



### **Rada naukowa:**

prof. ordinario Gaetano Dammacco (Università Bari)  
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec (US, Szczecin)  
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski (UKSW, Warszawa)  
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – (Universität Paderborn)  
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski – (UZ, Zielona Góra)  
ks. dr hab. prof. US Grzegorz Wejman – (Szczecin)

### **Kolegium redakcyjne:**

ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki – redaktor naczelny (US, Szczecin)  
ks. dr Paweł Łobaczewski – redaktor tematyczny (WSD, Paradyż)  
ks. dr Łukasz Łaskiewicz – redaktor statystyczny (US, Szczecin)  
mgr Zbigniew Adaszyński – redaktor językowy (UZ, Zielona Góra)  
ks. dr hab. prof. US i PWT Andrzej Draguła – sekretarz (Szczecin, Wrocław)

### **Recenzenci tomu:**

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)  
ks. dr prof. hab. US Kazimierz Dullak (Szczecin)  
ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Opole)  
ks. dr hab. prof. US Cezary Korzec (Szczecin)  
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Paderborn)  
ks. dr hab. prof. KUL Jan Szymczyk (Lublin)  
ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszyk (Rzym)

### **Projekt okładki**

Agnieszka Wołoncewicz

### **Skład**

Garmond Oficyna Wydawnicza

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Gościńowie-Paradyżu  
[www.paradisus.pl](http://www.paradisus.pl)

Wydanie drukowane jest wersją pierwotną czasopisma  
„Studia Paradyskie” (SP) są indeksowane w Index Copernicus i CEJSH  
Rocznik: nakład 200 egz.

# **Studia Paradyskie**

**Tom 25**

Szczecin – Paradyż  
2015

**Adres redakcji i wydawcy**

Wyższe Seminarium Duchowne  
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej  
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin  
Tel. + 48 68 382 08 87  
e-mail: rektorat@paradisus.pl

Korespondencję prosimy zawsze kierować  
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

**Druk**

Garmond Oficyna Wydawnicza  
ul. Wrocławska 20/18, 61-838 Poznań  
tel. 61 852 40 62, 605 354 925

bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

Druk dofinansowany przez Grażynę i Karola Irmmler

ISSN 0860-8539

# Spis treści

## Artykuły – Articles

### Olga Cyrek

|                                                                                                                    |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Znaczenie logosfery w życiu mnichów na podstawie reguły monastycznej<br>Benedykta z Nursji.....                    | 7  |
| The importance of environmental logos in the life of the monks<br>adhering to the rule of Benedict of Nursia ..... | 39 |

### Dariusz Gronowski

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| Perspektywy duszpasterstwa rodzin<br>według bpa Wilhelma Pluty.....       | 41 |
| Prospects for the pastoral care of families by Bishop Wilhelm Pluta ..... | 51 |

### Janusz Lemański

|                                                   |    |
|---------------------------------------------------|----|
| Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu? .....      | 53 |
| Balaam – an archetype of prophet in Israel? ..... | 77 |

### Bolesław Leszczyński

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Personalistyczny wymiar – ogłoszonego przez Jezusa – bliskiego panowania<br>Boga ..... | 83  |
| Personalistic dimension of God’s reign announsed by Jesus.....                         | 100 |

### Łukasz Łaskiewicz

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| Taumaturgiczna posługa Mesjasza miłosierdzia i Jego uczniów .....    | 101 |
| Thaumaturgic ministry of the Messiah of Mercy and His disciples..... | 117 |

### Łukasz Marczak

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Nowy rodzaj stratyfikacji społecznej w kontekście<br>zjawiska wykluczenia cyfrowego ..... | 121 |
| A new kind of social stratification in the context of the digital exclusion .....         | 130 |

### Marcin Napadło

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| „Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”, czyli filozofować, aby zrozumieć<br>teologię.....      | 133 |
| “What indeed has Athens to do with Jerusalem?” – to philosophise to understand<br>theology..... | 144 |

### Andrzej Ochman

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| Medialna sfera publiczna według Jürgena Habermasa ..... | 147 |
| Media public sphere by Jürgen Habermas .....            | 167 |

**Michał Pieróg**

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Tajemnica spowiedzi świętej w prawie kanonicznym, polskim procesie cywilnym i karnym ..... | 169 |
| The secret confession in canon law, Polish civil and criminal process .....                | 178 |

**Tomasz Sałatka**

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| Porządek i wolność liturgii w popkulturze .....   | 181 |
| Order and freedom of liturgy in pop culture ..... | 198 |

**Edward Sienkiewicz**

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| Koncepcja państwa według św. Augustyna .....             | 201 |
| The conception of state according to St. Augustine ..... | 218 |

**Ryszard Tomczak**

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| Funkcja wiary w cudach biblijnych .....          | 221 |
| The function of faith in Biblical miracles ..... | 227 |

**Anita Żurek**

|                                                                                                                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Style wychowania doświadczane w dzieciństwie jako korelaty religijności osób dorosłych. Pilotażowe badania empiryczne wśród rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentu eucharystii .....                                 | 229 |
| The parenting styles experienced during childhood as the correlates of the religiousness of adults. The pilot empirical research among the parents of the children preparing themselves for the sacrament of the Eucharist ..... | 244 |

**Autorzy – Authors**

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Noty o afiliacjach autorów ..... | 247 |
|----------------------------------|-----|

Olga Cyrek  
*Rzeszów*

## **Znaczenie logosfery w życiu mnichów na podstawie reguły monastycznej Benedykta z Nursji**

### **Wstęp**

Celem niniejszego artykułu jest opisanie wpływu logosfery, czyli sfery słowa na życie codzienne i duchowość wczesnośredniowiecznych mnichów przestrzegających Reguły św. Benedykta z Nursji. Ten włoski zakonodawca i organizator życia cenobitycznego w VI w. w swojej Regule ściśle sprecyzował przepisy dotyczące posługiwania się językiem i korzystania ze słowa zarówno mówionego, jak i pisanego.

Większość informacji, jakie człowiek otrzymuje ze środowiska zewnętrznego jest przekazywana w formie słowa. Dzięki słowu człowiek może kontaktować się z innymi w sposób werbalny czyli za pomocą języka. Jeśli chodzi o cenobitów, to duże znaczenie miała dla nich informacja przekazywana również w sposób niewerbalny, np. za pomocą gestykulacji. Milczenie było dla nich czymś bardziej wymownym niż ludzka mowa. Nie znaczy to, że logosfera straciła dla nich znaczenie, wręcz przeciwnie została ona tak zorganizowana, aby wpływała korzystnie na stan duchowości członków zgromadzenia cenobitów. Stąd też mnisi preferowali ciszę, która ułatwiała im modlitwę, kontemplację i lekturę Pisma Św. Dzięki niej łatwiej mogli komunikować się między sobą, np. przekazywać polecenia. Asceci żyjący we wspólnocie zawsze tworzyli odpowiednie warunki ku temu, aby móc zrozumieć słowa, w tym celu eliminowali hałas a rozmowy oraz oficja odbywały się w ściśle określonych godzinach w ciągu dnia. Istotne jest również to, w jakim celu używa się mowy. Dla mnichów słowa stanowiły nie tylko środek komunikacji, ale przede wszystkim stanowiły formę oddawania chwały Bożej, np. poprzez modlitwę.

Logosfera spełnia różne funkcje, jest bowiem środowiskiem wychowawczym, kształtującym ludzką psychikę. Słowo zostaje utrwalane w wyniku

procesu zapamiętywania i nauczania, stąd też opaci i nauczyciele klasztoru powtarzali wielokrotnie te same nauki zawarte w Piśmie Świętym i w monastycznej Regule. Cenobici zaś ciągle podejmowali wysiłek intelektualny i czytali odpowiednio dobrane książki.

Logosfera w środowisku cenobitów była dobrze zorganizowana i długotrwałe wpływała na ich psychikę i postępowanie. Członkowie tego środowiska nabyli umiejętność mówienia i milczenia w określonym miejscu i czasie, podejmowali kontemplację oraz ciągłą rozmowę z Bogiem.

W artykule opisano jak słowo regulowało codzienny rytm życia w klasztorze, wpływało na stan psychiki mnichów i ich duchowość. Słowem bowiem operowano nie tylko na oficjach, ale także towarzyszyło ono stale mnichom w ciągu dnia, np. podczas czytania i słuchania Pisma Świętego, lektury pism ascetycznych, podczas pracy, w warsztatach i na polu kiedy rozważano treść czytań i podczas wspólnych posiłków w refektarzu. Zauważa się, że w zorganizowanym środowisku używanie słowa zawsze pozostaje przemyślane, co sprzyja duchowemu rozwojowi i skupieniu myśli. Człowiek pracując nad własnym językiem kształtuje równocześnie swoją duchowość, zaś jego sztuka wypowiedzenia się daje świadectwo o jego umiejętności koncentracji na słowie.

## **1. Definicja logosfery**

Logosfera to sfera logosu, czyli słowa zarówno mówionego, jak i pisanego. Nie tylko ludzie prowadzący świecki tryb życia nie mogą na co dzień obejść się bez słów, ale także i dla mnichów chrześcijańskich już od starożytności słowo odgrywało bardzo ważną rolę. Anachoreci przesiadujący na egipskiej pustyni stając się duchowymi ojcami dla swoich uczniów zobowiązani byli dawać osobom proszącym ich o duchową pomoc krótkie porady. Zazwyczaj pustelnicy wypowiadali wówczas jedno trafnie dobrane słowo lub też zwięzłą sentencję stanowiącą pocieszenie duchowe. Ojcowie Pustyni posługiwali się też odpowiednio dobranymi do danej sytuacji cytatami z Pisma Świętego. Niemniej jednak dla anachoretów mowa była jedynie środkiem w przekazie, a nie stanowiła wartości samej w sobie, stąd też wypowiadali się oni w sposób bardzo lakoniczny, ale za to treściwy, a dzięki tej praktyce unikali wielomówności, poprzez które z pewnością nie uniknęliby grzechu. Takie powściągliwe wypowiedzianie się było zawsze czymś charakterystycznym dla wszystkich ascetów, nie tylko dla tych żyjących w III i IV w. na egipskich pustelniach, ale także dla cenobitów prowadzących wspólnotowe życie. Już pierwsi organizatorzy życia klasztoru w swoich regułach zawsze regulowali kwestię odnoszącą się do



używania ludzkiej mowy. Podobnie postąpił św. Benedykt z Nursji (zm. 547)<sup>1</sup> – italski zakonodawca, którego reguła stała się najbardziej popularna w średnio-wiecznej Europie. W niniejszym artykule reguła ta posłużyła jako podstawowe źródło do rozważań nad znaczeniem słowa w codziennym życiu cenobitów.

## 2. Logosfera jako twór społeczny. Człowiek źródłem słowa

Logosfera jak i wiele innych środowisk, w których funkcjonuje człowiek jest typowym tworem społecznym i powstaje tak naprawdę w gronie większej liczby osób, gdzie dochodzi do wzajemnego przekazywania informacji. Logosfera nie istniałaby bez ludzi, bo to właśnie oni są jej twórcami, a przekaz słowny jest przecież możliwy, gdy istnieje zarówno ten kto przekazuje informacje, jak i odbiorca informacji.

Również mnisi zamknięci w obrębie jednego kompleksu klasztornego tworzyli pewną małą grupę społeczną, dość jednolitą pod względem struktury, bo składającą się z osób myślących w podobny sposób. Niemniej jednak to właśnie w takiej małej społeczności wbrew pozorom możliwe było większe oddziaływanie logosfery.

Cenobici to mnisi preferujący życie wspólnotowe i w przeciwieństwie do anachoretów nie mieszkali oni w całkowitej izolacji od ludzi i nie prowadzili samotniczej egzystencji. Na co dzień stale kontaktowali się ze sobą, słyszeli siebie nawzajem podczas wspólnych modlitw i niekiedy zamieniali ze sobą słowa. Takie relacje nie byłyby możliwe gdyby mnisi nie tworzyli jakiejś społeczności,

---

<sup>1</sup> Zob. Benedykt z Monte Cassino, *jego wejście do historii, do kultu i czci*, [w:] *Aby we wszystkim Bóg był uwielbiony, Rozważania monastyczne*, pr. zbiorowa, Tyniec 1984, s. 44-54; P. Carosi, *Il primo monastero Benedettino*, Roma 1956; T.M. Dąbek, *Święty Benedykt z Nursji*, Kraków 2004; W. Derkse, *„Reguła” Świętego Benedykta dla początkujących*, Kraków 2008; T. Fry [red.], *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes* Collegeville-Minnesota 1981; G. Holzherr, *Regula benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, Tyniec 1988; B. Jaspert, *Die Regula Benedicti–Regula Magistri–Kontroverse*, Hildesheim 1975; R. Hanslik, *Benedicti Regula*, Vindobonae 1977, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 75; A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I-II, Paris 1971-1972; *Sources Chrétiennes* (SCh) 181-182, komentarz – t. IV-VI, 1971, (SCh) 184-186; przekład polski [w:] *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta* [tłum. pol.] B. Turowicz, *ŻrMon* 40, Tyniec-Kraków 2006; M. Starowieyski [red.] *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980; najważniejsze komentarze do reguły św. Benedykta: A. Böckmann, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln*, Münsterschwarzach 1968; I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; G. Holzherr, *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Düsseldorf 2000; T. G. Kardong, *Benedict's rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996; A. de Vogüé, *La communauté et l'abaté dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961; A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spiritual*, Paris 1977.

tn. gdyby każdy z nich przebywał w zupełnym osamotnieniu na pustelni bez towarzystwa współbraci.

Trzeba przecież pamiętać, że źródłem przekazywanego słowa pozostaje zawsze człowiek. Również we wspólnocie klasztornej każdy mnich skupiał się na tym, co przekazuje mu inny cenobita, a więc osoba posiadająca mniej więcej podobne usposobienie i predyspozycje duchowe.

### **3. Powstrzymywanie się od słów i ograniczenie używania mowy, walka z wielomównością**

Na podstawie wielu wczesnych reguł monastycznych można wysnuć wniosek, że mnisi prowadzący życie wspólnotowe (cenobici) ograniczali się w używaniu mowy. Wiedzieli oni bowiem, że przebywając ciągle w towarzystwie poprzez częstą mowę mogliby pobudzić do grzechu zarówno siebie jak i swoich współbraci, a tego przecież pragnęli uniknąć. Asceci przestrzegający Reguły Benedykta z Nursji zawsze pilnowali się, aby nie zgrzeszyć mową, stąd też powstrzymywali się nawet od mówienia dobrych rzeczy. Oczywiście nie oznacza to, że przez całą dobę w ogóle się nie odzywali, owszem wyjątkowo mogli to robić, tyle że zawsze priorytet dla nich miała zasada milczenia<sup>2</sup>. Asceci starali się ograniczać używanie mowy także w celu duchowego pocieszenia innych, zdając sobie sprawę, że nieostrożnie mogliby ulec wtedy wadzie gadulstwa<sup>3</sup>.

#### **3.1. Wielomówność**

Z powyższego wynika, że wielomówność w klasztorze traktowano zawsze jako coś negatywnego świadczącego o zbyt spontanicznych myślach i nieprzemyślanym używaniu słów. Trzeba podkreślić też, że wada ta zawsze pojawia się u ludzi tworzących niezorganizowane środowisko logosfery.

Wielosłowie, będące znakiem dzisiejszych czasów, zawsze staje się przeszkodą dla odpowiedniego ustosunkowania się do pewnych ważnych życiowych kwestii i wyrażania opinii na dany temat, a już tym bardziej utrudnia podjęcie słusznych decyzji mających znaczenie dla przebiegu naszego życia<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> S. *Benedicti*, Regula 6, 1-2: „Faciamus quod ait propheta: Dixi: Custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et humiliatus sum et silui a bonis. Hic ostendit propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet taceri, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari”, por. [tłum. pol.], s. 409.

<sup>3</sup> S. *Benedicti*, Regula 6, 3: „Ergo, quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia”, por. [tłum. pol.], s. 409.

<sup>4</sup> Zob. A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2011).

Zdawali sobie z tego sprawę już starożytni mnisi, zarówno anachoreci, jak i cenobici, którzy zawsze dbali o odpowiedni dobór słów. Wielomówność uważali oni jako niebezpieczną wadę, z tego względu że doprowadzała ona wielokrotnie do akedii, czyli ogólnego znudzenia życiem ascetycznym, duchowej gnuśności a z czasem do głębokiej depresji wynikającej z pragnienia dostarczenia sobie zbyt wielu wrażeń. A trzeba pamiętać, że rozmowa, a już tym bardziej próżna, taka jak np. plotka, wrażeń takich dostarczała w wielkim stopniu. To właśnie poprzez gadulstwo człowiek zazwyczaj przyjemnie i bezowocnie wypełnia sobie czas. Oczywiście taka postawa była czymś nieodpowiednim dla prawdziwych ascetów, a zwłaszcza hezychastów prowadzących życie samotne, w oddaleniu od ludzi i dążących do zdobycia duchowego spokoju. Również i cenobici, chociaż żyjący w gronie innych mnichów skupionych w jednym kompleksie klasztornym starali się ograniczać w miarę możliwości używanie ludzkiej mowy. Co prawda w większym stopniu byli oni narażeni na kontakt ze słowem wypowiedianym przez drugiego człowieka, co wynikało zresztą z faktu, że nie mieszkali zupełnie samotnie i zawsze liczyli na wzajemną pomoc, niemniej jednak po to właśnie praktykowali oni milczenie, aby w jak największym stopniu zminimalizować wszelkie relacje oparte na przekazie słownym. Przekaz informacji w formie mowy niejednokrotnie bowiem wzbudzał u nich rozkojarzenie oraz pobudzał do nieodpowiednich dla nich myśli wywołując w ich umysłach różne wyobrażenia mające odniesienie do świata materialnego. Wiadomo przecież, że mnisi starali się przede wszystkim skupić na sprawach duchowych i odrzucali wszystko co powodowało rozproszenie uwagi. Zbyt chaotyczna ludzka mowa często bowiem utrudniała skupienie się na modlitwie, a także dobre wykonanie pracy. Biorąc to pod uwagę, mnisi nawet jeśli czegoś potrzebowali, to ograniczali się zazwyczaj do dawania krótkich prośb czy udzielania zwięzłych poleceń, a niejednokrotnie mowę zastępowali odpowiednią gestykulacją, która stawała się dla nich dobrym nośnikiem informacji.

Ograniczanie mowy w *cenobium* miało ważne znaczenie nie tylko ze względów moralnych, ale także wpływało na zdrowie psychiczne i równowagę duchowo-cieleśną osób prowadzących życie kontemplacyjne. Wielosłowność bowiem przyczyniała się nie tylko do ulegania namiętnościom, ale także doprowadzała do niepotrzebnego zamętu i gwaru, a w przypadku mówienia wielu osób naraz także do hałasu. Wiadomo, że zbyt donośny dźwięk jest czynnikiem niekorzystnym dla ludzkiego organizmu i taki nieodpowiedni sygnał odbierany za pomocą zmysłu słuchu zawsze negatywnie wpływa na aktywność człowieka i to nie tylko w czasie nocnego odpoczynku, ale także w ciągu dnia podczas pracy i nauki. Nie tylko hałas, ale także zbyt częste i długotrwałe słyszalne bodźce płynące ze środowiska zewnętrznego i docierające do człowieka utrudniają mu podjęcie głębszej refleksji czy zastanowienie się nad sobą,

przeszkadzają w koncentracji oraz uniemożliwiają prawidłową selekcję informacji zdobywanych w ciągu dnia.

### 3.2. Milczenie objawem wstrzemięźliwości i cierpliwości oraz podstawą zdobycia cnót

Używanie mowy jest oczywiście czymś naturalnym dla człowieka i całkowite pozbawienie możliwości wykonywania tej czynności jest dla niektórych dość nieprzyjemne. Niemniej jednak cenobici przecież zobowiązani zostali do stosowania pewnych umartwień cielesnych i uczyli się wstrzemięźliwości. Szczególnie w czasie Wielkiego Postu ujarzmiali swoje odruchy ciała, powściągali język ograniczając rozmowy a już tym bardziej pilnowali się, by nie stwarzać okazji do żartów<sup>5</sup>.

Mieszkańcy *cenobium* po to ograniczali artykulację dźwięków, bo wiedzieli że to szybko może doprowadzić do nieopanowania własnego języka i nieodpowiednich odruchów ciała. Dlatego też w każdym miejscu, a szczególnie wtedy kiedy udawali się na *officium* unikali wszelkiej sposobności do głupich zabaw i błazeńskiego zachowania, m. in. nieumiarkowanej mowy<sup>6</sup>.

Dzięki podejmowanemu wysiłkowi asceci ćwiczyli się także w zdobywaniu cnót. Wstrzemięźliwość cielesna polegała bowiem także na powstrzymywaniu i ujarzmianiu swego języka oraz praktykowaniu milczenia. Widać, że mnichom nie chodziło o to, aby dużo mówić, lecz raczej by wypowiadać się zwięźle i ze zrozumieniem.

Zachowywanie milczenia stanowiło także objaw pokornego znoszenia cierpienia i wszelkich niedogodności. Stąd też św. Benedykt cnotę milczenia łączy z cnotą cierpliwości i bezwzględного posłuszeństwa, czyli spełniania tego, co z pozoru mogło nawet przekraczać ludzkie możliwości<sup>7</sup>. Istnieje zresztą pewna zależność między powściągliwością w słowach oraz chęcią przyjmowania krzywd. Ci, którzy wykazywali wytrwałość i unikali wypowiadania się na głos, równocześnie cierpliwie znosili upokorzenia.

<sup>5</sup> S. *Benedicti, Regula* 49, 7: „...id est subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate, de scurrilitate, et cum spiritalis desiderii gaudio sanctum Pascha exspectet”, por. [tłum. pol.], s. 470.

<sup>6</sup> S. *Benedicti, Regula* 43 43, 1-2: „Ad horam divini officii, mox auditus fuerit signus, relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus, summa cum festinatione curratur, cum gravitate tamen, ut non scurrilitas inveniat fomitem”, por. [tłum. pol.], s. 462.

<sup>7</sup> S. *Benedicti, Regula* 7, 35: „Quartus humilitatis gradus est si, in ipsa oboedientia duris et contrariis rebus vel etiam quibuslibet irrogatis iniuriis, tacite conscientiam patientiam amplectatur”, por. [tłum. pol.], s. 413.

### 3.3. Mówienie i milczenie w określonych okolicznościach i odpowiedniej porze w ciągu dnia

Cenobici, którzy osiągnęli już pewien stopień pokory powstrzymywali swój język na tyle, że nie odzywali się nie pytani o zdanie, a w ten sposób unikali pychy<sup>8</sup>. Ogólnie przez cały dzień praktykowali oni milczenie, co oczywiście wcale nie znaczy, że się nie odzywali, bo owszem, kiedy wymagała tego sytuacja, to otwierali usta.

Niemniej jednak w porze wieczornej i nocnej asceci ściśle pilnowali się, aby przestrzegać zasady milczenia i to niezależnie od tego, czy zasiadali do wspólnej kolacji, czy też pościli<sup>9</sup>.

Niekiedy zdarzało się jednak, że ciszę nocną naruszali przybywający z zewnątrz goście. W takiej sytuacji możliwe było używanie mowy, tym bardziej jeśli opat wydał takie polecenie, co wiązało się z koniecznością załatwienia pilnych spraw. Oczywiście i wtedy cenobici pamiętali, aby wypowiadać się zwięźle i z zachowaniem należytej powagi<sup>10</sup>. Widać, iż mowę traktowali oni zawsze jako środek do załatwienia wyższych celów.

Ci, którzy prowadzili życie duchowe kontrolowali się, by nie podejmować rozmów o niewłaściwej godzinie w ciągu dnia, co stanowiłoby przecież objaw braku dyscypliny i wstrzemięźliwości oraz świadczyło o nieumiejętności ujarzmiania języka. Oczywiście osoby wykazujące takie niepohamowanie od razu upominano, tak aby nie stawały się one zgorszeniem i nie pobudzały innych do przyjęcia negatywnych postaw moralnych<sup>11</sup>.

## 4. Mowa jako forma wyrażania się. Funkcja mowy i słowa

Mowa człowieka ma ważną rolę, dlatego że jest narzędziem myślenia i za jej pomocą wyraża się swoje poglądy, indywidualne potrzeby, czy osobisty stosunek do innych osób.

---

<sup>8</sup> S. *Benedicti, Regula* 7, 56-58: „Nonus humilitatis gradus est si linguam ad loquendum prohibeat monachus et, taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur, monstrante scriptura quia *in multiloquio non effugitur peccatum*, et quia *vir linguosus non dirigitur super terram*”, por. [tłum. pol.], s. 416.

<sup>9</sup> S. *Benedicti, Regula* 42, 1-2: „*Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis. Et ideo omni tempore, sive ieiunii sive prandi*”, por. [tłum. pol.], s. 461.

<sup>10</sup> S. *Benedicti, Regula* 42, 10-11: „...excepto si necessitas hospitum supervenerit aut forte abbas alicui aliquid iusserit, quod tamen et ipsud cum summa gravitate et moderatione honestissima fiat”, por. [tłum. pol.], s. 461.

<sup>11</sup> S. *Benedicti, Regula* 48, 19-21: „hic talis si – quod absit – repertus fuerit, corripiatur semel et secundo; si non emendaverit, correptioni regulari subiaceat taliter ut ceteri timeant. Neque frater ad fratrem iungatur horis incompetentibus”, por. [tłum. pol.], s. 469.

Dzięki językowi możliwe jest uzewnętrznienie własnego sposobu myślenia oraz działania<sup>12</sup>, co doprowadza do dialogu między osobami (czyli interpersonalnej wymiany zdań).

Jeśli chodzi o mnichów, to trudno tutaj mówić o jakimś typowym dialogu, dlatego że obowiązkowo wyrzekali się oni swojej własnej woli i za nieodpowiednie uznawali wyrażanie swojej indywidualnej opinii. Wzajemne relacje mnichów opierały się raczej na słuchaniu poleceń przełożonych i opata oraz bezwzględny ich wypełnianiu, a tylko w wyjątkowych sytuacjach na sugerowaniu swoich propozycji rozwiązania jakiegoś problemu. Niezależnie od tego w jakim środowisku człowiek przebywa, słowo przeważnie służy mu do przekazywania i odbierania informacji, z którą posiada kontakt przez całe życie.

Podobnie i cenobici słowa przekazywane przez przełożonych czy też innych mnichów traktowali jako ważne źródło danych, dzięki którym dowiadawali się jak mają postępować. Co prawda informacja przekazywana jest w kontakcie z drugim człowiekiem w różny sposób, niemniej jednak to przede wszystkim słowo staje się głównym komunikatorem<sup>13</sup>. Słowo działające w ramach infosfery zawsze rzutuje na rozwój każdej osobowości. Podobnie dotyczyło to mnichów, których osobowości kształtowały się pod wpływem słowa wypowiedzianego przez przełożonych oraz wszystkich współbraci.

#### 4.1. Słuchanie poleceń

Słowo w klasztorze było używane w ściśle określonym celu, a służyło przede wszystkim wydawaniu poleceń. Opat posługiwał się słowem, co wynikało z obowiązku jaki posiadał w stosunku do podlegających mu cenobitów. Przede wszystkim jego rola polegała na nauczaniu mnichów oraz wydawaniu rozkazów, ale takich które nie były sprzeczne z przykazaniami Bożymi<sup>14</sup>. Oznacza to, że również opat został ograniczony i nie postępował samowolnie, stąd też w odpowiedni sposób dobierał słowa, wystrzegając się w ten sposób niemoralnej postawy. Zwierzchnik klasztoru pouczał również w ten sposób, aby pobudzać posłuszników do sprawiedliwego postępowania. Wiedział on bowiem, że sam będzie w przyszłości odpowiadać za jakość swojego nauczania

<sup>12</sup> J. A. Dziewiątkowski, *Język narzędziem myślenia i działania*, „Studia Medioznawcze” 4 (2001), s. 89-92.

<sup>13</sup> Por. A. Lepa, *Pedagogia*, s. 170.

<sup>14</sup> *S. Benedicti, Regula* 2, 4: „Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere”, por. [tłum. pol.], s. 394.

i posłuszeństwo powierzonych sobie mnichów<sup>15</sup>. Stąd też pilnie przykładał się on do swoich obowiązków i wyrażał na głos to, co zgadzało się także z jego duchowym przeświadczeniem.

Już w prologu do swojej Reguły św. Benedykt podkreślił, że obowiązkiem prawdziwego mnicha jest słuchanie pouczeń swojego mistrza duchowego i otwarcie się na jego napomnienia w bezwzględny posłuszeństwie<sup>16</sup>. Cenobici zobowiązani zostali do słuchania poleceń opata, nawet wtedy jeśli podawał on rozporządzenia sprzeczne ze swoim własnym postępowaniem. Oczywiście mnisi zawsze sprawdzali, czy to co mówił zwierzchnik klasztoru nie stało w sprzeczności z przykazaniami Bożymi, które traktowali oni za główny punkt wyjścia w postępowaniu<sup>17</sup>. Niemniej jednak nie zmienia to faktu, że to właśnie dzięki przekazywanemu słowu asceti zdobywali informacje na temat odpowiedniego zachowywania się w klasztorze i taką też wiedzę na bieżąco sobie utrwalali.

Cenobici pozostawali bezwzględnie otwarci na słowo płynące z ust opata czy przełożonego, kierując się zasadą posłuszeństwa i natychmiast po usłyszeniu rozkazu wykonywali polecenie swego duchowego mistrza<sup>18</sup>. Oczywiście chociaż mnisi wypełniali usłyszane polecenia w spokoju, to jednak bez opieszałości czy też narzekania, bo to świadczyłoby o ich sprzeciwie<sup>19</sup>. Co prawda mnisi słuchali poleceń także współbraci, niemniej jednak w pierwszej kolejności starali się wypełniać polecenia opata i przełożonych<sup>20</sup>. Widać więc, że znaczenie słowa uzależnione było także od osoby, która je wypowiadała i od tego jaką pozycję w hierarchii klasztornej zajmowała.

---

<sup>15</sup> S. *Benedicti, Regula* 2, 5-6: „...sed iussio eius vel doctrina fermentum divinae iustitiae in discipulorum mentibus conspargatur, memor semper abbas quia doctrinae suae vel discipulorum oboedientiae, utrumque rerum, in tremendo iudicio Dei facienda erit discussion”, por. [tłum. pol.], s. 394.

<sup>16</sup> S. *Benedicti, Regula*, Prolog 1, 388: „Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple”.

<sup>17</sup> S. *Benedicti, Regula* 4, 61: „...praeceptis abbatis in omnibus oboedire, etiam si ipse aliter – quod absit – agat, memores illud dominicum praeceptum: *Quae dicunt facite, quae autem faciunt facere nolite*”, por. [tłum. pol.], s. 404-405.

<sup>18</sup> S. *Benedicti, Regula* 5, 8-9: „...mox exoccupatis manibus et quod agebant imperfectum relinquentes, vicino oboedientiae pede iubentis vocem factis sequuntur, et veluti uno momento praedicta magistri iussio et perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei, ambae res communiter citius explicantur”, por. [tłum. pol.], s. 407.

<sup>19</sup> S. *Benedicti, Regula* 5, 14: „Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmurio vel cum responso nolentis efficiatur”, por. [tłum. pol.], s. 408.

<sup>20</sup> S. *Benedicti, Regula* 71, 3: „Praemisso ergo abbatis aut praepositorum qui ab eo constituuntur imperio, cui non permittimus privata imperia praeponi”, por. [tłum. pol.], s. 501.



## 4.2. Słowne upomnienia

Analizując Regułę Benedykta z Nursji widać, że mowy używano często w celu udzielania upomnień mnichom popełniającym przewinienia. Opaci i przełożeni co prawda zobowiązani zostali do upominania cenobitów, jeśli zauważyli u nich złe postępowanie, niemniej jednak po wykonaniu przez pokutników zadośćuczynienia zwierzchnicy udzielali im błogosławieństwa, co było równoznaczne z przebaczeniem win<sup>21</sup>.

Oczywiście słownie upominano nie tylko zwykłych cenobitów, ale także i osoby pełniące ważne funkcje w klasztorze. Przykładowo przeor, który wykazywał pychę i nie przestrzegał zasad Reguły otrzymywał upomnienie nawet do czterech razy, a w ten sposób uzyskiwał możliwość poprawy swego zachowania<sup>22</sup>.

## 4.3. Słowa jako forma pocieszenia i zachęty

Słowa dla mnichów posiadały wielką moc duchową, a szczególnie dotyczyło to porad ojców i kierowników duchowych, których celem było pokrzepianie i pocieszanie osób posiadających psychiczne rozterki czy też wątpliwości natury moralnej. Człowiek szukający pomocy duchowej u drugiego człowieka poważnie nastawia się na otrzymywanie od niego dobrego i rozsądnego słowa, czyli jakiejś konkretnej porady pomagającej mu podjąć właściwą decyzję. Już pustelnicy żyjący na egipskiej pustyni w IV w. stający się ojcami duchowymi dla przychodzących do nich uczniów przekazywali im „słowa”, to znaczy wypowiadali krótkie zdania, w których zawarta była mądrość życiowa.

Również w klasztorze Benedykta z Nursji asceci wierzyli w uzdrawiającą moc słów. Kierownicy duchowi pocieszali na osobności słabszych psychicznie cenobitów posiadających rozterki duchowe i w odpowiedni sposób nakłaniali ich do podjęcia pokuty, a tym samym uwalniali od ulegania rozpacz<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *S. Benedicti, Regula* 71, 6-8: „Si quis autem frater pro quavis minima causa ab abbate vel a quocumque priore suo corripitur quolibet modo, vel si leviter senserit animos prioris cuiuscumque contra se iratum, vel commotos quamvis modice, mox sine mora tandiu prostratus in terra ante pedes eius iaceat satisfaciens, usque dum benedictione sanetur illa commotion”, por. [tłum. pol.], s. 501.

<sup>22</sup> *S. Benedicti, Regula* 65, 18: „Qui praepositus si repertus fuerit vitiosus aut elatione deceptus superbire, aut contemptor sanctae regulae fuerit comprobatus, admoneatur verbis usque quarter”, por. [tłum. pol.], s. 495.

<sup>23</sup> *S. Benedicti, Regula* 27, 2-3: „Prima hora dicantur psalmi tres singillatim et non sub una gloria, hymnum eiusdem horae post versum Deus in adiutorium antequam psalmi incipiantur”, por. [tłum. pol.], s. 442.



#### 4.4. Operowanie słowem podczas modlitw

Cenobici przy każdej z codziennych czynności posiadali styczność ze słowem zawsze odpowiednio dobranym i prawidłowo wypowiedzianym. Słowo dla nich pełniło ściśle określoną rolę, bo przez nie wyrażało się uwielbienie Boga. Szczególnie podczas modlitwy kontakt ze słowem był niezwykle ważny, bo bez słowa niemożliwe byłoby artykułowanie przemyślanych dźwięków oraz w ogóle formułowanie myśli.

Na wspólnych oficjach cenobici przede wszystkim zobowiązani zostali do odmawiania psalmów i hymnów oraz czytania odpowiednich lekcji z Pisma Świętego<sup>24</sup>. Zawsze więc operowali mową i to już od samego rana, najpierw na rannych modlitwach, a następnie w ciągu całego dnia na wszystkich godzinach kanonicznych.

W porze zimowej kiedy nad ranem sprzyjała ku temu odpowiednia atmosfera asceci mogli nawet po zakończeniu Wigilii poświęcić trochę czasu na rozmyślanie nad psalterzem czy też nad treścią usłyszanych czytań<sup>25</sup>. Widać, że nawet jeśli nie słyszeli oni mowy współbraci, to jednak zawsze indywidualnie zachowywali słowo w duszy i pozostawiali nim przesiąknięci, mimo tego że w ciągu dnia zazwyczaj milczeli. Asceci podejmując refleksję, również operowali słowem, tyle że robili to w myśli. Już na oficjach nocnych (wigiliach) mnisi odmawiali werset: „Panie otwórz wargi moje, a usta moje będą głosić Twoją chwałę”, który świadczył o tym, że asceci otwierali usta przede wszystkim w celu uwielbienia Boga<sup>26</sup>.

Zgodnie z Regułą członkowie klasztoru zobowiązani byli do głoszenia chwały Bożej na wspólnych oficjach w określonych porach w ciągu całej doby, tzn. godzinach kanonicznych wigilii, jutrzni, prymy, tercji, seksty, nony, nieszpórów i komplety<sup>27</sup>. Zawsze wypowiadali się oni tak, aby podkreślić szacunek dla świętego miejsca oraz po to by należycie oddać cześć Bogu. Przykładali też wagę do formy modlitwy, którą sobie urozmaicali, to znaczy raz odmawiali ją z pamięci i recytowali, albo też śpiewali<sup>28</sup>. Pamiętali przy tym, aby śpiewać psalmodię rozumnie i z pełnym zaangażowaniem, to znaczy wypowiadali się na

<sup>24</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 9, 3-5: „Post hunc, psalmum nonagesimum quartum cum antiphona, aut certe decantandum. Inde sequatur ambrosianum, deinde sex psalmi cum antiphonas”, por. [tłum. pol.], s. 419.

<sup>25</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 8, 3: „Quod vero restat post vigiliis a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent meditationi inserviatur”, por. [tłum. pol.], s. 418.

<sup>26</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 9, 1: „Hiemis tempore suprascripto, in primis versu tertio dicendum: *Domine, labia mea aperies, et os meum adnuntiabit laudem tuam*”, por. [tłum. pol.], s. 419.

<sup>27</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 16, 1-5, por. [tłum. pol.], s. 429.

<sup>28</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 9, 9-11: „Post has vero tres lectiones cum responsoria sua, sequantur reliqui sex psalmi, cum alleluia canendi. Post hos, lectio apostoli sequatur, ex corde recitanda,

głos tak, aby zgadzało się to z ich wewnętrznym przekonaniem<sup>29</sup>. Widać więc, że mieszkańcy cenobium uczestniczyli w modlitwie zarówno ciałem jak i duchem, albowiem na zewnątrz angażowali swój język, a wewnętrznie całą sferę duchową.

Asceci podczas modlitw wypowiadali się zwięźle, unikając wielomówności, gdyż bardziej zależało im na zachowaniu duchowej czystości<sup>30</sup>. Dlatego też oficja nigdy nie była długa, lecz stosunkowo krótka, dzięki czemu mnisi nie wykonywali niczego ponad swoje możliwości, ani nie osłabiali umysłu i ducha. Oczywiście jeśli rzeczywiście czuli natchnienie, to wówczas wyjątkowo przedłużali modlitwy, chociaż z reguły bez potrzeby nie przeciągali oficjów<sup>31</sup>. Z pewnością członkowie wspólnoty zdawali sobie sprawę, że zbyt długie wypowiadanie się nie służy ani rozwojowi duchowości, ani też nie jest skuteczną formą głoszenia chwały Boga. Wielomówność, zawsze uważali oni za coś niestosownego, niezależnie od doboru słów.

## 5. Logosfera zorganizowana i niezorganizowana

Logosfera jak każde inne społeczne środowisko może być zorganizowana lub niezorganizowana, czyli spontaniczna i niekontrolowana<sup>32</sup>.

Podkreśla się jednak, aby środowisko słowa nie było czymś przypadkowym, lecz ściśle zorganizowanym, co oczywiście starali się osiągnąć również mnisi, którzy wypowiadali się w przemyślany sposób, narzucony im przez regulacje klasztorne. Odpowiedni dobór słów był dla nich istotny i to niezależnie o jakiej porze mówili i w jakim miejscu się znajdowali. To oznacza, że zawsze, bez względu na okoliczności kontrolowali oni swoje wypowiedzi i już od samego początku przestrzegali dyscypliny. Na wspólnych oficjach wiedzieli bowiem dokładnie jakie modlitwy należy odmawiać, w czasie pracy starali się zawsze milczeć, a w razie konieczności zadawali tylko krótkie pytania czy też dawali zwięzłe polecenia. Również podczas posiłku obowiązywała ich zasada ścisłego milczenia, przy równoczesnym słuchaniu lektury czytanej im na głos przez lektora.

et versus, et supplicatio litaniae, id est Kyrie eleison. Et sic finiantur vigiliae nocturnae”, por. [tłum. pol.], s. 420.

<sup>29</sup> *S. Benedicti, Regula* 19 7: „...et sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae”, por. [tłum. pol.], s. 434.

<sup>30</sup> *S. Benedicti, Regula* 20, 3: „Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus”, por. [tłum. pol.], s. 435.

<sup>31</sup> *S. Benedicti, Regula* 20 4-5: „Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur. In conventu tamen omnino brevietur oratio, et facto signo a priore omnes pariter surgant”, por. [tłum. pol.], s. 435.

<sup>32</sup> A. Lepa, *Pedagogia*, s.171.

Logosfera tylko wtedy kiedy jest środowiskiem zorganizowanym posiada największą skuteczność wychowawczą. Na ten aspekt kładli również nacisk cenobici, którzy robili wszystko zgodnie z ustalonym harmonogramem, dzięki czemu wiedzieli o jakiej porze i w jakim miejscu należy mówić, a przez takie zorganizowanie egzystencji ułatwiali oni sobie kontemplację i osiągnięcie spokoju duchowego. W zorganizowanej rzeczywistości można przecież skuteczniej działać, o czym wiedzieli pierwsi zakonodawcy ustalający dla mnichów regulacje, po to aby asceci mieli możliwość pracy nad swoim charakterem i nie rozpraszali się z powodu konieczności załatwienia zbyt wielu spraw. Ważne było bowiem, aby mnisi zachowywali posłuszeństwo wobec reguły i poleceń starszych, a wówczas wykonywanie jakichkolwiek czynności, nawet nieco skomplikowanych nie przeszkadzało im w skupieniu się na swoim życiu duchowym. Wynikało to także z faktu, że cenobici wypełniali polecenia jakby bezwolnie, zaś przekazywane słowo ułatwiała im życie i utrzymywało ten regularny, jednostajny tryb życia.

Można nawet powiedzieć, że posługiwanie się mową przebiegało także w rytmiczny sposób. Cenobici codziennie bowiem odmawiali te same modlitwy przeznaczone na odpowiednie godziny kanoniczne i w tych samych godzinach słuchali czytania lektora, a w ciągu dnia posługiwali się podobnymi krótkimi zwrotami oraz udzielali sobie błogosławieństw. Wypowiadając się cenobici nie zaskakiwali się nazwajem, a wszystko co mówili było do przewidzenia. Oczywiście niekiedy mogły zaistnieć sytuacje nieprzewidziane i dość przypadkowe wynikające z chaotycznego i nieodpowiedniego zachowywania się nieopanowanych mnichów, niemniej jednak starano się w miarę możliwości nie dopuszczać do tego. Przełożeni szczególnie karali osoby wdawające się w spory i kłótnie, bo przecież naruszały one porządek w *cenobium* oraz powodowały wewnętrzne wzburzenie nie tylko u tych co wywoływali niesnaski, ale także u innych mieszkańców kompleksu klasztornego, pragnących wewnętrznego spokoju. Mnisi mieszkający we wspólnocie ograniczali także wszelkie samowolne wypowiadanie się i zuchwałe wypowiedzi, które świadczyłyby o niepohamowanym charakterze danej jednostki.

Każde środowisko, aby zyskało rangę zorganizowanego musi spełniać odpowiednie warunki. Staje się ono takim, jeśli wszelkie zjawiska w nim zachodzące są możliwe do przewidzenia, to znaczy w jakimś sensie z góry zaplanowane. Przykładowo ze zorganizowaną logosferą mamy do czynienia np. w trakcie permanentnego i regularnego nauczania, czy też w czasie publicznych wystąpień, przemówień i wszelkiego rodzaju zaplanowanych konferencji. Również na przykładzie życia cenobitów można zaobserwować jak w niemalże doskonały sposób umieli oni zorganizować sobie egzystencję, tak aby równocześnie ograniczyć posługiwanie się mową, ale z drugiej strony nie utrudnić sobie

załatwiania najbardziej pilnych spraw. Zakonodawcy w bardzo umiejętny sposób ustalili określone godziny, w których należało milczeć oraz te, w których omawiano ważne kwestie, np. na wspólnych zebraniach. Widać więc, że aby środowisko logosfery stało się zorganizowane należy podjąć w tym celu odpowiednie działania. Wszyscy członkowie tego środowiska zobowiązani są bowiem do czynienia starań w celu takiego porozumiewania się, aby zapewnić sobie optymalną możliwość funkcjonowania.

Warunkiem zaistnienia zorganizowanej logosfery jest również ograniczanie swojej mowy. Jednak minimalizowanie spontanicznych wypowiedzi możliwe jest wśród tych, którzy dobrze zdają sobie sprawę z wartości słowa. Osoby świadomie tworzące wokół siebie środowisko logosu doceniają słowo w komunikacji między ludźmi, zawsze więc będą starać się promować przekazywanie wiedzy właśnie za pomocą słowa nie tylko mówionego ale i pisanego oraz wypracowują w sobie umiejętność regularnego i praktycznego czytania tekstów ze zrozumieniem<sup>33</sup>.

Podobnie cenobici wiedzieli, że nauka przekazywana na głos przez opata nie jest wystarczająca, stąd też pogłębiali swoją wiedzę poprzez czytanie odpowiedniej lektury. Oczywiście wszystkie teksty, jakie mnisi przerabiali i analizowali już wcześniej zostały odpowiednio dobrane, co znaczy że asceci mieli do czynienia z informacją w jak największym stopniu zorganizowaną. Tylko w zorganizowanym środowisku możliwy jest prawdziwy dialog. Z tym że inaczej przebiega on między osobami świeckimi, a inaczej między cenobitami, którzy starali się nie narzucać swojego sposobu myślenia. Dialog w klasztorze w ujęciu Reguły Benedykta z Nursji polegał raczej nie tyle na wzajemnej wymianie zdań, co raczej na przyjęciu odpowiedniej postawy ze strony osób, między którymi zachodziła relacja. Regułą bowiem było, aby uczeń, czyli zwykły mnich nastawiał się na słuchanie poleceń nauczyciela. Nauczyciel zaś, czy też kierownik duchowy zobowiązany został do mówienia w sposób rozsądny i przy zachowaniu pełni szacunku dla drugiej osoby. W zorganizowanym środowisku jego członkowie nieustannie siebie kontrolują, a wychowawcy udzielają słownej korekty tym, którzy w nieprawidłowy sposób postępują. Wszyscy nawzajem pilnują się, po to aby nie popełniać błędów i tym samym tworzyć dość jednolitą społeczność.

Aby logosfera stała się zorganizowana, osoby które ją tworzą muszą wykazać też stałość w działaniu. Tylko dzięki konsekwentnemu postępowaniu mogą one zapewnić trwałe oddziaływanie logosfery. Przecież aktywność doraźna i tylko w wyjątkowych sytuacjach w zależności od odpowiedniej okazji nie gwarantuje tak naprawdę stałych efektów podejmowanego wysiłku. Podobnie

<sup>33</sup> Por. Ph. Breton, *Eloge de la parole*, Paris 2003.

i opaci czy też osoby pełniące ważne funkcje w klasztorze wypowiadali się zawsze rozważnie, przewidując skutki swoich decyzji. Tworząc środowisko zorganizowane trzeba świadomie się zaangażować, to znaczy przyjąć dynamiczną postawę wobec tworzonej wokół siebie rzeczywistości. Taki dynamizm w zachowaniu objawiają ludzie, którzy umiejętnie i z rozmysłem eliminują hałas wokół siebie po to, aby móc zrozumieć i przyswoić wypowiedzi innych czy też przeczytane teksty. Kulturę słowa posiadają przecież osoby przebywające w odpowiedniej atmosferze oraz wewnętrznie wyciszone, co pozwala im na przetwarzanie informacji werbalnej. Podobnie i asceci tylko w ciszy mogli podjąć prawdziwą modlitwę, a podczas jej trwania operowali oni słowem bądź to słyszalnym lub też tylko wypowiadany w myśli.

Cenobici żyli przede wszystkim duchem i kierowali swe myśli ku własnemu wnętrzu, nie mogli więc dopuszczać do rozproszenia swojej uwagi, a już tym bardziej emocjonalnego wzburzenia. Słowo powinno nie tylko docierać do psychiki człowieka, ale też musi być wewnętrznie „przetrawione”, czyli zrozumiane i w pełni przyjęte. Stąd też cenobici w pełni otwierali się na naukę przekazywaną przez opata i nauczycieli klasztornych, a żyjąc słowami, jakie przekazywali im doświadczeni cenobici pozbywali się oni z czasem własnej woli.

## **6. Słowo pisane źródłem informacji**

Słowo może być przekazywane nie tylko w bezpośrednim kontakcie z drugim człowiekiem w formie słownej wypowiedzi, a także w sposób pośredni za pomocą słowa pisanego, które również posiada wielką siłę oddziaływania. Podobnie cenobici cenili nie tylko słowo mówione, ale także i pisane, które wzajemnie się uzupełniały. Głównym źródłem, z którego członkowie zgromadzenia czerpali informacje odnośnie sposobu postępowania było Pismo Święte oraz Reguła, od której nie mogli bezpodstawnie odstępować<sup>34</sup>.

Każdy kto pragnął wstąpić do klasztoru musiał zostać dobrze poinformowany na temat sposobu życia, na jaki się decydował. Dlatego też, co parę miesięcy nowicjuszowi czytano Regułę, tak aby dobrze przyswoił sobie prawa obowiązujące we wspólnocie a dopiero po zdobyciu określonej wiedzy mógł on stwierdzić, czy wytrwa w danym zgromadzeniu monastycznym i świadomie przyjmie ustalone tutaj zasady<sup>35</sup>. W tym wypadku kontakt ze słowem pisanym i na głos odczytywanym był o tyle ważny, że stawał się dobrą informacją dla danej osoby.

---

<sup>34</sup> *S. Benedicti, Regula* 3, 7: „In omnibus igitur omnes magistrum sequantur regulam, neque ab ea temere declinetur a quoquam”, por. [tłum. pol.], s. 399.

<sup>35</sup> *S. Benedicti, Regula* 58, 9-13, por. [tłum. pol.], s. 481-482.

W *cenobium* zresztą dość często czytano mnichom Regułę, po to aby na bieżąco utrwalali sobie zaakceptowane przez nich zakonne zwyczaje, a w ten sposób by nie wyszukiwali oni sobie różnych pretekstów i nie usprawiedliwiali się nieznajomością prawa klasztornego<sup>36</sup>. Ten zaś, co wstępował do klasztoru zobowiązany został także do sporządzenia dokumentu, w którym wyrzekał się posiadania czegokolwiek na własność, a poprzez taki dokument zaświadczał, że opuszcza definitywnie swoje świeckie życie. Jeśli posiadał on umiejętność pisanie, to samodzielnie sporządzał taką umowę, natomiast w przypadku, gdyby pozostawał niepiśmienny, to wówczas podpisywał on dokument napisany przez innego mnicha<sup>37</sup>. Widać więc, że słowo pisane miało dla mnichów bardzo ważne znaczenie, bo zaświadczało o czymś ważnym i nadawało także moc prawną zaistniałej sytuacji.

Sporządzanie dokumentów lub listów polecających okazywało się o tyle istotne, że potwierdzało prawnie pewne obowiązujące w klasztorze obyczaje. Przykładowo jeśli jakiś mnich z innej wspólnoty klasztornej pragnął wstąpić do danego klasztoru, to musiał postarać się o zgodę swego dotychczasowego opata w formie listu polecającego<sup>38</sup>. Taki dokument stawał się też informacją dla zwierzchnika klasztoru oraz utwierdzał go w przekonaniu, że postępuje zgodnie z prawem kościelnym i nikomu nie czyni krzywdy.

## 6.1. Słowo źródłem wiedzy i pokarmem dla duszy. Czytanie duchowej lektury i praca intelektualna

Zgodnie z Regułą Benedykta z Nursji cenobici podjęli starania, aby nie ulec znużeniu przy wykonywaniu monotonnych czynności. Chociaż niemalże cały dzień zajmowali się oni dość jednostajną pracą fizyczną, to jednak przerywali ją, aby poświęcić się aktywności umysłowej. Ściśle wyznaczone godziny przeznaczali na lekturę<sup>39</sup> i poprzez czytanie posiadali zawsze kontakt ze słowem. W ten sposób urozmaicali oni sobie dzień, tak aby nie odczuwać otępienia

<sup>36</sup> *S. Benedicti, Regula* 66, 7: „...ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum”, por. [tłum. pol.], s. 490.

<sup>37</sup> *S. Benedicti, Regula* 58, 19-20: „De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis. Quam petitionem manu sua scribat, aut certe, si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat et ille novicius signum faciat et manu sua eam super altare ponat”, por. [tłum. pol.], s. 482.

<sup>38</sup> *S. Benedicti, Regula* 61, 13-14: „Caveat autem abbas ne aliquando de alio noto monasterio monachum ad habitandum suscipiat sine consensu abbatis eius aut litteras commendaticias, quia scriptum est: *Quod tibi non vis fieri, alio ne feceris*”, por. [tłum. pol.], s. 487.

<sup>39</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 1, por. [tłum. pol.], s. 468.



umysłowego, co mogłoby im grozić, tym bardziej zresztą że podczas pracy musieli milczeć.

Mnisi zawsze duchowo karmili się słowem oraz często słuchali czytania ascetycznej lektury i Pisma Świętego<sup>40</sup>. Oznacza to, że nie koniecznie sami musieli bezpośrednio czytać, ale też zdawali się na pomoc innych mnichów przekazujących im Słowo Boże na głos. Czytanie i słuchanie odpowiedniej lektury kształtowało bowiem określony język ascetów, którym operowali oni nie tylko komunikując się między sobą, ale także posługując się nim w myślach, np. podczas modlitwy prywatnej, kiedy wyznawali w duszy swoje winy przed Bogiem czyniąc swoisty rachunek sumienia<sup>41</sup>.

System nauczania istnieje właśnie dzięki logosferze, bo przecież wychowawca nie tylko naucza na głos, ale także proponuje odpowiednią lekturę i zachęca do stałego kontaktu ze słowem pisany. Zresztą każda dziedzina wiedzy korzysta z informacji<sup>42</sup> i opiera się na określonej terminologii, czyli fachowym słownictwie. Oczywiście trzeba pamiętać, że wiedza musi być zawsze w odpowiedni sposób przekazywana, to znaczy najpierw konieczne jest wypracowanie odpowiednich terminów i nazw, aby móc następnie się nimi posługiwać. W *cenobium* również dbano o to, aby przekazywać wiedzę, ale tylko z określonej dziedziny, to znaczy ograniczonej do zakresu teologii i duchowości.

Słowo, jakie człowiek otrzymuje od drugiego człowieka może niekiedy pobudzić do pogłębienia wiedzy. Ogólnie każdy zawsze odczuwa zainteresowanie otaczającym go światem, a przekaz otrzymany od innych stanowi niekiedy dla niego pobudkę do większego badania ukrytych rzeczy. Dzisiaj podkreśla się nawet, że słowo powinno sprzyjać wszechstronnemu rozwojowi człowieka. Tymczasem dla mnichów nie stanowiło to głównego celu, nie pragnęli oni bowiem realizować się na wielu polach, ani rozwijać swoich pasji. Zainteresowania ascetów zawsze schodziły bowiem na dalszy plan, wobec spraw eschatologicznych. Cenobici nie stawiali się na to, aby zbadać otaczający ich świat, raczej pragnęli poznać swoje dusze i dążyć do zjednoczenia z Bogiem. Myśleli oni bardziej o sprawach eschatologicznych niż doczesnych. Niemniej jednak asceci posiadali w klasztorze książki, z których na bieżąco korzystali. Odpowiednio dobrana lektura duchowa wpływała bowiem nie tylko na stan ich życia duchowego, ale także na rozwój intelektu i poprawę pamięci, o czym mnisi musieli dobrze zdawać sobie sprawę. Zresztą ciągły trud nie tylko intelektualny, ale i fizyczny wpływał przecież na ich stałą dyspozycję do samokontroli. Widać więc, że wszyscy członkowie zgromadzenia zobowiązani zostali do intelektualnej aktywności, a zwłaszcza zwierzchnik klasztoru musiał wykazać się posiadaniem

---

<sup>40</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 55.

<sup>41</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 57, por. [tłum. pol.], s. 404.

<sup>42</sup> Zob. *Jaka informacja?*, [red.] L. Dyczewski, Lublin-Warszawa 2009.

wiedzy w największym stopniu. Zgodnie z Regułą opat posiadał bardzo dobrą znajomość Prawa Bożego oraz literatury ascetycznej co sprawiało, że mógł on umiejętnie wdrażać stare i nowe metody wychowawcze<sup>43</sup>.

## 6.2. Praca umysłowa uzależniona od pory dnia

Oczywiście skuteczność logosfery uzależniona jest od różnych czynników, także od panującej pory w ciągu dnia, która wpływa na rytm biologiczny człowieka, to znaczy warunkuje jego samopoczucie, czy też zdolność do koncentracji.

Cenobici obserwując swoje naturalne predyspozycje i możliwości zauważyli, że właśnie ranem pozostawali najbardziej skłonni do przyswajania nowych informacji i zachowywali znaczną trzeźwość umysłu po nocnym odpoczynku. Właśnie godziny ranne okazały się dla nich najbardziej korzystne do nauki i czytania odpowiednich tekstów z Pisma Świętego, nawet tych bardziej trudniejszych wymagających dogłębnej interpretacji. W czasie wigilii cenobici analizowali dość ciężkie zagadnienia zarówno ze Starego jak i Nowego Testamentu, oraz posługiwali się przy tym objaśnieniami do nich napisanymi przez uznanych i prawowiernych Ojców Kościoła<sup>44</sup>. Tak pokrzepieni duchowo cenobici mogli potem przez cały dzień analizować i rozważać w sercu to, co przyswoili rano. Nie zaniedbywali oni więc intelektualnej aktywności i nie marnowali rannej pory, lecz we właściwy sposób wykorzystywali dany im czas i otwierali się wtedy na słowny przekaz, jaki dawali im nauczyciele.

Istotny pozostaje również fakt, że asceci nie posiadali swobody w interpretacji tekstów i nie podchodzili indywidualnie do logosfery, z którą posiadali kontakt. Czytanie Pisma Świętego nie mogło być spontaniczne, lecz zawsze odbywało się w oparciu o określone zasady. Mnisi nigdy nie interpretowali po swojemu niezrozumiałych dla siebie kwestii, lecz odwoływali się do ustalonej i zatwierdzonej przez Kościół pomocniczej literatury, dzięki której uzupełniali swoją wiedzę.

Trzeba podkreślić, że także pod wieczór, po zakończeniu wieczerzy cenobici posiadali jeszcze styczność ze słowem, gdyż słuchali wtedy czytania bądź to „Żywotów Ojców” lub też „Rozmów” autorstwa Jana Kasjana. Oznacza to, że poświęcali się oni wtedy dość lekkiej lekturze, dzięki której wzmacniali się na duchu i zdobywali wiedzę z zakresu ascetyki. W porze wieczornej cenobici pozostawali już na tyle osłabieni, że ich umysły nie były w stanie przyswajając jakiś

<sup>43</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 64, 9: „Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera, castum, sobrium, misericordem”, por. [tłum. pol.], s. 492.

<sup>44</sup> S. *Benedicti*, *Regula* 9, 8, por. [tłum. pol.], s. 419.



ciężkich informacji oraz zmuszać się do wielkiego wysiłku intelektualnego. Stąd też nie analizowali oni wówczas trudnych tekstów z Pisma Świętego, bo to wcale nie przynosiło im pożytku, a nawet mogło za bardzo przeciążyć umysł na noc. Biorąc pod uwagę swoje predyspozycje asceci czytali bardziej skomplikowane teksty, wymagające większego wysiłku w godzinach wcześniejszych<sup>45</sup>. Istotne jest to, że po niesporach ograniczali się zazwyczaj do przeczytania tylko pięciu kartek, natomiast po komplecie już nie posiadali styczności z ludzką mową, lecz zachowywali ściśle milczenie i tej zasady nie mogli łamać pod groźbą kary<sup>46</sup>.

Z powyższego wynika, że cenobici pod wieczór starali się już znacznie uspokoić duchowo oraz nie podejmować aktywności ani fizycznej ani intelektualnej. O późnej porze zachowywali oni już bezwzględną ciszę, dzięki której mogli łatwiej zasnąć i w pełni zregenerować swoje siły.

### **6.3. Czytanie Pisma Świętego i duchowej lektury uzależnione od pory roku**

Oczywiście godziny przeznaczone na czytanie zmieniały się w zależności od pory roku. W porze letniej trwającej od Wielkanocy do pierwszego października z racji tego, że rano panowała jasność cenobici nie zajmowali się pracą intelektualną, lecz chcieli najpilniejsze obowiązki wykonać rano dopóki posiadali jeszcze sporo energii. Jednak w miarę upływu dnia kiedy robiło się coraz cieplej i temperatura powodowała mniejszą zdolność do wysiłku fizycznego a większą skłonność do aktywności umysłowej, wówczas asceci poświęcali się czytaniu od czwartej godziny dnia aż do seksty, czyli około południa<sup>47</sup>. Godziny przedpołudniowe okazywały się bardzo korzystne dla pracy intelektualnej oraz wchłaniania nowych informacji przekazywanych w formie słowa pisanego. Z pewnością o tej porze umysły mnichów wykazywały jeszcze dobrą sprawność, natomiast popołudniu było to już dla nich mniej możliwe.

---

<sup>45</sup> *S. Benedicti, Regula* 42, 3-4: „...si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod aedificet audientes, non autem Heptateuchum aut Regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc scripturam audire, aliis vero horis legantur”, por. [tłum. pol.], s. 461.

<sup>46</sup> *S. Benedicti, Regula* 42, 5-9: „Si autem ieiunii dies fuerit, dicta vespera parvo intervallo mox accedant ad lectionem Collationum, ut diximus. Et lectis quattuor aut quinque foliis vel quantum hora permittit, omnibus in unum occurrentibus per hanc moram lectionis, si qui forte in assignato sibi commisso fuit occupatus, omnes ergo in unum positi compleant et, exeuntes a completoriis, nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid. Quod si inventus fuerit quisquam praevaricare hanc taciturnitatis regulam, gravi vindictae subiaceat”, por. [tłum. pol.], s. 461.

<sup>47</sup> *S. Benedicti, Regula* 48 2: „Ideoque hac dispositione credimus utraque tempore ordinary”, por. [tłum. pol.], s. 468.

Po seksie i zakończeniu obiadu obowiązywał czas wolny dczas którego mnisi odpoczywali w całkowitym milczeniu, wiedzieli oni bowiem, że rozmowy pochłaniają za dużo energii i przemęczają organizm, oni zaś pragnęli przez ten krótki czas zregenerować swoje siły w maksymalny sposób. W tym czasie w ogóle się do siebie nie odzywali, lecz leżeli na łóżkach chcąc nieco odpocząć. Oczywiście i w godzinach popołudniowych mieli styczność ze słowem zawartym w czytanych książkach. Niektórzy mnisi po obiedzie, jeśli posiadali jeszcze dość sił, to mogli się oddać czytaniu, tyle że robili to w ciszy, tak aby nie zakłócać innym spokoju. Widać więc, że w miarę upływu czasu w ciągu dnia cenobici pozostawali bardziej skłonni do refleksji, natomiast nie aktywizowali się już znacznie pod względem fizycznym<sup>48</sup>.

Natomiast w okresie jesienno – zimowym trwającym od pierwszego października aż do początku Wielkiego Postu, asceci odwracali kolejność wykonywania czynności, to znaczy już od samego rana zajmowali się czytaniem. O wczesnej porze mnisi pozostawali bardziej skłonni do zrozumienia i przyswojenia lektury, natomiast w następnych godzinach duchowo korzystali z tego słowa, którym nasiąknęli z samego rana. Stąd też za istotne uznali oni, aby poświęcić czas na lekturę aż do drugiej godziny dnia, czyli mniej więcej do ósmej rano<sup>49</sup>, co związane było z faktem, że o tej porze nie było jeszcze dość jasno, by podjąć prace, a atmosfera lekkiego zmroku sprzyjała aktywności umysłowej i duchowej. Zauważa się zresztą, że w ciemności człowiek bardziej jest w stanie skupić się, a zwłaszcza na słowie czytanim, nie ulegając rozproszeniu, a tym samym lepiej wchłania nowe informacje, które może wykorzystać w ciągu dnia. W tym okresie w ciągu roku, kiedy zachód słońca następował stosunkowo wcześniej asceci cały dzień poświęcali się pracy ręcznej i nie przerywali jej sobie na czytanie. Niemniej jednak po odprawieniu nony i posiłku znów zasiadali do lektury i zajmowali się odmawianiem psalmów<sup>50</sup>. Oznacza to, że w godzinach popołudniowych i wieczornych znów pozostawali skłonni do podjęcia wysiłku umysłowego, tyle że z pewnością ich aktywność nie była tak intensywna jak rano. Istotne jest to, że mnisi zarówno zaczynali, jak i kończyli dzień posiadając kontakt ze słowem.

<sup>48</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 5: „...post sextam autem surgentes a mensa pausent in lecta sua cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet”, por. [tłum. pol.], s. 468.

<sup>49</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 10: „A calendas autem Octobres usque caput quadragesimae, usque in hora secunda plena lectioni vacant”, por. [tłum. pol.], s. 468.

<sup>50</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 11-12: „...hora secunda agatur tertia, et usque nona omnes in opus suum laborent quod eis iniungitur; facto autem primo signo nonae horae, deiungant ab opera sua singuli et sint parati dum secundum signum pulsaverit”, por. [tłum. pol.], s. 468.

Okresem wyjątkowym w ciągu roku był czas Wielkiego Postu. Wtedy cenobici pragnęli w należyty sposób przygotować się do święta Wielkiej Nocy, stąd też w większym stopniu przykładali się oni do duchowej lektury i już od samego rana zabierali się za czytanie aż do trzeciej godziny dnia, co znaczy że tej czynności poświęcali więcej czasu niż w innych porach roku, co przyczyniało się także do późniejszego zaczynania pracy<sup>51</sup>. Kontakt z odpowiednim słowem właśnie w tym szczególnym okresie miał dla nich istotne znaczenie, gdyż pobudzał do przemyśleń i pozwalał uspokoić ducha. Zresztą wczesną wiosną nie istniała konieczność podejmowania pilnych prac w polu już od samego rana, co oznacza że cenobici mogli sobie pozwolić na dłuższą refleksję i czytanie zaraz po rannych oficjach. Zresztą duchowe sprawy mające ich pociągnąć do kontemplacji Boga zawsze miały dla nich znaczenie priorytetowe wobec innych obowiązków. Już od samego początku Wielkiego Postu cenobici otrzymywali z biblioteki jedną książkę, którą w całości zobowiązani zostali do przerobienia, czyli nie tylko do przeczytania, ale i z pewnością głębszego przeanalizowania<sup>52</sup>.

Widać więc, że wtedy mnisi w większym stopniu kładli nacisk na kontakt ze słowem pisanym, bo mobilizowało ich to do większego skupienia się na własnym życiu duchowym. Poświęcali oni czas na przyswajanie odpowiedniej wiedzy ascetycznej, która ułatwiała im później prowadzenie życia w klasztorze i przyjęcie poprawnych postaw moralnych. Posiadanie biblioteki w klasztorze świadczyło, że mnisi kładli nacisk na rozwój nie tylko duchowy, ale i intelektualny. Przecież wszelki kontakt z lekturą angażuje umysł i pobudza go do pracy a tym samym stymuluje rozwój, co dla młodych mnichów było bardzo ważne.

Trzeba pamiętać, że aby słowo czytane zostało dobrze przyswojone należy sobie zapewnić odpowiednią atmosferę i warunki do jego dobrego zrozumienia. Wiedzieli o tym i cenobici, którzy w trakcie czytania zachowywali bezwzględne milczenie, a dzięki ciszy mogli przemyśleć przeczytane kwestie. W tym celu nawet w tych godzinach, w których obowiązywała lektura, wyznaczone specjalnie do tego celu osoby sprawdzały, czy mnisi nawzajem sobie nie przeszkadzali i nie oddawali się próżnym rozmowom a zwłaszcza plotkom. Przecież gadatliwi cenobici nie dość, że sami nie odnosili żadnych korzyści z nauk, to także innym zakłócali spokój utrudniając pracę umysłową<sup>53</sup>. Istotne więc było, aby już od rana nie wykazywać lenistwa lecz

---

<sup>51</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 14: „In quadragesimae vero diebus, a mane usque tertia plena vacent lectionibus suis, et usque decima hora plena operentur quod eis iniungitur”, por. [tłum. pol.], s. 469.

<sup>52</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 15-16: „In quibus diebus quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant; qui codices in caput quadragesimae dandi sunt”, por. [tłum. pol.], s. 469.

<sup>53</sup> *S. Benedicti, Regula* 48, 17-18: „Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores qui circumstant monasterium horis quibus vacant fratres lectioni, et videant ne forte inveniatur frater ace-

mobilizować intelekt do wysiłku i przyzwyczajając go do otwierania się na słowo. Odbiór informacji, zwłaszcza o wczesnej porze dawał większe rezultaty niż w innych godzinach a skutek raz przyswojonego słowa odczuwalny był potem przez cały dzień. Natomiast ci, co beczynnymi trwali w tych godzinach ulegając lenistwu, nawet i później nie byli w stanie zmusić się do aktywności. Oznacza to, że słowo miało także moc pobudzającą i mobilizowało do pracy nad sobą. Nawet ci, którzy nie czytali samodzielnie, lecz korzystali z pomocy innych czytających im na głos, otwierali swoje umysły na słowo słyszane i również wtedy zmuszali się do wysiłku umysłowego.

W Dzień Pański mnisi o wiele więcej czasu poświęcali czasu na czytanie duchowej lektury niż w ciągu innych dni tygodnia, co wynikało z konieczności oddania większej chwały Bogu i uroczystego odprawienia modlitw. Mnisi mogli zresztą sobie na to pozwolić z racji tego, że nie musieli wtedy podejmować ciężkich prac, a dzień ten przeznaczali na odpoczynek od aktywności fizycznej. Jedynie, ci spośród braci, którzy nie byli w stanie zmobilizować się do aktywności umysłowej, podejmowali jakieś inne prace, w ten sposób, aby nie pozostawać całkowicie beczynnymi<sup>54</sup>. Wszelkie lenistwo staje się bowiem wielce szkodliwe dla stanu duchowego. Człowiek pozostawiony zbyt długo sam na sam ze swoimi myślami, zawsze po jakimś czasie musi zmagać się z niechcianymi myślami, czy też wyobrażeniami i nie jest w stanie zmusić się do modlitwy czy do pracy lecz ulega namiętnościom. Widać więc, że w niedzielę chociaż mnisi z reguły nie pracowali ręcznie, to jednak starali się podejmować intensywny wysiłek umysłowy, który również powodował spalanie energii.

#### 6.4. Słuchanie czytania podczas posiłku

Co prawda mnisi preferowali ciszę, ale w ciągu całego dnia w jakimś sensie zawsze sięgali do słowa. Nawet podczas posiłku pokrzepiali się oni duchowo wchłaniając Słowo Boże i jedząc równocześnie słuchali lektora czytającego im Pismo Święte. Oczywiście trzeba pamiętać, że czytać mógł tylko ten, kto posiadał ku temu odpowiednie predyspozycje duchowe oraz umiejętności językowe. Lektor wykazywał pokorę i nie wynosił się pychą z tego powodu, że posiadał

---

diosus qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni, et non solum sibi inutilis est, sed etiam alios distollit”, por. [tłum. pol.], s. 469.

<sup>54</sup> *S. Benedicti, Regula* 48,22-23: „Dominico item die lectioni vacent omnes, excepto his qui variis officiis deputati sunt. Si quis vero ita negligens et desidiosus fuerit ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet”, por. [tłum. pol.], s. 469.

przywilej większego wypowiadania się od innych braci<sup>55</sup>. Pamiętał on zawsze, że otwiera usta tylko w celu głoszenia chwały Boga, a nie po to by pochlebić sobie i zademonstrować swoje możliwości lingwistyczne. Doskonale wiedział on, na czym polega jego posługa i to wyrażał też w swojej modlitwie<sup>56</sup>. Oczywiście, aby mnisi mogli skutecznie wysłuchać czytania i odnieść z tego duchową korzyść musieli zachowywać bezwzględne milczenie ułatwiające im zrozumienie czytanych tekstów. Stąd też starali się oni nawet nie szeptać i nie wywoływać niepotrzebnego gwaru<sup>57</sup>. Nawet, jeśli bracia czegoś bardzo potrzebowali przy stole, to nie prosili o to na głos, lecz wykonywali odpowiednie gesty stanowiące informację dla innych i w ten sposób minimalizowali hałas, który szybko by się stworzył, gdyby każdy zaczął mówić w tym samym czasie<sup>58</sup>. Chociaż asceci w refektarzu wnikliwie i z uwagą słuchali czytania, niemniej jednak nie mogli zadawać żadnych pytań odnośnie lektury, chociażby nie rozumieli jakiejś kwestii. W ogóle nie podejmowali oni dyskusji, nawet na tematy duchowe, dzięki czemu unikali wszelkiej okazji do otwierania ust. Tylko przełożony posiadał przywilej wypowiadania się, ale zawsze robił to krótko i nie rozwlekał się w swoich wypowiedziach, ponieważ pragnął jedynie pokrzepić duchowo braci<sup>59</sup>. Oczywiście nie wszyscy cenobici mogli zabierać się za czytanie i śpiewanie psalmów, lecz tylko ci którzy posiadali do tego odpowiednie dyspozycje i umiejętności, dzięki którym wzbogacali duchowo innych i wpływali korzystnie na ich stan psychiczny<sup>60</sup>.

Widać więc, że mnisi starali się poprawnie używać mowy, czyli dbali o kulturę słowa. Stąd też ci, którzy posiadali przywilej szerszego wypowiadania się, w większym stopniu skupiali się na tym co mówili, bardziej kontrolowali swój język, tak aby ich mowa nie szkodziła współbraciom.

---

<sup>55</sup> *S. Benedicti, Regula* 38, 1-2: „Mensis fratrum lectio deesse non debet, nec fortuito casu qui arripuerit codicem legere ibi, sed lecturus tota hebdomada dominica ingrediatur. Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis”, por. [tłum. pol.], s. 456.

<sup>56</sup> *S. Benedicti, Regula* 38, 3: „...et dicatur hic versus in oratorio tertio ab omnibus, ipso tamen incipiente: *Domine, labia mea aperies, et os meum adnuntiabit laudem tuam*”, por. [tłum. pol.], s. 456.

<sup>57</sup> *S. Benedicti, Regula* 38, 5, por. [tłum. pol.], s. 456.

<sup>58</sup> *S. Benedicti, Regula* 6-7, por. [tłum. pol.], s. 456.

<sup>59</sup> *S. Benedicti, Regula* 38, 8-9: „Nec praesumat ibi aliquis de ipsa lectione aut aliunde quicquam requirere, ne detur occasio; nisi forte prior pro aedificatione voluerit aliquid breviter dicere”, por. [tłum. pol.], s. 456.

<sup>60</sup> *S. Benedicti, Regula* 38, 12: „Fratres autem non per ordinem legant aut cantent, sed qui aedificant audientes”.

## 7. Słowa a moralność. Używanie mowy w złym i dobrym celu

Logosfera to jeden z ważnych czynników kształtujących rozwój człowieka i to nie tylko pod względem intelektualnym, ale także i duchowym wpływającym na jego moralność czyli odpowiednie ustosunkowanie się do drugiego człowieka. Oczywiście słowo działa uzdrawiająco nie tylko na słuchacza, ale też na osobę wypowiadającą się. Podobnie i opat zdawał sobie sprawę, że napominając innych nie tylko im służył, ale także i sam uwalniał się od swoich wad i namiętności, gdyż nieustannie pracował nad własnym charakterem<sup>61</sup>.

Św. Benedykt w swojej Regule wielokrotnie podkreślał, aby mową nie posługiwać się w złym celu. Stąd też cenobici nie mogli zdawać fałszywego świadectwa zarówno o sobie, jak i innych<sup>62</sup>. Mnisi również nie przysięgali, dzięki czemu unikali krzywoprzysięstwa, wiedząc przecież, że nie zawsze będą w stanie spełnić swoje obietnice<sup>63</sup>. Asceci powstrzymywali się także od narzekania na warunki panujące w klasztorze oraz posiadali zakaz obmawiania innych współbraci<sup>64</sup>. Zgodnie z poleceniami zakonodawcy asceci unikali pustych słów, prowokujących do żartów i wywołujących nieodpowiednie myśli<sup>65</sup>. Skoro mieszkańcy *cenobium* ograniczali się w mówieniu nawet pożytecznych rzeczy, to tym bardziej powstrzymywali się słów próżnych, wzbudzających śmiech i pobudzających do błazeńskich zabaw, gdyż uważali je za wielce niestosowne<sup>66</sup>.

Ogólnie zauważa się, że jeśli sposób przekazywania słowa jest nieodpowiedni, to wówczas dochodzi do zaburzenia komunikacji międzyludzkiej. Widać więc, że słowo musi być używane tak, aby nie wzbudzać irytacji i gniewu u rozmówcy, na co kładli nacisk cenobici. Dla nich słowo musiało być przekazywane w sposób jasny i klarowny, bez podtekstów, co świadczyło o prostocie duchowej mnichów. Kontrola języka była dla mnichów niezwykle istotna, dlatego też pilnowali się oni by w każdym miejscu i czasie nie używać słów dwuznacznych a już tym bardziej jawnie złych<sup>67</sup>.

Oczywiście zdarzały się sytuacje, kiedy członkowie zgromadzenia posługiwali się mową w sposób nieodpowiedni np. podczas sporów, kiedy za

<sup>61</sup> *S. Benedicti, Regula* 2, 40: „...et cum de monitionibus suis emendationem aliis sumministrat ipse efficitur a vitiis emendatus”, por. [tłum. pol.], s. 398.

<sup>62</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 7: „...non falsum testimonium dicere”, por. [tłum. pol.], s. 401.

<sup>63</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 27: „Non iurare ne forte periuret”, por. [tłum. pol.], s. 402.

<sup>64</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 39-40: „...non murmuriosum, non detractorem”.

<sup>65</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 53: „...verba vana aut risui apta non loqui”.

<sup>66</sup> *S. Benedicti, Regula* 6, 8: „Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clausura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus”, por. [tłum. pol.], s. 409.

<sup>67</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 51.



bardzo ulegając emocjom powiedzieli sobie zbyt wiele złego. Jednak ci, którzy wszczęli kłótnie zobowiązani zostali do pojednania się jeszcze przed udaniem się na nocny spoczynek<sup>68</sup>. W ten sposób nikt nie pozostawał wzburzony wewnątrz, bo wówczas mógłby sobie utrudnić zaśnięcie. Ogólnie cenobici nie postępowali zgodnie z własnymi pragnieniami, a już tym bardziej pilnowali się, aby nie traktować mowy jako środka do załatwiania własnych interesów czy też narzucania innym swojego zdania. Za niegodziwe uznawali oni zwłaszcza zuchwałe odpowiadanie opatowi oraz spieranie się z nim<sup>69</sup>. Niektórzy jednak asceci objawiali swoje nieposłuszeństwo na zewnątrz poprzez nieodpowiednią mowę, np. narzekając na panującą w klasztorze dyscyplinę<sup>70</sup>. A jeszcze inni okazywali swoje niezadowolenie nie tylko na sposób słowny, ale i poprzez gesty<sup>71</sup>. Oczywiście wszelkiego tego rodzaju negatywne postawy moralne od razu były zwalczane poprzez stosowanie odpowiednich kar. Mnisi bowiem nie tylko sami nie mogli dawać złego przykładu innym, ale także bronić i usprawiedliwiać cudzego nieodpowiedniego postępowania, bo to doprowadzało do zgorzeń<sup>72</sup>.

Zgodnie z Regułą św. Benedykta członkowie wspólnoty wypowiadali na głos to, co zgadzało się z ich duchowym przeświadczeniem, co oznacza że obowiązywała ich szczerość i prostota duchowa<sup>73</sup>. Nawet jeśli mnisi mieli kontakt z osobami używającymi mowy w nieodpowiedni sposób, np. złorzeczącymi, to starali się wybaczać sobie nawzajem i reagowali na zło dobrymi słowami, np. błogosławieństwami<sup>74</sup>. Wynika z tego, że nawet w niekorzystnych okolicznościach odpowiedni dobór słów stawał się dla nich pewnym obowiązkiem.

<sup>68</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 68: „...contentionem non amare”; 4, 73: „...cum discordante ante solis occasum in pacem redie”.

<sup>69</sup> *S. Benedicti, Regula* 3, 8-9: „Nullus in monasterio proprii sequatur cordis voluntatem, neque praesumat quisquam cum abbate suo proterve aut foris monasterium contendere”, por. [tłum. pol.], s. 399.

<sup>70</sup> *S. Benedicti, Regula* 23, 1-4: „Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate”, por. [tłum. pol.], s. 438.

<sup>71</sup> *S. Benedicti, Regula* 34, 6: „Ante omnia, ne murmuracionis malum pro qualicumque causa in aliquo qualicumque verbo vel significatione appareat”, por. [tłum. pol.], s. 451.

<sup>72</sup> *S. Benedicti, Regula* 69, 1-3: „Praecavendum est ne quavis occasione praesumat alter alium defendere monachum in monasterio aut quasi tueri, etiam si qualivis consanguinitatis propinquitatem iungantur. Nec quolibet modo id a monachis praesumatur, quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest”, por. [tłum. pol.], s. 499.

<sup>73</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 28: „...veritatem ex corde et ore proferre”.

<sup>74</sup> *S. Benedicti, Regula* 4, 32: „Maledicentes se non remaledicere, sed magis benedicere”; por. [tłum. pol.], s. 403.

## **8. Selekcja informacji – słowa uporządkowane. Dezinformacja – słowa nieuporządkowane**

Logosfera podobnie, jak i inne środowiska często ulega skażeniu. Dzieje się tak dlatego, że współczesny człowiek ma kontakt ze zbyt wieloma słowami, które w jego umyśle tworzą zamęt i przyczyniają się do dezinformacji.

U mnichów taka dezinformacja nie występowała, gdyż poprzez kontakt ze słowem przełożonych oraz tym, zawartym w regule doskonale wiedzieli oni w jaki sposób mają postępować i jakie są ich codzienne obowiązki. Natomiast dzięki temu, że ograniczali wzajemne relacje ze świeckimi, unikali przyswajania zbyt chaotycznych informacji ze świata. Dzisiaj do słowa ludzie są tak przyzwyczajeni, że nie umieją niekiedy dokonywać odpowiedniej selekcji potrzebnych im informacji. Znajdując się w gwarze i hałasie niekiedy bezkrytycznie chłoną wszystko, co do nich dopływa lub też nie wynoszą nic, posiadając w głowie jeszcze większy chaos i wzburzone myśli. Człowiek czasem na tyle nie rozumie znaczenia słownej informacji, że nie zauważa, czy jest ona prawdziwa czy fałszywa. Tymczasem mnisi w odpowiedni sposób selekcjonowali dane przekazywane za pomocą słowa. Po to minimalizowali oni kontakt z ludźmi z zewnątrz, aby nie narażać się na chaotyczny dopływ informacji nieuporządkowanej i wzbudzającej duchowy niepokój. Asceci z pewnością z dystansem odnosili się do różnych wieści przenoszonych przez świeckich, wiedząc że na zewnątrz kompleksu klasztornego jest wiele zakłamania. Widać więc, że mnisi sami tworzyli dla siebie zamknięty świat, w którym czuli się bezpiecznie i bronili się w ten sposób przed takimi emocjami, które dla osób dążących do harmonii duchowo-cieleśnej były niestosowne.

Człowiek obserwując otaczającą rzeczywistość, nie tylko bada pewne zjawiska, ale także formułuje wnikliwą ocenę zaistniałych faktów, i albo otwiera się na dopływ informacji, albo też nie dopuszcza ich wpływu do siebie. Mnisi chociaż z pozoru mogli się wydawać głusi na dopływ słów do nich docierających, to jednak w rzeczywistości doskonale wszystko słyszeli, tyle że w odpowiedni dla siebie sposób ustosunkowywali się do nich. Nie zamierzali jednak wydawać opinii na temat tego, co usłyszeli od opata ani nawet tego, co pochodziło od ludzi świeckich. Zawsze kierowali się zasadą posłuszeństwa wobec zwierzchników klasztornych i reguły monastycznej, a w ten sposób ułatwiali sobie prawidłowe funkcjonowanie w ramach nie tylko logosfery, ale i wszelkich innych sfer dotyczących ich aktywności.

Współcześnie podkreśla się, aby do słowa podchodzić w sposób krytyczny. Jeśli jednak chodzi o cenobitów zamkniętych we względnie odizolowanym od świata obszarze i w gronie osób o podobnym usposobieniu, to bezkrytycznie przyjmowali oni jedynie polecenia i słowa skierowane do nich przez opata



oraz ojców duchowych. Natomiast o wiele większy krytycyzm i dystans wykazywali oni wobec przekazu płynącego ze strony laików w formie różnych wieści i plotek. Szczególnie mnisi, którzy zostali wysyłani na zewnątrz kompleksu klasztornego w celu załatwienia pilnych spraw musieli wykazać się odpowiednim charakterem i psychicznymi predyspozycjami. Ponieważ mnisi-podróźnicy mieli większy kontakt z mową świeckich w porównaniu do innych cenobitów, dlatego też wykazywali niezachwianą naturę oraz kontrolowali się bardziej od innych, aby nie wdawać się w rozmowy, ani nie wciągać w sprawy doczesnego świata. Oznacza to, że zachowywali oni dystans i pozostawiali wewnętrznie niewzburzeni wobec napływających do nich słownych informacji, które okazywały się dla nich dość chaotyczne. Oczywiście z drugiej strony zdawali oni sobie sprawę, że przebywając wśród świeckich z pewnością nieraz mogli dopuścić się wielu wykroczeń, słyszeli bowiem i widzieli wiele nieestosownych dla mnichów rzeczy. Sami też nieopatrznie wciągali się oni w nieopowiednie rozmowy ulegając wadzie gadatliwości<sup>75</sup>. Zgodnie z regułą gdy tacy mnisi wracali z podróży do *cenobium*, nie mogli opowiadać innym, tego czego doświadczyli na zewnątrz klasztoru, bo w ten sposób doprowadzalbymy innych do zgorszenia<sup>76</sup>. Przecież mnichów ogólnie obowiązywało milczenie, a więc tym bardziej nie mogli oni zdawać relacji z podróży, które zawsze wiązały się z koniecznością mówienia o doczesnych rzeczach. Według Reguły św. Benedykta mieszkańcy *cenobium* starali się ograniczać wypowiadanie takich niesprawdzonych opowieści, które niekorzystnie wpływały na stan ducha mnichów i przeszkadzały w skupieniu uwagi.

Pewien codzienny rytm cenobitów zaburzali też nawiedzający klasztor goście. Oczywiście mnisi chociaż podejmowali starania, aby w jak największym stopniu odizolować się do wpływu czynników zewnętrznych, to jednak nie zamykali się całkowicie na kontakt z innymi ludźmi i godnie przyjmowali pielgrzymów okazując im przy tym szacunek swoją postawą oraz słowem. Asceci zaświadczały to także poprzez wspólną modlitwę z podróżnikami<sup>77</sup>. Mieszkańcy wspólnoty cenobitycznej prowadzili przybywających gości na modlitwę, a także zaznajamiali ich ze Słowem Bożym i obowiązującą Regułą. Dzięki odpowiedniej lekturze podbudowywali duchowo pielgrzymów, ale także w ten właśnie

<sup>75</sup> S. *Benedicti, Regula* 67, 3-4: „Nec quolibet modo id a monachis praesumatur, quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest. Quod si quis haec transgressus fuerit, acrius coerceatur”, por. [tłum. pol.], s. 497.

<sup>76</sup> S. *Benedicti, Regula* 67, 5: „Nec praesumat quisquam referre alio quaecumque foris monasterium viderit aut audierit, quia plurima destructio est”, por. [tłum. pol.], s. 497.

<sup>77</sup> S. *Benedicti, Regula* 53, 3-5: „Ut ergo nuntiatum fuerit hospes, occurratur ei a priore vel a fratribus cum omni officio caritatis, et primitus orent pariter, et sic sibi socientur in pace. Quod pacis osculum non prius offeratur nisi oratione praemissa, propter illusiones diabolicas”, por. [tłum. pol.], s. 474.

sposób pokazywali im swoją gościnność<sup>78</sup>. Oczywiście zwykli cenobici w zwyczajnych okolicznościach unikali bezpośrednich spotkań ze świeckimi pielgrzymami. Owszem, co prawda wyrażali oni do nich szacunek, ale wiedzieli z drugiej strony, że zbyt częste relacje z nimi mogą wzburzyć ich wewnętrznie i zaburzyć ustalony plan dnia. Świeccy posiadali przecież inne zwyczaje np. żywieniowie i częściej wchodzili do kuchni, czy też poruszali się po różnych miejscach w klasztorze i swoją osobą zawsze pobudziliby mnichów do rozmowy, a tego przecież prawdziwi asceci chcieli uniknąć. Dlatego też tworzono odrębną kuchnię dla gości z zewnątrz, tak by swobodnie mogli oni z niej korzystać nie zakłócając tym samym spokoju ascetów spożywających posiłek tylko w wyznaczonych godzinach. Ci, co prowadzili kontemplacyjny sposób życia zdawali sobie sprawę, że wielu ludziom podczas jedzenia rozwiązują się języki, co powoduje tworzenie się niepotrzebnego gwaru. Taka sytuacja niekorzystnie wpływałaby na cenobitów zobowiązanych do milczenia, dzięki któremu mogli oni w spokoju posilać się i równocześnie rozważać czytane w tym czasie teksty z Pisma Świętego.

Cenobici z konieczności musieli unikać bezpośrednich spotkań z gośćmi tak, aby nie wdać się z nimi w niepotrzebną rozmowę, która z pewnością niespodziewanie by się rozwlekła, a zwłaszcza wtedy kiedy mówili niezbyt doświadczeni asceci. Zgodnie z Regułą rozmawiać ze świeckimi mogli jedynie ci, co uzyskali na to pozwolenie<sup>79</sup>. Osoby te z pewnością charakteryzowały się niezachwianym charakterem i wykazywały zawsze niewzruszoność natury, pomimo kontaktowania się z różnymi ludźmi. Oczywiście, jeśli przypadkiem mnisi spotkali na swej drodze jakiegoś gościa, to nie uciekali przed nim, lecz krótko go pozdrawiali i grzecznie mu odpowiadali, że nie wolno im z nim podejmować dyskusji<sup>80</sup>. W ten sposób nie tylko nie łamali praw obowiązujących w regule, ale także zachowywali szacunek dla drugiej osoby.

Ogólnie mnisi większość czasu zobowiązani zostali do milczenia i z pewnością łatwiej im było przestrzegać tej zasady, co wynikało z tego, że rzadko kontaktowali się z innymi ludźmi. Jeśli jednak chodzi o furtianów, to w większym stopniu narażeni oni byli na styczność ze świeckimi pielgrzymami nawiedzającymi klasztor i zmuszeni też byli częściej używać mowy. Ogólnie jednak zobowiązani byli oni do udzielania raczej krótkich odpowiedzi, z zachowaniem

<sup>78</sup> *S. Benedicti, Regula* 53, 8-9: „Suscepti autem hospites ducantur ad orationem et postea sedeant cum eis prior aut cui iusserit ipse. Legatur coram hospite lex divina ut aedificetur, et post haec omnis ei exhibeatur humanista”, por. [tłum. pol.], s. 474.

<sup>79</sup> *S. Benedicti, Regula* 53, 23: „Hospitibus autem cui non praecipitur ullatenus societur neque colloquatur”, por. [tłum. pol.], s. 475.

<sup>80</sup> *S. Benedicti, Regula* 53, 24: „...sed si obviaverit aut viderit, salutatis humiliter, ut diximus, et petita benedictione pertranseat, dicens sibi non licere colloqui cum hospite”, por. [tłum. pol.], s. 475.

należytego szacunku do bliźniego<sup>81</sup>. W ten sposób używając mowy nie powodowali u innych żadnego wzburzenia a i sami nie wpadali w irytację z błahych powodów.

## **Zakończenie**

Słowo zawsze na przestrzeni dziejów miało wielką wartość dla człowieka niezależnie od czasu historycznego i miejsca geograficznego jego zamieszkania. Informacja, co prawda przenika do człowieka z różnych źródeł, ale w większości jest przekazywana w formie słowa. Człowiek sam otrzymuje słowo, jak i też sam je potem przekazuje niekiedy w przetworzonej postaci. Dzięki wiedzy przekazywanej za pomocą słowa możliwa jest przecież praca nad swoim charakterem oraz rozwój wewnętrzny. Człowiek jako główny nośnik słowa, może komunikować się werbalnie w bezpośredni sposób mając styczność z drugim człowiekiem podczas dialogu, konwersacji, dyskusji i wszelkiego rodzaju wymianie zdań. Oczywiście i mnisi mieli bezpośredni kontakt ze sobą i stale ze sobą przebywali, niemniej jednak w większym stopniu komunikowali się w niewerbalny sposób, tzn. odpowiednim zachowaniem, gestykulacją i ogólną postawą objawiając tym samym stan swej duchowości. Dla mnichów bowiem bardziej wymowne było raczej milczenie oraz język twarzy, który nieraz mówił więcej niż słowa. Cenobici starali się bowiem używać jak najmniej słów, zachowując przez większość czasu milczenie, a opierali się częściej na innych formach komunikacji np. na gestykulacji.

Wielosłowie powoduje natłok wielu niepotrzebnych myśli równocześnie, a odbiór i pojmowanie informacji jest wówczas praktycznie znikomy. Podobnie też zbyt długie przebywanie w bezwzględnej ciszy staje się niekorzystne dla człowieka, gdyż może pozbawić go w ogóle dopływu informacji z otoczenia. Zdawali sobie z tego sprawę cenobici, którzy chociaż praktykowali milczenie ust, to jednak bardziej zależało im na milczeniu serca, co oznacza że w mniejszym stopniu kładli nacisk na warunki zewnętrzne, w których się znajdowali, a bardziej starali się wypracować w sobie ciszę wewnętrzną umożliwiającą im większe skupienie, przy równoczesnej akceptacji tego, co działo się poza nimi w otaczającym ich środowisku. Przecież przebywanie we wspólnocie narażało mnichów na różne nieoczekiwane nieraz sytuacje, a kontakt z drugim człowiekiem wymagał nieraz zawiązania z nim słownej relacji, stąd też mogło to niekiedy wzbudzać irytację u niektórych ascetów, którzy za wszelką cenę chcieli zdobyć spokój duchowy.

---

<sup>81</sup> *S. Benedicti, Regula* 66, 3, por. [tłum. pol.], s. 496.

Ogólnie jednak mnisi zdawali sobie sprawę z wielkiej roli ciszy, dzięki której łatwiej mogli zrozumieć słowa. Stąd też mieszkańcy klasztoru umiejętnie eliminowali hałas utrudniający im skuteczną komunikację między sobą oraz tworzyli oni odpowiednią atmosferę do przekazywania wiedzy. Często podkreśla się, aby myśli zawarte w wypowiedziach wyrażonych na głos oraz tych zapisanych posiadały głęboki sens. Niemniej jednak tylko człowiek rzeczywiście wyciszony wewnątrz i przez to zachowujący równowagę duchową i psychiczną, jest w stanie w odpowiedni sposób ustosunkować się do informacji płynących z zewnątrz, a dzięki temu znajduje też sens swojej egzystencji. Zwyczajli ludzie używają słów mając na względzie różne cele. Podobnie dla cenobitów słowo stanowiło środek komunikacji oraz służyło do głoszenia chwały Boga. Środowisko logosfery oddziaływało na mnichów niemalże w każdej sytuacji, pomimo tego, że zazwyczaj oni milczeli. Słowo towarzyszyło im zwłaszcza na wspólnych zebraniach modlitewnych, w czasie posiłku, niekiedy podczas odpoczynku i pracy.

Człowiek świecki nierzadko nie zastanawia się nad funkcją logosfery, podczas gdy mnisi dobrze znali wartość słowa, a zwłaszcza cenili sobie słowo wpływające na duchowe pokrzepienie. Zazwyczaj logosfera staje się środkiem porozumiewania się między ludźmi. Podobnie było u mnichów, tyle że przebywając długo ze sobą, na tyle upodabniali się oni do siebie pod względem usposobienia, że mogli już stosować inne formy porozumiewania się, bez niepotrzebnego używania słów. Wstrzeźliwi asceci nigdy nie mówili, jeśli nie było to konieczne. Logosfera staje się też odpowiednim środowiskiem wychowawczym. Pedagodzy operują odpowiednim słowem po to, aby uzyskać konkretne zamierzone efekty, co znaczy że wykorzystują logosferę w celach wychowawczych, gdzie ważną rolę odgrywa kształtowanie psychiki innych ludzi. Odpowiednio dobrane słowo zawsze powinno być utrwalane i w ten sposób ma możliwość większego oddziaływania. Utrwalenie natomiast następuje w wyniku procesu nauczania i zapamiętywania. Podobnie sytuacja przedstawiała się w *cenobium*, gdzie duchowi nauczyciele wielokrotnie przekazywali te same nauki, to znaczy ciągle je powtarzali i codziennie upominali.

Słowo służy również przekazywaniu wiedzy w procesie nauczania. W *cenobium* dbano o to, aby opatem zostawał człowiek, który już wcześniej nabył rzetelną wiedzę i posiadał odpowiednie informacje dotyczące sposobu wykładania prawd wiary. Cenobici zostali także zobowiązani do ciągłego kształcenia się i wysiłku intelektualnego. Niemniej jednak posiadali oni dostęp tylko do odpowiednio dobranych książek i nie czytali czegoś, co za bardzo wzbudzało by u nich przywiązanie do spraw doczesnych. Człowiek pracując nad własnym językiem pracuje także nad duchowością, gdyż sztuka wypowiedzania się ma wpływ na kontemplację oraz świadczy o umiejętności skupienia się w sobie

i skoncentrowaniu na wymawianym słowie. To widoczne jest przeważnie u osób prowadzących jednostajne i regularne życie poświęcone rozważaniu.

W podsumowaniu należy podkreślić, że środowisko logosu we wspólnocie cenobitów posiadało cechy rzeczywistości bardzo zorganizowanej. Aby jednak stworzyć zorganizowaną logosferę należy nauczyć się skoncentrować myśli i opanować uczucia, czyli zrównoważyć emocje. Umysłowe i psychiczne skupienie skutkuje potem sztuką mówienia i milczenia w odpowiednim miejscu i czasie<sup>82</sup>. Cenobici stosowali więc odpowiednie metody kontemplacyjne i praktyki modlitewne pozwalające im nabyć stałą dyspozycję do podejmowania rozmowy z Bogiem. Nie tylko skupiali oni uwagę na wspólnych oficjach, gdzie wypowiadali się na głos wraz z innymi współbraćmi, ale także koncentrowali się podczas indywidualnej modlitwy odmawianej w ciszy. Mnisi chociaż przez większość dnia milczeli, to jednak w duszy operowali słowem, tyle że słowem zorganizowanym, takim który miał na nich długotrwały wpływ, kształtował ich psychikę oraz warunkował postępowanie.

Obserwuje się, że osoby, które świadomie organizują wokół siebie rzeczywistość posiadają stałą tendencję, aby nie dopuszczać do zachwiania harmonii i porządku w swoim otoczeniu. Taką predyspozycję posiadali i mnisi, którzy nauczyli się prowadzić regularny tryb życia, był on zresztą korzystny dla ich zdrowia psychicznego, fizycznego oraz życia duchowego, a w ramach tego rytmu funkcjonowało również słowo. Można nawet rzecz, że to słowo regulowało ten codzienny rytm, na słowie bowiem opierała się modlitwa rozpoczynana już nad ranem i kontynuowana na wszystkich godzinach kanonicznych w ciągu dnia. W czasie wspólnych spotkań cenobici byli też zobowiązani do słuchania i czytania odpowiedniej lektury, działało się to nie tylko podczas oficjów w oratorium, ale i w refektarzu w czasie posiłków. Nawet podczas pracy asceci chociaż nie otwierali ust, to jednak w myśli rozważali przeczytane teksty, a było to możliwe dzięki temu, że wykonywali oni nieskomplikowane czynności, nie wymagające aż tak bardzo zaangażowania intelektualnego czy fizycznego. Pracowali raczej w sposób mechaniczny, miarowy i regularny, w określonych odstępach czasu i z uwzględnieniem pory na odpoczynek. Oczywiście niekiedy cenobici zmuszeni byli zdążyć wykonywać pilne obowiązki w jakimś określonym czasie, co związane było z silną presją, niemniej jednak przeważnie priorytet dla nich miała modlitwa oraz refleksja, stąd też starali się oni nie rozpraszać ani nie denerwować. W zorganizowanym środowisku stale podejmuje się refleksję nad słowem i sposobem jego przekazywania, a używanie mowy zawsze pozostaje przemyślane. Podobnie też asceci przebywający w *cenobium* z pewnością dogłębnie zastanawiali się zanim coś powiedzieli.

---

<sup>82</sup> A. Lepa, *Pedagogia*, s. 164.

W środowisku zorganizowanym mniej jest ambiwalencji w działaniu, a raczej wszystko zmierza do większej stabilizacji. Taka stabilizacja dawała zawsze poczucie bezpieczeństwa i duchowego oparcia. Życie w zorganizowanej logosferze zawsze sprzyja duchowemu rozwojowi, o czym wiedzieli także mnisi. Wypowiadając się tylko w określonym miejscu i czasie nie zaskakiwali się oni nawzajem, nie wzbudzali u innych niepotrzebnej irytacji, a tym samym ułatwiali sobie skupienie.

## **Streszczenie**

Artykuł opisuje znaczenie słowa i informacji w środowisku mnichów żyjących zgodnie z Regułą Benedykta z Nursji. Głównym źródłem słowa i komunikacji jest człowiek. Może on porozumiewać się z innymi ludźmi werbalnie za pomocą słowa, np. w dyskusji, czyli wymianie zdań lub też niewerbalnie za pomocą gestykulacji. Milczenie i język twarzy mówi nieraz więcej niż słowa. Mnisi żyjący we wspólnocie starali się używać jak najmniej słów i większość czasu milczeli. Aby zrozumieć sens słowa potrzebne są do tego odpowiednie warunki zewnętrzne, to znaczy zachowanie ciszy i eliminowanie hałasu, czyli tworzenie środowiska zorganizowanego. Aby jednak stworzyć zorganizowaną logosferę należy nauczyć się skoncentrować myśli i opanować uczucia. Mnisi także operowali słowem zorganizowanym, takim który miał na nich długotrwały wpływ, kształtował ich psychikę oraz warunkował postępowanie. W zorganizowanym środowisku stale podejmuje się refleksję nad słowem i sposobem jego przekazywania, a używanie mowy zawsze pozostaje przemyślane. Życie w zorganizowanej logosferze sprzyja duchowemu rozwojowi oraz skupieniu myśli. Słowo używa się w różnych celach. Mnisi posługiwali się słowem, przede wszystkim w celu głoszenia chwały Bożej. Słowo towarzyszyło im na wspólnych modlitwach, w czasie posiłku, niekiedy podczas odpoczynku i pracy. Mnisi dobrze znali wartość słowa i cenili słowo wpływające na rozwój duchowości. Środowisko słowa posiada też walory wychowawcze. Pedagodzy operują odpowiednim słowem i wykorzystują słowo w celach wychowawczych. Utrwalenie słowa następuje w wyniku nauczania i zapamiętywania. We wspólnocie mnichów nauczyciele przekazywali mnichom nauki, a uczniowie uczyli się na pamięć tekstów z Pisma Świętego oraz je powtarzali w wyznaczonych do tego godzinach w ciągu dnia. Asceci zostali bowiem zobowiązani do ciągłego kształcenia się i wysiłku intelektualnego.

**SŁOWA KLUCZOWE:** słowo, środowisko zorganizowane, reguła Benedykta z Nursji, mnisi, komunikacja, cisza.

## Summary

### **The importance of environmental logos in the life of the monks adhering to the rule of Benedict of Nursia**

The article describes the importance of expression and information in an environment of monks who live according to the Rule of Benedict of Nursia. The main source of expression and communication is the man. It can communicate with other people verbally using words, eg. in the discussion, or exchanges, or non-verbally through gestures. Silence and facial language sometimes speaks more than words. The monks living in the community have tried to use as few words and most of the time silent. To understand the meaning of the word is needed to ambient conditions, that is, to remain silent and to eliminate noise, or the creation of a structured environment. But in order to create a structured blogging, you should learn to focus thoughts and feelings control. The monks also operated on word-organized, such that had lasting impact on them, shaping their psyche and conditioned behavior. In the structured environment of continually strives to reflect on the word and use a transmission, and the use of speech is always thought out. Living in an organized blogosphere promotes spiritual growth and concentration of thought. The word is used for various purposes. The monks used the word, primarily to proclaim the glory of God. The word accompanied them to common prayers at meal time, sometimes during rest and work. Monks well knew the value of words, and they valued the word affecting the development of spirituality. Environment word also has educational advantages. Educators operate and use the right word, and they use the word educational purposes. Consolidation of words followed by learning and memory. In the community of monks the monks passed science teachers, and the students learn by rote the texts of Scripture and repeat them at the designated times throughout the day. Ascetics were in fact committed to continuous learning and intellectual effort.

KEYWORDS: word, organized environment, the rule of Benedict of Nursia, the monks, communication, silence.

## Bibliografia

- Böckmann A., *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln*, Münsterschwarzach 1968.
- Breton Ph., *Eloge de la parole*, Paris 2003.
- Carosi P., *Il primo monastero Benedettino*, Roma 1956.
- Dąbek T.M., *Święty Benedykt z Nursji*, Kraków 2004.
- Derkse W., *„Reguła” Świętego Benedykta dla początkujących*, Kraków 2008.
- Dyczewski L. [red.], *Jaka informacja?*, Lublin-Warszawa 2009.
- Dziewiątkowski J. A., *Język narzędziem myślenia i działania*, „Studia Medioznawcze” (2001), nr 4, s. 89-92.



- Fry T. [red.], *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes*, Collegeville-Minnesota 1981.
- Hanslik R., *Benedicti Regula*, Vindobonae 1977.
- Herwegen I., *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944.
- Holzherr G., *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Dusseldorf 2000.
- Holzherr G., *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, Tyniec 1988.
- Jaspert B., *Die Regula Benedicti–Regula Magistri–Kontroverse*, Hildesheim 1975.
- Kardong T. G., *Benedict's rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996.
- Lepa A., *Pedagogia infosfery człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (2011), s. 155-180.
- Rostworowski P., *Aby we wszystkim Bóg był uwielbiony, Rozważania monastyczne*, Tyniec 1984.
- Starowieyski M. [red.], *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, [tłum.] B. Turowicz, ŻrMon 40, Tyniec-Kraków 2006.
- Starowieyski M. [red.], *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980.
- Vogüe A. de, *La communauté et l'abaté dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961.
- Vogüe A. de, *La Règle de Saint Benoît*, t. I-II, Paris 1971-1972.
- Vogüe A. de, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spiritual*, Paris 1977.



Dariusz Gronowski  
*Rzym*

## **Perspektywy duszpasterstwa rodzin według bpa Wilhelma Pluty**

### **Wstęp**

Wilhelm Pluta urodził się w r. 1910, w 1934 r. został kapłanem na Śląsku, a w r. 1958 biskupem gorzowskim i pełnił swą biskupią posługę aż do śmierci w styczniu 1986 r. Dlaczego mówiąc o rodzinie, warto odwołać się do jego osoby? Otóż dlatego, że należał on do prekursorów nowoczesnego duszpasterstwa małżeństw i rodzin w Polsce.

### **1. Znaczenie osoby bpa Pluty dla duszpasterstwa rodzin**

Jego szczególne zainteresowanie tematem duszpasterstwa rodzin sięga czasów, gdy był jeszcze księdzem w archidiecezji katowickiej. Na swój egzamin proboszczowski w 1942 r. napisał pracę zaliczeniową: *Wie ist der durch can. 1020 und 1033 vorgeschriebene Brautunterricht zu gestalten, damit er den heutigen Zeitverhältnissen gerecht wird?* (Jak należy zorganizować przepisane przez kanony 1020 i 1033 przygotowanie do małżeństwa, aby odpowiadało współczesnym realiom?)<sup>1</sup>. Ze względu na czas okupacji hitlerowskiej, praca była napisana w języku niemieckim. Obejmowała wskazówki metodyczne dotyczące katechezy przedmałżeńskiej oraz zarys treści nauk w zakresie dogmatyki, etyki i pedagogiki.

Później ks. Pluta temat pogłębiał, zdobywając jednocześnie coraz większe doświadczenie w zakresie przygotowania do małżeństwa, jako że w parafiach, w których pracował, prowadził kursy przedmałżeńskie, a także spotkania z rodzicami dotyczące wychowania dzieci i młodzieży. W 1949 r. biskup katowicki Stanisław Adamski na życzenie Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski

<sup>1</sup> Archiwum Archidiecezji Katowickiej (AAK), Akta Personalne, Pluta Wilhelm, sygn. AP 651, s. 83-136. Praca liczyła [3]+51 stron.

wręczył wszystkim biskupom opracowanie ks. Pluty dotyczące przygotowania do małżeństwa, które spotkało się z ogólnym uznaniem. Być może też już wtedy zostało w którejś diecezji wykorzystane<sup>2</sup>. Ks. Wilhelm kontynuował swoją pracę nad tym zagadnieniem, aż do stworzenia obszernej rozprawy z teologii pastoralnej, którą w 1951 r. przedstawił na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego starając się o habilitację. Praca nosiła tytuł: *Przygotowanie młodzieży do małżeństwa i rodziny jako zadanie duszpasterskie (Nauka przedślubna i kursy przedmałżeńskie)*, a liczyła 457 stron<sup>3</sup>. Część I – teoretyczna liczyła ok. 100 stron i omawiała metodykę, zaś część II, licząca ok. 350 stron, podawała gotowe wykłady. Habilitacji jednak nie uzyskał i trudno z dzisiejszej perspektywy ocenić, jakie były tego przyczyny. Faktem pozostaje jednak, że treść jego rozprawy nie poszła w zapomnienie. Przez dziesięciolecia wykorzystywana była jako pomoc duszpasterska, a jej fragmenty odnajdujemy w licznych publikacjach bpa Wilhelma Pluty. Idee wówczas wypracowane leżały też u podstaw dalszej działalności bpa Pluty na polu duszpasterskiej troski o rodzinę. Jemu przecież zawdzięczamy zbudowanie fundamentów Komisji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Rodzin.

Wkrótce po swojej konsekracji biskupiej, bp Wilhelm Pluta został członkiem Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski, w ramach której początkowo był opiekunem apostolatu służby zdrowia. Starał się skupiać w duszpasterstwie środowisko służby zdrowia, organizował w wielu miejscach spotkania z inteligencją, lekarzami i przedstawicielami farmacji. Jego zaś praca w ramach Konferencji Episkopatu Polski od początku cechowała się dużą aktywnością. Często występował z wykładami i zabierał głos w dyskusjach. Np. w styczniu 1959 r. podczas posiedzenia Komisji Duszpasterskiej Episkopatu w Zakopanem wygłosił referat „Przygotowanie młodzieży do małżeństwa i życia rodzinnego”, rok później „Sprawa świadomego rodzicielstwa i regulacji poczęć”<sup>4</sup>. Jedną z uchwał powziętych na Konferencji Plenarnej Episkopatu 2 kwietnia 1964 r. było powieślenie i przekazanie księżom liczących ok. 700 stron materiałów bpa Pluty na temat przygotowania do małżeństwa<sup>5</sup>. Inni biskupi dostrzegali więc jego kompetencje w tym zakresie.

Wkrótce bp Pluta stanął na czele nowoutworzonej Podkomisji ds. Małżeństwa i Rodziny, która z czasem przekształciła się w Komisję Episkopatu do

<sup>2</sup> Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze, Archiwum bpa Wilhelma Pluty (AWP), Akta personalne okresu śląskiego, list bpa Stanisława Adamskiego do ks. Pluty z 3 listopada 1949 r.

<sup>3</sup> Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego (AUJ), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego 1850-1954 (WT), Teczki akt habilitacyjnych z lat 1880-1952, WT II 56, Pluta Wilhelm, s. 1.

<sup>4</sup> AWP, Rękopisy.

<sup>5</sup> Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski (AKEP), Komisja Duszpasterska, sygn. 014/II, Sprawozdanie z Konfer. Plenarnej 2./4/64.

spraw Duszpasterstwa Rodzin. Bp Pluta przewodniczył jej przez pierwszą kadencję w latach 1965-1970. W skład komisji wchodził m.in. kard. Karol Wojtyła, bp Kazimierz Majdański, bp Stefan Bareła, bp Ignacy Tokarczuk, bp Henryk Gulbinowicz, o. Karol Meissner OSB czy ks. Franciszek Blachnicki<sup>6</sup>. Jej zadaniem była „troska o kształtowanie życia w małżeństwie i rodzinie zgodnie z nauką Kościoła”, co przekładało się na inspirowanie i pomoc diecezjom w kształceniu kadry, upowszechnieniu kursów przedmażeńskich, organizowaniu poradnictwa rodzinnego w zakresie naturalnej regulacji poczęć i przygotowanie podręczników, listów pasterskich i instrukcji Episkopatu<sup>7</sup>. Inwencji i pracy bpa Pluty komisja zawdzięczała swoją strukturę organizacyjną i kształt programowy. Z dokumentów opracowanych przez komisję w tym okresie na szczególną uwagę zasługuje „Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin”, przyjęta 12 lutego 1969 r. na 113 Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie<sup>8</sup>. W 1970 r. bp Pluta zrezygnował z przewodniczenia Komisji do spraw Duszpasterstwa Rodzin na dalsze kadencje.

Znaczącą rolę w pracach komisji odgrywało wsparcie naukowego ośrodka krakowskiego pod patronatem kard. Karola Wojtyły. Trzeba pamiętać, że biskupów Wojtyłę i Plutę łączyła przyjaźń, sięgająca dnia 7 sierpnia 1958 r., kiedy to z ust Prymasa Wyszyńskiego jednocześnie dowiedzieli się o swej nominacji<sup>9</sup>. Wiele później współpracowali, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II i w ramach Konferencji Episkopatu Polski. Warto przy tym dodać, że idee bpa Pluty na temat małżeństwa i rodziny nie zawierały głębi teologicznej w stylu jego przyjaciela kard. Karola Wojtyły. Biskup gorzowski był pastoralistą. Nie przypadkiem miał w 1958 r. objąć katedrę teologii pasterskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, co nie doszło do skutku ze względu na nominację biskupią<sup>10</sup>. Jego konkretne i wręcz genialne idee dotyczyły nie budowania teologii małżeństwa, ale wprowadzania w życie ówczesnej nowoczesnej myśli teologicznej, którą gruntownie studiował i znał doskonale.

Bardzo znacząca część bogatego piśmiennictwa bpa Wilhelma Pluty dotyczy problematyki rodzinnej. Jest pośród nich kilkanaście spośród jego słynnych

---

<sup>6</sup> Bp Paweł Socha, *Biskup dr Wilhelm Pluta - wikariusz generalny, administrator i biskup diecezjalny*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945-1995)*, [red.] bp Paweł Socha, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998, s. 103.

<sup>7</sup> AWP, Korespondencja z biskupami, Pismo bpa Pluty do bpa Bronisława Dąbrowskiego z 6 V 1969 r.

<sup>8</sup> „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1971), s. 1-7.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Wstanie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 14-15, 140.

<sup>10</sup> Ks. Dariusz Gronowski, *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.-Zielona Góra 2015, s. 74-77.

rozporządzeń duszpasterskich („L”), kilkanaście listów pasterskich, nie licząc wzmianek w wielu innych listach, kilkadziesiąt artykułów czy tekstów konferencji i wreszcie – największe objętościowo – kilka wydanych w maszynopisie podręczników służących duszpasterstwu rodzin. Najwcześniejszy z nich to „Przygotowanie młodzieży do małżeństwa i rodziny”, potem „Wychowanie do czystości” z 1961 r. i wreszcie trzy z początku lat 70: „Materiały na kurs przedmałżeński”, „Podręcznik duszpasterstwa młodych małżeństw i rodzin” i „Nauki dla nupturientów” („Nauki dla nowożeńców”)<sup>11</sup>. Podręczniki te zawierały wprowadzenia teologiczne i metodyczne oraz gotową treść wykładów, z których większość bp Pluta opracował osobiście.

Najważniejszą zasługą bpa Wilhelma Pluty w omawianym obszarze jest rozwój współczesnych kursów przedmałżeńskich i poradnictwa rodzinnego. Nie chodzi przy tym o to, że bp Pluta wprowadził je jako pierwszy, ale że waleśnie przyczynił się do stworzenia ich nowoczesnej formy.

## 2. Koncepcja przygotowania do małżeństwa i troski o rodzinę

W chwili gdy ks. Wilhelm Pluta w 1958 r. został biskupem gorzowskim, miał głęboką świadomość, jak ogromne znaczenie ma rodzina dla kształtowania zdrowego społeczeństwa i wiary każdego człowieka. W swoim pierwszym liście pasterskim pisał: „Chcemy wszyscy wspólnie pracować nad odnowieniem życia Bożego w rodzinie [...]. Odbudowa życia rodziny, aby stała się na nowo pierwszą i najlepszą instytucją wychowawczą dzieci Bożych dla świętego życia na ziemi i wiecznego szczęścia w niebie”<sup>12</sup>. Był również przekonany, że wysiłek duszpasterski włożony w przygotowanie młodych ludzi do zawarcia małżeństwa będzie owocować zdrowym życiem katolickich rodzin. Przygotowanie do małżeństwa uregulował w swojej diecezji już w lutym 1960 r. specjalnym rozporządzeniem w sprawie kursów przedmałżeńskich i nauczania przedślubnego, w którym ustalił, że w każdej parafii przynajmniej raz na 2 lata musi odbywać się obejmujący co najmniej 12 wykładów kurs przedmałżeński dla młodzieży żeńskiej od lat 15 i dla męskiej od lat 18, który ma być przeprowadzany według programu i metody nakazanej przez biskupa. Z kolei nauczanie przedślubne musi obejmować przynajmniej 3 wykłady, a w warunkach dogodnych 5 wykładów, z tym że 2 ostatnie wygłaszają osoby świeckie – niewiasta zameżna

---

<sup>11</sup> AWP, Maszynopisy.

<sup>12</sup> Bp Wilhelm Pluta, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, [red.] bp Paweł Socha, ks. Stanisław Raba, Opole 1985, s. 18.

i matka oraz lekarz<sup>13</sup>. Po wydaniu w 1969 r. „Pierwszej instrukcji Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin”, bp Pluta na nowo uregulował to zagadnienie w diecezji Rozporządzeniem Duszpasterskim L5 z 20 listopada 1970 r. Wtedy też pojawiły się, wspomniane powyżej, opracowane przez niego i rozprowadzane w maszynopisie materiały do prowadzenia kursu przedmałżeńskiego, nauk przedślubnych oraz duszpasterstwa młodych małżeństw.

Bp Pluta miał w sferze przygotowania do małżeństwa dobrze przemyślaną wizję strategiczną, którą niejednokrotnie ukazywał i wyjaśniał. Uczynił to już w serii artykułów opublikowanych w *Ateneum Kapłańskim* w latach 1958-60<sup>14</sup>. W tekście z 1965 r. *Wychowanie do małżeństwa i życia rodzinnego – wychowanie w małżeństwie i rodzinie*, któremu nadał podtytuł *Długofalowy plan pracy nad małżeństwem i rodziną w ramach całej działalności duszpasterskiej* opisał poszczególne elementy swojej strategii duszpasterskiej<sup>15</sup>. Ramowy plan praktyki duszpasterskiej w tej materii obejmował następujące elementy:

- a. Wychowanie małych dzieci (do lat 5, względnie 6). Wobec faktu, że te lata są decydujące dla całego późniejszego życia, należy pouczać szczególnie młode małżeństwa o sztuce wychowania religijno-moralnego małych dzieci.
- b. Wczesna Komunia św. dzieci (około 6 roku życia). Bp Pluta uważał, że chociaż wczesna Komunia św. nie będzie obejmowała wszystkich dzieci przedszkolnych, realizacja tej idei św. Piusa X daje nadzwyczajną okazję do wychowania katolickiego w całej pełni, szczególnie do wyrabiania postaw istotnych dla wychowania do miłości i do czystości. Ta inicjatywa mobilizuje bowiem całą rodzinę w dzieło wychowawcze i rodzinne w ogóle.
- c. Wszystkie lekcje religii na wszystkich stopniach należy nastawić asceetycznie. Dzieci na wszystkich stopniach nauczania winny być prowadzone ku świadomemu samowychowaniu, poprzez lekcje na temat „wyrabiania charakteru”, autokontroli, codziennego rachunku sumienia. Do tej świadomej pracy nad sobą powinien też nawiązywać spowiednik przy każdej spowiedzi dzieci. W klasach starszych katecheta powinien ukazywać tę pracę nad sobą w odniesieniu do powołania w życiu małżeńskim, rodzinnym, kapłańskim, zakonnym. Istotną troską wychowania winno być

<sup>13</sup> Bp Wilhelm Pluta, *Listy pasterskie, wskazania duszpasterskie, orędzia, komunikaty*, [red.] bp Paweł Socha, tom I. 1958-1969; *Z okazji Jubileuszu XX-lecia pracy pasterskiej J.E. Ks. Bpa Dra W. Pluty w Diecezji*, Gorzów Wlkp. 1978, s. 52-55.

<sup>14</sup> Bp Wilhelm Pluta, *Katechizacja przedmałżeńska*, „Ateneum Kapłańskie” (1959), z. 1-3, s. 323-335. Bp Wilhelm Pluta, *Katecheza przedślubna*, „Ateneum Kapłańskie” (1958), z. 1, s. 92-100. Bp Wilhelm Pluta, *Zadania duszpasterskie wobec małżeństw*, „Ateneum Kapłańskie” (1960), z. 2, s. 246-252.

<sup>15</sup> Bp Wilhelm Pluta, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, s. 70-79.

świadome trwanie dzieci w łasce uświęcającej, bowiem dopiero w świetle świadomej dążności do życia w stanie łaski zrozumiała jest dla młodzieży praktyka życia religijnego: modlitwa, rachunek sumienia, regularne życie sakramentalne. Bp Pluta bardzo zwracał uwagę na ducha ofiary, innymi słowy na ćwiczenie się w miłości ofiarnej, która uzdalnia do świadomej cnoty czystości, co jest istotnym warunkiem właściwego życia w małżeństwie i w kapłaństwie. Dlatego polecał w codziennym rachunku sumienia dodawać pytanie dotyczące podjęcia jakiejś drobnej ofiary, rezygnacji z jakiegoś dobra dozwolonego.

- d. Uświadomienie jako jeden z czynników wychowania do opanowania do miłości i czystości oraz do zdrowego życia w małżeństwie i rodzinie.
- e. Dłuższa katechizacja przedmałżeńska (kursy przedmałżeńskie). Trzeba zwrócić uwagę, że ten, w powszechnej percepcji, główny postulat bpa Pluty znajduje się dopiero na piątym miejscu. Bp Pluta zwraca uwagę, by kursy przedmałżeńskie były prowadzone przez osoby odpowiednio przygotowane.
- f. Nauka przedślubna, czyli katechizacja nupturientów (katecheza przedślubna). Nie należy utożsamiać nauki przedślubnej z katechizacją przedmałżeńską.
- g. Dni skupienia dla narzeczonych. Nie tylko kurs przedmałżeński, ale także specjalne dni skupienia dla narzeczonych winny stawać się szkołą dobrego narzeczeństwa. Powinny one skłonić narzeczonych do wzajemnego wychowania siebie do życia we wspólnocie małżeńskiej. Należy więc ich uczyć wspólnej troski o materialne podstawy życia w małżeństwie (oszczędność, gospodarczość, pracowitość); szczerzej rozmowy na temat zauważonych u siebie wad charakteru, aby w zaślepieniu miłością uczuciową nie milczeli o tym, co im później utrudni wzajemne współżycie; uczyć wspólnego praktykowania życia religijnego, od czego ich nieraz odwołuje fałszywy wstyd; uczyć ich miłości trudnej. Te dni skupienia powinny mieć nie tylko formę wykładów, ale spotkania się młodych z Panem Jezusem we wspólnej modlitwie, w uczestniczeniu we Mszy Św., w formie aktywnego w niej uczestniczenia, we wspólnym przystępowaniu do sakramentów świętych.
- h. Duszpasterstwo młodych małżeństw. Najlepiej prowadzone przygotowanie do małżeństwa nie uchroni przed trudnościami, jakie piętrzą się przed młodymi ludźmi, gdy zaczynają życie małżeńsko-rodzinne. W związku z tym trzeba wiernym przyjść z pomocą duszpasterską, zwłaszcza w pierwszych trzech latach po ślubie. Na nowo trzeba omówić z nimi zagadnienia: rozwoju miłości w małżeństwie, psychologię, pedagogikę i ascetykę miłości małżeńskiej, nadużycia życia seksualnego i ich



następstwa dla małżeńskiej wspólnoty i trwałości związku, naturalną regulację poczęć, dążenie do świętości w małżeństwie, sztukę wychowania małych dzieci.

- i. Stała troska o małżeństwa i rodziny w parafii. Chodzi tu o pomoc małżeństwom w rozwiązywaniu ich głównych problemów. Przy czym akcent pada na działanie poradnictwa rodzinnego w parafii i na właściwą posługę kapłanów w konfesjonale.
- j. Wszystkie wymienione poczynania powinny umożliwić powstanie w parafii z biegiem czasu elity rodzin katolickich, świadomie dążących do świętości poprzez życie rodzinne. Ale i odwrotnie: bez owych wiodących rodzin realizacja tych poczynañ będzie w dzisiejszej sytuacji dość wątpliwa. Bp Pluta uważał, że polskie rodziny elitarne muszą nieco inaczej realizować plan uświęcenia i apostołowania niż np. rodziny francuskie skupiane w Equipes Notre-Dame. Polskie duszpasterstwo musi powoli pracować już nad swoim modelem rodziny. Postrzegał to jako potrzebę nagłą i twierdził, że tej wielkiej szansy polskiego duszpasterstwa nie wolno stracić.

Bp Pluta nie tylko opracował strategię i wydał odpowiednie rozporządzenia, ale i dostarczył potrzebnych materiałów, a także starał się o przygotowanie osób, które będą się tą sferą duszpasterstwa zajmowały, w szczególności wygłaszały nauki dla przygotowujących się do małżeństwa. Chodziło zarówno o kapłanów, jak i kompetentne osoby świeckie. Organizował specjalne szkolenia. Zajął się również tworzeniem struktur duszpasterstwa rodzin i polecił otwierać przy parafiach poradnie rodzinne, a od 1967 r. konkretnie i systematycznie rozpoczął przygotowywać świeckich do pomocy w poradnictwie rodzinnym, w tym do wygłaszania prelekcji w ramach katechizacji przedmałżeńskiej. Zaangażowanie świeckich w tę dziedzinę duszpasterstwa było wówczas w Polsce nowością obecną jedynie w prowadzonym przez kard. Wojtyłę ośrodku krakowskim i w ośrodku gorzowskim pod kierunkiem bpa Pluty. Duszpasterstwo rodzin było jego stałą troską. W swoich listach kładł akcent na cały wachlarz problemów w tym zakresie, takich jak: dbałość o miłość małżeńską, ofiarna miłość w rodzinie, obchodzenie niedziel i świąt, modlitwa w rodzinie, katolickie wychowanie dzieci, troska o rodziny wielodzietne i zaniedbane czy wreszcie obrona życia nienarodzonych.

### **3. Wskazania dotyczące rozwoju duszpasterstwa rodzin**

Ważnym wydarzeniem dla Kościoła, a także osobiście dla bpa Wilhelma Pluty był synod biskupów na temat rodziny w 1980 r. Biskup gorzowski gruntownie się do niego przygotowywał. Piąte Zgromadzenie Ogólne Synodu

Biskupów poświęcone rodzinie odbyło się w Rzymie w dniach 26 września do 25 października 1980 r. W trakcie 2. Kongregacji Generalnej 29 września 1980 r. bp Pluta zabrał głos w auli. Mówił wtedy o duszpasterstwie rodzin, wychowaniu, samowychowaniu i formacji ascetycznej małżonków i rodziców, czyli poruszał kwestie od lat przykuwające jego uwagę.

Wychodząc od wymienionych w przedsynodalnym *Instrumentum laboris* wartości, jakie rodzina wnosi w świat, pytał, w jaki sposób rodziny katolickie będą mogły ponieść światu te wartości i wskazał na konieczność duszpasterskiej troski o formację i uświęcenie małżonków i rodziców, by mogli podjąć te zadania. Tłumaczył, że nie można małżonkom i rodzicom ukazywać ich roli po prostu w formie nakazów, ponieważ nieprzygotowani nie będą zdolni wprowadzić ich w życie. Muszą być oni świadomi konieczności troski o własne dojrzewanie, o samowychowanie i pouczeni o sposobach ich realizacji. Tylko ci rodzice i małżonkowie, którzy są duchowo wyrobieni poprzez odpowiednią formację, mogą faktycznie wnieść w życie Kościoła i społeczeństwa te wielkie wartości rodziny, dlatego trzeba prowadzić całe rodziny do życia wewnętrznego, do życia w łasce. Wskazywał konieczność tego, by duszpasterze podejmowali się duszpasterstwa rodzin, dbając przy tym o własne odpowiednie przygotowanie i nauczając wiernych, jak mają dbać o swoją własną formację. Bp Pluta zakończył wówczas swoje wystąpienie prosząc o beatyfikację Joanny Beretty Molli<sup>16</sup>.

Drugie ważne wystąpienie bpa Pluty na synodzie miało miejsce 14 października po południu na 17. Kongregacji Generalnej. Stwierdził wówczas najpierw, iż wobec faktu, że minie sporo czasu, zanim materiał opracowany na synodzie ukaże się w formie jakiegoś dyktando, a sprawa jest wielkiej wagi, trzeba podjąć jakieś kroki od zaraz. Proponował opracowanie w każdej diecezji specjalnego programu duszpasterskiego. Mówił też, że problem tkwi w tym, jak dotrzeć do rodzin, a być może rozwiązaniem jest dobrze przygotowana katecheza dorosłych przy okazji przygotowania do przyjęcia sakramentów (jak wówczas było to już praktykowane w diecezji gorzowskiej). Kolejnym problemem jest to, że młodzież uczęszczająca na katechezę z trudem przyjmuje naukę dotyczącą małżeństwa i seksualności. Konieczne jest nie tyle informowanie ich o nauczaniu Kościoła, ale wprowadzenie ich do dzieła samowychowania<sup>17</sup>.

Po powrocie z synodu, na prośbę Komisji Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Rodzin bp Pluta opracował obszerny elaborat na temat *Postulaty dotyczące*

<sup>16</sup> AWP, Maszynopisy, Bp Wilhelm Pluta, Interventio nomine proprio, 29 IX 1980, [mps]. Por. Giovanni Caprile, *Il sinodo dei vescovi. Quinta assemblea generale (26 settembre – 25 ottobre 1980)*, [Roma 1982], s. 89-91.

<sup>17</sup> AWP, Maszynopisy, Bp Wilhelm Pluta, Propositiones relationibus circulatorum minorum iam perceptis, 14 X 1980, [mps]. Por. Giovanni Caprile, *Il sinodo dei vescovi. Quinta assemblea generale (26 settembre – 25 ottobre 1980)*, [Roma 1982], s. 410-411.



*prac Komisji Duszp. Rodzin w bieżącej sytuacji*, dotyczący troski duszpasterskiej o już zawarte małżeństwa<sup>18</sup>. Tekst ten stanowi rozwinięcie idei już wcześniej pojawiających się w jego nauczaniu. Wskazywał, że rodzina musi być zarówno przedmiotem jak i podmiotem duszpasterstwa, a aktywność apostolska powiązana z wyrobieniem duchowym. W duszpasterstwie rodzin nie wystarcza bowiem samo nauczanie (informacja) czy napominanie, ale niezbędne jest wychowanie i samowychowanie do świadomego życia w łasce Bożej. O tym właśnie mówił w swoim przemówieniu synodalnym. Chodzi o „wnoszenie wartości Bożych w życie rodzinne”. Działanie duszpasterskie wobec rodzin podzielił na trzy stopnie, wyliczając, co na każdym stopniu należy realizować.

Stopień 1 – podstawowy:

1. Pełne i radosne rodzinne obchodzenie niedzieli i świąt w domu.
2. Radosne i świadome obchodzenie i pielęgnowanie świąt rodzinnych (imieniny, rocznice itp.), powiązane ze spowiedzią i Mszą Św.
3. Obchodzenie domowych uroczystości z racji chrztu dziecka, I Komunii Św., bierzmowania.
4. Pięć razy w roku odprawiana Msza Św. związana ze szczególnym wydarzeniem w życiu rodzin zaproszonych na tę Mszę Św. (rozpoczęcie roku katechetycznego, rozpoczęcie przygotowania do I Komunii Św., rozpoczęcie przygotowania do bierzmowania, rocznica chrztu dzieci w parafii, rocznica wszystkich małżeństw zawartych w minionym roku).
5. Aktywny udział rodzin w trosce o bliźnich potrzebujących pomocy.
6. Akcja wprowadzenia do rodzin szczególnie wychowawczych nabożeństw, np. intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa, święta związane z odwiedzeniem obrazu Matki Bożej.
7. Podtrzymywanie polskich zwyczajów obchodzenia świąt kościelnych i narodowych.
8. Odwiedziny domów przez duszpasterza związane z jakimś szczególnym wydarzeniem w życiu rodziny.
9. Wspólna rodzinna modlitwa wieczorna.
10. Rachunek sumienia wg pięciu pytań opracowanych przez bpa Plutę.
11. Objasnienie pięciu pytań przez duszpasterza na pięciu kazaniach.

Stopień 2 – pogłębienie polegające na dialogu i uświadamianiu o powszechnym powołaniu do świętości.

1. Gromadzenie młodych małżeństw wg ściśle opracowanego programu modlitewno-formacyjnego.
2. Spotkania duszpasterskie dla małżonków-rodziców z racji chrztu św., I Komunii Św. i bierzmowania dziecka. Bp Wilhelm Pluta kładł duży

---

<sup>18</sup> Bp Wilhelm Pluta, *Postulaty dotyczące prac Komisji Duszp. Rodzin w bieżącej sytuacji*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1983), s. 61-70.

akcent na wykorzystanie w formacji małżonków i rodzin tej okazji, jakimi jest udzielanie tych sakramentów członkom rodziny.

3. Spotkania – wywiadówki i konferencje dla rodziców katechizowanych dzieci.

Stopień 3:

Tworzenie z najlepszych rodzin w parafii grup rodzinnych (oaz, kręgów rodzin) z wyraźnym apelem do apostołstwa. Uczenie ich pracy w grupach.

## Zakończenie

Perspektywa duszpasterstwa małżeństw i rodzin roztoczona przez bpa Wilhelma Plutę była bardzo bogata i bardzo ambitna. Odzwierciedlała jego odwagę i determinację w realizacji tego, co rozeznawał jako ważne dla Kościoła, a dotyczyło to nie tylko spraw rodziny. W jakim zakresie faktycznie jego program był wprowadzany w życie? Z relacji księży dotyczących sfery duszpasterstwa rodzin wynikało, że instrukcje biskupa w większości były realizowane, przy pewnym dostosowaniu ich do lokalnych warunków niektórych parafii. Najtrudniejszą częścią, realizowaną tylko w niektórych parafiach, było duszpasterstwo młodych małżeństw i tworzenie z nich grup duszpasterskich<sup>19</sup>. Bp Pluta stawiał wysokie wymagania, jednak był wyrozumiały w ocenie ich realizacji, wiedząc, że nie w każdej parafii da się zrobić wszystko.

Czy pomysły bpa Pluty są aktualne jeszcze dziś, 30 niemal lat po jego śmierci? Wydaje się, że w zasadzie na to pytanie trzeba odpowiedzieć „tak”. Po pewnych dostosowaniach do warunków obecnego czasu, to wciąż świetne propozycje. Rodzi się jednak drugie pytanie: Czy są to działania wykonalne? Tu skłaniałbym się do stwierdzenia, że w całości na pewno nie. Jednak po pierwsze, niektóre ze wskazań tego wybitnego biskupa są nieprzerwanie realizowane po dziś dzień. A po drugie, przy odpowiedniej gorliwości duszpasterskiej, można by w wielu miejscach do tego dodać także niektóre spośród pozostałych.

## Streszczenie

Bp Wilhelm Pluta (1910-1986) należał do prekursorów nowoczesnego duszpasterstwa małżeństw i rodzin w Polsce. Interesował się tym tematem już jako kapłan archidiecezji katowickiej, opracowując materiały zawierające strukturę i treść nauk przedślubnych

---

<sup>19</sup> Por. ks. Kazimierz Helon [oprac.], *Realizacja rozporządzeń duszpasterskich L.5 i L.20 w odniesieniu do małżeństwa i rodziny (na podstawie pisemnych opracowań duszpasterzy)*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1979), s. 94-119.

i kursów przedmażeńskich. Idee wówczas wypracowane leżały u podstaw jego działalności jako biskupa od 1958 r. Stał na czele Komisji Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Rodzin, której przewodniczył przez pierwszą kadencję w latach 1965-1970, opracowując m.in. „Pierwszą instrukcję Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin”. Najważniejszą zasługą bpa Wilhelma Pluty w omawianym obszarze jest rozwój współczesnych kursów przedmażeńskich i poradnictwa rodzinnego.

Bp Pluta miał w sferze przygotowania do małżeństwa dobrze przemyślaną wizję strategiczną, która obejmowała wiele elementów, począwszy od wychowania maleńkich i starszych dzieci, poprzez kursy przedmażeńskie i nauki przedślubne aż do duszpasterstwa małżeństw, łącznie z tworzeniem w parafiach elity rodzin katolickich, świadomie dążących do świętości poprzez życie rodzinne. Nie tylko miał wizję, ale faktycznie starał się wcielać ją w życie, m.in. opracowując potrzebne materiały dydaktyczne i szkoląc duchowieństwo i świeckich, co w latach sześćdziesiątych XX w. było wielką nowością. Bp Pluta brał aktywny udział w synodzie biskupów na temat rodziny w Rzymie w 1980 r. akcentując sprawę wnoszenia wartości Bożych w życie rodzinne. Po dziś dzień większość jego idei i wskazań w sferze duszpasterstwa rodzin pozostaje aktualnych.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Wilhelm Pluta, duszpasterstwo rodzin, kursy przedmażeńskie, rodzina

## **Summary**

### **Prospects for the pastoral care of families by Bishop Wilhelm Pluta**

Bishop Wilhelm Pluta (1910-1986) was one of the precursors of the modern pastoral care of families in Poland. He was interested in this subject already as a priest of the Archdiocese of Katowice, developing materials containing the structure and the content of premarital courses. The ideas developed in that period were the guidelines of his activities as bishop since 1958. He became the first chairman of the Episcopal Commission for Pastoral Assistance to Families (1965-1970), drawing „The first instruction of the Polish Episcopate for clergy about preparing the faithful to the sacrament of marriage and the pastoral care of families”. The most important achievements of Bishop Wilhelm Pluta in this area are the development of modern premarital courses and family counseling.

Bishop Pluta presented a well-considered strategic vision in the area of marriage preparation, which included many elements, starting from education of children, through premarital courses up to the pastoral care of families, including the creation in parishes of the elite of catholic families, consciously striving for holiness in their family life. Not only had he the vision, but he actually put it into practice, by developing teaching materials and training clergy and lay people, which was a great novelty in those years.

Bishop Pluta took an active part in the Synod of Bishops on the family in Rome in 1980, stressing the problem of bringing God's values into family life. To this day, most of his ideas and guidelines in the field of pastoral care of families remain valuable.

KEYWORDS: Wilhelm Pluta, pastoral care for families, premarital courses, family

## Bibliografia

### 1. Zasoby archiwalne:

Archiwum Archidiecezji Katowickiej.  
Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze, Archiwum bpa Wilhelma Pluty.  
Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego.  
Archiwum Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski.

### 2. Dzieła opublikowane:

- Caprile Giovanni, *Il sinodo dei vescovi. Quinta assemblea generale (26 settembre – 25 ottobre 1980)*, [Roma 1982].
- Gronowski Dariusz, *Bp Wilhelm Pluta. Biografia*, Gorzów Wlkp.-Zielona Góra 2015.
- Helon Kazimierz [oprac.], *Realizacja rozporządzeń duszpasterskich L.5 i L.20 w odniesieniu do małżeństwa i rodziny (na podstawie pisemnych opracowań duszpasterzy)*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1979), s. 94-119.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004.
- Pluta Wilhelm, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, [red.] bp Paweł Socha, ks. Stanisław Raba, Opole 1985.
- Pluta Wilhelm, *Katecheza przedślubna*, „Ateneum Kapłańskie” (1958), z. 1, s. 92-100.
- Pluta Wilhelm, *Katechizacja przedmałżeńska*, „Ateneum Kapłańskie” (1959), z. 1-3, s. 323-335.
- Pluta Wilhelm, *Listy pasterskie, wskazania duszpasterskie, orędzia, komunikaty*, [red.] bp Paweł Socha, Tom I. 1958-1969. *Z okazji Jubileuszu XX-lecia pracy pasterskiej J.E. Ks. Bpa Dra W. Pluty w Diecezji*, Gorzów Wlkp. 1978; Tom II. 1970-1978. *Z okazji Jubileuszu XX-lecia pracy pasterskiej J.E. Ks. Bpa Dra W. Pluty w Diecezji Gorzowskiej*, Gorzów Wlkp. 1978; Tom III. 1978-1983. *Z okazji Jubileuszu XXV-lecia Sakry Biskupiej J.E. Ks. Bpa Dra W. Pluty*, Gorzów Wlkp. 1983.
- Pluta Wilhelm, *Postulaty dotyczące prac Komisji Duszp. Rodzin w bieżącej sytuacji*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (1983), s. 61-70.
- Pluta Wilhelm, *Zadania duszpasterskie wobec małżeństw*, „Ateneum Kapłańskie” (1960), z. 2, s. 246-252.
- Socha Paweł, *Biskup dr Wilhelm Pluta – wikariusz generalny, administrator i biskup diecezjalny*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945-1995)*, [red.] bp Paweł Socha, Zielona Góra-Gorzów Wlkp. 1998.

Janusz Lemański  
Szczecin

## Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?

### Wstęp

Balaam, „widzący”, którego Balak, król Moabu wezwał, aby przeklął stojących u granic jego królestwa Izraelitów, to postać wspominana wielokrotnie w Biblii. Uczeni są w zasadzie zgodni w tym, że początków literackiej tradycji o tej postaci szukać należy przede wszystkim w Lb 22-24. Wszystkie pozostałe miejsca, w których mowa jest o Balaamie, są raczej jej późniejszą reinterpretacją. W biblijnych przekazach nie trudno zauważyć, że na tego „obcego” proroka patrzy się na dwa różne sposoby. Pozytywnie, kiedy opisuje się go jako posłusznego Jhwh „widzącego”, który mówi tylko to, co Jhwh włoży mu w usta (przede wszystkim Lb 22,1-21.36-41; 23,1-24,25; być może także Mi 6,5), i negatywnie, gdy ocenia się go jako „widzącego”, który widzi mniej niż jego oślica (Lb 22,21-35; por. Lb 24,3.15); kogoś, kto usiłował przekląć Izraela, ale Jhwh mu na to nie pozwolił i wręcz przymusił, aby błogosławił Izraela (Pwt 23,5-6; Ne 13,2; Joz 24,9-10); kogoś odpowiedzialnego za bałwochwalstwo Izraelitów w Baal Peor (przede wszystkim tradycja P w Lb 31,16<sup>1</sup>, w której mowa jest też o jego zabiciu podczas wojny przeciwko Madianitom; por. Lb 31,8 i głosę harmonizującą Joz 13,22).

Od dawna uczeni wyrażali przekonanie, że w przypadku Lb 22-24 mamy do czynienia z tradycją, która początkowo miała swoją własną drogę rozwoju

<sup>1</sup> W Lb 22,4.7 pojawiają się „starsi spośród Madianitów”, ale to informacja powszechnie uznawana za głosę harmonizującą obie tradycje. Inne nawiązania do wydarzeń w Baal-Peor nie potwierdzają wersji P (por. Lb 25; Pwt 4,3; Joz 22,17; Oz 9,10; Ps 106,31; potem także M. Parchem, *Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1-18*, [w:] *Pan moją mocą i pieśnią* [Ps 118,14]. Księga pamiątkowa ofiarowana T. Brzegowemu, [red.] S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, s. 181-194). Powiązanie Balaama z wydarzeniami w Baal-Peor mogło być następstwem bezpośredniego sąsiedztwa Lb 22-24 (Balaam) i Lb 25 (Baal Peor) por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica 4), Kielce 2002, s. 294-295.

i dopiero później została włączona w ramy Księgi Liczb<sup>2</sup>. Duże znaczenie dla zapoznania jej korzeni miały odkryte 17 marca 1967 r. przez duńską ekspedycję archeologiczną (przewodził jej H.J. Franken) teksty z Deir ‘Alla, miejsca położonego w pobliżu biblijnej rzeki Jabbok (około 1,5 km na północ od niej), blisko jej ujścia do Jordanu<sup>3</sup>. Jeden z dłuższych fragmentów, który udało się zrekonstruować (tzw. *Kombinacja I*), nosi tytuł „Księga Balaama, syna Beora, widzącego bogów”. Znaczenie tych fragmentów, nie tylko dla biblijnej tradycji o Baalamie, wzrosło zwłaszcza po tym, jak zaczęto korygować początkową, błędną interpretację zarówno języka tych tekstów (aramejski), jak i czasu ich powstania (okres perski)<sup>4</sup>. Nowe propozycje rekonstrukcyjne i interpretacyjne rzucają dziś wiele światła także na rozwój biblijnego profetyzmu, gdyż jak to ujął jeden z badaczy<sup>5</sup>, Balaam zaczął się cieszyć podwójną chwałą, zarówno jako „pierwszy starotestamentalny prorok”, jaki i jedyny którego „wykopano” w ojczyźnie Biblii.

W kanonicznej kolejności – co prawda mianem – „proroków” określa się wcześniej Abrahama (Rdz 20,7), potem Mojżesza (Pwt 18,15; 34, 10 → Lb 11-12, zwł. 12,6) i członków jego „rodziny”, a więc jego „brata” Aarona (Wj 7,1) i „siostrę” Miriam (Wj 15,20). Badacze nie mają jednak wątpliwości, że wszystkie te identyfikacje są owocem późniejszej reinterpretacji tych postaci. W tym gronie Balaam jawi się zatem jako chronologicznie pierwszy „widzący” w dziejach Izraela i prototyp wszystkich późniejszych proroków<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> J. Milgrom, *Numbers. The JBS Torah Commentary*, Philadelphia 1990, s. 185. Na temat współczesnej dyskusji o redagowaniu Księgi Liczb por. J. Lemański, *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 125-161.

<sup>3</sup> Na temat wykopalisk por. G. van der Kooij, *Deir ‘Alla, Tell, [w:] The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in Holy Land*, t. 1, [red.] E. Stern, New York i in. 1993, s. 338-342.

<sup>4</sup> Por. H.J. Franken, *Texts from the Persian Period from Tell Deir ‘Allā*, „Vetus Testamentum” 17 (1967), s. 480-481 (okres perski); J. Naveh, *The Date of the Deir ‘Allā Inscription in Aramaic Script*, „Israel Exploration Journal” 17 (1967), s. 256-258 (VIII w. przed Chr.); F.M. Cross, *Notes on the Ammonite Inscription from Tell Siran*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 212 (1973) s. 12-15 (VII w. przed Chr.). Pierwsze krytyczne wydanie zrekonstruowanych już fragmentów J. Hoftijzer, G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir ‘Alla (DMOA 19)*, Leiden 1976. Ten etap badań i tę wersję rekonstrukcji por. także J. Hoftijzer, *Aramäische Prophetien, [w:] Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, t. II/1, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 1986, s. 138-148 (dalej TUAT).

<sup>5</sup> M. Dijkstra, *Is Balaam also among the Prophets?*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 43-64, zwł. 43.

<sup>6</sup> M. Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, „Biblica” 80 (1999), s. 506-524, zwł. 508.

## 1. Co aktualnie wiemy o tekstach z Deir ‘Alla?

Teksty, o których mowa, należą do tzw. *stratum IX* i zapisane zostały na tynku ściennym za pomocą czerwonego i czarnego tuszu. Przeznaczenie budynku, do którego należały ściany z napisami, nie zostało do końca wyjaśnione. Sam budynek jednak przypomina manufakturę lub centrum dystrybucyjne i położony jest na pagórku znajdującym się 12 km na północ, północny wschód od zbiegu rzeki Jabbok i Jordan. Możemy jedynie domyślać się, że chodziło o pomieszczenie służące do jakichś zebrań<sup>7</sup>. Teksty z Deir ‘Alla (określane w skrócie jako D[eir] A[lla] P[laster] T[exts] = DAPT) zachowały się w bardzo złym stanie i są bardzo fragmentaryczne. Tynk bowiem odpadł od wewnętrznej ściany pomieszczenia i jego pokruszone kawałki leżały porozrzucane na ziemi. Pozbierano je troskliwie, ale nie łatwo było przyporządkować sobie poszczególne fragmenty. Nie było nawet pewności, czy wszystkie one należą do jednego i tego samego tekstu. Początkowo badacze posegregowali wszystko na 15 grup, z których udało się odtworzyć potem dwa, w miarę koherentne teksty. Badania stratygraficzne i paleograficzne sugerowały uczonym konieczność dokonania re-datacji w stosunku do wspomnianej już pierwotnej oceny tych fragmentów<sup>8</sup> i usytuowanie ich na przełomie IX/VIII w. przed Chr., a więc w czasach kiedy rodził się biblijny profetyzm (tradycje o Eliaszu i Elizeuszu; Ozeasz, Amos, Micheasz, Izajasz)<sup>9</sup>. Słuszność tych wniosków potwierdziło potem również badanie przeprowadzone za pomocą węgla C-14<sup>10</sup>. Niewiele możemy powiedzieć natomiast o autorze inskrypcji. Nie można wykluczyć, że był on gileadzkim Izraelitą<sup>11</sup>, gdyż inskrypcja ma wiele wspólnego z literaturą biblijną (zwł. poetyckie proctwa z Lb 24). Nie wiemy jednak jakie nieszczęście zapowiada (katastrofę polityczno-militarną czy naturalną: por. Am 1,1)<sup>12</sup>. Właściwa datacja inskrypcji (pomiędzy latami 880-770 przed Chr.) otworzyła drogę do pogłębionych badań także nad językiem tekstów. Początkowa identyfikacja tego języka jako aramejski, została zarzucona. Liczne „kananeizmy” w sferze morfo-syntaktycznej i leksykograficznej sugerowały uczonym, że może chodzić o jakiś

<sup>7</sup> R. Wenning, E. Zenger, *Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr ‘Allā*, „Zeitschrift für Althebraistik” 4 (1991), s. 171-193, zwł. 189-192.

<sup>8</sup> Por. J. Hoftijzer, [w:] TUAT, t. II/2, s. 138: 750-650 r. przed Chr.

<sup>9</sup> M. Rösel, *Wie einer*, 507; E. Blum, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testament Neue Folge*, t. 8: *Weisheitlischetexte, Mythen und Epen*, [red.] B. Janowski, D. Schwemer, Gütersloh 2015, s. 459 (dalej TUAT NF).

<sup>10</sup> M. Dijkstra, *Is Balaam*, s. 45.

<sup>11</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36* (AB 4A), New York 2000, s. 271-274.

<sup>12</sup> Tamże, s. 230-231.



lokalny dialekt<sup>13</sup>. Język ostatecznie nie został do końca zidentyfikowany, ale może to oznaczać, że mamy do czynienia z dawną, lokalną odmianą języka hebrajskiego, obowiązującą na terenach Gileadu<sup>14</sup>. Znajomość hebrajszczyzny biblijnej, mimo nietypowego słownictwa używanego w inskrypcji, pozwala ją bowiem w miarę sensownie odczytać. Język, miejsce i czas pochodzenia inskrypcji sugerują zatem, że tradycje zapisane na inskrypcji mogą mieć lokalny, izraelski charakter.

Już pierwsze wydanie tekstów z r. 1976 pozwoliło stworzyć, obowiązującą do dziś, katalogizację znalezionych fragmentów, jako tzw. *kombinację I i kombinację II*. Ta pierwsza edycja była jednak poddawana kolejnym rekonstrukcjom i nowym próbom uzupełnienia luk w tekście. Już w 1977 r. udało się wypełnić niektóre z nich i tym samym poszerzyć koherentność *kombinacji I*<sup>15</sup>. Potem<sup>16</sup> udało się jeszcze umieścić w tej kombinacji niektóre luźne i dotąd niedopasowane fragmenty, dzięki czemu jej rekonstrukcja dała jeszcze lepsze efekty. Dalsze prace badawcze znalazły swoje odzwierciedlenie podczas ważnej konferencji poświęconej inskrypcji z Deir ‘Alla, która odbyła się w Leiden w r. 1989<sup>17</sup>. Przełomowe dla dalszych badań okazało się jednak dopiero odnalezienie w latach 1993-1995 steli z damasceńsko-aramejską inskrypcją z Tel Dan<sup>18</sup>. Dzięki tej nowej inskrypcji uczeni zapoznali lepiej nowy, niearamejski system werbalny, który dokładnie pokrywał się z językiem inskrypcji z Deir ‘Alla<sup>19</sup>. Razem z potwierdzoną, nową datacją tej ostatniej, uczeni zasu-

<sup>13</sup> Północno-kananejski (J.A. Hackett), peryferyjny (E. Knauf; M. Weippert), mieszanica językowa (G. van der Kooij); niezidentyfikowany z licznymi niepoświadczonymi nigdzie indziej idiomami (Huehnergard); por. E. Blum, [w:] TUAT NF, t. 8, 459 ze wskazaniem na H. Gzella, *Deir ‘Allā*, [w:] *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden i in. 2013, s. 691-693.

<sup>14</sup> E. Blum, [w:] TUAT NF, t. 8, s. 460.

<sup>15</sup> A. Caquot, A. Lemaire, *Les Textes Araméens de Deir ‘Alla*, „Syria” 54 (1977), s. 189-208; J.A. Hackett, *The Balaam Text from Deir ‘Allā* (HSM 31), Chico 1984; E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II* (OLA 57) 1994; E. Blum, *Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla, Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Bemerkungen*, [w:] *Berührungspunkte*. Fs. R. Albertz (AOAT 350), [red.] I. Kottsieper i in., Münster 2008, s. 573-601.

<sup>16</sup> E. Peuch, *Le Texte »ammonite« de Deir ‘Alla: Les Admonitions de Balaam (première partie)*, [w:] *La Vie de la parole de l’Ancien au Nouveau Testament* (offerts à Pierre Grelot), Paris 1987, s. 13-30.

<sup>17</sup> J. Hofijzer, G. van der Kooij, *The Balaam Text from Deir ‘Alla Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August, 1989*, Leiden 1991. Ten etap badań odzwierciedla kolejne wydanie tekstu por. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 244-263: tekst i komentarz: B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 140-145.

<sup>18</sup> I. Kottsieper, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 2001, s. 176-179; A. Millard [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 161-162.

<sup>19</sup> Na temat drobnych rozbieżności leksykalnych i gramatycznych pomiędzy oboma tekstami por. E. Blum, *Die Kombination I*, s. 597, przypis 113.

gerowali także historyczne tło dla tradycji o Balaamie, wskazując na okres, gdy aramejski król Chazael podbił te tereny podczas panowania izraelskiego króla Jehu (845-818 przed Chr.; por. 2 Krl 10,32-33; 13,7)<sup>20</sup>. Dominacja aramejska na tych ziemiach sukcesywnie była potem ograniczana (pierwsza połowa VIII w. przed Chr., Joasz, Jeroboam II; por. 2 Krl 13,25; 14,25; Am 1,3-4; 6,13). Jednak, jak się sugeruje, dzięki niej właśnie asyryjskie tradycje prorockie mogły zostać przeniesione przez ludy aramejskie na tereny Izraela.

Literacki profil tekstów z Deir ‘Alla (forma i treść) sugeruje, że mogły one powstać w środowisku kultowym lub dworskim (wyrocznie dla króla). Nie można jednak wykluczyć również tego, że stanowiły one część dziedzictwa pozostawionego przez jakąś szkołę pisarską<sup>21</sup>. Mielibyśmy wówczas do czynienia z przykładem wysoko już rozwiniętej kultury piśmienniczej z IX w. przed Chr., która wyszła daleko poza centralne ośrodki, a zarazem także – jak wspomnieliśmy – z bezcennym świadectwem i zarazem źródłem lokalnej, pozabiblijnej tradycji starożytnego Izraela<sup>22</sup>. Problem gatunkowej klasyfikacji tekstów z Deir ‘Alla pozostaje nadal otwarty. Z jednej strony przyporządkowanie sobie narracji (*kombinacja* I) i poetyckiego opisu świata chaosu (*kombinacja* II) nie jest niczym niezwykłym w literaturze prorockiej Starego Testamentu (por. Am 7,10-17; Jr 20,1-6). Mając jednak na uwadze czas powstania inskrypcji, można w literackiej tradycji z Deir ‘Alla widzieć początki literatury prorockiej Izraela<sup>23</sup>. Z drugiej strony inskrypcja pod wieloma względami przypomina jednak także tekst mądrościowy, porównywalny zwłaszcza z egipskimi tekstami (*Proroctwo Neferti*, czy *Pouczenia Ipu-Wera*)<sup>24</sup>. Tradycja prorocka i mądrościowa nie muszą się jednak wzajemnie wykluczać.

Jak możemy się domyślać, nawet te nowe badania i ustalenia wskazują, że nie rozwiązano wszystkich trudności. Dlatego nadal spotkać można różne

<sup>20</sup> M. Mulzer, *Jehu*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, [red.] M. Görg, B. Lang, t. 2, Zürich-Düsseldorf 1995, s. 284.

<sup>21</sup> E. Blum, *Die Kombination I*, s. 596-598; por. też TUAT NF, t. 8, 460. Pewny tego ostatniego *Sitz im Leben* jest B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 231.

<sup>22</sup> Zwracali na to uwagę m.in. G. Garbini, *L’Inscrizione di Balaam Bar-Beor*, *Henoch* 1 (1979), s. 166-188, zwł. 186; M. Weippert, *Der ‘Bileam’-Inscription von Tell Dēr ‘Allā und das Alte Testament*, [w:] *Jahwe und anderen Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 185-186.

<sup>23</sup> M. Weippert (*Der ‘Bileam’-Inscription*, 174) wskazuje nawet na Am 7,10-17 jako strukturalną paralelę dla tekstu z Deir ‘Alla i określa jego literacki gatunek mianem „apoftegmat” (tak tekst Amosa określił wcześniej H.W. Wolff). Na temat tekstów i profetyzmu na starożytnym Bliskim Wschodzie por. M. Nissinen [red.], *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL. WAW 12), Atlanta 2003. Na temat rozwoju profetyzmu w Izraelu por. J. Day [red.], *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (LHB.OTS 531), New York-London 2010.

<sup>24</sup> Por. argumenty zaczerpnięte z samego tekstu z Deir ‘Alla [w:] E. Blum, *Die Kombination I*, s. 594. Potem zresztą autor ten *kobinację* II (u niego B; por. TUAT NF, t. 8, 469) zatytułuje „Mądrościowy dialog nad przemijalnością i odpowiedzialnością”.

alternatywne sposoby rekonstrukcji, a co za tym idzie, także alternatywne interpretacje tych tekstów<sup>25</sup>. Przyjrzyjmy się jednak ogólnie treści inskrypcji, która – co do zasadniczych kwestii – nie budzi sporów.

Tak zwana *kombinacja I*, to tekst narracyjny, w którym wspomina się postać Balaam, syna Beora, widzącego, który został dopuszczony do zgromadzenia bogów-Szaddaj i tam dowiedział się o nadchodzącym nieszczęściu. Taki sposób komunikacji znany jest najstarszym tekstom związanym z biblijnym profetyzmem (por. 1Krl 22; Iz 6). W odróżnieniu od nich, inskrypcja z Deir ‘Alla mówi jednak o wielu bogach; tych źle nastawionych, w zgromadzeniu których bierze udział widzący, oraz przyjaznym ludziom otoczeniu boga El. Z inicjatywy tego ostatniego informacja o nadchodzącym nieszczęściu dociera do „widzącego”. Balaam jest zdruzgotany tym, co zobaczył, płacze i pości przez dwa dni. Po tem informuje bliskich na temat tego, o czym się dowiedział. Otóż zgromadzenie (*mw’d*; por. hebr. *mō‘ēd*) nieprzyjanych wobec El bóstw nakazało bogini Szagar-Isztar (bogini światła i płodności) zaszyć niebo ciemnością. Sytuacja ta grozi poważnymi konsekwencjami na ziemi. Balaam widział stada rozszalałych, wrzeszczących drapieżnych ptaków i zinterpretował to widzenia jako zapowiedź nieszczęścia, które spadnie na kraj. Ziemię opanują dzikie zwierzęta, a wypasane stada zostaną rozproszone. Od tego momentu opis jest już mniej jasny. Z proponowanych interpretacji wynika jednak, że Balaam podjął się zapobieżenia tej sytuacji, zgodnie zresztą z wolą boga El, który go ostrzegł. Dużą rolę odgrywa tu aktywność magiczna, nadająca tekstom z Deir ‘Alla mitologiczny charakter. W wyniku poczynań Balaama bogini i kraj zostają uratowane, a nieprzyjaźni bogowie pogiębieni. Dalej tekst jest coraz bardziej fragmentaryczny, ale można domyślać się, że to, co było planowane przez wrogów El, nie doszło ostatecznie do skutku.

*Kombinacja II* jest jeszcze bardziej fragmentaryczna. Tekst przypomina stylem biblijną wyrocznię prorocką. Nie wspomina się w nim jednak imiennie Balaama. Niemniej powiązaniu tej wyroczni z widzącym z *kombinacji I* sprzyja fakt, że na początku tej pierwszej mowa jest o „Księdze Balaama”, a to sugeruje, że należy oczekiwać kolekcji różnych prorocत्व i/lub wizji<sup>26</sup>. W *kombinacji II* mowa jest o tym, jak El zbudował zaświaty, opisane tu jako „dom”, do którego nie zachodzą podróżnicy, ani narzeczeni (fragment A). Potem mowa jest o sposobie egzystencji w tych zaświatach (fragment B). Od tego momentu opis ma wiele cech wspólnych z Iz 14. Nie ma pewności, czy użyte jest tu

<sup>25</sup> Aktualny stan dyskusji oraz rekonstrukcji omawia E. Blum [w:] TUAT NF, t. 8, s. 459-474.

<sup>26</sup> B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, 141. W klasyfikacji fragmentów zgodnie z literami alfabetu przyjmuje podział Levine’a. Natomiast E. Blum [w:] TUAT NF porządkuje je, numerując jedynie kolejne linie.

słowo „szeol”<sup>27</sup>, ale zaciekawienie może budzić słowo opisujące ciała zmarłych (*nqr* por. Iz 14,19: *nēšer*). Następnie (fragment C) cytuje się jakiegoś mędrca, który utracił swoją zdolność zdobywania nadprzyrodzonej wiedzy i wypowiadania wyroczeni. Kolejne zrekonstruowane fragmenty kontynuują temat warunków panujących w zaświatach (fragment D-E), opowiadają o królach i innych przebywających tam zmarłych (fragmenty F-G). Pozostałe fragmenty zawierają już mniej zrozumiałe kwestie, a to ze względu na hipotetyczny charakter rekonstrukcji<sup>28</sup>.

Pomiędzy tekstami z Deir ‘Alla oraz z Lb 22-24 istnieje niewątpliwie wiele zbieżności. Zauważano to już od samego początku. Dodatkowym impulsem do badań porównawczych był także fakt, że wszystko zostało napisane językiem nie różniącym się aż tak bardzo o biblijnego. Jak wspomnieliśmy, nie został on do końca zidentyfikowany, ale panuje przekonanie, że chodzi o regionalny lub wręcz lokalny dialekt (aramejski, kananejski). Część idiomów zastosowanych w inskrypcji ocenia się dziś często jako elementy transjordańskiej odmiany języka aramejskiego. Jak wspomnieliśmy, Deir ‘Alla położone jest kilka kilometrów na wschód od Jordanu, nad brzegiem biblijnego Jabboku (dziś Zerkka), blisko jego ujścia do Jordanu. Chodzi zatem o lokalizację pokrywającą się z biblijną miejscowością Sukkot (por. Rdz 33,17; Joz 13,27; Sdz 8,5-6; 9,14-16; 1 Krl 7,46). Badacze wskazują, że inskrypcja musiała powstać jeszcze przed inwazją na tereny Gileadu asyryjskiego władcy Tiglet-Pilezera III (734-742 przed Chr.), gdyż po niej ludność tych terenów została deportowana.

Uderzająca jest najpierw sama geograficzna zbieżność pomiędzy miejscem odkrycia tekstów z Deir ‘Alla i miejscem wydarzeń opisanych w Lb 22-24. Uczeni<sup>29</sup> wskazują potem także na fakt, że w obu tekstach pojawia się imię „Balaam, syn Beora”. W tekście z Deir ‘Alla określany jest on jako „widzący bogów”, zaś w Lb 24,3.15 opisuje się go słowami „człowiek o przenikliwym wzroku” (jest to jedyne miejsce w Biblii, gdzie używa się takiego zwrotu) oraz „ten, który słyszy słowa Boga, i który ogląda widzenie Wszechmogącego, który pada (rodzaj ekstazy?), a oczy mu się otwierają”. Zwraca także uwagę wspólne obu tekstom zastosowanie rdzenia czasownikowego *hzh* – „widzieć” (w III i IV wyroczni Balaama; Deir ‘Alla I,1); rdzenia *j’s* – „radzić” (Lb 24,14; Deir ‘Alla II,9); określenia „bogowie-šadajin” (por. Lb 24,4.16: šdj). Wspólna obu tekstom jest też sekwencja: noc – poranek (Lb 22,20.21; Deir ‘Alla I.1.3) i przekonanie, że Balaam jest „obcym” prorokiem. Łatwo można zatem sobie wyobrazić, że

<sup>27</sup> Rekonstrukcja *l[š’l]* dokonana została poprzez interpretację kolejnych słów *lqsh š[’l]* – „na krańcu szeolu”; tak B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, s. 144 przypis 10. W TUAT NF, t. 8, s. 473 jednak już jej nie ma.

<sup>28</sup> Por. B.A. Levine, *Deir ‘Alla*, s. 144-145 i TUAT NF, t. 8, s. 473-474.

<sup>29</sup> J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 296.

Balaam, syn Beora był jakimś znanym w regionie wieszczem, budzącym duży respekt otoczenia (podziw i strach zarazem). Autor biblijny, mając przed sobą tradycje o wojnach Izraelitów z Moabitami, stawiał sobie pytanie o to, jaką rolę taki „obcy widzący” mógł spełnić w obliczu ochraniającego Izraelitów Boga Jhwh. W jego przekonaniu mógł jedynie podporządkować się woli Boga i przepowiadać to, na co Jhwh mu pozwolił. Późniejsze nawiązania do tej tradycji – jak zobaczymy – pozbawiły go jednak początkowej estymy, czego pierwszym widocznym śladem jest ironiczna w wymowie scena z oślicą, w której zwierzę to widzi więcej, nie jej – uważany za „widzącego” – właściciela.

Teksty z Deir ‘Alla, datowane dziś – jak wspominaliśmy – na przełom IX/VIII w. przed Chr., pozwalają wskazać nam region i czas z jakiego pochodzi tradycja o Balaamie<sup>30</sup>. Nie umożliwiają jednak tego, aby z całą pewnością określić wiek najstarszej części biblijnej tradycji o tym „widzącym”<sup>31</sup>. Datowanie jej na okres przed wygnaniem babilońskim ma jednak swoje uzasadnienie<sup>32</sup>. Obcy prorok, który „swemu” narodowi zapowiada nieszczęście, nie był w tym czasie niczym nadzwyczajnym, jeśli porównanym wypowiedzi Balaam z podobnymi wypowiedziami Ozeasa czy Amosa, skierowanymi do Izraela. Nie można jednak przeoczyć zarazem kilku istotnych różnic pomiędzy Lb 22-24 i tekstami z Deir ‘Alla<sup>33</sup>.

Pierwszą z nich jest obecność mitologicznych wyobrażeń o świecie bogów. Dowiadujemy się tu o istnieniu i wrogiej wobec El działalności pewnej grupy bóstw astralnych oraz o żeńskiej bogini Szagar-Ishtar, odpowiednika biblijnej Aszery (por. 1 Krl 11,3.33). Dominującą rolę w tekście z Deir ‘Alla (*kombinacja* I) odgrywa magia. Balaam z Deir ‘Alla współdziała z El przeciwko wrogim mu bóstwom panteonu. Użycie magii jest tu istotnym i skutecznym środkiem w tej walce przeciwko zbuntowanym bóstwom, zwłaszcza w uwolnieniu bogini od wyroku wydanego przez zgromadzenie bóstw. W biblijnym

<sup>30</sup> Próba datowania czasu śmierci „historycznego” Balaama na lata pomiędzy 845 I 835 przed Chr. jest czysto hipotetyczna: to propozycja B. Margalit, *Studies in NWSemitic Inscriptions. Part II: The ‘Balaam’ Inscription from Deir ‘Alla (DPAT)*, Ugarit-Forschungen 26 (1994), s. 282-302, zwł. 299.

<sup>31</sup> Tak M. Rösel (*Wie einer*, s. 514), odnosząc się krytycznie do propozycji H. Seebass’a i J.J. Zobel’a, aby datować te tradycje na okres przed powstaniem monarchii lub na początkowy okres jej istnienia.

<sup>32</sup> Ten sam autor (M. Rösel, *Wie einer*, s. 514), za prawdopodobne uznaje podjęcie tej tradycji w Izraelu około 700 r. przed Chr. W tym okresie bowiem możliwa była bowiem pisemna konsolidacja prorockich wypowiedzi i potwierdziły się negatywne wyrocznie wobec Izraela (Królestwo Północne → upadek Samarii) i zarazem pojawiło się poczucie wybawienia od tego samego losu Syjonu (Królestwo Judy). Wtedy też znaczenia nabrał stosunek do sąsiadów (mowy przeciwko obcym narodom u Amosa i Izajasza), które potwierdzają, że mogą one jednocześnie być narzędziem w ręku Jhwh.

<sup>33</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 233.

opowiadaniu także po części magia jest obecna (szukanie kontaktu z Bogiem w sposób indukcyjny; próby rzucenia przekleństwa), ale nieskuteczna. Ostatecznie deklaruje się, że Jakub/Izrael nie potrzebuje szukać żadnego omenu (Lb 24,1: *naħaś*; por. Lb 23,23), ani przepowiedni (Lb 23, 23: *qesem*), a wszelka magia użyta przeciwko niemu jest bezowocna. Biblijny Balaam działa wyraźnie, jako ktoś posłuszny, wręcz posłany przez Boga zdecydowanego wspomóc Izraela. Mamy tu zatem do czynienia ze *stricte* monoteistycznym kontekstem wydarzeń oraz przekonaniem o nieskuteczności praktyk magicznych.

## 2. Lb 22-24: kontekst i treść

Kompleks narracyjny z Lb 22-24 wydaje się słabo powiązany z kontekstem. Gdyby całą tę sekcję z niego wyjąć, to czytelnik nie zorientowałby się nawet, że czegoś tu brakuje. Lb 22,2 redakcyjnie łączy Lb 22-24 z wydarzeniami z Lb 21, zaś Lb 25,1 reasumuje to, o czym mowa była w Lb 22,1 (Izraelici znajdują się w Moabie)<sup>34</sup>. Pozostałe elementy łączące Lb 22-24 z resztą księgi to - uznawane za glosy redakcyjne – wstawki o Madianitach (Lb 22,4.7)<sup>35</sup>. Wyraźna jest też zmiana perspektywy. W Lb 22-24 patrzymy na Izraelitów zagrażających Moabowi z perspektywy Moabitów. W okalającym ten blok narracyjny kontekście prezentowany jest natomiast zawsze punkt widzenia Izraelitów<sup>36</sup>. W szerszym kontekście zauważyć też można, że Balak, wskazywany jako przykład daremnych prób zaszkodzenia Izraelowi, poza Lb 22-24, raz powiązany jest jeszcze z Balaamem (np. w Joz 24,9-10 czy Mi 6,5), a innym razem nie i występuje w takiej roli sam (np. Sdz 11,25). Niejasna jest potem także zbieżność imienia ojca Balaama z imieniem ojca edomickiego króla Bela, syna Beora (por. Rdz 36,32-33; 1 Krn 1,43-44). Być może chodzi o przemieszanie różnych tradycji<sup>37</sup>.

W kanonicznym kontekście Izraelici odchodząc z Synaju (Lb 10), udają się w kierunku Kanaanu. Kontynuowanie drogi uniemożliwiają im jednak Edomici (Lb 20,14-21) i wędrujący lud musi skrócić na wschód, przemieszczając się dalej tzw. drogą królewską. W trakcie wędrówki Izraelici muszą jeszcze pokonać królów Sichona i Oga oraz zająć, leżący na terenie dzisiejszej Jordanii, kraj

<sup>34</sup> Tamże, s. 137.

<sup>35</sup> E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990, s. 116-117.

<sup>36</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 137.

<sup>37</sup> Tak J.A. Hackett, *Balaam*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, [red.] D.N. Freedman, t. 1, New York 1992, s. 569 (dalej ABD).



Amorytów. Na wieść o sukcesach nowoprzybyłych, król Moabu Balak szuka sposobu, aby zaradzić grożącej teraz także jego ziemi inwazji. Dokładnie w tym momencie na scenie pojawia się Balaam. Według biblijnego przekazu pochodzi on z Petor „blisko rzeki/nad rzeką” (Lb 22,5), kojarzonego z Pitru, leżącym nad rzeką Sajur<sup>38</sup>, zachodnim dopływem Eufratu (kilkanaście kilometrów na południe od Karkemisz). Wspomina się to miejsce jako Pedru na topograficznej liście egipskiego faraona Tutmosisa III (XV w. przed Chr.) i jako Pitru na militarnej liście miast asyryjskiego króla Salmanasara III (ok. 857 r. przed Chr.). Chodzi zatem o proroka żyjącego prawie 500 km od obecnego miejsca zdarzeń.

Spójrzmy teraz na przebieg wydarzeń. Z **Lb 22,2-21** dowiadujemy się, że Balak posyła po Balaama kolejno po sobie dwie delegacje. Już pierwsza z tych delegacji informuje widzącego, czego oczekuje od niego król Moabu. Obiecuje on widzącemu wielkie bogactwa w zamian za to, że przybędzie do Moabu i przeklnie Izraela. Balaam w nocy szuka rady u Boga i otrzymuje wyrocznię, że nie wolno mu iść z posłańcami i nie może uczynić Izraelitom tego, o co jest proszony, gdyż lud ten jest błogosławiony. Uderzające w tej relacji jest to, że Balaam nie zwraca się do swoich bogów (Aszur lub Isztar), ale do Boga Izraela<sup>39</sup>. Delegacji Moabitów wraca więc do siebie bez widzącego. Balak posyła więc kolejną grupę posłańców i daje im jeszcze większą zapłatę dla widzącego. Balaam powtarza jednak, że nie może uczynić niczego bez wyraźnej zgody ze strony Jhwh (Lb 22,19). Tym razem Bóg Izraelitów powala mu jednak na to, aby ruszył w drogę. W tym miejscu mamy jednak niespodziankę, gdyż Jhwh zaraz potem wydaje się wyraźnie rozgniewany na Balaam udającego się do Moabu i stawia na jego drodze swego Anioła śmierci (**Lb 22,22-35**). To słynna scena z oślicą Balaama, która ma podtekst ironiczny. Wszak to Balaam uchodził za widzącego, a nie dostrzegł na swej drodze grożącego mu niebezpieczeństwa, które zauważyło jego zwierzę. Widzący widzi zatem tylko tyle, ile Bóg sam mu pokaże. Ta część narracji wyraźnie ma wydźwięk dyfamacyjny i nie pasuje do ogólnie pozytywnego obrazu „widzącego” z pozostałej części opowiadania.

W **Lb 22,36-41** Balaam przybywa wreszcie do Moabu. Gdy stanie przed Balakiem, powtórzy mu swoje ograniczenia: może mówić tylko to, co Bóg włoży mu w usta (Lb 22,38). Zaraz potem rozpoczyna swą misję (**Lb 23,1-6**). Udając się na jedno z pobliskich wzgórz Balaam w obecności Balaka i jego świty patrzy na Izraelitów znajdujących się na równinie Moabu. Następnie buduje

<sup>38</sup> W.F. Albright, *The Home of Balaam*, „Journal of the American Oriental Society” 35 (1915), s. 386-390; M. Görg, *Die Heimat Bileams*, „Biblische Notizen” 1 (1976), s. 24-28; S. Timm, *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17), Wiesbaden 1989, s. 150-151; J.A. Hackett, *Balaam*, [w:] ABD, t. 1, s. 571.

<sup>39</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 509.



siedem ołtarzy, składa ofiary i patrząc na *ziemię* Izraela z góry, gotów jest wykonać swoje zadanie. Chodzi wokół tych ołtarzy, szukając kontaktu z Bogiem. Kiedy wreszcie otrzymuje to, czego szuka, słyszy, że ma wracać do czekającego nań Balaka. Kiedy wykonuje polecenie, ku zaskoczeniu obecnych, nie przeklina jednak, lecz błogosławi Izraelitów w czterech kolejnych poetyckich wypowiedziach. Przeplatają się one z narracyjnymi opisami reakcji Balaka i jego swity. W pierwszej wyroczni (**Lb 23,7-10**) sławi się potęgę Izraela i określa Izraelitów jako naród wybrany spośród innych narodów (Lb 23,9). Budzi to zrozumiały gniew Balaka (**Lb 23,11-17**). Król Moabu proponuje widzącemu przejście na inne wzgórze, gdzie zrozumie on być może lepiej, o co chodzi władcy. Również tam Balaam buduje siedem ołtarzy. W kolejnej poetyckiej wyroczni (**Lb 23,18-24**) jednak ponownie wysławia on Izraelitów, deklarując, że Jhwh jest z tym ludem, a El wybrał go, aby odnosił zwycięstwa i nie może już cofnąć swoich obietnic. Oznacza to, że nie pozwoli On przekląć tego narodu. Tu też deklaruje się, że odkąd Bóg objawił Izraelowi przyszłość, nie ma już potrzeby szukać więcej wyroczni. El jest potężny, a wybrany przez niego naród, Balaam porównuje do lwa szukającego zdobyczy (Lb 23,24; por. Rdz 49,9). W tym miejscu mamy ponownie przerywnik narracyjny (**Lb 23,25-30**), w którym opisuje się nadzieję na to, że być może Bóg Izraela pozwoli na skuteczne przekłęcie Izraelitów z innego miejsca. Grupa udaje się na szczyt Peor i patrzy na pustynię. Raz jeszcze Balaam buduje siedem ołtarzy i składa na nich ofiary. Potem jednak ponownie błogosławi on Izraela i po kolejnej wyroczni raz jeszcze akcentuje, że taka jest wola Boga oraz, że nie będą już potrzebne potem tego rodzaju sposoby komunikacji z Bogiem. Kiedy patrzy na pustynię, zostaje pochwycony przez Ducha Bożego. W tym momencie wypowiada trzecią wyrocznię (**Lb 24,3-9**). Zaczyna się ona jednak od uwiarygodnienia Balaama w roli osoby zdolnej wypowiadać takie wyrocznie (Lb 24,3: ktoś, kto ma oczy otwarte). Prezentuje się go też jako kogoś, kto słucha słów El i otrzymuje wizję Szaddaj, dzięki czemu posiada ezoteryczną wiedzę (Lb 24,4). Powraca w niej ponownie porównanie Izraela do lwa (Lb 24,9). Wysławia się tu namioty i mieszkania Izraela (Lb 24,5), zapowiadając jego zwycięstwo nad Amalekitami (por. 1Sm 15). Bóg Izraela jest potężny, a sam Izrael silny jak lew. Ten, kto błogosławi ten naród, sam też będzie błogosławiony, a kto go przeklnie, sam będzie przeklęty (por. Rdz 12,2-3). Słowa te budzą zrozumiały gniew Balaka, który zwalnia Balaama. Ten zresztą sam odrzuca nagrodę i deklaruje, że podlega rozkazom Boga. Objawia jednak jeszcze Balakowi to, co Izrael robi Moabitom w przyszłości (**Lb 24,10-14**).

W czwartej wyroczni (**Lb 24,15-19**) wieszcz zapowiada, że nadchodzi ktoś potężny (gwiazda/berło z Jakuba), kto zmiażdży skronie Moabu i synów Seta (Lb 24,17). To proroctwo dotyczące przyszłego podboju Transjordanii. Trzy

ostatnie (Lb 24,20-24), krótkie wyrocznie dotyczą losu Amalekitów i Kenitów, oraz zawierają zapowiedź inwazji asyryjskiej i syryjskiej. Całość zamyka *postscriptum* (Lb 24,25). Po tych wypowiedziach Balaam powraca do domu. W kolejnym rozdziale (Lb 25) opisuje się w jaki sposób Izraelici popełniają z córkami Moabu akty nierządu i czczą obcych bogów (Lb 25,1-2). Wydarzenia te wspominane są potem przez tradycję jako grzech z Baal-Peor i dopiero w następstwie jej rozwoju, zostaną połączone z osobą Balaam (Lb 31).

### 3. Co wiemy o warstwach redakcyjnych w Lb 22-24?

Zdaniem niektórych egzegetów Lb 22-24 może być dziełem jednego autora, który wykorzystał jedynie różne, starsze tradycje<sup>40</sup>. Wśród większości badaczy panuje jednak przekonanie o tym, że Lb 22-24 miało jednak etapy redakcyjnego wzrostu<sup>41</sup>. Problem stanowi sposób w jaki ten wzrost się wyjaśnia oraz wskazanie źródeł tej tradycji<sup>42</sup>. Dyskusja nad powstaniem kompleksu Lb 22-24 jest do dziś bowiem przedmiotem szerokiej polemiki, a poszczególni autorzy proponują bardzo różne rozwiązania. Tradycyjna krytyka źródeł doszukiwała się tu przede wszystkim połączenia dwóch tradycji: jahwistycznej (22,3b.4-8.13-19.21-38aA.39.40; 23, 28; 24, 1.2-10.11-19.20-24.25) i elohistycznej (Lb 22,2.3a.9-12.20.38aBb.41; 23,1-17.18-26.27.29.30)<sup>43</sup>. W nowszych analizach z zasady odrzuca się taką klasyfikację<sup>44</sup>, choć część niemieckich egzegetów starszego pokolenia, z istotnymi korektami, nadal jej broni<sup>45</sup>. Niemniej,

<sup>40</sup> Tak np. A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 234, 237.

<sup>41</sup> Trzeba jednak odnotować, że wielu autorów usiłowało dowieść jedności literackiej całego bloku z Lb 22-24 (G.J. Wenham, T.R. Ashley, Ch. Desplaque, A. Schüle; podaję za H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13* (BK II/3), Neukirchen-Vluyn 2007, s. 27-28).

<sup>42</sup> M.W. Chavalas, *Balaam*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, [red.] T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, Leicester 2003, s. 75-78, zwł. 75-76.

<sup>43</sup> A.F. Cambell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions. Annotations*, Minneapolis 1993, s. 157-158, 191-193; por. M. Noth, *Das 4. Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966, s. 151-169.

<sup>44</sup> Proponowane alternatywne wyjaśnienie polega na tym, że zakłada się istnienie jakiejś niezależnej tradycji oraz wersji podstawowej tekstu, która była potem sukcesywnie rozbudowywana; por. W. Gross, *Bileam. Literatur- und formgeschichtliche Untersuchung der Prosa in Nm 22-24* (StANT 38), München 1974, zwł. s. 419-421; H. Rouillard, *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24)* (EtB.NS 4), Paris 1985, zwł. s. 484-486; H.C. Schmitt, *Der heidnische Mantiker von Num 22-24* (1994), [w:] tenże, *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (BZAW 310), Berlin, New York 2001, s. 238-254, zwł. s. 247-249.

<sup>45</sup> L. Schmidt, *Die alttestamentlichen Bileamüberlieferung*, „Biblische Zeitschrift” 33 (1979), s. 234-261; tenże, *Das 4. Buch Mose. Kapitel 10,11-36,13* (ATD 7,2), Göttingen 2004, s. 122-131: J (Lb 22,3b-7\* 22-34.37.39.40a; 23,28; 24,2-9\*.10a\*.11a\*.12a.14\*.15-17.25) stanowi tu kontynuację Lb 21,13aA i jest starsze niż E (idea „ducha Bożego” w Lb 24,2 por. 1

jak pokazuje wielu badaczy, takie powiązanie z tradycyjnymi źródłami, jak J czy E, jest bardzo trudne<sup>46</sup>. Widać to już chociażby w odbiegającym o klasycznego, zastosowaniu imion Boga: Jhwh i 'Elôhîm<sup>47</sup>. Oba imiona przeplatają się w tak niekonwencjonalny sposób, że trudno jest dokonać przekonującej identyfikacji konkretnego źródła oraz jego powiązania z północą lub południem<sup>48</sup>. Mimo to można oczywiście sądzić, że autor biblijny wykorzystał tu w swojej narracji jakąś (ustną czy literacką?) tradycję z północy (elohistyczna?) i powiązał ją z tekstami poetyckimi z innych źródeł, uzupełniając całość swoimi dodatkami (opowiadanie o oślicy w Lb 22,22-35)<sup>49</sup>.

Już w samym tekście łatwo zauważyć, że obraz proroka jest tu niejednorodny. Choć Balaam zachowuje się w istocie tak, jak dawny biblijny prorok, to nigdzie nie jest wprost w ten sposób nazwany<sup>50</sup>. We wprowadzeniu do dwóch (najstarszych?)<sup>51</sup> wyroczni z Lb 24 określa się go natomiast mianem: „**Wyrocznia**

Sm 18,1-11\*.15\*). Jahwista łączy swe opowiadanie z wyrocznią z Lb 24,15b-17. Schmidt (131) nie jest jednak pewny, że wyrocznia o Moabie (ww.15b-17) odnosi się do czasów Dawida. E (Lb 22,2.3a.20-21.36\*.38.41 + *Grundbestand* w Lb 23,1-26) zaczyna się w Lb 22,20 i jest jeszcze w pełni odtwarzalne. W Lb 22,2 nawiązuje do Lb 21,21-23. Jehowista (JE) (Lb 22,8-19.35.40b; 23,27.29.30; 24,1aAb.11b.12b.13) nawiązuje do istniejącego już opowiadania poprzez dodatki („i teraz”) w Lb 24,11a.14, dodając swoje uzupełnienia w Lb 24,10b.12b.13 do *J-Vorlage*. Por. także H. Seebass, *Bileam/Bileamsprüche*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, [red.] H.D. Betz, Tübingen <sup>4</sup>1998, s. 1596-1598; tenże, *Numeri* 22,2-36,13, s. 255: do E zalicza tzw. *Grundschicht* w Lb 22,2-24,25\* oraz obie wyrocznie z Lb 23; do J zaś jedynie pozostałości oryginalnej wersji opowiadania, obie wyrocznie z Lb 24 i epizod z oślicą.

<sup>46</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 137 ze wskazaniem na A. Rofé, *The Book of Bileam*, Jerusalem 1981 (po hebrajsku).

<sup>47</sup> Balaam szuka słów Jhwh (Lb 23,3), a odpowiada mu 'Elôhîm (Lb 23,4). W całej narracji brak jest słowa 'ēl. W Lb 22,8 Balaam podkreśla swe poddanie się woli Boga Izraela i deklaruje (Lb 22,18), że nie może sprzeciwić się woli „Jhwh, mego Boga ('ēlihāi)”. W wyroczniach z kolei pojawiają się w roli epitetów Boga ('ēl, 'eljôn, šaddaj). Niemniej Balaam zawsze prezentowany jest tu jako wierny czciciel Jhwh, który buduje ołtarze i składa ofiary w poszukiwaniu Jego opinii. Por. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 234.

<sup>48</sup> Krytycznie o tym w: M.W. Chavalas, *Balaam*, s. 75.

<sup>49</sup> Takie połączenie trzech odmiennych źródeł w Lb 22-24 zasugerował np. W. Gross, *Bileam*. Możliwość taką dopuszcza też B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 137-138. Wcześniejsze hipotezy w tej materii były także bardzo różne. Mamy do czynienia z tradycją ustną i kombinacją różnych nurtów, które mają jednak wspólne źródło (tj. Stary Testament); tak W.F. Albright, *The Home*; tenże, *The Oracles of Balaam*, „Journal of Biblical Literature” 63 (1944), s. 207-233; połączenie dwóch odmiennych nurtów tradycji: pozytywną i negatywną; tak J.A. Hackett, *Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Alla*, „Biblical Archaeologist” 49 (1986), s. 216-222, zwł. 218. Rozróżnienie na tzw. północną i południową tradycję splecioną w Lb 22-24 ten sam autor sugeruje także w cytowanym już artykule z ABD, t. 1, s. 569-572.

<sup>50</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 510.

<sup>51</sup> Tak H.-P. Müller, *Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina Verein” 94 (1978), s. 58-59 (początki monarchii, czasy Saula i Dawida), za nim podobnie M. Rösel, *Wie einer*, s. 510.

Balaam, syna Beora, **wyroczenia męża, który wzrok ma przenikliwy, wyroczenia** tego, **który słyszy słowa Boga, który ogląda widzenie Wszechmocnego**” (Lb 24,3-4). Określenia tego rodzaju nie powrócą już nigdy więcej w Starym Testamencie, co może dodatkowo sugerować, że mamy do czynienia z niezależną wcześniej tradycją. Uczeni zwracają uwagę, że w podobny sposób (*hzh* – „widzący”) określany jest potem prorok Amos (Am 7,12). Same wyrocznie III i IV, do których odnoszą się te określenia Balaama, nie mają wiele wspólnego z poprzedzającą je oprawą narracyjną. Jako jedyne mają natomiast w obecnym kontekście swoje własne wprowadzenie: „i wygłosił swoje pouczenia, mówiąc” (Lb 24,3-4. 15-16). W nich wreszcie pojawia się najwięcej zbieżności z tekstami z Deir ‘Alla. Poza wspomnianymi już powyżej rdzeniami *hzh* i *j’š*, podobnym określeniem bogowie-šdjn i biblijnym šdj, można tu spotkać także inne słowne paralele (por. Lb 22,9.20 i Deir ‘Alla I.3)<sup>52</sup>.

Odnosnie części narracyjnej z Lb 22-24 zauważyć można z kolei, że Balaam wypełnia tu swą misję na różne sposoby<sup>53</sup>. Na początku wydaje się on pełnić rolę specjalisty od wyroczeni, do którego należy udać się z odpowiednią zapłatą za usługę (Lb 22,7.17-18; por. Am 7,12: zarzut Amazjasza wobec Amosa)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, s. 511 ze wskazaniem na M. Weippert, *Der ‘Bileam’-Inschrift*, s. 184-185; W. Gross, *Bileam*, [w:] NBL, t. 1, Zürich 1991, s. 300-301 (ten ostatni uważa mimo to jednak wyrocznie 3 i 4 za późniejsze uzupełnienie). J.A. Hackett (*Balaam*, [w:] ABD, t. 1, s. 571) z kolei sugeruje czas powstania wyroczeni III i IV na okres początków monarchii (Lb 24,17-18 jako odniesienie do zwycięstw Dawida nad Moabitami i Edomitami; Lb 24,7.20 jako aluzja do Saula i jego zwycięstwa nad Amalekitami). Ten sam autor wskazuje też, że obie wyrocznie mają literackie podobieństwa z plemiennymi porównaniami do zwierząt, znanymi z dawnej hebrajskiej poezji (Lb 24,9: lew por. Rdz 49,9: Juda; Pwt 33,20.22: Dan i Gad; Lb 24,8: rogi bawołu; por. Pwt 33,17; Lb 24,17: berło; por. Rdz 49,10; wprowadzenie w Lb 24,3.15 por. 2 Sm 23,1). Powiązanie dwóch ostatnich wyroczeni z czasami Dawida sugerował już K. Seybold, *Das Herrscherbild des Bileamorakels Num 24,15-19*, „Theologische Zeitschrift” 29 (1973), s. 1-19. Czasy przed powstaniem monarchii sugerowali z kolei W.F. Albright, *The Oracles*, s. 207-233. Krytycznie o tych propozycjach W. Gross (*Bileam*, [w:] NBL, t. 1, s. 300), który jednak sytuuje III i IV wyrocznie w okresie po wygnaniu babilońskim, uważając że zawierają one przesłanie mesjańsko-eschatologiczne.

<sup>53</sup> E. Gass, *Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative*, „Biblische Notizen” 139 (2008), s. 19-38.

<sup>54</sup> Dyskusyjny jest tu termin *q’šāmîm* (od rdzenia *qšm* – wypowiadać wyrocznie; por. 2 Sm 4,10 i omówienie [w:] H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 15-16). Większość badaczy tłumaczy to słowo w sensie *Orakellohn* (tak M. Noth, *Das vierte Buch*, s. 146), *Wahrsagerlohn* (tak L. Schmidt, *Das 4. Buch*, s. 117), *payment for divination* (tak B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 141); *fee for divinations* (tak Ph.J. Budd, *Numbers* [WBC 5], Waco 1984, s. 249; T.R. Ashley, *The Book of Numbers* [NICOT], Grand Rapids 1993, s. 442; R.D. Cole, *Numbers* [NAC 3B], Nashville 2000, s. 378); *zapłata za wieszczbę* (tak S. Łach, *Księga Liczb* [PŚST II/2], Poznań, Warszawa 1970, s. 210); *wróżby (za zapłatą)* (tak A. Kuśmirek, *Pięcioksiąg. Przekład interlinearny*, Warszawa 2003, s. 621). Część badaczy sądzi jednak, że emisariusze wzięli ze sobą instrumenty pozwalające uzyskać wyrocznie (*Losorakel*; tak H. Seebass, *Nume-*

W późniejszej, kapłańskiej glosie z Joz 13,22 zostanie on określony mianem *qôšēm* – „wróźbita” i będzie to jedyny bezpośredni sposób określenia jego funkcji<sup>55</sup>. W tekstach z Deir ‘Alla określany jest jako *hzh ’ltin* – „widzący bogów”. Ten typ zdobywania boskiej „wiedzy” ma charakter indukcyjny i należy do zakresu mantyki<sup>56</sup>. Takie zachowania Balaam prezentuje już po przybyciu do Balaka, gdy buduje dwukrotnie siedem ołtarzy i składa na nich ofiary, aby uzyskać dostęp do Boga (Lb 23,1-5.14-15)<sup>57</sup>. W Lb 24,1-2, gdy Balaam domyśla się wreszcie, że intencją Jhwh jest błogosławić Izraela, „nie odszedł wcale, jak przedtem, *aby szukać wróżb*”<sup>58</sup>, lecz twarz obrócił ku pustyni...*ogarnął go Duch Boży*” (tłum. BT). Obdarzeni Duchem Boga często opisywani są jako ludzie wpadający w rodzaj transu i ekstazy (por. 1 Sm 10,6; 1 Krl 22,10-23). W istocie mamy tu więc wyraźną korektę w zachowaniu Balaama. Zatem tym razem (por. Lb 23,3) autor biblijny sugeruje już bardziej intuicyjną formę zdobywania wiedzy od Boga i można to zinterpretować jako wskazówkę potwierdzającą redakcyjny wzrost tekstu<sup>59</sup>. Z drugiej strony nie można jednak wykluczyć, że

*ri* 22,2-36,13, s. 9; por. też J. Milgrom, *Numbers*, s. 187: instrumenty miały stanowić pomoc w negocjacjach). W istocie zapłatę za tego rodzaju usługę zwykle określa się mianem „podarku” (*minhā*). Zabieranie instrumentów nie miałoby jednak sensu, skoro celem misji jest przyprowadzić Balaama do Moabu. Chodzi więc raczej o zapłatę za wykonanie prośby króla (tak słusznie B.A. Levine, *Numbers* 21-36, s. 150-151).

<sup>55</sup> W Starym Testamencie wróżono m.in. z pomocą wody i oliwy (Rdz 44,5.15), rzucanie losów (1Sm 14,41-43) lub poprzez *urim* i *tummim* (1Sm 2,28; 14,3; 23,6.9; 28,6; 30,7; por. potem Wj 28,30-35: część stroju arcykapłana). Praktyki tego rodzaju zostały jednak czasem jednoznacznie zakazane w Prawie (Wj 22,18; Kpł 19,26; 20,17; Pwt 18,10).

<sup>56</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 511: „induktiver Mantiker”. Ze wskazaniem na takie rozróżnienie indukcyjnej i intuicyjnej mantyki [w:] K. Koch, *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Stuttgart i in. <sup>3</sup>1995, s. 53-56. Porównanie indukcyjnej formy, o której tu mowa, z tekstem z Deir ‘Alla por. H.-P. Müller, *Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir ‘Alla*, [w:] *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*, [red.] J. Hoftijzer, G. van der Kooij (DMOA 19), Leiden 1976, s. 185-205.

<sup>57</sup> M.W. Chavalas (*Balaam*, s. 77) sugeruje nawet, że Balaam może być tu postrzegany nie tylko jako „widzący”, który recytuje wyrocznie, ale też jako kapłan, egzorcysta i wróźbita razem. Uczeń zresztą porównywał już Balaama z praktykami znanymi z Mari i Mezopotamii (S.D. Daiches, *Balaam – A Babylonian bārû. The Episode of Nu 22,2-24,24 and Some Babylonian Parallels*, [w:] *Asyriologische und archäologische Studien Hermann Hilprelit*, Leipzig 1909, s. 60-70; R. Largetment, *Les oracles de Bileam et le mantique suméro-akkadienne*, [w:] *Memorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, s. 37-50. Takie łączenie ról, zdaniem M.S. Moore (*The Balaam Traditions. Their Character and Development*, Atlanta 1990, s. 111), jest jednak bardziej charakterystyczne dla środowiska hetyckiego i syro-palestyńskiego.

<sup>58</sup> Słowo *naḥaš* (Lb 23,23; 24,1: w liczbie mnogiej) tu oznacza „omen”. Zaprzestanie jego poszukiwania oznacza jednak także koniec prób poszukiwania *qešāmim* (por. Lb 22,7) (to technika mantyczna znana z tekstów z Deir ‘Alla, która nadaje „lokalny koloryt” wykorzystanej tu tradycji. Ostatecznie autor biblijny z nieukrywaną ironią odniesie się sceptycznie do tego rodzaju praktyk i zdolności (Lb 23,23) i zadeklaruje, że Izrael nie potrzebuje takich praktyk (Lb 24,1).

<sup>59</sup> Tak M. Rösel, *Wie einer*, s. 511.



wskazana powyżej zmiana, od początku była elementem strategii narratywnej przyjętej przez autora biblijnego. Teksty z Deir ‘Alla, jak i w ogóle praktyki stosowane w regionie, wiązały się z przekonaniem, że światem bogów można manipulować z pomocą magii. Bóg Izraela jednak nie pozwala wpływać na siebie w ten sposób (por. 1 Sm 4,1-22: próby manipulowania Arką Przymierza). Autor biblijny mógł więc poprzez zmianę w zachowaniu Balaama wyakcentować tę właśnie kwestię.

Na podstawie tych spostrzeżeń można jednak przyjąć także hipotezę, że opowiadanie o Balaamie pierwotnie stanowiło kompozycję wprowadzającą do dwóch starszych wyroczni (III i IV), a dwie kolejne (I i II) zostały dodane jako rodzaj korygującego komentarza do nich<sup>60</sup>. Pobyt na pustyni i oświecenie Duchem Bożym (Lb 24,1-2), to doświadczenie Izraelskich proroków i sędziów, które wyraźnie zmienia status Balaama, czyniąc zeń „pierwszego” proroka w Izraelu<sup>61</sup>. We wprowadzeniu do I i II wyroczni wyraźnie bowiem to już Jhwh, a nie Elohim wkłada słowa w usta Balaama (Lb 23,5.16-17).

Jeszcze inny komentarz do tradycji o Balaamie mogła później stanowić perykopa o oślicy Balaama<sup>62</sup>. Nie trudno dostrzec w niej, jak wspominaliśmy, ironiczny podtekst, który wyraźnie sugeruje, że widzący nie ma wcale takich zdolności, jakie mu się przypisuje<sup>63</sup>. Wydaje się być raczej „ślepy” a nie „widzący”, gdyż nie dostrzega stojącego na jego drodze Anioła śmierci, co

<sup>60</sup> Wyrocznia I i II są zrozumiałe tylko razem z poprzedzającą je narracją, zaś wyrocznia III i IV mogą być czytane także bez odniesień do prozy; por. J.A. Hackett, *Balaam*, [w:] ABD, t. 1, s. 570-571. Ten sam autor wskazuje także na zamierzone nawiązania w Lb 23,22 → 24,8; Lb 23,24 → 24,9. Z kolei B.A. Levine (*Numbers 21-36*, s. 232-233) jest zdania, że I i II poemat sławią siłę Izraela i deklarują, że nie można go usunąć z Transjordanii. Ta sytuacja – jego zdaniem – pasuje do okresu panowania Omriego (jeszcze przed wydarzeniami opisanymi na moabickiej Steli Meszy). Levine jest też zdania, że tekst z Deir ‘Alla zawiera zajordańską wersję tradycji o Balaamie, biblijne poematy I-II to pierwotna wersja biblijna, zaś narracja stanowi wersję trzecią. Przy czym wyrocznie III i IV razem z Lb 21 – w jego opinii – pochodzą z Transjordanii (podobnie jak tekstom z Deir ‘Alla brak w nich odniesienia do Jhwh i mają charakter mitologiczny). Jak zauważa ten sam badacz, inskrypcja Meszy (IX w. przed Chr.) wspomina o świątyni Jhwh na górze Nebo, ale nie jest to dowodem, że ludność całego Gileadu czciła już wówczas Jhwh.

<sup>61</sup> B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 235.

<sup>62</sup> H. Rouillard, *L’Anesse de Balaam*, „Revue Biblique” 87 (1980), s. 1-37, 211-224; M. Rösel, *Wie einer*, s. 511.

<sup>63</sup> D. Moran, *From Balaam to Jonah: Anti-Prophetic Satire in the Hebrew Bible* (BJS 301), Atlanta 1995. Por. jednak też pozytywną, inną od tradycyjnej, interpretację roli, jaką odgrywa ta perykopa (razem z wyrocznią III i IV wskazywałaby, że także poganie mogą poznać eschatologiczne plany Boga → okres po wygnaniu babilońskim); tak H.Ch. Schmitt, *Der heidnische Mantiker als eschatologische jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24*, [w:] *Wer ist wie du, Herr unter Göttern?* Fs. O. Keiser, [red.] I. Kottsieper, Göttingen 1994, s. 180-198.

widzi nawet jego oślica. Tylko dzięki „mądrzejszemu” od siebie zwierzęciu udaje mu się uniknąć śmierci. Mamy zatem wyraźną karykaturę pogańskiego proroka, który próbuje bez sukcesu zaszkodzić Izraelowi. W tle tej sceny wybrzmiewa także pewien rodzaj wątpliwości, czy aby na pewno intencje Balaama są szczere (por. Lb 22,34), a zarazem potwierdza się tu raz jeszcze (Anioł), że może on mówić i czynić tylko to, na co Jhwh mu pozwoli (por. Lb 22,35). Perykopa z oślicą stanowi więc raczej późniejszy dodatek<sup>64</sup> i robi wrażenie pośredniego stadium w reinterpretacji tradycji o Balaamie, w którym stopniowo z „widzącego/proroka” zmienia się go w „prześladowcę” Izraela<sup>65</sup>.

Znacznie łatwiej jest określić i datować kolejne etapy wzrostu w ramach Lb 22-24. Wyrocznia II wyraźnie nawiązuje do Pwt 18 (Lb 23,23 → Pwt 18,10) i z tego powodu wielu badaczy sytuuje obie pierwsze wyrocznie w okresie wygnania lub po nim<sup>66</sup>. Wyrocznie z Lb 24,20-24 mają z kolei nowe wprowadzenie, co wyraźnie odróżnia je od IV wyroczni (Lb 24,15-19). Ich treść czyni z Balaama proroka „międzynarodowego” i być może z taką intencją zostały one tu umieszczone<sup>67</sup>. Egzegeci w zasadzie zgadzają się więc z tym, że chodzi tu o późniejsze uzupełnienie<sup>68</sup>.

#### 4. Reinterpretacja tradycji o Balaamie poza Lb 22-24

W późniejszej reinterpretacji mamy tylko jeden pozytywny wyjątek w ocenie Balaama, choć egzegeci ciągle dyskutują na tym, jak prawidłowo interpretować Mi 6,5 i czy mamy tu rzeczywiście do czynienia z jego pozytywną oceną. Pierwszy problem bowiem, to datowanie Mi 6,5. Dla perykopy Mi 6,1-8 proponowane są zarówno daty przed- jak i powygnaniowe<sup>69</sup>. Badacze są zgodni, co do tego, że Mi 6-7 to część księgi, która poddana była intensywnej, powygnaniowej redakcji<sup>70</sup>. Mi 6,3-8 przypomina rytuał liturgiczny<sup>71</sup>, który nietrudno wpasować do typowych powygnaniowych dyskursów oraz kapłańskiej tradycji

<sup>64</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 28. Ten sam badacz (38) zwraca jednak uwagę, że opinie uczonych, co do pochodzenia tego epizodu, są bardzo różne.

<sup>65</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 513.

<sup>66</sup> S. Timm, *Moab*, s. 146, 156.

<sup>67</sup> Por. dyskusje zob. B.A. Levine, *Numbers 21-36*, s. 141, 237-238.

<sup>68</sup> L. Schmidt, *Das 4. Buch*, s. 123; H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 29.

<sup>69</sup> J. Wehrle, *Micha (Buch)*, [w:] NBL, t. 2, s. 799.

<sup>70</sup> Por. J. Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego (SiR 31), t. 2, Szczecin 2012, s. 134.

<sup>71</sup> F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Micah* (AB 24E), New York 2000, s. 522.



kultowej, pozwalającej regulować nadszarpnięte, dobre relacje z Jhwh poprzez ofiary za grzechy<sup>72</sup>.

W interesującym nas wierszu czytamy: „Ludu mój, wspomnij, proszę, co zamierzał Balak, król Moabu, co mu odpowiedział Balaam, syn Beora...” (tł. BT). Mamy tu do czynienia z krótkim podsumowaniem wydarzeń z Lb 22-24 i bez odwołania się to tego tekstu wypowiedź byłaby niezrozumiała<sup>73</sup>. Nawet czasownik „odpowiedział” (*nh*) jest ten sam, co w Lb 22,18. O tym, co Balaam odpowiedział Balakowi także możemy dowiedzieć się jedynie z Lb 22,18; 23,12.26. Tylko w tych miejscach bowiem cytowane są odpowiedzi „widzącego”. Ocena wydaje się zatem pozytywna, gdyż Balaam – jak można wnioskować – został ustawiony w tej samej linii, co Mojżesz, Aaron i Miriam (Mi 6,4). Pomiędzy w. 4 i w. 5 jest jednak także wyraźna, podwójna cezura: powtarza się raz jeszcze wezwanie „ludu mój” (w. 5aA; por. w. 3aA) oraz akcentuje się aktualność wspomnienia, do którego odwołuje się prorok<sup>74</sup>. Warto jednak zauważyć, że wymienione postaci (w. 4) wraz z Abrahamem zostały potem – jak o tym już wspominaliśmy - określone jako „prorocy” poprzedzający Balaama. W wypowiedzi Micheasza mamy do czynienia z gatunkiem literackim określanym jako „spór (hebr. *rib*) prorocki”, w którym Bóg prowadzi rodzaj procedury sądowej, mającej na celu uwydatnienie błędów Izraela, aby skłonić go do refleksji i nawrócenia, a co za tym idzie, zapobiec właściwej procedurze sądowej, która musiałaby skończyć się wydaniem wyroku (skazującego!). W ramach argumentacji mającej do tego doprowadzić, Bóg przypomina swoje działania zbawcze na rzecz Izraela. Z jednej strony postać Balaama wydaje się więc należeć do sfery takich właśnie działań zbawczych Boga, a z drugiej, autor/redaktor tego tekstu akcentuje jednak, że nie był on pierwszym (prorokiem?), którym posłużył się Jhwh.

#### 4.1. Autorzy kapłańscy

Autor biblijny w Lb 24,25 poinformował już swojego czytelnika, że Balaam po wykonaniu swego zadania powrócił do swojego kraju. Niedługo potem (Lb 31) mamy jednak znowu do czynienia z Balaamem. Dowiadujemy się wówczas, że Izraelici pokonali i zabili Madianitów, a wraz z nimi także Balaama,

<sup>72</sup> R. Kessler, *Micha* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 1999, s. 261.

<sup>73</sup> Wspomnienie w dalszej części wiersza (w. 5b) o Szittim (por. Lb 25,1: jedyny raz w Pięcioksięgu; por. Lb 33,49) i Gilgal (Joz 2,1; 3,1: pierwsze obozowisko w Ziemi Obiecanej po opuszczeniu Szittim) sugeruje znajomość całego Hexateuchu i tym samym możliwy powygnaniowy charakter analizowanej tu wypowiedzi Micheasza.

<sup>74</sup> R. Kessler, *Micha*, s. 265.

syna Beora (Lb 31,8). Oskarża się go tam potem także o to, że doradził on kobietom madianickim, aby uwiodły Izraelitów i doprowadziły ich do grzechu popełnionego w Baal-Peor (Lb 31,16). Według Lb 25, gdzie mowa jest o tym grzechu, chodzi jednak o kobiety moabickie, a nie madianickie i nie ma mowy o Balaamie. Także inne nawiązania do tego wydarzenia nie wspominają Balaama (por. Pwt 4,3; Joz 22,17; Oz 9,10; Ps 106,28-31). Odpowiedzialność Madianitów za te wydarzenia sugeruje dopiero Lb 25,16-18, uznawane przez wielu badaczy za późne uzupełnienia w ramach Pięcioksięgu<sup>75</sup>. Prawdopodobnie z tego samego nurtu reinterpretacji pochodzi, powszechnie uznawana za późniejszą głosę, informacja o „starszych spośród Madianitów”, zawarta w Lb 22,4,7<sup>76</sup>. Informacja o wyniszczeniu całego ludu w Transjordanii wiąże się jednak z osiedleniem tam trzech plemion Izraela. Za tym idzie więc przekonanie, że kraj był całkowicie pusty, a więc pozbawiony zagrożeń czy pokus, skłaniających Izraela do oddawania czci obcym bogom. Takie przekonanie dobrze wpisuje się w sytuację po wygnaniu i uwarunkowanie zbawczych działań Boga kultową czystością Izraela<sup>77</sup>. Z drugiej strony w przekonaniu większości badaczy słuszną jest teza o tym, że Izrael zawdzięcza swoją wiarę w Jhwh wspomnianym Madianitom (por. Wj 3; 18)<sup>78</sup>. Gdyby więc zaliczono ten lud do narodów startych definitywnie z powierzchni ziemi, oznaczałoby to unicestwienie swoich własnych korzeni. Własna tożsamość zatem powinna w tym wypadku zostać ukształtowana poprzez technikę wyodrębnienia. Z jej pomocą odkrywa się zarazem obce pochodzenie własnych początków, jak i późniejszy, odrębny już bieg relacji z Jhwh<sup>79</sup>. W tym kontekście Balaam nie może już być oceniany jako obcy widzący, który wypowiada błogosławieństwo nad Izraelem, ale jako „kusiiciel” usiłujący sprowadzić Izraela na złe drogi<sup>80</sup>. Ten kierunek reinterpretacji dostrzegalny jest także w innych wypowiedziach dotyczących Balaama.

<sup>75</sup> Tak już M. Noth, *Das 4. Buch Mose*, s. 198-199; por. też W. Gross, *Bileam*, s. 114.

<sup>76</sup> Już M. Noth (*Numeri*, s. 195) zauważał, że jest ona dość luźno powiązana z aktualnym kontekstem.

<sup>77</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 516.

<sup>78</sup> Por. E.A. Knauf, *Midian und Midianiter*, [w:] NBL, t. 2, Zürich 1992, s. 802-804, zwł. 803; K. Koch, *Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis*, [w:] *Und Mose schreibt dieses Lied auf*. Fs. O. Loretz, [red.] M. Dietrich, I. Kottsieper (AOAT 250), Münster 1998, s. 437-474; M. Leuenberger, *Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 122 (2010), s. 1-19.

<sup>79</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 516.

<sup>80</sup> E.A. Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrhunderts* (ADPV), Wiesbaden 1988, s. 160-168.

## 4.2. Autorzy (post-)deuteronomistyczni?

Wyraźnie negatywną ocenę tej postaci znajdujemy natomiast w kontekście deuteronomistycznym. Pwt 23,2-9 to sekcja zawierająca wskazania na temat włączeni lub wyłączenia obcych do wspólnoty kultowej Izraela<sup>81</sup>. Tekst być może podlegał redakcyjnym uzupełnieniom i do pierwotnego negatywnego zbioru (ww.2.3a.4a), dodano potem pozytywne wskazania (w. 8)<sup>82</sup>. W tym ostatnim przypadku, pozytywne nastawienie do Edomitów może sugerować czasy poprzedzające wydarzenia z 586 r., a więc okres przed inwazją babilońską. Podwójna argumentacja w interesującym nas przypadku (w. 5a: niegościnnność; ww. 5b-6: wezwanie Balaama) też bywa traktowana jako efekt redakcyjnego wzrostu<sup>83</sup>. Argumenty uzasadniające wykluczenie wiążą się z wadami cieleśnymi (Pwt 23,2), niewłaściwym pochodzeniem (Pwt 23,3) i wreszcie negatywnymi doświadczeniami historycznymi (Pwt 23,4,7). W tych ostatnim (Pwt 23,4-6) wspomina się, że Balaam został zaangażowany w celu wypowiedzenia przekleństwa nad Izraelem. Z kontekstu wynika, że w istocie wypowiedział on takie przekleństwo, ale Bóg przemienił je w błogosławieństwo. Mamy więc do czynienia, albo z alternatywną tradycją względem Lb 22-24<sup>84</sup>, albo z negatywną korektą pierwotnie pozytywnej tradycji o Balaamie. Kontekst tej wypowiedzi, jak wspomnieliśmy, stanowi kwestia, które z obcych narodów mogą wejść do wspólnoty (kultowej) Izraela. Ammonici oraz Moabici w żadnym wypadku nie mogą być do takiej wspólnoty dopuszczeni (Pwt 23,4), gdyż nie przyjęli Izraelitów podczas ich drogi przez pustynię, łamiąc tym samym zasady gościnności (Pwt 23,5a). Dodatkowo jednak przeszkadzali im także w dotarciu do Ziemi Obiecanej, wynajmując przeciw nim Balaama (Pwt 23,5b)<sup>85</sup>. Rola Balaama w każdym razie wyraźnie jest tu oceniana negatywnie. Podobna ocena powraca potem także w historycznym podsumowaniu z Joz 24,9-10. Być

<sup>81</sup> Rzeczownik *qāhal* zwykle odnosi się do zgromadzenia, wspólnoty kultowej. W Pwt jest on jednak także synonimem wspólnoty narodowej Izraela.

<sup>82</sup> R.D. Nelson, *Deuteronomy* (OTL), Louisville, London 2002, s. 277-278. W klasycznym już dziś studium K. Galling'a (*Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, [w:] Fs. A. Bertholet, Tübingen 1950, s. 176-191), autor sugerował, że negatywne (w. 4) lub pozytywne (w. 8) wskazania pochodzą z różnych sanktuariów, stąd też wyrażają różne perspektywy, zależnie od miejsca położenia danego sanktuarium. Im dalej od granicy (np. ww. 2-3a), tym bardziej wyraźne są tendencje do wykluczenia.

<sup>83</sup> Por. E. Nielsen, *Deuteronomium* (KAT 1/6), Tübingen 1995, s. 218-219: rdzeń perykopy to Pwt 23,2-4; w. 5a pochodzi z redakcji deuteronomistycznej (por. niezgodność z Pwt 2,28-29), zaś ww. 5b-6 z dużym prawdopodobieństwem są owocem redakcji post-deuteronomistycznej.

<sup>84</sup> D. Frankel, *The Deuteronomic Portrayal of Balaam*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), s. 30-42.

<sup>85</sup> Pwt 23 zakłada wydarzenia opisane w Lb 21-24, ale nie wspomina się tu Madianitów. Z tego faktu m.in. można wnioskować, że Lb 22,4,7 i Lb 31, gdzie jest o nich mowa, to późniejsze uzupełnienia w tekście.

może zresztą obie wypowiedzi pochodzą z tej samej redakcji post-deuteronomistycznej<sup>86</sup>. Wielu badaczy uważa tę wzmiankę o Balaamie (ww. 9b-10) za późniejszą głosę w tekście. Mamy w niej bowiem najpierw odwołanie do wersji znanej z Lb 22-24 (Joz 24,9a: wspomina się Balaka), a nie do wypowiedzi z Pwt 23,5-6 (brak wzmianki o Balaku). Dalsza wypowiedź (ww. 9b-10) pasuje już jednak do Pwt 23,5-6. Mamy tu np. ten sam czasownik opisujący złożenie (*qll*), podczas gdy w wersji z Lb 22-24 stosuje się czasowniki '*rr*' (Lb 22,6.12; 24,9) i *qbh* (Lb 22,11.17; 23,8.11.13.25.27; 24,10). Następnie początek w. 10a stanowi niemal literalną cytację z Pwt 26,6, dla której brak paraleli w Lb 22-24<sup>87</sup>.

### 4.3. Dalsza reinterpretacja w tekstach biblijnych

W Joz 13,22 raz jeszcze wspomina się Balaama w kontekście mowy dotyczącej Ammonitów i Madianitów (por. Pwt 18,12). Autor tej glosy wspomina o śmierci Balaama zadanej przez Jozuego, nie mówiąc jednak wprost jakie były jej przyczyny i czym na nią zasłużył. Ma więc na uwadze tradycję znaną już z Lb 31. Z tego względu większość badaczy widzi tu głosę P lub post-P, gdyż autor łączy podobnie jak P, dwie różne tradycje (por. Lb 21,21-26; 31,1-12)<sup>88</sup>.

W powygnaniowej wypowiedzi z Ne 13,2 wybrzmiewa z kolei wprost cytowany tekst z Pwt 23,5-6, w którym mowa była o tym, że Balaam został wynajęty przez obce narody i faktycznie chciał przekląć Izraelitów<sup>89</sup>. Stanowi to argument za tym, aby wyłączyć spośród Izraelitów wszystkich „obcych” (Ne 13,3) i oczyścić z nich kraj (Ne 13,30). Balaam staje się więc tu już nie tyle prototypem proroka, ile przykładem zagrożenia.

### 4.4. Dalsza reinterpretacja w tekstach pozabiblijnych i Nowym Testamencie

W literaturze pozabiblijnej pierwsze odniesienia do Balaama znajdujemy w tekstach z Qumran<sup>90</sup>. Wspomina się go na tzw. *Liście fałszywych proroków* (4Q339)<sup>91</sup> działających w Izraelu. Podaje się tu zatem ogólną klasyfika-

<sup>86</sup> Tak E. Nielsen, *Deuteronomium*, s. 221. Podobną, powygnaniową datację Joz 24 sugeruje także J.L. Sicre Diaz, *Giousuè*, Roma 2004, s. 392.

<sup>87</sup> J.L. Sicre Diaz, *Giousuè*, s. 398.

<sup>88</sup> Tamże, s. 260.

<sup>89</sup> Por. K.D. Schunck, *Nehemia* (BK XXIII/2), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 374.

<sup>90</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 519-520.

<sup>91</sup> P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 272.

cję: „fałszywi prorocy, którzy wstąpili w Izraelu”. Jeszcze ważniejsze wydaje się być jednak przywołanie tej postaci w tzw. *Testimoniach* (4Q175)<sup>92</sup>. Cytuje się tu czwartą wyrocznię Balaama, w której mowa była o wschodzącej gwieździe z Jakuba. Tekst zbiera jednak razem różne wypowiedzi mesjańskie i jego autor w mniejszym stopniu interesuje się samymi osobami, których wypowiedzi cytuje. Zwraca jednak uwagę fakt, że nie ma w nim żadnych zarzutów wobec Balaama, którego zresztą imiennie się nawet nie wspomina. Akcent pada tu na samo „proroctwo” (Lb 24,17), które wyraźnie interesowało członków wspólnoty (por. CD 7,18-19; 1QM 11,6-7)<sup>93</sup>. Mesjańska interpretacja tej wypowiedzi jest późniejsza niż tłumaczenie zawarte w LXX, które ją jedynie pośrednio sugeruje. Zamiast o berle/lasce (tak tekst masorecki), mowa jest w greckim tłumaczeniu o człowieku i zamiast o pokonaniu Moabitów, wspomina się o skruszeniu ich wodzów: „Wzejdzie gwiazda z Jakuba, powstanie mąż z Izraela, pokruszy wodzów Moabu, ograbi synów Setha”<sup>94</sup>. W wypowiedziach tych widać nowy kierunek reinterpretacji tradycji o Balaamie.

W pochodzącym prawdopodobnie z końca II w. przed Chr. *Testamencie Dwunastu Patriarchów* (TestJud 24,1)<sup>95</sup> ponownie cytuje się Lb 24,17 w pozytywnym sensie. Tendencja jest więc taka, aby przyjąć proroctwo, a odrzucić prorokującego. Takie tendencje wyraźnie widać także w greckiej wersji Lb 22-24 (LXX), która jest mniej przychylna Balaamowi niż tekst hebrajski (TM)<sup>96</sup>. Ta linia podjęta jest potem również przez Filona z Aleksandrii<sup>97</sup>. Ten żydowski filozof okresu hellenistycznego zastanawiał się na problemem, jak obcy prorok, który dodatkowo doprowadził Izraelitów do grzechu, mógł być jednocześnie prawdziwym prorokiem? Jego rozterki powodował przede wszystkim biblijny tekst z Rdz 12,3, w którym błogosławionym mógł być tylko ten obcy, kto błogosławił Izraela. Balaam wydawał mu się wyjątkiem od tej zasady. Filozof uznaje z jednej strony, że Balaam stworzył „najdostojniejsze z wszystkich pieśni” (*De migr. Abr.* 113), a z drugiej, ponieważ połączył się on z wrogami, uznany musi być za bezbożnego i przekłętą (*asebēs kai aparatos*). Wydaje się

<sup>92</sup> P. Muchowski, *Rękopisy*, s. 122-123.

<sup>93</sup> Podobnie potem pomija się jego imię i cytuje jedynie słowa proroctwa z Lb 24,8 w 1QM XII,11. Na temat mesjańskiej reinterpretacji w 4Q175 por. J.A. Fitzmyer, *The One Who Is To Come*, Grand Rapids 2007, s. 103.

<sup>94</sup> [Thum.] R. Popowski, *Septuaginta*, Warszawa 2013, s. 198.

<sup>95</sup> A. Paciorek, *Testament Dwunastu Patriarchów*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, [red.] R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 43-81, zwł. 44-45 (datacja) i 60 (tekst).

<sup>96</sup> Przykłady [w:] J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL.SCSS 46), Atlanta 1998, s. XXIX.

<sup>97</sup> J.T. Greene, *Balaam: Prophet, Diviner, and Priest in Selected Ancient Israelite and Hellenistic Sources* (SBL.SP), Atlanta 1989, s. 57-106.

zatem, że mędrzec interpretuje tu Lb 22-24 w świetle Pwt 23,<sup>98</sup>. Potem uznaje zresztą, że Balaam został obdarzony duchem prorockim (*Vit. Mos* I,277) i to dzięki niemu – wbrew swojej woli – błogosławił Izraela. Nie powstrzymało go to jednak przed namówieniem pięknych kobiet do tego, aby skusiły Izraelitów do upadku i zdrady wobec Boga Izraela. W ten sposób wypełnił on zatem ostatecznie to, do czego został wynajęty (*Vit. Mos* I, 294-300) i okazał się prorokiem pozbawionym ducha (*De conf. Ling.* 159: *kai gar mataios ermēnetai Balaam*). Pseudo-Filon traktował go nawet jako postać tragiczną, przypisując mu skargę, że dał się zwieść (LAB 18). W roli kusiciela wystąpił tu Balak, który zwiódł go swoimi podarunkami. W ten sposób, choć przetrwały jego słowa błogosławiące Izraela, on sam takiego błogosławieństwa nie doświadczył (LAB 18 § 12)<sup>99</sup>.

Ta sama tradycja reinterpretacyjna pojawia się u Józefa Flawiusza w jego *Antiquitates*, z końca I w. po Chr. (IV.6). Józef postrzega jednak Balaama jako nieświadome narzędzie w ręku Boga (IV.6,3-5) oraz wspomina, że Mojżesz darzył go wielką czcią, skoro wspomniał o nim w swojej Torze. Po negatywnej ocenie Balaama nie ma tu zatem już żadnego śladu<sup>100</sup>. Powodem takiej prezentacji był być może fakt, że Józef Flawiusz miał na celu zyskanie pozytywnej oceny judaizmu w oczach Rzymian<sup>101</sup>. Wymowne jest bowiem końcowe zdanie z jego prezentacji: „O wszystkim zaś, co tu opowiedziałem, niech czytelnicy taki mają sąd, jaki uważają za słuszny” (IV.6.13)<sup>102</sup>.

Nowy Testament wspomina Balaama w trzech miejscach (2 P 2,15; Jud 11; Ap 2,14) i w duchu późniejszych pism, prezentuje go jako typ zwodniczego nauczyciela, zagrażającego młodej wspólnotie chrześcijańskiej. Warto jednak zwrócić uwagę, że dla autorów nowotestamentalnych pochodzenie Balaam nie odgrywa już żadnej roli, gdyż młody Kościół rozróżniał jedynie wierzących i niewierzących, zaś etniczne pochodzenie jego członków nie miało znaczenia.

<sup>98</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 520-521.

<sup>99</sup> Tamże, s. 521.

<sup>100</sup> K.G. Kuhn, *Balaam*, [w:] TWNT, t. 1, Stuttgart i in. 1990 (reprint), s. 521-523.

<sup>101</sup> M. Rösel, *Wie einer*, s. 521 ze wskazaniem na Chr. Gerber, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus*. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem* (AGJU 60), Tübingen 1997.

<sup>102</sup> Zob. tłum. *Dawne dzieje Izraela*, [red.] Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa <sup>2</sup>1993, s. 223. Na temat recepcji tradycji o Balaamaie w późniejszym judaizmie por. P. Schäfer, *Bileam, II. Judentum*, [w:] TRE, t. VI, (1980) s. 639-640; G. Vermès, *Deux Traditions sur Balaam. Nombrés XII. 2-21 et ses interprétations midrashiques*, „Cahiers Sioniers” 9 (1955), s. 289-302; A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej* (RiSB 42), Warszawa 2011.



## Zakończenie

Aktualne badania nad tekstami z Deir ‘Alla oraz porównanie tych tekstów z Lb 22-24, pozwalają sądzić, że oryginalne *Sitz im Leben* tradycji o Balaamie stanowią południowo-zachodnie rubieże zajordańskiej części Królestwa Izraela (okolice biblijnego Sukkot). Czas powstania tekstów z Deir ‘Alla z dużą dozą prawdopodobieństwa, to okres panowania w Izraelu Omridów. Tradycja o Balaamie wydaje się stanowić odzwierciedlenie pamięci o jakimś proroku wywodzącym się z Mezopotamii (wzorce asyryjskie), który przepowiadał zbliżającą się katastrofę tego regionu. Tekst z Deir ‘Alla ma jeszcze charakter politeistyczny i mitologiczny. Ważną rolę w aktywności Balaama odrywają wizje i praktyki magiczne. W tym względzie przypomina ona początki tradycji prorockich w Izraelu (od mężów Bożych: Eliasza i Elizeusza, do pierwszych proroków pisarzy: Amosa, Ozeasz, Izajasza). Nie wykluczone, że tradycja profetyczna w Izraelu kształtowała się pod wpływem zapożyczeń mezopotamskich, a tradycja o Balaamie była jedną ze ścieżek, jakimi dotarły one na ziemię Izraela. Biblijna wersja z Lb 22-24 wyraźnie oczyszcza tę tradycję, nadając całemu wydarzeniu charakter monoteistyczny, a z Balaama czyniąc proroka posłusznego woli Jhwh. Nie możemy definitywnie rozstrzygnąć, czy obecna wersja została zredagowana przez jednego autora, który połączył ze sobą część narratywną z dwiema poetyckimi wyroczniami z Lb 24, dodał do nich dwie pierwsze wyrocznie z Lb 23 i końcowe wyrocznie wynoszące Balaama do roli proroka międzynarodowego, a potem opatrzył jeszcze całość swoim ironizującym komentarzem, poprzez dodanie sceny z oślicą, czy też raczej wzrost tekstu przebiegał sukcesywnie. Druga propozycja wydaje się nam jednak bardziej przekonująca. Mając na uwadze chronologię, można jednak przypuszczać, że Balaam był pierwszą postacią prorocką w tradycji Izraela i początkowo służył jako swoisty paradygmat proroka. Dopiero późniejsza redakcja Pięcioksięgu spotkanie z nim poprzedziła informacjami o prorockich zdolnościach Abrahama, Mojżesza, Aarona i Miriam, czyniąc jednocześnie z Balaama postać negatywną. Ocena jego roli w Izraelu ulegała potem dalszej reinterpretacji. Akcentowano jego pozytywne dla Izraela proroctwa, ale negowano jego dobrą wolę i samo znaczenie Balaama.

## Streszczenie

Najnowsze badania nad tekstem inskrypcji o Balaamie pochodzącej z Tell Deir ‘Alla w Jordanii (identyfikacja języka, rekonstrukcja tekstu, czas powstania, kontekst historyczny) w zestawieniu z analizą diachroniczną tej tradycji w Biblii Hebrajskiej pozwalają



sądzić, że jej źródeł szukać należy w izraelskim środowisku z Transjordanii z przełomu IX/VIII w. przed Chr. Balaam wydaje się ucieleśniać początki tradycji prorockich w Izraelu związane z kontaktem z ludami pochodzącymi z Asyrii i praktykami wywodzącymi się tego kręgu kulturowego. Najstarsza biblijna wersja z Lb 22-24\* stanowi wyraźną, monoteistyczną re-lekturę tradycji o Balaamie. Widzący prezentowany jest tu jako obcy wróżbita i „prorok” podległy woli Jhwh. Zaznacza się też jego przejście od działań indukcyjno-magicznych (szukanie Boga, próba przekleństwa Izraela) do intuicyjnych zdolności prorokowania (Duch Boży, błogosławieństwo Izraela). W końcu przedstawia się tu także (epizod z oślicą) jego karykaturę, wątpiąc zarówno w jego dobre intencje, jak i same zdolności „widzenia”. W kolejnych reinterpretacjach (kapłańska, deuteronomistyczna i późniejsze) ocena samego Balaama jest już (poza Mi 6,5) wyraźnie negatywna.

SŁOWA KLUCZOWE: Deir ‘Alla, Balaam, pierwszy prorok w Izraelu, reinterpretacja

## Summary

### **Balaam – an archetype of prophet in Israel?**

The recent studies on the text of inscription about Balaam coming from Tell Deir ‘Alla in Jordan (identification of language, reconstruction of text, time of creation, historical context) compared to the diachronic analysis of this tradition in the Hebrew Bible suggest that its sources should be sought in the Israeli environment in Trans-Jordan at the turn of the 9th-8th centuries B.C. Balaam seems to embody the beginnings of prophetic traditions in Israel associated with the contact with the people from Assyria and the practices being derived from this cultural area. The earliest Biblical version from the Book of Numbers 22-24\* is a clear monotheistic re-reading of the tradition about Balaam. The Seer is presented here as a foreign diviner and a „prophet” being subordinate to the will of Jhwh. His transition from inductive and magic activities (search for God, attempt to curse Israel) to intuitive prophesying abilities (Spirit of God, blessing of Israel) is also noted. Finally, his caricature is also presented here (she-ass episode), doubting both in his good intentions and his very abilities to „see”. In next interpretations (Levitical, Deuteronomic and later), the evaluation of Balaam himself is clearly negative (except the Book of Micah 6:5).

KEYWORDS: Deir ‘Alla, Balaam, first prophet in Israel, re-interpretation

## Bibliografia

- Albright W.F., *The Home of Balaam*, „Journal of the American Oriental Society” 35 (1915), s. 386-390.  
Albright W.F., *The Oracles of Balaam*, „Journal of Biblical Literature” 63 (1944), s. 207-233.

- Andersen F.I., Freedman D.N., *Micah* (AB 24E), New York 2000.
- Ashley T.R., *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids 1993.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, New York 1990.
- Blum E., *Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla, Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Bemerkungen*, [w:] *Berührungspunkte*. Fs. R. Albertz (AOAT 350), [red.] I. Kottsieper i in., Münster 2008, s. 573-601.
- Blum E. *Texte aus der Umwelt des Alten Testament Neue Folge*, t. 8: *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, [red.] B. Janowski, D. Schwemer, Gütersloh 2015, 459-474.
- Budd Ph.J., *Numbers* (WBC 5), Waco 1984.
- Cambell A.F., O'Brien M.A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions. Annotations*, Minneapolis 1993.
- Caquot A., Lemaire A., *Les Textes Araméens de Deir 'Alla, „Syria”* 54 (1977), s. 189-208.
- Chavalas M.W., *Balaam*, [w:] *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, [red.] T.D. Alexander, D.W. Baker, Downers Grove, Leicester 2003, s. 75-78.
- Cole R.D., *Numbers* (NAC 3B), Nashville 2000.
- Cross F.M., *Notes on the Ammonite Inscription from Tell Siran*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 212 (1973), s. 12-15.
- Daiches S.D., *Balaam – A Babylonian bārû. The Episode of Nu 22,2-24,24 and Some Babylonian Paralels*, [w:] *Asyriologische und archäologische Studien Hermann Hilprelit*, Leipzig 1909, s. 60-70.
- Day J. [red.], *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (LHB.OTS 531), New York, London 2010.
- Dijkstra M., *Is Balaam also among the Prophets?*, „Journal of Biblical Literature” 114 (1995), s. 43-64.
- Fitzmyer J.A., *The One Who Is To Come*, Grand Rapids 2007.
- Franken H.J., *Texts from the Persian Period from Tell Deir 'Allā, „Vetus Testamentum”* 17 (1967), s. 480-481.
- Frankel D., *The Deuteronomistic Portrayal of Balaam*, „Vetus Testamentum” 46 (1996), s. 30-42.
- Galling K., *Das Gemeindegesetz in Deuteronomium 23*, [w:] Fs. A. Bertholet, Tübingen 1950, s. 176-191.
- Garbini G., *L'Inscrizione di Balaam Bar-Beor, „Henoch”* 1 (1979), s. 166-188.
- Gass E., *Modes of Divine Communication in the Balaam Narrative*, „Biblische Notizen” 139 (2008), s. 19-38.
- Gerber, Ch. *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, (AGJU 60), Tübingen 1997.
- Görg M., *Die Heimat Bileams*, „Biblische Notizen” 1 (1976), s. 24-28.
- Greene J.T., *Balaam: Prophet, Diviner, and Priest in Selected Ancient Israelite and Hellenistic Sources* (SBL.SP), Atlanta 1989.
- Gross W., *Bileam. Literatur- und formgeschichtliche Untersuchung der Prosa in Nm 22-24* (StANT 38), München 1974.
- Gross W., *Bileam*, [w:] NBL, t. 1, Zürich 1991, s. 300-301.

- Gzella H., *Deir 'Allā*, [w:] *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Leiden i in. 2013, s. 691-693.
- Hackett J.A., *The Balaam Text from Deir 'Allā* (HSM 31), Chico 1984.
- Hackett J.A., *Some Observations on the Balaam Tradition at Deir 'Allā*, „Biblical Archaeologist” 49 (1986), s. 216-222.
- Hackett J.A., *Balaam*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, [red.] D.N. Freedman, t. 1, New York 1992, s. 569-572.
- Hoftijzer J., *Aramäische Prophetien*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, t. II/1, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 1986, s. 138-148.
- Hoftijzer J., Kooij G. van der, *The Balaam Text from Deir 'Allā Reevaluated: Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August, 1989*, Leiden 1991.
- Kessler R., *Micha* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 1999.
- Knauf E.A., *Midian. Untersuchungen zur Geschichte und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrhunderts* (ADPV), Wiesbaden 1988.
- Knauf E.A., *Midian und Midianiter*, [w:] NBL, t. 2, Zürich 1992, s. 802-804.
- Koch K., *Die Propheten I. Assyrische Zeit*, Stuttgart i in. 1995, s. 53-56.
- Koch K., *Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis*, [w:] *Und Mose schreibt dieses Lied auf*. Fs. O. Loretz, [red.] M. Dietrich, I. Kottsieper (AOAT 250), Münster 1998, s. 437-474.
- Kooij G. van der, *Aramaic Texts from Deir 'Allā* (DMOA 19), Leiden 1976.
- Kooij G. van der, *Deir 'Allā, Tell*, [w:] *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in Holy Land*, t. 1, [red.] E. Stern, New York i in. 1993, s. 338-342.
- Kottsieper, *Die Inschrift vom Tell Dan*, [w:] *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung*, [red.] O. Kaiser, Gütersloh 2001, s. 176-179.
- Kubiak Z., Radożycki J. [red.], *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 1993.
- Kuhn K.G., *Balaam*, [w:] TWNT, t. 1, Stuttgart i in. 1990 (reprint), s. 521-523.
- Kuśmirek A., *Pięcioksiąg. Przekład interliniarny*, Warszawa 2003.
- Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej* (RiSB 42), Warszawa 2011.
- Largement R., *Les oracles de Bileam et le mantique suméro-akkadienne*, [w:] *Memorial du cinquanteenaire 1914-1964*, Paris 1964, s. 37-50.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj* (Studia Biblica 4), Kielce 2002.
- Lemański J., „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego* (SiR 31), t. 2, Szczecin 2012.
- Lemański J., *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 125-161.
- Leuenberger M., *Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationem*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 122 (2010), s. 1-19.
- Levine B.A., *Deir 'Allā*, [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 140-145.
- Lipiński E., *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II* (OLA 57) 1994.
- Lach S., *Księga Liczb* (PŚST II/2), Poznań-Warszawa 1970.

- Margalit B., *Studies in NW-Semitic Inscriptions. Part II: The 'Balaam' Inscription from Deir 'Alla (DPAT)*, „Ugarit-Forschungen” 26 (1994), s. 282-302.
- Milgrom J., *Numbers*. The JBS Torah Commentary, Philadelphia 1990.
- Millard A., *The Tell Dan Stele*, [w:] *The Context of Scripture*, t. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, [red.] W.W. Hallo, Leiden, Boston 2003, s. 161-162.
- Moore M.S., *The Balaam Traditions. Their Character and Development*, Atlanta 1990.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- Müller H.P., *Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir 'Alla*, [w:] *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, [red.] J. Hoftijzer, G. van der Kooij (DMOA 19), Leiden 1976, s. 185-205.
- Müller H.-P., *Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins” 94 (1978), s. 56-67.
- Mulzer M., *Jehu*, [w:] *Neues Bibel-Lexikon*, [red.] M. Görg, B. Lang, Zürich, t. 2, Düsseldorf 1995, s. 284.
- Naveh J., *The Date of the Deir 'Allā Inscription in Aramaic Script*, „Israel Exploration Journal” 17 (1967), s. 256-258.
- Nelson R.D., *Deuteronomy (OTL)*, Louisville, London 2002.
- Nielsen E., *Deuteronomium (KAT 1/6)*, Tübingen 1995.
- Nissinen M. [red.], *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East (SBL.WAW 12)*, Atlanta 2003.
- Noth M., *Das 4. Buch Mose. Numeri (ATD 7)*, Göttingen 1966.
- Paciorek A., *Testament Dwunastu Patriarchów*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, [red.] R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 43-81.
- Parchem M., *Co właściwie wydarzyło się w Baal-Peor? Kilka uwag filologiczno-egzegetycznych na temat Lb 25,1-18*, [w:] *Pan moją mocą i pieśnią (Ps 118,14). Księga pamiątkowa ofiarowana T. Brzegowemu*, [red.] S. Hałas, P. Włodyga, Kraków 2006, s. 181-194.
- Peuch E., *Le Texte »ammonite« de Deir 'Alla: Les Admonitions de Balaam (première partie)*, [w:] *La Vie de la parole de l'Ancien au Nouveau Testament (offerts a Pierre Grelot)*, Paris 1987, s. 13-30.
- Popowski R., *Septuaginta*, Warszawa 2013.
- Rösel M., *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, „Biblica” 80 (1999), s. 506-524.
- Rofé A., *The Book of Bileam*, Jerusalem 1981 (po hebrajsku).
- Rouillard H., *L'Anesse de Balaam*, „Revue Biblique” 87 (1980), s. 1-37, 211-224.
- Rouillard H., *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24) (EtB.NS 4)*, Paris 1985.
- Schmidt L., *Die alttestamentlichen Bileamüberlieferung*, „Biblische Zeitschrift” 33 (1979), s. 234-261.
- Schmidt L., *Das 4. Buch Mose. Kapitel 10,11-36,13 (ATD 7,2)*, Göttingen 2004.
- Schmitt H.Ch., *Der heidnische Mantiker als eschatologische Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24*, [w:] *Wer ist wie du, Herr unter Göttern? Fs. O. Keiser*, [red.] I. Kottsieper, Göttingen 1994, s. 180-198.
- Schmitt H.Ch., *Der heidnische Mantiker von Num 22-24*, [w:] *tenze, Theologie in Prophetie und Pentateuch (BZAW 310)*, Berlin-New York 2001, s. 238-254.

- Schäfer P., *Bileam, II. Judentum*, [w:] TRE, t. VI (1980), s. 639-640.
- Schunck K.D., *Nehemia* (BK XXIII/2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Seebass H., *Bileam/Bileamsprüche*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 1, [red.] H.D. Betz, Tübingen <sup>4</sup>1998, s. 1596-1598.
- Seebass H., *Numeri 22,2-36,13* (BK II/3), Neukirchen-Vluyn 2007.
- Seybold K., *Das Herrscherbild des Bileamorakels Num 24,15-19*, „Theologische Zeitschrift” 29 (1973), s. 1-19.
- Sicre Diaz J.L., *Giousuè*, Roma 2004.
- Timm S., *Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten* (ÄAT 17), Wiesbaden 1989.
- Vermès G., *Deux Traditions sur Balaam. Nombres XII. 2-21 et ses interpretations mid-rashiques*, „Cahiers Sioniers” 9 (1955), s. 289-302.
- Weippert M., *Der 'Bileam'-Inschrift von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament*, [w:] *Jahwe und anderen Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, s. 164-188.
- Wenning R., Zenger, E. *Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? Anmerkungen zum archäologischen Befund des Tell Dēr 'Allā*, „Zeitschrift für Althebraistik” 4 (1991), s. 171-193.
- Wevers J.W., *Notes on the Greek Text of Numbers* (SBL.SCSS 46), Atlanta 1998.



Bolesław Leszczyński  
Szczecin

## Personalistyczny wymiar – ogłoszonego przez Jezusa – bliskiego panowania Boga

### Wstęp

Papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* nazwał królestwo Boże osobą Chrystusa, dokładnie: „jest ono osobą Jezusa Chrystusa”<sup>1</sup>. Tymczasem w najbardziej rozpowszechnionej opinii, ogłoszone przez Jezusa bliskie panowanie Boga (Mk 1,15), to przede wszystkim struktura. Jeśli nawet niepodobna, różniąca się od znanych monarchicznych urzeczywistnień, to jakoś do nich nawiązująca, choćby przez ich krytykę, związane z nimi doświadczenia lub oczekiwania, nadzieję, wreszcie zapowiedź czegoś nowego, innego, lepszego. Wprawdzie także w osobie można wskazać na pewną strukturę, niemniej wspomniane sformułowanie na pierwszy rzut oka musi dziwić, przynajmniej zastanawiać i prowokować do zadania pytania: w jakim sensie królestwo Boże jest osobą? Poza tym co z tego wynika; jakie rodzi to konsekwencje i z jakimi problemami pozwala nam się szybciej uporać?

Mimo że w Starym Testamencie z pojęciem królestwa Bożego spotykamy się stosunkowo rzadko, stanowi ono centralny problem nauczania Jezusa Chrystusa, ogłaszającego w ten sposób spełnienie starotestamentowych obietnic. Jezus nie głosił królestwa ziemskiego o doskonałych stosunkach społecznych, ale głosił panowanie Boga jako władcy (Pana) całego świata<sup>2</sup>. Może warto w tym miejscu wspomnieć, że dokonując filologicznej analizy tego zagadnienia egzegeci grecki termin *basilea* tłumaczą jako królestwo Boże, któremu w języku aramejskim odpowiada słowo *malkuta*, co w nieco bardziej dynamicznej interpretacji, wolno tłumaczyć jako panowanie Boga, lepiej – ich zdaniem – odda-

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, pkt 18, Wrocław 1995, s. 29.

<sup>2</sup> R. Bartnicki, *Królestwo Boże w wypowiedziach Jezusa*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 172.



jące sens oryginalnego pojęcia biblijnego<sup>3</sup>. Niemniej wielu autorów dopuszcza mówienie o królestwie Bożym, jak i o panowaniu Boga, choć jedno i drugie niesie pewne odmienne konsekwencje i skojarzenia<sup>4</sup>. Biblijne orędzie o królestwie Bożym w wielorakich aspektach studiowane jest permanentnie, o czym świadczy przebogata literatura na ten temat różnych szkół teologicznych, których wypowiedzi mniej lub bardziej korespondują z Magisterium Kościoła, zawartym w Katechizmie Kościoła Katolickiego i nauczaniu papieży. Inspiracją do podjęcia tego zagadnienia stało się nowe, personalistyczne ujęcie królestwa Bożego, właściwe nauczaniu Jana Pawła II, którego ślady znajdujemy między innymi we wspomnianej encyklice *Redemptoris missio*, poświęconej stałej aktualności powołania misyjnego.

## 1. Starotestamentalna interpretacja królestwa Bożego jako idei panowania Boga

Od początku w dziejach narodu wybranego idea panowania Boga, pojmowana w kategoriach politycznych, obrosła licznymi podobieństwami do narodów ościennych o ustroju wyłącznie monarchicznym, do którego w końcu Izrael sam się dostosował. W bliższym i dalszym jego otoczeniu uzasadniano godność królewską w sposób religijny aż do apoteozy i pokrewieństwa ze światem bóstw włącznie<sup>5</sup>. W określeniu „królestwo Boże” dawny lud Jahwe wyrażał tęsknotę ku realizacji zbawczego planu Bożego. Idea ta, oczyszczona przez proroków z ideologicznych naleciałości i politycznych wyobrażeń, objawiła się w czasach upadku i niewoli babilońskiej, kiedy królestwo potomków Dawida stało się dla wygnańców tylko wspomnieniem<sup>6</sup>. Myśl o królestwie Bożym pogłębiała się wraz z realizującą się ekonomią zbawienia, co pokazało nie tylko wielkość Boga i zdążającego na świat Jego Syna, ale również nietrwałość wszelkiej władzy poza Jahwe, wzbudzając jednocześnie tęsknotę za tym co trwałe i wieczne<sup>7</sup>. W pierwotnym judaizmie idea panowania Boga była ściśle powiązana z ideą królestwa narodowego, a nawet nacjonalistycznego. Kiedy ulegała ona oczyszczeniu z socjalnych oraz politycznych wątków, coraz więk-

<sup>3</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, „W Drodze” (2012), s. 47- 49.

<sup>4</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013, s. 159.

<sup>5</sup> L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 15.

<sup>6</sup> A. Paciorek, *Biblijne orędzie o Królestwie Bożym, Zarys problematyki*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 8.

<sup>7</sup> L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, s. 15.

sze nadzieje pokładano w Jahwe, oczekując Jego królestwa<sup>8</sup>. Ewolucja pojęcia królestwa Bożego zaczyna się wraz z konstytuowaniem się monarchii Dawida w Jerozolimie i centralizacją kultu Jahwe w świątyni na Syjonie. Po niewoli babilońskiej nadzieja na ostateczne, królewskie panowanie Boga rozumiana jest przez proroków jako oczekiwanie przyszłego transcendentnego czasu zbawienia, mimo właściwego w tym czasie Izraelowi kultu panowania króla Jahwe<sup>9</sup>. Jednak eschatologiczne i apokaliptyczne znamiona, podobnie jak stopniowe uwalnianie się z elementów doczesnych<sup>10</sup>, są jej coraz bardziej właściwe.

Wraz z wprowadzeniem monarchii w Izraelu powstał problem stosunku władcy ziemskiego do Jahwe, a teologiczne jej uzasadnienie zawiera się w przekonaniu: „Jahwe będzie mu ojcem, on zaś będzie Mu synem” (2 Sm 7,14). Przyjmując niejako godność królewską, przez akt wolnego wyboru, Bóg występuje sam jako najwyższy władca i król<sup>11</sup>. Poza tym jako panujący nad czasem i historią, będąc gwarantem porządku religijnego i etycznego, stawiając przed swoim ludem postulat wiary z perspektywą nagrody lub kary. W dalszej ewolucji pojęcia królestwa Bożego dochodzi do pojawienia się teologii królewskiej godności Bożej, której wymiary przekraczają wszelkie formy lokalne, gdzie królewski tron Boży nie ma ograniczenia co do miejsca. Panowanie Boże rozciąga się nad całą ziemią (Ps 47, 3), a królewska władza Boga zapewni Izraelowi oraz całemu światu zbawienie<sup>12</sup>. To spojrzenie na owoc królewskiego panowania Jahwe, z właściwą sobie eschatologiczną wymową, ukierunkowujące ideę Boga żywego i Króla wiecznego, podjęte będzie przez proroków po niewoli babilońskiej, ale już z wyraźnym dążeniem ku apokaliptycznej wizji wiecznego królestwa, istniejącego od założenia świata. Pełniejszą charakterystykę pojęcia królestwa Bożego, jako uniwersalnego królestwa Jahwe, zawiera proroctwo o Jerozolimie, gdzie będzie On sprawował władzę nie tylko nad Izraelem, ale także nad narodami pogańskimi, które dobrowolnie przyjmą Jego panowanie, gdy zapanuje powszechny pokój i broń zamieniona zostanie na narzędzia rolnicze, kiedy już nikt nie będzie się uczył sztuki wojennej (Mi 4, 1-4; Iz 2, 2-4).

Na uwagę zasługuje idea królestwa Bożego w Księdze Daniela, gdzie mówi się o nim, że jest rzeczywistością zupełnie nową, która zacznie istnieć na gruzach starego porządku dzięki nieoczekiwanej interwencji Bożej, istniejąc

---

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> A.A. Napiórkowski, *Królestwo Boże jest (i nie jest) Kościołem*, [w:] *Królestwo Boże a Kościół*, [red.] M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2012, s. 84.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, s. 13.

<sup>12</sup> J. Synowiec, *Jerozolima stolicą uniwersalnego królestwa Jahwe*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 15.

równocześnie z rzeczywistością doczesną<sup>13</sup>. Królewskie panowanie Boga jest jednym z jej głównych tematów teologicznych, jest niezniszczalnym, wiecznym, pojawia się nagle i niespodziewanie, jest powszechne, uniwersalne i ostateczne.<sup>14</sup> Prawdziwi członkowie tego królestwa są świętym zaczynem tej rzeczywistości Bożej, mającej objąć w przyszłości eschatologicznej wszystkie narody ze świętymi Najwyższego, na czele z władcą ustanowionym przez Niego, Synem człowieczym o znamionach wybitnie transcendentnych<sup>15</sup>. Prorok Daniel zapowiada nadejście królestwa Bożego, które Bóg ustanowi i przekaże Synowi Człowieczemu. Będzie ono pochodzić z nieba i będzie miało moc zniweczyć i zetrzeć wszystkie inne królestwa (Dn 2,44)<sup>16</sup>. Zło ostatecznie zostanie pokonane, a świat i historia osiągną szczęśliwość w przyszłości rozumianej jako zdecydowane wkroczenie Boga w dzieje świata, rozpoczynające nowy etap zbawienia<sup>17</sup>. Wizja Daniela o królestwie Bożym uwidoczniła się w nauczaniu Jezusa, który przyjął tytuł Syna Człowieczego i przedstawiał ją tak, że pojęli je uczniowie, głosząc ludziom: „Przybliżyło się do was królestwo Boże” (Łk 10,9)<sup>18</sup>.

Króla i wspańiałości Jego królestwa wychwalają także psalmy hymniczne (47; 93; 96-99). Natura tegoż nie została jeszcze w pełni odczytana przez biblistów. Nie ma bowiem zgodności co do tego czy jest to przyszłe eschatologiczne królestwo Boże, czy przeszłe już, historyczne; teraźniejsze, czy wreszcie wszystko razem. Niemniej stworzone dla potrzeb kultu formuły uczą, że jedynym królem Izraela i całego świata jest Jahwe, który wybrał ten naród i stworzył świat<sup>19</sup>. A królewskość nad całą ziemią, moc i władzę nad narodami, okazał podbijając różne ludy i oddając je pod rządy Izraela. Jest jedynym Panem, który nad wszystkimi ma władzę i któremu nikt nie zdoła się oprzeć. Jego królestwo będzie królestwem pokoju; Jahwe położy kres wojnom<sup>20</sup>. Królestwo to jest w psalmach królestwem uniwersalnym, rozciąga się na cały świat, na wszystkie narody i na ich bóstwa, ale głównie dotyczy Izraela w kontekście uwolnienia z niewoli, nadania ziemi, wybrania Syjonu i sądu nad wszystkimi narodami,

<sup>13</sup> J. Homerski, *Idea królestwa Bożego w księdze Daniela*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 60-61.

<sup>14</sup> M. Parchem, *Władza Boga a imperia ziemskich królów, Pojęcie Królestwa Bożego w Księdze Daniela*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 14.

<sup>15</sup> J. Homerski, *Idea królestwa Bożego w księdze Daniela*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 60.

<sup>16</sup> J. Neumann, *Idea panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym*, „Studia Warmińskie” XXXVIII (2001), s. 83.

<sup>17</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, s. 137-138.

<sup>18</sup> Tamże, s. 83.

<sup>19</sup> S. Łach, *Królestwo Boże w psalmach*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 63.

<sup>20</sup> Tamże, s. 69.

a reguła prawa i sprawiedliwości jest wyrocznią nad nieposłusznymi pośród ludu, którzy zostaną pozbawieni miłości Boga i jego zbawienia<sup>21</sup>.

Niezwykle „królestwo pokoju”, wprowadzone i umocnione prawem i sprawiedliwością (Iz 9, 6), przedstawia prorok Izajasz, zgodnie z pradawną tradycją religijną jego ludu, oczekującego od dawna Zbawiciela – Mesjasza. Ta mesjanologia w interpretacji św. Mateusza jest realizacją wypowiedzi proroka w życiu i działalności Chrystusa, który wyprowadził dusze z ciemności grzechu i ustanowił swoje duchowe królestwo pokoju, obejmujące całą ludzkość<sup>22</sup>. Historia narodu żydowskiego w Starym Testamencie objawia się jako przygotowanie do Wcielenia, kiedy to na różne sposoby – zwłaszcza w tradycji prorockiej – Bóg w sposób nieodwołalny i przez siebie zamierzony wskazywał kierunek wchodzenia – zstępowania w rzeczywistość ludzką<sup>23</sup>. Księga Izajasza zawiera w sobie teologię nadchodzących czasów Bożego panowania jako króla świata, który staje się szczególnym władcą narodu wybranego<sup>24</sup>.

Podsumowując pojęcie królestwa Bożego tak definiuje je psalmista: „Jahwe jest królem! Niech się weseli ziemia, niech radują się liczne wyspy! Chmury i ciemności wokoło Niego, sprawiedliwość i prawa są fundamentem Jego tronu” (Ps 97, 1-2). Tak rozumiane królestwo jest ostateczną rzeczywistością zbawczą niepozabawioną apokaliptycznej wizji pozaziemskiej przyszłości<sup>25</sup>. Źródeł starotestamentalnej idei królestwa Bożego należy doszukiwać się w rozwoju oczekiwań związanych z monarchią Dawidową oraz w ideologii towarzyszącej panowaniu tej dynastii<sup>26</sup>.

Mimo że idea panowania Boga należała do jednej z głównych prawd judaizmu nie miała teologicznego uzasadnienia. Żadna księga Starego Testamentu nie wyjaśnia czym jest i w czym się przejawia „królestwo Boże”, natomiast było ono przedstawiane w opozycji do konkretnych form ludzkich bądź historycznych schematów sprawowania władzy<sup>27</sup>. Polityczne formy rządzenia bazujące na ucisku, wszelkiej niesprawiedliwości i przemocy miały, doprowadzić do krytycznej sytuacji w narodzie i na świecie, gdy w końcu sprawowania władzy podejmie się sam Bóg. Tak więc nadzieja na Boże królestwo sięgnęła głębi politycznej nadziei<sup>28</sup>. W takim rozumieniu panowania Boga zawiera się

---

<sup>21</sup> T. Brzegowy, *Królestwo Boże w Psalmach*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 115, 128.

<sup>22</sup> E. Zawiszewski, *Księgę Pokoju w królestwie Dawida*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 40-41.

<sup>23</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, s. 120.

<sup>24</sup> J. Neumann, *Idea panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym*, s. 82.

<sup>25</sup> H. Langkammer, *Królestwo Boże w przepowiadaniu Jezusa*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 136.

<sup>26</sup> J. Lemański, *Królestwo Boże w Starym Testamencie*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 30.

<sup>27</sup> J. Neumann, *Idea panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym*, s. 84.

<sup>28</sup> Tamże, s. 84.

jego strukturalny, zewnętrzny porządek, który upodobnia je do ziemskich królestw mających swoje miejsce w pamięci narodu wybranego, z ich rozkwitem i upadkiem. Poza tym porządek obejmujący nie tylko naród wybrany, a nawet inne narody, ale cały, stworzony przez Boga świat. Stąd na poziomie Starego Testamentu trudno jest mówić o osobowym charakterze tej rzeczywistości, ponieważ problem człowieka wpisany jest i rozumiany przez konkretne wydarzenia dotyczące całego narodu. Niemniej już w tym wymiarze, zwłaszcza u proroków Izraela, wyraźnie akcentowane są odnoszone do panowania Boga działania dotyczące bardziej wewnętrznej sfery człowieka; jego wyborów, decyzji, przede wszystkim nawrócenia.

## 2. Królowanie Boga w Nowym Testamencie

Proroctwa mówiące o Mesjaszu, a dotyczące królowania Boga, ukazują Jego uniwersalny charakter, gdzie Przedwieczny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju (Iz 9,5), jawi się jako Jezus Chrystus, Syn Boży, oczekiwany Mesjasz, Bóg – Człowiek. Na Mesjasza Pańskiego oczekiwali powszechnie Izraelici, czemu wyraz dał starzec Symeon (Łk 2,26), ale także prorok Jan Chrzciciel głoszący bliskie nadejście królestwa Bożego (Mt 3,1), które stanowi centrum nauczania Jezusa.

Rozpoczynając swą działalność Jezus głosi królowanie Boga, nawiązując do żydowskich oczekiwań, choć nie było to nauczanie o doskonałych stosunkach społecznych czy politycznych. Jezus nie przywracał bowiem królestwa Dawida. Głosił panowanie Boga jako władcy świata. W nim skupiło się w pełni królestwo Boże, które już realnie nadeszło, wypełniły się eschatologiczne zapowiedzi i oczekiwania (Mk 1,15, Łk 11,20)<sup>29</sup>. Od Jezusa bierze początek dobra nowina, która ściśle związana jest z królestwem Bożym, łączy się z przepowiedniami mesjańskimi, którym nada eschatologiczne oblicze i nowe cechy, polegające na nawróceniu się, porzuceniu dawnej drogi i obraniu zupełnie nowej<sup>30</sup>. Wśród wielu autorów widać polaryzację co do tego czy Jezus głosił panowanie Boga jako coś, co ma nadejść, jak w Modlitwie Pańskiej (przyjdź Królestwo Twoje), czyli dopiero po spełnieniu warunków przez Niego określonych, czy królestwo Boże już nadeszło („szczęśliwe oczy, które widzą to, co wy widzicie. Bo mówię wam: Wielu proroków i królów pragnęło ujrzeć to, co wy widzicie, a nie ujrzeli, i usłyszeć to co, słyszycie, a nie usłyszeli” Łk 10,23-24), zaistniało w Jezusie, jest więc teraźniejszością. Pan Jezus nie zdefiniował wyraźnie swego królestwa.

<sup>29</sup> C. H. Dodd, *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981, s. 35.

<sup>30</sup> H. Langkammer, *Królestwo Boże w przepowiadaniu Jezusa*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 136.

Odnosi się zarówno do teraźniejszości jak i do przyszłości. Królestwo według Niego już się rozpoczęło, wraz z przyjściem – pojawieniem się Jezusa, ma charakter duchowy i rzutuje w przyszłość, należąc do niej.

Tę rzeczywistość zbawczą, w której ujawnia się wszechmoc Boża oraz miłosierdzie i miłość Jezus ukazywał stopniowo w przypowieściach, przygotowując intelektualnie swoich uczniów na jej przyjęcie. Jezus głosił królestwo Boże, objawiając słuchaczom Boga w konwencji starotestamentowej i wprowadzając w swoim nauczaniu nowe elementy<sup>31</sup>. Panowanie Boga jest tajemnicą, która rozjaśnia się jedynie w dziełach, słowach i czynach Jezusa z Nazaretu, który objawia to misterium za pomocą przenośni i alegorii w przypowieściach<sup>32</sup>. Stawiają one uczniów (słuchaczy) przed wysiłkiem związanym z poznawaniem nowych treści o rozwoju królestwa Bożego, jego wzroście: w obrazie zasiewu ziarna (Mk 4,1-9, Mt 13,1-9, Łk 8,4-8), jego dynamiką wzrostu (Mk 4,30-32, Mt 13,31-33) i jego wielką wartością w porównaniu do drogocennej perły (Mt 13,45-46). Przypowieści nakłaniają do wysiłku koniecznego do osiągnięcia królestwa (przypowieści o minach i talentach Mt 25,14-30; Łk 19,11-28; o obrotnym rządcy Łk 16,1-13); stanowią swoisty nakaz pracy i współpracy z łaską w tym celu<sup>33</sup>.

Św. Mateusz sformułowanie „królestwo Boże” zastępuje w pewnych wypadkach określeniem „życie wieczne”, a wejść do królestwa to tyle co być zbawionym. Do takich ludzi odnosi się nazwanie „błogosławiony” z Kazania na Górze (Mt 5, 3-12). Aby je osiągnąć konieczne jest spełnienie warunków, które tak jak wiara i nawrócenie są podstawą przemiany człowieka, odwrócenia się od siebie i zaakceptowania Boga. Pełnienia sprawiedliwości czyli postępowania zgodnie z wolą Bożą, podobnie i zachowywanie Prawa w nowej interpretacji Chrystusa jest elementem konstytutywnym królestwa Bożego<sup>34</sup>. Jednym z zasadniczych znaków obecności dynamicznej rzeczywistości królestwa Bożego jest egzorcyistyczna działalność Chrystusa, gromadzenie rozproszonych (Jr 23,3; Za 14,2; Mi 2,12), przewyciężanie dotychczasowego, złowrogiego panowania szatana przez objawiające się nieustannie Miłosierdzie Pana, miłosierdzie dla bliźniego, co nazwane zostało „królewskim przykazaniem” (Jk 2,8)<sup>35</sup>. Właśnie egzorcyzmy (Łk 11,20) i uzdrowienia na początku działalności Jezusa są proklamacją i urzeczywistnieniem panowania Boga, co oznacza koniec ery

---

<sup>31</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 285-286.

<sup>32</sup> A. A. Napiórkowski, *Królestwo Boże jest (i nie jest) Kościołem*, [w:] *Królestwo Boże a Kościół*, s. 86.

<sup>33</sup> A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań-Warszawa 1981, s. 114-117.

<sup>34</sup> M. Bednarz, *Warunki osiągnięcia Królestwa Niebieskiego według Ewangelii Mateusza*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 150.

<sup>35</sup> J. Flis, *Królestwo Boże w świetle egzorcyzmów Jezusa*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 243-244.



panowania szatana i jednocześnie zapowiedź nowego królestwa i czas Kościoła, nowej ery zbawienia<sup>36</sup>.

Na eschatologiczny charakter królestwa Bożego, mimo że trwa pośród wierzących w Chrystusa, wskazuje św. Paweł (1 Kor 15,1-58), gdy w dniu paruzji ostatecznie pokonane zostaną złe moce i śmierć, a wszystko zostanie podporządkowane panowaniu Chrystusa i panowaniu Ojca<sup>37</sup>. Do królestwa wejdą ochrzczeni przyjmujący fakt zmartwychwstania Chrystusa, wsparci łaską odziedziczą je postępując w sposób godny Boga, wezwani do chwały i królestwa, które „przejawia się nie w słowie lecz w mocy” (Kor 2,20)<sup>38</sup>. Królestwo to przedstawiane jest w listach św. Pawła jako przysła nagroda za trudy, doświadczenia, cierpienia, przeciwności i prześladowania wiernych, które będą sprawiedliwie ocenione przez zbawiającego Boga.

Nowotestamentalna idea panowania to obraz wielobarwny, pulsujący w ówczesnej terażniejszości Bogiem – Człowiekiem, który z mocą i władzą działał we wspólnocie wierzących, zakładając królestwo Ducha, który będąc wszystkim dla wszystkich do końca nas umiłował. Przez swoje wcielenie Jezus stanowi centrum zbawczego planu, który urzeczywistnił się w Kościele jako ekonomia Boża, kontynuując ekonomię Starego Przymierza, jest rzeczywistością, która jawi się w terażniejszości, i dąży do pełni w przyszłości. Dlatego też w takim samym sensie jak mówimy o kontynuacji w Nowym Testamencie idei panowania Bożego, należy mówić o nowości, rozumianej jako coraz wyraźniejsze kierowanie Dobrej Nowiny w stronę osoby, jej osobistych decyzji oraz wewnętrznej struktury, której najbardziej zagraża panowania szatana, a najsukuteczniej ją z tego wyzwala i zabezpiecza panowania Boga.

### 3. Bliskie panowanie Boga

Kluczem do zrozumienia wielokrotnie głoszonego przez Jezusa bliskiego panowania Boga jest jego proklamacja będąca zapowiedzią wobec całego Izraela, że „czas się wypełnił i przybliżyło się panowanie Boga, nawróćcie się i uwierzcie w radosną nowinę!” (Mk 1,15)<sup>39</sup>. Obietnice proroków wypełnia ją się w osobie Jezusa, tu (*topos*) i teraz (*kairos*) ale jeszcze nie w pełni, gdyż

<sup>36</sup> M. Rusecki, *Królestwo Boże w funkcji eklesjologicznej* rczej w świetle *Lumen Gentium*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 344.

<sup>37</sup> M. Rosik, *Rysy eschatologicznego Królestwa Bożego w Pawłowej nauce o zmartwychwstaniu (1Kor 15,1-58)* [w:] *Scripturae Lumen*, 248-264.

<sup>38</sup> K. Romaniuk, *Elementy eklesjologiczne w soteriologii św. Pawła*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, s. 195.

<sup>39</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, „W Drodze” (2012), s. 56-57.



Lud Boży nie nawrócił się mimo zaoferowanego mu panowania Boga, które jest w jego zasięgu, wręcz na wyciągnięcie ręki, dlatego wciąż trzeba się modlić o jego przyjsie<sup>40</sup>. W rozumieniu Jezusa panowanie Boga ma nie tylko swój czas. Ma ono także swoje miejsce, widzialne i uchwytnie, jest nim Lud Boży<sup>41</sup>. „Jeszcze nie” bliskiego panowania Boga nie zależy zatem od wahania Boga, lecz zależy od opóźniającego się nawrócenia człowieka<sup>42</sup>.

Mimo zapowiedzi Jezusa o bliskim nadejściu panowania Boga nie zaistniało jego spełnienie, ale nastąpił jego początek. Decyzja Boga o ukonstytuowaniu go już zapadła z widocznym skutkiem; panowanie szatana zmierza nieodwracalnie do swego kresu<sup>43</sup>. Jeszcze bardziej konkretność Jezusa ukazana jest w Jego słowach i czynach „Jeśli ja palcem Bożym wypędzam demony, to przyszło już do was panowanie Boga (Łk 11,20)”. Wypędzanie demonów zapowiada nadejście właściwego władcy królestwa. Są to nie tylko wskazania czy zapowiedzi bliskości królestwa, lecz jego rzeczywiste znaki, które można naocznie zobaczyć, gdyż Jezus sam realizuje miłość, przebaczenie, solidarność przez co pozwala przez siebie rozpoznać i doświadczyć Boga. Do tej idei Boga wyzwalającego, troszczącego się o ubogich, co jest w trudnym położeniu narodu radosną nowiną, nawiązuje Jezus rozpoczynając swoją publiczną działalność, przejawiającą się w zaopatrywaniu człowieka w wartości pozyskujące go dla królestwa, otwierające go na przyjęcie dobra i eksponowanie tegoż w swoich czynach<sup>44</sup>.

Konkretne wartości królestwa Bożego precyzuje Jezus w przypowieściach, w których ukazuje Boga zainteresowanego poszczególnymi ludźmi, ich wewnętrznymi doświadczeniami i przeżyciami, rzeczywistością ich ludzkiego wnętrza, autonomią osoby. Tak jak dobro właściciela winnicy jest zdarzeniem, tak będzie również urzeczywistnione królestwo Boże (Mt 20,1-15). Jak darowanie win i miłość względem marnotrawnego syna w przypowieści o kochającym ojcu (Łk 15,11-32), tak urzeczywistnia swoją moc miłości królestwo Boże. Jak przypowieść o miłosiernym Samarytaninie ukazuje opiekującego się pozabawionymi pomocy (Łk 10,25-37), tak zauważalna staje się pomoc królestwa Bożego<sup>45</sup>. Jezus przemawiał, nauczał rzesze Izraela i innych mieszkańców Palestyny, a Jego słowa trafiały na rozmaitą glebę, na drogę i skały, do indywidualnych słuchaczy – do osób. Ewangelie ukazują środowisko, w którym działał Jezus i bynajmniej nie była to jakaś nisza ekologiczna, sprowadzona do grupki uczniów i sympatyków. Przemierzając ziemię Izraela Jezus był w drodze, nie

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 56-58.

<sup>41</sup> Tamże, s. 72.

<sup>42</sup> Tamże, s. 63.

<sup>43</sup> J. Neumann, *Idea panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym*, s. 88.

<sup>44</sup> Tamże, s. 89.

<sup>45</sup> Tamże, s. 89-90.

mając gdzie głowy skłonić – jak mówił – domem Jego jest cały świat, wszyscy ludzie i każda ludzka osoba z jej *soma* i *psyche*. Panowanie Boga to sfera i sprawa poszczególnego ludzkiego wnętrza jak widzimy to w przypowieściach, z jego doświadczeniami i przeżyciami, poza zewnętrznym porządkiem rzeczy. Bóg – król poprzez swoje królewskie panowanie tworzy nową osobową rzeczywistość aby „wszystkich przyciągnąć do siebie”. Pojęcie „królestwo Boże” jest w tym sensie określeniem osobowym – personalnym<sup>46</sup>. Ten osobowy wymiar królestwa objawia Jezus w proklamacji eschatologicznej „Kazania na Górze”, gdzie ukazuje głębię swej Bożej empatii, zwracając się do przeżywającego konkretną nędzę i ubóstwo narodu. Królestwo Boże jako bliskie panowanie Boga uobecniło się podczas chrztu Jezusa w Jordanie. Od tego momentu bowiem Lud Boży Izraela, pokutując i nawracając się stawał się jego posiadaczem, obdarowanym synostwem, błogosławionym. W bliskim panowaniu Boga Jezus oczekiwał od siebie współczesnych natychmiastowej odpowiedzi, którą powinno być nawrócenie i wiara w Ewangelię<sup>47</sup>.

Izrael nie przyjął w pełni zaproszenia do udziału w panowaniu Boga. Jezus więc, gdy „swoi go nie przyjęli”, pragnie pozyskać dla królestwa Bożego „nowy” naród wybrany, gdzie każdy będzie mógł do niego przyłączyć się, nikt nie zostanie odsunięty, chyba że ktoś sam nie zechce do niego wejść.

#### 4. Panowanie Boga jako rzeczywistość religijna w prawdzie

Dokument Soboru Watykańskiego II *Apostolicum actuositatem* przypomina chrześcijanom, że mają być aktywnie obecni w świecie i jednocześnie odpowiedzialni za porządek społeczny, szukając przede wszystkim sprawiedliwości królestwa Bożego<sup>48</sup>. Obecność ta powinna urzeczywistniać się według właściwego kryterium teologiczno-społecznego, które nie pomija i nie przecenia wymiaru aspektu doczesnego. Jezus podaje fundamentalną zasadę budowania na ziemi porządku społecznego, opartego na braterstwie, sprawiedliwości, pokoju i godności na świecie: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane (Mt 6,33)”<sup>49</sup>. Papież Franciszek podkreśla w *Evangelii Gaudium*, że nasza obecność w świecie to proponowanie królestwa Bożego w aspekcie miłowania Boga, które doprowadzi do oczekiwanych konsekwencji społecznych. Jego przykazanie miłości obejmuje wszystkie wymiary egzystencji, wszystkie osoby, wszystkie środowiska współżycia

<sup>46</sup> Tamże, s. 84.

<sup>47</sup> A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, s. 7-26.

<sup>48</sup> Sobór Watykański II, *Apostolicum actuositatem*, pkt 7.

<sup>49</sup> Franciszek, *Adhortacja Apostolska Evangelii Gaudium*, pkt 180, Częstochowa 2013.

i wszystkie narody<sup>50</sup>. Tak pojmowane panowanie Boga dalekie jest od radykalizmu głosicieli teologii wyzwolenia i wbrew pozorom nie ma w nim wyizolowania społeczności wierzących z życia społecznego. Królestwo ogłoszone przez Jezusa to wprowadzenie woli Boga w rzeczywistość obejmującą wszystkie wymiary ludzkiej działalności. Nie wolno przenosić go w zaświaty, w odległą eschatologiczną przyszłość. Nie należy też ulegać pokusie zrealizowania go w pełni w doczesności na ziemi. Mimo że religijny wymiar królestwa nie jest pozbawiony kontekstu społecznego, a nawet politycznego, nie można tak rozumianego panowania Boga ograniczać tylko do tego aspektu, uznać za najważniejszy w zapowiadanej przez Jezusa rzeczywistości.<sup>51</sup>

Rysem charakterystycznym, przewodnim, rzeczywistości panowania Boga jaki znajduje się w nauce Jezusa jest spotęgowany do maksimum aspekt życia w prawdzie i dla prawdy. „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Przed Piłatem doszło do konfrontacji królestwa Bożego z prawdą, która domaga się konkretnej osobowej odpowiedzi, z której nie zwalnia i nie ułatwia jakakolwiek zewnętrzna struktura, czego Piłat i Sanhedryn są najlepszym przykładem<sup>52</sup>. Jezus angażuje się w spór o prawdę, który staje się sporem o konkretnego człowieka i w wymiarze społecznym, o jego największe dobro, o ludzkie życie. Waga tego sporu polega na dowiedzeniu nie jakichkolwiek interesów czy taktyki, ale na ukazaniu wartości prawdy: „Každy, kto jest z prawdy, słuha Mojego głosu” (J 18,37)<sup>53</sup>. Stosunek człowieka do prawdy jest kanwą, na której tworzy on swoją postawę, osobowość, świadcząc następnie o stosunku do życia, do relacji z Jezusem w bliskości panowania Boga, Jego Królestwa<sup>54</sup>.

Rzeczywistość dookoła nabrzmiała problemami społeczności różnych odcienn, wpływów i interesów, dzisiaj podobnie jak w czasach Jezusa potrzebuje ewangelizacji na nowo, głoszenia panowania Boga w konkretnym świecie, z właściwymi mu niecierpiącymi zwłoki, palącymi rozwiązaniami. Jezus uczy, że nie należy unikać sporu o wartości w imię prawdy i dla prawdy. Prawdy, która wyzwala, prawdy którą jest Jezus obecny w rzeczywistości doczesnej, w strukturach i porządku społecznym budowanym przez człowieka, tak aby odpowiadały one jego ostatecznemu przeznaczeniu.

---

<sup>50</sup> Tamże, pkt 181.

<sup>51</sup> A. Paciorek, *Biblijne oręędzie o Królestwie Bożym, Zarys problematyki*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 8.

<sup>52</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, s. 221.

<sup>53</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>54</sup> Tamże.

Ogłoszone przez Jezusa panowanie Boga dokonało się w bardzo konkretnym kontekście historycznym i społecznym, co oznacza, że środowisko i wymiar kulturowy mają istotne znaczenie w każdym czasie i w każdym dziele głoszenia Ewangelii. Istotne jest zatem poznanie relacji, w jakich do panowania Boga znajdują się współczesne nam struktury społeczne i jaka jest ich ocena w historii narodu w świetle ich rażącej niesprawiedliwości. Chodzi o panowanie Boga, które nie poddając się żadnym zewnętrznym, społecznym czy politycznym ograniczeniom, obejmuje każdy moment i każdy wymiar naszej rzeczywistości, każde należące do niej wydarzenie, dlatego chrześcijanie zobowiązani do głoszenia Dobrej Nowiny, zobowiązani są również do rozwiązywania w jej kontekście nabrzmiałych problemów społecznych<sup>55</sup>. Owo społeczne wychylenie ogłoszonego przez Jezusa panowania Boga tylko potwierdza jego osobowy charakter. Społeczny bowiem wymiar nie jest do osoby ludzkiej czymś tylko dodatkowym, obojętnym, tym bardziej uciążliwym lub zbędnym. Przez relacje do innych osób, które stanowią podstawę społecznych struktur, osoba się wyraża na zewnątrz, ubogaca i realizuje. Pozwala ująć się tematycznie, opisywać, definiować; podlega ocenie. Na relacje społeczne przenosi się także dobro, za którym człowiek podąża, wybiera, ale i zło, które go zniewala.

## 5. Królestwo Boże w encyklice *Redemptoris missio*

W nauczaniu Jana Pawła II królestwo Boże stanowi kanwę wielu dokumentów kościelnych i zwyczajnego nauczania. I trzeba przyznać, że problem ten ma bardzo długą, bogatą i dość złożoną historię, na którą wspomniany papież się powołuje i do której odnosi się w swoich wypowiedziach na ten temat. I tak podejmowali go Ojcowie Kościoła. Św. Augustyn w swoim „*Civitas Dei*” pisze o ostatecznym triumfie królestwa Bożego mimo ziemskich zagrożeń, akcentuje społeczny jego wymiar, budowanego jedynie na prawie miłości Boga, w którym nastąpi ostateczne jego spełnienie<sup>56</sup>. Według Orygenesa Jezus jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem idei królestwa Bożego, jej personifikacją i pełnią, bowiem wcielony Syn Boży jako Bóg-Człowiek reprezentuje je w pełni, jest wielkim znakiem tego Królestwa<sup>57</sup>. Nie może być ono rozumiane jako terytorium ani też jako struktura, sposób sprawowania władzy na wzór świeckich królestw, ale jako osoba Jezusa Syna, w którym Królestwo Boże jest obecnością samego

<sup>55</sup> P. Góralczyk, *O większą sprawiedliwość w ekonomii i polityce*, „Communio” 20 (2000) nr 5, s. 110-129.

<sup>56</sup> P. Szczur, *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, [w:] *Królestwo Boże a Kościół*, s. 62.

<sup>57</sup> M. Rusecki, *Królestwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle Lumen Gentium*, s. 345.

Boga<sup>58</sup>. Orygenes wskazuje też bezpośrednio na Chrystusa, że jest królestwem niebieskim (Bożym) i porównuje Go do skarbu ukrytego w roli<sup>59</sup>.

Przełomową w rozumieniu i kształtowaniu idei Chrystusa Króla i Jego powszechnego Królestwa była encyklika *Annum Sacrum* Leona XIII, ogłoszona z okazji Roku Jubileuszowego 1900, która zainaugurowała systematyczne nauczanie papieskie na ten temat (Pius XI, Pius XII)<sup>60</sup>. Idea ta zaczęła być wcielana w praktykę pobożności Kościoła jako powszechne królowanie Chrystusa, co doprowadziło do ustanowienia święta encykliką *Quas primas* w 1925 r., które stało się przypomnienie uznaniem zwierzchnictwa Syna Bożego nad ludzkością i nad światem<sup>61</sup>. Jest to praktyczne odnowienie przekonania, że Kościół trwa w erze mesjańskiej, a eschatologiczne królestwo Boże nieprzerwanie narasta i pilna staje się wciąż aktualna decyzja wiary.

Wielu autorów skłania się do tego, że królestwo Boże jest rzeczywistością już w pełni i definitywnie zrealizowaną w osobie Jezusa Chrystusa, utrzymując, że jest ono permanentnie realizowane w historii zbawienia. Według nauczania soborowej Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* królestwo Boże jest eklezjotwórcze. Kościół zaś posłany jest do całego świata i wszystkich narodów z misją niesienia Ewangelii zbawienia<sup>62</sup>. „Jezus bowiem zapoczątkował Kościół głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście królestwa Bożego, obiecanego od wieków w Piśmie: „Wypełnił się czas i przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1,15, por Mt 4,17), a Królestwo to zajaśniało ludziom w słowie, obecności Chrystusa”<sup>63</sup>. Pielgrzymujący lud Boży, jakim jest Kościół, którego celem jest królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga, jest zobowiązany do odpowiedzialności za świat, do zaangażowania się w aktualną rzeczywistość ziemską, do współpracy w rozszerzaniu królestwa Chrystusowego<sup>64</sup>.

Właśnie to zaangażowanie ludu Bożego w rozszerzaniu Królestwa Chrystusowego jest tematem encykliki *Redemptoris missio*, w której Jan Paweł II cały rozdział II poświęca przybliżeniu jego natury, jego znamionom i wymogom. Już na wstępie mówi, że zbawienie polega na uwierzeniu i przyjęciu tajemnicy Ojca i Jego miłości. W ten sposób bowiem wypełnia się królestwo Boże ziszczone przez Chrystusa i w Chrystusie, a Kościół modli się o to, aby urzeczywistniło

<sup>58</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, s. 163.

<sup>59</sup> P. Szczur, *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, s. 53.

<sup>60</sup> J. Walkusz, *Idea Chrystusa Króla i Jego Królestwa w dziejach Kościoła*, s. 455.

<sup>61</sup> Tamże, s. 463.

<sup>62</sup> M. Rusecki, *Królestwo Boże w funkcji eklezjotwórczej w świetle Lumen Gentium*, [w:] *Scripturae Lumen*, s. 348.

<sup>63</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, pkt 5, Poznań 2002, s. 35.

<sup>64</sup> Tamże.

się w sposób doskonały i ostateczny<sup>65</sup>. Doprowadzając plan Boży do spełnienia Chrystus uobecnia królestwo, głosząc Dobrą Nowinę i wyjaśniając uczniom, że na to został posłany (Łk 4,43), aby głosić ją ubogim (Łk 4,18) i poganom (Mk 1,15). Konsekwentnie wynika z tego, że królestwo Boże jest przeznaczane dla wszystkich ludzi, wszyscy bowiem są powołani do bycia jego członkami i otrzymali zadanie przekształcania stosunków społecznych opartych na miłości, przebaczeniu i służbie wzajemnej<sup>66</sup>. Papież wskazuje jeden z wymogów tego królestwa; pracy dla jego realizacji przez uznawanie i popieranie Bożego dynamizmu, który przekształca ludzką historię, pracy na rzecz wyzwolenia od zła we wszelkich jego formach. „Królestwo Boże wypełnia się i zostaje ogłoszone w Zmartwychwstałym Chrystusie, a uczniowie zdają sobie sprawę, że jest ono już obecne w Jego osobie i jest budowane stopniowo w człowieku i świecie poprzez tajemniczą więź z Jego osobą”<sup>67</sup>. Rozwijając dalej tę myśl Jan Paweł II powołuje się na encyklikę *Lumen gentium*. „Przede wszystkim Królestwo ujawnia się w samej osobie Chrystusa, Syna Bożego i Syna Człowieczego, który przyszedł aby służyć i oddać duszę swoją na okup za wielu (Mk 10,45)”. Przypomina też oryginalną tezę Orygenes, że „królestwo Boże nie jest koncepcją, doktryną, programem, które można dowolnie opracowywać, ale jest przede wszystkim *osobą*, która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego”<sup>68</sup>. Ta więź Królestwa z Jezusem jest tak szczególna, że gdy odrywa się je wzajemnie powstaje dychotomia tożsamości Chrystusa i królestwa Bożego. „Dochodzi do wypaczenia zarówno sensu królestwa, któremu zagraża przekształcenie się w cel czysto ludzki czy ideologiczny, jak i tożsamości Chrystusa, który nie jawi się już jako Pan, któremu wszystko ma być poddane”<sup>69</sup>. Dalej papież pisze, że podobnie nie można odłączać królestwa od Kościoła, który obdarzony został pełnią dóbr i środków zbawienia, a szczególna relacja, więź pomiędzy Chrystusem, Kościołem i ewangelizacją urzeczywistnia wśród ludzi żywy obraz królestwa.

„Królestwo Boże jest *osobą*, która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu”, to *signum fidei*, które jest poza wszelką dowolną interpretacją, poza wszelkimi panelowymi dywagacjami, międzykulturowym dialogiem z inspiracji różnych filozoficznych szkół. Jan Paweł II wskazując na królestwo, wskazuje na Chrystusa-Boga, który jest czymś więcej niż stała w matematyce, nie podlega koncepcjom, doktrynom, programom; Ten sam od początku, dziś i na wieki. Papież ukazując królestwo Boże uobecnione i wypełnione w osobie Jezusa

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, pkt 12, s. 21.

<sup>66</sup> Tamże, s. 14.

<sup>67</sup> Tamże, s. 16.

<sup>68</sup> Tamże, s. 18.

<sup>69</sup> Tamże, s. 18.



zwraca uwagę na pojawiające się koncepcje zbawienia i misji nie zawsze zgodne z *sensus Ecclesiae*, które klasyfikuje jako „antropocentryczne” i „teocentryczne”<sup>70</sup>. Te pierwsze wypaczają pojęcie królestwa Bożego, skupiając się na ziemskich potrzebach człowieka, sprowadzając je do rzeczywistości całkowicie ludzkiej i zeświecczonej, zawężającej horyzont wartości transcendentnych, do walki o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne jak również kulturalne. Mimo niekwestionowanych ogólnie, korzystnych wartości, koncepcje te sprowadzają królestwo Boże do wyjałowionego z należnego człowiekowi otwarcia na sprawy Boże, eliminują autentyczny głęboki wymiar ludzkiej godności i pogrążają w ideologii postępu na wskroś ziemskiego.

Drugi rodzaj koncepcji to „teocentryczne”, poddające zawołowanej wiwi-sekcji królestwo Boże, oddzielające je od Chrystusa, ukierunkowujące swoje działanie na „Kościół dla drugich”, odnajdujące się w pracy dla pokoju, sprawiedliwości, wolności, braterstwa w dialogu międzykulturowym, międzyreligijnym, o odnowę świata. Ocena takich postaw w królestwie Bożym i takiego działania jest jednoznaczna w encyklice. Ojciec św. widzi w tych koncepcjach niedocenywanie i spychanie na margines Chrystusa i Kościoła, argumentowane brakiem zrozumienia przez ludzi dialogu wiary chrześcijańskiej, a mogących tylko porozumieć się w większości na bazie przekonań deistycznych. One to bowiem otwarte są na różnorodność wierzeń i kultur sprowadzanych do nad-rzędnej umownej Boskiej rzeczywistości, całkowicie niezdolne do przyjęcia tajemnicy odkupienia. W konkluzji papież mówi „nie jest to Królestwo Boże, jakie znamy z Objawienia: Królestwo, którego nie można odłączyć od Chrystusa, ani od Kościoła, gdyż otrzymuje on posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa”<sup>71</sup>.

## **Zakończenie**

Poznanie znaczenia idei bliskiego panowania Boga jest podstawą do interpretacji całej działalności Jezusa. Występują tu dwa wyobrażenia królestwa Bożego: jedno przedstawiane i nauczone przez Jezusa, drugie podjęte przez Jego uczniów zmieniające się stopniowo w historii Kościoła. Tak, że teologowie mówią o kontraście między Jezusem historycznym a nauczaniem uczniów. Ideę przychodzącego panowania Boga zastępuje oczekiwanie na ostateczne Jego przyjście. W tekstach apokaliptycznych Starego Testamentu jawi się pragnienie jak najszybszego końca dziejów i nadzieja na rozpoczęcie ostatecznego

---

<sup>70</sup> Tamże, s. 17.

<sup>71</sup> Tamże, s. 17-18.



panowania Boga. Działanie człowieka jest drugoplanowe, w krytycznych momentach historii Bóg sam wkracza z konkretną pomocą, w tym sensie Jego panowanie jest od początku postanowione, nie zależy od działań ludzi.

Jezus objawia panowanie Boga przez samo swoje przyjście, a Jego nauczanie o królowaniu Boga dostosowane jest do różnych sfer odbiorców, ujawniając stopniowo charakter Bożego panowania. W przypowieściach odsłania prawdę o rozwoju królestwa Bożego, o warunkach wejścia do niego i jego dziedziczenia. Uczniowie otrzymują nakaz głoszenia królestwa Bożego, a odpowiedzią na pytanie i znaki jego nadejścia jest osoba Jezusa i Jego czyny. Powołanie królestwa Bożego, jego objawienie przez Jezusa Boga osobowego, skierowane zostało ku człowiekowi i nauczane i rozumiane w relacji do osoby ludzkiej. Panowanie Boga w rzeczywistości ziemskiej ukazuje się ludziom poprzez historię jako podtrzymywanie świata w istnieniu.

Jezus uczy, że panowanie Boga to duchowa przestrzeń w której króluje Jego Ojciec jako jedyny Pan. Dlatego jest ono obecne tam gdzie jest Syn pełen Ducha Świętego, jest miejscem pełnienia woli Ojca i ten kto ją wypełnia wchodzi do królestwa. Jest ono rzeczywistością wolności i prawdy, przede wszystkim jednak panowanie Boga ujawnia się w samej osobie Chrystusa, Syna Bożego i Człowieczego. Jan Paweł II królestwo Boże widzi w osobie „która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego”, stawiając warunek istnienia królestwa; nie ma królestwa Bożego bez Niego. W nim zogniskowane jest centrum posługi Jezusa. Chrystus jest panowaniem Boga, jest sensem królestwa, które przybliżyło się; „jest już w drzwiach”, jest bliskie dla tych co nawrócą się i podejmą pokutę. Bliskie panowanie Boga w czasach obecnych jest dla ludzi tak samo bliskie jak podczas ziemskiej obecności Jezusa i pod takimi samymi warunkami jest osiągalne. Postawione na początku tego rozważania pytania o bliskie panowanie jako o osobę Jezusa zawierają w odpowiedzi całą Jego ziemską historię, od Wcielenia – po Wniebowstąpienie.

## Streszczenie

Temat królestwa Bożego, zakorzeniony w Starym Testamencie wskazuje na oryginalność orędzia Jezusa, odnoszącego się do panowania Boga. Jezus głosił bliskie nadejście królestwa Bożego, wykładając jego ideę w przypowieściach kieruje ją ku swojej osobie, ukazując Boga zainteresowanego poszczególnymi ludźmi, rzeczywistością osób, sprawami ich ludzkiego wnętrza. Ten personalistyczny wymiar przedstawia między innymi encyklika *Redemptoris missio*, w której według Jana Pawła II panowanie Boga jest osobą, osobą Jezusa Chrystusa. Zarówno społeczny jak i jednostkowy, osobowy

wymiar Królestwa Bożego skłania do uaktywnienia możliwości drzemiących w osobie i ich konfrontacji z prawdą o Bogu i człowieku.

SŁOWA KLUCZOWE: królestwo Boże, panowanie Boga, Biblia

## Summary

### Personalistic dimension of God's reign announsed by Jesus

The fact that the „Kingdom of God” issue is rooted in Old Testament, indicates the originality of the kerygema by Jesus concerning the God's lordship. Preaching about the imminent arrival of the „Kingdom of God”, Jesus directs this idea towards himself, to show the God's interest in each human individual – the person's world and the deepest concerns. For instance, John Paul II addresses this personal dimension in the encyclical letter „Redemptoris missio”, where the God's lordship means the person – and the person is Jesus Christ. Both social and personal-individual dimensions of the „Kingdom of God” provides inspiration for activating dormant resources and possibilities in a person to be confronted with the truth about God and man.

KEYWORDS: Kingdom of God, God's lordship, Bible

## Bibliografia

- Bartnicki R., *Królestwo Boże w wypowiedziach Jezusa*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 165-182.
- Bednarz M., *Warunki osiągnięcia Królestwa Niebieskiego według Ewangelii Mateusza*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 143-156.
- Brzegowy T., *Królestwo Boże w Psalmach*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 105-128.
- Dodd C. H., *Przypowieści o Królestwie*, Warszawa 1981.
- Flis J., *Królestwo Boże w świetle egzorcyzmów Jezusa*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 207-238.
- Franciszek, *Adhortacja Apostolska Evangelii Gaudium*, Częstochowa 2013.
- Góralczyk P., O większą sprawiedliwość w ekonomii i polityce, „Communio” 20 (2000) nr 5, s. 110-129.
- Homerski J., *Idea królestwa Bożego w księdze Daniela*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 51-62.
- Jan Paweł II., *Encyklika „Redemptoris missio”. O stałej aktualności posłania misyjnego*, Wrocław 1995.

- Jankowski A., *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań-Warszawa 1981.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Langkammer H., *Królestwo Boże w przepowiadaniu Jezusa*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 135-142.
- Lemański J., *Królestwo Boże w Starym Testamencie*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 13-30.
- Łach S., *Królestwo Boże w psalmach*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 63-108.
- Napiórkowski A. A., *Królestwo Boże jest (i nie jest) Kościołem*, [w:] *Królestwo Boże a Kościół*, [red.] M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Kraków 2012, s. 83-102.
- Neumann J., *Idea panowania Boga w świetle Jezusowego orędzia o królestwie Bożym*, „Studia Warmińskie” XXXVIII (2001), s. 81-95.
- Paciorek A., *Biblijne orędzie o Królestwie Bożym, Zarys problematyki*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 7-12.
- Parchem M., *Władza Boga a imperia ziemskich królów*, [w:] *Współnota Kościoła*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 59-87.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2000.
- Romaniuk K., *Elementy eklesjologiczne w soteriologii św. Pawła*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 195-200.
- Rosik M., *Rysy eschatologicznego Królestwa Bożego w Pawłowej nauce o zmartwychwstaniu (1Kor 15,1-58)*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 239-256.
- Rusecki M., *Królestwo Boże w funkcji eklesjologicznej*, [w:] *Współnota Kościoła*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 323-342.
- Sienkiewicz E., *Od wspólnoty do wspólnoty i od paschy do paschy*, Szczecin 2014.
- Sienkiewicz E., *Wspólnota Kościoła*, Szczecin 2013.
- Sobór Watykański II, *Apostolicum actuositatem*, pkt 7, <http://www.kns.gower.pl/vaticanum/apostolicam.htm> (12.11.2015).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Poznań 2002.
- Stachowiak L., *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 11-16.
- Synowiec J., *Jerozolima stolicą uniwersalnego królestwa Jahwe*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 17-34.
- Szczur P., *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, [w:] *Królestwo Boże a Kościół*, [red.] M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Kraków 2012, s. 33-66.
- Walkusz J., *Idea Chrystusa Króla i Jego Królestwa w dziejach Kościoła*, [w:] *Scripturae Lumen*, [red.] A. Paciorek, A. Czaja, A. Tronina, Lublin 2009, s. 439-462.
- Zawiszewski E., *Książę Pokoju w królestwie Dawida*, [w:] *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, [red.] S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 35-42.

Łukasz Łaskiewicz  
Szczecin

## Taumaturgiczna posługa Mesjasza miłosierdzia i Jego uczniów

### Wstęp

Działalność cudotwórcza w życiu i posłudze Jezusa odgrywała niewątpliwie, obok nauczania, znaczącą rolę. Piotr Apostoł w jednej ze swoich mów, podsumowując całe życie Nauczyciela, powie nawet, że „przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich” (Dz 10,38). Liczne opisy czynionych przez Jezusa cudów nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że On naprawdę ich dokonywał<sup>1</sup>. W dokumencie przygotowanym Kościół do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 czytamy wręcz, że „uzdrowicielska działalność Jezusa znajduje się wśród pierwszych i najlepiej udokumentowanych stron Nowego Testamentu: »I obchodził Jezus całą Galileę [...] głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu. A wieść o Nim rozeszła się po całej Syrii. Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał« (Mt 4,23-24; 9,35; 14,34-36; 15,30-31)»<sup>2</sup>.

W badaniach prowadzonych nad posługą taumaturgiczną Jezusa na różne sposoby dokonuje się podziału czynionych przez Niego cudów. J.

<sup>1</sup> Pewne wątpliwości egzegetyczne, wynikające z redakcji Ewangelii oraz filozoficzne, głoszone w różnych epokach, a także argumenty przemawiające za prawdziwością istnienia cudów Jezusa omawiają m.in.: H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1982, s. 24; J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987, s. 109-116; Tenże, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa*, [w:] W Granat i E. Kopeć [red.], *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1988, s. 148-153; M. Rusecki [red.], *Cud*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin 2002, s. 274-278; G. Lohfink, *Przeciw banalizacji Jezusa*, Poznań 2015, s. 58.

<sup>2</sup> Papieski Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996, s. 90.

Kudasiewicz wyróżnia 36 cudów i 12 wzmianek o działalności cudotwórczej, które znajdujemy w ewangelicznych opisach. Wskazuje on na trzy grupy: uzdrowienia i wskreszenia, wypędzanie złych duchów, cuda nad żywiołami natury<sup>3</sup>. Wydaje się, że w wielu przypadkach problemy psychiczne, czy też działanie złego ducha, są na tyle mocno związane z fizyczną chorobą, że trudno byłoby je od siebie sztucznie oddzielić (por. Mt 12,22)<sup>4</sup>. Dużo łatwiej jest natomiast odróżnić uzdrowienie od wskreszenia, choć i one w opracowaniach naukowych często bywają traktowane razem<sup>5</sup>. W związku z tym w niniejszym artykule<sup>6</sup> punktem odniesienia będzie działalność cudotwórcza w szerokim tego słowa znaczeniu, choć z pominięciem cudów nad żywiołami natury, zaś ze szczególnym uwzględnieniem posłannictwa Jezusa uzdrawiającego.

Na początku artykułu, jako wprowadzenie do głównego tematu, zostaną omówione starotestamentalne zapowiedzi Mesjasza-Uzdrowiciela<sup>7</sup>, a dopiero później ich spełnienie w dokonywanej przez Jezusa posłudze uzdrawiania. Jezus jest bowiem realizatorem starotestamentowych oczekiwań na Mesjasza<sup>8</sup>. To On znajduje się w centrum Nowego Testamentu<sup>9</sup>.

Do Jezusa przychodzili liczne tłumy, a On uzdrawiał ich chorych, wypowiadając przy tym do człowieka swoje słowo, słowo miłości. Wypowiedział je

<sup>3</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Życie ukryte*, s. 148.

<sup>4</sup> Więcej na ten temat zob. G. Lohfink, *Przeciw banalizacji*, s. 59.

<sup>5</sup> Pewne wątpliwości może budzić scena, w której Jezus przychodzi do domu Jaira (Mt 9,18-19.23-26; par.), gdzie opłakiwano zmarłą córkę tego przełożonego synagogi. Nauczyciel powie: „Dziewczynka nie umarła, tylko śpi” (Mt 9,24), co mogłoby wskazywać, że mamy tu do czynienia z uzdrowieniem, a nie wskreszeniem. Wydaje się jednak słuszniejszym uznać, że miało tam miejsce wskreszenie, o czym świadczy użycie czasownika ἐγείρω (Mk 5,41; Łk 8,54), używanego przez ewangelistów w odniesieniu do przywracania życia umarłym (por. Mk 12,26; Łk 7,22). Ponadto sen jest często w Biblii eufemistycznym określeniem i metaforą śmierci, jak np. w Ps 13,4; Hi 14,12; 1 Tes 4,14, zob. M. Ernst, *Sen/Wyjaśnianie snów*, [w:] F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst [red.], H. Witczyk [red. nacz. wyd. pol.], *Nowy Leksykon Biblijny*, Kielce 2011, s. 675.

<sup>6</sup> Inspiracją do powstania niniejszego artykułu była napisana przeze mnie w 2007 r. praca magisterska, zatytułowana „Miejsce i rola charyzmatu uzdrowienia w procesie ewangelizacji”, z zakresu teologii pastoralnej. Z perspektywy ukończonych w 2014 r. studiów z teologii biblijnej podejmuję raz jeszcze powyższą tematykę, nadając jej bardziej biblijny charakter i uzupełniając o nowszą bibliografię.

<sup>7</sup> Osobnym wątkiem, wykraczającym poza tematykę niniejszego artykułu jest spojrzenie na uzdrowienie w szerszym kontekście, również pozabiblijnym, także na tle innych kultur. Więcej na ten temat pisze H. C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986.

<sup>8</sup> J. St. Synowiec, *Oto Twój król przychodzi. Mesjasz w pismach starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 235.

<sup>9</sup> H. Langkammer, *Wprowadzenie*, s. 17.

całym swoim życiem, zarówno przez głoszoną naukę, jak i przez czyny, pośród których znaczące miejsce zajmują cuda, a wśród nich dokonywane uzdrowienia. Stąd w dalszej części nasza uwaga zostanie skupiona na motywacji troski Mesjasza o chorych, jaką jest miłosierna miłość. Ostatnim zagadnieniem będzie próba spojrzenia na to jak uczniowie Jezusa podjęli się realizacji powierzonej im misji wobec „dotkniętych rozmaitymi chorobami” (por. Mk 1,34). Jezus bowiem zlecił kontynuację posługi głoszenia i uzdrawiania chorych swoim Apostołom (Mt 28,19-20; Mk 16,15-18). Misja ta ma być podejmowana w Kościele aż do powtórnego przyjścia Pana.

## **1. Starotestamentalne zapowiedzi Mesjasza jako uzdrawiającego**

W Starym Testamencie odnajdujemy wiele tekstów mówiących o cudach dokonywanych przez Boga<sup>10</sup>. Psalmista sławi „Jahwe za Jego łaskawość, za Jego cuda dla synów ludzkich” (Ps 107,15). W innym miejscu znajdujemy pochwałę Boga, który odpuszcza winy i „leczy”<sup>11</sup> wszystkie niemocy (por. Ps 103,3), daje prawo uciśnionym i chleb głodnym, uwalnia jeńców i przywraca wzrok niewidomym (Ps 146,7-8). On sam powiedział do ludu w czasie wędrówki przez pustynię „Ja, Pan, chcę być twym lekarzem” (Wj 15,26)<sup>12</sup>.

Obok tekstów mówiących o JHWH czyniącym cuda, odnajdujemy także wiele zapowiedzi mesjańskich o podobnym charakterze. Wszystkie proroctwa, mówiące o Mesjaszu, rysują całościowy obraz Jego osoby, a także czasów i odnowy, jaką ma On przynieść. Wśród tych zapowiedzi są również takie, które wskazują konkretnie na dzieło uzdrowienia. Ma więc ono znaleźć się w Jego posłannictwie jako istotny komponent.

---

<sup>10</sup> Szerzej na ten temat pisze R. Bogacz, *Cuda w Starym Testamencie*, Kraków 2013.

<sup>11</sup> Autor umieszcza w tym wersecie czasownik אָפּר, który w Starym Testamencie przyjmuje przede wszystkim znaczenie „uzdrowiać”, „wyleczyć” (Rdz 20,17; Pwt 32,39; 2 Krl 20,5; Ps 30,3; Jer 17,14). Wyjątek stanowi tekst 1 Krl 18,30, gdzie Eliaz „naprawił” (czy też „wzniósł na nowo” – אָפּרִי) rozwalony ołtarz Pański (tu czasownik użyty jest w Pi’elu); w innych miejscach mowa jest także o „ocaleniu” kraju (zob. 2 Krn 7,14) oraz o „przebaczeniu” ludowi (2 Krn 30,20). W ST pojawia się także czasownik בִּלֵּחַ, który w Hifilu, jako jedno ze znaczeń, przyjmuje „przywracać do zdrowia” (Iz 38,16); zob. L. Koehler, W. Baumgärtner, J. J. Stamm, אפר, [w:] P. Dec [red. nauk.], *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, s. 304.306-307.

<sup>12</sup> Także w tym zdaniu, na określenie lekarza, znajdujemy imiesłów od czasownika יָאָר (אָפּרִי קוֹרֵי).

Wykaz tekstów mesjańskich przedstawia się następująco<sup>13</sup>:

| Nazwa Księgi              | Sigla biblijne                                                                                                                                  |
|---------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Księga Rodzaju            | 49,8-12                                                                                                                                         |
| Księga Liczb              | 24,3-9; 24,15-19                                                                                                                                |
| Księga Powtórzonego Prawa | 17,14-20                                                                                                                                        |
| Druga Księga Samuela      | 7,1-16                                                                                                                                          |
| Pierwsza Księga Kronik    | 17,1-14                                                                                                                                         |
| Księga Nehemiasza         | 6,6-7                                                                                                                                           |
| Księga Psalmów            | 2,1-12; <b>72,1-20</b> ; 89,4-5; 110,1-7; 132,11-12                                                                                             |
| Księga Izajasza           | 7,10-16; 8,23b-9,6; 11,1-9; 11,10; 16,4b-5; <b>32,1-5</b> ; <b>42,1-9</b> ; 44,24-45,8; 49,1-12; 50,4-11; <b>52,13-53,12</b> ; 55,1-11; 61,1-11 |
| Księga Jeremiasza         | 23,1-6; 30,8-9; 30,18-21; 33,14-26                                                                                                              |
| Księga Ezechiela          | 17,1-21; 21,23-29; 29,17-21; <b>34,1-31</b> ; 37,21-27                                                                                          |
| Księga Daniela            | 2,1-49; 7,1-28                                                                                                                                  |
| Księga Ozeasza            | 3,5                                                                                                                                             |
| Księga Amosa              | 9,11-15                                                                                                                                         |
| Księga Micheasza          | 5,1-5                                                                                                                                           |
| Księga Aggeusza           | 2,21-23                                                                                                                                         |
| Księga Zachariasza        | 3,8-10; 4,1-14; 6,9-15; 9,9-10; 12,7-8; 12,9-13,1; 13,7-9                                                                                       |

Spośród powyższych zapowiedzi Mesjasza, które w szerokim kontekście zarysowują obraz Jego samego i mających nastać nowych czasów, na szczególną uwagę zasługują wyróżnione teksty, które bezpośrednio wskazują na posłannictwo wobec słabych i chorych, którzy doznają cierpienia. Pomazaniec YHWH przyniesie im zmiłowanie i wolność (Ps 72,12-14), sprawi, że oczy będą prawidłowo widziały, uszy słyszały, a język mówił (Iz 32,3n), a także opatrzy skaleczonych i wzmocni chorych (Ez 34,4.16). Jak prawdziwy Pasterz pochylił się nad poranionymi owcami, które zostały porzucone i zostawione samym sobie.

Ważnym zagadnieniem, które dotyczy nadejścia Mesjasza, a które wybrzmiewa w powyższych tekstach, jest ustanowienie królestwa Bożego. Jego urzeczywistnienie ma polegać na osiągnięciu doskonałego planu zbawienia, w którym głębokie zło czyniące człowieka niewolnikiem będzie ostatecznie zwyciężone. Nastanie wówczas era pokoju, sprawiedliwości, przyjaźni człowieka z Bogiem i szczęśliwości, a wszystko to, co sprawia, że życie ludzkie staje się doliną łez, przestanie istnieć (por. Iz 25,8)<sup>14</sup>. Niewątpliwie tym, co od

<sup>13</sup> Por. J. St. Synowiec, *Oto Twój król*, s. 265-266.

<sup>14</sup> L. Rubio Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985, s. 137.



zawsze było wielkim problemem człowieka, a w Starym Testamencie było rozumiane także jako konsekwencja grzechu, jest ludzka choroba<sup>15</sup>. Mesjasz, mający ustanowić królestwo Boże, przyniesie wolność od choroby i śmierci<sup>16</sup>. Królestwo Boże będzie znakiem Jego zwycięstwa.

W zapowiadanym królestwie Bożym Mesjasz, który miał otworzyć więzienia i zapewnić narodom pomyślność, był utożsamiany z królem. Do obowiązków królewskich należała troska o sprawiedliwość i pomyślność poddanych (por. Ps 72; 110,1nn; Iz 61,1n)<sup>17</sup>. Oczekiwania te najpierw spełnią się dla Izraela poprzez powrót z niewoli babilońskiej. Przebywanie na wygnaniu będzie domagać się konieczności zgromadzenia na nowo ludu rozproszonego fizycznie i duchowo. To jednak nie wyczerpuje mesjańskiej misji. Niezwykle ważne jest, że ma ona także wymiar uniwersalny – Mesjasz przyniesie światłość, czyli prawdę, wszystkim narodom. Wypełnienie tego zadania dokona się głównie przez upokorzenie i cierpienia Mesjasza, choć owocem tego będzie dane od Boga wywyższenie i chwała<sup>18</sup>.

Obraz Mesjasza rysowany jest także przez cztery Pieśni Sługi JHWH<sup>19</sup>. Ten, który ma nadejść, przyniesie zbawienie i uzdrowienie. Dokona się to przede wszystkim za sprawą samego Boga. JHWH wspiera i obdarza Sługę swoim Duchem (Iz 42,1)<sup>20</sup>, udzielając Mu pełni Jego darów, i to w sposób trwały<sup>21</sup>. Zostanie On ustanowiony „przymierzem dla ludzi” i „światłością narodów” (42,6; 49,8), „by otworzyć oczy niewidomych, wyprowadzić więźniów z lochu, mieszkańców ciemności z więziennego domu” (42,7), by przynieść zbawienie (49,6)<sup>22</sup>.

Mesjasz, którego zapowiadali prorocy, posłany został, by więźniom powiedzieć: „Wyjdźcie!”, tym co są w ciemności: „Pokażcie się!” (Iz 49,9). To On sprawi, że ludzie „nie będą już łaknąć i pragnąć, i nie uderzy w nich piasek pustyni ani żar słońca, bo poprowadzi ich Ten, co się nad nimi lituje, i powiedzie ich do źródeł tryskających wodą” (Iz 49,10). Wezwany, by pocieszać utrudzonych, przyjdzie do słabych duchowo, dokonując odnowy religijno-mo-

---

<sup>15</sup> W. Urbanz, *Choroba*, [w:] *Nowy Leksykon Biblijny*, s. 109.

<sup>16</sup> Na temat relacji pomiędzy cudami a królestwem Bożym ogłaszającym przez Jezusa zob. G. H. Twelftree, *The Miracles of Jesus: Marginal or Mainstream?*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 1 (2003), s. 104-124.

<sup>17</sup> J. St. Synowiec, *Oto Twój król*, s. 151.

<sup>18</sup> Por. J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 111.

<sup>19</sup> Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12; na temat delimitacji Pieśni zob. F. V. Reiterer, *Pieśni Sługi JHWH*, [w:] *Nowy Leksykon Biblijny*, s. 582.

<sup>20</sup> Por. J. St. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1999, s. 405.

<sup>21</sup> J. Paściak, *Izajasz*, s. 103-104.

<sup>22</sup> Por. J. St. Synowiec, *Oto Twój król*, s. 150.

ralnej. Obok tego ważnego zadania, zostanie także posłany, by wspomagać słabych fizycznie<sup>23</sup>.

Z misją Sługi JHWH wiązano ogromne nadzieje. Miała ona przynieść wiele dobra dla ludzi, a także niejeden cud, w tym przede wszystkim uzdrowienie chorym i wyzwolenie jeńcom<sup>24</sup>. Ten, którego oczekiwano, nazwany został „światłością” (Iz 49,6), co było kojarzone z życiem, a co z tego wynika, ze szczęściem i radością<sup>25</sup>. Ciemność natomiast, w rozumieniu biblijnym, oznacza niepowodzenie, cierpienia, nieszczęścia (Zob. Hi 10,21-22; Iz 9,1)<sup>26</sup>. Fizycznie doświadczali jej niewidomi, ale wielu było pogrążonych w duchowej niezdolności widzenia. W ślepotcie i niedoli najbardziej ujawnia się nędza człowieka potrzebującego zbawienia ze strony Boga (por. Łk 7,22; J 8,12; 9)<sup>27</sup>. Sługa Jahwe ma być tym, który przyniesie wolność od ślepoty, od kajdan, od wszelkich zniewoleń. Będzie to wolność przede wszystkim od zła, od grzechu, ale Jego zbawienie zakłada też wolność całego człowieka, w tym wolność od choroby<sup>28</sup>. Dlatego Sługa JHWH, „oswojony z cierpieniem” (53,3), „obarczył się cierpieniem naszym i dźwigał nasze boleści” (54,4). Chłosta, która na Niego spadła okazała się „zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (53,5).

Wszystkie zapowiedzi mesjańskie, wszelkie przepowiadania proroków, znalazły swoją odpowiedź w jednej osobie – Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Synu Dawida. Stało się tak, mimo iż Chrystus przyniósł królestwo inne niż to, którego się spodziewano (por. Łk 24,21). Potwierdził On jednak swoją mesjańską tożsamość przez słowa i czyny, eliminując jednocześnie wszystkich pseudomesjaszy, którzy głosząc nadejście nowych czasów skupiali się jedynie na swoich osobistych przekonaniach co do tego, jak ma wyglądać realizacja mesjańskiego posłannictwa<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> U proroka Ezechiela czytamy, że Bóg odbierze troskę o swój lud niegodziwym pasterzom i sam będzie miał pieczę nad owcami, co wyraża w szczególnej trosce o najbardziej potrzebujące: „Zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrzę, chorą umocnię, a tłustą i mocną będę ochraniał. Będę paść sprawiedliwie” (Ez 34,16).

<sup>24</sup> Por. J. Paściak, *Izajasz*, s. 108.

<sup>25</sup> Zob. M. Ernst, *Światłość*, [w:] *Nowy Leksykon Biblijny*, s. 733. Obraz Mesjasza jako „światłości” podejmuje w Nowym Testamencie szczególnie czwarty ewangelista (J 1,4-9; 3,19; 8,12; 9,5; 11,9; 12,35n.46).

<sup>26</sup> Por. M. Stubhann, *Ciemność*, [w:] *Nowy Leksykon Biblijny*, s. 118.

<sup>27</sup> J. St. Synowiec, *Oto Twój król*, s. 150.

<sup>28</sup> Współczesną myśl na temat uzdrowienia duchowego i fizycznego (cielesnego) omawia G. Lohfink, *Przeciw banalizacji*, s. 61.

<sup>29</sup> W czasach Jezusa byli to głównie Zeloci. Więcej na ich temat piszą S. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1966; F. Loftus, *The Anti-Roman Revolts of the Jews and the Galileans*, „Jewish Quarterly Review” 68 (1977/78), s. 78-98; M. Hengel, *Zealots: investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 A.D.*, Edinburgh 1989; A. Vonaach, *Zeloci*, [w:] *Nowy Leksykon Biblijny*, s. 467.

Konkludując, można powiedzieć, że misja Mesjasza będzie zbawcza i miłosierna dla ludzi. On wykona swe dzieło mesjańskie – odkupi ludzi z grzechów i niewoli zła poprzez swoją mękę, cierpienia i śmierć (Iz 49,6-7; por. Iz 53, 2-12)<sup>30</sup>. Mesjasz, którym jest Jezus Chrystus, wypełni swe posłannictwo poprzez słowa i czyny, zaś swoistym *novum* będzie przekroczenie granic śmierci i zmartwychwstanie. W ten sposób pokona On wszelkie zło, stając się na zawsze zwycięzcą choroby i śmierci, grzechu i szatana. Niewinne cierpienie Chrystusa Bóg wynagrodzi Jego wieczną chwałą<sup>31</sup>.

## **2. Jezus jako uzdrawiający Mesjasz**

Autor listu do Hebrajczyków pisząc, że „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2), wskazuje w tych słowach na działalność publiczną Jezusa jako kontynuację „Bożego przemówienia”<sup>32</sup>. Jezus realizuje obietnice i zapowiedzi mesjańskie starotestamentalnych proroków i sam jest ich wypełnieniem.

Przekonanie, że JHWH wzbudzi proroka wśród ludu było wciąż żywe, poczynawszy od obietnicy sformułowanej w słowach: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (Pwt 18,15), a także „Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę” (Pwt 18,18). Chociaż teksty te nie mają charakteru przepowiedni mesjańskiej, to jednak ożywiały ciągle myśl o pojawieniu się proroka, z którym później łączono mesjańskie nadzieje<sup>33</sup>. Do tych zapowiedzi odwoła się także Piotr Apostoł po uzdrowieniu chromego, wskazując na spełnienie tych słów w osobie Mesjasza, Jezusa (Dz 3,12-26).

Jezus swoimi słowami i czynami prowokował ludzi, by stawiali sobie pytanie: „Czyż On nie jest Mesjaszem?” (J 4,29; 7,40-42), albo, co zresztą na jedno wychodzi, „Czyż nie jest to Syn Dawida?” (Mt 12, 23). Naciskano na Niego, by jednoznacznie wypowiedział się w tej kwestii (zob. J 10,24). Wobec posługi Jezusa stworzyły się nawet dwie grupy ludzi. Do pierwszej należały przede wszystkim władze żydowskie, gotowe wykluczyć każdego, kto odważyłby się

---

<sup>30</sup> J. Paściak, *Izajasz*, s. 121.

<sup>31</sup> Por. Papieski Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus*, s. 111.

<sup>32</sup> H. Langkammer, *Wprowadzenie*, s. 25.

<sup>33</sup> T. Hergesel, *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987, s. 226-227.

uznać Go za Mesjasza (J 9,22)<sup>34</sup>. Do drugiej zaś należeli ci, którzy odwoływali się do Jego cudotwórczej mocy, otwarcie nazywając Go Synem Dawida (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31; J 7,42-43). Znaczna część osób przynależących do wyznawców Jezusa, niezależnie od reakcji Jego oponentów, nie bała się odważnie wyznawać wiary w Jego godność mesjańską, o której byli przekonani<sup>35</sup>.

Również Jan Chrzciciel, gdy został uwięziony, otrzymywał od swoich uczniów wiele informacji, budzących przekonanie, że Jezus może być Mesjaszem. Dla rozwiania wszelkich wątpliwości, za pośrednictwem swoich uczniów, stawia Mu więc pytanie: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” (Mt 11,3)<sup>36</sup>. Osadzony w areszcie mógł żywić nadzieję, że jeżeli komu, to przede wszystkim jemu Mesjasz przyniesie uwolnienie (por. Iz 58,6; Łk 4,18). Tymczasem działalność Jezusa z Nazaretu nie realizuje programu mesjańskiego zapowiadanego, czy też oczekiwanego, przez tych, którzy chcieli mieć w nim wyzwoliciela politycznego. Jan odczuwał więc potrzebę postawienia stosownego pytania Jezusowi. W spotkaniu jego uczniów z Jezusem nie ma więc miejsca na zbędne dociekania, niepotrzebne tematy. Pytają oni w imieniu swego nauczyciela tak, by odpowiedź nie pozostawiała cienia wątpliwości. Słowa Jezusa (Mt 11,2-6; Łk 7,18-23) to nie tylko przekaz informacji, która ma zaspokoić czyjeś oczekiwania. T. Hergesel wskazuje raczej na ukryte w nich streszczenie całej działalności Jezusa, cudotwórcy i nauczyciela:

|                                |                                            |
|--------------------------------|--------------------------------------------|
| niewidomi wzrok odzyskują      | (por. Iz 29,18; 35,5)                      |
| chromi chodzą                  | (por. Iz 35,6)                             |
| trędowaci doznają oczyszczenia |                                            |
| głusi słyszą                   | (por. Iz 29,18; 35,5)                      |
| umarli zmartwychwstają         | (por. Iz 26,19)                            |
| ubogim głosi się Ewangelię     | (por. Iz 61,1; por. 29,19) <sup>37</sup> . |

Reakcja Jezusa nie jest więc przypadkowa. Znając oczekiwania Jana Chrzciciela, sięgnął On po argument nie do odparcia. Jego czyny świadczą o urzeczywistnieniu mesjańskich prorocत्व Izajasza<sup>38</sup>. Jezus objawia się jako Zbawiciel i Mesjasz poprzez swoje niezwykle jednoznaczne działanie<sup>39</sup>. Dla tych, którzy znali starotestamentowe zapowiedzi i obietnice związane z nastaniem czasów mesjańskich, słowa i czyny Jezusa mogły wzbudzać pytania, a może nawet

<sup>34</sup> Na temat użytego w tym wersecie słowa ἀποσπάρωτος zob. M. S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9,22; 12,42; 16,2), Kielce 2002; tenże, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2005.

<sup>35</sup> Por. X. Léon-Dufour [red.], *Mesjasz*, [w:] Tenże, *Słownik*, s. 470.

<sup>36</sup> Por. T. Hergesel, *Jezus*, s. 53.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>39</sup> C. Lesquirit, P. Grelot, *Zbawienie*, [w:] Léon-Dufour X. [red.], *Słownik teologii biblijnej*, s. 1120-1121.

wątpliwości, ale też dla wielu były odpowiedzią nie pozostawiającą żadnych złudzeń. Szczególnym znakiem nowych czasów było spełnienie obietnic wobec chorych. Jezus przywraca im zdrowie, troszcząc się nie tylko o ich ciała, ale przede wszystkim o ich odrodzenie duchowe. Patrząc całościowo na posługę Mesjasza-Uzdrowiciela, uwzględniając jej opis przez poszczególnych ewangelistów, możemy ukazać ją następująco<sup>40</sup>:

|     | <b>Opis</b>                  | <b>Mateusz</b> | <b>Marek</b>  | <b>Łukasz</b> | <b>Jan<sup>41</sup></b> |
|-----|------------------------------|----------------|---------------|---------------|-------------------------|
| 1.  | Opętany                      |                | 1,21-28       | 4,31-37       |                         |
| 2.  | Teściowa Piotra              | 8,14-15        | 1,30-31       | 4,38-39       |                         |
| 3.  | Tłumy                        | 8,16-17        | 1,32-34       | 4,40-41       |                         |
| 4.  | Wiele demonów                |                | 1,39          |               |                         |
| 5.  | Trędowaty                    | 8,2-4          | 1,40-42       | 5,12-13       |                         |
| 6.  | Paralityk                    | 9,2-8          | 2,3-12        | 5,17-26       |                         |
| 7.  | Człowiek z uschlą ręką       | 12,9-14        | 3,1-6         |               |                         |
| 8.  | Tłumy                        | 12,15-16       | 3,10-11       |               |                         |
| 9.  | Opętany Gerazeńczyk          | 8,28-34        | 5,1-17        | 8,26-39       |                         |
| 10. | Córka Jaira                  | 9,18-19.23-26  | 5,22-24.35-43 | 8,40-42.49-56 |                         |
| 11. | Kobieta cierpiąca na krwotok | 9,20-22        | 5,24b-34      | 8,42b-48      |                         |
| 12. | Kilku chorych                | 13,58          | 6,5-6         |               |                         |
| 13. | Tłumy                        | 14,34-36       | 6,54-56       |               |                         |
| 14. | Syrofenicjanka <sup>2</sup>  | 15,21-28       | 7,24-30       |               |                         |
| 15. | Głuchoniemy                  |                | 7,31-37       |               |                         |
| 16. | Niewidomy                    |                | 8,22-26       |               |                         |
| 17. | Epileptyk                    | 17,14-18       | 9,14-27       | 9,38-43       |                         |
| 18. | Niewidomy Bartymeusz         | 20,29-34       | 10,46-52      | 18,35-43      |                         |
| 19. | Sługa setnika                | 8,5-13         |               | 7,1-10        |                         |
| 20. | Dwóch niewidomych            | 9,27-31        |               |               |                         |
| 21. | Opętany niemowa              | 9,32-34        |               |               |                         |
| 22. | Opętany niewidomy i niemy    | 12,22          |               | 11,14         |                         |
| 23. | Tłumy                        | 4,23           |               | 6,17-19       |                         |
| 24. | Tłumy                        | 9,35           |               |               |                         |
| 25. | Tłumy                        | 11,4-5         |               | 7,21-22       |                         |
| 26. | Tłumy                        | 14,14          |               | 9,11          | 6,2                     |

<sup>40</sup> Por. J. Wimber, K. Springer, *Uzdrowianie z mocą*, Wrocław 1993, s. 256-257.

<sup>41</sup> Na temat działalności taumaturgicznej Jezusa w czwartej Ewangelii zob. m.in. D. Muszytowska, *Jezus jako uzdrowiciel w Ewangelii św. Jana*, „Ateneum Kapłańskie” 160/1 (2013), s. 27-36.

|     | Opis                          | Mateusz | Marek | Łukasz    | Jan     |
|-----|-------------------------------|---------|-------|-----------|---------|
| 27. | Wielkie tłumy                 | 15, 30  |       |           |         |
| 28. | Wielkie tłumy                 | 19, 2   |       |           |         |
| 29. | Niewidomi i chromi w świątyni | 21, 14  |       |           |         |
| 30. | Syn wdowy z Nain              |         |       | 7, 11-17  |         |
| 31. | Maria Magdalena i inni        |         |       | 8, 2      |         |
| 32. | Opętana kobieta               |         |       | 13,10-173 |         |
| 33. | Chory na wodną puchlinę       |         |       | 14,1-64   |         |
| 34. | Dziesięciu trędowatych        |         |       | 17,11-19  |         |
| 35. | Malchus                       |         |       | 22,49-51  |         |
| 36. | Tłumy                         |         |       | 5,15      |         |
| 37. | Syn dworzanina                |         |       |           | 4,46-53 |
| 38. | Chromy                        |         |       |           | 5,1-95  |
| 39. | Niewidomy od urodzenia        |         |       |           | 9,1-76  |
| 40. | Łazarz                        |         |       |           | 11,1-44 |

Szczegółowy przegląd posługi uzdrawiania Jezusa prowadzi do wniosków, że spośród 3774 wersetów, które zawierają cztery Ewangelie, 484 odnoszą się bezpośrednio do uzdrowień z chorób fizycznych i umysłowych oraz wskrzeszeń z martwych. Bardziej znaczący czynnik to 484 wersety, opisujące uzdrowienia dokonane przez Jezusa, które stanowią 38,5% z 1257 wersetów narracyjnych Ewangelii. Poza ogólnym opisem cudów, uwaga poświęcona uzdrawianiu jest więc dalece większa niż inne przejawy działalności Jezusa<sup>42</sup>.

Liczyby te pokazują, że jednym z głównych tematów Ewangelii jest uzdrowienie. Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że dokonywanie wszelkich cudów, także uzdrowień, służy Jezusowi do wyższych celów<sup>43</sup>. Nie uzdrowił On bowiem wszystkich i – jak chce G. Lohfink – „nie mógł tego uczynić”<sup>44</sup>. Celem Jezusa jest bowiem przywrócić światu jego pierwotny, pełen harmonii, ład. Ponadto cuda służą także odbudowaniu ludu Bożego, który dostrzega spełnienie obietnic wypowiedzianych przez proroków. Są one także znakami przychodzącego królestwa Bożego. Wreszcie, działalność taumaturgiczna ma także wymiar eschatologiczny, zapowiadając nowe stworzenie<sup>45</sup>. Wszystko to dokonuje

<sup>42</sup> Zob. J. Wimber, K. Springer, *Uzdrawianie*, s. 55.

<sup>43</sup> M. Rusecki wyróżnia następujące funkcje cudu: objawieniowa, chrystologiczna, soteryczna, eklezjotwórcza i wiarotwórcza; zob. *Funkcje cudu*, Sandomierz-Lublin 1997.

<sup>44</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Poznań 2005, s. 240.

<sup>45</sup> Tamże. Na pytanie o cele Jezusa w Jego taumaturgicznej posłudze odpowiedzi szukają także inni autorzy; zob. m.in. J. Łach, *Funkcja cudów w Ewangelii Łukaszej*, „Collectanea Theologica” 55 (1985), s. 39-44; M. McVann, *Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark*,

się w miłości i poprzez miłość, którą Jezus objawia światu, wypowiadając ją wobec konkretnego człowieka.

### **3. Miłosierna miłość jako motyw uzdrawiania**

Ludzie przez wieki oczekiwali na Zbawiciela, który wybawi ich od wszelkiej choroby. Bóg, który jest miłością (1 J 4,8b), posłał swego Syna na świat do człowieka dotkniętego bólem i cierpieniem, zarówno duchowym, jak i fizycznym. Jezus przyszedł na świat przynieść człowiekowi zbawienie, a także, by objawić mu Ojca, który – jak czytamy w dokumencie przygotowującym do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 – „nie jest ojcem-panem, który uciska, każe i poniża. Jest dobrym, miłosiernym i opatrnościowym Ojcem. Jest Ojcem, który kocha i ochrania najsłabszych: »Tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych« (Mt 18,14)”<sup>46</sup>.

Miłość, którą Ojciec najpełniej wypowiedział przez swojego Syna, wyraża się wobec człowieka w sposób szczególny w miłosierdziu<sup>47</sup>. Jezusowe nauczanie przeniknięte jest tą ideą. Wskazują na to choćby odkrywane przez biblistów logia Jezusa dotyczące tej tematyki, wśród których J. Kudasiewicz wymienia następujące:

- wezwanie do naśladowania miłosierdzia Ojca (Łk 6,36),
- pierwszeństwo miłosierdzia przed ofiarą (Mt 9,13; 12,7),
- błogosławieni miłosierni (Mt 5,7),
- przypowieści miłosierdzia (Mt 18,23-35; Łk 10,30-37; 15,11-32)<sup>48</sup>.

---

„Biblical Theology Bulletin” 21 (1991), s. 151-157; J. Łach, *Dlaczego Jezus dokonywał cudów?*, [w:] W. Chrostowski [red.], *„Bóg jest miłością” (1 J 4,16). Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, Warszawa 2006, s. 267-277; M. Wojciechowski, *Cuda Jezusa*, Częstochowa 2010.

<sup>46</sup> Papieski Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus*, s. 107.

<sup>47</sup> Na temat obrazu Boga w Starym Testamencie, w tym także o Jego miłosierdziu zob. S. Grzybek, *Obraz Boga w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), s. 2-18; H. Witczyk, *„Weź, proszę, twego syna, idź i złóż go w ofierze!”* (Rdz 22,2). *Biblijny obraz Boga i Abrahama*, [w:] Fs. M. Gołębiwski, *„Stworzył Bóg człowieka na swój obraz”*, Warszawa 2002, s. 441-456; S. Hałas, *Bóg łaskawy i miłosierny. Pismo Święte o miłosierdziu*, Kraków 2003; P. Briks, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie Boga?*, [w:] W. Chrostowski [red.], *„Miłość wytrwa do końca”*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin, Warszawa 2004, s. 82-95; W. Popielewski, *Miłosierdzie a sprawiedliwość – pytanie o Boga w świetle Starego Testamentu*, „Studia Pelplińskie” 34 (2004), s. 33-50.

<sup>48</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 323. Na temat tych przypowieści zob. m.in. A. Paciorek, *Wola Boga i radość pasterza. Interpretacja Jezusowej przy-*



Ponadto Jezus świadczy o miłosierdziu swoimi czynami. Ono jest motywacją Jego działania. Jezusowe cuda, jak pisze T. Hergesel, objawiają wielkość Jego miłosierdzia: trędowatego uzdrowił On „zdjęty litością” (Mk 1,41), a kiedy ujrzał wielki tłum, idący za Nim, „zdejła Go litość nad nimi” (Mk 6,34). Natomiast tekst podsumowujący całą działalność Jezusa – „dobrze uczynił wszystko” (Mk 7,37) – jest tylko potwierdzeniem, że czynił On dzieła miłosierdzia Bożego<sup>49</sup>.

W Ewangeliach, gdy mowa jest o czynach-cudach Chrystusa, inspirowanych miłosierdziem, znajdujemy teksty, w których albo ludzie odwołują się do tego przymiotu – błagając o ratunek (Mt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31) – albo też sam Jezus, widząc ich nędzę, lituje się nad nimi (Mt 8,2; 9,36; 14,14-15; 15,32; Mk 1,41; 6,34; 9,22; Łk 7,13) i udziela pomocy<sup>50</sup>. W pierwszym przypadku prośba wyrażana jest poprzez czasownik ἐλεέω<sup>51</sup>, który przyjmuje znaczenie „litować się [nad kimś]”, „mieć litość [nad kimś]”, „okazywać miłosierdzie [komuś]”<sup>52</sup>. Wzywający litości odwołują się także do mesjańskich tytułów Chrystusa, takich jak Mistrz, Syn Dawida, Pan. Wołanie o litość rodzi się z przekonania, iż w Jezusie obecne jest miłosierdzie Boże, że On jest wcieleniem tego miłosierdzia. J. Kudasiewicz powie nawet, iż „można Go nazwać Mesjaszem miłosierdzia”<sup>53</sup>. Podobnie wołali do Boga o pomoc, a szczególnie o Jego miłosierdzie, bohaterowie Starego Testamentu. W Septuagincie, zwłaszcza w Psalmach, znajdujemy ten sam czasownik ἐλεέω, który jest tłumaczeniem hebrajskiego חָנַן<sup>54</sup>. W tekstach opisujących inicjatywę Jezusa występuje natomiast czasownik σπλαγχνίζομαι, którego znaczenie to „czuć litość”, „litować się”, „wzruszać się [nad kimś]”, „współczuć [komuś]”<sup>55</sup>. Czasownik ten charakteryzuje samego Jezusa, w którym obecne jest miłosierdzie Boże<sup>56</sup>. On, wi-

powieści o zagubionej owcy (Q 15,4.7 Mt 18,12-14; Łk 15,3-10), [w:] D. Dziadosz [red.], *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, Lublin 2010, s. 137-151.

<sup>49</sup> T. Hergesel, *Jezus*, s. 186.

<sup>50</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie*, s. 331-333.

<sup>51</sup> Użyty w formie *imperativus aoristi activi*: ἐλέησόν. Więcej na ten temat zob. J. Czerski, *Nowotestamentalna terminologia miłosierdzia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1987), s. 19-26.

<sup>52</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1997, s. 190.

<sup>53</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie*, s. 333-335.

<sup>54</sup> Ps 6,3; 9,14; 24,16; 25,11; 26,7; 30,10; 40,5.11; 50,3; 55,2; 56,2 [2 razy]; 85,3.16; 118,29.58.132; 122,3 [2 razy] – numeracja Psalmów podana jest wg Septuaginty; Iz 30,19; 33,2. Czasownik חָנַן, użyty w formie imperatywu z sufiksem 1 os. l. poj. חָנַן, oznacza w Qalu „faworyzować kogoś” lub też (z dwoma dopełnieniami) „łaskawie czymś kogoś obdarzać”, zob. L. Koehler, W. Baumgärtner, J. J. Stamm, חָנַן [w:] *Wielki słownik hebrajsko-polski*, s. 317.

<sup>55</sup> R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, s. 561.

<sup>56</sup> Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mt 20,34; Mk 1,41; 6,34; 8,2; Łk 7,13. W Mk 9,22 ojciec chłopca, który miał ducha niemego, prosi Jezusa o litość (σπλαγχνισθεὶς ἐφ’ ἡμᾶς). W innych przypad-

dząc ludzką niedolę, lituje się nad człowiekiem i w konkretny sposób udziela mu pomocy.

Powyższa analiza taumaturgicznej posługi Mesjasza, pozwala wyciągnąć wniosek, że uzdrawianie przez Chrystusa nigdy nie było celem samym w sobie. Myśl tę rozwija Ph. Madre, pisząc o uzdrowieniach Jezusa jako dowodzie potężnej miłości Ojca, którą Jezus przyszedł objawić światu. Cuda Jezusa mają być potwierdzeniem Jego słów, które są słowami Prawdy, jaką Żywe Słowo objawia światu. Uzdrawienia dokonywane przez Mesjasza, a opisane przez ewangelistów, miały na celu zwrócić uwagę ludzi chorych, a także gromadzących się wokół Niego tłumów. Ich wzrok nie miał jednak być utkwiony w cudach, ani w czymkolwiek innym, ale tylko w odkrywaniu Boga miłości, Boga Ojca, Boga miłosiernego, który realizuje swoje obietnice w osobie Mesjasza<sup>57</sup>.

#### **4. Kościół Apostolski – kontynuator taumaturgicznej posługi Jezusa**

Jezus posłał Apostołów, aby głosili królestwo Boże i nieśli chorym uzdrowienie (Mt 10,7-8; Mk 16,15-17; Łk 9,2; 10,9), i tych dwóch zadań stanowiących jedno posłannictwo nie należy rozdzielać. Dobrze rozumieli to Apostołowie, którzy szli przez miasta i wsie, gdzie z potężną mocą przepowiadali słowo Boże i uzdrawiali chorych (Mk 6,13; Łk 9,6). Ludzie patrząc na ich posługiwanie mogli dostrzec w nim kontynuację tego, co czynił Jezus. Co więcej, ci którzy słuchali nauki Jezusa i widzieli jak dokonywał cudów, mogli teraz zaświadczyć, że Apostołowie kontynuują Jego taumaturgiczną działalność, nie zmieniając jej istoty<sup>58</sup>.

Gdy jednak pojmano i zabito Jezusa, zmienił się obraz posługi Apostołów. Razem z ciałem Jezusa niektórzy z uczniów pogrzebali swoje nadzieje mesjańskie<sup>59</sup>. Zanim jeszcze dowiedzieli się o objawieniu Zmartwychwstałego, dwaj z nich opuszczają Jerozolimę z uczuciem doznanego zawodu: „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). W przywo-

---

kach Jezus przyjmuje tę postawę bez niczyjej interwencji. Ponadto czasownik ten jest użyty w trzech przypowieściach o miłosierdziu (Mt 18,27; Łk 10,33; 15,20).

<sup>57</sup> Ph. Madre, *Modlitwa o uzdrowienie*, bmirw, s. 125; por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12-24*, t. III, Częstochowa 2012, s. 92.

<sup>58</sup> Por. R. DeGrandis, *Posługa uzdrawiania*, Warszawa 1995, s. 11; zob. także. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 249-250.

<sup>59</sup> T. Hergesel, *Jezus*, s. 64.

ływanym już jubileuszowym dokumencie papieskim została opisana sytuacja uczniów, dla których śmierć Jezusa „spowodowała tak wielki ból, że zniszczyła całą nadzieję. Aby odzyskać ich zaufanie, niezbędna była długa droga spotkań i doświadczeń, że Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał, np. włożenie rąk przez Tomasza (J 20,27), wspólna podróż (Łk 24,15) i wspólny posiłek (Łk 24,42-43; J 21,10-12)”<sup>60</sup>.

Uczniowie mieli inne oczekiwania wobec Jezusa. Mimo iż On wielokrotnie zapowiadał swoją mękę i śmierć, oni widzieli Go w swoich planach, odmiennych od tych, które Jezus miał wypełnić (por. Mk 9,30-37). Dopiero zmartwychwstanie sprawi, że w Jego uczniach dokonają się nieodwracalne zmiany, co zostanie umocnione i potwierdzone w dniu Pięćdziesiątnicy. Jezus po zmartwychwstaniu musiał wyjaśnić im Pisma, żeby odczytali je na nowo i dostrzegli wypełnienie obietnic Bożych (Łk 24,44-49).

Gdy na Apostołów zstąpił Duch Święty – Ten, który miał ich wszystkiego nauczyć (por. J 14,26) – wiele ich znaków zapytania zostało rozwiązanych, również te, które skumulowały się po śmierci Jezusa. Pośród wielu zmian, szczególnie ważną była ich ponowna wiara w mesjańskie posłannictwo Chrystusa. Jak już zostało wspomniane, uczniowie wracający do Emaus nie rozumieli właściwie misji Mesjasza, oczekując jedynie politycznego wyzwolenia. Poza tym, nie dostrzegali też wypełnienia się mesjańskich proroctw w Chrystusie. Dla nich to wszystko nie miało logicznego związku. Gdy jednak otrzymują w darze „obietnicę Ojca” (Łk 24,49; Dz 1,4), sam Piotr wyrzuca innym brak wiary i zaświadcza, że już prorok Dawid zapowiadał zmartwychwstanie Mesjasza (Dz 2,31). Apostoł mówi również do tych, którzy przyczynili się do ukrzyżowania Jezusa, że Jego właśnie „uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2, 36).

Ważnym potwierdzeniem prawdziwości misji dla Apostołów i całego pierwotnego Kościoła było ich uzdrowicielskie posłannictwo. Cudotwórcza moc, jaka towarzyszyła głoszeniu Ewangelii, utwierdzała wszystkich uczniów w przekonaniu, że Jezus naprawdę zmartwychwstał i wspomaga ich wysiłki<sup>61</sup>. Wyraził to także św. Marek w zakończeniu Ewangelii: „Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,20)<sup>62</sup>. Tym samym stali się oni kontynuatorami posługi Mesjasza.

<sup>60</sup> Papieski Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus*, s. 121-122.

<sup>61</sup> T. Hergesel, *Jezus*, s. 64.

<sup>62</sup> Bibliści raczej nie przypisują autorstwa tego tekstu św. Markowi. Nie jest to jednak istotne dla tego opracowania. Na ten temat zob. np. D. J. Harrington, *Komentarz do Ewangelii według świętego Marka*, [w:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy [red.], W. Chrostowski [red. nauk. wyd. pol.], *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1033.

Działalność taumaturgiczna uczniów Jezusa – z uwzględnieniem powołania i posłania do tej misji, a także dokonywania przez nich znaków i cudów jeszcze za życia Nauczyciela – przedstawia się następująco<sup>63</sup>:

|     | Opis                                    | Mateusz  | Marek    | Łukasz   | Dz.Ap.   |
|-----|-----------------------------------------|----------|----------|----------|----------|
| 1.  | Powołanie i rozesłanie Dwunastu         | 10,1-42  | 3,13-19  | 9,1-6.10 |          |
| 2.  | Moc związywania i rozwiązywania         | 16,13-20 |          |          |          |
| 3.  | Uczniowie próbują wyrzucać demony       | 17,14-21 | 9,14-29  | 9,37-45  |          |
| 4.  | Rozesłanie siedemdziesięciu dwóch       |          |          | 10,1-16  |          |
| 5.  | Wielkie posłanie                        | 28,16-20 | 16,15-18 |          | 1,1-11   |
| 6.  | Znaki i cuda dokonane przez Apostołów   |          |          |          | 2,43     |
| 7.  | Uzdrowienie chromego                    |          |          |          | 3,1-107  |
| 8.  | Modlitwa z wiarą i znaki uzdrowienia    |          |          |          | 4,23-33  |
| 9.  | Znaki i cuda dokonywane przez Apostołów |          |          |          | 5,12-16  |
| 10. | Otwarcie bram więzienia                 |          |          |          | 5,17-19  |
| 11. | Posługa Szczepana                       |          |          |          | 6,8      |
| 12. | Działalność Filipa                      |          |          |          | 8,4-13   |
| 13. | Ananiasz i Szawel                       |          |          |          | 9,10-19  |
| 14. | Piotr uzdrawia Eneasza                  |          |          |          | 9,32-35  |
| 15. | Piotr wskrzesza Tabitę                  |          |          |          | 9,36-43  |
| 16. | Mag rażony ślepotą                      |          |          |          | 13,6-12  |
| 17. | Paweł i Barnaba w Ikonium               |          |          |          | 14,1-7   |
| 18. | Uzdrowienie kaleki z Listry             |          |          |          | 14,8-188 |
| 19. | Niewolnica z Filippi                    |          |          |          | 16,16-18 |
| 20. | Paweł w Efezie                          |          |          |          | 19,8-20  |
| 21. | Wskrzeszenie Eutycha                    |          |          |          | 20,7-12  |
| 22. | Paweł przypomina spotkanie z Ananiaszem |          |          |          | 22,12-16 |
| 23. | Paweł na Malcie                         |          |          |          | 28,1-10  |

Ilość opisów taumaturgicznej posługi uczniów Jezusa potwierdza, że to, co On zapowiedział, rzeczywiście się dokonało. Ewangelie i Dzieje Apostolskie zawierają liczne opowiadania i *summaria* o znakach i cudach, zwłaszcza o uzdrowieniach<sup>64</sup>. Apostołowie byli przekonani, że nie dokonują tego sami. Towarzyszyła im świadomość, że dzieje się to dzięki mocy Boga i w imię Jezusa

<sup>63</sup> Por. J. Wimber, K. Springer, *Uzdrowianie*, s. 258.

<sup>64</sup> Interesującym zagadnieniem, wartym osobnej analizy, są nieliczne wzmianki o cudotwórczej działalności zarówno Jezusa, jak i Jego uczniów, w pozostałych księgach Nowego Testamentu (zob. 1 Kor 2,4; 2 Kor 12,12; Gal 3,5; 1 Tes 1,4-5; Hbr 2,4). Należałoby zapytać o przyczyny

(Dz 3,6,16; 4,10; 16,18). On wciąż dokonywał dzieła swojego miłosierdzia<sup>65</sup>. Ta misja, zapoczątkowana przez pierwotny Kościół została podjęta także przez kolejne pokolenia wyznawców Chrystusa i realizowana jest w Kościele po dzień dzisiejszy. Bóg bowiem w dalszym ciągu działa pośród wydarzeń ludzkich przez Chrystusa, gdyż „Jego misja się kontynuuje”<sup>66</sup>.

Cuda, które mają miejsce w Kościele, są kontynuacją zbawczego działania Boga wobec człowieka. E. Szymanek wskazuje na jeszcze inny wymiar uzdrowień dokonywanych przez Jezusa pisząc, że „znaki te sprowadzają łaskę, którą symbolizują, a jednocześnie zapowiadają sakramenty, które oznaczać będą Chrystusa działającego w Kościele po wniebowstąpieniu”<sup>67</sup>. To interesujące zagadnienie może stanowić przedmiot dalszych naukowych badań.

## Zakończenie

Jezus objawił się światu jako Mesjasz, posłany przez Boga, który od początku okazywał miłosierdzie człowiekowi. I właśnie w Synu Bożym ta „wyowiedź” Boga i Jego działanie osiągnęły punkt kulminacyjny. Od tego czasu Słowo, które stało się ciałem (por. J 1,14), mówiło o miłosierdziu Boga dając też możliwość doświadczenia Jego mocy. Poprzez cuda i znaki, których dokonywał Jezus, z jednej strony objawiał miłosierną miłość wobec człowieka, a z drugiej przygotowywał swoich uczniów do podjęcia posługi taumaturgicznej w Jego imię. Jezus, który wypełnił wszystkie obietnice mesjańskie, przekazał swoim uczniom nowe obietnice, związane z posłaniem do niesienia uzdrowienia chorym. Umocnił swoich uczniów, kierując do nich słowa zapewnienia: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20), czy też „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14,12). Cały Kościół jest więc dzisiaj wezwany, by spełnić

tego niewielkiego, choćby względem Dziejów Apostolskich, materiału. Zagadnienie to częściowo podejmuje J. Łach, *Dłaczego Jezus*, s. 276-277.

<sup>65</sup> W *Dziejach Apostolskich* nie znajdujemy terminologii miłosierdzia, która obecna jest w Ewangeliach. Jedyną sytuacją, w której wyrażona jest wprost prośba o uzdrowienie znajduje się w opisie uzdrowienia (wskrzeszenia) Tabity (Dz 9,36-43). Niewątpliwie jednak uczniowie Jezusa przepowiadając Ewangelię i niosąc uzdrowienie chorym chcieli dać innym to doświadczenie miłosierdzia, które stało się i ich udziałem.

<sup>66</sup> E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 228. Na ten temat zob. także G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 232-251.

<sup>67</sup> E. Szymanek, *Wykład*, s. 93. Na temat relacji cudów (znaków) do sakramentów w czwartej Ewangelii zob. S. W. Hahn, *Temple, Sign, and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John*, „Letter and Spirit: A Journal of Catholic Biblical Theology” 4 (2008), s. 107-143.

Boże słowo, aby zanieść je także chorym i cierpiącym, którzy potrzebują uzdrowienia, by Ewangelia miłosierdzia również dzisiaj stawiała się „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1,16).

## **Streszczenie**

Taumaturgiczna posługa Jezusa stanowi niemałą część całej Jego publicznej działalności. Zastanawiająca jest jej relacja względem proroctw mesjańskich, a także odniesienie do samego JHWH i Jego czynów. Pytanie o miejsce cudów i znaków – szczególnie uzdrowień – w mesjańskiej posłudze Jezusa, a także uzasadnienie ich wykonywania stały się przyczyną podjęcia badań nad tymi zagadnieniami. Nie bez znaczenia pozostaje także kwestia kontynuacji posługi Jezusa uzdrawiającego przez Jego uczniów.

W artykule zostały przedstawione starotestamentalne zapowiedzi Mesjasza, ze szczególnym uwzględnieniem tych, które wskazują, że On ma przynieść uzdrowienie. Zaprezentowana jest także sama posługa taumaturgiczna Jezusa, przez którą spełnia On starotestamentowe obietnice. Zaakcentowana jest również miłość jako motywacja Jezusa litującego się nad chorymi. Ostatnia część poświęcona jest uczniom Jezusa, którzy stają się kontynuatorami Jego misji poprzez głoszenie Ewangelii, której towarzyszą znaki i cuda.

Cuda Jezusa, a szczególnie uzdrowienia, mają swoje źródło w działaniu Boga. To On posyła swojego Syna jako Mesjasza, by wypełnił Jego dzieło miłosierdzia wobec człowieka dotkniętego fizycznym – ale i duchowym – cierpieniem. Syn Boży jest wierny w spełnianiu swojej misji. To samo posłannictwo przekazuje swoim uczniom i całemu Kościołowi, który jest wezwany do niesienia uzdrowienia chorym.

**SŁOWA KLUCZE:** posługa taumaturgiczna, cud, uzdrowienie, Mesjasz, miłość, miłosierdzie, misja, uczniowie

## **Summary**

### **Thaumaturgic ministry of the Messiah of Mercy and His disciples**

Thaumaturgic ministry of Jesus is a considerable part of the whole of His public ministry. The relation between Jesus thaumaturgic ministry and the Messianic prophecies is thought-provoking, as well as is the reference to the YHWH and His deeds. The reason of undertaking the above research is an attempt to answer the question about the place of miracles and signs - especially healings - in the messianic ministry of Jesus and the justification for their execution. Moreover, very remarkable is the matter of Jesus healing ministry continuation by His disciples.

The article presents the Old Testament's announcements of the Messiah, with special attention to those that indicate that He is to bring healing. Jesus thaumaturgic ministry is

also presented here. Through this ministry He fulfills the Old Testament promises. The love is emphasised as the motivation for Jesus to have mercy for the sick. The last section of the article is dedicated to Jesus disciples who become continuators of His mission through the Gospel proclamation, accompanied by signs, wonders and various miracles.

Jesus' miracles, especially healings have their source in God's activity. It is Him who sends his Son as the Messiah to fulfill His work of mercy to a man afflicted with physical - but also spiritual – suffering. The Son of God is consistent in fulfilling His mission, which He passes to His disciples and the entire Church called to heal the sick.

KEYWORDS: thaumaturgic ministry, miracle, healing, the Messiah, love, mercy, mission, disciples

## Bibliografia

- Bogacz R., *Cuda w Starym Testamencie*, Kraków 2013.
- Bryan S. M., *Power in the Pool: The Healing of the Man at Bethesda and Jesus' Violation of the Sabbath (Jn. 5:1-18)*, „Tyndale Bulletin” 54/2 (2003), s. 7-22.
- DeGrandis R., *Posługa uzdrawiania*, Warszawa 1995.
- Duncan J., Derrett M., *Miracles, pools, and sight: John 9,1-41; Genesis 2,6-7; Isaiah 6,10; 30,20; 35,5-7*, „Bibbia e Oriente” 36 (1994), s. 71-85.
- Grzybek S., *Obraz Boga w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977), s. 2-18.
- Hahn S. W., *Temple, Sign, and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John*, „Letter and Spirit: A Journal of Catholic Biblical Theology” 4 (2008), s. 107-143.
- Hergesel T., *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987.
- Fischer K. M., Von Wahlde U. C., *The Miracles of Mark 4:35-5:43: Their Meaning and Function in the Gospel Framework*, „Biblical Theology Bulletin” 11 (1981), s. 13-16.
- Kee H. C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986.
- Kudasiewicz J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
- Bonnard P.-É., Grelot P., *Mesjasz*, [w:] Léon-Dufour X. [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 467-472.
- Kee H. C., *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986.
- Laskowski, Ł., *Uzdrowienie córki pogańskiej kobiety. Główne idee opowiadania i sposób ich prezentacji*, „Veritati et Caritati” 1 (2013), s. 31-49.
- Lesquirit C., Grelot P., *Zbawienie*, [w:] Léon-Dufour X. [red.], *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 1120-1121.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Poznań 2005.
- Lohfink G., *Przeciw banalizacji Jezusa*, Poznań 2015.
- Łach J., *Dlaczego Jezus dokonywał cudów?*, [w:] W. Chrostowski [red.], „Bóg jest miłością”(1 J 4,16). *Studia dla Księdza Profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin*, Warszawa 2006, s. 267-277.



- Łach J., *Funkcja cudów w Ewangelii Łukaszowej*, „Collectanea Theologica” 55 (1985), s. 39-44.
- Madre Ph., *Modlitwa o uzdrowienie*, bmirw.
- Mcvann M., *Baptism, Miracles, and Boundary Jumping in Mark*, „Biblical Theology Bulletin” 21 (1991), s. 151-157.
- Mikołajczak M., *Cud uzdrowienia chromego od urodzenia w imię Jezusa Chrystusa – propozycja interpretacji (Dz 3,1-10)*, [w:] B. Strzałkowska [red.], *Wielej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. II, Warszawa 2011, s. 1104-1112.
- Muszytowska, D., *Jezus jako uzdrowiciel w Ewangelii św. Jana*, „Ateneum Kapłańskie” 160/1 (2013), s. 27-36.
- Nowak D., *Ktizeologiczny wymiar uzdrowienia w szabat kobiety owładniętej duchem niemocy (Łk 13,10-17)*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 52/1-2 (2010), s. 71-88.
- Nowak D., *Uzdrowienie w szabat człowieka chorego na puchlinę wodną jako creatio continua (Łk 14,1-6)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44/1 (2011), s. 16-29.
- Papieski Komitet Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996, s. 90.
- Paściak J., *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987.
- Popielewski W., *Miłosierdzie a sprawiedliwość – pytanie o Boga w świetle Starego Testamentu*, „Studia Pelplińskie” 34 (2004), s. 33-50.
- Rubio Moran L., *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985.
- Rusecki M. [red.], *Cud*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin 2002, s. 274-278.
- Synowiec J. St., *Oto Twój król przychodzi. Mesjasz w pismach starego Przymierza*, Kraków 1992.
- Twelftree G. H., *The Miracles of Jesus: Marginal or Mainstream?*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 1 (2003), s. 104-124.
- Urbanz W., *Choroba*, [w:] F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst [red.], H. Witczyk [red. nacz. wyd. pol.], *Nowy Leksykon Biblijny*, Kielce 2011, s. 109.
- Wimber J., Springer K., *Uzdrowianie z mocą*, Wrocław 1993.
- Witczyk H., *Od Ewangelii o Jezusie pełnym mocy do Ewangelii krzyża*, „Verbum Vitae” 2 (2002), s. 201-222.
- Wojciechowski M., *Cuda Jezusa*, Częstochowa 2010.



Łukasz Marczak  
Lublin

## Nowy rodzaj stratyfikacji społecznej w kontekście zjawiska wykluczenia cyfrowego

### Wprowadzenie

Internet nie jest już dzisiaj dobrem luksusowym, ponieważ w dobie społeczeństwa wiedzy dostęp do informacji za pomocą technologii informacyjnych i telekomunikacyjnych stał się koniecznością. Posiadanie informacji wykorzystywanej do racjonalnego i efektywnego działania w konkretnych sytuacjach stało się wyznacznikiem współczesnego społeczeństwa. Obok kapitału, pracy i surowców, informacja odgrywa dziś decydującą rolę, dzięki czemu sieć komputerowa staje się podstawowym środowiskiem codziennego życia, pracy, a przede wszystkim narzędziem zdobywania wiedzy<sup>1</sup>.

Zdaniem Józefa Oleńskiego wraz z dynamicznym postępowaniem technicznym, organizacyjnym i cywilizacyjnym stale powiększa się luka informacyjna między posiadanymi informacjami a zasobami wiedzy, jakie są konieczne do codziennego życia i pracy. Genezy luki informacyjnej – według Magdaleny Szpunar – należy szukać w zróżnicowanych umiejętnościach komunikacyjnych pomiędzy warstwami o wyższym i niższym statusie<sup>2</sup>. W opinii Adama Górskiego ludzie o wyższym statusie nie tylko znają dziś ważniejsze informacje, ale potrafią je także selekcjonować do własnych potrzeb<sup>3</sup>. W wielu państwach podejmuje się działania, które mają na celu ograniczenie, a przynajmniej kontrolę luki informacyjnej. Służy temu rozwój nowoczesnych technologii informa-

<sup>1</sup> Por. A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997; J. Naisbitt, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, Poznań 1997.

<sup>2</sup> M. Szpunar, *Digital divide, a nowe formy stratyfikacji społecznej w społeczeństwie informacyjnym – próba typologizacji*, [w:] K. Wódz, T. Wieczorek [red.], *Spółeczeństwo informacyjne*, Dąbrowa Górnicza 2007, s. 39.

<sup>3</sup> A. Górski, *Polityka i informacja*, [w:] A. Szewczyk [red.], *Dylematy cywilizacji informatycznej*, Warszawa 2004, s. 200.

cyjnych, wykorzystywanych do generowania informacji, ich przechowywania i udostępniania<sup>4</sup>.

W kontekście widocznego nierównego dostępu do informacji, technologii informacyjnych i telekomunikacyjnych<sup>5</sup> (ITC) w latach 90-tych XX w. w Stanach Zjednoczonych pojawiło się zjawisko wykluczenia cyfrowego. Jest to fenomen, który stał się przyczyną nowego podziału społecznego. Celem opracowania jest ukazanie wykluczenia cyfrowego jako czynnika warunkującego nowy rodzaj stratyfikacji społecznej. Na początku wyjaśnia się wielowymiarowość wykluczenia społecznego w celu zestawienia go ze zjawiskiem wykluczenia cyfrowego i ukazania, jak należy odnosić te zjawiska względem siebie. Następnie przedstawia się definicję zjawiska wykluczenia cyfrowego i w kontekście czynników stratyfikacyjnych społeczeństwa wymienia się stopień wykluczenia cyfrowego jako nową cechę różnicującą społeczeństwo. W dalszej części przechodzi się do ukazania wymiarów zjawiska wykluczenia cyfrowego. Opracowanie kończy się przedstawieniem działań zmierzających do przeciwdziałania temu zjawisku.

Wydaje się, że spośród zasad etyczno-społecznych w zróżnicowanym dostępie do technologii cyfrowych najbardziej wskazane jest zastosowanie zasady pomocniczości. Dostrzeżenie i ocena zjawiska wykluczenia cyfrowego jest istotne ze względu na procesy integracji społecznej, które decydują o jakości życia i stabilności państwa<sup>6</sup>.

## 1. Wykluczenie społeczne a wykluczenie cyfrowe

Większość badaczy uznaje wykluczenie społeczne jako dynamiczny, wielowymiarowy proces, który pozbawia jednostki i grupy społeczne zasobów niezbędnych do uczestnictwa w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym<sup>7</sup>. Różnorodne formy ekskluzji występują równolegle i mają tendencje do kumulowania się w pewnych lokalizacjach geograficznych. Uznaje się, że wykluczenie społeczne przebiega etapami – rozpoczyna się najczęściej od osłabienia więzi z rynkiem

<sup>4</sup> J. Oleński, *Infrastruktura informacyjna państwa w globalnej gospodarce*, Warszawa 2006, s. 52.

<sup>5</sup> Independent Television Commission (ITC) - technologie informacyjne i telekomunikacyjne. Termin stosuje się do określenia wiedzy i umiejętności związanych z obsługą aplikacji informatycznych, sprzętu komputerowego i telekomunikacyjnego, klasyfikacji grupy technologii zaliczanych do obszaru informatyki i telekomunikacji. H. Sobocka-Szczapa [red.], *Wykluczenie cyfrowe na Mazowszu. Wyniki badań*, Warszawa 2011, s. 10.

<sup>6</sup> Por. J. Chwaszcz, I. Niewiadomska, S. Fel, M. Wiechetek, A. Palacz-Chrisidis, *Innowacyjne narzędzia do diagnozy potencjału readaptacyjnego osób zagrożonych wykluczeniem społecznym i zawodowym*, Warszawa 2015, s. 102-105.

<sup>7</sup> J. Pierson, *Tackling Social Exclusion*, Routledge, London-New York 2002, s. 7-8.

pracy, a kończy się zerwaniem więzi ze społeczeństwem. W dobie społeczeństwa informacyjnego brak dostępu do środków komunikacji pogarsza pozycję jednostki w społeczeństwie i w konsekwencji może prowadzić do wykluczenia społecznego. Wykluczenie z jednej sfery integracji grozi wykluczeniem z innych sfer. Jednak, jak podaje Łukasz Arendt, o wykluczeniu społecznym można mówić tylko wtedy, gdy jednostka jest wyłączona z większości sfer integracji<sup>8</sup>.

W debacie, czy wykluczenie cyfrowe należy bezpośrednio wiązać z wykluczeniem społecznym, brakuje zgody. Dla Magdaleny Szpunar wykluczenie cyfrowe jest bezpośrednio związane z wykluczeniem społecznym<sup>9</sup>. Inni uznają, że rzeczywistość internetu nie tworzy nowych nierówności cyfrowych, lecz jedynie uwypukla już istniejące nierówności społeczne<sup>10</sup>. W związku z podzielonymi zdaniem zauważa się jednak, że wykluczenie cyfrowe ma wiele cech wspólnych z wykluczeniem społecznym. W niniejszym opracowaniu przyjmuje się za Łukaszem Arendtem, że wykluczenia cyfrowego nie należy traktować jako elementu składowego (wymiaru) wykluczenia społecznego, lecz jako zjawisko, które stanowi jego determinantę<sup>11</sup>.

Zagadnienie wykluczenia cyfrowego kompleksowo definiuje Wspólnota Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD). Uznaje ona zjawisko wykluczenia cyfrowego za różnicę między osobami, gospodarstwami domowymi, podmiotami gospodarczymi i regionami geograficznymi, która występuje na rozmaitych poziomach społeczno-ekonomicznych i odnosi się zarówno do możliwości uzyskania dostępu do technologii informacyjnych i telekomunikacyjnych, jak również wykorzystania internetu do różnych celów<sup>12</sup>. Z tej definicji wynika, że zjawisko wykluczenia cyfrowego dotyczy wszystkich trzech poziomów struktury społecznej: makro, mikro i mezo.

## 2. Stratyfikacja cyfrowa. Model normalizacji i stratyfikacji

Ryszard Adam Podgórski uważa, że społeczeństwo zawsze było zróżnicowane ze względu na różny dostęp do dóbr społecznych<sup>13</sup>. Według Jana

<sup>8</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, Warszawa 2009, s. 61-64.

<sup>9</sup> M. Szpunar, *Digital divide, a nowe formy stratyfikacji społecznej w społeczeństwie informacyjnym – próba typologizacji*, s. 38-48.

<sup>10</sup> Por. K. Pietrowicz, *Nowa stratyfikacja społeczna? „Digital Divide” a Polska*, [w:] L. H. Haber [red.], *Spółeczeństwo informacyjne – wizja czy rzeczywistość*, t. 2, Kraków 2004, s. 255-260.

<sup>11</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, s. 65.

<sup>12</sup> Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), *Understanding the Digital Divide*, Paris 2001, s. 5, <http://www.oecd.org/sti/1888451.pdf> (2.03.2015).

<sup>13</sup> R. A. Podgórski, *Socjologia. Makrostruktury*, Poznań 2011, s. 164.

Turowskiego pojęcie zróżnicowania społecznego dotyczy elementarnych faktów odmienności i różnic występujących pośród członków danego społeczeństwa<sup>14</sup>. Obok różnic biologiczno-fizycznych, demograficznych i psychicznych wymienia on także różnice społeczne. Stopień wykluczenia cyfrowego pojawia się dziś obok posiadania, wykształcenia czy zawodu jako kolejna cecha społeczna, dlatego wydaje się, że można dziś mówić nie tylko o strukturze klasowej, warstwowej czy zawodowej, lecz także o strukturze cyfrowej. W taki sposób zjawisko wykluczenia cyfrowego, rozumiane jako istotny czynnik wykluczenia społecznego, różnicuje społeczeństwo.

Początkowo w literaturze w kontekście zjawiska wykluczenia cyfrowego posługiwano się koncepcją ludzi informacyjnie biednych i informacyjnie bogatych. W późniejszym czasie Urząd Stanów Zjednoczonych ds. Telekomunikacji i Informatyki spopularyzował koncepcję podziału cyfrowego (*digital divide*). W znaczeniu ogólnym zjawisko wykluczenia cyfrowego odnosi się do nierówności w dostępie do technologii informacyjnych i telekomunikacyjnych i jest związane z dyfuzją informacji i komunikacji technologicznej, które może przebiegać na podstawie modelu normalizacji i stratyfikacji. Model normalizacji zakłada, że w miarę rozwoju nowej technologii jej zastosowanie wymaga nakładu coraz mniejszych środków, co w konsekwencji doprowadzi do nasycenia rynku, spadku kosztów i mniejszego popytu. W ostateczności, według modelu normalizacji, po początkowym zróżnicowaniu nowa technologia stanie się dostępna dla wszystkich ludzi. Z kolei model stratyfikacji przewiduje, że w miarę rozwoju nowej technologii zróżnicowanie w stopniu jej użytkowania i stosowania stale będzie się utrzymywało. Zdaniem Łukasza Arendta dotychczasowe badania zdają się potwierdzać powszechność występowania modelu stratyfikacyjnego zjawiska wykluczenia cyfrowego<sup>15</sup>. Wydaje się, że te dwa modele ściśle się ze sobą łączą i uzupełniają, bowiem w społeczeństwie zauważa się ciągły proces zastępowania starych technologii nowymi<sup>16</sup>. I można tu wrócić do początkowego stwierdzenia, że społeczeństwo zawsze było zróżnicowane ze względu na różny dostęp do szeroko pojmowanych dóbr.

### 3. Wymiary wykluczenia cyfrowego

Początkowo w analizie nad zjawiskiem wykluczenia cyfrowego dominowały jednowymiarowe analizy. Z perspektywy demograficznej skupiano się na

<sup>14</sup> J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 2000, s. 167-168.

<sup>15</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, s. 67-69.

<sup>16</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe – zagadnienia teoretyczno-empiryczne*, [w:] E. Kryńska, Ł. Arendt [red.], *Wykluczenie cyfrowe na rynku pracy*, Warszawa 2010, s. 28.

podziale członków społeczeństwa ze względu na posiadanie komputera, a następnie na dostęp do internetu. Geografowie koncentrowali się na przestrzennej perspektywie lokalizacji łącząc wpływ miejsca zamieszkania ze zjawiskiem wykluczenia cyfrowego. Przedstawiciele nauk politycznych rozważali wykluczenie w kategoriach zarządzania i uczestnictwa w procesach demokratycznych. Ekonomiści interpretują zjawisko wykluczenia cyfrowego w spojrzeniu na dochody, występowanie biedy i bogactwa, a także na możliwości zarabiania przez firmy na sprzedaży internetowej. Perspektywa socjologiczna łączy w sobie wiele spojrzeń i skupia się na socjoekonomicznym statusie, klasie społecznej, mniejszościach etnicznych i przynależności rasowej. Każdy z przedstawionych poglądów jest tylko uproszczonym spojrzeniem na fenomen wykluczenia cyfrowego. W związku z tym konieczna jest próba integracji wszystkich wymiarów wykluczenia cyfrowego, z uwzględnieniem istotnych wzajemnych relacji<sup>17</sup>.

Całościowe spojrzenie na wszystkie wymiary wykluczenia cyfrowego Manuel Castells określa jako opis relacji składających się na istotny rodzaj stratyfikacji społecznej<sup>18</sup>. Różnice w dostępie do technologii teleinformatycznych przekładają się nie tylko na nierówności społeczne, ale wywołują społeczne upośledzenia. Dla Castellsa odłączenie od sieci internetowej lub powierzchowne połączenie jest równoznaczne z marginalizacją w globalnym systemie sieciowym. Wykluczenie cyfrowe jest ilustracją nierówności społecznych. Dochody i wykształcenie mają w warunkach rynkowych elementarne znaczenie dla możliwości korzystania z nowoczesnych technologii komunikacyjnych i informacyjnych. Zdaniem Jana Krefta podział cyfrowy nie jest nowym zjawiskiem, ale silnym stymulatorem istniejących już procesów, ponieważ brak dostępu do internetu wzmacnia i modyfikuje istniejące podziały, natomiast jego upowszechnienie może zmniejszyć ich skalę<sup>19</sup>. Wydaje się, że dziś rangę misji uzyskuje zadanie popularyzacji technologii teleinformatycznych oraz kształtowanie świadomości konieczności wykorzystania tych technologii, ponieważ w coraz większym stopniu stają się one warunkiem uczestnictwa w życiu społecznym. Różnice w dostępie do nich oraz stopień znajomości wykorzystania internetu mogą mieć istotne konsekwencje społeczne.

W literaturze poruszającej zagadnienie wykluczenia cyfrowego najczęściej występują wymienione poniżej klasyfikacje stratyfikacji społecznej.

---

<sup>17</sup> J. Kreft, *Wymiary i model wykluczenia cyfrowego*, [w:] C. Hales, B. Mikuła [red.], *Spółeczeństwo informacyjne. Gospodarka, technologia, procesy*, Kraków 2011, s. 73-74.

<sup>18</sup> M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003, s. 275-301.

<sup>19</sup> J. Kreft, *Wymiary i model wykluczenia cyfrowego*, s. 75.



### 3.1. Wykluczenie cyfrowe: mentalne, materialne, umiejętności i wykorzystania

Pierwotna dychotomia między ludźmi informacyjnie biednymi a informacyjnie bogatymi jest wciąż aktualna, jednak już dziś nie wystarcza. Dla Robina Mansella i Wilhelma Edwarda Steinmuellera stratyfikacja wykluczenia cyfrowego przebiega dziś według podziału na osoby i gospodarstwa domowe, które:

- nie mają żadnego dostępu do technologii i usług,
- wykorzystują jedynie podstawowe technologie i usługi (telewizja, telefon),
- mają dostęp do większości technologii i usług,
- wykorzystują najnowsze technologie i usługi<sup>20</sup>.

Taki model stratyfikacji znajduje odzwierciedlenie w klasyfikacji barier ograniczających dostęp do technologii teleinformatycznych. Jan Van Dijk wymienił cztery wymiary wykluczenia cyfrowego, które skupiają się na aspekcie mentalnym, materialnym, umiejętności i wykorzystania. Na podstawie tej klasyfikacji van Dijk stwierdza, że w przyszłości dzięki upowszechnieniu technologii informatycznych wymiar mentalny i materialny stracą na znaczeniu, a zostanie uwydatniony wymiar umiejętności i wykorzystania<sup>21</sup>. Stanowisko Van Dijka potwierdzają badania, w wyniku których zauważa się, że aspekt umiejętności i wykorzystania bardziej wiąże się z poziomem wykształcenia i kreatywności. Blisko 95% osób uczących się korzysta z komputera w przeciwieństwie do 7% osób posiadających wykształcenie podstawowe lub jego brak<sup>22</sup>.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że aspekt mentalny i materialny skupia się na zróżnicowaniu w dostępie jednostek do technologii i informacji. W związku z tym wykluczeniem zagrożeni są ludzie nieposiadający środków dostępu do sieci i komputerów, bezrobotni i osoby w zaawansowanym wieku. Wykluczeni cyfrowo głównie należą do pokolenia, którego większość życia zawodowego przypada na czasy pozbawione komputerów i globalnych sieci informacyjnych<sup>23</sup>. Według badań tylko 14% osób w wieku powyżej 65 lat używa internetu.

<sup>20</sup> R. Mansell, W.E. Steinmueller, *Mobilizing the Information Society. Strategies for Growth and Opportunity*, Oxford 2000, s. 49, za: Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, Warszawa 2009, s. 69.

<sup>21</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, s. 75.

<sup>22</sup> D. Batorski, *Cyfrowe wykluczenie i bariery upowszechnienia korzystania z internetu*, s. 26, <http://witrynawiejska.org.pl/data/INWprezentacje/1.pdf> (14.03.2015); J. Czapliński, T. Panek [red.], *Warunki i jakość życia Polaków. Raport z badań*, Warszawa 2014, s. 370-378, [http://analizy.mpips.gov.pl/images/stories/publ\\_i\\_raporty/DS2013/Raport\\_glowny\\_Diagnoza\\_Spoleczna\\_2013.pdf](http://analizy.mpips.gov.pl/images/stories/publ_i_raporty/DS2013/Raport_glowny_Diagnoza_Spoleczna_2013.pdf) (14.03.2015).

<sup>23</sup> M. Lubański, *Spółeczeństwo informacyjne a cywilizacja informatyczna*, [w:] A. Szewczyk [red.], *Dylematy cywilizacji informatycznej*, Warszawa 2004, s. 24.

Jest to bardzo niski odsetek zwłaszcza w zestawieniu go z 97% osób w wieku 16-24 lat korzystających z internetu<sup>24</sup>, którzy bez dostępu do niego sprawiają wrażenie osób jakby zagubionych w świecie. W skomputeryzowanej rzeczywistości największą przeszkodą w komunikacji międzypokoleniowej dla ludzi starszych wydaje się być brak znajomości kontekstów wirtualnego świata. Trudności we wzajemnym zrozumieniu i innym sposobem komunikowania się mogą prowadzić do wykluczenia.

Aspekt umiejętności i wykorzystania technologii i usług dotyczy bardziej życia zawodowego, w którym komputeryzacja usprawniła pracę lub wykreowała nowe zawody. Już nie tylko brak posiadania podstawowych umiejętności komputerowych, ale brak specjalistycznej wiedzy dotyczącej technologii informatycznych staje się czynnikiem wykluczającym. Dzisiaj projektant posługujący się tylko linijką i ołówkiem nie podbije rynku pracy. Podobnie księgowa pracująca tylko z wykorzystaniem kalkulatora wydaje się mieć niewielkie kompetencje. Podobnie w dziedzinie nauki. Specjalista, który potrafi korzystać z informatycznych zasobów bibliotecznych prestiżowych uczelni światowych, bez wychodzenia z domu może poznawać najnowsze rozwiązania i koncepcje. Natomiast nieumiejętność wykorzystania technologii informatycznych odcina go od zasobów wiedzy, do której w swoim życiu ze względu na ograniczoną fizyczną mógląby w ogóle nigdy nie dotrzeć.

### **3.2. Netokracja i konsumtariat**

W społeczeństwie informacyjnym wyraźniej stawia się akcent na zdolności intelektualne i nawiązywanie kontaktów. Pochodzenie i status materialny zostaje wypierany przez sieć kontaktów i zdobywanie informacji. Według Magdaleny Szpunar w warstwach społecznych pojawia się nowa dychotomia: netokracja i konsumtariat. Do konsumtariatu zorientowanego na konsumpcję może należeć każdy, kto posiada środki materialne. Pojęcie to dotyczy odgórnie sterowanego procesu, w którym pragnienia wywoływane są przez reklamę. Na szczycie nowej piramidy stratyfikacyjnej znajduje się netokracja, która oznacza przynależność do wąskiej grupy posiadającej najistotniejsze informacje, ekskluzywną wiedzę, której nie da się kupić za pieniądze. Tę wiedzę można jedynie osiągnąć za pomocą nawiązywania kontaktów przy wykorzystaniu inteligencji społecznej<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> J. Czapliński, T. Panek [red.], *Warunki i jakość życia Polaków. Raport z badań*, s. 368-369.

<sup>25</sup> M. Szpunar, *Digital divide, a nowe formy stratyfikacji społecznej w społeczeństwie informacyjnym – próba typologizacji*, s. 43.

### 3.3. Proletariusze, drobnomieszczaństwo, nomenklatura

Zdaniem Uniberto Eco, do którego odwołuje się Mieczysław Lubański i Magdalena Szpunar, przyszłe społeczeństwo informacyjne zostanie ukształtowane według technologii, usług i wiedzy. Przyszłe społeczeństwo cyfrowe różnicuje się według: klasy proletariuszy, która nie ma dostępu do internetu i jest całkowicie uzależniona od przekazu wizualnego (klasa najniższa); drobnomieszczaństwa, które będzie potrafiło korzystać tylko biernie z komputera (klasa średnia); nomenklatury, klasy potrafiącej zużytkować komputer do skomplikowanych analiz (klasa najwyższa)<sup>26</sup>.

### 3.4. Digitariat, proletariat

Jeszcze inną stratyfikację podaje Ryszard Tadeusiewicz wprowadzając pojęcie digitariatu rozumianego przez uprzywilejowaną grupę, która ma kontrolę nad proletariatem sieciowym<sup>27</sup>. Według niego społeczność sieciowa jeszcze bardziej stwarza dziś warunki do zaistnienia ekskluzywnego klubu niż równe szanse dla wszystkich użytkowników.

Patrząc na powyższe klasyfikacje stratyfikacji społecznej wydaje się coraz bardziej, że idea egalitarnej e-rzeczywistości jest dziś po prostu utopijna.

## 4. Przeciwdziałanie zjawisku wykluczenia społecznego

Wobec obserwowanego rozwoju usług elektronicznych następuje rozwój powszechnej edukacji informatycznej, ale dotyczy on głównie ludzi młodych. Mankamentem współczesnego społeczeństwa jest duża liczba ludzi dorosłych i starszych nieobjętych edukacją nie tylko informatyczną, ale także informacyjną. Brak motywacji wśród ludzi jest wciąż kluczową barierą wykorzystania komputera i internetu oraz podnoszenia kompetencji cyfrowych<sup>28</sup>. Ryzyko wykluczenia społecznego w tym wymiarze jeszcze bardziej potęguje niedostępność do technologii teleinformatycznych. Jakie działania wobec tego należy podjąć? Konieczne są programy wsparcia w ramach systemu pomocy społecznej, które dałyby możliwość gospodarstwom domowym korzystanie z usług

---

<sup>26</sup> U. Eco, *Nowe środki masowego przekazu a przyszłość książki*, [w:] M. Hopfinger [red.], *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Warszawa 2002, s. 538-543; M. Lubański, *Spółeczeństwo informacyjne a cywilizacja informatyczna*, s. 36.

<sup>27</sup> R. Tadeusiewicz, *Spółeczeństwo internetu*, Warszawa 2002, s. 285.

<sup>28</sup> J. Czapliński, T. Panek [red.], *Warunki i jakość życia Polaków. Raport z badań*, s. 380-381.

teleinformatycznych. Równolegle tym programom wsparcia powinna towarzyszyć edukacja informatyczna i szeroko rozumiane kształtowanie świadomości cyfrowej.

Im bardziej stopień wykluczenia cyfrowego jest powodem zróżnicowania społecznego, tym bardziej to zjawisko staje się problematyczne, ponieważ dzieli ludzi, którzy powinni mieć zapewnione prawo do rzetelnej i aktualnej informacji, jaka jest im potrzebna do życia i funkcjonowania w społeczeństwie i w sprawiedliwym państwie<sup>29</sup>. Samo zapewnienie dostępu do komputera i internetu nie rozwiązuje problemu wykluczenia cyfrowego, chociaż jest punktem wyjścia w przezwyciężeniu nierówności cyfrowych w społeczeństwie informacyjnym. Przeciwdziałanie wykluczeniu cyfrowemu powinno skupiać się na pomocy w zdobywaniu umiejętności wykorzystania technologii teleinformatycznych. Trafne jest stwierdzenie Łukasza Arendta, że dzisiejszy rozwój społeczno-gospodarczy bez internetu i umiejętności wykorzystania technologii cyfrowych można byłoby przyrównać do procesu industrializacji, który odbywałby się bez elektryczności! W świadomości społecznej nadal dominuje przekonanie, że problem wykluczenia cyfrowego można rozwiązać, gdy wszyscy uzyskają dostęp do komputerów i internetu<sup>30</sup>. W takim rozumieniu podkreśla się tylko działanie w wymiarze materialnym, natomiast mniej uwagi poświęca się wymiarowi kształtowania umiejętności wykorzystania technologii teleinformatycznych, świadomości informatycznej, co z punktu widzenia socjologii jest bardzo ważne.

Priorytetowym celem rozwoju infrastruktury informacyjnej państwa jest nie tylko przeciwdziałanie wykluczeniu cyfrowemu, ale przede wszystkim zabezpieczenie informacyjne kraju, społeczeństwa i gospodarki narodowej<sup>31</sup>. Największym zagrożeniem dla harmonijnego rozwoju gospodarki opartej na wiedzy i społeczeństwa informacyjnego jest wykluczenie niektórych grup społecznych z dostępu do informacji. Brak przeciwdziałania wykluczeniu cyfrowemu, czy pogłębiającego się zróżnicowaniu cyfrowego, może wywołać negatywne konsekwencje nie tylko w sferze społecznej, ale także ekonomicznej, ponieważ zjawisko zróżnicowania cyfrowego nie tylko zmniejsza produktywność, ale także ogranicza innowacyjność gospodarki<sup>32</sup>.

Problem wykluczenia cyfrowego został przedstawiony przez Zespół Doradców Strategicznych Prezesa Rady Ministrów w raporcie *Polska 2030*. Za główną przyczynę wykluczenia cyfrowego uznaje się brak odpowiednich kompetencji związanych z wykorzystaniem technologii cyfrowej. Za główny cel

---

<sup>29</sup> J. Oleński, *Infrastruktura informacyjna państwa w globalnej gospodarce*, s. 50-51.

<sup>30</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, s. 77.

<sup>31</sup> J. Oleński, *Infrastruktura informacyjna państwa w globalnej gospodarce*, s. 700.

<sup>32</sup> Ł. Arendt, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, s. 66-67.

przeciwdziałania temu zjawisku przyjmuje się rozbudowę i modernizację infrastruktury społeczeństwa informacyjnego w postaci rozwoju szerokopasmowego dostępu do internetu. Główną przeszkodą w realizacji tego celu jest niska konkurencyjność, a co za tym idzie wysokie ceny, niskie prędkości usług oraz mały zasięg odpowiednich technologii. Kluczowe znaczenie w przeciwdziałaniu wykluczeniu cyfrowemu ma wciąż edukacja zmierzająca do podniesienia kompetencji użytkowników technologii teleinformatycznych, a wraz z nimi stopnia i jakości korzystania z tych technologii<sup>33</sup>. Koniecznością dzisiejszych czasów jest kształtowanie kultury cyfrowej poprzez budowanie świadomości informatycznej społeczeństwa.

## Streszczenie

Artykuł ukazuje wykluczenie cyfrowe jako czynnik warunkujący nowy rodzaj stratyfikacji społecznej. Na początku wyjaśnia się wielowymiarowość wykluczenia społecznego w celu zestawienia go ze zjawiskiem wykluczenia cyfrowego i ukazania, jak należy odnosić te zjawiska względem siebie. Następnie przedstawia się definicję zjawiska wykluczenia cyfrowego i w kontekście czynników stratyfikacyjnych społeczeństwa wymienia się stopień wykluczenia cyfrowego jako nową cechę różnicującą społeczeństwo. W dalszej części przechodzi się do ukazania wymiarów zjawiska wykluczenia cyfrowego. Opracowanie kończy się przedstawieniem działań zmierzających do przeciwdziałania zjawisku wykluczenia cyfrowego.

**SŁOWA KLUCZOWE:** stratyfikacja społeczna, wykluczenie społeczne, wykluczenie cyfrowe, technologie informacyjne i telekomunikacyjne

## Summary

### **A new kind of social stratification in the context of the digital exclusion**

The article shows the digital exclusion as the key factor influencing a new kind of social stratification. At the beginning the multidimensionality of social exclusion is explained in order to compile it with the phenomenon of the digital exclusion and to show how these phenomena should be related to each other. It then provides a definition of

<sup>33</sup> J. Mirosław, A. Smóder, *Spółeczeństwo informacyjne i wykluczenie cyfrowe w dokumentach Polski i Unii Europejskiej*, [w:] H. Sobocka-Szczapa (red.), *Wykluczenie cyfrowe na Mazowszu. Wyniki badań*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2011, s. 31; J. Czapliński, T. Panek [red.], *Warunki i jakość życia Polaków. Raport z badań*, s. 386.

the digital exclusion in the context of the society stratification factors, where the digital exclusion is then mentioned as a new feature differentiating society. Later on the dimensions of the digital exclusion are illustrated. The paper concludes with a presentation of measures aimed at tackling the problem of digital exclusion.

KEYWORDS: social stratification, social exclusion, digital exclusion, information technology and telecommunications

## Bibliografia

- Arendt Łukasz, *Wykluczenie cyfrowe – zagadnienia teoretyczno-empiryczne*, [w:] Kryńska Elżbieta, Arendt Łukasz [red.], *Wykluczenie cyfrowe na rynku pracy*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2010, s. 20-63.
- Arendt Łukasz, *Wykluczenie cyfrowe w sektorze małych i średnich przedsiębiorstw*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2009.
- Batorski Dominik, *Cyfrowe wykluczenie i bariery upowszechnienia korzystania z internetu*, s. 26, <http://witrynawiejska.org.pl/data/INWprezentacje/1.pdf> (14.03.2015).
- Castells Manuel, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003.
- Chwaszcz Joanna, Niewiadomska Iwona, Fel Stanisław, Wiechetek Michał, Palacz-Chrisidis Agnieszka, *Innowacyjne narzędzia do diagnozy potencjału readaptacyjnego osób zagrożonych wykluczeniem społecznym i zawodowym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Czapliński Janusz, Panek Tomasz [red.], *Warunki i jakość życia Polaków. Raport z badań*, Warszawa 2014; [http://analizy.mpips.gov.pl/images/stories/publ\\_i\\_raporty/DS2013/Raport\\_glowny\\_Diagnoza\\_Spoleczna\\_2013.pdf](http://analizy.mpips.gov.pl/images/stories/publ_i_raporty/DS2013/Raport_glowny_Diagnoza_Spoleczna_2013.pdf) (14.03.2015).
- Eco Uniberto, *Nowe środki masowego przekazu a przyszłość książki*, [w:] Hopfinger Maryla [red.], *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 537-544.
- Górski Adam, *Polityka i informacja*, [w:] Szewczyk Agnieszka [red.], *Dylematy cywilizacji informatycznej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2004, s. 180-222.
- Haber Lesław H. [red.], *Spółeczeństwo informacyjne – wizja czy rzeczywistość*, t. II, BG AGH, Kraków 2004.
- Hopfinger Maryla [red.], *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Kreft Jan, *Wymiary i model wykluczenia cyfrowego*, [w:] Hales Colin, Mikoła Bogusz [red.], *Spółeczeństwo informacyjne. Gospodarka, technologia, procesy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, Kraków 2011, s. 65-75.
- Kryńska Elżbieta, Arendt Łukasz [red.], *Wykluczenie cyfrowe na rynku pracy*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2010.

- Lubański Mieczysław, *Spółeczeństwo informacyjne a cywilizacja informatyczna*, [w:] Szewczyk Agnieszka [red.], *Dylematy cywilizacji informatycznej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2004, s. 11-38.
- Mansell Robin, Steinmueller Edward W., *Mobilizing the Information Society. Strategies for Growth and Opportunity*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Mirolaw Joanna, Smoder Agnieszka, *Spółeczeństwo informacyjne i wykluczenie cyfrowe w dokumentach Polski i Unii Europejskiej*, [w:] Sobocka-Szczapa Halina [red.], *Wykluczenie cyfrowe na Mazowszu. Wyniki badań*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2011, s. 24-49.
- Naibitt John, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
- Oleński Józef, *Infrastruktura informacyjna państwa w globalnej gospodarce*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2006.
- Organization for Economic Cooperation and Development (OECD), *Understanding the Digital Divide*, Paris 2001, s. 5; <http://www.oecd.org/sti/1888451.pdf> (2.03.2015).
- Pierson John, *Tackling Social Exclusion*, Routledge, London-New York 2002.
- Pietrowicz Krzysztof, *Nowa stratyfikacja społeczna? „Digital Divide” a Polska*, [w:] Haber Lesław H. [red.], *Spółeczeństwo informacyjne – wizja czy rzeczywistość*, t. II, BG AGH, Kraków 2004, s. 255-260.
- Podgórski Ryszard A., *Socjologia. Makrostruktury*, Contact, Poznań 2011.
- Sobocka-Szczapa Halina [red.], *Wykluczenie cyfrowe na Mazowszu. Wyniki badań*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych, Warszawa 2011.
- Szewczyk Agnieszka [red.], *Dylematy cywilizacji informatycznej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2004.
- Szpunar Magdalena, *Digital divide a nowe formy stratyfikacji społecznej w społeczeństwie informacyjnym – próba typologizacji*, [w:] Wódz Kazimiera, Wieczorek Tadeusz [red.], *Spółeczeństwo informacyjne*, Wyższa Szkoła Biznesu, Dąbrowa Górnicza 2007, s. 38-48.
- Tadeusiewicz Ryszard, *Spółeczeństwo internetu*, Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT, Warszawa 2002.
- Toffler Alvin, *Trzecia fala*, PIW, Warszawa 1997.
- Turowski Jan, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- Wódz Kazimiera, Wieczorek Tadeusz [red.], *Spółeczeństwo informacyjne*, Wyższa Szkoła Biznesu, Dąbrowa Górnicza 2007.



Marcin Napadło  
Szczecin

## „Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”, czyli filozofować, aby zrozumieć teologię...

„[...] kryzys teologii posoborowej jest w dużej mierze kryzysem jej podstaw filozoficznych. [...] Kiedy podstawy filozofii nie są jasne, teologii zaczyna brakować gruntu pod nogami. Nie wiadomo wtedy, jak dalece człowiek poznaje naprawdę rzeczywistość, a co za tym idzie, jakie są podstawy, na których może się on oprzeć w myśleniu i mówieniu”<sup>1</sup>.

Kiedy stajemy wobec ogromnego gmachu teologii chrześcijańskiej, to należy uświadomić sobie, że opiera się on na dwóch głównych filarach: Biblii (objawienie) oraz filozofii greckiej. Można więc pytać o związki filozofii i teologii (religii), ich wzajemne przenikanie się, wpływy; kreślić modele wzajemnych relacji; z różnej perspektywy pytać o adekwatność przyjmowanych rozstrzygnięć filozoficznych czy też teologicznych<sup>2</sup>. Niestety wydaje się, że jednak częściej wobec tego faktu pojawia się wśród słuchaczy studiów teologicznych (przynajmniej na początku) postawa, którą można sparafrazować pytaniem Tertuliana: „Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”<sup>3</sup>. Z pewnością trzeba pytać o przyczyny takiej sytuacji, aby szukać odpowiednich środków zaradczych. Wymaga to osobnego namysłu. Można również przewidywać złe owoce takiego myślenia. W dłuższej perspektywie może skutkować to m.in. brakiem wiedzy

<sup>1</sup> Benedykt XVI – Joseph Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, [tłum.] R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 20–21.

<sup>2</sup> Zob. np. *Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, [red.] R. Misiak, Szczecin 2006.

<sup>3</sup> Zob. Tertulianus, *De praescriptione* 7, 9, podaje za: D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005. Niestety potoczna interpretacja tej i innych podobnych wypowiedzi Tertuliana zmierza w kierunku stanowiska: antyracjonalizmu i antyfilozoficzności. W rzeczywistości ojciec łacińskiej teologii sprzeciwiał się filozofii (rozumowi), która fałszowała prawdę, obraz natury i przekonywała, że jest on niezgodny z Objawieniem. Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, s. 35–56; zob. także R. H. Ayers, *Tertulian's 'Paradox' and 'Contempt For Reason' Reconsidered*, *The Expository Times* July 1976, s. 308–311.

na temat pewnych kluczowych pojęć i koncepcji filozoficznych, co znacząco osłabia rozumienie istotnych kwestii teologicznych. To tylko jeden, intelektualny aspekt tego problemu (pomijam tu kwestie formacyjne, wychowawcze związane z filozofią). Okazuje się bowiem, że wiedza filozoficzna pozwala nam w zasadzie głęboko docenić sens niemal każdego ważnego sformułowania doktrynalnego, czy też każdego ważnego teologa.

Inspirując się przytoczonymi w motcie słowami Benedykta XVI, chciałbym wskazać na rzeczy najbardziej fundamentalne, które można z całą pewnością zaliczyć do „podstaw filozoficznych”. Będzie to próba ukazywania znaczenia filozofii dla lepszego, głębszego rozumienia teologii. Świadomie zatem przyjmuję perspektywę ogólności, bowiem nie tyle chodzi tu o pogłębienie szczegółowej wiedzy w jakimś wąskim temacie, ile pokazywanie myślenia filozoficznego i jego wpływu na chrześcijańskie rozumienie prawd teologicznych. Aby umożliwić dostrzeżenie tego, chcę przywołać jedną z podstawowych tez biblijno-teologicznych i w jej świetle, na drodze analizy, próbować ukazywać przynajmniej niektóre aspekty filozoficznego myślenia w kontekście teologii<sup>4</sup>.

## 1. „Świat został stworzony...”

Biblijna teza o stworzenia całego uniwersum jest dla nas na tyle oczywista, że czasami być może nie dostrzegamy jej fundamentalnej roli dla teologii chrześcijańskiej. Różni się ona bowiem w sposób istotny od wizji wszystkich starożytnych filozofów. Zapytajmy więc jakie założenia możemy odkryć, rozważając powyższą tezę i jakie implikacje pociąga za sobą jej przyjęcie?

Historia stworzenia z księgi Rodzaju pokazuje jasno, że świat ma początek, więc nie jest wieczny, a w związku z tym nie jest też czymś fundamentalnym, najwyższym i ostatecznym. To Bóg – Stworzyciel, który nie ma początku i końca, jest najwyższy i ostateczny.

Całkowicie odmienne zdanie na ten temat prezentuje Arystoteles. Dla niego wszechświat nie ma początku. Istniał od zawsze i będzie istniał na zawsze. Stagiryta wskazuje na istnienie pierwszej przyczyny czy Pierwszego Poruszyciela, który jest stojącym najwyżej w hierarchii i najbardziej doskonałym bytem we wszechświecie. Trzeba podkreślić, że dla Arystotelesa jest on bytem „w świetle” – jest częścią całego uniwersum. Jego istnienie jest wywnioskowane z faktu zmiany, ruchu, który po prostu zwyczajnie obserwujemy<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Inspiracją dla tych rozważań jest dla mnie przykład i propozycja, które znalazłem w pracy D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville – London 2007 (e-book).

<sup>5</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, [tłum.] K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 312-316.

Ten „filozoficzny” kontrast ujawnia nam dwa fundamentalne sposoby, w jakich Arystoteles odróżnia się od pozornie prostego opisu z książki Rodzaju. To różnica: ontologiczna i epistemologiczna. Aby zrozumieć rozmiar i znaczenie tych różnic przyjrzyjmy się tym dwóm filozoficznym pojęciom.

## **1.2. Podstawy ontologii w kontekście książki Rodzaju**

Ontologia jako nauka o bycie jest dyscypliną akademicką, którą zawdzięczamy Grekom. (Za „ojca” ontologii uważa się Parmenidesa.) Jednakże zawsze, kiedy zakładamy czy twierdzimy, że jakaś rzecz jest szczególnym rodzajem rzeczywistości – na przykład widzimy, że postać stojąca w witrynie sklepowej jest to manekin, a nie realna osoba, albo przewidzenie – to zawsze w takim momencie dokonujemy ontologicznego rozróżnienia. Albo kiedy rozważamy kolor stołu lub krzesła do pokoju, to widzimy, że stół jest tego rodzaju rzeczą, która może być kolorowa. Natomiast absurdem jest twierdzenie odwrotne. Poznajemy, że kolory są własnościami (cechami) rzeczy takich jak krzesło czy stół. Meble nie są własnościami jako takimi, więc stół nie może być cechą koloru. Różnica między stołem i kolorem jest także rozróżnieniem ontologicznym. Dochodzimy więc do tego, że czyniąc bądź zakładając ontologiczne różnice nie oznacza od razu, iż uprawiamy ontologię jako dyscyplinę akademicką. Raczej jest przeciwnie. Dyscyplina ta zakłada, że potrafimy dokonywać takich rozróżnień w sposób naturalny. Okazuje się, że jest to naturalna zdolność naszego rozumu.

Otóż podobnie jest w księdze Rodzaju. Kiedy czytamy, że na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, to poznajemy ontologiczne rozróżnienie, które autor natchniony, nie uprawiając ontologii jako nauki, czyni między Bogiem a światem. Autor książki Rodzaju wskazuje nam, że kosmos (uporządkowany świat) ma początek; nie jest więc wieczny, a w konsekwencji nie jest czymś najważniejszym, fundamentalnym i ostatecznym. Bóg nie ma początku, lecz jest wieczny. Jako Stwórca wszechświata, Bóg nie jest częścią uniwersum, ani świat nie jest częścią Boga. Kreacja zależy więc w swej istocie od Boga, od Jego istnienia. Tak oto odkrywamy, że status ontologiczny całego uniwersum (czyli rodzaj rzeczywistości jakim jest) radykalnie różni się od ontologicznego statusu Boga.

## **1.3. Podstawy epistemologiczne w kontekście książki Rodzaju**

Warto również przyrzeć się założeniom epistemologicznym przywołanej biblijno-teologicznej tezy, aby zobaczyć, jak różnią się one od tych, które przyjmuje Arystoteles.

Mówiąc bardzo ogólnie, każde twierdzenie bądź sąd przez nas wypowiedziany musi mieć swoją podstawę. (Jeżeli sąd jest bezpodstawny, wówczas jest odrzucany.) Podstawą, na której można zbudować dane twierdzenie może być na przykład coś, co widzimy bądź słyszymy. Dyscyplina filozoficzna, która pyta o podstawy, na których opierają się nasze sądy to epistemologia bądź inaczej teoria poznania. To nauka interesująca się poznaniem ludzkim, podejmująca szeroki zakres problemów z nim związanych (np. zagadnienie źródeł poznania, granic (przedmiotu) poznania, czy też prawdy i jej kryteriów itd.)<sup>6</sup>.

Na czym zatem opierają się teza biblijna i pogląd Arystotelesa? Okazuje się, że różnica między nimi jest również radykalna. Przede wszystkim Stagiryta zainteresowany jest wyjaśnieniem porządku świata, który postrzegamy. W związku z tym, nie twierdzi, ani nie postuluje niczego, co nie jest potrzebne do tego wyjaśnienia. Zaskakujące być może jest to, że Arystoteles, jeden z największych umysłów w historii, nigdy nie postawił pytania: dlaczego świat w ogóle istnieje?<sup>7</sup> Istnienie świata przyjmuje jako oczywiste i nie jest dla niego problematyczne. Według niego najważniejsza jest potrzeba odkrycia principów natury i działania świata. To angażuje go do badania różnych rodzajów bytów (tak rodzi się filozofia pierwsza, metafizyka) i prowadzi do wniosku, że istnieje pierwszy, nieporuszony poruszyciel jako najwyższy i najbardziej doskonały rodzaj bytu. Przyjęcie tego twierdzenia zakłada więc ciąg skomplikowanych rozróżnień i argumentów, ale ostatecznie całe rozumowanie opiera się na podstawowej zasadzie epistemologicznej: stwierdzamy tylko to, czego domaga się wyjaśnienie działania świata<sup>8</sup>. Inaczej mówiąc, pragnienie odkrycie pryncypiów działania całego uniwersum, jest tym, co motywuje Arystotelesa. Zaś to, co uprawomocnia jego twierdzenia, to ich efektywność w wyjaśnieniu tego działania. Natomiast religijne wyrocznie i poezja, rzekomo napisane pod boskim natchnieniem, są odrzucone jako podstawa dla twierdzeń wyjaśniających naturę działania świata.

W przeciwieństwie do Arystotelesa, zupełnie inne podstawy epistemologiczne odnajdziemy w księdze Rodzaju, jak i w innych księgach Pisma Św. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że starożytny Hebrajczyk (autor natchniony księgi Rodzaju) nie szuka odkrycia zasad działania świata, ani nie szuka wyjaśnień jego istnienia. Wiara w Stwórcę nie jest więc afirmowana dlatego, że Izraelici mają pragnienie wyjaśnić istnienie i porządek całego uniwersum. Jego istnienie oraz porządek nie stanowią podstaw dla ich wiary w Boga. Wierzą w Boga,

<sup>6</sup> Por. J. Woleński, *Epistemologia*, [w:] *Słownik filozofii*, [red.] J. Hartman, Kraków 2004, s. 50-51; Por. także J. Wojtysiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 422.

<sup>7</sup> Por. D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc.101.

<sup>8</sup> Por. tamże, loc. 111.

ponieważ przyjmują i akceptują, że Bóg sam się im objawił. Uczynił to najpierw Abrahamowi, potem kolejnym patriarchom: Izaakowi, Jakubowi itd. Zatem ich wiara w boską rzeczywistość jest raczej odpowiedzią na Bożą inicjatywę, niż wynikiem poszukiwań wyjaśnień początku i porządku natury.

W tym świetle widać, że Nieporuszony Poruszyiciel Arystotelesa, który jest częścią całego wszechświata, od biblijnego Stwórcy uniwersum różni się radykalnie nie tylko swoim statusem ontologicznym. Także podstawa epistemologiczna, na której opiera się twierdzenie o Pierwszym Poruszyicielu jest radykalnie odmienna od tej, która motywuje twierdzenie o istnieniu Boga Stwórcy.

### 3. „Co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą?”

Czy wszystko, co zostało do tej pory powiedziane usprawiedliwia tę lekceważącą uwagę Tertuliana? Może się tak wydawać, ale w rzeczywistości tak nie jest! Jakkolwiek Izraelitom brakowało ciekawości dotyczącej pryncypiów natury, w porównaniu z greckimi filozofami, to jednak chrześcijańska teologia jest z natury helleńska. I nie chodzi tu tylko o to, co dokonało się w początkach pierwszego głoszenia Ewangelii, kiedy uczniowie Jezusa, chcąc ogłosić Jego naukę, musieli sięgnąć do zrozumiałego języka ówczesnej kultury, czyli języka greckiego oraz poddać Objawienie niełatwym zabiegom interpretacyjnym. Zwrócono się wówczas w stronę filozofii, która mogła już poszczycić się pewnymi osiągnięciami w rozwiązywaniu tajemnicy istnienia, religii oraz ukazywaniu dróg wychowawczych człowieka zdobywającego mądrość, aby prowadzić życie szczęśliwe<sup>9</sup>. Badano więc, która z wersji filozofii najlepiej „nadaje się” do wyrażenia treści Objawienia. Już choćby tylko to mogłoby świadczyć o ścisłym „związku Aten z Jerozolimą”. Jednakże chrześcijańska teologia jest z natury swej helleńska dlatego, iż nie mogłaby zaistnieć jako *dyscyplina* naukowa, bez tego rodzaju ciekawości intelektualnej, która była właściwa starożytnym Grekom. Starożytni Egipcjanie mawiali o Grekach, że są jak dzieci, które nieustannie pytają: „dlaczego?”. Nie oznacza to, że inne starożytne kultury, włączając w to kulturę hebrajską, cechował brak pytań poszukujących wyjaśnień rozmaitych rzeczy. Znamienne jest raczej to, że w starożytnej Grecji

<sup>9</sup> Wspomniana mądrość i drogi do szczęścia mogły być różnie rozumiane w zależności od danej tradycji czy szkoły filozoficznej. Por. J. Sochoń, *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] P. Mazanka, Warszawa 2001, t. 1, s. 225-226; J. Sochoń, *Jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia? Wątpliwości i propozycje*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] J. Sochoń, J. Grzybowski, Warszawa 2007, t. 4, s. 159-160.

praktyka ta stała się sprawą zasadniczą. Z pewnością Grecy nie wymyślili każdego znaczącego pytania, jakie kiedykolwiek było stawiane. Ich zasługą jest to, że stawiali jakieś pytanie w sposób wytrwały, systematyczny jako celowy, świadomy program, aż doszli do rozwinięcia idei nauki jako takiej – dyscypliny, obszaru wiedzy teoretycznej określanej przez pewien zbiór twierdzeń oraz zespół czynności poznawczych stosowanych w sposób uporządkowany i metodyczny (metoda)<sup>10</sup>.

Systematyczne poszukiwanie przyczyn bądź pytanie o *logosową* strukturę (racjonalność) czegokolwiek i wszystkiego w ogóle, jest dla współczesnego człowieka czymś oczywistym. Stanowi to część naszego „umysłowego wyposażenia”<sup>11</sup>. Obecne w człowieku pragnienie ciągłego przesuwania granicy obszaru tego, co nieznane i odsłaniania wszelkich tajemnic, nabrało nowego dynamizmu, w połączeniu z odziedziczoną po starożytnych Grekach koncepcją nauki, z jej charakterystycznymi zasadami i metodycznym badaniem.

Taka była również postawa wczesnych Ojców Kościoła, którzy kształtowali doktrynę chrześcijańską w pierwszych wiekach. Z jednej strony dążyli do kontemplacji i zachowania właściwego sensu tajemnicy doświadczenia wiary, z drugiej zaś wytrwale i konsekwentnie pytali o prawdę objawioną: „dlaczego i jak coś jest?”. Było to myślenie helleńskie do takiego stopnia, że doprowadziło do stworzenia *dyscypliny* teologii. Ich wpływ nie ogranicza się więc tylko do wyboru takiej, czy innej koncepcji filozofii greckiej, która miałaby stać się *ancilla theologiae*. Ważniejsza raczej wydaje się być owa charakterystyczna postawa umysłu – perspektywa spojrzenia, w której nacisk kładzie się na pytanie „dlaczego i jak?” jako zasadę generalną; w której ceni się spójność, porządek w poszukiwaniach principów naszej rzeczywistości i poznania. Nie byłoby oczywiście chrześcijańskiej teologii, gdyby nie było Objawienia biblijnego i wspólnoty wierzących. Podobnie jednak nie byłoby tej *dyscypliny*, gdyby nie było takiego helleńskiego nastawienia w chrześcijanach, które zmuszało ich do stawiania pytań o Objawienie oraz relację Objawienia Biblijnego do innego rodzaju wiedzy. Niedostrzeganie więc roli filozofii w teologii albo, co gorsze, nonszalanckie potraktowanie jej, jest w istocie podkopywaniem jednego z jej filarów. Natomiast pytanie o konkretną koncepcję filozofii dla teologii pozostawiam w tej chwili otwarte<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992.

<sup>11</sup> D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc. 131.

<sup>12</sup> Zob. J. Sochoń, *Jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia? Wątpliwości i propozycje*, s. 159-160; B. Wald, *Filozofia w studium teologii*, Lublin 2006.

#### 4. Filozofować, aby zrozumieć teologię...

Powróćmy teraz do przywołanej na samym początku biblijno-teologicznej tezy. Naśladowanie umysłowej postawy Greków, a zatem systematyczne i metodycznie uporządkowane stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi, prowadzi nas do zwrócenia uwagi na bardzo ważny aspekt w kwestii naszej wiedzy o Bogu. Wyrasta on właśnie z teologicznego przekonania (wiary), że świat został stworzony, a zatem Bóg nie jest częścią naszego uniwersum. Chodzi o to, że nie poznajemy, czym Bóg jest w swej istocie. Istota Bożego bytu jest ostatecznie niepoznawalna. Wynika to z biblijnej koncepcji stworzenia i jak widać ma głębokie i daleko idące konsekwencje.

Bóg Stwórca, ontologicznie ani nie jest częścią świata, ani świat nie jest częścią Boga. Mamy więc tutaj zdecydowane rozróżnienie między Bogiem a światem. Jest to bardziej fundamentalne i radykalne niż jakakolwiek różnica między dwiema rzeczami, które są częścią tego świata. Niezależnie od tego, jak wielka mogłaby być ontologiczna różnica tych rzeczy, jest ona w rzeczywistości niewielka w porównaniu z różnicą ontologiczną, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem<sup>13</sup>.

Różnica między Stwórcą a stworzeniem jest czasami wyrażana w postaci podziału na byty przygodne i byt konieczny. Historia stworzenia z Księgi Rodzaju pokazuje nam, że świat ma początek. Rzeczy, które są przygodne, zaczynają się i kończą. Byt konieczny jest wieczny (trwa na wieki).

Różnica ontologiczna między Bogiem, który zgodnie ze swoją naturą jest wieczny, a wszystkimi innymi bytami, które są przygodne, jest jeszcze bardziej podkreślona w twierdzeniu, że Bóg stworzył świat w sposób wolny. Bóg nie musiał stwarzać całego uniwersum. Nie odczuwał żadnego wewnętrznego lub zewnętrznego przymusu do aktu kreacji. Skoro jest źródłem wszystkiego, nic nie może być zewnętrznie wcześniejsze względem Boga, aby zmusić Go do stwarzania. Można by mówić o jakimś wewnętrznym przymusie, jeżeli naturę Boga pojmować jako ekspansywną, dynamiczną jak w systemie emanacyjnym Plotyna. Istniałby również taki przymus, gdyby w Bogu było jakieś pragnienie czy też potrzeba kompletności, jak zdaje się sugerować filozofia i teologia procesu. W takich przypadkach stworzenie wszechświata byłoby wynikiem albo nacisku wewnętrznych sił swego rodzaju niestabilnej natury, albo potrzeby wzbogacenia, uzupełnienia natury Boga czymś, co w istocie swej nie jest boskie.

Jednakże Bóg Biblii działa w sposób całkowicie wolny! Zatem mówimy o naturze pełnej, tzn. stabilnej, kompletnej, jednym słowem mówiąc – doskonałej. Akt stworzenia jest więc aktem czystej wielkoduszności i szczodrości Boga.

---

<sup>13</sup> Por. D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc. 183.



Właśnie Boża wolność w stwarzaniu jest powodem tego, że stworzenie świata rozpoznajemy jako akt czystej hojności, ale jest ona również przyczyną tego, że Bóg jest niepoznawalny w swej istocie czy byciu. Skoro świat ma swój początek, i skoro Bóg stworzył go w sposób wolny – oznacza to, że Bóg może istnieć bez świata. *Relacja* między Bogiem i światem (relacja Stwórcy – stworzenia) jest czymś wtórnym (mniej podstawowym) względem Boga, który jest jednym z członów tejże relacji. Innymi słowy, Bóg jest bardziej fundamentalny niż relacja między Nim a światem; sam w sobie – w swojej najgłębszej istocie czy byciu – pozostaje On bez jakiegokolwiek relacji do czegoś na zewnątrz siebie. Dopiero przez akt stworzenia w pełni ustanawia On taką relację. Tak więc Bóg nie jest „czymś więcej” ze światem niż bez świata; nie jest On niekompletny bez bytów stworzonych. Jakkolwiek zabrzmi to nieprzyjemnie (brutalnie): Bóg nie potrzebuje świata. Tylko dlatego, że go nie potrzebuje, możemy powiedzieć, że istnienie całego uniwersum jest wynikiem aktu czystej wielkoduszności czy łaski. Jednakże chcę podkreślić, że to wszystko nie oznacza, że Bóg się o nas nie troszczy. Jest wręcz przeciwnie!

Byt, który w swej naturze jest kompletny, niewyczerpalnie bogaty, któremu niczego nie brakuje, przekracza nasze możliwości zrozumienia. Wszechświat składa się z rzeczy, które klasyfikujemy według ich podobieństw i różnic, w rozmaite kategorie bytów. Jednak Bóg nie jest bytem należącym do tego świata. Boskość nie jest jednym spośród wielu bytów, jest raczej źródłem wszystkich innych bytów. Zatem pojęcia, koncepcje poprzez które rozumiemy różne rodzaje rzeczy w tym świecie, nie pozwalają nam objąć nimi Boga, ponieważ Bóg nie podpada pod żadną klasyfikację czy rodzaj, według którego porządkujemy rzeczy istniejące wokół nas. Niemniej, posiadamy pewne poznanie i rozumienie Boga. Dlatego, że świat ma początek, a Bóg nie, i ponieważ Bóg stwarza go w sposób wolny – poznajemy, że Bóg jest wewnętrznie bogaty i pełny. Boska doskonałość nie jest czymś, co poznajemy przez porównywanie między sobą stworzonych rzeczy doskonałych. Rzecz w tym, aby zrozumieć, że Bóg jest doskonały (kompletny i pełny w swej naturze), ponieważ stworzył świata w sposób wolny. Możemy to pojąć, pomimo tego że nie obejmujemy rozumowo doskonałości Boskiego bytu. Boże działanie umożliwiło relację, poprzez którą posiadamy jakąś wiedzę o Bogu. Z aktu stworzenia poznajemy pełność i kompletność natury Boga, choć nie obejmujemy owej pełności i kompletności, tzn. tego, czym jest Bóg w swej istocie. Zatem poznajemy Go, nie w istocie, ale tylko w relacji do nas<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Bóg pozostaje w relacji z nami na dwa główne sposoby. Pierwsza to: relacja Stwórcy-stworzenie. Druga, związana jest z Jego samoobjawieniem się ludowi Izraela, a następnie Nowemu Izraelowi – Kościołowi chrześcijańskiemu. Poprzez pierwszą poznajemy hojność i wielkoduszność Boga, z pewnością jednak akt stworzenia nie wyczerpuje całego zakresu Bożej szczo-

## 5. Objawienie i tajemnica

Zrozumienie radykalnej ontologicznej różnicy między Bogiem i stworzeniem prowadzi nas do ważnej implikacji epistemologicznej. Rozpoznając to, iż rzeczywistość Boga przekracza nasze intelektualne zdolności pojmowania, wielu autorów w swoich pracach dostrzega istotne znaczenie tajemnicy Boga. Znajduje to swoje odbicie choćby w dyskusjach nad pojęciem objawienia<sup>15</sup>.

„Objawienie” (łac. *revelatio*, *manifestatio*, gr. *apokálypsis*, *epifáneia*, *délosis*) – w języku potocznym oznacza tyle, co ujawnienie, ogłoszenie, oznajmienie, oświecenie, odkrycie, odsłonięcie, zdjęcie zasłony, uczynienie czegoś jawnym, wyjawienie, ukazanie się, darowanie<sup>16</sup>. Bardzo łatwo więc o upraszczające pojmowanie Objawienia, jako przede wszystkim zdobycie zbioru informacji (prawd), dzięki którym człowiek posiada wiedzę o Bogu i Boskich sprawach, tak jak zdobywa się i posiada wiedzę o wszystkich innych przedmiotach ludzkiego poznania.

W tym kontekście można wskazać na protestanckiego filozofa i teologa Paula Tillicha (1886-1965), który w swojej koncepcji objawienia mocno podkreślał aspekt tajemnicy<sup>17</sup>. Tillich przede wszystkim zwraca uwagę, że słowo „tajemnica”, pochodzące od słowa *muein* („zamknięcie oczu” lub „zamknięcie ust”), wskazuje na przekraczanie normalnego poznania. Nie jest więc tajemnicą coś, co aktualnie nieznane, w przyszłości zostanie poznane w procesie normalnego poznania (np. okoliczności jakiś wydarzeń ujawnione przez świadków czy odkrycie czegoś za pomocą właściwej metody naukowej). W koncepcji Tillicha – tajemnica, z definicji, pozostaje ukryta. Właśnie owa „skrytość” (*hiddenness*) jest zwana „tajemnicą”, a „objawienie jest szczególną i niezwykle manifestacją, która zdejmuje zasłonę z czegoś, co jest w szczególności i niezwykle

drości. Na drugiej drodze relacji z nami dowiadujemy się, że Bóg stworzył nas abyśmy żyli z Nim we wspólnocie. Ostatecznie więc jesteśmy powołani do tego, aby dzielić boskie życie, które pozostaje poza naszym sposobem istnienia. Boska hojność i łaska jest zatem dużo większa niż moglibyśmy sądzić na podstawie relacji Stwórca-stworzenie. Tylko widząc w Bogu Odkupiciela, faktycznie rzecz biorąc jako Odkupiciela w Chrystusie, możemy naprawdę uświadomić sobie największe głębiny Boskiej hojności. Por. D. Allen, E. O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, loc. 183.

<sup>15</sup> W kwestii interpretacji objawienia istnieje wiele stanowisk teologicznych i filozoficznych. Typologię współczesnych koncepcji Objawienia zob. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 103-118.

<sup>16</sup> Zob. np. *Słownik języka polskiego*, [red.] M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1992, s. 412. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 405 i 589. *Słownik grecko-polski*, [red.] Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 270 i 514 oraz t. 2 1960, s. 283.

<sup>17</sup> Zob. szerzej całe zagadnienie M. Napadło, *Pytanie o Boga. Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015, s. 59-60.

sposób ukryte”<sup>18</sup>, jednocześnie – trzeba dodać – pozostaje ukrytym. „Tajemnica jest więc tym, co się odkrywając skrywa”<sup>19</sup>. To rzeczywistość, która nigdy do końca nie może być odgadniona, do końca zgłębiona. Bowiem, „wszystko, co ze swej istoty tajemnicze, nie może utracić swej tajemniczości, nawet gdy jest objawione”<sup>20</sup>. Właśnie taki pozorny paradoks występuje na gruncie religii. Gdy więc religia głosi, że „tajemnica” została objawiona, stwierdza tylko tyle, że rzeczywistość tajemnicy i nasza do niej relacja stała się kwestią doświadczenia. Św. Jan Paweł II w Encyklice *Fides et Ratio* pisał: „[...] poznanie wiary nie usuwa tajemnicy, a jedynie bardziej ją uwypukla i ukazuje jako fakt o istotnym znaczeniu dla życia człowieka”<sup>21</sup>.

Może warto jeszcze przywołać katolickiego filozofa Gabriela Marcela (1889-1973) oraz jego powszechnie znaną dystynkcję na problem i tajemnicę<sup>22</sup>. Dla francuskiego egzystencjalisty problemem jest coś, co napotkane, staje jakby obiektywnie przed człowiekiem. To inaczej mówiąc przedmiotowy stan rzeczy, który można poddać racjonalnej analizie, w celu odkrycia jakiegoś rozwiązania, które z kolei stanie się powszechnym dobrem człowieka (wiedza intersubiektywnie komunikowalna). Natomiast tajemnica jest czymś, w co człowiek jest zaangażowany i dotyczy obszarów, w których struktura podmiotowo-przedmiotowa traci znaczenie. Marcel zauważa zbieżność tego, co tajemnicze, z tym, co ontologiczne. Redukowanie tajemnicy do problemu jest w jego mniemaniu pewnego rodzaju skażeniem umysłu. W tym świetle trzeba postawić retoryczne pytanie: czy Bóg jest dla nas „problemem” – teoretycznym zagadnieniem, przedmiotem dyskusji, czy raczej stanowi „tajemnicę”, która woła o zaangażowanie i relację?

## Zakończenie

Zaprezentowana refleksja miała być przede wszystkim przykładem tego, jak sięganie do filozofii czy też innych dziedzin nauki może poszerzać zrozumienie jakiejś prawdy wiary. Okazuje się jednak, że przygoda filozoficzno-teologicznego myślenia potrafi zaskakiwać. Rozpoczynając bowiem od „suchych”, pojęciowych analiz porównawczych, finalnie stajemy wobec pytania, które zaskakuje – o niczym nie przesądzając, domaga się jakiegoś „poruszenia serca”.

<sup>18</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, [tłum.] J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004, s. 105.

<sup>19</sup> K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 427.

<sup>20</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, s. 105.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, nr 13.

<sup>22</sup> Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, [tłum.] D. Eska, Warszawa 2001, s. 144-146 oraz G. Marcel, *Tajemnica bytu*, [tłum.] M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 221-228.

W ten sposób być może udaje nam się trochę wyraźniej dostrzec intuicję tego, czym jest filozofia w swym „pierwotnym powołaniu”<sup>23</sup>, tj. mądrością kierującą ludzkim życiem; mądrością rozumu czytającego stworzoną rzeczywistość, która ma nie tylko charakter pojęciowy, ale także *docierający*<sup>24</sup>: „[...] umie wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego”<sup>25</sup>.

Na koniec może warto pokusić się o jeszcze jeden wniosek, a raczej pytanie, do którego przynagla mnie przebyta powyższa droga myślenia filozoficzno-teologicznego. Zastanawiam się nad własnym postrzeganiem teologii jako nauki i pytam siebie: co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą dla mnie? Mądrość Aten (filozoficzna) na różne sposoby przekonuje mnie, że rzeczywistość, którą spotykam w Jerozolimie (teologia/wiara) przekracza nasze zdolności intelektualne. Nie jest to jednak powodem do zwątpienia w moc intelektu człowieka; nie rodzi sceptycyzmu. Odkrywam bowiem jego drugą – „mocną” stronę. Zapisał św. Tomasz z Akwinu: „Pojmowanie całego Boga jest niemożliwe dla jakiegokolwiek intelektu stworzonego: «dotarcie do Boga w jakikolwiek sposób dzięki umysłowi (duchowo), pozostaje wielkim szczęściem», jak powiada Augustyn”<sup>26</sup>. Zauważam więc jak od pewnego czasu teologia (a może skromniej mówiąc: pewne prawdy wiary) przestaje być tylko zbiorem uporządkowanych intelektualnych tez, a staje się drogą – procesem, który w „dialektyce widzenia i nierozpoznania, rozpoznania i niewidzenia, obecności i nieobecności”<sup>27</sup>, pozwala zwrócić się w stronę tajemnicy Boga, którego ludzki rozum nie ogarnia a jednocześnie w jakiś sposób do Niego dociera.

## Streszczenie

W artykule zostaje podjęta problematyka z zakresu relacji filozofii i teologii. Główną myślą, będącą w zasadzie osnową całego wywodu, jest przekonanie, że wiedza filozoficzna pozwala nam głęboko docenić sens niemal każdego ważnego sformułowania doktrynalnego, czy też każdego ważnego teologa.

Wskazując zatem na „fundamenty” filozoficzne, czyli podstawy ontologiczno-epistemologiczne teologicznego myślenia oraz myślenia w ogóle, praca próbuje ukazywać

---

<sup>23</sup> Por. *Fides et Ratio*, nr 6.

<sup>24</sup> Por. J. Sochoń, *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, s. 233.

<sup>25</sup> *Fides et Ratio*, nr 83.

<sup>26</sup> *STh*, I, 12. a. 7, cyt. za: J. Sochoń, *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, s. 233.

<sup>27</sup> Intuicję tej metafory zawdzięczam: A. Draguła, *Tajemnica dnia ósmego*, Warszawa 2015, s. 7-8.

znaczenie i konieczność filozofii dla lepszego, głębszego rozumienia teologii. Aby umożliwić dostrzeżenie tego, zostaje przywołana jedna z podstawowych tez biblijno-teologicznych („świat został stworzony...”) i w jej świetle, na drodze analizy, przedstawia się przynajmniej niektóre aspekty filozoficznego myślenia w kontekście teologii.

SŁOWA KLUCZOWE: relacja filozofii i teologii, podstawy ontologiczne i epistemologiczne, stworzenie świata, objawienie

## Summary

### **“What indeed has Athens to do with Jerusalem?” – to philosophise to understand theology...**

The article addresses the issue of the relationship between philosophy and theology. The main point, being also the underlying idea of the whole argument, is a belief that philosophical knowledge enables us to appreciate the meaningfulness of almost every important doctrinal statement or every significant theologian.

The following article attempts to prove the necessity and significance of philosophy for the better and deeper understanding of theology by pointing out philosophical ‘foundations’, e.i. ontological and epistemological bases of theological thinking and thinking in general. To demonstrate this importance, the article refers to one of the basic biblical and theological theses, namely “the world was created”, and, in view of it, presents through analysis some aspects of philosophical thinking in the context of theology.

KEYWORDS: relationship between philosophy and theology, ontological and epistemological bases, creation of the world, revelation

## Bibliografia

- Allen D., Springsted E. O., *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville–London 2007 (e-book).
- Arystoteles, *Metafizyka*, [tłum.] K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Ayers R. H., *Tertulian’s ‘Paradox’ and ‘Contempt For Reason’ Reconsidered*, The Expository Times July 1976, s. 308–311.
- Benedykt XVI – Joseph Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, [tłum.] R. Łobko, Częstochowa 2007.
- Draguła A., *Emaus. Tajemnica dnia ósmego*, Warszawa 2015.
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, Wrocław 1998.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992.

- Karłowicz D., *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005.
- Marcel G., *Być i mieć*, [tłum.] D. Eska, Warszawa 2001.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, [tłum.] M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
- Napadło M., *Pytanie o Boga. Filozofia religii Paula Tillicha*, Płock 2015.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
- Słownik filozofii*, [red.] J. Hartman, Kraków 2004.
- Słownik grecko-polski*, [red.] Z. Abramowiczówna, t. 1-2, Warszawa 1958-1960.
- Słownik języka polskiego*, [red.] M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1992.
- Sochoń J., *Filozofia jako mądrość kierująca ludzkim życiem (Wyznania żarliwego filozofa)*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] P. Mazanka, t. 1, Warszawa 2001, s. 217-235.
- Sochoń J., *Jakiej filozofii potrzebuje współczesna teologia? Wątpliwości i propozycje*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, [red.] J. Sochoń, J. Grzybowski, t. 4, Warszawa 2007, s. 159-184.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, [tłum.] J. Marzęcki, t. 1, Kęty 2004.
- Wald B., *Filozofia w studium teologii*, Lublin 2006.
- Wojtysiak J., *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, [w:] A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001, s. 327-435.
- Woleński J., *Epistemologia*, [w:] *Słownik filozofii*, [red.] J. Hartman, Kraków 2004, s. 50-51.
- Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, [red.] R. Misiak, Szczecin 2006.





Andrzej Ochman  
*Lublin*

## **Medialna sfera publiczna według Jürgena Habermasa**

Dla Jürgena Habermasa najdoskonalszą formą sfery publicznej jest jej mieszczańsko-obywatelski charakter uformowany w XVIII w. Ta najznakomitsza jej forma nie trwała jednak długo, ponieważ już z początkiem XIX w. pojawiają się pierwsze oznaki kolejnych przekształceń, w których Habermas uważał jej powolny upadek. Najbardziej znany współcześnie przedstawiciel teorii krytycznej zwraca wiele uwagi na wymiar medialny sfery publicznej, który ją rozproszył, zatomizował i doprowadził do powstania substytutów, które nie spełniają zakładanych zadań tej sfery.

Celem opracowania jest przedstawienie najistotniejszych cech medialnej sfery publicznej. Najpierw wybiera się i opisuje jej dwie istotne cechy: pseudo-publiczność i pseudo-prywatność. Następnie przechodzi się do ukazania jej komercyjnego charakteru, który wpłynął na publiczność czyniąc ją sferą wpływów i obszarem manipulacji. W ostatniej części artykułu próbuje się zaprezentować współczesną sferę publiczną i jej związek z procesami demokratycznymi.

### **1. Pseudo-publiczność i pseudo-prywatność**

Habermasowski model sfery publicznej uwzględniał rozdział między życiem prywatnym a publicznym. Jednocześnie jednak sfera publiczna jest dla niego obszarem zapośredniczenia. Wychodzący ze sfery prywatnej ludzie czerpiąc z niej tematy i problemy gromadzą się jako publiczność, by te kwestie dyskutować. Jednak w medialnie ukształtowanej przestrzeni życia publicznego dochodzi do krzyżowania się tego, co z założenia winno być rozdzielne. Ich zachodzenie na siebie powoduje, że model Habermasa traci zastosowanie. Tego, co powstaje nie da się już zaszerzować do porządku publicznego lub prywatnego. Na scenę wkraczają instytucje zastępcze. Z jednej strony mamy stowarzyszenia, które reprezentują interesy prywatne i próbują je upolitycznić, z drugiej zaś partie, które będąc niegdyś narzędziami właściwej sfery publicznej teraz

stawiają się ponad nią. Publiczność, już jednak nie w sensie ścisłym, lecz raczej teatralnym, wciągana jest w te relacje tylko dla celów aklamacyjnych i biernych, będąc odbiorcami przekazu medialnego<sup>1</sup>. W taki sposób kreuje się coś nowego w formie quasi tworów społecznych, jakimi jest pseudo-publiczność i pseudo-prywatność. Kiedyś uczestnicy życia publicznego byli świadomi swojej podwójnej roli jako *bourgeois* i *homme*, obecnie zastąpiono je biernością.

Tradycyjna arystotelowska koncepcja polityki obejmująca społeczeństwo i państwo przetrwała do XIX w. Potem nastąpiło niejako rozwarstwienie społeczne. Wyłoniły się dwa odrębne systemy: prawno-prywatne stosunki ekonomiczne oddzieliły się od porządku panowania. Nastąpił w nauce rozpad na teorię społeczeństwa i teorię państwa<sup>2</sup>. Zanikł gdzieś po drodze naturalny rezonans między tymi sferami. Nie ma publiczności. Jest państwo, prywatny interes stowarzyszeń i masa.

W miarę komercjalizacji istniejący dotąd próg na linii prywatny-publiczny zostaje przełamany. Powoduje to, że już jedynie polityczne gwarancje zapewniają niezależność sferze publicznej, nie jak dotąd, gdy swoje uprawnienie miała w przestrzeni prywatnej. Jak zauważa słusznie Habermas „wytworzony przez masowe media świat tylko na pozór jest sferą publiczną; ale złudzeniem jest również integralność sfery prywatnej, jaką zarazem zapewnia swoim konsumentom”<sup>3</sup>. Dzieje się tak, gdyż w sferze publicznej okresu mieszczańsko-obywatelskiego obszar prywatny miał zapewniony intymny charakter, a obecnie jest on pustoszony przez publiczną jawność. Kultura upowszechniania integruje prywatność z publicznością. Tematy intymne zostają wyciągane na światło publiczności. Kultura masowa łączy przekaz z dziwnymi formami beletrystyki przerabianej w formy rozrywki i quasi-pomocy w życiowych rozterkach. Media kreują siebie jako adresatów indywidualnych kłopotów, jako autorytety w trudnych sprawach. Ta sfera wysysa niejako prywatny obszar problemów pod ścisły nadzór przekazu publicznego<sup>4</sup>. Takie ujawnianie stwarza jednak coś w rodzaju wtórnej intymności, gdyż wyrwanie tematów prywatności uświadamia konieczność istnienia tego obszaru.

Silna sfera intymna była ukierunkowana na publiczność, słaba stała się bramą przez którą wdzierają się siły społeczne w postaci mediów. Abstynencja literackiego i politycznego dyskursu została zastąpiona innymi formami wspólnotowości w postaci telewizji czy kina. W sferze literackiej każdy czytał w obrębie własnej prywatności, by następnie te „wyczytane” tematy przedyskutować. W sferze zmediatyzowanej, gdy wspólnie ogląda się telewizję nie

<sup>1</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. 331-332.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 50.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 323.

<sup>4</sup> Tamże, s. 325-326, 330, 339.

ma potrzeby, by się spotykać na dyskusji<sup>5</sup>. Aktywny obywatel został zamieniony, jak to określa Seyla Benhabib, na „obywatela konsumenta obrazowych i informacyjnych pakietów”<sup>6</sup>. Jest to zdaniem Habermasa kolonizacja świata życia prywatnej jednostki. Media podbijają domenę tego świata i interweniują w proces nadawania sensów i znaczeń. Pozbawia to jednostki pewnych ram interpretacji rzeczywistości czyniąc je podatnymi na manipulacje. Indywidualna przestrzeń traci gwarancje wolności prawnie urzeczywistniane w sferze publicznej. Ta przestrzeń nie służy rozwojowi, ale jedynie schronieniu. Sprawnie działająca sfera publiczna była zapleczem jednostkowych wolności, do których należała wolność słowa i debaty. Brak sfery publicznej czyni prywatny obszar niepewnym. Bez silnej i sprawnej sfery publicznej jednostka jest konfrontowana sama z państwem i światem mediów.

Wzajemne przenikanie się społeczeństwa i państwa prowadzi do zanikania sfery prywatnej. Zapewniała ona ogólność praw i deliberacyjne załatwianie spraw. Konsekwencją tego jest również wdzieranie się do sfery publicznej zorganizowanych interesów prywatnych. Rezultat często jest forsowany, a nie dyskutowany, a wyniki z takiego „kompromisu” prawa nie mogą już pretendować do rangi ogólnej prawdy, która miała się bronić w parlamentarnym horyzoncie<sup>7</sup>.

Sfera publiczna traci w ten sposób funkcje pośredniczące. Osłabienie pozycji parlamentu powoduje wzmocnienie innych płaszczyzn mediacyjnych. Od strony państwa tworzy ją administracja, zaś od strony społeczeństwa partie i związki. Każda ze stron forsuje swego rodzaju jawność, która jednak ma nie tyle stać się miejscem dysput, co przysporzyć prestiżu i zjednać aklamację w klimacie opinii o nie-publicznym charakterze. We wcześniejszych strukturach publiczności jawność miała zapewnić ciągłość dyskusji na poziomie parlamentarnym, jak i poza nim. Parlament był ośrodkiem i częścią publiczności. Media prezentujące obrady tego gremium nie służą jawności, wręcz przeciwnie. Prezentują nie debatę, a wypaczenia istniejącego systemu, gdyż istota obrad przeniosła się do klubów i komisji parlamentarnych. Media nie pokazują deliberacji, ale pewną formę dokumentu stylizowaną na spektakl. Staje się on karykaturalną demonstracją, zamiast racjonalnej krytyki<sup>8</sup>.

Habermas powołuje się na C. Wright-Mills’a, który dokonuje rozróżnienia na publiczność i masę. Publiczność charakteryzuje się czterema cechami: (1) prawie tyle samo ludzi opinię odbiera i ją wyraża; (2) informacja publiczna jest w taki sposób zorganizowana, że w zasadzie od razu można odpowiedzieć na wygłoszoną opinię; (3) opinie łatwo przekształcają się w działa-

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 310-311.

<sup>6</sup> S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka polityczna” (2003) 3, s. 87.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 337.

<sup>8</sup> Tamże, s. 337-338.

nie, nawet w opozycji do władzy; (4) publiczność jest niezależna, nie przenika do niej władza. Czymś zupełnie odmiennym jest masa, która w teorii Habermasa jest kształtowana przez media: (1) wiele więcej osób odbiera opinię niż ją wyraża; (2) informacje są tak zorganizowane, że jednostki nie mogą przeciwstawić im własnych opinii; (3) przekształcanie opinii w działanie podlega kontroli; (4) przedstawiciele władz i instytucji przenikają do mas ograniczając jej niezależność<sup>9</sup>. Pod wpływem przemian publiczności w masę społeczeństwo traci swój krytyczny charakter na rzecz bycia nieaktywnym odbiorcą.

W ten sposób Habermas pokazuje, że kształt sfery publicznej jest w rzeczywistości „sferą rytualnego chaosu, sferą dyskursu pozorowanego czy też: zaprzeczeniem głoszonych zasad normatywnych, takich jak chociażby zasady jawności”<sup>10</sup>. Według takiej jego diagnozy media służą blokowaniu komunikacji, a sfera publiczna staje się mistyfikacją. Państwo jest odtąd tym organem, który ustanawia prawa, zaś społeczeństwo oczekuje jedynie ich przedstawienia i uzasadnienia. W taki sposób tworzy się opinia nie-publiczna. Mimo, że uwzględniana przez państwo, to jednak w karykaturalnej formie. Jest tak, gdyż opiniami publiczności wpierw się manipuluje dzięki oddziaływaniu mediów. Tak powstające opinie sonduje się, by na ich podstawie dalej budować wizerunek. Jest to pewna iluzja kontroli społecznej, gdyż dzięki kanałom przekazu informacji obywatel jest urabiany, a nie traktowany jak równy współdecydent.

Zrzeszenia, związki będące stowarzyszeniami prywatnymi, stają się grupowymi przedstawicielstwami interesów. Wchodzą w przestrzeń polityczną przekształcając prywatność w interes publiczny. Manipulują często opinią publiczną (choć rzecz jasna w tym kontekście trudno ją tak nazywać) nie licząc się z jej kontrolną funkcją. Ma to prowadzić do niezobowiązującej zrzeszenia aklamacji poparcia dla nich, albo przynajmniej cichej życzliwości. Media mają wzmacniać prestiż osobowy, zrzeszenia bądź partii, tak by materia podejmowanych ustaleń, kompromisów nie stawała się elementem dyskursu. Ma to coś wspólnego ze sferą reprezentatywną, gdyż idzie nie tyle o występowanie w imieniu swoich członków na zewnątrz, ale prezentowanie swoich członków wewnątrz, w sferze publicznej. Idzie też o swoisty rodzaj reprezentowania aury własnych autorytetów<sup>11</sup>.

Habermas charakteryzując ostatnią z form sfery publicznej pisze, że „w naszym społeczeństwie medialnym sfera publiczna służy tym, którzy zyskują prestiż – stanowi niejako przestrzeń do samorealizacji. Właściwym celem publicznych wystąpień jest widzialność albo rozpoznawalność”<sup>12</sup>. Podobny po-

<sup>9</sup> Tamże, s. 436-437.

<sup>10</sup> A.M. Kaniowski, *Polska sfera nie-publiczna*, „Krytyka polityczna” (2003) nr 3, s. 92.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 365-368.

<sup>12</sup> J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012, s. 15.

gład wyraża Richard Sennet, który uważa, że media odwracają uwagę od sedna sprawy rządzenia, relacjonują elementy prywatnego życia lidera politycznego odwracając w ten sposób uwagę od sposobu sprawowania władzy<sup>13</sup>. Sfera publiczna nabiera kształtu takiego dworu, gdzie zamiast krytyki demonstruje się własny prestiż. Osłabia to aktywność debatowania. Ludzie pozwalają by reprezentowały ich związki, stowarzyszenia. Wyborów jako konsumenci czy wyborcy jednostki dokonują jednak same. Dlatego ta ich sfera prywatności jest wciąż na nowo infiltrowana przez instytucje rynku i polityki, które próbują pozyskać ich poparcie<sup>14</sup>.

Wejście w sferę polityczną nieposiadających mas - zdaniem Habermasa - doprowadziło do rozlania się podziału i utworzenia pseudo-przestrzeni sfery publicznej. Odebrało to jej zasadniczy fundament nie dając nic w zamian. Integracja prywatności i publiczności to jednocześnie dezintegracja sfery publicznej. Funkcja zapośredniczenia przeszła na zrzeszenia (wyłonione z prywatnej przestrzeni) i partie (wyłonione ze sfery publicznej). Teraz to te obszary operują systemem władzy uznając ją za coś własnego<sup>15</sup>.

## 2. Mediatyzacja i konsumpcjonizm publiczności

Ewolucja na drodze od prasy opiniotwórczej do komercyjnej zaczyna się w latach trzydziestych XIX w. Nową podstawą rachunku ekonomicznego stają się ogłoszenia. Nadawca mógł liczyć na większą ilość zajętej przestrzeni na ogłoszenia wraz ze wzrostem ilości odbiorców. Gazeta nabiera charakteru towaru, który się zamawia – gazeta w taki sposób staje się prywatnym przedsiębiorstwem dochodowym. Do istotnych mediów należy jeszcze radio i telewizja. Proces takiego komunikowania charakteryzuje się niepełnym sprzężeniem zwrotnym, gdyż ogranicza się jedynie do akceptacji bądź odrzucenia oferowanego przekazu. Zatem odbiorca w zasadzie nie ma możliwości odpowiedzi, a tym bardziej już nie polemiki z ukierunkowanym na niego przekazem. Dlatego odbiorca staje się w naturalny sposób konsumentem, biernym elementem medialnego świata.

W obszarze sfery publicznej o charakterze mieszczańsko-obywatelskim *bourgeois*, by stać się *homme* musiał wyjść z przestrzeni konsumpcji i wkroczyć w uniwersalną sferę literacką. Ta linia demarkacyjna jest niwelowana, gdy sfera publiczna sama wkracza w obszar konsumpcji. Gdy rynek zachodzi na sferę zarezerwowaną dla ludzi prywatnych, dyskusowanie zmienia się w konsumpcję.

<sup>13</sup> R. Sennet, *Upadek człowieka publicznego*, „Krytyka polityczna” (2003) nr 3, s. 71.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 332-334.

<sup>15</sup> Tamże, s. 333-334.

Literacka sfera nie zanika dlatego, że ludzie nagle przestają czytać, ale ze względu na to, że miejsce dyskusji nad kulturą zajmuje publiczność konsumująca kulturę. Media zastępują ściśle rozumianą publiczność promując konkretne jednostki np. celebrytów, a to odbiera resztki możliwości dyskursywnych<sup>16</sup>. Argumenty zastąpiły mity, słowa obrazy, a własne doświadczenie przez medialne, co powoduje ostatecznie zastąpienie politycznego dyskursu przez proste i nośne hasła w stylu reklam. Różne przestrzenie życia przestały ze sobą rozmawiać. Nie ma porozumienia na linii *oikos-eklezja-agora*. Zaniechanie dyskursu i przepływu opinii prowadzi do rozchwiania tego systemu i zaniku, gdyż dotąd oczywistym było, że nie wolno wzajemnie się ignorować dobru jednostkowemu i dobru wspólnemu. Zmieniła się *agora*, bo i *oikos* uległo zmianom. Brak zaufania w możliwość ochrony wspólnego dobra doprowadziło do wycofania się w sferę prywatną i pozostawienia sfery publicznej w zarządzie nielicznych<sup>17</sup>. Nie jest to istotne uznanie kogoś za autorytet skoro pojawia się w mediach. Ktoś zostaje wypromowany w mediach w sposób sztuczny, gdyż „zabawa” musi dalej trwać. Nie wnosi to impulsów do dyskusji, a ma jedynie utrzymać konsumpcyjną publiczność.

W świecie mediów dziennikarz stał się nie tylko kimś, kto relacjonuje wydarzenia, ale również je interpretuje tworząc w łączności z innymi dziennikarzami swoistą opinię publiczną, która zrównywana jest z opinią społeczną. Nie jest to opinia publiczna, ale medialna. W ten sposób wywiera się wpływ na to, co myślą i czynią członkowie społeczeństwa i władzy. Dlatego pozyskanie mediów dla tych ostatnich jest istotniejsze i odgrywa bardziej strategiczne znaczenie, niż pozyskanie wyborców. Będąc bowiem w „kumoterskich” relacjach z mediami ma się szansę pozyskać wyborców. Poniekąd dochodzi do demontażu polityki wobec władzy mediów, gdyż elity medialne wywierają wpływ na publiczne oceny. Jeżeli uznać, że media idą tropem lansowania czyjegoś interesu, tzn. że stają się elementem propagandy. Ale jeśli są wierne swojej misji, to jako ośrodki niezależne od władzy, choć oczywiście działające w ramach systemu społeczno-politycznego, wydają się być obiektywne. Nie muszą ukrywać swoich błędów i porażek, jak w świecie polityki i pokazywać jedynie jasnej strony swojej działalności. Owa niezależność pozwala mediom prowadzić własne analizy i śledztwa podając do publicznej informacji jej wyniki, dając przynajmniej jakąś namiastkę jawności i klarowności toczących się działań<sup>18</sup>.

Pewne formy publicznych dyskusji nadal są podtrzymywane. Nie jest to już rozprawianie wynikłe ze sfery prywatnej, ale sformalizowane. W takich

<sup>16</sup> Tamże, s. 318.

<sup>17</sup> A. Hess, *Spoleczni uczestnicy dyskursu politycznego w Polsce*, Kraków 2013, s. 38-40.

<sup>18</sup> T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucje, eksplozja*, Warszawa 2005, s. 216-221.



miejscach, jak uczelnie, polityczne fora czy literackie organizacje toczy się omawianie kultury. Można odnieść wrażenie, że niewiele się zmienia w porównaniu ze sferą obywatelsko-mieszczańską. Jednak sama dyskusja zaczyna nabierać form dobra konsumpcyjnego. Wprawdzie komercjalizacja kultury była warunkiem debaty w sferze publicznej, to jednak samo rozprawianie nie podlegało prawom rynku. Płaciło się za książki, teatr, muzeum czy koncert, ale już nie za rozmowę. Dziś dyskusja jest kierowana w formie paneli w programach radiowych i telewizyjnych, na łamach gazet, nawet konferencje naukowe są urynkowane, ponieważ – żeby wziąć w nich udział – trzeba zapłacić<sup>19</sup>. Pierwotnie to właśnie komercjalizacja gwarantowała zapośredniczenie, ale jego funkcja kończyła się na dystrybucji dóbr kultury w taki sposób, by nie były jedynie dostępne dla wybranych. Obecnie kierunek jest odwrócony. Dystrybucja kultury odbywa się nie po to, by docierać do szerszej publiczności w celu kształtowania społeczeństwa, ale dystrybucję dostosowuje się do społeczeństwa i jego poziomu. Tendencje są w tym przypadku spadkowe – zamiast podnosić poziom edukacji jest on coraz niższy, ponieważ został podporządkowany malejącym wymaganiom odbiorcy. W taki sposób obniża się poziom kultury. Dlatego też Habermas zwraca uwagę na podwójną rolę rynku, który „w zależności od tego, czy dopiero stwarza publiczności dostęp do kultury, a następnie, w miarę tanienia produktów, ekonomicznie ułatwia ten dostęp coraz szerszej publiczności; czy też dostosowuje treść dóbr kultury do własnych potrzeb w taki sposób, że ułatwia szerokim warstwom dostęp o charakterze psychologicznym”<sup>20</sup>. Takie w zasadzie sztuczne poszerzanie sfery publicznej traci swój istotny charakter bycia sferą polityczną. Dzieje się to tym bardziej im owo psychologiczne ułatwianie staje się pierwszorzędnym celem porządku komercyjnego kształtującego konsumującą publiczność. Polityczne, ekonomiczne i społeczne problemy zostają zastąpione przez takie zagadnienia, jak sport, rekreacja, spotkania, wypadki prezentowane w efektywny sposób. Nowe media zabrały zatem sferze publicznej możliwości wyrażenia sprzeciwu. Prowadzi to Habermasa do przekonania, że taka sfera jest publiczna tylko pozornie<sup>21</sup>.

Zgodnie z liberalnym modelem przestrzeni publicznej była ona zabezpieczona przed ingerencją organów władzy, gdyż jej instytucje były w rękach ludzi prywatnych. Wraz z komercjalizacją stapiały się one w kompleksy władzy

<sup>19</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 312-313.

<sup>20</sup> Tamże, s. 315; P. Ciołkiewicz, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej według Jürgena Habermasa – koncepcja, krytyka, zastosowanie*, „Media, kultura, społeczeństwo” (2009) nr 1, s. 179-180.

<sup>21</sup> U. Nowak, *Habermas's reflections on the public sphere: the role of mass media and the problem of the effective communication*, <http://media-cn.co.uk/Seminar%20Readings/Soc%203016/Habermas%20reading.pdf> (20.01.2014).



społecznej, dlatego ich pozostawanie w rękach prywatnych było zagrożeniem dla krytycznego charakteru tej sfery. Media zyskiwały coraz większy zasięg i skuteczność. Razem ze wzrostem ich efektywności tym bardziej stawały się podatne na naciski. Kiedyś prasa pełniła rolę pewnego rodzaju relacyjatora rozprawiania ludzi prywatnych. Teraz publiczność odbierając przekaz medialny jest urabiana przez nadawcę przekazu. W ten sposób zmienia się sfera publiczna, gdyż wchodzi w nią prywatne interesy. Sfera prywatna tematyzowała problemy i poddawała je pod publiczny osąd, obecnie ludzie prywatni oddziałują bezpośrednio na ludzi prywatnych jako publiczność. Media stają się medium reklamy czyichś spraw i tak reklama napędza komercję, a komercja wikła media w coraz większe ekonomiczne zależności. Tak też tworzy się nawet oddzielny gatunek prasowy – czasopisma firmowe, katalogi, broszury. Media kształtują obszar rozrywki i ucą konsumpcji. Obywatel ma być konsumentem, a jeśli podejmuje dyskusje to ma to być wymiana poglądów o artykułach konsumpcyjnych<sup>22</sup>. Media dobierają treści, prezentowany repertuar, w taki sposób, aby mieć jak największy odbiór, a tym samym dochód. Skutkiem jest przewaga rozrywki nad polemiką. Jest to rodzaj cenzury, która ogranicza czynny udział obywateli w życiu publicznym i nie pomaga im w rozumieniu kwestii ich dotyczących. Niweczy to działania idące w stronę większej demokratyzacji społeczeństwa<sup>23</sup>.

Prasa do tego momentu przeszła daleką drogę. Od prasy, która wyłoniła się z prywatnej korespondencji, o charakterze informacyjno-ekonomicznym, poprzez prasę opiniotwórczą – charakter ekonomiczny i polityczny, aż po komercyjną. W tym ostatnim etapie rozwoju pojawiła się redakcja, która nadawała ton publikowanym informacjom, tak by się dobrze sprzedawały. To właśnie redakcje „zbierają informacje, decydują o wyborze i prezentacji przekazów i w pewnym zakresie kontrolują dostęp tematów, przyczynków i autorów do sfery publicznej. [...] Te procesy selekcyjne stają się źródłem nowego rodzaju władzy”<sup>24</sup>. Otwartość prasy na aspekt ekonomiczny powoduje, że stawała się coraz bardziej podatna na wpływy, który czyniły z niej bramę prywatnych ludzi, by na forum publiczne wprowadzić swoje interesy. Gazeta odtąd nie jest dobrem publicznym, gdyż lansuje założone programy ideowe.

Rozwój mediów uformował nowy sposób upublicznienia, które uniezależniło jawność działań od wspólnej przestrzeni. Inna jest rola producentów, a inna odbiorców, a proces wymiany symbolicznej różny od relacji dialogicznej. Media tworzą nową przestrzeń niezlokalizowaną czasoprzestrzennie, nie-dialogową, która „daje życie” w przestrzeni społecznej i politycznej. Za sprawą

<sup>22</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 349-354.

<sup>23</sup> A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2012, s. 504.

<sup>24</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, Warszawa 2005, s. 396.

tej widoczności indywidualne postulaty są artykułowane i uwidaczniane<sup>25</sup>. Pojawia się w tym kontekście wątpliwość. Czy w tak medialnie skonstruowanej rzeczywistości istnieje możliwość, by poddać refleksji i zrewidować wprowadzane w przestrzeń życia tematy, racje i wartości? Wydaje się to być trudne, by opanować docierający nurt treści ze strony politycznych i gospodarczych potentatów. Habermas ostrzega, że „instytucje przekazu publicznego [...] same stały się siłą społeczną, zdolną faworyzować i bojkotować wdzierające się do sfery publicznej prywatne interesy oraz mediatyzować opinie czysto indywidualne”<sup>26</sup>. Jest tak tym bardziej, że nowe media uniemożliwiają reakcje odbiorcy. Wciągają słuchacza w swój świat i odbierają dystans do prezentowanych treści oraz sprzeciwu wobec nich. Tworzą fragmentaryzowaną świadomość blokując możliwość rozpoznania rzeczywistości. Zautonomizowane podsystemy społeczne izolują obywatela wymuszając jednak asymilację przekazywanych treści.

W medialnym świecie scena polityki nabiera nowego kształtu. Habermas uważa, że „wskutek rozwoju środków masowego przekazu i masowej rozrywki sfera publiczna staje się w większości fikcją. Polityka zmienia się w większości w przedstawienie kreowane przez parlament i media, a interes komercyjny tryumfuje nad publicznym”<sup>27</sup>. Partie są nastawione na mobilizację szerokich mas. Stały przed zadaniem, by owe masy, jednak nie tożsame już z obywatelem, zebrać przy wyborczych urnach. Spotkanie z wyborcami ustąpiło miejsca propagandzie, sterowaniu i manipulacji. Nie liczy się kształtowanie odpowiedzialności wyborczej jednostek, wręcz przeciwnie lepsza jest polityczna niedojrzałość, gdyż wyborca jest konieczny doraźnie. Dla partii istotne jest jedynie to, kto dysponuje medialnymi środkami „edukacyjnego” przymusu. Zmienia się też sama struktura partii i posła. Parlament nie spotyka się, by podejmować decyzje, ale je rejestrować. One zapadają dużo wcześniej w formie dyscypliny partyjnej. Parlament staje się organem nie tyle dyskutującym, co demonstrującym. Media nie pokazują tego, co dzieje się za zamkniętymi drzwiami klubów parlamentarnych, ale z sali obrad jako publicznej trybuny, która staje się namiastką jawności<sup>28</sup>.

Aby umożliwić ukształtowanie się sił komunikacyjnych najpierw musi być zapewniony zestaw wolności i uczestnictwa. Obok wolności słowa musi się znaleźć wolność prasy i mediów. Media mogą się przysłużyć właściwemu przepływowi informacji, choć nie w pierwszym rzędzie o rozpowszechnienie treści idzie. Oczywiście właściwa ich cyrkulacja zapewnia inkluzję uczestników. Ale dla ukształtowania opinii publicznej istotniejsze jest ustalenie wspólnych

<sup>25</sup> A. Hess, *Spoleczni uczestnicy dyskursu*, s. 36-37.

<sup>26</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 406.

<sup>27</sup> A. Giddens, *Socjologia*, s. 486.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 371-375.

reguł komunikacyjnych. Zgoda, co do konkretnych tematów, budzi się dopiero w racjonalnym rozważeniu propozycji i racji. Należy zawsze rozróżnić aktorów, którzy tworzą rzeczywistą sferę publiczną, od tych, którzy wkraczają w nią, aby się nią posługiwać. Dotyczy to na przykład różnych, sformalizowanych lub nie, grup nacisku zakotwiczonych w systemie społecznym, które wpływają na systemy polityczne przez swoją obecność w przestrzeni obszaru publiczności<sup>29</sup>. Ten obraz niestety często jawi się sceptycznie, gdyż sfera publiczna zdominowana jest przez grupy interesu.

Sfera publiczna – aby należycie wypełniała swoje funkcje – powinna dostarczać obywatelom rzetelnych informacji. Poza tym musi umożliwiać kontrolę władzy oraz zapewniać możliwość wpływu na jej działania. Wymaga to wymiany poglądów z innymi, swobodę myśli i dyskusji, które media powinny ułatwiać, a nie monopolizować.

Habermas zgadza się, co do tego, że technologie komunikacyjne mogą stać się pomocą w stworzeniu nowoczesnej sfery publicznej. Odbiorcy medialnego przekazu nie są jedynie klientami. Wprawdzie uczestniczą w wymianie rynkowej, ale są również obywatelami, więc mają prawo do uczestnictwa zarówno w życiu kulturowym, jak i politycznym czy społecznym. To prawo oznacza, że produkcja programów i treści medialnych nie powinna być jedynie zależna od ekonomii i reklamowej efektywności. Przynajmniej jeśli idzie o kwestie polityczno-społeczne media powinny pełnić funkcję pośredniczącą, a nie kształtującą apriorycznie opinię publiczną. Powinny dostarczać informacji i wiedzy do codziennej dyskusji wyborców. Habermas twierdzi, że podstawowym obowiązkiem dziennikarzy powinno być ułatwienie obrad w celu osiągnięcia racjonalnej i krytycznej opinii publicznej, która jest autonomicznym *vis-a-vis* sfery prywatnej i państwa<sup>30</sup>.

### 3. Publiczność jako sfera wpływów i manipulacji

Dotychczasowe instytucje sfery mieszczańsko-obywatelskiej umożliwiały pełnienie kontroli społecznej nad sprawowaniem władzy. Funkcja jawności zaczęła być jednak stosowana w odwrotną stronę, stała się elementem manipulacji w rękach władzy i prywatnych interesów. Pojawiło się *public relations* jako element zarządzania wizerunkiem. Jest to swoista feudalizacja i forma reprezentacyjności z wieków średniowiecznych. Krytyczne kategorie oceny rządzących zamieniono

<sup>29</sup> J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie*, s. 382-384; Th. Biebricher, *Selbstkritik der Modern*, s. 263.

<sup>30</sup> M. Marx Ferree, W.A. Gamson, J. Gerhards, D. Rucht, *Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies*, „Theory and Society” (2002) 31, s. 305.

na kryteria estetyczne. Zadaniem ludzi od PR'u jest konstytuowanie publicznych pozorów polityków kompetentnych i profesjonalnych. W polityce odtąd brak jednoznacznych treści, bo argumenty i ich dyskusję podmieniono na slogany, z którymi albo można się zgadzać albo nie – system zero-jedynkowy, gdzie trudno podjąć polemikę. Krytycyzm w konsekwencji zastępuje konformizm produkowany przez agencje sprzedające „towar” polityczny. Przekształca się zatem opinia publiczna. W takim kształcie nie jest ona zdolna do wywierania wpływów oddolnych na władze. Publiczność stała się masą bez racjonalnego działania, formowaną przez wspomniane agencje<sup>31</sup>. Media niszczą w ten sposób wyedukowaną sferę publiczną, zamiast niej zostaje zmanipulowana opinia publiczna niezdolna do podjęcia efektywnej i prawdziwej kontroli nad działaniami w obszarze polityki.

Kanały komunikacyjne wraz z coraz większym skomercjalizowaniem mediów ulegają coraz większym regulacjom i selekcji w zakresie dostępu. Arena publiczna stała się obszarem penetrowanym przez władzę, która używa jej do poszerzania wpływów i kamuflowania swoich intencji skierowanych na oddziaływanie na zachowania obywateli. We właściwej sferze publicznej obywatele byli nieustannie poddawani samoistnej edukacji wynikającej z podejmowanego uczestnictwa w kulturze i w przedłużaniu własnego doświadczenia we wspólnych rozmowach. Ta, wydawać by się mogło, klauzula prywatności została przełamana, gdyż w medialnym świecie nie jest już ukierunkowana publicznie. A publiczność miała charakter obrony, racjonalności, była siłą społeczną zdolną do sprawdzania społeczno-politycznej prawdy. Obecne uczestnictwo w kulturze jest wpisane już w klimat społeczny, odbywa się wspólnie (po części była już o tym mowa) – kino, teatr, wspólne słuchanie radia czy oglądanie telewizji. Te działania nie wymagają odniesienia w deliberującej wspólnotcie, zanika zatem ten ochronny parasol, a zostaje otwarta brama do uczynienia z obywateli jedynie słuchaczy medialnej tuby propagandy w rękach mających władzę. Nie ma miejsca na wypracowanie społecznego konsensu, bo nie ma miejsca na dyskusję<sup>32</sup>. Informacja, rozwiązania, „prawdy” są podawane niejako „do wierzenia”.

<sup>31</sup> P. Ciołekiewicz, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, s. 180. W podobny sposób pisze R.C. Holub: „As we progress into the twentieth century, the free exchange of ideas among equals becomes transformed into less democratic communicative forms, for example public relations. Part politics and the manipulation of the mass media lead to what Habermas call a refeudalization of the public sphere, where representation and appearances outweigh rational debate”. Por. „Gdy wkraczamy w XX wiek, swobodna wymiana myśli między równymi przekształca się w mniej demokratyczne formy komunikacji, jak na przykład public relations. Część polityków i manipulacje wobec środków masowego przekazu prowadzą Habermasa do stwierdzenia, że jest to refeudalizacja sfery publicznej, gdzie reprezentacja i pozór przewyższają racjonalną debatę” (tłumaczenie własne), R.C. Holub, *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*, London and New York 1991, s. 6.

<sup>32</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 311-314.

Jeśli coś jawi się jako problem jest spychane na margines osobistych utarczek. Tak aranżowane życie społeczne odgrywa ważną psychologiczną rolę, gasi bowiem polityczny entuzjazm i siły do działania.

Dla Habermasa ważne było, że sfera mieszczańsko-obywatelska wymagała warunków wstępnych, które jednak nikogo nie wykluczały, gdyż (jak to już było wzmiankowane) obowiązkiem państwa miało być stwarzanie takich samych warunków rozwoju ekonomicznego i intelektualnego. By wejść do dyskutującej przestrzeni trzeba było być przynajmniej w podstawowym stopniu wykształconym, a w sferze politycznej dochodził jeszcze wymóg posiadania. W kulturze medialnej nie ma takich warunków wstępnych. Otwiera się zatem na masy, często niewykształcone. Wyzbywa się tych elementów, które wymagały niejako wykształcenia. Niski charakter kultury masowej i jej poszerzanie rośnie wprost proporcjonalnie do komercjalizacji kultury i zmniejszających się standardów jej odbioru. „Obcowanie z kulturą jest ćwiczeniem, tymczasem konsumpcja kultury masowej nie pozostawia śladów; dostarcza doświadczeń, które nie kumulują się, lecz podlegają uwsteczniению”<sup>33</sup>. Jest to powodowane choćby tym, że wiele pseudo-dzieł kultury wchodzi na rynek bez przejścia przez „sito” krytyki. Było to czymś niewyobrażalnym w sferze literackiej, gdzie salony odkrywały rolę recenzentów nim dzieło trafiło do szerszej publiczności. Kultura medialna staje się, w odróżnieniu od wspomnianej, elementem infiltrującym prywatność i sprowadzającym ją do roli „bezmyślnych” konsumentów. Rozkład sfery literackiej uwidacznia się intensywnie, gdy postawi się obok siebie, wówczas już szerokie, gremium czytające obejmujące wszystkie warstwy społeczne z rzeczywistym upowszechnieniem czytelnictwa. Habermas ubolewa nad faktem, że jedna trzecia potencjalnych czytelników w Niemczech w ogóle nie czyta książek. Zatem zasięg księgarskiego rynku nie odzwierciedla upowszechnienia literatury i nie pomnaża rozprawiającej publiczności<sup>34</sup>. Dziś sprawa ma się podobnie. W 2013 r. czterech na dziesięciu Polaków nie przeczytało ani jednej książki. Trudno wypracować krytyczny umysł i pogląd na świat odbierając jedynie jednorodny przekaz medialny, bez zaangażowania w poszukiwanie i spory w odnalezieniu najlepszych argumentów.

Na mediatyzacji cierpi nawet prasa. Powinna być dostarczycielem informacji bieżącego życia, a zamiast tego oferuje przekaz zinterpretowany według redakcyjnych opcji albo kolorowe czasopismo typu rozrywkowego. Ekonomicznie prasa zyskuje, ale kosztem rezygnacji z obiektywnego przekazu politycznego. Wiadomości zostają odpowiednio graficznie i stylistycznie opracowane, co przyrównuje je, zdaniem Habermasa, do ciekawych opowiadań, z których nie wiadomo, co jest fikcją, a co prawdą. Powstaje pod wspólną kreską treść

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 315-316.

<sup>34</sup> Tamże, s. 318.

„przyjemnego i łatwego w odbiorze materiału rozrywkowego, w którym mniej chodzi o sprawiedliwą ocenę rzeczywistości, a bardziej o przydatność do spożycia, i który skłania raczej do bezosobistego zażywania uroków relaksu niż przygotowuje do czynienia publicznego użytku z rozumu”<sup>35</sup>. W tym wymiarze sfera publiczna, im bardziej staje się medium wpływu ekonomicznego i politycznego, tym istotniej jej funkcja przybiera charakteru apolitycznego.

Społeczeństwo mimo, że staje się masą, a nie publicznością, musi dokonywać decyzji. Dwoma najważniejszymi są decyzje konsumenckie i wyborcze. Dlatego te dwa horyzonty decyzyjne podlegają największym wpływom, gdyż leży to w interesie tych instancji, by odpowiednio zwiększyć sprzedaż i uzyskać większy udział głosów. Te pola są tym bardziej podatne na manipulacje im bardziej utwierdzeniu ulega odwrócony stosunek sfery intymnej do literackiej. Konsumpcja wprzęgnięta zostaje w tryby propagandowe. Współczesny znawca medialnych kwestii, T. Goban-Klas, powie: „istotą komercyjnej produkcji medialnej – w warunkach rozwiniętego kapitalizmu, co może brzmieć marksistowsko, ale jest adekwatne – nie jest tylko produkowanie programów i informacji, lecz także produkowanie audytoriów odbiorczych, by sprzedać uwagę audytorium ogłoszeniodawcy”<sup>36</sup>. Zaś Habermas powołuje się na słowa K. Büchera, który już wówczas potwierdzał dzisiejsze przekonanie: „Gazety, dotąd przedsiębiorstwa publikacji wiadomości, stały się nośnikami i sternikami opinii publicznej, orężem polityki partyjnej”<sup>37</sup>. Prasa i w ogóle media stały się przedsiębiorstwem kapitalistycznym, dlatego dostają się w pole oddziaływania cudzych interesów. Dzieje dowodzą, że sama prasa pada ofiarą manipulacji i wpływów. Procent ich koncentracji w branży prasowej jest stosunkowo niewielki w porównaniu z nowoczesnymi mediami w postaci radia, a zwłaszcza telewizji. Potęga oddziaływania tych środków była tak wielka, że od początku w niektórych państwach podlegały kontroli władzy.

Istotnym elementem diagnozowania współczesnej sfery publicznej jest wspomniane już pojęcie *public relations*, które różni się od zwykłej reklamy tym, że wprost odwołuje się do sfery publicznej jako obszaru politycznego. Reklama funkcjonuje na zasadzie ogłoszenia i odwołuje się do ludzi jako jednostek prywatnych, ale tylko jeśli liczą się jako potencjalni konsumenci, natomiast adresatem działań typu PR jest opinia publiczna, która ma dla jakiejś lansowanej sprawy być elementem uprawomocnienia. Jest to funkcja przejęta ze sfery publicznej i włączona w konkurujące interesy na bazie przekazu

<sup>35</sup> Tamże, s. 322.

<sup>36</sup> T. Goban-Klas, *Tabloidyżacja mediów a neopopulizm*, [w:] R. Chytrowski [red.], *Media – Populizm – Demokracja*, Wrocław 2011, s. 17.

<sup>37</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 340.



medialnego. *Public relations* celowo ingeruje w kształtowanie opinii, jej reorganizacji, reorientacji poprzez tworzenie poleconych przez nadawcę nowych autorytetów, symboli, które mają spotkać się z powszechną akceptacją, a przynajmniej z akceptacją pożądaną większości. Choć wyrabianie zdania przez publiczność ma wyglądać jak autonomiczne działanie, to jednak jest to tylko pozór<sup>38</sup>. Poniekąd ma ono budzić konsumencki apetyt, gdyż daje wrażenie – stwarza fasadę odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu publicznym. Jest to działanie pozbawione wszelkiej racjonalności, która stanowi element konstytutywny sfery publicznej.

Upolitycznione obszary mediów są ważnym orężem kampanii wyborczych. Są trzy rodzaje wyborców: pierwsi – aktywni, przekonani, wiedzą czego chcą; drudzy – pasywni, ich nic nie interesuje, są obojętni; trzeci – niezdecydowani, kompromisowcy, mało krytyczni. Głównym celem działań stają się wyborcy właśnie słabo wykształceni i niezdecydowani. Jest priorytetem każdej partii, by to niezagospodarowane potencjalne poparcie mieć po swojej stronie. Nie idzie o uświadamianie, ale o upolitycznienie konsumpcji, która nie jest nastawiona na poznanie celów programowych, ale prezentacji wizerunku kandydatów. Jest to swoisty polityczny marketing, który prowadzi do dezintegracji narodu jako publiczności. Jak zauważa Habermas, bardzo dobrze tym tendencjom odpowiadają słowa Fryderyka II: „wszystko dla ludu, nic przy udziale ludu”, gdyż pośrednio decydująca quasi-publiczność pozbawiona jest przez medialne zabiegi autonomii, dlatego też należy odrzucić demokrację medialną<sup>39</sup>. W takim kształcie demokracja staje się fikcją, w dodatku fikcją stanowioną w świetle prawa. Demokratyczny lud *de facto* uczestnicząc nie uczestniczy w decyzjach politycznych, a nawet nie jest zdolny do podejmowania efektywnych decyzji.

Habermas rozróżnia dwie różne możliwości funkcjonowania opinii publicznej. Może ona zgodnie ze swoim pierwotnym założeniem być instancją krytyczną w związku z jej charakterem związanym z władzą polityczną i społeczną. Jednak może też mieć charakter receptywny związany z manipulacyjnie i demonstracyjnie zorganizowaną publicznością. Obie funkcje w sposób zasadniczy różnią się od siebie, należą do opozycyjnych porządków. Pierwsza nastawiana jest na rzeczywistą opinię publiczną, druga na nie-publiczną i nie stanowi już realnej siły społecznego życia. Ta druga jest manipulacyjnie harmonizowana z polityczną doktryną, pierwsza zaś jest przedmiotem panowania nawet wtedy, gdy zmuszana jest do pewnych ustępstw lub zmian orientacji<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 355-359.

<sup>39</sup> J. Itrich-Grabarek, *Problemy sfery publicznej*, „Studia politologiczne” 14 (2009), s. 82; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 389-398.

<sup>40</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia*, s. 419-421.



#### 4. Współczesny obraz sfery publicznej

Współczesne społeczeństwo traci coś ze swojej dawnej *civility*, czyli z poczucia z jednej strony chroniącego ludzi między sobą przed sobą, a z drugiej towarzyskości. *Civility* odnosi się dobrze do sfery publicznej, bowiem zakłada abstrahowanie od siły, słabości, prywatnych osób i koncentrowanie się na byciu ze sobą. Obecne trendy jednak dążą do zatomizowania życia społecznego, zamknięcia w własnym świecie życia. Poprzez działanie mediów i tendencje do ekspansyjnej korporacyjności politycznych związków kurczy się sfera demokratycznej legitymizacji. Coraz bardziej zaczyna brakować przestrzeni uznawanej za wspólną, a grupy zrzeszające prywatne interesy, antagonistyczne wobec innych, nabierają szerszych prerogatyw<sup>41</sup>.

Obecnie nie ma już takich przestrzeni, gdzie jednostki mogą się uczyć koegzystencji z innymi i innością, mimo że przecież różnorodność jest demokratycznym faktem. „Zmian jest wiele: od powstania sfery publicznej i powtórnej ucieczki z niej w prywatność, aż po wolny rynek sprzyjający instrumentalizacji i multikulturowemu, pluralistycznemu społeczeństwu obywatelskiemu”<sup>42</sup>. Nowoczesność powoduje zanikanie odgórnych instancji (np. religijnych), struktura społeczna przeradza się w strukturę horyzontalną. Kiedyś trzeba było należeć do jakiejś grupy społecznej, aby w ogóle być członkiem społeczeństwa. Dziś nie ma to już wpływu na bycie obywatelem, człowiek ceniony jest w swoim indywidualnym wymiarze i niezależności.

Dla przykładu sytuacja w Polsce wymaga skoordynowania i zaangażowania działań różnych instytucji, procedur wspierających obywatelską partycypację w systemie demokratycznym w kwestiach polityki i administracji. Wiele osób nie ma bowiem zaufania do działania systemu i małe jest wobec niego zaufanie. Rośnie coraz bardziej poczucie podmiotowości i sprawstwa na scenie społecznej i politycznej, choć nadal jest ono niewielkie na poziomie ogólnospołecznego zaangażowania<sup>43</sup>. Habermasowski model sfery publicznej dobrze w tym wymiarze oddaje czym jest społeczeństwo obywatelskie. Działa ono zgodnie z założeniem, że władza nie reprezentuje interesów wszystkich. Można tu mówić zatem o deficycie demokracji, swego rodzaju dziurze, którą

<sup>41</sup> R. Sennet, *Upadek człowieka publicznego*, s. 70; S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, s. 87; W.J. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to, co zostało utraczone: dyskusja z Jürgenem Habermasem*, „Wrocławskie Studia Erazmianskie” 5 (2011), s. 181.

<sup>42</sup> A. Urbańska, *Tożsamość, demokracja, ponowoczesność* [w:] K. M. Cern, P. W. Juchacz, E. Nowak [red.], *Etyka życia publicznego*, Poznań 2009, s. 280;

<sup>43</sup> K. Kichewko, *Między deliberacją a życiem codziennym*, „Dialog” (2009) 1-2, s. 82-83.

społeczeństwo obywatelskie ma zapełnić. W Polsce jest to zauważalne choćby w latach 1980-81, kiedy to obserwujemy ruchy sprzeciwu obywatelskiego wobec państwa. Społeczeństwo obywatelskie jest tą przestrzenią, która tworzy alternatywę wobec zastanego i w wielu wypadkach źle funkcjonującego – w ocenie społecznej – systemu. W czasach komunistycznej dyktatury wszystko było ustalanie odgórnie, obecnie w czasach demokracji ludzie sami powinni określać we wspólnym dyskursie uniwersalne zasady, normy, pryncypia funkcjonowania państwa<sup>44</sup>. Nie jest to jednak w Polsce działanie systematyczne, ale raczej okazjonalne, np. kwestia wieku szkolnego, wieku emerytalnego, in vitro, itp. Ta codzienna aktywność jest ospała, co może być wynikiem wyuczonej bezradności czasów komunistycznych i brakiem zaufania w możliwości interwencji. Wydaje się, że nie są to jedynie odczucia, gdyż większość podejmowanych inicjatyw obywatelskich w przedbiegach przegrała. Tendencje o jakich mowa nie są jednak obecne jedynie w Polsce, jest to raczej wpływ nowoczesności izolujący jednostkę w obrębie własnego życia i interesów.

Koncepcja Habermasa stanowi również ważny argument za silnymi mediami. Im mniej mediów monopolistycznych i paternalistycznych tym lepiej, tym mniejsza możliwość dominacji nad zwykłym obywatelem. Media zawsze, również dziś, charakteryzują się ambiwalencją: albo mogą służyć kontroli społecznej, albo mogą być elementem emancypacji. Habermas przestrzega dziś jednak przed nieograniczonym rynkiem medialnym. Wielkie koncerny prasowe przejmujące kolejno następne tytuły powodują, że ze sceny medialnej schodzą kolejni gracze w kształtowaniu wysokiej jakości sfery publicznej i jej opinii. Monopolizacja staje się hamulcem oświeconej opinii. Odbiorcy medialnego przekazu wprawdzie chcą rozrywki i dowolnie ją sobie z oferty wybierają, ale także sięgają po programy polityczne czy też kulturalne. Zwłaszcza te drugie są środkiem edukacji na tyle silnym, że zmienia zaopatrywania, poglądy, czy systemy normatywne jednostek<sup>45</sup>. Nie na darmo mówi się o mediach jako o czwartej władzy, zwłaszcza gdy ta władza jest instrumentem w rękach rządzących lub prywatnych interesów. Media nastawione jedynie na zysk albo na kreowanie własnej rzeczywistości prowadzą do karłowacenia i zakłamania opinii publicznej. W sferze publicznej nie idzie jedynie o krytykę, ale też o wymiar rzetelnej wiedzy i informacji.

Obserwując dzisiejsze media, mimo że sam Habermas nieco złagodził swój pesymizm, ma się nieodpartą ochotę wręcz jeszcze bardziej zradikalizować

<sup>44</sup> W. Hładkiewicz, *Koncepcja przestrzeni publicznej w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, [w:] J.P. Hudzik, W. Woźniak [red.], *Sfera publiczna. Kondycja-przejawy-przemiany*, Lublin 2006, s. 147-148.

<sup>45</sup> A. Krzemiński, *Czwarta władza idzie pod młotek*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/223608,1,czwarta-wladza-idzie-pod-mlotek.read> (20.01.2014).

jego pogląd. Szczególnie jaskrawo jest to widoczne w debatach publicystycznych. Trudno jest ten spektakl nazwać debatą, bo najczęściej nie ma to nic wspólnego z dyskusją, rozprawianiem, które ze swojej natury zakłada uwzględnianie, a przynajmniej wysłuchanie, argumentów drugiej strony. Umiejętność sensownej argumentacji przegrywa z umiejętnością wykreowania swojego wizerunku<sup>46</sup>. Wydaje się, że najwyższą wartością ma być ostry, nieograniczany racjonalnością spór. Nie dąży się do konsensu, ale do eskalacji konfliktu. Debata rzeczywiście przenosi się z „salonów” na medialną wokandę. W całym dyskursie politycznym trudno uwierzyć, że idzie o wypracowanie jakiegoś wspólnego dobra. Raczej idzie o prezentację metod argumentacyjnych, kto jest gorszy i czyje poglądy są bardziej destruktywne. Nie ma pracy i zastanowienia się, jak rozwiązać problem, ale jak przekonać wyborców, by wybrali nas, którzy jesteśmy mniejszym złem.

Proces dobrej komunikacji wymaga życzliwości i wzajemnego szacunku. W idealnym procesie szuka się porozumienia i utrzymuje się wzajemny szacunek nawet wtedy, gdy porozumienie nie jest możliwe, albo trudne. Wzajemny szacunek jest taką formą, która pozwala nie zgadzając się zgodzić z oponentem, a to wymaga więcej niż tylko tolerancji. To wymaga pozytywnej postawy i konstruktywnego współdziałania z osobami, wobec których istnieją odmienne poglądy. Oprócz wzajemnego szacunku, uczestnicy debaty powinni wykazać gotowość do dialogu. Dialog implikuje dyskurs, w którym roszczenia i twierdzenia poparte są uzasadnionymi, zrozumiałymi argumentami. Oznacza to gotowość do rozpatrzenia argumentów tych, którzy się nie zgadzają. Dialog tak nastawionych mówców zwraca uwagę na niektóre z ważnych punktów opozycyjnej strony w dalszym usprawnianiu i rozwijaniu własnej pozycji, zapewnia uwzględnienie ich rozumowania i uzasadnień, aby móc aktywnie obalać zamiast ignorować pomysły, które uważa się za nieważne<sup>47</sup>.

Pewnego rodzaju *novum* na scenie medialnej jest internet, który daje możliwość nieskrępowanej wypowiedzi i wymiany myśli wszystkim użytkownikom. O tyle jest to prawdą, o ile dotyczy indywidualnych użytkowników. Inaczej zaczyna się to kształtować w stosunku do gazet internetowych, portali informacyjnych, gdzie coraz bardziej uwidacznia się uzależnienie od rynku. Akcent nie jest kładziony na jakość, ale na ilość wejść. Pewnym jest jednak, że internet zachwiał rynkową oligarchią medialną. Habermas ma rację, że broni niełatwej równowagi między rynkiem, a normatywną, społeczną rolą dziennikarstwa. Ogromna rola stoi tu nie tyle przed państwem, co przed odbiorcami,

---

<sup>46</sup> P. Ciołkiewicz, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, s. 186.

<sup>47</sup> M. Marx Ferree, W.A. Gamson, J. Gerhards, D. Rucht, *Four Models of the Public Sphere*, s. 302-303.

którzy wymuszaliby odpowiedzialność choćby poprzez dokonywane wybory w korzystaniu z nich.

Internet może być formą substytutu dla tradycyjnych mediów. Jego przestrzeń daje wiele możliwości wymiany myśli i dyskusji, a nie tylko informowania publiczności. Taka dyskusja może być prowadzona przez wszystkich, jedynym warunkiem jest posiadanie podłączenia do internetu. Dostęp do niego jest też źródłem tzw. wykluczenia cyfrowego - zależnego według raportu OECD z 2001 r. – od dochodu, wykształcenia, płci, wieku, znajomości języka angielskiego czy miejsca zamieszkania. Mimo jednak tych wątpliwości jest medium inkluzyjnym i nastawionym demokratycznie. Zaletami internetu jest także szybkość dostępu do informacji, ich przenoszenia i przetwarzania, zwrotna komunikacja i dostęp do ogromnej ilości informacji. Mimo, że internet może pretendować do roli współczesnej agory, to jednak jest też przestrzenią nie do końca przejrzystą. Jest to przestrzeń anonimowa, do której łatwo „wrzucić” treści wzywające do nienawiści na różnym tle, np. religijnym, rasowym czy jeszcze innym. Internet jako nowy model sfery publicznej z łatwością spełnia kryteria otwartości, interaktywności (już nie jeden do wielu, ale wielu do wielu), choć raczej na pewno już nie spełnia kryterium racjonalności, czego świadkiem są liczne wypowiedzi zwłaszcza na forach internetowych<sup>48</sup>. Stały się one miejscem nie tyle dyskusji, bo niestety nie wypowiadają się te jednostki, które mogą wniesić jakieś konstruktywne elementy. Bardziej fora internetowe stały się miejscem anonimowej przestrzeni dla sfrustrowanych. Wyjściem byłby pewnego rodzaju stosunek władzy i dominacji moderatorów forów internetowych, którzy czuwaliby nad prowadzoną dyskusją i tematyzacją.

Bogactwo dostępnych informacji musi iść na równi z ich wartością, bo internet to też „śmietnik bez dna”. Internet to wprawdzie locus pozwalający na pluralizm uczestników, postulatów, poglądów, miejsc itp. Daje to obraz ogromnego rozproszenia i indywidualizacji, co w żaden sposób nie przedkłada się na decyzje polityczne. Sama tocząca się dyskusja jest też poddawana w wątpliwość ze względu na wartości merytoryczne. Trudno o jedno dostępne forum, gdzie byłyby podejmowane ważne zagadnienia życia społecznego, dyskutowane i przekazywane do centrum, do rządzących. Wprawdzie do czasu internetu obywatele byli biernymi odbiorcami medialnego przekazu politycznego. Internet stworzył szerokie możliwości uczestnictwa i debaty. Ale czy internet może być sferą publiczną? I tak i nie, daje szanse, ale i pewne ograniczenia i zagrożenia. Być może jest to dobre, cyberprzestrzenne uzupełnienie dla realnej sfery

<sup>48</sup> P. Baciak, *Internet – Agora XXI wieku? Rozważania w świetle teorii demokracji deliberatywnej* autorstwa Jürgena Habermasa, „Global Media Journal-Polish Edition” (2006) 2, s. 141-145.

publicznej. Społeczność internetowa wciąż się tworzy, więc przyszłość pokaże, jaki ma ona w sobie potencjał.

Obywatele państw demokratycznych posiadają dziś stosunkowo duży wachlarz możliwości wpływu na stan polityki, z którego jednak nie korzystają. A dotyczy to nawet podstawowych procedur demokratycznych. W Polsce odnotowuje się coraz niższą frekwencję wyborczą. Za sukces obecnie uchodzi osiągnięcie frekwencji przekraczającej 40%. Niestety dotyczy to nawet wyborów na szczeblu samorządowym, gdzie ten bezpośredni wpływ na władzę jest największy. Podobnie rzecz ma się z referendum. Chociaż większość obywateli popiera tę formę demokracji bezpośredniej, to nie wiele więcej, niż przy okazji wyborów, bierze w niej udział. Inną sprawą jest, że rządzący rzadko przyzwala ją na tę formę. Nie dotyczy to oczywiście jedynie polskiego społeczeństwa, ale jest mankamentem chyba wszystkich współczesnych demokracji. Przy okazji wyborów wyborcy też już rzadko kiedy znają programy polityczne partii i nimi się kierują. Do rangi cech najistotniejszych urastają cechy osobiste kandydatów, a nawet ich powierzchowność. Stąd dla polityków tak ważne jest *public relations*. Wyborcy jako teoretycznie najważniejszy element demokracji stają się marginalnym elementem ustępując miejsca specjalistom od wizerunku<sup>49</sup>. Trudno więc nie zgodzić się z Habermasem, że mamy do czynienia z może jeszcze nie upadkiem, ale przynajmniej umniejszaniem znaczenia sfery publicznej.

Powodem powyższego stanu rzeczy jest przeakcentowanie prywatności. W starożytnej Grecji szczytem ludzkiej aktywności był udział w życiu publicznym, dziś szczytem jest prywatnie zorganizowane życie na wysokim poziomie ekonomicznym. I w tym punkcie poniekąd należałoby przyznać rację Habermasowi, który swoją sferę publiczną przeznaczał dla ludzi zamożnych i wykształconych, którzy nie musieli dbać o materialną część życia mając czas na sprawy publiczne. Rzecz jasna, inną kwestią jest, o której Habermas również wspominał, fakt, że państwo winno stworzyć takie warunki życia, by każdemu dać równe szanse rozwoju i egzystencji. Obecnie prawo do głosu nie zależy ani od majątku, ani od wykształcenia, zatem też nie do końca habermasowski model odpowiada obecnej rzeczywistości. Zatem tym bardziej powinniśmy być świadkami inkluzji demokracji. Zamiast tego wszechobecny jest pesymizm, że decyzje procedury wyborczej nic nie zmieniają w sferze życia. Jednak jest to nieuzasadniony żal ze strony tych, którzy są biernymi „elementami” demokracji.

Bez sfery publicznej demokracja ginie. Bez rzetelnych mediów karłowacieje sfera publiczna i sama demokracja. Sfera publiczna jest swego rodzaju motorem napędzającym procesy demokratyczne, ograniczenie tych zasobów dla

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 133.

państwowości grozi katastrofą. Dlatego dla rządzących, całego państwa i społeczeństwa jej właściwe funkcjonowanie powinno być jednym z priorytetów. Jakość demokracji, której esencją jest sfera publiczna, jest zależna od samych rządzących, ale i od obywateli, ich zaangażowania i zorganizowania w tworzeniu opinii publicznej.

## **Zakończenie**

Habermas ma wiele do zarzucenia medialnemu obrazowi rzeczywistości. Zwłaszcza fakt, że zamiast wykorzystywać swój potencjał dla umacniania sfery prywatnej, prowadzi do jej rozmycia. Jego zdaniem, w kontekście mediów funkcjonujących jako narzędzie manipulacji, trudno stwierdzić, co w opinii publicznej jest rzeczywistą opinią, a co efektem propagandowej maszyny. Czyni to z aktywnych obywateli, zaangażowanych i zatroskanych o dobro wspólne, masą podatną na wpływy socjotechniczne. Brak takiej masy racjonalności i samostanowienia a decyzje są podejmowane najpierw apriorycznie na szczeblach władzy, a następnie zostają przekazywane do wiadomości.

## **Streszczenie**

Osiemnastowieczna sfera publiczna o charakterze mieszczańsko-obywatelskim jest dla Jürgena Habermasa najdoskonalszą formą sfery publicznej. W początkach XIX w. nastąpił jednak jej powolny rozpad, w wyniku którego wystąpiła diametralna zmiana najważniejszych elementów decydujących wcześniej o jej idealnym charakterze. Opracowanie przedstawia nowo ukształtowaną medialną sferę publiczną, której najistotniejszymi elementami są m.in.: pseudo-publiczność, pseudo-prywatność, konsumpcjonizm, manipulacja, brak dyskursu publicznego, społeczna apatia, bierność, utrata zdolności pośredniczenia. Sfera publiczna, cechująca się wymienionymi przymiotami, stała się sprywatyzowaną przestrzenią, w której liczą się głównie cele prywatne ukierunkowane na zysk.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Habermas, media, manipulacje, konsumpcjonizm, państwo, pseudo-publiczność, sfera publiczna, wpływy

## Summary

### Media public sphere by Jürgen Habermas

What for Habermas is the summit in the understanding of the public sphere, he finds in the eighteenth century as a form of bourgeois-civic sphere. However, in the early nineteenth century, there is a slow disintegration. Key elements of the ideal of the sphere are converted to its reverse. The public sphere dominated by the media according to Habermas means: quasi-public, quasi-privacy, consumerism, manipulation, lack of public discourse, social apathy, passivity, loss of ability to mediate etc. This is no longer the public sphere but a privatized one, for private purposes and profits.

KEYWORDS: Habermas, media, manipulation, consumerism, state, quasi-public, public sphere, influence

## Literatura

- Baciak P., *Internet – Agora XXI wieku? Rozważania w świetle teorii demokracji deliberatywnej autorstwa Jürgena Habermasa*, „Global Media Journal-Polish Edition” (2006) 2, s. 132-147.
- Benhabib S., *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka polityczna” (2003) 3, s. 74-89.
- Ciołkiewicz P., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej według Jürgena Habermasa – koncepcja, krytyka, zastosowanie*, „Media, kultura, społeczeństwo” (2009) 1, s. 175-189.
- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2012.
- Goban-Klas T., *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucje, eksplozja*, Warszawa 2005.
- Goban-Klas T., *Tabloidyżacja mediów a neopopulizm*, [w:] R. Chytrowski [red.], *Media – Populizm – Demokracja*, Wrocław 2011, s. 13-25.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie*, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- Hess A., *Spółeczni uczestnicy dyskursu politycznego w Polsce*, Kraków 2013.
- Hładkiewicz W., *Koncepcja przestrzeni publicznej w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, [w:] J. P. Hudzik, W. Woźniak [red.], *Sfera publiczna. Kondycja-przejawy-przemiany*, Lublin 2006, s. 143-148.
- Holub R.C., *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*, London-New York 1991.
- Itrich-Grabarek J., *Problemy sfery publicznej*, „Studia politologiczne” 14 (2009), s. 70-83.
- Kaniowski A. M., *Polska sfera nie-publiczna*, „Krytyka polityczna” (2003) 3, s. 90-96.



- Kichewko K., *Między deliberacją a życiem codziennym*, „Dialog” (2009  1-2, s. 82-86.
- Korab-Karpowicz W. J., *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jürgenem Habermasem*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 5 (2011), s. 175-190.
- Krzemiński A., *Czwarta władza idzie pod młotek*, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/223608,1,czwarta-wladza-idzie-pod-mlotek.read> (20.01.2014).
- Marx Ferree M., Gamson W. A., Gerhards J., Rucht D., *Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies*, „Theory and Society” (2002  3, s. 289-324.
- Nowak U., *Habermas's reflections on the public sphere: the role of mass media and the problem of the effective communication*, <http://media-cn.co.uk/Seminar%20Readings/Soc%203016/Habermas%20reading.pdf> (20.01.2014).
- Sennet R., *Upadek człowieka publicznego*, „Krytyka polityczna” (2003  3, s. 56-73.
- Urbańska A., *Tożsamość, demokracja, ponowoczesność* [w:] K.M. Cern, P.W. Juchacz, E. Nowak [red.], *Etyka życia publicznego*, Poznań 2009, s. 273-282.

Michał Pieróg  
Szczecin

## Tajemnica spowiedzi świętej w prawie kanonicznym, polskim procesie cywilnym i karnym

### Wstęp

Tajemnica spowiedzi świętej (*sigillum sacramentale*) jest szczególną instytucją, która determinowana jest zarówno przepisami polskiego porządku prawnego, jak i sankcjonowana przepisami prawa kanonicznego. Jej genezy należy doszukiwać się w pierwotnych standardach jakie obowiązywały w drugiej połowie II wieku. Z upływem lat sam sakrament pokuty i pojednania (zwany także „pieczęcią sakramentalną”<sup>1</sup>), a co za tym idzie tajemnica spowiedzi świętej ulegała ewolucji wywołując skutek zarówno na gruncie porządku prawnego danego Kościoła bądź też związku wyznaniowego, jak i w ustawodawstwie poszczególnych państw.

Na wstępie należy podnieść, że polski ustawodawca nie zdecydował się na sformułowanie definicji legalnej „tajemnicy spowiedzi”. Wyróżnić możemy natomiast tajemnice, które są chronione ustawowo, a wśród nich tajemnicę zawodową, handlową, bankową, skarbową, aktów stanu cywilnego, ochrony życia i wiele innych. Tajemnica spowiedzi świętej wydaje się być natomiast jednym z elementów szerzej rozumianej tajemnicy sumienia i wyznania<sup>2</sup>.

Ponadto ustawodawca nie zdecydował się na zdefiniowanie pojęcia „spowiedź” oraz „duchowny”. Co za tym idzie nie daje to pewności w zakresie natury informacji podlegających ochronie z mocy przepisów prawa. Takie działanie może w związku z tym mieć daleko idące konsekwencje, np. może spowodować niechęć do poufnego komunikowania się ze spowiednikiem. Jest to spowodowane tym, że penitent pozostaje w przekonaniu, iż przekazane

<sup>1</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 350.

<sup>2</sup> K. Pachnik, *Odpowiedzialność karna duchownego przed sądem powszechnym* „Prokurator” 47 (2011), z. 3, s. 54.

informacje nie zostaną nigdy ujawnione<sup>3</sup>. Nadto związane jest to w istotą spowiedzi, która sprowadza się do obowiązku wyjawienia przez penitenta wszystkich grzechów<sup>4</sup>.

Co do zasady obowiązek zachowania w tajemnicy wiadomości powziętych w związku z udzielaniem sakramentu pokuty nie budzi żadnych wątpliwości i jest powszechnie akceptowany w prawie polskim, jak i również aprobowany przez zdecydowaną większość społeczeństwa. Jednakże coraz częściej w niektórych środowiskach (szczególnie lewicowych) pojawiają się postulaty ponownego zredefiniowania tajemnicy spowiedzi świętej, która na gruncie polskiego procesu karnego ma charakter absolutny, a w procesie cywilnym stanowi podstawę do uchylenia się od składania zeznań przez duchownego. Nie ma zatem możliwości zwolnienia kapłana z zachowania w tajemnicy wiadomości powziętych w związku ze spowiedzią świętą w procedurze karnej. Przeciwnicy tego rodzaju ograniczeń, a właściwie zakazów dowodowych argumentują, że wskazany przypadek jest obok tajemnicy obrończej jednym z dwóch bezwzględnych zakazów dowodowych (art. 178 Kodeksu postępowania karnego<sup>5</sup>). Wyżej wskazane okoliczności zestawiane są z innymi sytuacjami, gdzie istnieje możliwość zwolnienia z obowiązku zachowania tajemnicy np. zawodowej. Przykładowo lekarz obowiązany przepisami szczególnymi do zachowania tajemnicy lekarskiej może być z niej zwolniony przez upoważniony, władny do tego organ w trybie art. 180 § 2 k.p.k. W określonych sytuacjach istnieje także możliwość zwolnienia z tajemnicy służbowej.

Inaczej sytuacja przedstawia się na gruncie polskiej procedury cywilnej, gdzie w treści art. 261 § 2 Kodeksu postępowania cywilnego<sup>6</sup> wskazano, że duchowny może odmówić zeznań co do faktów powierzonych mu na spowiedzi. Składanie zeznań przez duchownego uznano za instytucję o charakterze fakultatywnym, pozostawiając mu tym samym ostateczną decyzję co do wystąpienia w procesie w charakterze świadka na okoliczności objęte ową tajemnicą. Decyzja ta podlega kontroli sądu orzekającego.

Już w tym miejscu wskazać należy na podstawową różnicę w zakresie tajemnicy spowiedzi świętej na gruncie procedury cywilnej i karnej. Otóż w tej pierwszej nie doznaje ona charakteru bezwzględnego zakazu dowodowego, natomiast w drugim przypadku nie ma w ogóle prawnej możliwości przeprowa-

<sup>3</sup> M. Jurzyk, *Ochrona spowiedzi w postępowaniu dowodowym a prawa penitenta i duchownego*, „Radca Prawny” 2 (2004), s. 67.

<sup>4</sup> H. M. Jagodziński, *Historia i kompetencje Penitencjarii Apostolskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 12 (2013), s. 140.

<sup>5</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks postępowania karnego (Dz. U. Nr 89, poz. 555), zwana dalej k.p.k.

<sup>6</sup> Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz. U. z 2014 r., poz. 12), zwana dalej k.p.c.

dzenia dowodu z zeznań duchownego co do faktów, o których dowiedział się przy spowiedzi. W przypadku k.p.k. postuluje się, aby złagodzić ten zakaz dowodowy, szczególnie w przypadkach dotyczących przestępstw o charakter terrorystycznym czy też przestępstw przeciwko pokojowi, ludzkości albo Rzeczypospolitej Polskiej (zgodnie z systematyką Kodeksu karnego<sup>7</sup>).

Tajemnica spowiedzi świętej odnosi się w każdym przypadku do sytuacji, gdy dany Kościół bądź też związek wyznaniowy w swoich wewnętrznych uregulowaniach przewiduje instytucję indywidualnej rozmowy między podmiotem do tego uprawnionym (spowiednikiem) a wiernym (penitentem) połączonej z jej szczególnym charakterem w wymiarze religijnym.

Bezspornym jest, że w realiach polskiego społeczeństwa główną rolę będzie odgrywała religia rzymskokatolicka. W Polsce aż 92,2% obywateli deklaruje się jako wyznawcy religii pozostającej pod kognicją Stolicy Apostolskiej<sup>8</sup>. Co za tym idzie przystępując do analizy wyżej wskazanych aspektów proceduralnych należy je poprzedzić unormowaniami obowiązującego prawa kanonicznego, którymi związany jest nie tylko kapłan i instytucje kościelne, ale także inne podmioty w ramach struktury kościelnej<sup>9</sup>. Jednak należy mieć także na uwadze, że także Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich stanowi, iż prezbiterzy zobligowani są do zachowania w tajemnicy informacji powziętych w związku z sakramentem pokuty, a dodatkowo na odpowiedzialność w postaci ekskomuniki narażają się również osoby, które słuchają spowiedzi bez właściwego umocowania<sup>10</sup>.

Skomplikowana okazuje się być sytuacja prawna osoby duchownej, gdzie z jednej strony obowiązana jest do przestrzegania przepisów powszechnie obowiązującego prawa krajowego, a z drugiej strony jej powinnością jest respektowanie uregulowań wewnętrznych Kościoła katolickiego. Wynika to wprost z treści art. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 2013 r., poz. 1169), który stanowi że Kościół rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami. Ustawa ta została uchwalona jeszcze przed podpisaniem Konkordatu<sup>11</sup>. Dlatego też trzeba uwzględnić każdorazowo reguły kolizyjne, dokonując wykładni

---

<sup>7</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku – Kodeks karny (Dz. U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.).

<sup>8</sup> <http://natemat.pl/52507,ponad-35-mln-katolikow-w-polsce-najwiekszy-odsetek-na-swiecie>. (12.04.2015 r.).

<sup>9</sup> Kodeks prawa kanonicznego (*Corpus Iuris Canonici*) ogłoszony powagą papieża Jana Pawła II dnia 25 stycznia 1983 r. dekretem *Sacrae disciplinae leges*, promulgowanego w *Acta Apostolicae Sedis* (vol. LXXV, Pars II), zwany dalej c.i.c.

<sup>10</sup> M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 2004, s. 197.

<sup>11</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. Nr 51, poz. 318).

wskazanej ustawy zgodnie z Konkordatem i Konstytucją RP<sup>12</sup>, gdzie nie można jednocześnie pominąć historycznego wydźwięku wskazanego aktu normatywnego, uchwalonego na przełomie zmian ustrojowych Rzeczypospolitej Polskiej.

## 1. Tajemnica spowiedzi świętej w świetle prawa kanonicznego

W pierwszej kolejności zaznaczyć należy, iż wbrew nielicznym głosom pojawiającym się niekiedy w środkach masowego przekazu<sup>13</sup> obowiązek kapłana dotyczący zachowania tajemnicy spowiedzi świętej ma w prawodawstwie kościelnym charakter powszechny i absolutny.

Sama tajemnica spowiedzi stanowi wielowiekową oraz niepodważalną tradycję Kościoła katolickiego, zgodnie z którą to co grzesznik przystępujący do sakramentu pokuty i pojednania przekazuje swojemu spowiednikowi jest przeznaczone dla Boga i tylko dla Boga, w związku z tym musi takim pozostać poprzez brak ingerencji innego człowieka<sup>14</sup>. Jest ona w ujęciu historycznym konsekwentnie realizowana, czego przykładem jest św. Jan, który zamordowany został przez króla Czech Wacława IV w 1393 r., ponieważ odmówił ujawnienia tajemnicy spowiedzi małżonki królewskiej – królowej Zofii Bawarskiej<sup>15</sup>.

Obowiązek ten pierwszy raz formalnie wprowadzony został od Soboru Laterańskiego IV, który miał miejsce w 1215 r. i sformułował zobowiązanie duchownych do absolutnego i całkowitego milczenia w sytuacjach będących przedmiotem spowiedzi. Jego istota podkreślana jest do dnia dzisiejszego i pojmowana jako oddanie chwały Bogu, który zbawia<sup>16</sup>. Nadto w ocenie teologów stanowi ona niewątpliwie ochronę dobrego imienia, ale także godności ludzkiej, czci, a nawet intymności penitenta<sup>17</sup>.

Sakrament pokuty uregulowany został w księdze c.i.c. dotyczącej uświęcających zadań Kościoła. W pierwszej kolejności prawodawstwo Stolicy Apo-

<sup>12</sup> B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 21.

<sup>13</sup> Jeden z duchownych wskazał, że o ile prawdą jest że tajemnica spowiedzi w stosunku do księdza ma charakter wiążący, o tyle może ona zostać uchylone na prośbę tego, który się spowiadał bądź też z inicjatywy samego księdza, zob. <http://mateusz.pl/czytelnia/js-tspowiedzi.htm> (12.04.2015).

<sup>14</sup> M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, „Prawo kanoniczne” 39 (1996), nr 1-2, s. 17-67.

<sup>15</sup> A. Urbański, *Pięknie u Nepomuca*, „Gość Gdański” 6 (352), s. 1.

<sup>16</sup> Homilia papieża Franciszka wygłoszona w dniu 26 października 2013 r. o istocie sakramentu pokuty.

<sup>17</sup> O. P. Skonieczny, *Pojęcie dobrego imienia (bona fama) w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II na podstawie kan. 220*, „Prawo kanoniczne” 52 (2009), nr 1-2, s. 81.

stolskiej określa, że miejscem właściwym przyjmowania spowiedzi jest kościół lub kaplica. Takie uregulowanie ma na celu zachowanie jak największej dyskrecji oraz zapewnienie poufności kontaktu między penitentem, a kapłanem bez uczestnictwa osób trzecich.

Do samej tajemnicy spowiedzi świętej odwołuje się kan. 983 § 3 c.i.c., który przewiduje iż ma ona charakter nienaruszalny, co oznacza iż nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta. Obowiązek ten pozostaje niezmienny<sup>18</sup>, choć został technicznie rozszerzony także na występujący w spowiedzi inny podmiot, jakim jest tłumacz. W kolejnym kanonie z kolei wskazano, że korzystanie z wiadomości uzyskanych w spowiedzi powodujących uciążliwość dla penitenta, nawet przy wykluczeniu wszelkiego niebezpieczeństwa wyjawienia przybiera postać bezwzględnego zakazu.

Naruszenie wyżej wskazanego dyspozycji obwarowane jest sankcją o charakterze karnym. Otóż c.i.c. przewiduje *excommunicatio latae sententiae*, czyli ekskomunikę następującą z mocy samego prawa (*ipso iure*). Następuje ona niejako automatycznie i dla swojej ważności nie wymaga potwierdzenia przez odpowiedni organ znajdujący się w ramach struktury organizacyjnej Kościoła katolickiego. W związku z tym kapłan naruszający tajemnicę spowiedzi świętej tak bardzo przez swoje działanie oddala się od Kościoła, że nie jest już uważany za jego pełnoprawnego członka.

Prawo kanoniczne sankcję ekskomunikacji z mocy prawa nakłada na kapłana za bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi świętej w trybie kan. 1388 § 1 c.i.c. Potwierdzone to zostało również w dekreście ogólnym Kongregacji Nauki Wiary z dnia 23 września 1988 r. dotyczącym rejestrowania za pomocą środków technicznych spowiedzi prawdziwej lub symulowanej własnej bądź osoby trzeciej.

Należy zauważyć, że prawodawstwo watykańskie rozszerza krąg podmiotów obowiązanych do zachowania tajemnicy spowiedzi świętej nie tylko na kapłana i tłumacza, ale także na teologa, z którym spowiednik konsultuje dany *casus*, na osoby przez przypadek słyszące spowiedź (np. inni wierni w kościele). Z tym zastrzeżeniem jednak, że te ostatnie zobowiązane są do zachowania sekretu, a ten w odróżnieniu od tajemnicy nie pociąga za sobą odpowiedzialności o charakterze karnoprawnym<sup>19</sup>. Rodzi to istotne konsekwencje na gruncie polskiego procesu karnego i cywilnego, o czym będzie mowa w dalszej części opracowania.

W doktrynie prawa kanonicznego wyróżnia się kilka aspektów materii spowiedzi świętej, tj. wszystkie grzechy, poczucie winy i kary kościelne, wszystkie okoliczności grzechów, wszystkie przedmioty grzechu oraz wszystkich

---

<sup>18</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz, Lex 2015.

<sup>19</sup> J. Szyran, *Tajemnica spowiedzi*, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy” 16 (2011), nr 1, s. 24.

„wspólników” grzechu. Z kolei rygorom prawnym tajemnicy spowiedzi nie podlegają takie okoliczności jak sam fakt spowiedzi, defekty penitenta znane nienależnie od wyznawanych grzechów (cechy wyglądu zewnętrznego), sprawy sumienia w pewnych przypadkach nieobjęte tajemnicą, kwestie które były wcześniej wyznawane na forum publicznym, odbycie rozmowy poza sakramentem, symulacja spowiedzi (np. przed przystąpieniem do Komunii Świętej) albo świadome spowiadanie się przed osobą świecką. Istota naruszenia tajemnicy sprowadza się do świadomego i dobrowolnego ujawnienia osoby penitenta, jego grzechu albo okoliczności jego popełnienia<sup>20</sup>.

Poczynione wyżej uwagi będą miały bardzo istotne znaczenie w zakresie rozważań nad instytucją tajemnicy spowiedzi świętej w polskim procesie karnym i polskim procesie cywilnym. Okazuje się bowiem, że nie wszystkie wymogi prawa kościelnego są wprost przetransponowane na grunt polskiego porządku prawnego, w szczególności w zakresie przedmiotowo – podmiotowym.

## 2. Tajemnica spowiedzi świętej jako zakaz dowodowy

Z punktu widzenia postępowania dowodowego, kluczowe uregulowania znajdują się w k.p.c. oraz k.p.k., jako podstawowych ustaw proceduralnych. W pierwszej kolejności zgodnie z brzmieniem tematu opracowania należy podkreślić, że przedmiotem analizy będą przepisy regulujące procedurę karną w zakresie możliwości przesłuchania w charakterze świadka duchownego co do faktów, o których powziął wiadomość w trakcie spowiedzi. Następnie analizie poddane zostaną analogiczne uregulowania zawarte w postępowaniu cywilnym. Jest to istotne z uwagi na wykazanie wzajemnych korelacji i podobieństw pomiędzy tymi dwoma ustawami o charakterze procesowym, a także różnic w regulowaniu omawianej kwestii.

Jak już wcześniej wspomniano zgodnie z brzmieniem art. 178 pkt 2 k.p.k. nie wolno przesłuchiwać jako świadków duchownych co do faktów, o których dowiedzieli się przy spowiedzi. Wynika z tego, że zakaz dowodowy skonstruowany został w sposób mieszany, mianowicie zarówno przedmiotowy jak i podmiotowy. Bowiem nic nie stoi na przeszkodzie, ażeby duchowny w procesie zeznawał w charakterze świadka poza okolicznościami związanymi z tajemnicą spowiedzi. Ponadto ten zakaz, podobnie jak w przypadku tajemnicy obrończej dotyczy wszelkich informacji związanych z sakramentem pokuty, a w przypadku tajemnicy obrończej związanych z pełnieniem funkcji<sup>21</sup>. Nie ma przy tym

<sup>20</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>21</sup> L. Paprzycki, *Komentarz aktualizowany do art. 178 Kodeksu postępowania karnego*, Lex 2015.



znaczenia, czy informacje te są istotne czy też nie dla rozstrzygnięcia toczącej się sprawy.

Wskazany zakaz dowodowy ma charakter absolutny, a ustawodawca nie przewidział żadnego wyjątku od obowiązującej reguły. Wskazana ustawa proceduralna w najpełniejszy sposób realizuje postulaty wynikające z prawa kanonicznego, choć nie dokonuje tego kompleksowo. W pierwszej kolejności należy podkreślić, iż kapłan w procesie karnym występuje jak świadek składający zeznania na określone okoliczności związane z popełnionym przestępstwem. Jednak warto zwrócić uwagę na okoliczność, że omawiany zakaz ma charakter względny, co oznacza że odnosi się on jedynie do dowodzenia określonym dowodem. W związku z tym nic nie stoi na przeszkodzie, aby dowieść danej okoliczności innymi dowodami, np. dowód z dokumentów, zeznań innych świadków, z opinii biegłego. Krytycznie jednak należy odnieść się do stanowiska niektórych przedstawicieli doktryny procesu karnego, którzy twierdzą, że omawiany zakaz oznacza niedopuszczalność wzywania i przesłuchiwania w charakterze świadków osób wskazanych w tym przepisie na okoliczności objęte zakazem przesłuchiwania. Tym samym nie ma obowiązku stawiania się na takie wezwanie<sup>22</sup>. Jest to zbyt daleko idące uogólnienie, ponieważ sam przepis art. 178 k.p.k. odnosi się tylko i wyłącznie do wiadomości powziętych w związku z indywidualną spowiedzią. Dlatego też istnieje możliwość przesłuchania duchownego, np. co do faktów z całkowicie innej materii (choćaby stosunków między oskarżonym a pokrzywdzonym). Podobnie sytuacja kształtuje się w przypadku tajemnicy obrończej.

Równolegle zaaprobować należy stanowisko T. Grzegorzcyka w aspekcie, w jakim wskazuje, że omawiany zakaz nie obejmuje sytuacji, gdy duchowny składa oświadczenia z własnej inicjatywy (dotyczące tajemnicy spowiedzi). W takiej sytuacji nie można oświadczeń duchownego traktować jako dowód w sprawie, ale mogą się one okazać przydatne i być wykorzystane w ramach działań operacyjnych organów ścigania<sup>23</sup>.

Odmienne sytuacja prawna duchownego kształtuje się w procedurze cywilnej. Zgodnie z art. 261 § 2 k.p.c. duchowny może odmówić zeznań co do faktów powierzonych mu na spowiedzi. W procesie cywilnym ochrona tajemnicy spowiedzi nie przybiera postaci zakazu dowodowego o charakterze absolutnym. Ustawodawca decyduje co do złożenia zeznań w charakterze świadka pozostawia duchownemu (naturalne podlega ona kontroli procesowej sądu). Słusznie podnosi się w orzecznictwie Sądu Najwyższego, że przepis ten znajduje zastosowanie w stosunku do tych wyznań, które podobnie jak w przypadku k.p.k.

---

<sup>22</sup> T. Grzegorzcyk, *Komentarz aktualizowany do art. 178 Kodeksu postępowania karnego*, Lex 2015.

<sup>23</sup> Tamże.

przewidują instytucję indywidualnej spowiedzi świętej, przy czym wyjątkowość tego zakazu nie może ulegać wykładni rozszerzającej<sup>24</sup>. Należy mieć również na uwadze, że obowiązek zachowania tajemnicy spowiedzi nie ustaje po przeprowadzeniu procesu sekularyzacji, czyli przeniesieniu ze stanu duchownego do stanu świeckiego<sup>25</sup>.

Z oczywistych względów prawo do odmowy zeznań podlega kontroli i ocenie procesowej dokonywanej przez sąd. Spowiedź oprócz wymogów wskazanych powyżej musi mieć także charakter poufny. Tym samym nie można uznać za spowiedź na gruncie k.p.c. tzw. spowiedzi powszechnej (odbywającej się przy obecności osób postronnych).

W doktrynie procesu cywilnego podkreśla się również, że skorzystanie przez duchownego z prawa odmowy odpowiedzi nie może być uznane przez sąd za potwierdzenie istnienia faktu, co do którego świadek nie chciał udzielić odpowiedzi<sup>26</sup>.

## Zakończenie

Instytucja spowiedzi świętej regulowana w swoich założeniach w przepisach wewnętrznych poszczególnych Kościołów oraz związków wyznaniowych pozostaje poza kręgiem zainteresowań państwa. Gwarantowane jest to między innymi przepisami samej Konstytucji RP konstytuującej wolność sumienia i wyznania. Mimo wszystko jednak bezspornym jest, że w obecnych uregulowaniach polskiego porządku prawnego odgrywa ona istotną rolę i wywiera określony wpływ na procedowanie sądownictwa powszechnego. Hybrydowy charakter spowiedzi świętej jest o tyle ciekawą konstrukcją prawną, że regulowany jest także przepisami z zakresu kościelnego prawa kanonicznego.

Reasumując, należy podkreślić kluczowe różnice oraz podobieństwa pomiędzy tymi dwoma autonomicznymi w stosunku do siebie systemami prawnymi.

W pierwszej kolejności zaznaczenia wymaga okoliczność, że prawo kanoniczne reguluje z oczywistych względów sakrament pokuty i pojednania w sposób zdecydowanie szerszy niż prawo polskie. Podstawą, na której opiera się spowiedź święta jest poufny i indywidualny charakter. Zarówno w procedurze karnej, jak i w postępowaniu cywilnym spowiedź musi mieć charakter indywidualny (nigdy charakter powszechny) i cechować się brakiem normatywnej

<sup>24</sup> Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 14 czerwca 1937 r., sygn. akt I K 454/37, OSNK 1938, Nr 1, poz. 11.

<sup>25</sup> B. Rakoczy, *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, „Przegląd Sądowy” (2003) 11-12, s. 126.

<sup>26</sup> K. Knoppek, *Komentarz do art. 261 Kodeksu postępowania cywilnego*, Legalis 2015.

możliwości ujawnienia treści rozmowy między spowiednikiem a duchownym, aby wywołać określone skutki procesowe.

Kodeks prawa kanonicznego rozszerza obowiązek zachowania tajemnicy spowiedzi na podmioty znajdujące się poza relacją spowiednik – penitent. Obejmuje on bowiem m.in. tłumaczy. Natomiast przepisy k.p.k. oraz k.p.c. odnoszą się w zakresie zakazów dowodowych jedynie do osób duchownych, posiadających taki status przyznany im wewnętrznymi przepisami prawa kościołów i związków zawodowych. Ustawowe ograniczenia rozszerzane zostają jedynie na osoby duchowne po przejściu w stan świecki w wyniku sekularyzacji, z tym zastrzeżeniem, że spowiedź nastąpiła w czasie, gdy korzystali ze statusu osoby duchownej. Problematicznym natomiast okazuje się sama ważność spowiedzi świętej. Prawo kanoniczne określa przypadki, w których nie może ona korzystać z dobrodziejstw sakramentu pokuty i pojednania. W doktrynie istnieje spór co do tego, czy taka spowiedź podlega ograniczeniom określonym w art. 178 pkt 2 k.p.k. oraz art. 261 § 2 k.p.c. Polemika w tym przedmiocie trwa nadal i nie została rozstrzygnięta na gruncie teoretycznym.

Kluczową różnicą między uregulowaniami dwóch podstawowych dla polskiego porządku prawnego ustaw proceduralnych jest zakres zakazu dowodowego. W procedurze karnej nie doznaje on żadnych ograniczeń, co oznacza (jak już wcześniej wspomniano), że w ogóle niedopuszczalne jest przeprowadzenie dowodu z zeznań świadka będącego duchownym w zakresie informacji powziętych w związku ze spowiedzią. Natomiast procedura cywilna przewiduje taką możliwość konstytuując jedynie możliwość odmowy składania zeznań. Jednak należy mieć na uwadze, że osoba duchowna związana jest nie tylko przepisami prawa polskiego, ale także przepisami prawa kościelnego. Determinuje to ewidentną kolizję między k.p.c. a c.i.c. Dlatego też w normalnym stanie rzeczy trudno jest sobie wyobrazić sytuację, w której kapłan ujawniłby tajemnicę spowiedzi świętej w trakcie postępowania cywilnego, tym samym przeciwstawiając się uregulowaniom kan. 983 § 3 c.i.c., co skutkowałoby nałożeniem na niego ekskomuniki z mocy prawa, która nie wymaga przeprowadzenia kościelnego postępowania sądowego<sup>27</sup>.

W tym miejscu należy postawić podstawowe pytanie: czy ważniejszym z punktu widzenia systemu prawa jest zachowanie konstytucyjnie gwarantowanej wolności sumienia i wyznania, czy też może jej ograniczenie w niektórych sytuacjach. Od czas do czasu w doktrynie procesu karnego pojawiają się postulaty aby ograniczyć omawiany zakaz dowodowy poprzez wskazanie katalogu przestępstw, w przypadku których owe ograniczenia by nie obowiązywały,

---

<sup>27</sup> Szerzej na temat postępowania dowodowego na przykładzie procesu kanonizacyjnego: H. Misztal, *Zastosowanie norm Kodeksu prawa kanonicznego do postępowania w sprawach kanonizacyjnych*, „Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne” 34 (2001), s. 154-172.

np. przestępstwa o charakterze terrorystycznym. Jednak wskazane propozycje przedstawiają jedynie jeden punkt widzenia, nie dający się w ogóle pogodzić w przepisami samej Konstytucji RP, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Konkordatu oraz wewnętrznymi uregulowaniami kościołów i związków wyznaniowych.

## **Streszczenie**

Opracowanie jest próbą usystematyzowania funkcjonowania instytucji tajemnicy spowiedzi w polskim systemie prawnym i jego wpływu na prawo procesowe. W pierwszej kolejności autor wskazuje na uregulowania obowiązujące na gruncie prawa kościelnego, a następnie określa istotę indywidualnej spowiedzi i w jaki sposób kształtuje ona procedowanie przed polskimi sądami powszechnymi. W kolejnej części analizie poddane zostają kwestie ściśle związane z przesłuchaniem kapłana w charakterze świadka na okoliczności, o których powziął wiedzę w trakcie sakramentu spowiedzi na gruncie procesu karnego, gdzie ta okoliczność stanowi absolutny zakaz dowodowy. Z kolei proces cywilny przewiduje jedynie, iż informacje objęte tajemnicą spowiedzi stanowią jedynie podstawę do odmowy składania zeznań. W ostatniej części autor wskazuje na korelację między przepisami polskiego ustawodawcy i unormowaniami kodeksu prawa kanonicznego.

**SŁOWA KLUCZOWE:** postępowanie karnego, postępowanie cywilne, tajemnica spowiedzi, świadek

## **Summary**

### **The secret confession in canon law, Polish civil and criminal process**

Develop an attempt to systematize the functioning of the institution secret confession in the Polish legal system and its impact on procedural law. The first attempts to define this structure to indicate the regulations then in canon law. Are then discussed the various regulations in the Code of Criminal Procedure, where the priest hearing the circumstances are subject to an absolute prohibition of confession evidence and the Code of Civil Procedure, where the secret of confession is the only basis for refusing to testify by a cleric listened as a witness. In the final part the author indicates the correlations between the laws of the Polish legislator, and unormowaniami law code of canon law.

**KEYWORDS:** criminal proceedings, civil proceedings, secret confession, witness

## **Bibliografia**

### Akty prawne:

- Kodeks prawa kanonicznego (Corpus Iuris Canonici) ogłoszony powagą papieża Jana Pawła II dnia 25 stycznia 1983 roku dekretem *Sacrae disciplinae leges*, promulgowanego w *Acta Apostolicae Sedis* (vol. LXXV, Pars II).
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. Nr 51, poz. 318).
- Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego (Dz. U. z 2014 r., poz. 12).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks postępowania karnego (Dz. U. Nr 89, poz. 555).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku – Kodeks karny (Dz. U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm.).

### Orzecznictwo:

- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 14 czerwca 1937 roku, sygn. akt I K 454/37, OSNK 1938, Nr 1, poz. 11.

### Monografie:

- Grzegorzcyk T., *Komentarz aktualizowany do art. 178 Kodeksu postępowania karnego*, Lex 2015.
- Knoppek K., *Komentarz do art. 261 Kodeksu postępowania cywilnego*, Legalis 2015.
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 2004.
- Paprzycki L., *Komentarz aktualizowany do art. 178 Kodeksu postępowania karnego*, Lex 2015.
- Rakoczy B., *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa 2008.

### Artykuły:

- Jagodziński H. M., *Historia i kompetencje Penitencjarii Apostolskiej*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 12 (2013), s. 129-154.
- Jurzyk M., *Ochrona spowiedzi w postępowaniu dowodowym a prawa penitenta i duchownego*, „Radca Prawny” 2 (2004), s. 67-81.
- Pachnik K., *Odpowiedzialność karna duchownego przed sądem powszechnym*, „Prokurator” 47 (2011), nr 3, s. 52-59.
- Pastuszko M., *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, „Prawo kanoniczne” 39 (1996), nr 1-2, s. 17-67.
- Rakoczy B., *Tajemnica spowiedzi w polskim postępowaniu cywilnym, karnym i administracyjnym*, „Przegląd Sądowy” 11-12 (2003), s. 125-136.
- Skonieczny O. P., *Pojęcie dobrego imienia (bona fama) w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II na podstawie kan. 220*, „Prawo kanoniczne” 52 (2009), nr 1-2, s. 59-84.

Szyran J., *Tajemnica spowiedzi*, „Posłaniec św. Antoniego z Padwy” 16 (2011), nr 1, s. 24-25.

Urbański A., *Pięknie u Nepomuca*, „Gość Gdański” 6 (352), s. 1-2.

Źródła internetowe:

<http://mateusz.pl/czytelnia/js-tspowiedzi.htm>

<http://natemat.pl/52507,ponad-35-mln-katolikow-w-polsce-najwiekszy-odsetek-na-swiecie>

Tomasz Sałatka  
Wrocław

## Porządek i wolność liturgii w popkulturze

### 1. Liturgia w odniesieniu do porządku i wolności

Przy określaniu relacji porządku i wolności liturgii do popkultury, na początku staje się koniecznym zwrócenie uwagi na samą liturgię z jej porządkiem i wolnością w Kościele. Jest to ważne zadanie, ponieważ często posiadamy nieprecyzyjny obraz przestrzeni kultycznej, co determinuje niemożliwość opisania jej relacji do czegokolwiek. Dlatego należy wskazać, czym jest i jak kształtowała się liturgia, aby później dobrze zrozumieć jej relację do popkultury.

Sobór Watykański II w konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum concilium* w punkcie siódmym podaje: „Słusznie zatem uważa się liturgię za wypełnianie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków, dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny”<sup>1</sup>. Soborowe określenie liturgii ukazuje jej istotę osadzoną na wypełnieniu kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa. Porządek ten zakłada nie tylko sprawowanie urzędu przez Chrystusa jako pierwotnej inicjatywy Boga, ale też domaga się odpowiedzi ze strony mistycznych członków tego Ciała, czyli ludu Bożego. Człowiek jako ten, który przyjmuje lub odrzuca inicjatywę Boga, swoją decyzją współtworzy liturgię lub z niej rezygnuje. Wolność to jeden z konstytutywnych elementów chrześcijańskiego kultu, której to wolności wzór odnajdujemy w słowach Jezusa Chrystusa. W Ewangelii według św. Jana czytamy: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję” (J 10,17-18a). Święty papież Leon Wielki zbudował teologię liturgii sakramentu opartą na koncepcji wcielenia Słowa Bożego, gdzie sakramentalność opiera się na dwóch filarach: inicjatywie

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum concilium*, nr 7 [dalej jako: SC].



Bożej i wolnej decyzji człowieka. Każdy człowiek może dokonać radykalnego wyboru opowiadając się „za” lub „przeciw” planom Bożym. Szeroko tę zależność analizuje Enrico Mazza opisując pojęcie sakramentalności<sup>2</sup>. Porządek, który zwraca uwagę na wolność i docenia jej znaczenie, tworzy ten wyjątkowy rys posoborowego spojrzenia na liturgię. Ten niewątpliwy dar stał się jednocześnie „koniem trojańskim” życia Kościoła. Wiele osób odpowiedzialnych za liturgię pomyliło wolność z samowolą i przywłaszczyło sobie prawo do decydowania o kształcie i formie liturgii Kościoła. Takie sytuacje opisuje Stanisław Duda w artykule *Liturgia a kondycja Kościoła. Konsekwencje złamania decorum*, dzieląc się swoimi doświadczeniami posoborowej liturgii w Belgii. Duda tak wspomina liturgię z czasów swego pobytu w Louvain: „Brak śpiewu nie był jedynym problemem. Ludzie przez większą część celebracji siedzieli niemo w ławkach. [...] Codzienna Msza trwała nie więcej niż kilkanaście minut (księża rekordziści mieścili się w niecałych dziesięciu minutach). Zdawało mi się, że przez dusze flamandzkich katolików przeszedł jakiś kataklizm, skoro taką celebrację Eucharystii uznawali za normalną”<sup>3</sup>. Kiedy w liturgii wolność przestaje być owocem wewnętrznej dynamiki spotkania Boga z człowiekiem, a staje się spełnianiem wyłącznie ludzkich pragnień, wówczas nazbyt łatwo zapominamy o wzniosłych ideałach wyjątkowej godności, łamiąc w sobie i poza sobą piękno wymagań na rzecz łatwości i prostactwa. Kościół zawsze starał się o realną i prawdziwą wizję wolności człowieka, dlatego w kontekście liturgii dał wyraźne wskazania, aby jej w tej jakże ważnej przestrzeni, nie pomylić z samowolą. W punkcie 22 Konstytucji *Sacrosanctum concilium*, czytamy: „Prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy Kościoła. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej oraz, zgodnie z prawem, biskupowi. Na mocy władzy udzielonej przez prawo, kierowanie sprawami liturgii w ustalonych granicach należy także do prawnie ustanowionych konferencji biskupów, właściwych danemu terytorium. Dlatego nikomu innemu, choćby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować ani zmieniać w liturgii”<sup>4</sup>. Konstytucja wyraźnie wskazuje na władze, które mają prawo decydować o kształcie liturgii. Stolica Apostolska, konferencje biskupów i biskupi zgodnie z prawem są tym podmiotem ostatecznej decyzji. I choć ostatnie zdanie cytowanego tekstu tworzy pewną przestrzeń dynamiki rozwoju nowych elementów liturgii, których źródłem może być każda osoba czy instytucja, to jednak ostatecznym

<sup>2</sup> Por. E. Mazza, *L'uso di „sacramentum” nella lettera 10,96 di Plinio il Giovane*, „Ephemerides Liturgicae” 113 (1999), s. 466-480.

<sup>3</sup> S. Duda, *Liturgia a kondycja kościoła. Konsekwencje złamania decorum*, „Więź” 657 (2014), nr 3, s. 178-187.

<sup>4</sup> SC nr 22.

źródłem decyzyjnym zawsze pozostaje kompetentna władza kościelna. To jej została dana władza co do „znaków widzialnych”, przez które realizuje się liturgia, a o których czytamy w punkcie 7 Konstytucji *Sacrosanctum concilium*: „W niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków, dokonuje uświęcenie człowieka”<sup>5</sup>. Ustanowiony przez Chrystusa porządek domaga się, aby człowiek w każdej epoce i każdym czasie jak najpełniej wyrażał w sposób zewnętrzny radość z uświęcenia kultycznego. Dlatego wolność w liturgii, którą dysponujemy jako Kościół na mocy kapłaństwa powszechnego i która wynika z chrztu św., daje nam możliwość rozeznawania i proponowania pewnych elementów czy znaków liturgicznych, jako wyraz naszej odpowiedzi na Bożą inicjatywę. Efekty takich propozycji zostały zrealizowane w oparciu o dialog między środowiskami akademickimi, duszpasterskimi a kompetentnymi władzami kościelnymi, przez wprowadzenie posługi lektora, komentatora, precentorki i kantora w przestrzeń liturgiczną. Ożywiona dyskusja co do tych funkcji i posług zaowocowała tym, iż biskupi zdecydowali, że dla czynnego, świadomego i pełnego udziału wiernych w kulcie Kościoła będzie to wyjątkowa pomoc<sup>6</sup>.

Proponowane inicjatywy Kościoła powszechnego są oceniane przez kompetentne władze, co może sugerować jakąś formę ograniczenia wolności człowieka. Nie należy jednak w taki sposób traktować tego zagadnienia, byłoby to zupełne uproszczenie rzeczywistości Kościoła. Należy zwrócić uwagę, że władza kościelna reprezentuje tu samego Chrystusa i pod natchnieniem Ducha Świętego stoi na straży pierwotnej wolności bezpośrednio związanej z posłuszeństwem woli Bożej. Nie realizuje ona bowiem swoich postanowień, ale w głębokiej zażyłości prowadzenia przez Ducha Świętego ukazuje, co jest wolnością, a co samowolą w liturgii i jakąś formą nabożeństw prywatnych. Takie napięcie relacyjne widoczne jest w liturgii Kościoła, własnych, prywatnych inicjatywach i pobożności ludowej od zawsze i dlatego domaga się obecności organu decyzyjnego. O tych relacjach wypowiada się Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Dyrektorium o Pobożności Ludowej i Liturgii z 2002 r.<sup>7</sup>.

Napięcie między liturgicznym *ordo* a natchnieniem Ducha Świętego, który działa w człowieku, czyniąc z niego podmiot twórczy w liturgii, trwa już od samego początku Kościoła. W tekście „Didache” pochodzącym z przełomu I i II w., autor wspomina o funkcji przewodniczenia liturgii Eucharystii w zgromadzeniu Kościoła. I tu obok biskupa i prezbitera, którzy ze swej natury są

<sup>5</sup> SC nr 7.

<sup>6</sup> Por. *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Kraków 2009.

<sup>7</sup> Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o Pobożności Ludowej i Liturgii, Zasady i wskazówki*, Poznań 2003.

ustanowieni przewodniczącymi zgromadzeniu liturgicznemu, wymienia się również postać proroka, który pod natchnieniem Ducha Świętego został powołany do tego dzieła i sprawuje swój urząd bardziej na mocy natchnienia niż na mocy wskazania przez hierarchię Kościoła<sup>8</sup>. Nie posiadamy dokładnych świadectw o relacjach i zasadach funkcjonowania proroka, ale nie ma wątpliwości, że nie tylko Kościół hierarchiczny przewodniczył liturgii pierwszych wieków, ale i osoby, które wykraczały poza ramy hierarchiczności. W posłudze proroka w Kościele pierwotnym widać, iż Bóg w swoim dialogu z człowiekiem nie ogranicza się tylko do określonych struktur, ale szuka osób na drogach wiary, które w wolności swojej odpowiadają. Warto zwrócić uwagę, że w kontekście tych proroków św. Ignacy Antiocheński zaleca, aby wierni jednak uczestniczyli w liturgii sprawowanej przez biskupów i prezbiterów, gdyż jest ona bardziej pewna, ale jednocześnie nie potępia przewodniczących celebracji, czyniących to na mocy charyzmatu<sup>9</sup>. Początki tworzenia się liturgii Kościoła, choć nie powinny być traktowane jako jedyne światło, w którym należy spoglądać na współczesne kierunki rozwoju liturgii, to jednak dają nam pewne schematy myślenia, które ułatwiają rozumienie tego, co dzieje się we współczesnych badaniach liturgicznych i kierunkach liturgiki pastoralnej. Ksiądz Jan Józef Janicki opisując przewodniczących liturgii w kontekście tekstu „Didache” wskazuje, że rola tekstów liturgicznych tamtych czasów jest zupełnie inna niż współczesnych tekstów liturgicznych<sup>10</sup>. Wynika to z tego, że wówczas teksty liturgiczne w większości oparte były na spontanicznej modlitwie celebransa, którego nie tylko słowa, ale i przynależność do grupy prezbiterów i jedność z biskupem stanowiły o ważności celebracji liturgicznych<sup>11</sup>. Klemens Aleksandryjski wysunął nawet tezę, że przynależność do rady prezbiterów nie tylko zależy od modlitwy i nałożenia rąk biskupa, ale również od tego, czy ktoś spełnia to, co Pan nakazuje<sup>12</sup>. W tej perspektywie starożytnego Kościoła jasno określone ramy dzisiejszych celebracji przestają być tak wyraźne i tworzą szeroką możliwość interpretacji i poszukiwań dialogu między popkulturą a porządkiem i wolnością liturgii.

<sup>8</sup> *Didache* pkt 15, Malino 2002.

<sup>9</sup> E. Mazza, *La Celebrazione Eucaristica, Genesi del Rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna 2003, s. 103.

<sup>10</sup> Por. Jan Józef Janicki, *Prezbiter i przewodniczący Eucharystii do Soboru Trydenckiego*, „Studia Liturgiczne”, t. 7, Lublin 2011, s. 87-89.

<sup>11</sup> Por. Augustino, *De Baptismo* 6, 24,47, [w:] CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum*) nr 51, s. 323.

<sup>12</sup> P. Szczur, *Urząd prezbitera w świetle pism Klemensa z Aleksandrii*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004), z. 4, s. 68-69.

## **2. Dialog Boga i człowieka w Biblii jako archetyp liturgii Kościoła**

Dialog Boga z człowiekiem w określonym porządku i w wolności jest widoczny również w całej historii zbawienia. Począwszy od stworzenia, przez traumatyczne przeżycie grzechu pierworodnego, gdzie Bóg nie rezygnuje z relacji do człowieka, ale w sposób jednoznaczny opowiada się za nieustannym poszukiwaniem go i budowaniem z nim więzi, przez zapowiedzi zwycięstwa niewiasty i narodzenia Mesjasza, aż po ostateczną zapowiedź niebiańskiego Jeruzalem z księgi Apokalipsy – w tym historiozbawczym dialogu uprzywilejowanym miejscem jest kult Boga Jahwe Starego Testamentu. To właśnie w nim Bóg ukazuje znaki swojej obecności, karmi lud wybrany pokarmem, który stał się zapowiedzią pełni czasów zrealizowanych w Jezusie Chrystusie i w Eucharystii. Bóg, tworząc porządek tej relacji, daje człowiekowi możliwość anamnestycznej refleksji o pierwotnym porządku stworzenia i wyznacza jednocześnie kierunek jego nowego rozwoju i jego misji. Obrazuje to postawa Abrahama i Mojżesza, którzy odpowiadając na wezwanie Boże wchodzą w relację i wprowadzają nową jakość do swojego życia, ale jednocześnie towarzyszy im świadomość, że inicjatywa pozostaje w rękach Boga. „Bóg upatrzył sobie jagnię na całopalnię, synu mój” (Rdz 22,8) – mówi Abraham; „Ty także musisz dać nam do rąk ofiary i całopalenia, byśmy mogli ofiarować je Panu, Bogu naszemu. Również było nasze pójście z nami, nie zostanie nawet kopyto, ponieważ z niego weźmiemy na ofiarę Panu, Bogu naszemu; a sami nie wiemy, z czego złożyć ofiarę dla Pana, aż tam przyjdziemy (Wj 10,25-26)” – powiedział Mojżesz do faraona. W historii kultu Izraela osoba Mojżesza i Jego misja ukazują powstanie już bardzo konkretnego zarysu kultycznego. Mojżesz otrzymuje od Boga wezwanie, w wolności odpowiada, odbywa z Narodem Wybranym drogę trzech dni przez pustynię, aby złożyć Bogu ofiary.<sup>13</sup> Ważnym elementem tego wydarzenia jest połączenie w bardzo spójną całość kultyczną trzech wydarzeń: wyjścia z niewoli, kultu i Ziemi Obiecanej. W tym połączeniu widzimy istotne elementy, które stają się fundamentem nowego kultu zrealizowanego w Jezusie Chrystusie, a przygotowane są przez historię zbawienia związaną z Narodem Wybranym. To inicjatywa Boga w ustanowieniu przepisów, wyzwolenie z niewoli i doprowadzenie do Ziemi Obiecanej. W Jezusie Chrystusie Bóg w sposób pełny ukazuje swoją miłość do człowieka, która wyraża się w przestrzeni historii przez nieustanne wołanie Boga z Księgi Rodzaju: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9b) i Jego oczekiwanie na odpowiedź, choćby brzmiała: „Jestem nagi”. W tym biblijnym obrazie kształtowania się kultu postawa dialogiczna

---

<sup>13</sup> Por. Wj 3,22-23.

w porządku i wolności układa jedyne fundamenty w tej wyjątkowej relacji Boga i człowieka. Wydaje się, że ten archetyp nie pozostawia żadnej innej możliwości, stając się dla nas zadaniem do zrealizowania w historii. Liturgia albo jest zbawczym dialogiem, albo jej nie ma w ogóle. I z takiej perspektywy trzeba spojrzeć na relację liturgii i popkultury, która też jest miejscem, w którym Bóg poszukuje człowieka i człowiek poszukuje Boga.

### 3. Popkultura w liturgii

Analizując istotne elementy liturgii i sposób ich kształtowania na przestrzeni wieków w Piśmie Świętym, można w ich świetle spojrzeć na popkulturę. W niej współczesny człowiek żyje i stara się odkrywać Boga i siebie tak, aby spełniać swoje życiowe powołanie do szczęścia i miłości.

Dwight Macdonald, amerykański pisarz i dziennikarz, jeden z najwcześniejszych badaczy i krytyków kultury masowej wskazuje, że kultura masowa jest przeznaczona dla mas, dla tłumu, który chce się rozbudzić w swoich pragnieniach, przelewu krwi, brutalności, seksu i alkoholizmu powodując, że owe pragnienia stają się coraz większe i powtarzalne. Takie ukazanie popkultury sugeruje, że człowiek w niej żyjący jest raczej antyliturgiczny, gdyż zabija się w nim tę wyjątkową wrażliwość na czytanie głębi znaków, redukując jego obecność do prymitywnego odbioru najniższych bodźców na poziomie pożądliwości i zaspokojenia wegetatywnych potrzeb. Stanowi on w niej bowiem masę, tłum o charakterystyce, która w Biblii radykalnie odróżnia się od ludu Bożego, ludu, który sprawuje kult Boga Jahwe i staje się nowym stworzeniem w Jezusie Chrystusie<sup>14</sup>. Ta bezduszna masa jest karmiona przez twórców pokarmem już skutecznie przetworzonym i kierującym tę masę w celach, o których pisał Macdonald. Popkultura „trawi sztukę i oszczędza wysiłku tłumowi, dostarczając jemu skróconej drogi do artystycznych doznań, omijając to, co musi być z konieczności trudne w prawdziwej sztuce”<sup>15</sup>.

Obraz popkultury i jej odniesienie do człowieka musi wzbudzać w Kościele dynamikę działania, ponieważ to właśnie Kościół wprowadzał tłum, popkulturową masę, w świadomości ludu, a w religijnym kontekście do świadomości ludu oddającego cześć Bogu. Liturgia nigdy nie stara się iść na skróty i domaga się indywidualnego zaangażowania z każdej strony zbawczego dialogu, na miarę możliwości poszczególnych osób. W rozumieniu tej skomplikowanej

<sup>14</sup> Por. P. Grelot, *Lud*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, X. Leon–Dufour [i in.] [red.], Poznań 1994, s. 425–435.

<sup>15</sup> Clement Greenberg, *Awangarda i kicz*, [w:] C. Miłosz [red.], *Kultura masowa*, Paryż 1959, s. 41.

od strony antropologicznej drogi Kościół wypracował w pierwszych wiekach cykl skrutyniów inicjacyjnych przed chrztem, który stanowi bramę wejścia do wspólnoty Kościoła. Obecnie przeżywać je powinien każdy dorosły, który chce się przygotować do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej<sup>16</sup>. Przez tę drogę pragnie Kościół pomóc człowiekowi przygotować się nie tylko w wymiarze zewnętrznym do obrzędów, ale wyraźnie podkreśla całą dynamikę życia wewnętrznego. Dlatego spoglądając na liturgię Kościoła, w której popkultura jest obecna, trzeba podjąć konstruktywny dialog, aby pobudzić tłum do drogi w kierunku ludu Bożego i do kultycznej odpowiedzi na Boże wezwanie. Wydaje się, że należy wraz z popkulturą „usiąść do ludzkiego stołu dialogu”, starając się o jak najlepsze zrozumienie, widząc „stół liturgiczny” gdzieś w perspektywie. Należy popkulturze pozwolić dojrzewać na etapach doświadczenia Boga i dzielić się sobą. Ważne są te etapy świadomości i drogi, ponieważ jeżeli nie będą przyjęte, wówczas ulegniemy pokusie przetworzenia liturgicznego trudu celebracji i poszukiwania głębi transcendencji na uproszczone i skrócone popkulturowe doznania. A ta pokusa z natury będzie duża. Kościół dla osób żyjących w popkulturze ma propozycję wyjścia na pustynię, aby oddać cześć Bogu, ponieważ nie wydaje się uzasadnione, aby było to możliwe w krainie popkultury. W tej krainie kształtowanej przez dzikość, absolutny indywidualizm, agresję i prymitywizm nie sposób będzie umożliwić spotkanie z Bogiem. Propozycja dialogu nie jest też zaproszeniem do pozostawienia wszystkiego i uczynienia z przeszłości zamkniętą księgę – ale jest zaproszeniem do wyjścia, do decyzji, aby w nowym świetle ukształtować nowego człowieka w nowej przestrzeni religijno-społecznej, bez sentymentalnej podróży do tego, co pozostało za nami, ale ku temu, co wyznacza Bóg przez Jezusa Chrystusa w słowach skierowanych do św. Piotra: „Wyłyn na głębię” (Łk 5,4)<sup>17</sup>. Kard. Ratzinger taką postawę nazywa hermeneutyką ciągłości reform, która nie odcina się od przeszłości, ale w niej szuka źródeł zbudowania koncepcji teologii i liturgii osadzonej na historii zbawienia, w której rzeczywistość nie określa Boga, ale to Bóg określa tę rzeczywistość.<sup>18</sup> Wszelkie próby pogodzenia tych dwóch rzeczywistości bez decyzji wyjścia z tego, co „moje”, będą raczej karykaturą liturgii, a nie wzajemnym uzupełnieniem i dopełnieniem. Niestety takie próby uproszczonego i prymitywnego dialogu już są obecne w Kościele. A oto kilka przykładów opatrzonych komentarzem:

- a) Batman lub Superman na ornacie księdza celebrującego Mszę Świętą. Liturgii nie wolno ograniczać do spotkania z superbohaterem, którego se-

<sup>16</sup> *Obrzęd Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*, Katowice 1988.

<sup>17</sup> Por. J. Sosonowski, *Decorum i dzikość*, „Więź” 657 (2014), z. 3, s. 157-166.

<sup>18</sup> Por. T. Rowland, *Hermeneutyka reformy według Josepha Ratzingera*, „Ethos” 100 (2012), s. 216-217.



mantyczne konotacje wypaczają znaczenie świętych czynności Kościoła. Szczególnie że w przypadku superbohaterów wymiar immanentnej porażki i transcendentalnego zwycięstwa Jezusa Chrystusa raczej jest trudny do uchwycenia. Podejmując problem szat liturgicznych warto jeszcze zwrócić uwagę, iż często dla uproszczenia rzeczywistości lub wymieszania kultur, co jest popkulturową cechą, rezygnuje się z nich w ogóle, co ma miejsce w przypadku nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej albo przy celebracji Mszy Świętej, kiedy kapłan na komżę zakłada ornat (a powinien założyć albę), co osobiście obserwowałem u prezbiterów pochodzących z Afryki lub kiedy używa się do Eucharystii dziękczynnego stroju muzułmanów.

- b) Kobiety i mężczyźni zapraszani w liturgii do pełnienia czynności zastrzeżonych dla prezbiterów (np. w czasie modlitwy eucharystycznej wykonują gesty epikletyczne). Taka praktyka wyrosła na fundamencie popkulturowej demokratyzacji rzeczywistości i społeczeństwa. Prowadzi to do zatracenia w liturgii poszczególnych funkcji liturgicznych – przestają one być powołaniem i wyborem samego Boga, a stają się czysto ludzkim wyborem, gdzie wszyscy mogą pełnić funkcje wszystkich). Kościół daje możliwość różnorodności w liturgii co do posług, ale nigdy w sprzeczności do przepisów liturgicznych. Uwagi co do porządku liturgii możemy już odnaleźć w tekstach św. Klemensa z Aleksandrii<sup>19</sup>. Jest też w Kościele cała przestrzeń dialogu na temat diakonatu stałego mężczyzn, posługi akolity, lektora, kantora i precentorki, które to funkcje występowały i nadal występują w Kościele katolickim i w których osoby odkrywające powołanie mogą się realizować, jeżeli Kościół uzna to za stosowne. Postawę dialogu podkreśla koncepcja Ludu Bożego w liturgii i w całym Kościele. Dzieje Apostolskie opisują, że kiedy dokonywano wyboru pierwszych diakonów, to cały lud był protagonistami wyboru kandydatów, a zadaniem Apostołów było udzielenie posługi (Dz 6,1-7). Obecnie widać mocne ożywienie w odkrywaniu posług liturgicznych osób świeckich, ale jeszcze brakuje wiele, aby te funkcje stały się normalną praktyką w życiu liturgicznym parafii. W tym przypadku mamy dwie skrajności - albo świeccy są angażowani w sposób, który bardzo często jest niezgodny z przepisami liturgicznymi, albo w ogóle ich obecność w liturgii jest zaniedbywana.
- c) Wyparcie ksiąg liturgicznych przez segregatory, smartfony i tablety z tekstami liturgicznymi. Historia ksiąg liturgicznych ukazuje nam rolę i znaczenie takiej księgi jako miejsca spotkania z żywym Bożym Sł-

<sup>19</sup> Por. B. Mokrzyki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 422-423.



wem, które w naturalny sposób wyraża się i realizuje w tym, co naturalne. Księga jest jakimś naturalnym przypomnieniem natury i harmonii słowa proklamowanego. Trudno o takiej naturalności mówić w kontekście plastikowych i elektronicznych nośników, które ze swej natury są sztuczne i sztuczność komunikują. Ksiądz Henryk Sławiński rozważając możliwości stosowania różnych nowoczesnych nośników danych w liturgii, po dość obszernym rozważaniu pisze: „Wiele wynalazków nowoczesnej technologii można bez większych zastrzeżeń stosować w katechezie oraz w różnego rodzaju spotkaniach ewangelizacyjnych. Nie wszystkie natomiast nadają się do zastosowania w liturgii”<sup>20</sup>. Warto jeszcze przytoczyć jeden fragment tego artykułu: „Kryterium dopuszczenia nowoczesnych wynalazków do liturgii jest ich służebna rola wobec rytuału, który ma wymiar kommemoratywny, aktualizujący, parenetyczny i eschatologiczny. Jeśli jakiś nowoczesny wynalazek technologiczny nie pomaga w skupieniu uczestników liturgii i nie ułatwia przeżywania misteryjnych obrzędów, a służy raczej gromadnemu widowisku, to nie należy stosować go w celebracjach liturgicznych”<sup>21</sup>.

- d) Powszechność plastiku w przestrzeni liturgicznej w postaci plastikowych paschałów i świec czy plastikowych figur o wątpliwej jakości artystycznej, produkowanych masowo, nie jako wyraz pobożności, ale dla zysku, czy – w skrajnych przypadkach - pistolet na wodę zamiast kropidła. Sukces finansowy i ogólnie sukces, to jeden z podstawowych wskaźników kultury masowej, z którą radykalnie rozprawia się kardynał Ratzinger w książce *Nowa Pieśń dla Pana*. Pisze on: „Sukces to często banalizacja wiary i nie jest on żadną nową inkulturacją, lecz zaprzeczeniem jej kultury i prostytucją uprawianą z antykulturą”<sup>22</sup>.
- e) Praktyka liczenia wiernych, tzw. *communicantes* i *dominantes*. Wpływ mentalności ekonomicznej, wolnorynkowej na Kościół hierarchiczny widać w tej praktyce. Polega ona na liczeniu wiernych, którzy uczestniczą we Mszy Świętej i przyjmują Komunię Świętą, w jedną wybraną niedzielę w całej Polsce. Liczy się tu osoby bez pytania o ich dynamikę duchową i relację do Boga. Kiedy praktyka liturgiczna skupia się na liczbach, staje się rynkową relacją podaży i popytu oraz popkulturowym modelem usług. Pytania o ilość są nagminne w przestrzeni liturgicznej, dotyczą wiernych, posługujących, zaangażowanych itp. Mało kto w tych kościelnych rachunkach jednocześnie pyta o duchowy aspekt

<sup>20</sup> H. Sławiński, *Nowoczesne technologie a liturgia, historia i współczesne wyzwania*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), s. 317.

<sup>21</sup> Tamże, s. 315.

<sup>22</sup> Ratzinger J., *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 173.

uczestniczących wiernych. Na usprawiedliwienie można powiedzieć, że zakładamy, że kiedy jest frekwencja, to też jest jakość, ale z punktu widzenia katechety i duszpasterza parafialnego to się jednak nie potwierdza.

Popkultura ze swoją: szybkością informacji, mentalnością techniczną, wszelkiego rodzaju mediami, agresją, emancypacją, demokratyzacją, antropocentryzmem, jednolitością, powszechnością, upraszczaniem rzeczywistości, standaryzacją, konsumpcją, regułą podaży i popytu już jest obecna w życiu liturgii<sup>23</sup>. Jej dynamiczna obecność staje się mocno ekspansywna. W jej naturze bowiem leży powszechność i dostępność, dlatego też domaga się dostępu do liturgii Kościoła<sup>24</sup>. Należy ją wprowadzić przez bramę i oswoić, ukazując przeszerzeń liturgiczną porządku i wolności jako jej przyjazną.

#### 4. Nauczanie Kościoła w relacji do popkultury

Sobór Watykański II w historii Kościoła zapisał się jako wyraźny znak otwarcia na dialog we współczesnym świecie w różnych dziedzinach teologicznych, społecznych i kulturowych. Świadczą o tym treści zapisane w jego konstytucjach, dekretach i deklaracjach, z których na szczególną uwagę zasługują w klimacie popkulturowym: Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum concilium*, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym *Gaudium et spes*, Dekret o Apostolstwie Świeckich *Apostolicam actuositatem* i Deklaracja o Stosunku Kościoła do Religii Niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Te soborowe wskazania ukazują Kościół intensywnie wsłuchujący się w głos Ducha Świętego, który wyznacza nowe kierunki i objaśnia ich sens we współczesnym świecie. Pisz o tym kard. Stefan Wyszyński we wprowadzeniu do wydania polskiego dokumentów soborowych: „Gdy bierzemy do rąk Konstytucje, Dekrety i Deklaracje Soboru Watykańskiego II – wracają echem te słowa, którymi rozpoczynała się każda Sesja Soborowa. Upraszałyśmy Obecność i Światło Ducha Świętego, który jest Dulcis Hospes Animae. Potrzeba nam tej Obecności, aby z pożywnego chleba nauki Soborowej zaczerpnąć pokarmu dla umysłów oświeconych Wiarą, dla woli poruszonych Łaską i dla serc przenikniętych Miłością Bożą. Nie jest bowiem możliwe należyte korzystanie z nauki Soboru bez tej pomocy...”<sup>25</sup>. Kościół pochyla się nad współczesnością wsłuchany w głos Ducha Świętego i wyraża otwarcie w relacji do kultury i popkultury oraz ich twórców. Błogosławiony papież Paweł VI wyraził tę potrzebę

<sup>23</sup> W. Panek, *Podręcznik Wiedzy o Kulturze dla Szkół Średnich*, Wołomin 2012, s. 47.

<sup>24</sup> Por. Dwight Macdonald, *Teoria kultury Masowej*, <http://filspol.files.wordpress.com/2012/10/d-macdonald-teoria-kultury-masowej.pdf> (15.10.2014).

<sup>25</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 8.

w czasie wyjątkowego spotkania z twórcami sztuki i artystami w kaplicy Sykstyńskiej 7 maja 1964 roku. Tam zostały wypowiedziane znaczące słowa w relacji do twórców kultury: „Potrzebujemy siebie nawzajem, ponieważ kultura wyraża człowieka”. Papież zwraca się bardzo bezpośrednio do twórców z pytaniem: „Będziemy od dziś na nowo przyjaciółmi?”<sup>26</sup>. W tej, wręcz czasami wzruszającej papieskiej wypowiedzi, widać głęboką potrzebę dialogu, która została osadzona na wizji człowieka, który nie tylko wyraża się przez kulturę, ale i jest przez nią istotnie formowany. Prośba o dialog jest ostatecznie prośbą o zatrzymanie o człowieka w świetle autentycznej refleksji nad jego naturą i potrzebą relacji z prawdą, bez której stanie się on samotny i pozostawiony sam sobie, targany różnymi, często wewnętrznie sprzecznymi emocjami. Kultura, o czym papież jest przekonany, bez prawdy staje się krzykiem wewnętrznej pustki człowieka. Ivo Rupnik opisuje taki stan rzeczy w książce „Teologia Pastoralna – rozpoczynając od piękna” i dowodzi tego odwołując się do sztuki współczesnej<sup>27</sup>. Oddzielenie twórców od życia religijnego i liturgicznego, i w ogóle od życia Kościoła sięga bardzo głęboko, aż po okres oświecenia, gdzie globalne dowartościowanie człowieka doprowadziło do odrzucenia Boga i w ostateczności stwierdzenia: „Bóg umarł”. Wówczas jego miejsce zajął człowiek z całym swym bogactwem i zarazem dramatem pytań bez odpowiedzi. Papież widzi tu winę po obu stronach i dlatego na nowo stara się przekonać twórców kultury, aby ożywieni tchnieniem Ducha Świętego, który otwiera człowieka na prawdę i piękno, przenikali swoimi dziełami całą przestrzeń Kościoła.

Otwartość i przenikalność kultury, religii i liturgii zostały w Kościele nazywane najpierw „przystosowaniem”, pojęciem zapożyczonym z języka misyjnego. Ostatecznie jednak wybrano pojęcie „inkulturacja”, ponieważ wydaje się, że ono pełniej oddaje wewnętrzne napięcia i dialog między nimi. Postawa dialogu między liturgią a kulturą była obecna od początku istnienia Kościoła i nie jest czymś zupełnie nowym. O nowości możemy mówić w sensie szczegółowego opisu mechanizmów działania tych relacji, ale na pewno nie w sensie zjawiska, ponieważ ono już zaistniało wiele wieków temu i istnieje do dziś. Czwartą Instrukcja Kongregacji ds. Kultu i Dyscypliny Sakramentów dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii *Varietatem Legitime*, jest tego potwierdzeniem. Czytamy w niej: „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty. Z jednej strony przenikanie Ewangelii w określone środowisko społeczno-kulturowe *użyźnia je od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie*. Z drugiej strony Kościół przyswaja

<sup>26</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/homilies/1964/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19640507\\_messa-artisti\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1964/documents/hf_p-vi_hom_19640507_messa-artisti_it.html) (10.12.2014)

<sup>27</sup> T. Spidlic, M. I. Rupnik, *Teologia Pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005, s. 106-116.

sobie te wartości, jeśli są zgodne z Ewangelią: *Kościół... posłużył się dorobkiem różnych kultur*, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechniać... *oraz wyjaśniać je, badać*, głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu Liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych”<sup>28</sup>. Ta wspólna relacja nie wzbogaca tylko jednej strony, ale jest dialogiem otwartym i wzbogacającym obydwie strony dialogu. Dlatego nie wydaje się słuszne, aby spoglądać na popkulturę w klimacie karcenia i wytykania błędów, ale w klimacie wzajemnego ubogacenia i przenikania się. Potwierdzeniem takiego nastawienia są słowa w punkcie 30 cytowanej już instrukcji: „Dla przygotowania inkulturacji obrzędów Konferencje Episkopatu powinny odwołać się do kompetentnych osób zarówno jeśli chodzi o tradycję liturgiczną Obrządku rzymskiego, jak o ocenę lokalnych wartości kulturowych. Konieczne są wstępne badania w dziedzinie historii, antropologii, egzegezy i teologii. (...) Inkulturacja liturgiczna powinna zarówno starać się zadowolić wymagania kultury tradycyjnej, jak również uwzględnić ludność będącą pod wpływem kultury miejskiej i przemysłowej”<sup>29</sup>. Na przestrzeni wieków zmienia się kultura, zmienia się człowiek, ale liturgia Kościoła zawsze stara się być wrażliwa na to, co z tym konkretnym człowiekiem się dzieje. W naszym przypadku warto zanotować, że Kościół, który w deklaracji raczej zawsze odnosił się do kultur rdzennych, teraz oficjalnie wypowiedział się o konieczności wejścia w dialog z kulturą miejską i przemysłową.

Takie właśnie przenikanie i wrażliwość ukazuje nam Burkhard Neunheuser OSB w książce: „Historia liturgii w świetle różnych epok kulturowych”<sup>30</sup>. Autor ukazuje, iż wiele odniesień, które są obecne w liturgii, zostało zapożyczone z różnych kultur, np. z semickiej – struktura modlitwy eucharystycznej; z rzymskiej – język łaciński w liturgii czy przepiękne bazyliki, które podziwiamy zwiedzając Rzym i które często stawały się inspiracją dla wielu pokoleń architektów chrześcijańskich. Patrząc na te budowle należy zwrócić uwagę, że zostały zaprojektowane przez tych samych architektów, którzy wznosili świątynie pogańskie czy pałace na cześć imperatorów za czasów cesarza Konstantyna. Były one inaczej konstruowane, z przeznaczeniem do nowego kultu, ale architektura nie zmieniła się radykalnie, co możemy zobaczyć w bazylikach S. Maria Maggiore czy S. Sabina – kościołach z tym szczególnym klimatem domowym, rodzinnym, radosnym, odświętnym, tak jak to było za czasów przedchrześcijańskich w Rzymie<sup>31</sup>. Wiele takich przykładów dotyczących strojów, znaków,

<sup>28</sup> Kongregacja do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentu, *IV instrukcja Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentu. „Varietatem Legitime”, dla poprawnego wprowadzenia soborowej konstytucji o Liturgii*, p. 4

<sup>29</sup> Tamże, p. 30.

<sup>30</sup> B. Neunheuser, *Storia della Liturgia per epoche culturali*, Roma 1999.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 66-67.

obzędów i przestrzeni liturgicznej znajdziemy u Burkharda Neunheusera we wszystkich wiekach historii liturgii. Ponieważ ona zmienia się tak, jak zmienia się człowiek i jego sposób pojmowania Boga, świata i siebie.

## 5. Kościół w Polsce a popkultura

Temat popkultury w polskim życiu liturgicznym wydaje się pozostawiony sam w sobie. W jednym z tekstów omawiających IV Instrukcję Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Varietatem Legitime*, dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii z 1964 roku, ksiądz Helmut Sobczko zadaje pytanie: „Czy w Polsce sprawowana liturgia domaga się inkulturacji?” I odpowiada: „Wpływ kultury miejskiej i przemysłowej oraz współczesny rozwój techniki i informatyki z pewnością wymuszają również i w naszym społeczeństwie pewne zmiany. Instrukcja określa zakres ewentualnych przystosowań i wymienia je w następującej kolejności: język, muzyka i śpiew, gesty i postawy, sztuka, praktyki pobożności ludowej. Dotyczy to zwłaszcza ich zastosowania w dotychczasowym duszpasterstwie sakramentalnym oraz w sposobie chrześcijańskiego świętowania niedzieli i ważniejszych świąt kościelnych”.<sup>32</sup>

Kościół w Polsce problem aktualizacji życia liturgicznego w diecezji i parafii podejmował bardzo dynamicznie zaraz po Soborze Watykańskim II, co było widoczne z jednej strony w dużej powściągliwości Prymasa kardynała Stefana Wyszyńskiego, ale z drugiej - w miłowych kamieniach, które w realizacji posoborowych postanowień stawiali bp. Wilhelm Pluta i ks. Franciszek Blachnicki. I mimo że ich praca nie była inkulturacją w sensie dosłownym, ale raczej wysiłkiem dostosowania przekazu nauczania Kościoła do warunków Polskich, to jednak ten wspólny dialog i wysiłek były widoczne i twórcze. Piotr Jura w swojej pracy doktorskiej opublikowanej w Instytucie Liturgii Pastoralnej w Padwie bardzo szeroko opisuje dzieło posoborowej recepcji reformy w Polsce, wymieniając wiele ośrodków liturgicznych, których zaangażowanie i dzieła są imponujące. Spoglądając natomiast już na postanowienia II Synodu Polskiego, który trwał w latach 1991-1999, można powiedzieć, że w obecnych czasach prace zmierzające do zbudowania autentycznego dialogu między liturgią w Polsce a popkulturą bardzo mocno wyhamowały i obecnie nie widać w nich twórczego napięcia posoborowego<sup>33</sup>. W dokumentach tych brakuje jakiegokolwiek odwołania do aktualizacji liturgii wg instrukcji Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów o inkulturacji. Tak jakby w Polsce kwestia ta nie została jeszcze zauważona.

<sup>32</sup> H. J. Sobczko, *Na marginesie rzymskiej instrukcji o inkulturacji*, „Liturgia sacra” 1-2 (1996), s. 33-40.

<sup>33</sup> Por. *Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2010, s. 200 - 216

A przecież nie możemy pozostać bierni wobec rzeczywistości, która jest wokół nas z całym swoim bagażem i dynamiką. W konsekwencji może się okazać, że zamiast porządku liturgicznego, nie wprowadzając jakiegś formy *aggiornamento*, odkryjemy że stworzyliśmy liturgiczny bałagan nie przez czyny, ale przez zaniechanie. I nie należy tego postulatu rozumieć jako nawoływania do znaczącego przyjęcia wszystkiego, co popkultura proponuje człowiekowi, ale jest to raczej wezwanie do dialogu, w którym człowiek, często zabiegany i uprzedmiotowiony, właśnie w liturgii będzie mógł odnaleźć swoją godność, porządek wewnętrzny, stałość obrzędów i pewność, które uczynią go wolnym.

## 6. Współczesna liturgia potrzebuje popkultury

Wydaje się, że i w czasie popkultury dialog, choć niewątpliwie trudny, jest wręcz konieczny i nakazany przez samego Chrystusa, który uniżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi. To chrystusowe nastawienie „dla człowieka” ma również swoje konsekwencje w liturgii, która jest sprawowana dla człowieka żyjącego w konkretnym środowisku kulturowym. W ostateczności pytamy się o możliwość realizacji postanowień Soboru Watykańskiego II, który zakładał, iż należy umożliwić człowiekowi uczestnictwo w liturgii w sposób „świadomy, czynny i owocny”<sup>34</sup>. Taki obowiązek zostaje nałożony na duszpasterzy przez Ojców Soborowych i dlatego podejmując to zadanie należy się skupić na pytaniu: „Jak pomóc człowiekowi w konkretnej sytuacji popkulturowej celebrować obrzędy liturgiczne?”, zamiast na pytaniu: „Czy taki człowiek jest w stanie uczestniczyć w liturgii i czy dla takiego człowieka powinniśmy sprawować liturgię?”. Prorok Ezechiel w wizji „Źródła świątyni” z 47 rozdziału ukazuje, że woda, która wypływa ze świątyni uzdrowia wszystko: „Bo dokądkolwiek dotrą te wody, wszystko będzie zdrowe” (Ez 47,9b). Takie jest zadanie liturgii, która będąc „źródłem i szczytem działalności Kościoła”<sup>35</sup> powinna nawodnić i poprowadzić człowieka popkultury do zbawienia. Antropologiczna wizja człowieka w perspektywie stworzenia ukazuje, że potrzeba relacji z Bogiem w obrzędowości rytualnej jest na poziomie wegetatywnym w człowieku. Badania, które zostały wykonane przez Marzannę Farnicką na grupie studentów w Zielonej Górze ukazują tę właśnie potrzebę bardzo wyraźnie. Okazuje się, że młodzi ludzie w związku z tym, że obecnie celebrowana liturgia parafialna pozbyła się wielu cech pierwotnych rytuałów chrześcijańskich, zaczęli szukać rytualności i ją tworzyć w przestrzeni *profanum*, wyprowadzając ją jednocześnie ze sfery

<sup>34</sup> SC 11.

<sup>35</sup> SC 10.



*sacrum*<sup>36</sup>. W liturgii grekokatolickiej jest taki moment, w którym po zawarciu małżeństwa nad małżonkami modli się kapłan z całą pobożnością o udane życie seksualne i wszelkie związane z tym kwestie. W kościele rzymsko-katolickim też był taki obrzęd, w którym wprowadzano małżonków do pokoju na noc poślubną, z całym zrozumieniem tego momentu<sup>37</sup>. Obecnie ta sfera jest w ogóle nieobecna w sferze *sacrum*, natomiast w *profanum* aż za bardzo. Liturgia ze swoim porządkiem i wolnością ma wiele do zaoferowania współczesnemu człowiekowi wychowanemu z popkulturze, co więcej – okazuje się, że właśnie ten człowiek bardzo tej liturgii potrzebuje, a kiedy jej nie dostaje, tworzy sobie własną, np. kiedy zamiast świętować radośnie uroczystość Wszystkich Świętych wybiera Halloween. Wielkie znaczenie liturgii dla człowieka podkreślał błogosławiony papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii Nuntiandi*, gdzie pisze o jej roli w dziele ewangelizacji współczesnego człowieka.<sup>38</sup>

Zadania liturgii są określone przez kompetentną władzę i dlatego wchodząc w dialog musi ona napotkać na otwartość człowieka popkultury, który będzie chciał podjąć twórcze rozmowy osadzone na prawdzie i który będzie chciał zrozumieć i zaakceptować, że dla Kościoła ostateczną normą jest Jezus Chrystus, a celem życie wieczne. To ważne założenie, które wybrzmiewa w przysiędze antymodernistycznej Piusa X, gdzie papież ukazuje, że w ostateczności kultura w odniesieniu do Objawienia Bożego obecnego w Kościele dla człowieka wierzącego ma charakter podrzędny. Co nie wynika ze złej woli, ale z uznania, że „łaska musi uzupełnić naturę” i dać jej przez to nową jakość niespotykaną na poziomie naturalnym. Anscar Chupungo, rektor Papieskiego Instytutu Liturgicznego w Rzymie w latach 90-tych opisując relacje liturgii i kultury podkreśla, że powinny one zawierać w sobie trzy etapy:<sup>39</sup>

- a) Dialog, w którym następuje wzajemna wymiana i gdzie zakłada się, że pewne rytzy i obrzędy nie muszą być zgodne z nauczaniem chrześcijańskim.
- b) Interpretacja elementów kulturowych, które zostaną przyjęte do obrzędów chrześcijańskich, co często łączy się nawet ze zmianą znaczenia tych elementów (np. okadzenie ołtarza, które było zabronione, gdyż łączyło je bezpośrednio z kultem pogańskim).
- c) Przyjęcie przez obrzędy chrześcijańskie elementów ubogacających je.

<sup>36</sup> M. Farnicka, T. Sałatka, *Rytuał religijny w życiu młodzieży*, „Studia Paradyskie” 23 (2013), s. 43-55.

<sup>37</sup> Por. P. Daquino, *Storia del matrimonio Cristiano*, Torino 1984, s. 247-248.

<sup>38</sup> Por. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) (wejście 1011.2014), p. 44.

<sup>39</sup> N. J. Chupungo, *Liturgia e Inculturazione*, [w:] N. J. Chupungo [red.], *Scientia Liturgica. Manuale do Liturgia. Liturgia Fundamental II*, Roma 1998, s. 344.



Kościół nie odchodzi od ogólnych zasad co do inkulturacji również w popkulturze, ale stara się je zachować i zrealizować. Trudność tego zadania polega na tym, że cechy popkultury, takie jak: szybkość informacji, mentalność techniczna, wszelkiego rodzaju media, emancypacja, demokratyzacja, antropocentryzm, jednolitość, powszechność, upraszczanie rzeczywistości, standaryzacja, konsumpcja, reguła podaży i popytu raczej nie są przyjazne liturgii Kościoła. I jakkolwiek fundamenty, na których została stworzona kultura masowa, czyli media, już zupełnie dobrze radzą sobie w przestrzeni liturgicznej, co widać w transmitowanych sakramentach, przedrukach ksiąg liturgicznych w czasopiśmie czy ogólnej dostępności tekstów liturgicznych i filmów z liturgii w Internecie, to jednak elementy popkultury już raczej są bardzo trudne do zaadaptowania w przestrzeni liturgicznej. To jednak nie wyklucza dialogu i powinno być dla Kościoła powodem mobilizacji, a nie odrzucenia.

## Podsumowanie

Porządek i wolność liturgii Kościoła są oparte na wizji człowieka, który musiał podjąć bardzo ryzykowną decyzję wyjścia z tego, co rodzinne i czysto kulturowe, aby zostać uzupełnionym obecnością Boga przypominającego i re-interpretującego jego tożsamość w świetle aktu stworzenia. Otwiera się przez to dla człowieka żyjącego w popkulturze szansa na powrót do natury człowieka, do natury rzeczy. Wydaje się, że właśnie liturgiczny dialog oparty na porządku i wolności daje tę wyjątkową szansę zatrzymania, spotkania i wzajemnego zrozumienia, ze szczerą wymianą doświadczeń i przeżyć, kiedy dzieląc się sobą cierpliwie oczekujemy na decyzję człowieka, z każdej strony podjętej pod wpływem łaski. To taka wizja liturgii w drodze, liturgii pielgrzymów, gdzie idąc wspólnie różnymi drogami staramy się sobie wzajemnie pomóc dzieląc się Bogiem. Ponieważ w oczach Bożych człowiek zawsze jest człowiekiem, choć czasami twórcy popkultury chcieliby zrobić z niego bezrozumny tłum.

Liturgia, jej wola i porządek to szansa, aby człowiek popkultury przypomniał sobie, kim jest, a popkultura może otworzyć liturgiczne okna i pomóc zrozumieć, że krajobraz za nimi się zmienił. Najważniejsze jest to, aby podjąć dialog, ponieważ kiedy go nie będzie, zmierzmy się z liturgicznym podziemiem, a to będzie zawsze trudniejsze, niż otwarta i życzliwa konfrontacja. Papież Benedykt XVI w Adhortacji Apostolskiej *Sacramentum caritatis* potwierdza tę właśnie postawę odwołując się do całego bogactwa nauczania Jezusa Chrystusa i przyjętego przez Kościół postępowania: „Jezus Chrystus wykazał, że Bóg pragnie do nas dotrzeć w naszych życiowych uwarunkowaniach. Dlatego dla bardziej skutecznego uczestnictwa wiernych w świętych tajemnicach,

pożyteczne jest kontynuowanie procesu inkulturacji w zakresie celebracji eucharystycznej, biorąc pod uwagę dostosowania podane w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego, oraz możliwości interpretacyjne w świetle kryteriów ustalonych przez IV Instrukcję Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Varietates legitimae* z 25 stycznia 1994 r., jak też wskazań wymienionych przez papieża Jana Pawła II w adhortacjach posynodalnych *Ecclesia in Africa*, *Ecclesia in America*, *Ecclesia in Asia*, *Ecclesia in Oceania*, *Ecclesia in Europa*. W tym celu polecam Konferencjom Biskupów, by tak postępowały, aby sprzyjać zachowaniu słusznej równowagi pomiędzy dyrektywami już wydanymi i nowymi dostosowaniami, zawsze w zgodzie ze Stolicą Apostolską<sup>40</sup>. Trzeba podkreślić, że sama postawa papieża jest dowodem potrzeby dialogu i otwarcia na dialog. Jako kard. Ratzinger i Prefekt Kongregacji Nauki Wiary posiadał bardzo radykalne nastawienie do dialogu z popkulturą, co wyrażał w swoich książkach, takich jak „Duch Liturgii” czy „Nowa Pieśń dla Pana”, ale już jak papież Benedykt XVI stał się zdecydowanie bardziej powściągliwy w swoich radykalnych poglądach, co widać w cytowanej adhortacji.

Porządek i wolność liturgii wiele dają człowiekowi w popkulturowym chaosie, ale i ten szczególnie rodzaj kultury pomaga zrozumieć człowieka, który staje się konkretnym odbiorcą liturgicznego działania i który w tym *Opus Dei* ma uczestniczyć pełnie, świadomie i czynnie.

## Streszczenie

Liturgia to żywy organizm, w którym Bóg wychodzi do człowieka i zaprasza go do zaangażowanego w zbawczy dialog. Tajemnica wolności Boga i wolności człowieka spotykają się w niej i osadzone na porządku i prawie tworzą wyjątkową przestrzeń, w której uczestniczący człowiek jest w stanie wyrazić siebie w pełni i zrealizować drogę zbawienia. Przez to spotkanie tworzy się kultura wyrazu nowego człowieka, który doświadczając Boga opisuje świat, siebie i inne osoby w Bożym kluczu. Człowiek nie tylko tworzy ale i jest również tworzony w przestrzeni swojego życia religijnego, społecznego i domowego, czyli prze kulturę. Ale kiedy ten człowiek zaczyna odrzucać Boga i zaczyna tworzyć wszystko po swojemu, to wówczas ten zbawczy, liturgiczny dialog jest utrudniony a czasem nawet niemożliwy. Twórczość w takich wypadkach często już nie ma w sobie znamienia boskości ale totalne zabarwienie antropocentryczne. Trudno wówczas szukać w niej przestrzeni liturgicznej, a czasami nawet można wyczuć jakąś wrogą, agresywnie kontestującą aurę. Wydaje się, że dziś przychodzi nam żyć w rozwiniętym świecie, który już nie żyje kulturą, ale popkulturą o intensywnym antropocentrycznym kształcie.

<sup>40</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, p. 54.

W tekście artykułu możemy odnaleźć refleksję dotyczącą relacji liturgii, jej porządku i wolności do popkultury, w której przychodzi nam żyć. Jest to też próba odpowiedzi na pytanie, bez uzurpowania sobie praw do ostatecznych wyjaśnień i rozwiązań, jaką postawę powinien podjąć Kościół w relacji do tej mało transcendentnej przestrzeni twórczości człowieka jaką jest popkultura.

SŁOWA KLUCZE: liturgia, popkultura, wolność, porządek, inkulturacja

## **Summary**

### **Order and freedom of liturgy in pop culture**

Liturgy is a living thing, in which God reaches people, and invites them to engage in a dialogue aimed at salvation. During the liturgy, the mystery of human and God's freedom meet, and are based on law and order. Furthermore, they constitute an exceptional space, in which people are able to wholly express themselves and follow the way leading to salvation. This uncanny meeting initiates the creation of man's cultural expressions. In fact, people who experience God describe themselves, the world around them and others through the prism of „God's key”, and therefore they discern values and qualities praised by God. Moreover, not only do people create, but they are also created by culture in their religious, social, and family lives. Nevertheless, when someone starts to reject God and begins to devise everything by himself, the liturgical dialogue aimed at salvation becomes aggravated or even impossible. In that case, the act of creating is not influenced by God's will, but becomes a purely anthropocentric act, which means that a person regards himself as if he was in the centre of the universe. Thereby, in such an act of creating, it is hardly possible to find an exceptional liturgical space in which God meets with a human. What is more, a hostile aura can be sensed, and it seems to call into question the almightiness of God. Hence, by looking at today's developed world, it can be said that rather than being dominated by culture, it is controlled by pop culture, which is an expression of the contemporary people's belief in their anthropocentricity.

This article is a reflection concerning the relationship between pop culture and the liturgy, including its order and freedom. Without providing the readers with a definite answer, it also constitutes an attempt to cogitate on what the attitude of the church towards pop culture should be, considering the fact that it permeates the lives of contemporary people.

KEYWORDS: liturgy, pop culture, freedom, order, inculturation

## Bibliografia

- Augustino, *De Baptismo*, [w:] CSEL (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum). [ed.] M. Petschenig, vol. 51, Wiedeń 1908.
- Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, Poznań 2007.
- Chupungo N. J., *Liturgia e Inculturazione*, [w:] N. J. Chupungo [red.], *Scientia Liturgica. Manuale do Liturgia. Liturgia Fundametala II*, Roma 1998.
- Daquino P., *Staria del matrimonio Cristiano*, Torino 1984.
- Didache*, Malino 2002.
- Duda S., *Liturgia a kondycja kościoła. Konsekwencje złamania decorum*, „Więź” 657 (2014), nr 3, s. 178-188.
- Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Kraków 2009.
- Farnicka M., Sałatka T., *Rytuał religijny w życiu młodzieży*, „Studia Paradayskie” 23 (2013), s. 43-57.
- Greenberg C., *Awangarda i kicz*, [w:] C. Miłosz [red.], *Kultura masowa*, Paryż 1959, s. 400-409.
- Grelot P., *Lud*, [w:] Słownik teologii biblijnej, X. Leon – Dufour [ i in.] [red.], Poznań 1994, s. 425-435.
- Janicki J J., *Prezbiter i przewodniczący Eucharystii do Soboru Trydenckiego*, „Studia Liturgiczne”, t. 7, Lublin 2011.
- Kongregacja do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o Pobożności Ludowej i Liturgii, Zasady i wskazówki*, Poznań 2003.
- Kongregacja do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentu, *IV instrukcja Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentu*, [w:] „*Varietatem Legitime*”, dla poprawnego wprowadzenia soborowej konstytucji o Liturgii, Anamnesis 2002 (29), s. 11-46.
- Macdonald D., *Teoria kultury Masowej*, <http://filspol.files.wordpress.com/2012/10/d-macdonald-teoria-kultury-masowej.pdf> (15.10.2014).
- Mazza E, *La Celebrazione Eucaristica, Genesi del Rito e sviluppodell'interpretazione*, Bologna 2003.
- Mazza E., *L'uso di „sacramentum” nella lettera 10,96 di Plinio il Giovane*, „Ephemerides Liturgicae” 113 (1999), s. 466-480.
- Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
- Neunheuser B., *Storia della Liturgia per epoche culturali*, Roma 1999.
- Obrzęd Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych*, Katowice 1988.
- Panek W., *Podręcznik Wiedzy o Kulturze dla Szkół Średnich*, Wołomin 2012.
- Ratzinger J., *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków 2005.
- Rowland T., *Hermeneutyka reformy według Josepha Ratzingera*, „Ethos” 100 (2012), s. 205-223
- Sławiński H., *Nowoczesne technologie a liturgia, historia i współczesne wyzwania*, „Studia Włocławskie” 14 (2012), 302-318.
- Sobeczko H J., *Na marginesie rzymskiej instrukcji o inkulturacji*, „Liturgia sacra” 1-2 (1996), s. 33-40.

- Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum concilium*, [w:] *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 40-70.
- Sosonowski J., *Decorum i dzikość*, „Więź” 657 (2014), z. 3, s. 157-167.
- Spidlic T., Rupnik M I., *Teologia Pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005.
- Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2010.
- Szczur P., *Urząd prezbitera w świetle pism Klemensa z Aleksandrii*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004), z. 4, s. 65-79.

Edward Sienkiewicz  
*Szczecin*

## Koncepcja państwa według św. Augustyna

### Wstęp

Przy tak sformułowanym tytule może się pojawić pytanie: Jaki pożytek niesie ze sobą zajmowanie się dziś, w XXI w., w świecie – jak określa się go w niektórych miejscach – ponowoczesnym, św. Augustynem? Człowiekiem żyjącym na przełomie IV i V w. po Chrystusie. I to jeszcze jego koncepcją państwa, która według wielu zupełnie niewiele ma wspólnego ze współczesnymi, bardzo dobrze zorganizowanymi strukturami społecznymi i politycznymi. Ukształtowanymi przecież przez wielowiekowe doświadczenia oraz powstałe dzięki nim rozwiązania. Na tej drodze – biorąc pod uwagę epokę, w której żył i tworzył św. Augustyn oraz możliwości i umiejętności człowieka tamtego czasu, poziom wiedzy, znajomość świata – w porównaniu z współczesnymi znawcami filozofii politycznej biskup Hippony mógł być, mówiąc obrazowo, raczkującym dzieckiem. Czy aby na pewno? Czy czas jaki dzieli nas od tego człowieka i jego dzieła upoważnia do takich właśnie ocen?

Odpowiedź na tak postawione pytanie, ze zrozumiałych względów, powinna być nieco złożona. Wpisuje się w nią, choć na pewno nie wyczerpuje problemu, nasza refleksja na ten temat. Wypada jednak podkreślić, że w osobie św. Augustyna nie mamy do czynienia z jednym z wielu, nawet jeśli bardzo wyróżniającym się przez swoje dzieło, człowiekiem. Bez tej postaci – jak twierdzą zgodnie znawcy dokonań zachodniego ojca Kościoła – nie tylko myśl chrześcijańska, ale także nasza cywilizacja wyglądałaby nieco inaczej. I chodzi tu o podwaliny tej cywilizacji, z której próba wykluczenia tradycji starogreckiej i biblijnej – judaistycznej, równałaby się z próbą wyjątkowo zuchwałej kon-testacji jej samej. W największym z możliwych skrócie w przypadku biskupa Hippony trzeba bowiem mówić o człowieku i dziele, dzięki któremu pojawiła się wyjątkowa płaszczyzna spotkania tych wielkich tradycji. W wyniku tego spotkania doszło nie tylko do dowartościowania systematyzującej się powoli w tamtym czasie myśli chrześcijańskiej, ale również do jej ukształtowania, co

miało swoje konsekwencje w następujących po Augustynie pokoleniach. Choć sam doktor łaski systemu – w rozumieniu scholastycznych mistrzów – po sobie nie pozostawił.

Nieco innym problemem, aczkolwiek bardzo związanym z odpowiedzią na postawione powyżej pytanie, jest aktualność wielu tez na temat państwa, sformułowanych przez myśliciela z Tagasty, co na pewno nie jest bez znaczenia w naszej rzeczywistości. Z jednej strony tak bardzo dumnej ze swoich osiągnięć i przez to często niedoceniającej osiągnięć z przeszłości, z drugiej jednak przeżywającej głębokie kryzysy w związku z tworzeniem i funkcjonowaniem wielu instytucji, w których nowoczesne rozwiązania nie wszystko tłumaczą i nie przed wszystkim chronią. Szczególnie wtedy, kiedy brakuje w nich przestrzegania zasad i zobowiązania wobec obiektywnej prawdy, co tak bardzo istotne było dla św. Augustyna w jego myśleniu o człowieku i wszystkich nawiązywanych przez niego relacjach z innymi, stanowiącymi podstawę struktur społecznych oraz instytucji, w tym przede wszystkim państwa.

## 1. Życie i dzieło biskupa Hippony

Docieranie do poglądów ludzi żyjących dawno temu, przez wydarzenia z ich życia, zwłaszcza zajmujące historyków i dość powszechnie znane, okazuje się bardzo dobrą i sprawdzoną drogą. Trzeba przyznać że ten sposób postępowania w przypadku św. Augustyna okazuje się wyjątkowo wdzięczny i owocny<sup>1</sup>. Oczywiście w ramach tego opracowania trudno będzie przynajmniej wspomnieć ważniejsze i decydujące o rozstrzygnięciach biskupa Hippony, dokonanych wyborach, jego egzystencjalne doświadczenia. Tym niemniej wypada podkreślić, że przez długi okres swojego życia był on człowiekiem

<sup>1</sup> G. Bardy, *Św. Augustyn, człowiek i dzieło*, Warszawa 1985; G. Bonner, *Augustinus (vita)*, [w:] *Augustinus Lexikon*, t. 1, Basel 1994; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, [tłum.] W. Radwański, Warszawa 1993; C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, [tłum.] M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993; W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, Kraków 2005; J. Eska, *Życie i rozwój duchowy św. Augustyna*, [w:] *Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953; F. Körner, *Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen*, [w:] *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Göttingen 1983; M. Krapiec, Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski [red.], t. 1, Lublin 1985; J. Salij, *Rozmowy ze Świętym Augustynem*, Warszawa 1985; A. Trapè, *Święty Augustyn*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1987; E. Sienkiewicz, *Ateny i Jerozolima*, Szczecin 2012, s. 15-48.



poszukującym<sup>2</sup>, nie tylko daleko od chrześcijańskiej wiary, ale i od zasad uznanych w jego świecie za obowiązujące<sup>3</sup>. Błądzący manichejczyk<sup>4</sup>, któremu demoniczna siła zła sprawiała problem nie tylko w okresie błądzenia<sup>5</sup>, o czym trochę szerzej na końcu tego artykułu. Niemniej po dojściu do przekonania, że znajduje się na właściwej drodze, nawet jeśli nie kończyło to wciąż ważnego w jego życiu poszukiwania, potrafił być bardzo konsekwentny, wręcz zdeterminowany w pokonywaniu wszystkiego, co mogłoby narazić go na błądzenie<sup>6</sup>.

Aureliusz Augustyn urodził się 13 listopada 354 r. w Północnej Afryce, w miasteczku Tagaste w Numidii. Jego ojciec, Patrycjusz, był poganinem a matka, św. Monika, chrześcijanką. Nie został ochrzczony jako dziecko<sup>7</sup> i nawrócił się, przyjmując chrzest, dopiero w wieku 33 lat, po długim okresie przemyśleń oraz poszukiwań<sup>8</sup>. Do tego momentu jego życie można określić jako dość burzliwe, z właściwym Augustynowi intelektualnym sceptycyzmem<sup>9</sup>, który później będzie zwalczał z wyjątkowym zaangażowaniem. Podobnie rzecz ma się z jego przynależnością do sekty manichejczyków, przeciw którym skieruje wiele krytycznych i głęboko przemyślanych argumentów<sup>10</sup>. Retor oraz znawca licznych, odrębnych dziś sztuk i umiejętności, tudzież dyscyplin (prawo, historia, literatura, filozofia), których nauczał w swoich szkołach w Kartaginie, Rzymie i Mediolanie. Człowiek o bardzo silnym charakterze, konsekwentnie dążący do

<sup>2</sup> S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, s. 11.

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, [tłum.] Z. Kubiak, Warszawa 1982, II, 2; W. Dawidowski, *Święty Augustyn*, s. 17.

<sup>4</sup> Manicheizm to perska odmiana gnozy. Jej twórcą był niejaki Manes, urodzony w 215 r. w Babilonii, który po przeżyciu dwóch doświadczeń mistycznych ogłosił się założycielem – jego zdaniem – „jedynej prawdziwej religii”. Jego doktryna opierała się na panteistycznym dualizmie światopoglądowym, stanowiącym wynik pytania o pochodzenie zła w świecie. Według manichejczyków istniały dwa pierwiastki boskie: Duch-Światło, Zło-Ciemność.

<sup>5</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 3-4; 16.

<sup>6</sup> Św. Augustyn, *Sprostowania*, [tłum.] J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Warszawa 1979, II, 32 (6).

<sup>7</sup> Wiele opracowań na ten temat mówi o takim właśnie zwyczaju, któremu uległa także jego matka. J. Misiurek, *Augustyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski [red.], t. 1, Lublin 1985, k. 1088.

<sup>8</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 6.

<sup>9</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, V, 14; tenże, *O życiu szczęśliwym*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 4; tenże, *Przeciw akademikom*, [tłum.] K. Augustyniak, [w:] *Dialogi filozoficzne*, III, 20, 43; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, [tłum.] I.E. Zieliński, Lublin 1999, s. 499-508; P. Cary, *Accademici*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Piretti, Roma 2007, s. 109-110.

<sup>10</sup> Dość rozpowszechniona jest opinia, że należy mówić co najwyżej o pewnym epizodzie w związku z manicheizmem. Podobnie ocenia się także poglądy bardzo wczesnego Augustyna na temat sceptycyzmu. Późniejsze jednak jego prace i obecne w nich treści pozwalają mówić o dość wyraźnym śladzie, nawet jeśli zdecydowanie zwalczał manichejczyków i sceptyków.

wyznaczonego sobie celu, niezrażający się niepowodzeniami, a trudności i przeszkody zdawały się tylko go mobilizować<sup>11</sup>.

Mówiąc o państwie w myśli Augustyna, zakładającym relacje między obywatelami, trzeba wspomnieć między innymi jego decyzję udania się z matką, synem Adeodatem i przyjaciółmi do Cassiciacum, urokliwej miejscowości, położonej niedaleko Mediolanu, gdzie dokonał się bodajże najbardziej radykalny przełom w życiu tego wielkiego indywidualisty<sup>12</sup>. O potrzebie życia we wspólnocie był głęboko przekonany również jako biskup zakładający wspólnoty religijne i modlitewne w Tagaście oraz Hipponie<sup>13</sup>, co w jego czasach nie było powszechne. Jak bardzo zajmował go człowiek, nie jako taki, ale w swoich relacjach do drugich, do społeczności, świadczy niewątpliwie jego monumentalne dzieło pt. *De civitate Dei*. Z dziełem tym związany jest inny przełom w życiu Augustyna, bardzo wyraźnie wpływający na jego poglądy. Chodzi o najazd Alaryka i Ostrogotów na Rzym w 410 r., po którym Augustyn podejmuje się napisania wielkiej apologii chrześcijańskiej, w której broni również łacińskiego porządku społecznego<sup>14</sup>. Niemniej traktowanie tej pracy myśliciela z Tagasty jako swoistego wyznacznika w jego poglądach na temat państwa może się okazać mylące, co nie znaczy, że wolno je w jakikolwiek sposób deprecjonować, a tym bardziej pomijać, do czego wrócimy w dalszej części tego artykułu. W tym miejscu na pewno warto nadmienić, że chodzi o chrześcijanina, któremu poszukiwanie prawdy zajmowało dosłownie całe jego życie. Kiedy 28 sierpnia 430 r. umierał ten nieprzeciętny indywidualista, choć nie samotnik, niestroniący od przyjaciół i znajomych, Wandalie wdzierali się do Hippony, a zakonnicy ratowali przed zniszczeniem jego dzieła<sup>15</sup>.

## 2. Źródła państwa

Poglądy św. Augustyna na temat państwa związane są bardzo mocno z jego wizją świata i człowieka. Z wizją, trzeba przyznać, bardzo charakterystyczną,

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Homilia na Ewangelię św. Jana*, 63, 1. 2, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XV; tenże *Wyznania*, VII, 10; tenże *Objaśnienie do Psalmu 91*, 6, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XL; A. Genovese, *La ricerca di Dio. Il Cantico dei cantici e le Confessioni*, „Rivista di Vita Spirituale” 55 (2001), s. 694-695.

<sup>12</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, IX, 3; A. Berardino, *Cassiciaco*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, 347-348; S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 49-52.

<sup>13</sup> C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, s. 147. 158.

<sup>14</sup> Uciekający z Rzymu do chrześcijańskiej wówczas Afryki Północnej zanoszą wiadomość o obwinianiu chrześcijan za złupienie Rzymu, co miało być karą za przyjmowanie chrztu przez coraz większą liczbę Rzymian. J. O'Mear, *City of God*, London 1984.

<sup>15</sup> C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, s. 280-284.

choćby przez swój antropocentryzm. Według jednej z prób jej ujęcia u św. Augustyna, „dosłownie wszystko przechodzi przez człowieka”<sup>16</sup>, który był dla niego syntezą całej stworzonej rzeczywistości. Myśliciel z Tagasty zajmował się przede wszystkim jednostką lecz bez pomijania jej relacji do innych. Stąd jego „relacyjna” koncepcja Trójcy Świętej w odróżnieniu od substancjalnej – właściwej tradycji tomistycznej. Obraz Trójcy był – jego zdaniem – wpisany w człowieka<sup>17</sup>, jako najważniejszy, pozostawiony przez Boga ślad w Jego dziele stworzenia, co sam Augustyn chciał traktować jako przesadzający argument o zakorzenionym w bycie ludzkim pragnieniu i dążeniu do przebywania z innymi; rozumienia siebie i realizowania w społeczności oraz państwie, przez międzyosobowe relacje.

Dlatego też właśnie człowieka Augustyn stawia na najwyższym stopniu przedstawionej przez siebie hierarchii dóbr, koniecznej we właściwym rozumieniu i funkcjonowaniu każdej struktury społecznej. Przy czym chodzi o człowieka zarówno jako indywiduum jak i w jego wymiarze wspólnotowym. Chodzi jednak nie o dobro jakim jest człowiek sam dla siebie, ale jakim jest dla niego każdy drugi, z którym wchodzimy w relacje. Postawieni na człowieczej drodze życia ludzie, osoby, są wielkim – największym z wszystkich pozostałych dobrem, dzięki któremu człowiek osiąga swoje najwyższe cele, realizuje swoje powołanie, pozwalając realizować się także drugim. Aby to było możliwe człowiek musi zachować ustanowiony przez Boga porządek, uszanować harmonię.

Pierwszym zatem i najważniejszym według Augustyna źródłem państwa jest Bóg, który w taki sposób stwarza człowieka, aby czymś podstawowym w jego egzystencji była potrzeba nawiązania relacji z innymi osobami, co z kolei pozwoli człowiekowi osiągnąć jego najważniejsze cele, wyznaczone mu również przez Boga, o czym bardziej szczegółowo poniżej. Ród ludzki przy stworzeniu otrzymał od Boga predyspozycje do życia społecznego, a więc porządek naturalny, dzięki któremu istniejące państwo ma załazek w woli Bożej. Następnie, mówiąc o źródłach struktury państwowej i związanej z nią hierarchii dóbr, Augustyn wymienia rodzinę: rodziców, rodzeństwo, krewnych i naturalnie także dzieci. Podstawę, „zarodek” społeczności państwowej Augustyn widział w rodzinie. Państwo – według niego – wywodzi się z rodziny i powstaje dzięki rodzinie jako wyższy etap jej rozwoju, w którym istotną funkcję pełni towarzysko usposobiona jednostka – prospołeczna jej natura, nawiązując relacje z innymi. Podstawa ta pozostaje aktualną nie tylko przy powstawaniu nowej struktury, ale jest taką również w znaczeniu jej jakości, ponieważ dobre, religijne rodziny,

<sup>16</sup> V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, [tłum.] P. Rak, [w:] *Historia dogmatów*, [red.] B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 98.

<sup>17</sup> Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, III, IV, VI, XXII.

pozytywnie wpływają na jedność i porządek społeczny większych struktur, tworzonych w celu osiągnięcia przez człowieka konkretnych dóbr. Natomiast rodziny kierujące się egoizmem, w których nie przestrzega się powszechnie uznanych wartości, osłabiają każdą większą społeczność, oddziałując na nią destrukcyjnie<sup>18</sup>. W innym odniesieniu do każdego bytu jednostkowego, nieco dalej od niego (zachowując większy dystans), znajdują się przyjaciele, znajomi, aż po ludzi obcych.

Mimo uznawanej przez siebie wyższości dziewictwa i celibatu, małżeństwo określał jako wielkie dobro, którego stwórcą jest Bóg. Opowiadał się za patriarchalną strukturą, powołując się na Stary Testament i społeczeństwo starogreckie oraz rzymskie. Nie przeszkadzało to w dość charakterystycznym dla niego domaganiu się w każdym społeczeństwie i państwie poszanowania równości kobiety i mężczyzny, czego podstawy upatrywał w ludzkiej duszy a nie w cielesnych kształtach. Utrzymując jednocześnie, że niezależnie od tej równości kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie z racji – jak to określał – „większego rozsądku”, mając na uwadze rozsądek mężczyzny.

Drugi jako dobro i jako źródło – podstawa relacji pozwalających człowiekowi rozwinąć się, spełnić, staje się dla Afrykańczyka szczególną korektą dobra jakim człowiek jest sam dla siebie, czyli wyrazem wierności przykazaniu Bożemu, nakazującemu miłować każdego bliźniego jak siebie samego (Mk 12,31). Relacja zatem do bliźniego, do każdego drugiego jako dobra, to szczególna okazja zweryfikowania tego jakim dobrem człowiek jest dla innych, czyli zweryfikowania miłości własnej, która często staje się egoistyczna i jest powodem braku miłości do drugich, wykorzystywania ich w celu wąsko pojętego dobra osobistego<sup>19</sup>. Zdaniem Augustyna w relacjach do drugich człowiek znajduje szczęście i radość, ponieważ jest częścią składową państwa, jak litera w mowie. W swojej refleksji na temat państwa Hipponczyk mówi o tak zwanym „pakcie społecznym”, który chce rozumieć jako podstawowy czynnik państwowotwórczy. Nie jest to – jego zdaniem – jakiś sztuczny twór, jedynie zewnętrzna konstrukcja. Przedstawia za to ów pakt jako wynik naturalnych predyspozycji każdego człowieka. W odróżnieniu od starogreckich koncepcji państwa (Platon i Arystoteles z właściwymi im różnicami) Augustyn mówi w tym państwowotwórczym procesie o prawach jednostki, które byłyby trudne do pogodzenia z całkowitym podporządkowaniem państwu, czego domagał się od obywateli na przykład Platon<sup>20</sup>. Przy czym prawo w tym kontekście Hipponczyk rozumie jako obowiązek, powinność dążenia do doskonałości.

<sup>18</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, [tłum.] W. Kubicki, Kęty 1998, XIX, 16–17.

<sup>19</sup> Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [w:] tenże, *DIALOGI filozoficzne*, I, 28, 29.

<sup>20</sup> P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, [tłum.] P. Domański, Kęty 2008, s. 99–101.

Podsumowując powyższe rozważania na temat źródeł państwa według Augustyna należy podkreślić, że był on w pierwszym rzędzie zainteresowany jednostką, ale społeczną. Człowiek jako jednostka wchodzi w skład rodziny, społeczeństwa, i Kościoła. Wspólnota, rozumiana jako możliwość i zarazem potrzeba bycia z innymi, stanowiła dla Augustyna wielką, niezbywalną wartość. Jako naturalna potrzeba, między innymi w dążeniu do prawd wykraczających poza porządek przyrodzony, ukazana została przez niego jako rzeczywistość o wiele głębsza niż, utylitarnie rozumiany, wygodniejszy od ludzkiej samotności sposób egzystencji. Stąd w procesie państwowotwórczym hierarchia przedstawia się następująco: Podstawową komórką jest rodzina, wyżej stoi społeczeństwo, któremu rodzina winna się podporządkować, następnie państwo, któremu z kolei powinno służyć całe społeczeństwo, a najwyżej stoi Bóg, którego prawa są ponad prawami ziemskimi i których należy bezwzględnie przestrzegać.

### 3. Podstawowy korelat Augustyńskiej koncepcji państwa

Termin: „państwo Boże” został zaczerpnięty przez Augustyna z Księgi Psalmów. W *De civitate Dei* Augustyn stara się ująć historię społeczności zbawionych i potępionych; dobrych i złych. Relacje między nimi to odwieczny spór, wprost walka, między dobrymi i złymi aniołami, która rozpoczęła się jeszcze przed pojawieniem się człowieka na ziemi, a ludzkość jest niejako w nią wciągnięta. To zmaganie Jeruzalem z Babilonem; królestwa światłości z królestwem ciemności. Tak rozumiane dzieje Augustyn opisuje w 7 okresach, po których nastąpi definitywne zwycięstwo państwa Bożego. Przy czym państwa Bożego nie wolno utożsamiać ze strukturami społecznymi, jakie powoływane są przez człowieka w celu realizowania jego doczesnych potrzeb. Relacje bowiem między państwem niebieskim i ziemskim przebiegają na innym poziomie, który nie może być sprowadzony do poszczególnych narodów, ponieważ dotyczy światów: niebieskiego i ziemskiego; eschatologicznego i doczesnego, co jest tak samo właściwe pojedynczej osobie, jak i całej ludzkości. Nie można tu wskazać na żadne granice terytorialne ani czasowe. Nie ma podstaw, aby jedną z tych rzeczywistości utożsamiać z Kościołem i w ten sposób próbować go idealizować, a drugą z jakimkolwiek państwem, jako tworem społeczno-politycznym, choć obie te społeczności – zdaniem Hipponczyka – istnieją na ziemi przenikając się i splatając wzajemnie<sup>21</sup>, przez co jest on dość niejednoznaczny. Piszac niemalże do końca życia (ostatnie zdania napisał w r.

<sup>21</sup> Tamże, XIV, 28; XV, 1. 1.

427) swoje dzieło w obronie chrześcijaństwa, broni w nim porządku rzymskiego, uznanego przez siebie jako dobrze służący doczesnemu pokojowi i rozwojowi cnót chrześcijańskich.

Mimo to dzieło *Państwo Boże* stało się dla Augustyna okazją licznych prób uniwersalizowania znaczeń stosowanych przez niego określić w refleksji na temat struktur doczesnych – społecznych (*societas, populus, civitas*). Poza tym sprowadzania ich do jednego z nich, a mianowicie *civitas*. Przy czym używając tych terminów mówi o różnych społecznościach i w różnym znaczeniu, zarówno społeczno-politycznym, jak też etyczno-religijnym<sup>22</sup>. Należy tu wziąć pod uwagę wpływ jaki wywierała na niego terminologia grecko-rzymska. Terminy powyższe (*societas, populus i civitas*) oznaczają u niego społeczność zorganizowaną w oparciu o wyznaczenie jej celów społeczno-politycznych. Stanowi ją zespół obywateli, będących członkami organizacji, opartej na ściśle określonych zasadach, wszystkich obowiązujących, przy założeniu tytułu przynależności do takiej grupy, którym to tytułem jest obywatelstwo określonego państwa<sup>23</sup>. W takim ujęciu już trudno uznawać je jako tylko niebieskie i nie mające nic wspólnego z ziemskim, doczesnym. I rzeczywiście Augustyn początkowo opowiadał się za całkowitą niezależnością państwa ziemskiego od niebieskiego. Z czasem jednak zauważył, że zarówno władza świecka jak i religijna więcej zyskuje na współpracy, niż na rozdzielaniu ich. Zwłaszcza, że trudno zaprzeczyć przeplataniu się w doczesności wymiaru religijnego i społecznego. Stan taki będzie trwał aż do ich ostatecznego rozdzielania między Boską społeczność ludzi wybranych i diabelskie społeczeństwo odrzuconych przez Boga<sup>24</sup>.

Państwo Boże nie może być rozumiane jako swoisty wyznacznik nauki o państwie św. Augustyna, ale nie jest też całkowicie z tą nauką niezwiązane. Można to zrozumieć mając świadomość pewnego zwrotu w poglądach tego autora. I nie chodzi tu tylko o ten przełom, który dokonał się po definitywnym zerwaniu doktora łaski z manicheizmem, czego dość naturalną konsekwencją było dowartościowanie przez niego wolności człowieka, przy wyraźnym odróżnianiu jej od woli, co jest bardzo mocno związane z jego koncepcją dobra i zła<sup>25</sup>. Później – czego *De civitate Dei* jest swoistą cezurą czasową – dokonuje jeszcze

<sup>22</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 186–187.

<sup>23</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 21, 31.

<sup>24</sup> Tamże, I, 35; XVIII, 49.

<sup>25</sup> Tamże, V, 9, 3; XIX, 15; tenże, *Wyznania*, II, 6, 14; IV, 3–4; tenże, *O Trójcy Świętej*, [tłum.] M. Stokowska, Kraków 1996, XV, 27, 50; tenże, *O wolnej woli*, [tłum.] A. Trombala, [w:] *Dialogi filozoficzne*, III, 1, 2–3; XVIII, 53; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 152–153; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988, s. 272–274; D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 89–96; A. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985, s. 25–28; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 77–78.



jeden przełom i związane z nim daleko idące przewartościowania. Pokazują to choćby poglądy Augustyna na temat łaski<sup>26</sup>. Jego świat, którego Rzym w swoim porządku prawnym i społecznym był obrazem, wskutek barbarzyńskiego najazdu zawalił się. Na nieufność do aktów woli człowieka, która musi być nieustannie podtrzymywana łaską, co swego czasu Józef Tischner nazwał „piętą achilleową Augustyna”, jako pozostałość jego związków z manicheizmem<sup>27</sup>, nakłada się wielkie zwątpienie w kulturowe i cywilizacyjne zdobycze człowieka; ich trwałość i ostateczną wartość, co wyraża pod charakterystycznym dla siebie terminem *massa damnata* lub *massa preditionis*<sup>28</sup>.

#### 4. Podstawy państwa

Mówiąc o państwie Afrykańczyk poruszał trzy zagadnienia, w jego przekonaniu stanowiące najważniejsze elementy tej struktury społecznej. Chodzi o niezmiennie i wszystkich obowiązujące zasady, aby państwo wypełniało swoje zadania. W tym kontekście mówił o idei dobra wspólnego, o sprawiedliwości i władzy, bez którego to i dobrze rozwiązane go problemu, jakiegokolwiek zorganizowane i funkcjonujące państwo trudno sobie wyobrazić.

Dobrze funkcjonujące zatem państwo to takie, w którym przestrzega się „dobra wspólnego”, co oznacza uznanie przez wszystkich obywateli wspólnego ich interesu za ważniejszy od osobistych korzyści. Taka postawa wymagać może poświęcenia osobistych dóbr w celu ratowania lub powiększenia dobra wspólnego, co w dłuższej perspektywie przekłada się na wymierną korzyść każdego członka danej społeczności. Poszanowanie dobra wspólnego i odpowiedzialna troska o nie jest dla biskupa Hippony gwarancją rozwoju państwa, jego stabilności. Wszędzie tam, gdzie to dobro wspólne nie jest przestrzegane, państwo słabnie, nie chroni dostatecznie swoich członków i w konsekwencji ich dóbr osobistych, ulegając w końcu całkowitej degradacji oraz rozpadowi<sup>29</sup>.

Innym czynnikiem, sprzyjającym rozwojowi państwa i poczuciu większego bezpieczeństwa wśród obywateli jest przestrzeganie zasady sprawiedliwości społecznej. Zasada ta stanowi najważniejsze kryterium w tworzeniu i powiększaniu dobra wspólnego, które nie może usprawiedliwiać krzywdy oraz niesprawiedliwości wobec członków państwa. Nie może być również usprawiedliwieniem zbrodni. Dlatego taką społeczność, w której sprawiedliwość

<sup>26</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, [tłum.] W. Szymona, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, [red.] W. Beinert, s. 108-113.

<sup>27</sup> J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 5 (1992), s. 11.

<sup>28</sup> G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, s. 120.

<sup>29</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, I, 6.



została podeptana, Augustyn przestaje nazywać państwem, określając ją „zbójczą bandą”<sup>30</sup>.

I wreszcie bardzo ważny problem w każdym państwie, jakim jest sprawowanie władzy. Dość charakterystyczne dla myśliciela z Tagasty było w tej perspektywie uznanie wszelkiej władzy za pochodzącą od Boga, o czym – jego zdaniem – nie może przesądzać zły lub dobry władca. Warto przy tym pamiętać, że okres jego życia i tym samym czas zainteresowania tymi kwestiami, zbiegał się z przychylnością prawodawstwa rzymskiego wobec chrześcijaństwa; głoszonych przez nie wartości. W 380 r. Teodozjusz Wielki na mocy rozporządzenia nazwanego Edyktem Katalońskim (28 listopada) ogłasza chrześcijaństwo religią państwową<sup>31</sup>. Taka jednak sytuacja nie mogła całkowicie pozbawić naszego autora poczucia realizmu. Zdawał on sobie sprawę, że w każdym państwie i systemie sprawowania władzy mogą się pojawić dobrzy władcy, ale i tyrani. Tych dobrych uznał za narzędzie Chrystusa, a rządy tych złych tłumaczył jako karę za popełnione grzechy<sup>32</sup>.

Poza tym w każdej społeczności, także w państwie, aby funkcjonowało ono prawidłowo, muszą być spełniane podstawowe obowiązki wobec tej struktury, zarówno przez władców jak i obywateli danego państwa. Mając na myśli tych ostatnich Augustyn wskazywał przede wszystkim na posłuszeństwo wobec władcy, zarówno dobrego jak i złego; chrześcijanina i władcy niewierzącego w Boga. Wymóg ten biskup Hippony argumentował potrzebą troski o dobro wspólne. Trzeba jednak zaznaczyć, że miał na myśli te obowiązki, które wynikają z zasady sprawiedliwości. Władza bowiem nie jest ponad prawem, ale w służbie prawa, a władca musi tego prawa przestrzegać, podobnie jak zwykli obywatele. Od władcy i urzędników państwowych wolno wymagać więcej, ponieważ powinni oni odznaczać się doskonałością moralną i wysoką kulturą intelektualną. W przypadku zatem, kiedy władca żądałby od obywateli spełnienia tego, co jest w jaskrawej sprzeczności z Bożym prawem, chrześcijanin ma prawo, a nawet obowiązek, odmowy i okazania posłuszeństwa przede wszystkim Bogu. Ustanowione bowiem przez Niego prawo i zasady mają charakter wieczny, niezmienny, w przeciwieństwie do wszystkich ustaw i prawa stanowionego przez jakikolwiek trybunał ludzki. Przy czym ten akt nieposłuszeństwa nie może być wrogi, podyktowany nienawiścią do władcy. Podobnie jak chrześcijaństwo nie może być pretekstem do uchylania się od obowiązków wobec państwa, kiedy władza nie jest sprawowana przez chrześcijanina. Hipponczyk w sytuacji nadużycia władzy zalecał bierny opór, który w myśl słów św. Pawła nie

<sup>30</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 21, 2.

<sup>31</sup> H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 51-53; M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, [tłum.] O. Zienkiewicz, Warszawa 2007, s. 398.

<sup>32</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, V, 19, 21.

powinien być uznawany za objaw słabości czy też zwalniania się z odpowiedzialności za dobro wspólne i losy państwa, ale za przejaw prawdziwej mocy duchowej. Niemniej w przypadku kiedy zagrożone byłoby dobro całego narodu, chrześcijański myśliciel dopuszczał także użycie siły militarnej<sup>33</sup>.

Powszechnie znane skłonności Augustyna do idealizmu podyktowały mu szczególne wymagania wobec idealnego władcy, który powinien troszczyć się o moralne doskonalenie poddanych, aby wszystkie swoje obowiązki wobec państwa dopełniali miłością bliźniego. Taką bowiem drogą najpewniej wchodzi się na drogę do niebieskiej szczęśliwości. Augustyn twierdził ponadto, że ustrój polityczny często zależy od ludzi, od ich poziomu moralnego. Wnioskował zatem na tej podstawie, że naród ma taki rząd na jaki zasługuje – o niskim lub wysokim poziomie moralnym. Ale w tym pierwszym przypadku każdy naród bardzo szybko traci swoje uprawnienia i swoją możliwość wyboru, jeśli je wcześniej posiadał i był tego świadomy, na rzecz tyrana.

## **5. Zadania państwa**

Podstawowym zadaniem państwa – według myśliciela z Tagasty – jest zapewnienie pokoju obywatelom. Nie chodzi jednak pokój, gwarantujący jedynie bezpieczeństwo, zawarty na mocy układów i kompromisów, które często mają także swoją, niejednokrotnie bardzo wysoką cenę i uzależniają członków jednego społeczeństwa od drugiego. Nie może być bowiem pokoju za wszelką cenę. Chodzi tu o prawdziwy pokój społeczny, osiągnięty dzięki rozwojowi państwa, jego wewnętrznej sile i gwarantujący całkowity dostatek<sup>34</sup>. Pokój taki możliwy jest przy zachowaniu harmonii między poszczególnymi członkami danej wspólnoty i mniejszymi, wchodzącymi w jej skład grupami.

Doktor łaski, analizę harmonijnego współdziałania i współistnienia w społeczności, rozpoczyna od tej wspólnoty jaką jest rodzina, w której podstawową treścią jest zgodność jej członków co do wykonywanych przez nich zadań i obowiązków. Jak uważa, podobne zasady obowiązują w społeczeństwie szerszym, składającym się z wielu rodzin i większych od nich wspólnot. Poszczególne jednostki oraz grupy osób muszą uzgodnić ze sobą swoje kompetencje i zadania, także prawa jakie posiadają, ponieważ nie jest to oczywiste. Poza tym wiele z nich wynika po prostu z umiejętności oraz zdolności poszczególnych podmiotów, bardziej lub mniej przygotowanych i kompetentnych w wykonywaniu niektórych czynności. Jakiegokolwiek jednak zadania w społeczeństwie pragnącym

---

<sup>33</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, I, 6, 14; tenże, *Państwo Boże*, VIII, 19.

<sup>34</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 12, 1.

pokoju powinny być wykonywane z sumiennnością i rzetelnością, co prowadzi do harmonii społecznej i państwowej, także na forum międzynarodowym.

Hippończyk bardzo sobie cenił pokój, ale wiedział też, że na ziemi nie da się uniknąć wojen. Rozróżniał trzy powody ich wzniesienia: polityczne (pragnienie podbojów, nacjonalizm, przesadna ambicja władcy, próba odwrócenia uwagi od problemów wewnątrzpaństwowych), ekonomiczne (nadmierne pragnienie dóbr materialnych) i moralne (deprawacja moralna społeczności). Przy czym uważał, że pokój należy osiągać drogą rozmów, perswazji i umiejętności dążenia do kompromisu. Wojna zawsze przynosi tylko zniszczenie, nieszczęście i śmierć, dlatego ją potępiał. Mimo to uznawał możliwość istnienia wojny sprawiedliwej – wojny obronnej, a od żołnierzy oczekiwał humanitarnego traktowania wrogów i respektowania zasad moralnych.

Największa odpowiedzialność i zadania w każdym państwie spoczywają – zdaniem Augustyna – na rządzących i kierujących daną społecznością państwową. Przy czym rozróżniał on harmonię na poziomie naturalnym i tym znacznie przekraczającym tylko tę płaszczyznę. Otóż społeczeństwo chrześcijańskie – według Afrykańczyka – w znacznie większym stopniu gwarantuje ład, porządek, sprawiedliwość i harmonię. Podstawą tego jest odniesienie wszystkich członków takiej społeczności do Boga i kształtowanie życia społecznego według Jego prawa. Podstawowym natomiast prawem Boga jest miłość, pozwalająca przewyższać wszelkie podziały i nierówności; wyznaczać zadania oraz prawa. W takiej społeczności wszystko to, co jest wymagane, zalecane i zadane, przepojone jest obecnością Boga. Społeczną harmonię Augustyn odnosi do tej harmonii jaka właściwa jest człowiekowi, jego wewnętrznej i zewnętrznej strukturze, a także strukturze wszechświata<sup>35</sup>.

Państwo to nie tylko dobrodziejstwo, które zapewnia człowiekowi bezpieczeństwo, możliwość rozwoju i pomnażanie dóbr, zaspakajając wiele jego potrzeb. Państwu trzeba również służyć, uczestnicząc w jego problemach, a nawet identyfikując się z nim. Szczególnego charakteru nabiera ono, przyjmując zgoła inny obraz, dzięki miłości tworzących ją podmiotów do Boga. Autentyczna miłość do Boga jest wartością, która nie daje się sprowadzić tylko do wartości humanistycznych, ludzkich. Dlatego też może ona przewyżżyć wszystko to, co związane jest z ludzką słabością w społeczeństwie; zdolna jest przewyżżyć nienawiść i niechęć<sup>36</sup>. Afrykańczyk uważa, że wrogość, jaka pojawia się często

<sup>35</sup> Tamże, XIX, 13, 1.

<sup>36</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, I, 3, 5, 8; VI, 5, 7; VIII, 3, 8; 7, 11; 8, 12; 10, 14; XV, 3, 5; 17, 31; tenże, *O nauce chrześcijańskiej*, I, 35, 39; 36, 40; D. Dideberg, *Dilectio*, [w:] *Augustinus-Lexikon*, [red.] C. Mayer, Basel 1996-2002, s. 446-449; M.G. Mara, *Amore e amicizia in S. Agostino*, [w:] *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, v. 3, *Amore, carità, misericordia*, Roma 1993, s. 316-320.

między ludźmi jest dowodem na brak miłości Boga przez człowieka; brak przeżywania Jego obecności; doświadczania Jego działania w świecie, ponieważ najbardziej uprzywilejowanym miejscem działania Boga w świecie jest człowiek. Kiedy ludzie zwracają się do Boga, zgłębiają Jego tajemnicę, doświadczają najwyższego Dobra<sup>37</sup>. Wówczas wzrasta dobro między nimi i w nich. Naczelną bowiem wartością w tym dobru jest miłość bliźniego, zdolna przewyciężyć dzięki Bogu najbardziej radykalne podziały i różnice.

Więź jaka powstaje między Bogiem a człowiekiem rozszerza się na całą społeczność, dowartościowując ją w ten sposób o dobra, które nie są osiągalne na poziomie czysto naturalnym. Fundamentem tych dóbr jest rozlewająca się przez działanie Boże miłość na całe społeczeństwo, uzyskujące przez to charakter uniwersalny, gdyż zawiązującej się dzięki tej miłości strukturze nie mogą stawiać granic różnice państwowe, etniczne i narodowe. W perspektywie tej miłości Augustyn wyróżnił dwa rodzaje społeczeństwa lub dwa jego stopnie. Pierwszy powstaje wówczas, kiedy ludzie jednoczą się ze sobą w oparciu o wartości, które wcześniej nazwał wartościami „starego człowieka”, mając na myśli ich doczesny, przyrodzony charakter. Takie społeczeństwo – powstające i rozwijające się na tym poziomie, choć spełnia wiele funkcji i jest pomocne dla człowieka – nie może ostatecznie pokonać wielu ograniczeń i słabości. Nie daje także tworzącym je podmiotom poczucia prawdziwego szczęścia. Innym, znacznie wyższym i doskonalszym poziomem rozwoju społecznego jest ten, który tworzą ludzie żyjący w miłości Boga. Miłość ta nie domaga się od nich całkowitego zerwania z wartościami materialnymi, doczesnymi, ale właściwie je ukierunkowuje. W takim społeczeństwie wszystko, co zostało powierzone i подарowane człowiekowi przez Stwórcę, służy jego dobru oraz zjednoczeniu osobowemu, nieosiągalnemu bez doświadczenia Boga i Jego miłości<sup>38</sup>.

Miłość w życiu społecznym Afrykańczyk uznaje za element integrujący i scalający. Im większa jest miłość w społeczeństwie, tym większa jest też jego tożsamość. Tak naprawdę to wiedza o miłości danego społeczeństwa, czyli to do jakich wartości się ono zwraca, do jakich jest przywiązane, co najbardziej kocha, czego pożąda, na czym mu najbardziej zależy, pozwala określić jakie to społeczeństwo jest i jak się w nim żyje poszczególnym, stanowiącym je osobom. Miłość bowiem w jego rozumieniu jest pewną totalnością, ogarniającą całą ludzką osobę, zwracającą ją ku temu, kogo się kocha. Stąd miłość niejako potrafi zawładnąć człowiekiem – stać się przyczyną jego wielkości,

<sup>37</sup> Św. Augustyn, *O naturze dobra*, [tłum.] M. Maykowska, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 1; tenże, *Państwo Boże*, XI, 10; tenże, *Soliloquia*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 6; J. Bussanich, *Bene*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, s. 291-292.

<sup>38</sup> Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [tłum.] J. Ptaszyński, [w:] *Dialogi filozoficzne*, I, 29, 30; tenże, *Państwo Boże*, XIII, 22 i 27, 1; XIII, 14; XIV, 1.

doskonałości. Ale źle ukierunkowana miłość prowadzi do deprecjacji, dekadencji i upadku moralnego, aż do upodlenia włącznie. Wszystko to pozwala Augustynowi przywiązywać do miłości ogromne znaczenie. Szczególnie tej miłości, która jednoczy człowieka z Bogiem, co już w doczesności kształtuje wymiar społeczny na poziomie zbliżonym do doskonałości i wyznacza mu cel w eschatologicznym, ostatecznym dopełnieniu<sup>39</sup>. O takiej myślarz miłości Augustyn wypowiadał słowa: *ama et fac quod vis!*

## 6. Cel państwa

Rzeczywistość państwa, jego funkcjonowanie, związane jest nierozdzielnie u biskupa Hippony ze światem wartości. Zorganizowane społeczeństwo tylko potwierdza istniejącą w świecie hierarchię wartości, w której człowiek musi umieć się znaleźć i właściwie wybierać. W związku z tym Augustyn podporządkowuje poszczególne dobra celom, dzieląc je na pierwszo- i drugorzędne. Na najniższym stopniu umieszcza on dobra materialne, wymieniając w tej grupie między innymi pożywienie, ubranie, złoto i srebro. Same w sobie nie są one złe. Podkreślając to chce zaprzeczyć poglądom manichejczyków, właśnie w wymiarze materialnym upatrującym siedlisko i zasadę zła. W przeciwieństwie do wyznawców tej sekty, której sam był zwolennikiem przez ponad dziewięć lat, Afrykańczyk nie przekreśla dobra rzeczy materialnych, ale aby mogło się realizować muszą być one właściwie używane – podporządkowane wyższemu celom, wyznaczonym człowiekowi przez Stwórcę. Poza tym bezpieczne i dobre życie trudno byłoby sobie wyobrazić bez tych dóbr. Zło pojawia się więc wtedy, kiedy człowiek używa ich niezgodnie z naturą, na przykład dla nich samych, z podporządkowaniem im swoich wyższych celów. Największym złem w tym kontekście byłoby postawienie tych dóbr na samym szczycie uznawanej przez człowieka hierarchii wartości i pragnienie ich bardziej niż samego Boga. Ten natomiast stworzył je po to, aby przy właściwym wykorzystaniu mogły pomnażać w człowieku dobra duchowe<sup>40</sup>.

Swoją koncepcję społeczności i najważniejszego jej celu w ramach organizowania się w strukturę państwową Augustyn wyprowadzał przede wszystkim z objawienia Bożego. Dlatego też kluczem do zrozumienia historii świata i człowieka była dla niego, pochodząca z Biblii idea stworzenia i upadku człowieka, postrzegana w perspektywie mądrości Bożej, uchylającej nieco tajemnicę osłaniającą świat i dzieje ludzkie, od ich początków, aż po przyszłość eschatologiczną. Rzeczywistość, tak w swoim wymiarze materialnym – doczesnym, jak

<sup>39</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIX, 24.

<sup>40</sup> B. Smółka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, s. 94.

i duchowym – wiecznym, staje się zrozumiała dzięki Bogu przemawiającemu w swoim Słowie i historii. Analizując problemy społeczne biskup Hippony korzysta ze starogreckiej filozofii, pism Plotyna, znanych w przekładzie łacińskim dzieł Platona, ale przede wszystkim z Pisma Świętego, odwołując się szczególnie do św. Pawła i św. Jana. Całą historię człowieka rozumie jako zmierzającą do Państwa Niebieskiego, a za najbardziej fundamentalne prawo na tej drodze uznaje miłość, ponieważ tylko ona gwarantuje harmonię i rozwój różnych elementów, zakorzenionych w różnych wymiarach<sup>41</sup>. Przywołując św. Jana Apostoła określa Boga jako Miłość i odwiecznie istniejącą Prawdę (1 J 4,8). Dzięki tej miłości człowiek otwiera się na obecność Boga i Jego działanie, co staje się przyczyną szczególnej więzi między Bogiem a człowiekiem. To wewnętrzne odniesienie nie może być jednak – zdaniem myśliciela z Tagasty – zamknięte i odizolowane od świata innych osób, ponieważ człowiek żyje i realizuje się w społeczeństwie, we wspólnocie. Społecznie zatem realizuje się też miłość Boga, a człowiek zobowiązany jest do świadczenia tej miłości wszystkim ludziom. Przy czym znaczenia miłości nie ogranicza on tylko do łączenia indywidualnego bytu człowieka z społecznym, ale także do wskazania więzi jaka zachodzi między światem doczesnym a eschatologiczną przyszłością<sup>42</sup>. Najważniejsze jest to, aby każde swoje działanie człowiek wyprowadzał z miłości, ponieważ z tego „korzenia” może wyrosnąć tylko dobro. Miłość dyktuje czasami działanie, które wydaje się przykre, surowe, ale jest konieczne, gdyż wynikające z miłości. Nawet róża – powie Augustyn – ma kolce<sup>43</sup>.

Słowem, wszelki postęp, zarówno w sferze materialnej jak i duchowej; indywidualnej oraz społecznej, zależy od relacji człowieka do Boga. Kiedy człowiek odrywa się od rzeczy doczesnych i kieruje ku Bogu następuje wzrost człowieka i jego rozwój, tudzież wzrost i rozwój społeczeństwa, do którego należy i za które jest odpowiedzialny, właśnie przed Bogiem. Natomiast kiedy dzieje się odwrotnie i człowiek bardziej jest przywiązany oraz zwrócony w swoim działaniu w kierunku doczesności, świata rzeczy materialnych, niż w kierunku Boga, odwracając się wręcz z tego powodu od swojego Stwórcy i myśląc w ten sposób cel ze środkiem, pojawia się wyraźny regres w rozwoju człowieka, przez co cofa się on w życiu wartościami. Przy czym Augustyn mówi o procesie, który trwa przez całe ludzkie życie i może mieć różne zwroty. Duchowy zatem regres może być w każdym momencie zatrzymany, odwrócony, na przykład dzięki specjalnej interwencji Boga w życie człowieka<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Tamże, s. 118–119, 123–124.

<sup>42</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, III, 20, 56.

<sup>43</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, [tłum.] W. Szoldrski, Warszawa 1977, s. 7, 8.

<sup>44</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, 17, 23.



## Zakończenie

Na koniec wróćmy do podstawowego kontekstu Augustyńskiej nauki o państwie. Przy czym kontekst ten jest właściwy także jego rozważaniom na temat innych rzeczywistości oraz procesów. Jednym z niepodważalnych osiągnięć tego myśliciela była koncepcja – rozumienie zła. Jak się wydaje bardziej przemawiająca do ludzkiej wrażliwości i wyobraźni jak ta właściwa św. Tomaszowi z Akwinu. Podobnie trzeba mówić o rozumieniu przez św. Augustyna ludzkiej woli i jej odróżnieniu od wolności, choć tu geniusz Hipponczyka już bardzo rzadko jest podważany<sup>45</sup>. Przedziwnie oba te – trzeba powiedzieć – kapitalne odkrycia krzyżują się w jego poglądach i niestety – jak się okazało – nie tylko przez potomnych nie zostały w pełni wykorzystane. Dotyczy to także samego Augustyna, choć zapewne w innym stopniu, nie wyłączając jego koncepcji państwa, od której tego problemu, w imię rzetelności, nie wolno odrywać.

Skąd, dlaczego i jak możliwa jest właśnie u Augustyna, rzutująca także na jego obraz państwa, aż tak mało optymistyczna wizja ludzkiej wolności, aby nie powiedzieć pesymistyczna? Skąd takie wycofanie się, wręcz paniczny, aby nie powiedzieć magiczny lęk, przed złem, które teoretycznie tak genialnie sam „rozbroił”? Odpowiadając na te pytania musimy wrócić jeszcze raz do tej cezury jaką stanowi najważniejsza przyczyna jego pracy nad dziełem *De civitate Dei*. Otóż patrząc na niszczonego wskutek barbarzyńskich najeżdów porządek *Imperium Romanum*, które uznał za przykład oraz podstawę porządku w świecie wznoszonym dzięki coraz bardziej przenikającemu do niego chrześcijaństwu, pozwolił się opanować lękiem przed losem *massa damnata*, co okazało się w jego teorii dziejów (*De civitate Dei*), przesądzającym wyrokiem o losach świata i człowieka<sup>46</sup>. Augustyn pod koniec swojego życia zdaje się poświęcać zbyt wiele uwagi demonicznej sile zła, od której silniejsza jest tylko moc związana z Dobrą Nowiną; jej oddziaływaniem, czego nie można powiedzieć o samym człowieku, choćby najbardziej genialnym i świadomym trudności jakie wiążą się z odwagą bycia wolnym. Jak się okazuje ani genialny umysł, ani będące jego owocem rozstrzygnięcia, nie chronią człowieka przed wątpliwościami związanymi z trudem wolności; przed obawą, może lękiem bycia wolnym, czego historia i doświadczenie Augustyna jest dobrym przykładem. Zwłaszcza w jego wątpieniu (*dubitatio*), tak

<sup>45</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 5; 9; 10; 11; IX, 1; tenże, *Objaśnienie do Psalmu 134*, II, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLII, s. 125; tenże, *O wolnej woli*, XIV, 30; M. Djuth, *Volontà*, [w:] *Agostino. Dizionario enciclopedico*, s. 1463; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 71-74.

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, tekst łacińsko-polski*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1989, II, 18, 28; tenże, *Sprostowania*, [tłum.] J. Sulowski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Warszawa 1979, II, 27, 1; 32, 6; J. O'Mear, *City of God*, London 1984.



bardzo charakterystycznym (*dubito ergo sum*), że wybór dobra wystarczy aby skutecznie obronić się przed złem i utratą wolności. Czy można nie zatracić jasnego rozeznania; genialnego wprost rozumienia dobra i zła oraz przeświadczenia o konieczności wyboru tego pierwszego, a zarazem pozwolić się opanować wątpliwościom? Można! I przytrafia się to także współczesnemu człowiekowi wszędzie tam, gdzie opanowuje go lęk i gdzie traci on z oczu pokonującą wszelkie zło moc Dobrej Nowiny, ponieważ w osobistym doświadczeniu oddala się od jej Źródła. Nie przestrzega niezmiennych zasad i nie czuje się zobowiązany wobec prawdy, w którą powątpiewa, co przesądza o aktualności również dzisiaj nauczania św. Augustyna na temat państwa.

### **Streszczenie**

Poglądy św. Augustyna na temat państwa wynikają z jego wizji człowieka, który jest dla niego drogą do zrozumienia świata i poznania Boga. Jego bardzo konsekwentny antropocentryzm był podstawą zajmowania się człowiekiem przede wszystkim jako jednostką, ale nie wyizolowaną ze społeczeństwa. Byt ludzki rozwija się i spełnia przez relacje do innych osób, czego źródłem i wzorem są dla Augustyna relacje między Osobami Bożymi. „Psychologiczna koncepcja Trójcy Świętej”, której jest autorem, pozwala mu widzieć w Bogu nie tylko stwórcę człowieka, ale również społeczeństwa, którego zobowiązującym wszystkich jego członków i najwyższym uporządkowaniem jest państwo.

Wypowiadając się na ten temat Augustyn mówi o „pakcie społecznym”, który nie powinien być tylko zewnętrzną konstrukcją. Tak jak zdanie składa się z liter, tak społeczeństwo składa się z jednostek. Tworzenie się państwa i jego rozwój Augustyn postrzega jako proces, posiadający naturalne i etyczne podstawy. Do tych pierwszych zalicza rodzinę oraz inne międzyosobowe relacje, takie jak przyjaźń. Z kolei te drugie to dobro wspólne i sprawiedliwość, rzutujące na problem władzy oraz obowiązków względem niej, zarówno poddanych jak i władcy, ponieważ – zdaniem Augustyna – każda władza ludzka pochodzi od Boga, podobnie jak i państwo. Celem tego ostatniego jest zapewnienie pokoju, choć nie za wszelką cenę. Poza tym przygotowanie człowieka, przez jego relację miłości do innych – co Augustyn uznaje za największą wartość i najskuteczniejszą drogę do szczęścia – aby mógł być obywatelem „państwa Bożego”. Augustyn skrupulatnie rozdzielając wymiar doczesny i wieczny; religię i politykę, nie pozwala ich utożsamiać, ale i separować od siebie. Choć mówi o dwóch różnych poziomach, to wskazuje na różne sposoby przenikania się ich w każdym człowieku i społeczeństwie. Podobnie zatem jak dobre rodziny w społeczeństwie, tak i obecność Bożego prawa w polityce jest najlepszą gwarancją dobrego państwa.

**SŁOWA KLUCZOWE:** państwo, osoba, dobro wspólne, sprawiedliwość

## Summary

### The conception of state according to St. Augustine

The views of St. Augustine on the state arise from his vision of man who is for him a way to understand the world and to know God. His very consistent anthropocentrism has been the basis for dealing with man, primarily as an individual but not isolated from society. The human being develops and finds fulfilment through relations to other people, the source and the model of which is for St. Augustine the relation between the God's Persons. The "psychological conception of the Holy Trinity", of which he is the author, allows him to see in God not only a creator of man but also of society, with the state being a binding and the highest arrangement for all its members.

When commenting on this topic, St. Augustine speaks about a "social pact" which should not be an external construction only. Just as a sentence consists of letters, so a society is composed of individuals. The formation of the state and its development are seen by St. Augustine as a process that has natural and ethical foundations. According to him, the former include a family and other interpersonal relations, such as friendship. On the other hand, the latter are common good and justice, affecting the problem of authority and obligations with regard to it, both of the subjects and the ruler, because – according to St. Augustine – all human authority comes from God, like the state. The purpose of the latter is to ensure peace, although not at any price. Apart from this, to prepare man, through his / her love relation to others – which St. Augustine considers the greatest value and the most effective way to happiness – so he / she could be a citizen of the "God's state". St. Augustine, meticulously separating temporal and the eternal dimensions, religion and politics, does not allow them to be equated or to be separated from each other either. Although he speaks about two different levels, he shows different ways they interpenetrate in each man and society. Thus, similarly as good families in society, the presence of the God's law in politics is the best guarantee of good state.

KEYWORDS: state, person, common good, justice

## Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988.
- Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, [tłum.] W. Szoldrski, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Homilia na Ewangelię św. Jana*, [tłum.] W. Szoldrski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XV, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Objaśnienie do Psalmu 91*, [tłum.] J. Sulowski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XL, Warszawa 1986.
- Augustyn, *Objaśnienie do Psalmu 134*, [tłum.] J. Sulowski, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLII, Warszawa 1986.

- Augustyn, *O naturze dobra*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej, tekst łacińsko-polski*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [tłum.] J. Ptaszyński, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, [tłum.] M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn, *O wolnej woli*, [tłum.] A. Trombala, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Państwo Boże*, [tłum.] W. Kubicki, Kęty 1998.
- Augustyn, *Przeciw akademikom*, [tłum.] K. Augustyniak, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Solilokwia*, [tłum.] A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Augustyn, *Sprostowania*, [tłum.] J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXII, Warszawa 1979.
- Augustyn, *Wyznania*, [tłum.] Z. Kubiak, Warszawa 1982.
- Bardy G., *Św. Augustyn, człowiek i dzieło*, Warszawa 1985.
- Berardino A., *Cassiciaco*, [w:] Agostino. *Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Bonner G., *Augustinus (vita)*, [w:] *Augustinus Lexikon*, t. 1, Basel 1994.
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, [tłum.] W. Radwański, Warszawa 1993.
- Bussanich J., *Bene*, [w:] Agostino. *Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Cary P., *Accademici*, [w:] Agostino. *Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Cremona C., *Augustyn z Hippony. Wiara i rozum*, [tłum.] M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993.
- Dawidowski W., *Święty Augustyn*, Kraków 2005.
- Dideberg D., *Dilectio*, [w:] *Augustinus-Lexikon*, [red.] C. Mayer, Basel 1996-2002.
- Djuth M., *Volontà*, [w:] Agostino. *Dizionario enciclopedico*, [red.] L. Alici, A. Pieretti, Roma 2007.
- Dzidek T., *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998.
- Eska J., *Życie i rozwój duchowy św. Augustyna*, [w:] *Św. Augustyn, Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
- Genovese A., *La ricerca di Dio. Il Cantico dei cantici e le Confessioni*, „Rivista di Vita Spirituale” 55 (2001), s. 685-696.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.
- Goodman M., *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, [tłum.] O. Zienkiewicz, Warszawa 2007.
- Grossi V., Ladaria L.F., Lécrivain Ph., Sesboüé B., *Człowiek i jego zbawienie*, [tłum.] P. Rak, [w:] *Historia dogmatów*, [red.] B. Sesboüé, Kraków 2001.

- Grossi V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.
- Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Jonas A., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Körner F., *Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen*, [w:] *Grundprobleme der grossen Philosophen*, Göttingen 1983.
- Kraus G., *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, [tłum.] W. Szymona, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, [red.] W. Beinert, Kraków 1999.
- Krapiec M., Z. Zdybicka, *Augustyn – myśl filozoficzna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, k. 1095-1099.
- Mara M.G., *Amore e amicizia in S. Agostino*, [w:] *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, v. 3, *Amore, carità, misericordia*, Roma 1993.
- Misiurek J., *Augustyn*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, [red.] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1985, k. 1087-1115.
- Oko D., *Łaska i wolność*, Kraków 1997.
- O'Mear J., *City of God*, London 1984.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. III, [tłum.] I.E. Zieliński, Lublin 1999.
- Salij J., *Rozmowy ze Świętym Augustynem*, Warszawa 1985.
- Sienkiewicz E., *Ateny i Jerozolima*, Szczecin 2012.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Tischner J., *Łaska i wolność czyli spór o podstawy liberalizmu*, „Znak” 5 (1992), s. 4-26.
- Trapè A., *Święty Augustyn*, [tłum.] J. Sulowski, Warszawa 1987.
- Veyne P., *Imperium grecko-rzymskie*, [tłum.] P. Domański, Kęty 2008.

Ryszard Tomczak  
*Paradyż*

## **Funkcja wiary w cudach biblijnych**

### **Wstęp**

Podstawowym celem teologii fundamentalnej jest formowanie fundamentów dla decyzji wiary, by była ona rozumna i miała charakter osobowy. W tym celu bada ona motywy wiarygodności objawienia. Badając je, człowiek jest pewny, że nie ulega iluzji akceptowania objawienia Bożego zaistniałego w historii. Motywy wiarygodności są liczne i różne. By mogły pełnić wspomnianą funkcję, muszą mieć charakter cudu.

Powstaje pytanie o relację cudów biblijnych do wiary. Czy cud skierowany jest do wiary i może doprowadzić do jej zaistnienia? Czy też do rozpoznania w funkcji motywu cudu, niezbędna jest wiara uprzednia? Tych problemów nie można omijać, gdyż w Ewangeliach występują oba rodzaje tych zjawisk. Zamieszczone są wydarzenia, w których na widok cudów, wielu ludzi uwierzyło. Znajdujemy je u św. Jana, który nadaje cudom Jezusa walor motywacyjny i skuteczny w przybliżeniu do wiary.

### **1. Cud motywem wiary**

Z drugiej strony Jezus oczekuje od proszących Go o cud, jak i zebranych tłumów, fundamentów wiary. Przykładem tego jest pytanie Jezusa przed uzdrowieniem dwóch niewidomych: „Czy wierzycie?” (Mt 9,27), albo stwierdzenie po uzdrowieniach: „Twoja wiara ciebie uzdrowiła” (Mk 10,52), czy uzdrowienie paralityka wniesionego przez dach (Mk 9,1-8), świadczą o społecznym klimacie wiary.

Współcześni autorzy zwracają uwagę, że cuda Jezusa wzbudzały wiarę w uczniach i świadkach, jednakże nie była to wiara pełna i dojrzała. Zdaniem niektórych autorów można mówić tu o jakimś naturalnym zaufaniem do Jezusa i Jego cudotwórczej konkurencji wobec wiary powielkanocnej. Nie można

także widzieć w tej wierze moc taką, jaką przypisywano cudotwórcom ludowym, znanych w hellenizmie, czy „wiarę” – zaufanie wobec lekarzy lub znachorów, gdyż cuda Jezusa jako wydarzenia zbawcze, wiążą się z nadejściem eschatologicznego królestwa Bożego. Wiara przedwieklanocna powstała także jako owoc Jezusowych działań cudotwórczych lub objawiania się w różny sposób mocy Bożej w Jezusie i przez Jezusa. Potwierdzeniem takiej myśli może być fakt, że Jezus wyrzucał proszącym o cud brak wiary – nie tej taumaturgicznej, bo ją pewnie posiadali – ale wiary, jakiej oczekiwał, takiej, która „jest zapodmiotowana w Nim jako znaku Boga” A więc Jezus wyrzucał im brak niewiary w Siebie, który „tu i teraz” zbawia<sup>1</sup>. Wiara powstała jako owoc cudów nie jest pełna, gdyż nie „namaścił” ją dar uwielbionego Chrystusa i działania Ducha Świętego.

Z powyższych rozważań wynika, że zaczątkowa wiara była potrzebna do zastania i rozpoznania cudu, gdyż jest konkretnym działaniem Boga, wzywającym do nawiązania z Nim zbawczego dialogu. Przecież Bóg nie działa apodyktycznie, czy abstrakcyjnie bez skierowania na człowieka, aby nawiązać z nim zbawczy dialog. Ona pozwala odczytać cuda jako znaki Boga; pełnić będą one wówczas funkcję motywacyjną, otwierając drogę do jej pogłębienia. U Synoptyków znajdujemy dwie wzmianki, które potwierdzają to stwierdzenie. Opętany w wskutek łaski decyduje się na pozostanie z Jezusem (Mk 10,52); także Jezus stawia zarzut Korozain i Betsaidzie (Mt 11,21), gdyż spodziewał się On ich nawrócenia jako owoc dokonanych cudów. Łukasz czasem umiejscawia cud w genezie wiary, np. po cudownym połowie ryb (5,1-11). W Dziejach Apostolskich wiara jest ukazywana jako owo przepowiadania misyjnego, nawet gdy w jego kontekście dokonują się cuda lub są ogłaszane (11,21; 13,48). Łukasz mówi o dwóch nawróconych świadków przy uzdrowieniu Eneasza przez Piotra (Dz 9,35) i wskrzeszeniu Tabity (Dz 9,42). W takim wypadku cudom przypisuje się walor apologetyczny w genezie wiary. Jednak nie jest to wiara całkowitego i pełnego zaufania do Jezusa i Jego dzieła<sup>2</sup>.

Wiara pełna zaistnieje poprzez rzeczywistość zmartwychwstania. Powstanie wówczas wiara dojrzała, która uwierzytelnia Jezusową misję. Dlatego jądrem całego przepowiadania kościelnego jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Zmartwychwstanie przewyższa każdy indywidualny cud. Zresztą każdy cud wskazuje na zmartwychwstanie Jezusa, a nawet je antycypuje i staje się w jego świetle w pełni zrozumiałe, nabierając sensu objawieniowego, chrystologicznego i wiarotwórczego.

<sup>1</sup> M. Rusecki, *Traktor o cudzie*, Lublin 2006; s. 427; zob. podaną tam literaturę.

<sup>2</sup> A. George, *Les miracles de Jésus dans la tradition synoptique*, „Lumen vitae” s. 261; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, wyd. 4, s. 178; M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 428.

Cuda Jezusa brane łącznie z objawieniem, Chrystusem, wydarzeniami zbawczymi oraz łaską mogą doprowadzić do powstania aktu wiary u człowieka, który właściwie je interpretuje. Nie można analizować cudów w sposób wyizolowany. Cuda nie działają automatycznie, nie wymuszają decyzje wiary, bo ona zależna jest od ogólnej osobowości człowieka. Należy jednak powiedzieć wyraźnie, że cud jest nie do zastąpienia i zajmuje naczelne miejsce wśród wszystkich znaków wiarygodności. Jest więc cud podstawą dla rozumnej i osobowej wiary<sup>3</sup>. Można więc powiedzieć, że cud nie jest jedynym motywem wiary. Wśród innym motywów wiarygodności jest on jednak nie do zastąpienia i zajmuje w motywach wiary naczelne miejsce.

## **2. Cud wezwaniem do wiary**

Tak sformułowane stwierdzenie jest wynikiem współczesnej myśli biblijnej i teologiczno-fundamentalnej. Wprawdzie w dawnej teologii mówiło się, że cud jest wezwaniem do wiary, a nawet traktowano go jako dowód prawdziwości Objawienia. Zastosowany w teologii wymiar personalistyczny i ujmowanie cudu w kategoriach znaku Bożego, doprowadziło do nowego myślenia. Cud jest rozumiany jako znak „Kogoś” dla „kogoś”. Twórca znaku cudownego wnosi określone treści i zaprasza odbiorcę do dialogu ze sobą. Zdaniem K. Rahnera, cud bez odbiorcy i treści, stanowi czysty absurd<sup>4</sup>. W każdym zdarzeniu cudownym uwyrażnia się ukierunkowanie na człowieka. Stąd mówi się o antropologicznym sensie cudów (J. Imbach, H. Bouillard, M. Czajkowski). Cuda z racji swe niezwykłości empirycznej są łatwo dostrzegalne człowiekowi i są dostosowane do możliwości i percepcji ludzkiej. Stąd niezbędna jest aktywna postawa człowieka, która umożliwi mu rozpoznanie Autora cudu i odczytanie treści, jaką Autor mu ją nadał.

W cudzie-znaku Bóg manifestuje swoją obecność; objawia się w celach zbawczych, dlatego należy rozumieć cud jako ofertę spotkania w celu zbawienia. Bóg działa w cudzie w sposób dyskretny, stąd człowiek musi odznaczać się wyczuleniem na znaki Boga, by je właściwie przyjąć i odczytać. Jest to o tyle łatwiejsze, że sam Bóg objawia ich sens, a tym samym – pośrednio – i wzywa do wiary. Przykładowo, przy rozmnożeniu chleba, Jezus nadaje sens temu cudowi, oświadczając, że On jest Chlebem dającym życie wieczne. Jezus daje propozycję uczestnictwa w życiu wiecznym<sup>5</sup>. Wezwanie do uczestnictwa w życiu

---

<sup>3</sup> Tak M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 429.

<sup>4</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1977, s. 254; M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980), z. 2, s. 51-70.

<sup>5</sup> H. Schürmann, *Joh 6,51c – ein Schlüssel zur grossen johanneischen Brotrede*, „Biblische Zeitung“ 2 (1958), s. 244-262.



Bożym dostrzec można przy wskrzeszeniu Łazarza, w okolicznościach których Jezus ujawnia się jako zmartwychwstanie i życie. Wiara w Jezusa ułatwi przejść przez śmierć i zmartwychwstanie do życia w Bogu. Podobną wymowę posiadają wskrzeszenie córki Jaira i młodzieńca z Nain. W kontekście niektórych cudów pojawiają się mesjańskie tytuły Jezusa (np. Syn Dawida, Syn Człowieczy Syn Boży, Nauczyciel, Prorok czasów eschatycznych), które wskazują na nadejście czasu zbawienia. Ważną rolę nadejścia zbawienia pełnią egzorcyzmy i uzdrowienia.

Cud uciszenia burzy na jeziorze zachęca do wiary i ufności wobec Jezusa mającego moc wybawienia człowieka z zagrożeń egzystencjalnych. Odpowiedź Jezusa cudem jest zachętą do odpowiedzi na prośby ludzi. Apel Boży do wiary wyrażony w cudownych faktach jest skierowany najczęściej do konkretnego człowieka. Wezwanie do wiary znajduje swój motyw w faktach cudownych, który gwarantuje jego prawdziwość. Pełne zaś uwiarygodnienie wezwania do życia będzie w cudzie zmartwychwstania Chrystusa. Nie jest to wezwanie głoślowne, człowiek bez obawy może dać na nie odpowiedź. Pewność Bożego działania zasadza się na działaniu łaski, która wspiera wszystkie ludzkie działania. Konieczność działania łaski podkreślają: P. Rousselot, E. Kopeć, L. Moden, J. Huby, i inni. Wynika to z faktu, że Bóg powołuje człowieka do wiary<sup>6</sup>.

### 3. Funkcja łaski w cudach biblijnych

Funkcję łaski sprowadza się do dwóch stwierdzeń: łaska powoduje pełne otwarcie na rzeczywistość nadprzyrodzoną oraz wzbudza pragnienie jej osiągnięcia. W tym znaczeniu łaska pełniłaby tu rolę przygotowawczą do decyzji wiary. Druga funkcja łaski jest to uzdolnienie władz podmiotowych człowieka do poznania porządku nadprzyrodzonego. Chodzi tu o rozum jako władzę poznawczą oraz wolę jako czynnik decyzyjny. Łaska oświeca wpierw rozum do właściwego sensu wyzwania Bożego. Zdaniem M. Ruseckiego miłość Boga daje „nowe oczy” do nowego widzenia. Nie oznacza to, że zastępuje naturalne zdolności rozumu. Bazuje na jego naturalnym poznaniu Boga i znaków działania Bożego<sup>7</sup>.

Łaska obejmuje także sferę afektywną człowieka i dziedzinę życia praktycznego, a więc obejmuje całego człowieka. Leczy w pewnym stopniu słabość władz człowieka, osłabionym przez grzech pierworodny oraz uzdalnia do podjęcia decyzji będącą odpowiedzią na zaproszenie Boga. Zdaniem H. Bo-

<sup>6</sup> Zob. literaturę podaną przez M. Ruseckiego, *Traktat o cudzie*, s. 435.

<sup>7</sup> Tamże, s. 436 (por. podaną tam literaturę).

uillarda łaska stanowiąc jedność z objawieniem, jest wezwaniem Boga skierowanym do człowieka, rozwiązującym problem sensu jego życia<sup>8</sup>. Objawienie jest wkroczeniem Boga do historii w celach zbawczych, jest wezwaniem do dialogu oraz objawieniem jego sensu życia.

#### **4. Cud a Objawienie**

Ponieważ sam człowiek nie jest w stanie dać odpowiedzi na wezwanie Boga, winien przyjąć rozwiązania typu egzystencjalnego, jaką Bóg daje w swoim objawieniu i w znakach. Objawienie i cuda nie miałyby żadnego znaczenia dla człowieka, gdyby nie zawierały odpowiedzi na jego fundamentalne odpowiedzi. Z jednej strony prowokują cuda pytania o charakterze egzystencjalnym, a z drugiej wzywają człowieka do odpowiedzi na nie, wzywając do nawiązania z Nim zbawczego dialogu. Przyjęcie nowego życia nie jest łatwe; wymaga od człowieka wyrzeczenia się z własnej samowystarczalności i autonomii. Człowiek musi zdobyć się na rezygnację z własnych przekonań, ponieważ przyjęcie oferty nowego życia może usensownić własne bytowanie<sup>9</sup>. Zdaniem H. Bouillarda, tak jak Kościół i Chrystus, tak i cud jest znakiem do nowego życia i początkiem zbawienia, albo znakiem sprzeciwu, bezsensu. Wobec tych znaków człowiek nie może być obojętny: albo je akceptuje, albo odrzuca ze wszystkimi konsekwencjami<sup>10</sup>.

Wobec starszej apologetyki, która rozważała cud w kategoriach dowodowych, współczesna teologia fundamentalna dostrzega w cudzie znak Bożego wezwania do wiary. Cud jako część Objawienia nie może „przekraczać” Objawienie, co byłoby absurdem. Brany łącznie z objawieniem, które objaśnia cud, wyraża apel Boży do wiary. Tak, jest w działaniu Jezusa. Nie oznacza to, że cud przestaje pełnić funkcję motywacyjną. Ona występuje łącznie z apelem Boga. Tym samym doznaje wzmocnienia i ubogacenia, chociaż potrzebny jest ze strony adresata cudu, pewien wysiłek, aby odczytać apel Boży.

Funkcja motywacyjna jest drugim aspektem wiary. Lokalizuje się wewnątrz Objawienia, a nie zewnątrz – jak dotąd bywało. Funkcja motywacyjna nie jest środkiem dowodowym; jej zakres został poszerzony: obejmuje wydarzenia zbawcze, Kościół, jest ona rozpatrywana w łączności z Chrystusem i Jego dziełem. Z tego więc wypływa jego siła motywacyjna, a nie jako argument samoistny. Jest ona rozważana łącznie z innymi argumentami apologetycznymi oraz ujmuje się ją w kategoriach personalistycznych, a nie – jak dawniej – rzeczowych.

<sup>8</sup> Tamże (por. podana tam literaturę).

<sup>9</sup> Tamże, s. 437.

<sup>10</sup> Podobnie K. Adam, *Jezus Chrystus*, Poznań 1936, s. 42.

Powstaje pytanie: czy zrozumienie cudu-znaku dokonuje się na płaszczyźnie czysto naturalnej, czy z pomocą łaski Bożej? Do pełnego uchwycenia cudu potrzeba jest łaska (jego elementy należą do sfery religijnej). Na płaszczyźnie naturalnej następuje przedrozumienie sensu cudu-znaku, pewne przygotowanie do uchwycenia pełnego sensu, które dokonuje się pod wpływem łaski. Dopiero wtedy cud staje się racją adekwatną do wykazania wiarygodności Objawienia. Cud zatem nie niszczy wiary, ale ją umożliwia i nakłania do niej<sup>11</sup>. Pewność, jaką otrzymuje się przy tego rozpoznania, ma charakter moralny, bo tylko taką można w niej osiągnąć. Jest wystarczająca, by decyzji wiary dać racjonalny i osobowy charakter i wykluczyć racjonalną wątpliwość.

## Zakończenie

Współcześnie w rozumieniu funkcji wiarotwórczej dostrzega się zmiany. Dawniej cud ujmowano w funkcji dowodowej, apodyktycznej, przymuszającej do wiary. Było to wynikiem klimatu, jaki panował w teologii XIX i XX w. Od lat 40-tych ubiegłego wieku coraz częściej zaczęto traktować cud w kategoriach personalistycznych. Cud przestano traktować jako „dowód” na rzecz „znaku”, który podlega interpretacji. Cud jako znak oddziałuje na całego człowieka, a więc na jego rozum, wolę, sferę afektywną. Priorytet którejkolwiek z władz człowieka w recepcji cudu jest uzależniony od konstrukcji osobowej<sup>12</sup>.

Cuda są w pełni wpisane w Jego boskie posłannictwo. Z jednej strony ujawniają te misję, a z drugiej ją legitymują. Cuda biblijne wypełniają zapowiedzi o nadejściu Mesjasz w Osobie Chrystusa, który będzie dokonywał cudów ubogim, służbie, chorym, cierpiącym (por. Mt 3,2-6; par). Funkcja motywacyjna stanowi jakby drugi aspekt każdej innej, a więc cud objawia orędzie Boże i zarazem je motywuje, jest znakiem zbawienia, a zarazem je motywuje, buduje Kościół i go manifestuje.

## Streszczenie

Celem artykułu było omówienie relacji cudów Jezusa do wiary. Postawiono tezę: czy cud może doprowadzić do zaistnienia wiary, czy wiara jest uprzednia w stosunku do cudu? W punkcie pierwszym omówiono kwestię potrzeby zaistnienia wiary uprzedniej, która stoi u podstaw zrozumienia cudów Jezusa. Aby zrozumieć działalność taumaturgiczną, która jest zapodmiotowana w Nim, trzeba posiadać przynajmniej wstępne rozumienie

---

<sup>11</sup> S. Grzechowiak, *Semejologiczna koncepcja wiarygodności i apologetyki w ujęciu E. Mazureá*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18 (1971), z. 1, 53-72.

<sup>12</sup> M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 442.

wymiaru zbawczego cudu. Następnie podjęto temat cudu, który jest wezwaniem do wiary. W cudzie-znaku Bóg manifestuje swoją obecność; objawia się On w celach zbawczych człowieka. Stąd cud jest ofertą skierowaną do człowieka. Boża oferta ujawnia się dyskretnie, stąd człowiek musi być „wyczulony” na Jego znaki by je w właściwie przyjąć i odczytać. W cudach Jezusowych ujawnia się także wymiar łaski. Łaska pełni rolę przygotowawczą wobec decyzji wiary. Łaska Boża oświeca rozum, aby właściwie rozpoznać treść cudu. Na końcu rozważań omówiona została problematyka relacji cudu do Objawienia. W dawniejszej apologetyce, cuda Jezusa stanowiły argument dowodowy na pewność Objawienia. Współczesna teologia fundamentalna dostrzega w cudzie znak Bożego wezwania do wiary. Dlatego cuda Jezusa stanowiąc część Objawienia, objaśniają je i objawiają apel Boży wyrażony w taumaturgii Jezusa. W tego rodzaju ujęciu cudów Jezusa nie dochodzi do przekreślenia jego funkcji motywacyjnej, wręcz przeciwnie, funkcja motywacyjna cudu zostaje wzmocniona i ubogacona, chociaż ze strony adresata cudu (człowieka) potrzebny jest pewien wysiłek, aby odczytać ten znak Boga.

SŁOWA KLUCZOWE: cud, wiara, objawienie

## **Summary**

### **The function of faith in Biblical miracles**

This paper aimed at discussing the relation of the miracles of Jesus to faith. A thesis has been proposed: can a miracle lead to faith or is faith prior to a miracle? In the first section, a question of the need for existence of prior faith, which is the basis of understanding the miracles of Jesus, has been discussed. In order to understand the thaumaturgic activity, which is subjected to Him, one must have at least initial understanding of the salvific dimension of a miracle. Next, an issue of miracle, which is a call for faith, has been raised. In a miracle / sign, God manifests His presence; He reveals for the purposes of saving the man. Hence, a miracle is an offer addressed towards the man. The God's offer reveals discretely, hence the man must be "sensitive" to His signs to properly receive and read them. In the miracles of Jesus, a dimension of grace is also revealed. The grace plays a preparatory roles to the decision of faith. The God's grace enlightens the mind to properly recognise the content of a miracle. At the end of these considerations, problems of the relation of a miracle to the Revelation have been discussed. In older apologetics, the miracles of Jesus were an evidential argument for the certainty of the Revelation. Modern fundamental theology sees in a miracle a sign of the God's call for faith. Therefore, the miracles of Jesus, being part of the Revelation, explain it and reveal the God's call expressed in the thaumaturgy of Jesus. In this type of approach to the miracles of Jesus, their motivational function is not wiped out; quite the opposite, the motivational function of a miracle is being strengthened and enriched, although an effort is required from the addressee of a miracle (man) to read this sign of God.

KEYWORDS: miracle, faith, revelation

## Bibliografia

- Adam K., *Jezus Chrystus*, Poznań 1936.
- Concelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, wyd. 2, Tübingen 1962 s. 178.
- George A., *Les miracles de Jesus dans la tradition synoptique*, „Lumen Vitae” 33 (1957), s. 7-24.
- Grzechowiak S., *Semejologiczna koncepcja wiarygodności i apologetyki w ujęciu E. Mazura*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 18 (1971), z. 1, s. 53-72.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1977.
- Rusecki M., *Funkcje cudu jako znaku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 21 (1980), z. 2, s. 51-70.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Schürmann H., *Jo 6,51c – ein Schlüssel zur jahannischen Brotrede*, „Biblische Zeitung” 2 (1958), s. 244-262.

Anita Żurek  
Szczecin

## **Style wychowania doświadczane w dzieciństwie jako korelaty religijności osób dorosłych Pilotażowe badania empiryczne wśród rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentu eucharystii**

### **Wstęp**

Rodzina jest pierwszym i naturalnym środowiskiem rozwojowym dziecka. Poprzez wzajemne oddziaływanie członków rodziny na siebie kształtuje się rozwój osoby, jego zachowania wobec siebie i innych. Zaspakajane są jego podstawowe potrzeby. W środowisku rodzinnym dziecko wprowadzane jest w świat wartości, w nim buduje się jego relacja do Boga. Papież Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris Consortio* ukazuje, że „zadanie wychowania wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga: rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice tym samym podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego”<sup>1</sup>.

Niniejszy artykuł przedstawia problematykę związaną ze stylami wychowania doświadczanymi w dzieciństwie oraz religijnością w dorosłości, które w literaturze przedmiotu są szeroko podejmowane. Na temat stylów wychowania w rodzinie pisało wielu polskich pedagogów i psychologów wychowawczych, wśród nich: Maria Przetacznik-Gierowska, Czesław Czapów, Maria Ziemska, Maria Braun-Gałkowska, Mieczysław Plopa, Maria Ryś. Problematyka religijności jest również w szeroki sposób opisywana i przedstawiana w publikacjach między innymi Gordona Allporta czy Wernera Gruehna lub polskich badaczy: Józefa Pastuszki, Zdzisława Chlewińskiego czy Władysława Prężyny.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym Familiaris Consortio* 36, [w:] M. Romanek [red.], *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 141.

Zasadniczym problemem artykułu jest szukanie odpowiedzi na podstawowe pytanie problemowe: czy istnieją korelaty stylów wychowania doświadczanych w dzieciństwie i religijności osób dorosłych? oraz które style wychowania współistnieją, wiążą się najmocniej z religijnością w życiu osób dorosłych?

Artykuł składa się z czterech części, z których pierwsze dwie są teoretyczne a dwie kolejne badawcze. Pierwsza część artykułu poświęcona została tematyce stylów wychowania, w drugiej natomiast opisana została problematyka religijności. W trzeciej części artykułu, metodologicznej, postawiono problem badawczy i hipotezę. Znajduje się w nim również opis rzetelnych i trafnych narzędzi badawczych wykorzystanych w badaniu. W celu zweryfikowania postawionej hipotezy wykorzystano dwa kwestionariusze: Analizy Stylu Wychowania w Rodzinie. Rodzina Pochodzenia Marii Ryś oraz Skala Centralności Religijności Stefana Hubera. Ta część zawiera również charakterystykę badanej grupy. W czwartej części poddano weryfikacji postawioną hipotezę. Dla wyników uzyskanych z ankiet wykonano obliczenia statystyczne. W celu sprawdzenia korelacji między dwiema zmiennymi (stylami wychowania doświadczanymi w dzieciństwie i religijnością w dorosłości) wykorzystano współczynnik korelacji Rho Spearmana.

W zakończeniu artykułu znajdują się wnioski z przeprowadzonych badań a wykorzystana literatura do opisu części teoretycznej znajduje się w bibliografii.

## 1. Style wychowania w rodzinie

Rodzina jako wspólnota osób pełni określone role i funkcje wobec dziecka. W niej dziecko uczy się pierwszych relacji interpersonalnych oraz pierwszych wzorców zachowania. Środowisko rodzinne wywiera ogromny wpływ na życie każdego człowieka, ponieważ dokonuje się on nie tylko w wyniku świadomych, zaplanowanych zabiegów wychowawczych, ale przede wszystkim poprzez codzienne przebywanie ze sobą jako oddziaływanie niezamierzone. Spełnianie funkcji wychowawczych oraz rodzaj i skutki oddziaływań rodziców na dziecko, zależą w dużej mierze od relacji i odnoszenia się rodziców wobec siebie i ich postaw wobec dziecka<sup>2</sup>. Zachowania dziecka i jego wybory w dorosłości mają związek ze stylami wychowania doświadczanymi w dzieciństwie.

---

<sup>2</sup> M. Jankowska, *Postawy rodzicielskie a poziom nadziei podstawowej i religijność personalna/apersonalna u młodych dorosłych*, „Fides et Ratio” 3 (2013), s. 130; M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1997, s. 156; T. Gosztyła, *Rodzinne uwarunkowania dojrzałej religijności młodzieży*, Lublin 2010, s. 63.



W literaturze przedmiotu można znaleźć różne wyjaśnienia pojęcia stylu wychowania.

W słowniku pedagogicznym style wychowania występują pod terminem *kie rowanie wychowawcze*, które oznacza ogół czynności i dyrektyw, których celem jest wywołanie u wychowanków postępowania pożądanego przez osobę kierującą<sup>3</sup>. W ujęciu Marii Przetacznik-Gierowskiej i Ziemowita Włodarskiego style wychowania to niejako odbicie sposobów i metod oddziaływania na dziecko przez wszystkich członków rodziny<sup>4</sup>. O tym w jakim stylu zostanie wychowane dziecko decydują rodzice. Oni w sposób świadomy bądź nieświadomy przenoszą własne doświadczenia z dzieciństwa implikując je na grunt stworzonej przez siebie wspólnoty rodzinnej. Niezmiernie ważne jest, aby styl wychowania w rodzinie był konsekwentny i powinien wynikać z jasno określonych zasad postępowania wobec dziecka. Jeśli postępowanie wobec dziecka ma charakter zmienny i przypadkowy a stawiane mu wymagania są niejednorodne, wtedy trudno mu jest przyswoić zarówno normy społeczne jak i moralne<sup>5</sup>.

Literatura z obszaru psychologii i pedagogiki prezentuje różne klasyfikacje stylów wychowania w rodzinie. Najczęściej opisywane są trzy podstawowe: autokratyczny, demokratyczny oraz liberalny. Każdy z nich niesie za sobą konkretne skutki wychowawcze oraz wpływa na atmosferę środowiska rodzinnego. Zaproponowany przez Marię Ryś podział stylów na autokratyczny, demokratyczny, liberalny kochający i niekochający został przyjęty w niniejszym artykule za podstawowy.

Styl autokratyczny określany jest również *autorytatywnym, podejściem restrykcyjnym* lub *autorytarnym*<sup>6</sup>. Rodzice posiadają władzę i kontrolę nad każdą sytuacją w rodzinie. Oni decydują o wszystkich sprawach rodzinnych, nie liczą się ze zdaniem dziecka, hamując tym samym jego aktywność i samodzielność. Charakterystyczne dla tego stylu jest instrumentalne traktowanie dziecka, brak poszanowania jego godności, uczuć i pragnień. Wymaga się od niego bezwzględnego posłuszeństwa nakazom, od których nie ma odwołania<sup>7</sup>. Maria Ryś opisując styl autokratyczny zwraca uwagę na fakt, że w rodzinach tych większy nacisk kładzie się na wypełnianie obowiązków niż na zaspokajanie potrzeb członków rodziny. Dziecko zna zakres swoich praw i obowiązków oraz jest świadome konsekwencji. Rodzice są zdania, że angażowanie

---

<sup>3</sup> W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2007, s. 174.

<sup>4</sup> M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, t. 2, Warszawa 2002, s. 127.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 128-129.

<sup>6</sup> Zob. R. MacKenzie, *Kiedy pozwolić? Kiedy zabronić?*, Gdańsk 2001, s. 37.

<sup>7</sup> Zob. M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, s. 129; C. Czapów, *Rodzina a wychowanie*, Warszawa 1968, s. 153.

uczuć w wychowanie dziecka psuje je, dlatego są powściągliwi w ich okazywaniu. Nie przywiązują uwagi do chwalenia dziecka, ponieważ wszelkie jego postępy uznają za rzecz oczywistą. Błędy, które popełnia dziecko wychwytyują i krytykują. Nie stosują nagród a najważniejszym środkiem wychowawczym według nich jest kara<sup>8</sup>. Wychowanie autokratyczne prowadzi do poczucia winy, zależności, przesadnej uległości. Osoba nie jest w stanie działać i myśleć samodzielnie<sup>9</sup>.

Najbardziej korzystnym dla prawidłowego rozwoju dziecka jest styl demokratyczny. Pomaga on osiągnąć w krótszym czasie przyjęte cele wychowawcze szanując uczucia dziecka<sup>10</sup>. Dyscyplinę dziecka osiąga się poprzez stosowanie nagród a nie kar. Dziecko czynnie uczestniczy w życiu rodziny. Szanowane są jego prawa i uczucia. Rodzice pozwalają na współdecydowanie, nie narzucają swojego zdania raczej przedstawiają argumenty. Troszczą się o rozwój wszystkich członków rodziny. Darzą się wzajemnym zaufaniem i życzliwością<sup>11</sup>. Dziecko wychowane w stylu demokratycznym wykazują się niezależnością, wykazują inicjatywę oraz ciekawość poznawczą. Jest odpowiedzialne, samodzielne, z życzliwością i szacunkiem odnosi się do drugiego człowieka<sup>12</sup>.

Styl wychowania liberalnego w rodzinie również wpływa na kształtowanie się osobowości dziecka. Rodzic liberalny nie narzuca dziecku swojej woli, pozostawia swobodę i wolność w działaniu i podejmowaniu decyzji<sup>13</sup>. Maria Ryś liberalny styl wychowania dzieli na: liberalno kochający i liberalno niekochający. Styl liberalny kochający charakteryzuje rodziców, którzy kochają swoje dziecko i okazują mu miłość. Pozwalają mu na spontaniczne zachowania, przy czym rzadko interweniują. Zapewniają mu swobodę w podejmowaniu decyzji oraz w wyborze postaw. Uważają, że właściwych wyborów dokona, gdy dorosnie<sup>14</sup>. Styl liberalny niekochający występuje w tych rodzinach, gdzie rodzice przejawiają wobec dziecka obojętność. Nie okazują mu uczuć, są wycofani, nie wchodzą w nim w bliskie relacje oraz nie interesują się jego życiem<sup>15</sup>. Charakterystyczne dla stylu liberalnego (zarówno kochającego jak i niekochającego) jest nie stawianie dziecku wymagań. Mieczysław Łobocki podobnie jak inni pedagodzy stwierdza jednoznacznie, iż styl liberalny jest szkodliwy

<sup>8</sup> M. Ryś, *Systemy rodzinne. Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa 2004, s. 19.

<sup>9</sup> M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, s. 130.

<sup>10</sup> R. MacKenzie, *Kiedy pozwolić? Kiedy zabronić?*, s. 50.

<sup>11</sup> M. Ryś, *Systemy rodzinne*, s. 17.

<sup>12</sup> M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003, s. 312.

<sup>13</sup> M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, s. 131.

<sup>14</sup> M. Ryś, *Systemy rodzinne*, s. 18.

<sup>15</sup> Tamże, s. 18.

wychowawczo. Dzieci wychowane w tym stylu są niezdyscyplinowane, skoncentrowane na sobie a także mają trudności w podejmowaniu długotrwałego wysiłku<sup>16</sup>.

Przedstawione style wychowania są ważnym, ale nie jedynym czynnikiem kształtującym osobowość dziecka, nabiera on właściwego znaczenia w powiązaniu z postawami rodziców, z więzią emocjonalną i atmosferą panującą wśród członków rodziny. Każdy ze stylów pociąga za sobą określone skutki wychowawcze, które zależą od wieku dziecka i siły natężenia danego stylu. Rodzina jest również pierwszym i naturalnym środowiskiem wychowania religijnego dziecka. Wprowadzenie dziecka w świat wartości odbywa się w sposób naturalny, gdy dziecko jest świadkiem i uczestnikiem wspólnej modlitwy, udziału w nabożeństwach. Skuteczność wychowania religijnego dziecka zależy od atmosfery panującej w rodzinie, poprawnych relacji a także od przestrzegania Dekalogu w zachowaniach wewnątrzrodzinnych oraz społecznych. W rodzinie tworzy się w dziecku obraz Boga, który w dużym stopniu zależy od zachowań i postawy ojca<sup>17</sup>.

## **2. Problematyka religijności**

Problematyka religijności jest bardzo szeroka. Znajduje swoje odniesienie w teologii, socjologii jak również w psychologii. Wywiera ona wpływ na wszystkie sfery i obszary życia człowieka. Jest indywidualnym, odrębnym dla każdego stosunkiem człowieka jako podmiotu do Boga oraz wszystkiego co jest nadprzyrodzone. Religijność jest subiektywnym odniesieniem oraz przyjęciem Boga jak i związku jaki istnieje pomiędzy Nim a człowiekiem.

Pojęcie religijność pochodzi od rzeczownika „religia” (łac. *religio*), oznaczającego „całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości ponadświatowej (transcendentnej)”<sup>18</sup>. Czesław Walesa określa religijność jako „wszystko to, co człowiek przeżywa, doznaje, doświadcza, a także to wszystko, co się w nim dzieje, zachodzi, funkcjonuje w bezpośrednim związku z jego ustosunkowaniem się do Boga”. Religijnością w tym ujęciu jest więc relacja człowieka do Boga oraz jakość więzi i stosunek wobec Niego<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, s. 313.

<sup>17</sup> M. Wolicki, *Wychowanie do wartości*, Wrocław 1999, s. 29-30; G. Godawa, *Asymetria w wychowaniu religijnym w rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia” (2010), nr 2, s. 165.

<sup>18</sup> W. Łydka, *Religia*, [w:] A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, Katowice 1989, s. 497.

<sup>19</sup> Cz. Walesa, *Rozwój religijności człowieka*, [w:] Z. Chlewiński [red.], *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 144; por. także Cz. Walesa, *Psychologiczna analiza zmian w rozwoju religijności człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” (1997), nr 4, s. 110.

Religijność jest osobowym kontaktem z Bogiem, z którym człowiek nawiązuje dialog. Kontakt ten nazywany jest przeżyciem religijnym. Relacja ta uzewnętrznia się przez praktyki religijne, posiadaną i realizowaną hierarchię wartości oraz moralność. Własne przeżycia i doświadczenia człowiek skupia na Bogu a one wraz z cechami osobowości stanowią o religijności osoby<sup>20</sup>. Inni autorzy również zwracają uwagę na powyższe aspekty. Józef Pastuszka uznaje, że religijność to „[...] forma osobistych przeżyć religijnych człowieka, bezpośrednim, wyrosłym z jego osobowości stosunkiem do Boga”<sup>21</sup>, a Zdzisław Chlewiński, że to „[...] całokształt przekonań, doświadczeń i zachowań podmiotu związanych z przeżywaniem relacji do świata transcendentnego Boga”<sup>22</sup>. Tym co wyróżnia religijność od innych funkcji psychicznych człowieka jest przedmiot postawy. Przedmiotem religijnym zazwyczaj określa się Boga, podmiotem religijnym człowieka a doświadczenie, przeżycie religijne pozwala na nawiązanie kontaktu i dialogu osoby z Bogiem<sup>23</sup>. Bóg staje się dla człowieka Kimś, kto wskazuje drogę, uczy jak żyć, jaką przyjąć hierarchię wartości. Konsekwencją relacji budowanej z Bogiem jest działanie człowieka, zachowywanie się w określony sposób. Na postawę religijną składają się więc trzy komponenty: intelektualno-poznawczy (pozwala na określenie przedmiotu religijnego), emocjonalny (miernik odczuwalnej przez podmiot bliskości względem przedmiotu) i behawioralny (posiadane przez podmiot dyspozycje do działania, określone zachowania wobec przedmiotu)<sup>24</sup>.

Gordon Allport i Michael Ross, a następnie Daniel Batson<sup>25</sup> wskazują na różne rodzaje religijności, jakie mogą cechować osobę: religijność zewnętrzna – praktyki religijne i religia służą uzyskaniu własnych celów a wartości i zalecenia przez nią przekazywane nie są ani istotne ani realizowane w codziennym życiu. Człowiek wybiera z religii to co mu w danej chwili pasuje. Ten rodzaj religijno-

<sup>20</sup> Por. M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003, s. 14; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 43; S. Głaz., *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003, s. 11; W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973, s. 54.

<sup>21</sup> J. Pastuszka, *Osobowość a religijność człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” (1964), nr 4, s. 9.

<sup>22</sup> Z. Chlewiński, *Religia a osobowość człowieka*, [w:] H. Zimoń [red.], *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiológicznej*, Lublin 2000, s. 100.

<sup>23</sup> Por. W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, s. 44; J. Szymoń, *Poziom narcyzmu a typ relacji do Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” (2000), nr 3-4, s. 45.

<sup>24</sup> Por. J. Bielecki, *Wybrane metody badania postaw wartościujących i religijnych*, [w:] S. Siek [red.], *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993, s. 384; M. Jarosz, *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, s. 20; J. Kostrzewski, *Postawy religijne rodziców dzieci i młodzieży lekko upośledzonej umysłowo*, „Roczniki Pedagogiki Specjalnej” (1997), nr 8, s. 234.

<sup>25</sup> Por. G.W. Allport jako pierwszy wyróżnił religijność wewnętrzną i zewnętrzną. C.D. Batson dołączył do tego religijność poszukującą (*open-ended*). Zob. M. Kasik, *Religijność a osobowość. Typy postaw religijnych a obraz siebie*, [dziecja.wloclawek.pl/ttn/tom\\_1/kasik.rtf](http://dziecja.wloclawek.pl/ttn/tom_1/kasik.rtf) (27.06.2015).

ści charakterystyczny jest dla osób niedojrzałych osobowościowo, egoistycznych i egocentrycznych; religijność wewnętrzna – należy do struktury osobowości człowieka, jest celem sama w sobie i nadaje życiu sens. Człowiek przyjmuje i realizuje wszystkie aspekty wiary. Religia pozwala zrozumieć otaczającą go rzeczywistość i jest znaczącym czynnikiem w jego zachowaniach czy podejmowanych decyzjach. Religijnością wewnętrzną jest charakteryzują się ludzie o dojrzałej osobowości otwarci na wartości takie jak miłość bliźniego, pomoc i życzliwość<sup>26</sup>; religijność poszukująca – religia pomaga zrozumieć i rozwiązać problemy duchowe. Człowiek szuka odpowiedzi na ważne dla niego pytania. Osoba, która przeżywa swoją religijność w ten sposób, zdaje sobie sprawę, że nie wie i prawdopodobnie nie będzie znała ostatecznej prawdy i pełnej odpowiedzi na istotne dla niej pytania. Mając świadomość, że dawanie odpowiedzi są tylko częściowe i podlegają zmianom, to nie przestaje ich poszukiwać<sup>27</sup>.

W niniejszych rozważaniach przyjęta została definicja religijności Stefana Hubera, która wskazuje, iż religijność to zdolność postrzegania i odbierania świata. Im bardziej centralna staje się religijność, tym bardziej oddziałuje ona na myślenie, przeżycia i zachowania osoby. Stefan Huber podjął próbę syntezy koncepcji Charlesa Glocka oraz Gorgona Allporta w jeden wielowymiarowy model religijności. W modelu tym pozostał motywacyjny charakter religijności, którym interesował się Gordon Allport, oraz wymiary zaangażowania religijnego wyodrębnione przez Charlesa Glocka: przekonania religijne, praktyki religijne, doświadczenie religijne, wiedza religijna i konsekwencje religijności. Przez cztery pierwsze wyraża się zaangażowanie religijne człowieka. Stefan Huber w wymiarze praktyk religijnych oddzielił potrafił kult i modlitwę<sup>28</sup>. Uzyskana w ten sposób struktura religijności obejmuje pięć elementów: *zainteresowanie problematyką religijną, przekonania religijne, modlitwa, kult i doświadczenie religijne*<sup>29</sup>.

*Zainteresowanie problematyką religijną.* Wymiar ten odnosi się do aspektu poznawczego treści religijnych, ale nie uwzględnia aspektu osobistej akcepta-

<sup>26</sup> Por. G.W. Allport, J.M. Ross, *Personal religious orientation and prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology” (1967), nr 5, s. 432-443; D.T. Kenrick, S.L. Neuberg, R.B. Cialdini, *Psychologia społeczna*, Gdańsk 2006, s. 564; W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004, s. 491; M. Kasik, *Religijność a osobowość*; R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, s. 40-41.

<sup>27</sup> Por. D.T. Kenrick, S.L. Neuberg, R.B. Cialdini, *Psychologia społeczna*, s. 564; Wosińska W., *Psychologia życia społecznego*, s. 492; M. Kasik, *Religijność a osobowość*.

<sup>28</sup> Por. B. Zarzycka, *Skala Centralności Religijności Stefana Hubera*, „Roczniki Psychologiczne” (2007), nr 1, s. 136-139; S. Bukalski, *Style przywiązaniowe nupturientów oraz inne czynniki psychologiczne jako predyktory jakości narzeczeństwa. Analiza empiryczna*, Szczecin 2013, s. 163-164.

<sup>29</sup> B. Zarzycka, *Skala Centralności*, s. 139.

cji. Twierdzenia w tym wymiarze określają stopień myślenia na tematy religijne oraz poszukiwanie wiadomości w tej tematyce.

*Przekonania religijne.* Skala określa stopień subiektywnego odniesienia osoby badanej do treści religijnych oraz otwartości tej osoby na prawdy objawione w tych treściach.

*Modlitwa.* Wymiar ten obejmuje osobiste zaangażowanie w budowanie relacji z Bogiem poprzez częstość i intensywność modlitwy.

*Kult.* Skala w tym wymiarze wskazuje na udział osób badanych w praktykach religijnych i na subiektywną ważność angażowania się tych osób w nabożeństwa religijne.

*Doświadczenie religijne.* Ostatni wymiar skali odnosi się do osobistego doświadczenia działania Boga w życiu człowieka<sup>30</sup>.

### 3. Metodyka badań

Przedmiotem badań w niniejszym artykule jest korelacja zachodząca między dwoma zmiennymi opisanymi powyżej – stylami wychowania doświadczanymi w dzieciństwie a religijnością tych osób w dorosłości. Postawiono następujący problem badawczy: czy istnieją korelaty stylów wychowania doświadczanych w dzieciństwie i religijności osób dorosłych?; które style wychowania współistnieją, wiążą się najmocniej z religijnością w życiu osób dorosłych? W celu odpowiedzi na przedstawione pytanie problemowe sformułowana została następująca hipoteza badawcza: zakładam, że istnieją związki stylów wychowania doświadczanych w dzieciństwie, które korelują z religijnością w dorosłości.

Empiryczna weryfikacja powyższych hipotez wymaga zastosowania określonych narzędzi badawczych. W badaniach wykorzystano: Kwestionariusz Analizy Stylu Wychowania w Rodzinie. Rodzina Pochodzenia Marii Ryś oraz Polską adaptację Skali Centralności Religijności Stefana Hubera. Wykorzystane do badania metody są narzędziami wiarygodnymi, rzetelnymi i trafnymi. Wskaźniki te opisane są w literaturze psychologicznej<sup>31</sup>.

Kwestionariusz Style Wychowania w Rodzinie. Rodzina Pochodzenia służy określeniu stylu w jakim osoba badana została wychowana, przez odniesienie się do swojej rodziny pochodzenia. Kwestionariusz Stylów Wychowania został umieszczony w badaniach nad systemami rodzinnymi, które Maria Ryś oparła

<sup>30</sup> Zob. B. Zarzycka, *Skala Centralności*, s. 141-142; D. Krok, *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, Opole 2009, s. 189-190.

<sup>31</sup> Zob. M. Ryś, *Systemy rodzinne*, s. 18-20; zob. B. Zarzycka, *Polska adaptacja skali Centralności Religijności S. Hubera*, [w:] M. Jarosz [red.], *Psychologiczny pomiar religijności*, Lublin 2011, s. 238-249; B. Zarzycka, *Skala Centralności*, s. 143-155.



na typologii rodzin według Davida Fielda<sup>32</sup>. Kwestionariusz uwzględnia trzy podstawowe style: demokratyczny, autokratyczny oraz liberalny, który według Marii Ryś przybierać może dwie skrajnie różne formy: styl liberalny kochający oraz styl liberalny niekochający. Narzędzie badawcze zawiera dwa zestawy, w każdym po 34 twierdzenia. Pierwszy zestaw zdań dotyczy matki, drugi ojca. Osoba badana odwołuje się do swojego okresu dzieciństwa (do ok. 12 roku życia) i ocenia zachowania matki i ojca na pięciostopniowej skali. Do każdego zdania ustosunkowuje się wstawiając do wyboru: 3 – jeśli zdecydowanie zgadza się ze stwierdzeniem, 2 – raczej zgadza się, 1 – raczej nie zgadza się, 0 – zupełnie nie zgadza się oraz x – jeśli nie potrafi określić. Przy zliczaniu punktów – wszystkie punkty: 3, 2, 1, 0 zachowują swoją wartość, natomiast x ma wartość 1,5 punktu<sup>33</sup>. Demokratycznemu stylowi (matki i ojca) przypisano następujące twierdzenia: 5, 6, 7, 8, 13, 15, 20, 21, 25, 31; dla stylu autokratycznego: 1, 2, 3, 10, 12, 16, 22, 27, 28, 30; dla stylu liberalno – kochającego: 5, 6, 9, 14, 18, 19, 21, 25, 31, 33; dla stylu liberalno – niekochającego: 4, 9, 11, 17, 23, 24, 26, 29, 32, 34<sup>34</sup>. W badaniu można uzyskać od 0 do 30 punktów dla danego stylu. Wyniki w przedziale 27 – 30 wskazują na bardzo wysokie natężenie cech danego wymiaru; 24 – 26 wysokie; 21 – 23 średnie; 11 – 20 niskie; 0 – 10 bardzo niskie natężenie. Natomiast różnica występująca w wynikach matki i ojca – jeśli jest mniejsza niż 5 świadczy o dużej zgodności; 6 – 9 o średniej, > 10 o dużej rozbieżności. Aby można było uznać styl w danej rodzinie za demokratyczny wynik musi być wyższy od 20, przy czym w skali stylu autokratycznego i liberalnego niekochającego powinien być niższy niż 20<sup>35</sup>.

Natomiast drugi z zastosowanych w badaniach kwestionariuszy Skala Centralności Religijności służy do badania religijności w pięciu wymiarach: zainteresowanie problematyką religijną, przekonania religijne, kult, modlitwa, doświadczenie religijne. Składa się z piętnastu pytań, po trzy do każdego z wymiarów. Końcowy wynik wskazuje na umiejscowienie oraz autonomię konstruktu religijności wśród wszystkich wymiarów życia osoby. Wskazuje on także na motywację w konkretnych zachowaniach<sup>36</sup>. Polska adaptacja Skali Centralności Religijności Hubera (C-15) jest narzędziem wiarygodnym, rzetelnym i trafnym. Oszacowania rzetelności skali C-15 dokonano obliczając jej zgodność wewnętrzną według wzoru  $\alpha$  Cronbacha wynosi od 0,82 do 0,93, a stabilność

<sup>32</sup> M. Ryś, *Systemy rodzinne*, s. 10-16.

<sup>33</sup> Tamże, s. 49.

<sup>34</sup> Tamże, s. 52-53.

<sup>35</sup> Tamże, s. 20.

<sup>36</sup> B. Zarzycka, *Skala Centralności*, s. 142; D. Krok, *Religijność a jakość*, s. 190; S. Bukalski, *Style przywiązaniowe nupturientów oraz inne czynniki psychologiczne jako predyktory jakości narzeczeństwa*, s. 165.



bezwzględna techniką powtórnego badania (test-retest). Trafność teoretyczną skali ustalono za pomocą analizy czynnikowej, która potwierdziła możliwość wyodrębnienia opisanych wcześniej pięciu wymiarów. Trafność kryterialna ustalona została metodą korelacji z wynikiem innych metod do badania religijności (m.in. Skali Centralności Postawy Religijnej Prężyny i Skali Relacji do Boga Hutsebauta). Moc dyskryminacyjną obliczono dzięki współczynnikowi korelacji punktowo-czteropolowej  $\phi$  Yule'a. Uzyskane wyniki wskazują na to, że skala C-15 w wysokim stopniu różnicuje badanych odnośnie mierzonych aspektów religijności. Można więc stwierdzić, że skala C-15 na pewno wnosi nowy aspekt do badań nad religijnością, czyli możliwość badania centralności w pięciu wyszczególnionych wymiarach<sup>37</sup>.

Pilotażowe badania były przeprowadzone wśród rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentu pokuty i eucharystii w lutym 2015 r. w jednej ze szczecińskich parafii. Badaniami zostały objęte wszystkie osoby obecne w danym dniu na spotkaniu. Grupa nie jest reprezentatywna (w sensie socjologicznym) dla rodziców Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, których dzieci przygotowują się do tych sakramentów. Badania służą analizie korelacji między stylami wychowania w rodzinie doświadczanymi w dzieciństwie a religijnością tych osób w dorosłości. W badaniach wzięły udział 63 osoby, w tym 51 kobiet i 12 mężczyzn a uzyskane wyniki są istotne tylko w tej badanej grupie.

Uzyskane w trakcie badania dane dotyczące respondentów na podstawie metody biograficznej pozwalają dokonać charakterystyki badanej grupy w aspekcie takich czynników jak: wiek, wykształcenie, stan cywilny, liczba posiadanych dzieci.

Tabela 1. Wiek badanych osób

| Wiek badanych | Kobiety |    | Mężczyźni |    | Suma |     |
|---------------|---------|----|-----------|----|------|-----|
|               | N       | %  | N         | %  | N    | %   |
| 25-30         | 7       | 11 | –         | –  | 7    | 11  |
| 31-35         | 21      | 33 | 1         | 2  | 22   | 35  |
| 36 i więcej   | 23      | 37 | 11        | 17 | 34   | 54  |
| Razem         | 51      | 81 | 12        | 19 | 63   | 100 |

Wśród kobiet najliczniejszą grupę (37%) stanowią kobiety w przedziale wiekowym 36 lat i więcej. Najmniej respondentek jest w przedziale wiekowym 25-30 lat (11% badanych osób). Wśród badanych mężczyzn najliczniejsza grupa jest w przedziale wiekowym 36 lat i więcej (17% badanych).

<sup>37</sup> Zob. B. Zarzycka, *Polska adaptacja skali*, s. 238-249; B. Zarzycka, *Skala Centralności*, s. 143-155.

Tabela 2. Wykształcenie badanych osób

| Wykształcenie badanych | Kobiety |    | Mężczyźni |    | Suma |     |
|------------------------|---------|----|-----------|----|------|-----|
|                        | N       | %  | N         | %  | N    | %   |
| Podstawowe             | 1       | 2  | –         | –  | 1    | 2   |
| Zawodowe               | 9       | 14 | 1         | 2  | 10   | 16  |
| Średnie                | 18      | 28 | 3         | 5  | 21   | 33  |
| Wyższe                 | 23      | 36 | 8         | 13 | 31   | 49  |
| Razem                  | 51      | 80 | 12        | 20 | 63   | 100 |

W całej grupie badawczej najwięcej osób badanych posiada wyższe wykształcenie (36% wśród badanych kobiet i 13% wśród badanych mężczyzn). Tylko jedna osoba ma wykształcenie podstawowe.

Tabela 3. Stan cywilny badanych osób

| Stan cywilny badanych | Kobiety |    | Mężczyźni |    | Suma |     |
|-----------------------|---------|----|-----------|----|------|-----|
|                       | N       | %  | N         | %  | N    | %   |
| Panna/kawaler         | 6       | 10 | 2         | 3  | 8    | 13  |
| Mężatka/żonaty        | 39      | 62 | 10        | 16 | 49   | 78  |
| Rozwódka/rozwodnik    | 6       | 9  | –         | –  | 6    | 9   |
| Razem                 | 51      | 81 | –         | 19 | 63   | 100 |

Wśród respondentów najwięcej osób żyje w małżeństwie: 62% wśród badanych kobiet i 16% wśród badanych mężczyzn.

Tabela 4. Liczba posiadanych dzieci badanych osób

| Liczba posiadanych dzieci | Kobiety |    | Mężczyźni |    | Suma |     |
|---------------------------|---------|----|-----------|----|------|-----|
|                           | N       | %  | N         | %  | N    | %   |
| 1                         | 18      | 28 | 3         | 5  | 21   | 33  |
| 2                         | 26      | 41 | 8         | 13 | 34   | 54  |
| 3                         | 4       | 6  | 1         | 2  | 5    | 8   |
| 4                         | 1       | 2  | –         | –  | 1    | 2   |
| 5                         | 2       | 3  | –         | –  | 2    | 3   |
| Razem                     | 51      | 80 | 12        | 20 | 63   | 100 |

Powyższa tabela prezentuje wyniki dotyczące liczby dzieci badanych osób. Najliczniejsza grupa wśród kobiet to te posiadające dwoje dzieci (41%). Wśród badanych mężczyzn (13%) stanowią ci, którzy również mają dwoje dzieci.

#### 4. Religijność badanych osób w kontekście stylów wychowania. Analiza uzyskanych wyników

Poniższa analiza wyników jest odpowiedzią na postawioną hipotezę badawczą dotyczącą współwystępowaniu związków między stylami wychowania doświadczanymi w dzieciństwie a religijnością w dorosłości.

Tabela 5. Współczynnik korelacji stylów wychowania matki z religijnością badanej grupy (kobiety)

| Wymiary religijności         | Style wychowania |       |             |       |                |       |                   |       |
|------------------------------|------------------|-------|-------------|-------|----------------|-------|-------------------|-------|
|                              | demokratyczny    |       | autorytarny |       | lib. kochający |       | lib. niekochający |       |
|                              | rho              | p     | rho         | p     | Rho            | p     | rho               | p     |
| Zainteresowanie p. religijną | 0,217            | 0,125 | -0,013      | 0,926 | 0,156          | 0,271 | 0,006             | 0,961 |
| Przekonanie religijne        | -0,064           | 0,655 | 0,084       | 0,557 | -0,059         | 0,678 | 0,047             | 0,738 |
| Modlitwa                     | 0,119            | 0,403 | 0,003       | 0,980 | 0,144          | 0,310 | -0,030            | 0,832 |
| Doświadczenie religijne      | 0,111            | 0,437 | 0,030       | 0,834 | 0,177          | 0,212 | 0,080             | 0,576 |
| Udział w nabożeństwach       | 0,090            | 0,528 | -0,009      | 0,949 | 0,135          | 0,343 | 0,065             | 0,648 |
| Suma                         | 0,133            | 0,351 | 0,011       | 0,937 | 0,144          | 0,310 | 0,038             | 0,786 |

W uzyskanych wynikach korelacji Rho Spearmana matki z religijnością kobiet brak jest danych istotnych statystycznie dla badanej grupy. Korelacja tych dwóch czynników wskazuje jedynie pewną kierunkowość, która może oznaczać wzrost jednego czynnika a spadek drugiego lub wzrost jednego i drugiego.

Tabela 6. Współczynnik korelacji stylów wychowania ojca z religijnością badanej grupy (kobiety)

| Wymiary religijności         | Style wychowania |       |             |       |                |       |                   |       |
|------------------------------|------------------|-------|-------------|-------|----------------|-------|-------------------|-------|
|                              | demokratyczny    |       | autorytarny |       | lib. kochający |       | lib. niekochający |       |
|                              | rho              | p     | rho         | p     | Rho            | p     | rho               | p     |
| Zainteresowanie p. religijną | 0,074            | 0,601 | 0,018       | 0,895 | 0,061          | 0,666 | 0,011             | 0,934 |
| Przekonanie religijne        | 0,079            | 0,580 | -0,001      | 0,992 | 0,084          | 0,557 | -0,010            | 0,943 |
| Modlitwa                     | -0,049           | 0,729 | 0,145       | 0,309 | -0,079         | 0,577 | 0,101             | 0,480 |
| Doświadczenie religijne      | -0,059           | 0,679 | 0,113       | 0,426 | -0,056         | 0,692 | 0,150             | 0,293 |
| Udział w nabożeństwach       | -0,128           | 0,368 | 0,165       | 0,245 | -0,093         | 0,511 | 0,203             | 0,152 |
| Suma                         | -0,018           | 0,899 | 0,106       | 0,458 | -0,010         | 0,939 | 0,106             | 0,458 |

Wynik korelacji stylów wychowania ojca z religijnością kobiet również nie wykazał wyników istotnych statystycznie a korelacja tych czynników również wskazuje na pewną kierunkowość.

Tabela 7. Współczynnik korelacji stylów wychowania matki z religijnością badanej grupy (mężczyźni)

| Wymiary religijności         | Style wychowania |              |               |              |                |              |                   |       |
|------------------------------|------------------|--------------|---------------|--------------|----------------|--------------|-------------------|-------|
|                              | demokratyczny    |              | autorytarny   |              | lib. kochający |              | lib. niekochający |       |
|                              | rho              | p            | rho           | p            | Rho            | p            | rho               | p     |
| Zainteresowanie p. religijną | <b>0,605</b>     | <b>0,036</b> | -0,028        | 0,929        | 0,098          | 0,760        | 0,012             | 0,969 |
| Przekonanie religijne        | <u>0,501</u>     | <u>0,097</u> | -0,348        | 0,266        | 0,494          | 0,102        | -0,124            | 0,700 |
| Modlitwa                     | <b>0,636</b>     | <b>0,025</b> | <u>-0,540</u> | <u>0,069</u> | 0,381          | 0,220        | -0,148            | 0,645 |
| Doświadczenie religijne      | 0,325            | 0,302        | -0,491        | 0,104        | 0,128          | 0,690        | -0,124            | 0,699 |
| Udział w nabożeństwach       | <u>0,561</u>     | <u>0,057</u> | -0,107        | 0,739        | <u>0,544</u>   | <u>0,066</u> | 0,325             | 0,301 |
| Suma                         | <u>0,537</u>     | 0,071        | -0,399        | 0,198        | 0,241          | 0,450        | 0,014             | 0,965 |

Analiza korelacji Rho Spearmana wśród badanych mężczyzn wykazała kilka wyników istotnych statystycznie. W demokratycznym stylu wychowania wzrasta zainteresowanie problematyką religijną oraz modlitwa. Oznacza to, że im wyższe było natężenie demokratycznego stylu wychowania matki, tym wśród respondentów występowało większe natężenie wskazanych wymiarów religijności. W stylu demokratycznym występują również korelacje o bardzo wysokim wskaźniku jednak nie na poziomie istotności statystycznej. Wzrasta w dorosłości przekonanie religijne i udział w nabożeństwach, im większe było natężenie tego stylu w dzieciństwie. Ujemna korelacja w stylu autorytarnym oznacza, że wzrasta wymiar religijności jakim jest modlitwa, gdy maleje

Tabela 8. Współczynnik korelacji stylów wychowania ojca z religijnością badanej grupy (mężczyźni)

| Wymiary religijności         | Style wychowania |              |               |              |                |              |                   |              |
|------------------------------|------------------|--------------|---------------|--------------|----------------|--------------|-------------------|--------------|
|                              | demokratyczny    |              | autorytarny   |              | lib. kochający |              | lib. niekochający |              |
|                              | rho              | p            | rho           | p            | Rho            | p            | rho               | p            |
| Zainteresowanie p. religijną | 0,338            | 0,281        | <u>-0,537</u> | <u>0,071</u> | 0,451          | 0,140        | <u>-0,570</u>     | <u>0,052</u> |
| Przekonanie religijne        | <b>0,643</b>     | <b>0,023</b> | -0,382        | 0,220        | 0,546          | 0,066        | -0,408            | 0,187        |
| Modlitwa                     | <b>0,631</b>     | <b>0,027</b> | <u>-0,555</u> | <u>0,060</u> | 0,541          | 0,068        | <b>-0,701</b>     | <b>0,011</b> |
| Doświadczenie religijne      | <b>0,700</b>     | <b>0,011</b> | -0,391        | 0,207        | <b>0,619</b>   | <b>0,031</b> | -0,448            | 0,143        |
| Udział w nabożeństwach       | <b>0,595</b>     | <b>0,040</b> | -0,436        | 0,155        | <b>0,779</b>   | <b>0,002</b> | -0,437            | 0,155        |
| Suma                         | <b>0,682</b>     | <b>0,014</b> | -0,478        | 0,115        | <b>0,680</b>   | <b>0,014</b> | <u>-0,568</u>     | <u>0,053</u> |

doświadczenie autorytarne go stylu ze strony matki. Na uwagę zasługuje jeszcze jeden bardzo wysoki wynik korelacji na poziomie istotności 0,066. Jeśli wysokie było natężenie liberalno kochającego stylu wychowania to wzrastał również wśród respondentów udział w nabożeństwach.

Analiza korelacji badanej grupy przedstawiona w powyższej tabeli wykazała, że na poziomie istotności 0,023 w demokratycznym stylu wychowania wzrastają przekonanie religijne oraz modlitwa, na poziomie istotności 0,011 wzrasta doświadczenie religijne a na poziomie 0,04 wzrasta udział w nabożeństwach. Jeśli występowało wysokie natężenie w liberalno kochającym stylu wychowania to również w korelacji Rho Spearmana występują wyniki istotne statystycznie wzrasta w tym stylu doświadczenie religijne na poziomie istotności 0,031 oraz udział w nabożeństwach na poziomie bardzo wysokim bo 0,002. Ujemna korelacja występuje w liberalno niekochającym stylu wychowania. Oznacza to, że kiedy malało natężenie tego stylu wychowania wzrastało natężenie modlitwy na poziomie istotności 0,011.

W doświadczeniach stylu wychowania ojca a religijnością dorosłego mężczyzny można zauważyć wiele wyników istotnych statystycznie jak również wyników bardzo wysokich. Współwystępowanie danych stylów wychowania z wymiarami religijności w życiu dorosłym może być potwierdzeniem teorii, że obraz Boga jest kształtowany w dziecku na wzór obrazu własnego ojca. Być może ma to również przełożenie na życie religijne co mogłoby sugerować uzyskanie wysokich wyników pomiędzy stylami wychowania ojca i religijnością w życiu dorosłym.

## **Zakończenie**

Głównym celem zrealizowanych badań pilotażowych było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy doświadczane style wychowania w rodzinie w jakimś stopniu łączą się z religijnością w dorosłości. Współwystępowanie to było poszukiwanie wśród stylu wychowania: demokratycznego, autorytarne go, liberalno kochającego i liberalno niekochającego a religijnością mierzoną w pięciu wymiarach: zainteresowanie tematyką religijną, przekonanie religijne, modlitwa, doświadczenie religijne, udział w nabożeństwach.

Uzyskane wyniki umożliwiają zaobserwowanie pewnej kierunkowości i współwystępowania stylu wychowania z czynnikami religijności. Najwyższe współczynniki korelacji tych zmiennych uzyskane zostały w badanej grupie mężczyzn. Występowanie wysokiego natężenia stylu liberalno-kochającego doświadczanego ze strony ojca koreluje z udziałem w nabożeństwach dla tej badanej grupy na bardzo wysokim poziomie istotności 0,002. W demokratycznym

stylu wychowania wzrastają cztery wymiary religijności (przekonanie religijne, modlitwa, doświadczenie religijne oraz udział w nabożeństwach). Także ogólny wynik religijności wzrasta w dorosłości gdy w dzieciństwie ojcowie realizowali demokratyczny styl wychowania. Wszystkie powyższe związki są na poziomie istotności statystycznej. Ujemna korelacja wystąpiła w stylu liberalno niekochającym na poziomie 0,011 co wskazuje na pewną prawidłowość: kiedy spada natężenie tego stylu wychowania wzrasta natężenie modlitwy.

Analiza uzyskanych wyników ma jednak swoje ograniczenia. Wprowadzenie innych konfiguracji czynników, zastosowanie większej ilości kwestionariuszy badających rzeczywistość religijności, czy większa grupa respondentów zmieniłyby lub poszerzyły uzyskane dane.

W nawiązaniu do badań pilotażowych można próbować wyciągnąć wnioski praktyczno pastoralne, określić strategię działania, które dotyczyłyby tych badanych czynników. Style wychowania doświadczane w dzieciństwie mają określony wpływ na życie i funkcjonowanie dziecka w społeczeństwie. Wydaje się być bardzo ważnym zadaniem uświadamianie rodziców i przekazywanie wiedzy o najbardziej korzystnych i sprzyjających rozwojowi dzieci stylach wychowania. Ukazywanie ogromnej roli rodziny w wychowaniu religijnym dziecka poprzez przekazywanie odpowiednich wzorców: udział w nabożeństwach, wspólne doświadczenie modlitwy, ukazywanie świata wartości i kierowanie się nimi w codziennym życiu. Rodzina również odgrywa znaczącą rolę w wychowaniu psychicznym i społecznym dziecka. Rodzina jest pierwszym i naturalnym miejscem, z którego dziecko czerpie wzorce zachowanie i osobistego odniesienia do Boga i drugiego człowieka. Instytucjami wspierającymi w wychowaniu rodziców jest szkoła a w niej współpraca z wychowawcami i nauczycielami oraz parafia, a tu konkretne działania planowane przez proboszcza i współpracującego z nim katechetów.

Zaprezentowane rozważania teoretyczne oraz wynikająca z nich analiza empiryczna dotycząca religijności w świetle doświadczanych stylów wychowania okazują się ważne zarówno w sensie społecznym i duszpasterskim. Przeprowadzone badania potwierdzają pewien kierunek powiązań między tymi czynnikami. Warto poszerzać tego typu badania na licznych grupach i z wykorzystaniem większej ilości narzędzi badawczych.

## **Streszczenie**

Niniejszy artykuł przedstawia problematykę związaną ze stylami wychowania doświadczanymi w dzieciństwie oraz religijnością w dorosłości. Rodzina jako naturalne i pierwsze środowisko rozwoju dziecka ma wpływ na kształtowanie wzorców zachowań w późniejszym życiu.

Artykuł składa się z czterech części. Dwie pierwsze części są rozważaniami teoretycznymi a dwie kolejne badawczymi. W części teoretycznej opisana została problematyka stylów wychowania: demokratycznego, autorytarnego, liberalno-kochającego i liberalno-niekochającego oraz religijność. Trzecia część przedstawia zasadniczy problemem artykułu, którym jest poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe pytania: czy istnieją korelaty stylów wychowania doświadczanych w dzieciństwie i religijności osób dorosłych? oraz które style wychowania współistnieją, wiążą się najmocniej z religijnością w życiu osób dorosłych? W celu zbadania tej rzeczywistości wykorzystano dwa kwestionariusze: Analizy Stylu Wychowania w Rodzinie. Rodzina Pochodzenia Marii Ryś oraz Skala Centralności Religijności Stefana Hubera. Ostatnia czwarta część jest analizą otrzymanych wyników. Uzyskane wyniki umożliwiają zaobserwowanie pewnej kierunkowości i współwystępowania stylu wychowania z czynnikami religijności.

Zaprezentowane rozważania teoretyczne oraz wynikająca z nich analiza empiryczna dotycząca religijności w świetle doświadczanych stylów wychowania okazują się ważne zarówno w sensie społecznym jak i duszpasterskim.

**SŁOWA KLUCZOWE:** wychowanie, style wychowania, rodzina, religijność

## Summary

### **The parenting styles experienced during childhood as the correlates of the religiousness of adults**

#### **The pilot empirical research among the parents of the children preparing themselves for the sacrament of the Eucharist**

The article presents the issue of the parenting styles experienced during childhood and the religiousness during adulthood. Family, which constitutes the first and natural environment of a child's development, exerts an impact on shaping the behavior patterns later in life.

The article consists of four parts. The first two parts are theoretical considerations and the other two present research. In the theoretical part the author describes the issue of parenting styles: democratic, authoritarian, liberal-loving, liberal-not-loving and religiousness. The third part presents the fundamental problem of the article which is searching for the answers to the main questions: are there any correlates of the parenting styles experienced during childhood and the religiousness during adulthood? and which parenting styles coexist and are mostly connected with the religiousness of adults? In order to answer the questions the author applied the two questionnaires: the Parenting Style Analysis. The Family Origin by Maria Ryś and Centrality of Religiosity Scale by Stefan Huber. The last part is the analysis of the results. The data obtained in the research allows one to observe a kind of directionality and the coexistence of the parenting style with religiousness factors.



The presented theoretical considerations and the resulting empirical analysis concerning the religiousness in the light of the experienced parenting styles prove to be important in a social sense, as well as the pastoral one.

KEYWORDS: parenting, parenting styles, family, religiousness

## **Bibliografia**

- Allport G.W., Ross J.M., *Personal religious orientation and prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology” (1967), nr 5, s. 432-443.
- Bielecki J., *Wybrane metody badania postaw wartościujących i religijnych*, [w:] S. Siek [red.], *Wybrane metody badania osobowości*, Warszawa 1993, s. 358-390.
- Bukalski S., *Style przywiązaniowe nupturientów oraz inne czynniki psychologiczne jako predyktory jakości narzeczeństwa. Analiza empiryczna*, Szczecin 2013.
- Chlewiński Z., *Religia a osobowość człowieka*, [w:] H. Zimoń [red.], *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, Lublin 2000. s. 88-128.
- Czapów C., *Rodzina a wychowanie*, Warszawa 1968.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003.
- Godawa G., *Asymetria w wychowaniu religijnym w rodzinie*, „Studia Socialia Cracoviensia” (2010), nr 2, s. 163-171.
- Gosztyła T., *Rodzinne uwarunkowania dojrzałej religijności młodzieży*, Lublin 2010.
- Jankowska M., *Postawy rodzicielskie a poziom nadziei podstawowej i religijność personalna/apersonalna u młodych dorosłych*, „Fides et Ratio” (2013), nr 3, s. 130-157.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym Familiaris Consortio*, [w:] M. Romanek [red.], *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 89-213.
- Jarosz M., *Interpersonalne uwarunkowania religijności*, Lublin 2003.
- Jaworski R., *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.
- Kasik M., *Religijność a osobowość. Typy postaw religijnych a obraz siebie*, diecezja.wloclawek.pl/ttn/tom\_1/kasik.rtf, (27.06.2015).
- Kenrick D.T., Neuberg S.L., Cialdini R.B., *Psychologia społeczna*, Gdańsk 2006.
- Kostrzewski J., *Postawy religijne rodziców dzieci i młodzieży lekko upośledzonej umysłowo*, „Roczniki Pedagogiki Specjalnej” (1997), nr 8, s. 234-285.
- Krok D., *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, Opole 2009.
- Łydka W., *Religia*, [w:] A. Zuberbier [red.], *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 497-503.
- Łobocki M., *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003.
- MacKenzie R., *Kiedy pozwolić? Kiedy zabronić?*, Gdańsk 2001.
- Muszyński H., *Rodzina. Moralność. Wychowanie*, Warszawa 1971.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2007.
- Pastuszka J., *Osobowość a religijność człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” (1964), nr 4, s. 5-16.

- Prężyna W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
- Prężyna W., *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973.
- Przytacznik-Gierowska M., Włodarski Z., *Psychologia wychowawcza*, t. 2, Warszawa 2002.
- Ryś M., *Systemy rodzinne. Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa 2004.
- Szymoń J., *Poziom narcyzmu a typ relacji do Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” (2000), nr 3-4, s. 39-53.
- Walesa Cz., *Psychologiczna analiza zmian w rozwoju religijności człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” (1997), nr 4, s. 109-129.
- Walesa Cz., *Rozwój religijności człowieka*, [w:] Z. Chlewiński [red.], *Psychologia religii*, Lublin 1982, s. 143-180.
- Wolicki M., *Wychowanie do wartości*, Wrocław 1999.
- Wosińska W., *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004.
- Zarzycka B., *Skala Centralności Religijności Stefana Hubera*, „Roczniki Psychologiczne” (2007), nr 1, s. 133-157.
- Zarzycka B., *Polska adaptacja skali Centralności Religijności S. Hubera*, [w:] M. Jarosz [red.], *Psychologiczny pomiar religijności*, Lublin 2011, s. 231-261.
- Ziemska M., *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1997.

## Noty o afiliacjach autorów

- Olga Cyrek – dr nauk humanistycznych, e-mail: olga0482@poczta.onet.pl
- Dariusz Gronowski – ks. dr, wykłada teorię komunikacji na Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, e-mail: dargrono@gmail.com
- Janusz Lemański – ks. dr hab. prof. US, kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl
- Bolesław Leszczyński – ks. mgr-lic., doktorant w WT US, duszpasterz w randze kapłana Marynarki Wojennej w Ordynariacie Polowym, e-mail: bolles@wp.pl
- Łukasz Łaskiewicz – ks. dr, adiunkt w Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: l.laskiewicz@paradisus.pl
- Łukasz Marczak – ks. mgr-lic., doktorant w Wydziale Nauk Społecznych KUL (katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej), e-mail: lukanm3@gmail.com
- Marcin Napadło – ks. dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: mnapadlo@wp.pl
- Andrzej Ochman – ks. mgr, doktorant w Instytucie Socjologii KUL w Katedrze Socjologii Prawa i Moralności, e-mail: andochman@gmail.com
- Michał Pieróg – mgr, doktorant w Katedrze Postępowania Karnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Szczecińskiego w Szczecinie, aplikant radcowski, e-mail: michal.pierog@wp.pl
- Tomasz Sałatka – ks. mgr-lic., doktorant w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, e-mail: saltom@wp.pl
- Edward Sienkiewicz – ks. prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: esienkiewicz@op.pl
- Ryszard Tomczak – ks. dr, proboszcz parafii rzymsko-katolickiej w Witnicy, wykładowca w ZG-GWSD w Paradyżu, e-mail: r.tomczak@kuria.zg.pl
- Anita Żurek – mgr, doktorantka studiów teologicznych na Wydziale Teologicznym US, e-mail: zureka6@gmail.com