

Wartości chrześcijańskie a europejskie.

Chrześcijaństwo kształtujące tożsamość Europy



WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE A EUROPEJSKIE.
CHRZEŚCIJAŃSTWO KSZTAŁTUJĄCE TOŻSAMOŚĆ EUROPY

SERIA POGRANICZA

Pod redakcją
dr. Piotra Walewskiego



Międzynarodowe Centrum Dialogu
Międzykulturowego i Międzyreligijnego
Instytutu Kultury i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego



Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie



Powiat Łębarski



wybierzŁębork.pl



Narodowy Instytut Wolności
Centrum Reform, Transformacji i Oświecenia



DWUTYGDNIK KATOLICKI
DIECEZJI PEŁPŃSKIEJ



RADIO GŁOS



STELLA MARIS

Łębski Uniwersytet
Ludowy



PROO



Wydawnictwo
bernardinum



ZWIĄZEK DIECEZJALNY
DZIEŁA KOLPINGA DIECEZJI PEŁPŃSKIEJ



POLSKA
FUNDACJA
NARODOWA

SPONSOR STRATEGICZNY

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE A EUROPEJSKIE.
CHRZEŚCIJAŃSTWO KSZTAŁTUJĄCE
TOŻSAMOŚĆ EUROPY

seria POGRANICZA 7

Redaktor serii:
ks. Zenon Myszk

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE
A EUROPEJSKIE.
CHRZEŚCIJAŃSTWO KSZTAŁTUJĄCE
TOŻSAMOŚĆ EUROPY

pod redakcją
Piotra Walewskiego

Wydawnictwo
bernardinum

Pelplin 2022



**Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej
UKSW w Warszawie**

„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki
na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.12.2021”.

Recenzenci:

Dr hab. Sylwia Jaskuła, prof. ANSŁ

Ks. dr hab. Janusz Mierzwa, prof. UP

Projekt typograficzny i skład

Mariusz Kuźownik / studiofactory.pl

Projekt okładki

Mariusz Kuźownik

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.

ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin

tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26

bernardinum@bernardinum.com.pl

www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

Copyright © by Bernardinum & Zenon Myszk

All rights reserved

ISBN 978-83-8127-978-9



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

**„Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki
na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333 z dnia 14.12.2021”.**

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów / 7

Słowo wstępne / 11

prof. dr hab. Krzysztof Wielecki

dr Piotr Walewski

Przedmowa / 13

ROZDZIAŁ I

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE I KSZTAŁTOWANIE

KULTURY EUROPEJSKIEJ / 21

ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski

Wartości chrześcijańskie istotnym elementem kultury europejskiej / 23

ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski

Chrześcijaństwo – „drzewo” w „ogrodzie” zbiorowości / 31

dr hab. Zbigniew Kazimierz Mikołajczyk, prof. UKSW

Twierdza Modlin jako przykład tolerancji kultur i religii

w odniesieniu do rodzin zamieszkałych

w rejonie umocnionym / 53

Ks. dr Krzysztof Niegowski

Społeczny wymiar religijnej kultury muzycznej

i jej znaczenie w dzisiejszej Europie / 67

ks. prof. dr hab. Janusz Węgrzecki

Wartości chrześcijańskie w świecie współczesnym / 75

dr Marcin Zarzecki

Wolność – idea i wartość w ekosystemie uniwersytetu / 87

prof. dr hab. inż. Edmund Wittbrodt

Kwestia wartości w traktatach Unii Europejskiej / 99

ROZDZIAŁ II

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE W PRAKTYCE / 111

o. dr Pascal Habimana

Pojednania z Bogiem – źródła prawdziwego pojednania między osobami / 113

ks. dr Benjamin Bahashi

Dowartościowanie wspólnot podstawowych (CEV) w duszpasterstwie parafialnym diecezji Goma w Demokratycznej Republice Konga / 129

ks. dr hab. Władysław Wyszowadzki, prof. UKSW i PUNO

Duszpasterz Polaków w Szkocji i kształtowanie ducha wolności Polonii / 141

Ks. dr Eugeniusz Małachwiejczyk

Propagowanie kultu Miłosierdzia Bożego we Francji za pomocą czasopisma „Messenger de la Miséricorde Divine” / 153

WYKAZ SKRÓTÓW

Sigla biblijne przekładów Biblii oraz sposób cytowania oraz inne skróty podajemy wg P. Walewski, *Technologia studiowania dla socjologów. Przypisy i skróty* (SSPP 1/1), Rumia 2017.

- APGM Archiwum Państwowe w Grodzisku Mazowieckim
- BThW II *Bibel theologisches Wörterbuch*, red. J.B. Bauer, t. II, Graz 1967
- CA Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Vatican 1991
- CEPR Conferéncie Episcopale du Rwanda
- CERI Centre for Educational Research and Innovation
- ChL Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Vatican 1988
- DM Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Vatican 1980
- GOW Gospodarka Oparta na Wiedzy
- KDK Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Vatican 1965
- KK Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Vatican 1964
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
- MMD „Messenger de la Miséricorde Divine”
- NRTh „Nouvelle Revue Théologique”

- OECD Organisation for Economic Cooperation and Development
- RES „Review of Economic and Statistic”
- RM *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Vatican 1987
- SJP *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/spolecznosc;5499782.html> (dostęp: 31.10.2022)
- SJP III *Słownik języka polskiego PWN*, R – Z, t. III, red. M. Szymczak, Warszawa 1996
- SRS Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Vatican 1987
- SSPP Series Sociologica et Philosophica Pomeraniae
- VV „Verbum Vitae”

INNE

| | |
|-------------|--------------------------------------------------|
| abp | arcybiskup |
| art. | artykuł |
| bp | biskup |
| cf | confer |
| cyt. za | cytat za (cytowanie pośrednie w przypisach) |
| Dz.U. | Dziennik Ustaw |
| gr. | grecki |
| hebr. | hebrajski |
| i in. | i inni |
| itd. | i tak dalej |
| itp. | i tym podobne |
| ks. | ksiądz |
| m.in. | między innymi |
| n(n) | (w przypisach) następn(a)e cytowan(a)e strona(y) |
| n. | nota/punkt w dokumentach kościelnych |
| np. | na przykład |
| por. | porównaj/skonsultuj |
| przyp. red. | przypis od redakcji/redaktora |
| pw. | [kościół/parafia] pod wezwaniem |
| r. | rok |
| red. | redaktor, redakcja |
| s. | siostra |
| sygn. | sygnatura |
| św. | święty(a) |
| t. | tom, tome, volume, Band |
| tł. | tłumaczenie, przekład |
| tw. | tak zwany |
| vs. | <i>versus</i> |
| zob. | zobacz |

SŁOWO WSTĘPNE

Oddajemy do rąk czytelników kolejny, siódmy tom serii *Pogranicza*, pragnąc podzielić się wielką radością i satysfakcją z wyróżnienia Stowarzyszenia Wydawców Katolickich „Feniksem 2022”, który otrzymaliśmy w tym roku. Taka nagroda bardzo cieszy i z jednej strony jest ważnym sygnałem, że nasza praca została doceniona, a z drugiej – traktujemy ją jako zobowiązanie. Podziękowania należą się wielu osobom, a przede wszystkim naszym drogim autorom, którzy chcą z nami współpracować i wydawnictwu *Bernardinum*, które życzliwie nas przyjęło i publikuje książki z naszej serii.

W tym roku cieszymy się też z rozpoczęcia owocnej współpracy z Uniwersyteckim Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Zaprosiliśmy do niniejszej monografii bardzo różnych naukowców: socjologów, politologów, teologów, historyka, filozofa i muzykologa, aby spojrzeć na temat wartości, z różnych punktów widzenia. Zobaczyć spectrum badawcze innych ludzi i poszerzyć dyskurs naukowy, nawet jeśli z niektórymi tezami lub potem wnioskami możemy się nie zgadzać. W nauce chodzi także o spotkanie, o wypowiedzenie myśli, w końcu o argumentację podczas dialogu i *consensus*.

Zaprosiliśmy także do współpracy naukowców z zagranicy, którzy z perspektywy teologicznej, przedstawili wartości chrześcijańskie w praktyce duszpasterskiej. Jest to ciekawe spojrzenie na podejmowaną w monografii kwestię z innego punktu widzenia niż tylko teoretyczny.

Życzymy by niniejsza publikacja przyczyniła się do poszerzenia dyskusji, ale i refleksji w przedstawionym temacie oraz przyczyniała się do współpracy interdyscyplinarnej naukowców, którzy na co dzień posługują się różną metodologią badań i mają również odmienne spojrzenie na ważne tematy społeczne. Przyjemnej lektury i owocnych inspiracji!

Zenon Myszka
Piotr Walewski

PRZEDMOWA

Żyjemy w czasach wielkiego kryzysu cywilizacyjnego, to znaczy takiego okresu, który może jest momentem w historii świata, ale może trwać długo w skali ludzkiego życia i znacznie dać się we znaki. To czas, w którym – obrazowo mówiąc – „odwraca się” karta historii. Jesteśmy świadkami końca jakiejś cywilizacji i początku jakiejś innej. Żyjemy zatem w czasach przejściowych. Trochę jakby „trzęsienia świata”. To wszystko kiedyś się skończy, ale na razie czujemy drgawki we wszelkich wymiarach życia. Jedną nogą próbujemy się utrzymać na tym, trzęsącym się, odchodzącym świecie, a drugą, na tym który nadchodzi, który wyłania się z jakiejś mgły, trudnej jeszcze do sprecyzowania. Żyjemy więc w międzyepoce, kiedy „przełamują się” epoki. To jest nasz świat, nasza rzeczywistość. Warto to zrozumieć. Na naszych oczach załamuje się porządek, do którego jesteśmy przyzwyczajeni i który ma długie korzenie w tradycji europejskiej, liczącej dwa i pół tysiąca lat, a z drugiej strony wyłania się jakiś świat, który budzi nadzieję, ale też obawy, a przede wszystkim taki, którego nie rozumiemy, w którym nie umiemy żyć.

I jak zwykle w takich przypadkach (a prawdopodobnie mieliśmy do czynienia dwu- lub trzykrotnie z tak wielką zmianą cywilizacyjną), mamy tych, którzy szybko pochowaliby dawną epokę z całym jej porządkiem, także etycznym i tych, którzy panicznie boją się tego co nadchodzi i drżąc ze strachu, kurczowo trzymają się przeszłości - pragną zatrzymać czas. Wydaje się, że jedni i drudzy choć zupełnie racji pozbawieni nie są, to jednak także raczej jej nie mają.

Co odchodzi? Odchodzi pewne poczucie tożsamości europejskiej. Co jest kłopotem jeśli czujemy, że status Europejczyka buduje naszą własną tożsamość. Europa jest miejscem szczególnym pod względem

kulturowym (bo przecież nie geograficznym). Jest pewną wspólnotą historyczno-kulturową i nie ma fundamentów Europy, bez jej fundamentów społeczno-kulturowych.

A jakie są to fundamenty? Są to oczywiście znane powszechnie: religia judeo-chrześcijańska, filozofia grecka i prawo rzymskie, które połączyło system wartości z pragmatyką życia. Prawo rzymskie sprawiło, że kultura europejska jest także kulturą odpowiedzialności za wartości, które pochodzą głównie z filozofii greckiej i religii judeo-chrześcijańskiej.

Cała koncepcja stworzenia świata, kreacjonizm, jest dziedzictwem religii i kultury judaistycznej, chrześcijaństwo dodało do tego, oprócz upowszechnienia fundamentu dziesięciu wielkich i podstawowych wartości, kategorię zbawienia świata i miłości, która jest władzą najwyższą. Miłości, która jest sensem świata, nadzieją na nieśmiertelność, której zawdzięczamy zbawienie, odkupienie naszych win, dzięki czemu możemy wzrastać pomimo tego wszystkiego co nas obciąża, a zwłaszcza nasze sumienie, ukształtowane pod wpływem etyki Greków i Ewangelii. Chrześcijaństwo uczy nas, że miłość jest siłą, która dźwiga człowieka „wyżej” i wciąż „uczy” go człowieczeństwa.

Korpus tych wartości, które możemy uznać za europejskie zaczął się kształtować od Sokratesa, który rozpoczął nurt filozofii humanistycznej w starożytnej filozofii greckiej. Połączył on od razu dwie kategorie, dwie wartości: rozum, w tym wiedzę i moralność, czyli *cnoty*. Człowiek pragnie szczęścia, twierdził nauczyciel Platona, ale dla myślącego człowieka nie ma szczęścia poza moralnością. *Wiedza czyni cnotę* – twierdził Sokrates. A zatem człowiek jest z natury istotą myślącą i moralną, a wartości moralne nie mogą być wykoncypowane przez nas, ponieważ mają charakter transcendentny, pochodzą od Bogów, są treścią *Idei*, jak pouczał Platon.

Żeby skrócić tę historyczną podróż przejdźmy od razu do epoki oświecenia. Już sama nazwa brzmi źle, a przy tym bezczelnie i arogancko. Czai się w niej bowiem dosyć dziwaczna sugestia, że wcześniej ludzie byli ciemni, a teraz dopiero, na szczęście, „światło rozbłysło”. Epoka oświecenia wniosła do „Europy wartości” wiele dobrego. Sprawiała, że człowiek uwierzył w siłę swojego rozumu. Miał odwagę myśleć, samodzielnie szukać szczęścia dla siebie, rozwijać naukę, kulturę. Człowiek uwierzył, że ten świat jest dla niego i że siłą własnego rozumu

jest w stanie ten świat urządzić mądrze. Natomiast przypuszczenie, że ludzie przez tysiące lat byli „ciemni jak tabaka w rogu”, a dopiero teraz, za pomocą swojego rozumu dźwignęli się z tej ciemnoty, jest zarozumiałe, ciemniackie właśnie, narcystyczne i infantylne. Przypomina to tupet i naiwność nastolatków. Tylko, że nastolatkowie na szczęście z tego wyrastają, a kulturze europejskiej niekoniecznie się to udało.

Jedną z podstawowych kategorii tego oświecenia jest kategoria rozumu instrumentalnego. Wielki filozof i socjolog Max Weber rozwinął tę ideę do całego systemu teoretycznego. Powtórzył tezę oświecenia – jeśli wolno tak ją streścić: przed nami byli idioci i ludzie ciemni, a od nas zaczyna się prawdziwy pochód postępu. Pojawia się motyw tworzenia nowego człowieka (potem zresztą przez wszystkie rewolucje powtarzany, widomy znak skłonności totalitarnych). Ten rozum instrumentalny czyli rozum kalkulujący, miał pouczać oświeconych między innymi, iż kto by twierdził, że istnieją jakieś wartości obiektywne (tu unieważnił całą wspomnianą tradycję wywodząca się z filozofii i kultury greckiej oraz religii judeo-chrześcijańskiej, a zwłaszcza średniowiecze), że życie ma jakiś sens i cel transcendentny, *byłby jak czarownik dla dzikich*. Weber ujął to przesłanie w słynnej tezie o konieczności *odczarowania świata*.

Nie ma zatem – trzeba nam wierzyć – żadnego obiektywnego celu, nie ma żadnych wartości obiektywnych, są ludzie, którzy mają swoje potrzeby i tworzą koalicje, te koalicje wypracowują programy i każdy, jak najmądrzej i jak najskuteczniej, próbuje zrealizować swoje interesy. Ale oczywiście powraca stary problem, od Hobbesa znany: co zrobić, żeby ludzie, którzy są zorientowani na realizację tylko własnych interesów, nie zagrażali sobie nawzajem, jako ci wilcy. No i Weber wymyślił nową formułę biurokracji, która by miała rozsądzać, w świetle obiektywizmu, ale już nie umocowanego w transcendencji, tylko właśnie w tym rozumie instrumentalnym, który służy temu, jak najbardziej racjonalnemu i skutecznemu celowi, który się zaplanowało.

Jak zostało już powiedziane, cały ten wątek myśli ma swoje wielkie zasługi dla rozwoju kultury i cywilizacji Europy. Ale właśnie to ten sposób myślenia doprowadził także do sytuacji, że w Europie wybuchły kolejne wojny i to na masową skalę. To myślenie, że nasze interesy są najważniejsze i nie ma takich „trupów”, których byśmy musieli żałować, jeśli trzeba po nich przejść, by zrealizować swoje interesy.

Interes klasowy, narodowy, rasowy i każdy inny. To jest ważniejsze niż wszystkie wartości.

I Europa, która szczeni się tymi pięknymi, szlachebnymi wartościami przeżywała wojnę stuletnią, trzydziestoletnią, dwie wojny światowe, a dziś rosyjską *barbarię* na Ukrainie, przez wiele państw, również europejskich, bagatelizowaną, zafałszowywaną, jawnie lub w ukryciu wspieraną. Wywołaną w ogromnej mierze przez egoizm, fiksację na interesach wspomnianych państw europejskich i popieraną przez nie biznesów i oświeceniowym rozumie właśnie, kryjącą się za rzekomo racjonalną biurokacją. Warto zapytać zatem, ile stuleci jeszcze musimy się tak źle prowadzić, żeby wreszcie zrozumieć, że to nie jest dobry pomysł. Że rozstanie się z tradycyjnymi wartościami europejskimi i skupienie się wyłącznie na interesach jest przeciw-skuteczne również dla nas. Bo przecież przez te kataklizmy, które wywoływała coraz to Europa, z dzisiejszą wojną na Ukrainie włącznie, tracą wszystkie kraje i społeczeństwa naszego kontynentu, a przy okazji reszta świata. Dziś wygląda na to, że gdyby nie Stany Zjednoczone, byłoby już po Europie – przynajmniej takiej jaką znamy.

Wobec tego wszystkiego, trzeba bardzo ostrożnie podchodzić do wspomnianych wielkich zmian cywilizacyjnych, w tym także do transformacji wartości europejskich, jakich jesteśmy przerażonymi lub entuzjastycznymi świadkami, które zresztą wielu w ogóle nie obchodzą. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że wiele idei, które się dzisiaj pojawiają, to są idee kolejnego pokolenia hunwejbiniów czyli niesławnych młodocianych aktywistów Mao lub Pawków Morozowów, co w imię nowych idei donosili na własnych rodziców do NKWD albo „pryszczatych”, co na uniwersytetach wyskakiwali przed wykładami takich profesorów jak np. Wacław Borowy lub Władysław Tatarkiewicz i uprzedzali o ich burżuazyjnych odchyleniach swoich kolegów z roku. To tacy właśnie wierzą, że dopiero dzisiaj „światło rozbłysło” i że trzeba „nowego człowieka”, żeby nastał „nowy, lepszy świat”. Przepuszczają też, że ordynarnymi wyzwiskami można przegnać „ciemnogród”. Ale prawda, która jest tak przepychana zawsze dotychczas w historii Europy, jawiła się jako tak samo ordynarna, jak i jej hasła oraz metody.

Krążymy tu wokół wspomnianych kwestii, czy trzeba nam „nowego człowieka” i „nowych wartości europejskich” czy raczej należałoby trzymać się tych wartości, z którymi właśnie, jak się wydaje,

Europa żegna się pospiesznie? Czy „odczarowanie Europy” to jest to, co prowadzi nas do jakiejś nowej świetlanej przyszłości? Czy może nadeszła pora odczarować „odczarowanie Europy” i zacząć budować przyszłość nowoczesnej (oczywiście) Europy na tych fundamentach, na których ona wzrastała?

Projekt Unii Europejskiej, stworzony przez katolickich chadeków był ideą tego rodzaju, z taką wrażliwością społeczną, że choć oparty na nauczaniu społecznym Kościoła, poparli go wówczas, po II wojnie światowej, zarówno liberałowie, jak i socjaliści. Poza tym był to projekt czynienia w Europie porządku po niemieckiej i sowieckiej *barbarii*, porządku także moralnego. I to niewątpliwie skłoniło różne strony polityczne do zgody. To spowodowało, że te główne siły polityczne w Europie się porozumiały. Projekt Unii Europejskiej jaką znamy, opierał się właśnie na wspomnianych wartościach, wywodzących się z prawa rzymskiego oraz filozofii i kultury greckiej, a z drugiej strony z kultury i religii judeo-chrześcijańskiej, a także długiej tradycji, ukształtowanej pod przemożnym wpływem Kościoła katolickiego, prawosławnego i protestanckiego – czyli chrześcijaństwa. Była to próba ratowania Europy z wielkiego upadku poprzez posadowienie jej na powrót na tych wartościach. Dobrze służyły one naszemu kontynentowi (tam gdzie działały, czyli niestety nie w „bloku sowieckim”), aż do lat, od których można datować wspomniany na wstępie początek wielkiego kryzysu cywilizacyjnego. Dzisiaj widzimy, że te wartości stają się na naszych oczach nieważne. I można zadać powtórnie pytanie, czy zrzućcie tego gorsetu wartości chrześcijańskich jest wynikiem „światła rozumu” czy może nie jest jednak przypadkiem owym zachowaniem nastolatka, by „na złość babci odmrozić sobie uszy”? Czy to jest jakaś faza rozwojowa, którą trzeba cierpliwie przeczekać, aż rozmówca dojrzeje i będzie można z nim porozmawiać? Czy to rzeczywiście jest jakiś nowy prąd, który otwiera absolutnie nową historię?

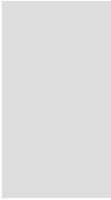
Ale w kontekście tezy o kryzysie cywilizacyjnym pojawia się wątpliwość natury socjologicznej i historycznej, czy te nowe idee nie są właśnie jednym z objawów tego kryzysu lub – jak sądzą inni – światłem w tunelu tego kryzysu?

Margaret Mead, wielka antropolożka amerykańska zauważyła, że tradycyjne społeczeństwa opierają się na transmisji kulturowej czyli na przekazywaniu wartości kultury, ale przede wszystkim wartości

moralnych z pokoleń starszych do pokolenia młodszego. I młodzi to rozumieci, ponieważ starość była szanowana i ceniona, wszak starzy uosabiali mądrość. Wraz z rozwojem technologicznym, przyspieszenie kulturowe było tak silne, że młode pokolenie zaczęło, nie bez racji, odczuwać, że jeśli będzie ściśle żyć tak jak starsi uczą, to sobie nie poradzi z życiem, bo świat się zmienił, a kultura starszych nie jest już specjalnie adekwatna do świata, w jakim żyjemy. Mead nazywała to *kofiguracją*. Twierdziła, że to właśnie w jej czasach istnieją dwie, a potem – w miarę przyspieszania świata – trzy kultury: dziadków, rodziców i wnuków, niejako równoległe do siebie, wykluczając porozumienie, wymuszając „konflikt pokoleń”. Przewidywała też Mead, iż kiedyś przyjdą czasy (pod koniec lat sześćdziesiątych uważała, że już nadchodzą) następnej epoki, kiedy te technologie i życie, i świat, zmieniać się będą tak szybko, że właściwie niczego nie da się nauczyć od starszego pokolenia. I już nie tylko zaczną kofigurować ze sobą trzy epoki trzech pokoleń, ale że nastąpi odwrócenie porządku transmisji kulturowej: tym razem od młodych do starych. Trzeba powiedzieć, że Mead miała wiele racji. Na przykład programator w pralce, albo pilot do telewizora bywa tak skomplikowany dla wielu starszych ludzi (czasem nawet profesorów fizyki), że muszą prosić swoje wnuki o pomoc. Ale warto zwrócić uwagę, iż na kulturę składa się (obok programowania pralki) także to, co jest fundamentem życia, co jest systemem wartości, który jest dziedziczony przez pokolenia, przez tysiąclecia. I który sprawdzał się nieustannie w dziejach.

Na sicie czasu przesiewa się kultura i to co jest miłą opada, a to co jest naprawdę ważne, zostaje. Każde pokolenie dokłada coś od siebie do tej konstrukcji, która jest zatem ponadpokoleniowa. Jeśli dzisiaj młodzi uważają, że dotychczasowe wartości już nic nie znaczą i nie są ważne, to się mylą. My potrzebujemy młodych, ale oni nas także potrzebują. Potrzebują tego, czego nie może się żadne pokolenie nauczyć samo od siebie. Kazimierz Wyka pisał, że pokolenia tworzą się co 20 lat, a dziś niektórzy sądzą, że co pięć lat, a może nawet szybciej, zachodzą znaczące zmiany pokoleniowe. To zbyt krótko, aby mogła się wykształcić pełna kultura, która może konkurować z tradycją ponad dwu tysięcy lat.

Choć oczywiście świat się zmienia i trzeba myśleć nowocześnie, wykorzystując te dobrodziejstwa, które świat technologii nam daje



oraz pamiętać o odwadze własnego rozumu (epoka oświecenia), to jednocześnie trzeba pamiętać, że Ojcowie założyciele Europy w wartościach chrześcijańskich widzieli gwarancję stabilności, demokracji i pokoju. Rezygnacja z kulturowych korzeni Europy może przynieść – naszym zdaniem – jak najgorszy skutek, gdy chodzi o teraźniejszość integracji europejskiej.

Dr hab. Krzysztof Wielecki, prof. UKSW
Dr Piotr Walewski

ROZDZIAŁ I

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE
W KSZTAŁTOWANIU
KULTURY EUROPEJSKIEJ

KS. HENRYK SKOROWSKI
UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE ISTOTNYM ELEMENTEM KULTURY EUROPEJSKIEJ

Przemiany dokonujące się w Polsce po roku 1989 dotyczą także zagadnienia Europy – powrotu do niej i jej integracji. Można zatem powiedzieć, że temat europejski wpisał się na stałe w pejzaż polskiego życia społecznego. O Europie można oczywiście mówić w różnych aspektach: ekonomicznym, politycznym, społecznym, instytucjonalnym itp. Jednym z nich, jak się wydaje bardzo istotnym, jest aspekt kulturowy. Pytając bowiem o Europę należy mieć na uwadze nie tylko jednostkę geograficzną czy polityczną, ale przede wszystkim pewną wspólnotę wartości i kultury. Stąd w rzeczowej dyskusji nad Europą w jej perspektywie historycznej i przyszłościowej oraz miejsca Polski w odnowionej wizji naszego kontynentu, nie może zabraknąć aspektu kulturowego związanego z wartościami. Jest to próba poszukiwania fundamentu aksjologicznego Europy. Jest to zagadnienie o tyle istotne, że coraz częściej chce się wyrzucić z systemu wartości europejskich wartości humanizmu chrześcijańskiego, które od wieków były jednym z ważnych źródeł kultury europejskiej.

Kultura europejska podstawą jedności Europy

Co było podstawą dawnej jedności Europy? Czy jedność taka w ogóle istniała? Są to pytania, na które warto i trzeba odpowiedzieć mówiąc o współczesnej i przyszłej aksjologii Europy. Jeśli bowiem przyjąć, iż historia jest dobrą „nauczycielką” życia, to może ona także nią być w poruszanej kwestii. Jak stwierdza Joël-Benoît d’Onorio, każdy kraj, jak

również każdy kontynent określa bowiem jego historia. Podobnie jest także z kontynentem europejskim. Dlatego, zdaniem tego autora, Jan Paweł II tak często mówiąc o Europie odwołuje się do jej przeszłości¹.

Z pełną odpowiedzialnością można mówić o historycznej jedności Europy. Była to jednak jedność nie na zasadzie unifikacji i uniformizmu, ale jedność przy zachowaniu i poszanowaniu określonej płaszczyzny różnorodności. Można powiedzieć, że Europa po prostu była jednością w wielości. Podstawą tak rozumianej jedności była kultura jako nośnik wielorakich wartości. W tym miejscu należy postawić pytanie: jaka kultura?

Nie ulega wątpliwości, że kultura Europy jako nośnik wartości wyrosła z wielorakich korzeni: greckich, rzymskich, judeo-chrześcijańskich, arabskich, humanistycznych². Mimo wielorakich źródeł kultura ta była jednak określoną, odrębną, swoistą całością, w której określone wartości, takie jak: godność osoby, idea wolności, poszanowanie prawdy, tolerancja zajmowały centralne miejsce. Znamienne jest w tej materii stwierdzenie K. Lehmana: „Kultura europejska zrosła się z wielu korzeni. Duch Grecji i świata rzymskiego, osiągnięcia ludów łańskich, celtyckich, germańskich i słowiańskich, kultura hebrajska, a także wpływy islamskie tworzą tę całość. Nawet wtedy, gdy ludy Europy częściej występowały przeciw sobie niż społem, to mimo wszystko swój rodowód czerpią one ze wspólnego przekazu kulturowego. Nie było też takiej epoki, która nie ubogaciłaby tych podkładów kulturowych”³. Można zatem z pełną odpowiedzialnością mówić o jednej choć wielorakiej w swych źródłach kulturze europejskiej jako nośniku wielorakich wartości. W kulturze tej jednak istotnym elementem były wartości chrześcijańskie. Podkreślał to między innymi bp J. Życiński stwierdzając, iż obecność chrześcijaństwa w tradycji europejskiej jest tak wielka, że nie tylko człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa, lecz również istoty kultury europejskiej nie pojmie się, jeśli w rozwoju tej kultury pominie się wartości ewangeliczne. Wielkie

1 Por. J.-B. d’Onorio, *Le Vatican et la politique européenne*, Paris 1994, 9.

2 Por. P. Mazurkiewicz – H. Skorowski, *Aksjologia i aksjologie Europy*, Warszawa 1997, 5-34.

3 K. Lehmann, *Nowa Europa – fikcje i wizje. Doświadczenia i wyzwania z perspektywy Kościoła*. Uroczysty wykład z okazji nadania godności doktora honoris causa, 28.04.1997 (maszynopis), 2.

dziedzictwo kultury Europy, zdaniem tego autora, wyrasta na różnorodne sposoby z korzeni Ewangelii⁴. Z kolei K. Lehmann podkreśla, iż nikt nie może zaprzeczyć, że Europa była pierwszym kontynentem, który z całym swym różnorodnym dziedzictwem poddał się wierze chrześcijańskiej i tym sposobem stworzył warunki dla jedności oraz rozwoju kultury, ukształtowanej przez wiarę Kościoła⁵. Stąd też dla Jana Pawła II Kościół i Europa „są to dwie rzeczywistości wewnętrznie powiązane w swoim istnieniu i przeznaczeniu. Razem przeszły przez wieki i pozostają naznaczone tą samą historią. Europa została ochrzczona przez chrześcijaństwo; a narody europejskie w swej różnorodności pozwoliły na wcielenie się chrześcijańskiej egzystencji. W tym spotkaniu ubogacały się nawzajem wartościami, które nie tylko stały się duszą cywilizacji europejskiej, lecz także dziedzictwem całej ludzkości”⁶. Wypowiedź papieska podkreśla, iż istotną cechą europejskiej kultury było jej chrześcijańskie pochodzenie. Poza słusznymi cechami narodowymi, kultura ta ma wspólny rdzeń, którym jest nic innego jak chrześcijaństwo.

Mówiąc zatem o Europie w historycznym wymiarze, której podstawą była jej kultura, nie można pominąć w niej wartości chrześcijańskich. Dlatego w pełni zasadnie mówi się o chrześcijańskiej aksjologii kultury europejskiej stanowiącej historyczną jedność Europy. Takie stwierdzenie nie oznacza oczywiście, iż Europa i chrześcijaństwo utożsamiają się. Oznacza natomiast, że nie można jednak zrozumieć kultury europejskiej, jako podstawy Europy, bez podkreślenia jej chrześcijańskich elementów.

Kryzys kultury europejskiej

Czy Europa kontynuuje swoją kulturową, opartą o chrześcijańskie wartości, tradycję? Czy bazuje wciąż na tym samym fundamencie kulturowym rozbudowując tylko elementy dawnej konstrukcji, czy też

4 J. Życiński, *Koncepcja zjednoczonej Europy w nauczaniu Jana Pawła II* (maszynopis), 3.

5 Por. K. Lehmann, *Nowa Europa – fikcje i wizje...*, 4.

6 Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie. Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europejskich*, „L'Osservatore Romano” 34 (1982) 12.

fundament ten został świadomie odrzucony i w tym samym geograficznie miejscu rozpoczęto tworzenie czegoś nowego?

Europa z pewnością nie odrzuciła w pełni swojej kulturowej tradycji. Nie oznacza to jednak, iż nie mamy do czynienia z kryzysem europejskiej kultury. Wyrażał to dobitnie Jan Paweł II stwierdzając: „To przecież w tym stuleciu stworzono światopogląd, w imię którego człowiek może odbierać życie drugiemu człowiekowi dlatego, że jest innej rasy, ponieważ należy do takiej grupy etnicznej, ponieważ jest Żydem, ponieważ jest Cyganem, ponieważ jest Polakiem... A potem znów mit klasy. To wszystko jest także dziedzictwem europejskim”⁷.

Można powiedzieć, że kryzys kultury europejskiej jest niewątpliwy. To właśnie tu w Europie: pojawiły się prądy sprzeczne z wartościami religijnymi i moralnymi; wybuchły dwie wojny światowe, które spowodowały ogrom cierpienia wielu narodów i pogrążyły całą ludzkość w strachu i terrorze; rozpowszechniły się na cały świat ideologie, które w wielu miejscach świata wciąż wywierają poważny wpływ. Na długiej liście dramatów i tragedii Europy znajdują się również niewierności wierzących wynikłe z dostosowania się ludzi Kościoła do ducha świata⁸. Można zatem powiedzieć, że historia Europy jest także pełna napięć i sprzeczności. Ma też swoje ciemne strony.

Tak rozumiany kryzys europejskiej kultury jest przede wszystkim kryzysem etyki spowodowanym utratą wycucia wartości moralnych, które są także wartościami chrześcijańskimi. W tym sensie kryzys ten jest kryzysem chrześcijańskiego elementu europejskiej kultury: „Przemiany świadomości europejskiej, doprowadzone, aż do najbardziej skrajnych zaprzeczeń chrześcijańskiego dziedzictwa pozostają w pełni zrozumiałe jedynie w odniesieniu do chrześcijaństwa. Kryzysy kultury europejskiej są kryzysami kultury chrześcijańskiej... Ateizm europejski jest wyzwaniem, które należy widzieć w perspektywie świadomości chrześcijańskiej; jest bardziej buntem przeciwko Bogu i niewiernością wobec Boga, aniżeli zwykłą negacją Boga... Kryzys i pokusa człowieka

7 Jan Paweł II, *Jaka wolność? Jaka Europa? Przemówienie 7.06.1991*, „L'Osservatore Romano” 6 (1991) 5.

8 Por. J.-B. d'Onorio, *Le Vatican et la politique...*, 5-6.

europejskiego i Europy są kryzysem i pokusą chrześcijaństwa i Kościoła w Europie”⁹.

Kryzys zatem europejskiej kultury, w tym także, a może przede wszystkim wartości chrześcijańskich w tej kulturze jest faktem. Nie jest to jednak kryzys tak głęboki, by trzeba mówić o przerwaniu europejskiej tradycji kulturowej. Zwracają na ten fakt uwagę biskupi polscy stwierdzając, że „prawda, pokój, miłość i sprawiedliwość wraz z innymi wartościami ewangelicznymi, które legły u podstaw chrześcijańskiej tożsamości europejskiej, poprzez nauczanie jej świętych Patronów: Benedykta, Cyryla i Metodego, także i dzisiaj stanowią podstawę współżycia narodów Europy”¹⁰.

Tak też rozumiany kryzys kultury w sferze jej aksjologii znalazł się u podstaw rozbicia Europy. To właśnie zanegowanie wielu podstawowych wartości moralnych doprowadziło do europejskich podziałów, w tym wielkiego podziału na Wschód i Zachód Europy. Stąd, jak stwierdza bp K. Lehmann: „zadanie rzeczywistego zjednoczenia długo pozostawało w ukryciu przez podział na Wschód i Zachód. Raczej liczyliśmy się z trwałością tego podziału. Bardzo długo sprawa europejskiego zjednoczenia Wschodu i Zachodu była raczej utopią, nawet gdy wiele mówiło się na ten temat”¹¹.

Wartości kultury europejskiej podstawą jedności

W świetle dotychczasowych refleksji sprawą oczywistą wydaje się być przekonanie, iż mówiąc dziś o Europie, w tym także o jej jedności, nie można tylko myśleć o wymiarze politycznym i gospodarczym, ale także kulturowym. Inaczej mówiąc nowa tożsamość Europy, czyli jej jedność, po latach trudnych i sztucznych podziałów na Wschód i Zachód, których przyczyna tkwi w kryzysie kultury, nie może zaniedbywać duchowej i etycznej, tzn. kulturowej tożsamości czyli aksjologicznej¹². Chodzi zatem także, a może przede wszystkim o kulturę,

9 Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa...*, 8.

10 Komunikat z 239. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski.

11 K. Lehmann, *Nowa Europa – fikcje i wizje...*, 2.

12 Por. *tamże*, 3.

o jej europejskie w tym także chrześcijańskie oblicze, tzn. o powrót do kultury europejskiej jako nośnika wartości także chrześcijańskich, jako podstawy rzeczywistej jedności Europy. Jeśli bowiem stwierdzono powyżej, iż podstawą dawnej jedności Europy była jej kultura jako nośnik wielorakich wartości, a następnie, że przyczyną podziałów na tym kontynencie był kryzys tej kultury, to faktem oczywistym jest, iż rzeczywista integracja musi uwzględnić odnowę tej kultury. Chodzi, raz jeszcze to powtórzmy, o powrót do rzeczywistej kultury europejskiej jako nośnika wartości w tym także wartości chrześcijańskiego humanizmu. Ona bowiem, jest czynnikiem jedności. W tym miejscu rodzi się zatem pytanie: jaka kultura w wymiarze aksjologii jest godna miana kultury europejskiej? Jest to pytanie zarówno o koncepcję, jak i o przedmiotową treść tej kultury.

Ocena jakości kultury europejskiej jest sprawą fundamentalną dla Europy. Nie ulega wątpliwości, że jedynie kultura oparta na wartościach chrześcijańskich godna jest miana europejskiej. Ujmując problem nieco inaczej można powiedzieć, że fundamentem Europy jest oparta na chrześcijańskiej aksjologii wizja osoby ludzkiej oraz wynikające z niej wartości etyczne. To właśnie stąd „pochodziło wiele pobudek do zachowań i przedsięwzięć, jakie – przynajmniej później – pojawiły się poza Kościołem, a niekiedy występowały także przeciw niemu. Wystarczy wspomnieć o humanizmie, o roli techniki, znaczeniu nauki i odkryć, jak też o randze praw człowieka. Podobnie ma się sprawa z konkretnymi przejawami humanitaryzmu Europy, widocznymi jeszcze w ruchach inspirowanych przez chrześcijaństwo, np. dziełach dobroczynnych, które jednak oddaliły się od wiary chrześcijańskiej lub wręcz wyobcowały się z niej. Dziś zapomina się często o tym pochodzeniu, zaprzecza się mu; bywa ono także zniekształcane”¹³. I dlatego dla Jana Pawła II było oczywiste, iż Europa nie może porzucić chrześcijaństwa jak przygodnego towarzysza podróży, który stał się jej obcy, podobnie jak człowiek nie może porzucić podstaw swojego życia i nadziei, nie popadając przy tym w dramatyczny kryzys¹⁴.

¹³ *Tamże*, 5.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa...*, 5.

Stwierdzenie, iż taka kultura jest godna miana europejskiej, która oparta jest o chrześcijańską wizję człowieka i wynikające stąd wartości etyczne, nie oznacza powrotu do historycznego stadium istnienia Europy. Nie może ona jednak nie uwzględniać owego historycznego aspektu. Byłoby to budowanie bez fundamentu, czyli po prostu na niebezpiecznym gruncie. Porzucenie tej tradycji byłoby zdradą kultury europejskiej w samej jej istocie: „Gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże tego kontynentu zostało zepchnięte na margines w swojej roli źródła inspiracji etycznej i w swoim wpływie na kształt życia społecznego wtedy zostałyby zanegowane całe dziedzictwo europejskiej przeszłości, ale także zagrożona zostałaby przyszłość godna Europejczyka”¹⁵. Oznacza to, że budując współczesną Europę należy uwzględnić płaszczyznę kultury z jej chrześcijańskimi wartościami, jako właściwy fundament duchowej jedności Europy. Chodzi oczywiście o powrót do właściwej aksjologii tej kultury, tzn. do fundamentalnego katalogu wartości wynikających z godności człowieka, jako osoby. Można zatem powiedzieć, że fundamentem tożsamości współczesnej Europy w jej wymiarze duchowym winna być, oparta na chrześcijańskiej wierze, wizja osoby oraz wynikające z niej wartości etyczne. Porzucenie tej właśnie tradycji w budowaniu przyszłości byłoby zdradą kultury europejskiej, a tym samym zagrożeniem jej przyszłości.

Z kolei to właśnie na duchowej jedności, ugruntowanej na silnym fundamencie aksjologicznym kultury, można dopiero budować rzeczywistą Europę w innych płaszczyznach, a mianowicie politycznej, społecznej i gospodarczej. Rzeczywista zatem europeizacja to sięgnięcie do chrześcijańskich wartości kultury europejskiej będącej fundamentem nie tylko duchowej jedności, ale jedności wielopłaszczyznowej.

Kulturowa integracja Europy, czyli integracja na bazie aksjologii kulturowej, nie może powstawać poprzez zatarcie różnic narodowych,

¹⁵ List Pastorski Episkopatu Polski na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. 18-25 stycznia 1989, 2.

które stanowią bogactwo starego kontynentu, lecz dzięki ich zharmonizowaniu. Dlatego Jan Paweł II podkreślał, że jednoczący ruch europejski „musi uwzględnić, na każdym etapie, mentalność i istniejące realnie możliwości. Europa składa się z narodów o wspaniałej przeszłości, z kultur, z których każda ma swoją oryginalność i wartość. Trzeba będzie zawsze czuwać nad ich zachowaniem, unikając zacierania różnic, które prowadziłyby do ich zubożenia”¹⁶. Różnorodność i oryginalność kultur poszczególnych europejskich narodów nie jest przeszkodą w powrocie to wspólnych wartości kultury europejskiej. Wszystkie bowiem kultury poszczególnych narodów Europy są mocno wpisane w chrześcijaństwo. Kiedy zatem mówi się o powrocie do wartości chrześcijańskich w kulturze europejskiej, to tym samym podkreśla się, iż poszczególne narody mogą odegrać znaczącą rolę w wyżej sygnalizowanej integracji duchowej na fundamencie chrześcijańskich wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż każdy naród, pomimo różnych okresów swej państwowości, w jakimś sensie pozostał wierny chrześcijańskim korzeniom europejskiej kultury. Może zatem stać się rzeczywistym zaczynem owej duchowej jedności. Fundamentalnym jest jednak pytanie, na ile rzeczywiście owe chrześcijańskie korzenie kultury zostały w każdym europejskim narodzie zachowane. Dotyczy to także Polski. Z całą odpowiedzialnością można powiedzieć, że Polska pozostała wierna owym chrześcijańskim korzeniom europejskiej kultury. Może zatem odegrać także znaczącą rolę w kulturowej integracji. Stąd też w pełni zrozumiałe jest stwierdzenie bp. T. Pieronka: „Kościół popiera starania Polski o szybką integrację z Europą, choć ma pewne obawy, aby w procesie tej integracji uszanowano tożsamość Polski, zarówno jej suwerenność, jak i specyfikę kultury, w tym także religii. Chcemy się znaleźć w Europie, ale pamiętając, że w dziedzictwie kultury europejskiej jest pewne specyfikum polskie, dotyczące zwłaszcza wierności chrześcijańskim korzeniom kultury europejskiej”¹⁷.

16 Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Federalnej Ruchów Europejskich*, 28 marca 1987, 5.

17 T. Pieronek, *Decyzja polityczna przyspieszająca ratyfikację Konkordatu jest potrzebna i możliwa*, „Biuletyn KAI” 81 (30 sierpnia 1994).

Ks. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

CHRZEŚCIJAŃSTWO – „DRZEWO” W „OGRODZIE” ZBIOROWOŚCI

Motywy tego artykułu wyjaśniony będzie w jego treści, bo jest w nim odwołanie do klasyki polskiej literatury pięknej, dobrej i użytecznej. Natomiast na początku zostanie sformułowany główny problem badawczy. W tytule zawarte są dwa pojęcia uzasadnione merytorycznie: „chrześcijaństwo” i „zbiorowość”, i dwa terminy dookreślające: „drzewo” i „ogród”. Chrześcijaństwo można sobie metaforycznie wyobrazić jako duszę w ciele społeczeństwa ludzkiego. W tym artykule zostanie natomiast podjęta próba ukazania chrześcijaństwa (czytaj również: chrześcijan) jako „drzewa”.

Natomiast przyjmuje się, że człowiek jako istota społeczna, tworzy wspólnoty, społeczności i wreszcie należy do wielkiego społeczeństwa, które można określić społeczeństwem ludzkim¹. Czy można jednak znaleźć jakieś uzasadnienie metafory dla społeczności w postaci „ogrodu”? Taka próba będzie podjęta w tym artykule, ale punktem wyjścia jest określenie o charakterze neutralnym: zbiorowość.

U źródeł tego pojęcia jest słowo: „zbiór (agregat) dowolnych elementów (osób, przedmiotów, zdarzeń) powiązanych ze sobą logicznie (posiadających wspólną cechę), ale nieidentycznych z punktu widzenia

1 Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z innymi ludźmi człowiek rozwija swoje możliwości i odpowiada na swoje powołanie (KDK 25).

badanej cechy (lub cech)². Zbiorowość można zatem rozumieć jako ogół ludzi wyodrębnionych ze względu na jakieś kryterium³, dlatego może to być naród, populacja kraju, wspólnota eklezjalna, społeczność lokalna, ale też można go rozumieć jako społeczeństwo Europejczyków. W artykule chodzi zatem o ukazanie roli chrześcijaństwa w Europie w konwencji metaforycznej, ale z wewnętrznym sensem polskiego punktu widzenia na ten problem.

Chrześcijaństwo jest religią miłości ewangelicznej i tej prawdzie trudno zaprzeczyć. I druga prawda: chrześcijaństwo miało wpływ na historię świata, także na dzieje Europy i dzisiejszy jej kształt to owoc lepiej lub gorzej realizowanej Chrystusowej Ewangelii. Tego faktu nie zmieniają żadne próby zneutralizowania chrześcijaństwa w poszczególnych krajach wspólnoty państw europejskich. Chrześcijaństwo i Europa bowiem to dwa równorzędne desygnaty nazw, ale także dwie zagregowane rzeczywistości pozostające w realnej synergii. Każde państwo europejskie idzie własną drogą rozwoju, ale łączy je występowanie procesów inspirowanych zgodnością lub przeciwstawianiem się woli Bożej (rozumieć to również należy jako próbę przyjęcia lub odrzucenia religii chrześcijańskiej).

Według Jana Pawła II wśród działań i postaw przeciwnych woli Bożej, dobru (miłości) bliźniego i wśród „struktur”, które z nich powstają, najbardziej charakterystyczne są dzisiaj dwie: z jednej strony wyłączenia żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli i to „za wszelką cenę”. Innymi słowy, według Papieża, dzisiejsze społeczeństwa stoją wobec absolutyzacji postaw

2 W statystyce używa się pojęcia zbioru w odniesieniu do populacji generalnej, która obejmuje wszystkie elementy będące przedmiotem badania, w stosunku do których formułuje się wnioski ogólne. W przypadku, gdy elementy zbiorowości generalnej poddaje się badaniu ze względu na jedną cechę, to zbiorowość tą nazywa się jednowymiarową (jednocechową). Zbiorowość nazywa się wielowymiarową (wielocechową), jeżeli rozpatruje się w badaniu wiele cech. Pojęcia stosowane w statystyce publicznej, <https://stat.gov.pl/metainformacje/sloownik-pojec/pojecia-stosowane-w-statystyce-publicznej/2765,pojcie.html> (dostęp: 22.07.2022).

Zob. A. Luszniwicz, *Statystyka ogólna*, Warszawa 1973.

3 *Zbiorowość*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/zbiorowo%C5%9B%C4%87.html> (dostęp: 22.07.2022).

ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami⁴. Ta ówczesna diagnoza przybrała dzisiaj kształt sprawdzającej się w praktyce sugestii (w chrześcijańskiej terminologii będzie to prawdziwe „proroctwo”)⁵.

Wyniki badań różnych nauk społecznych, w koniecznej, z racji przedmiotu badań, współpracy interdyscyplinarnej, przy zastosowaniu właściwych im metodologii, pozwalają racjonalnie opisać stan zbiorowości (społeczeństw) poszczególnych państw, scharakteryzować kierunki i natężenie zachodzących w nich (ad intra) przemian z uwzględnieniem zewnętrznych (ad extra) uwarunkowań. Otwartym natomiast pozostaje problem tego, co niezmiennie, jakkolwiek by „TO” mogło być rozumiane: Absolut – Bóg, idea – wartość, byt – natura, materia – duch, aksjomat – dogmat, rozum – prawda⁶.

Pytanie o to, co „JEST” wydaje się, że zawsze będzie przekraczać każde rozumowe poznanie, choć najczęściej będzie się to dokonywać w sporze o granice naukowego badania i podejrzeń, że tego typu dywagacje nie należą już do problematyki racjonalnie rozumianej nauki. Natomiast papież Franciszek zauważa, że klasyczne teksty religijne mogą oferować sens dla wszystkich epok, posiadają siłę motywującą, która otwiera zawsze nowe horyzonty. Rodzi się więc zasadne pytanie: Czy jest racjonalne i rozsądne usuwanie ich w mrok jedynie dlatego, że powstały w kontekście wiary religijnej?⁷ W istocie naiwne jest sądenie, że choćby zasady etyczne można przedstawić w sposób czysto abstrakcyjny, oderwany od jakiegokolwiek kontekstu, a fakt, że pojawiają się one w języku religijnym, nie odbiera im żadnej wartości w debacie publicznej. Zasady etyczne, jakie rozum jest w stanie

4 SRS 37.

5 „Oddziaływanie psychiczne, wywieranie wpływu na myśli, przekonania, zachowanie drugiej osoby lub całej grupy, często bez odwoływania się do racjonalnej argumentacji; poddawanie, podsuwanie komuś jakichś myśli, opinii” – *Suggestia*, w: SJP III, 342.

6 Według Magisterium Kościoła wszyscy ludzie są wezwani do tego samego celu, którym jest sam Bóg. Istnieje pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a braterstwem, jakie ludzie powinni zaprowadzić między sobą, w prawdzie i miłości (KDK 24).

7 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, n. 256.

dostrzec, zawsze mogą powracać w różnych aspektach i być wyrażone w różnych językach, w tym w języku religijnym⁸.

Terminologia religijna, choć jest coraz bardziej separowana w języku naukowym, jest bardzo bliska zwyczajnemu doświadczeniu człowieka, którego codzienna egzystencja i zmaganie się z ludzkimi ograniczeniami natury i życia wzmacnia głód poznania ich sensu. Natomiast „im bardziej serce danej osoby jest puste, tym bardziej potrzebuje ona rzeczy, które mogłaby kupić, posiadać i konsumować. W tym kontekście nie wydaje się możliwe, aby ktoś zaakceptował granice, jakie wyznacza mu rzeczywistość. W takiej perspektywie nie ma też prawdziwego dobra wspólnego. Jeśli ten rodzaj osób będzie dominował w społeczeństwie, to normy będą przestrzegane jedynie w takim zakresie, w jakim nie będą sprzeczne z ich własnymi potrzebami. Dlatego myślimy nie tylko o możliwości straszliwych zjawisk klimatycznych lub klęskach żywiołowych, ale także o katastrofach wypływających z kryzysu społecznego. Bowiernie obsesja na tle konsumpcyjnego stylu życia, zwłaszcza gdy bardzo niewiele jest w stanie tak żyć, może sprokować jedynie przemoc i wzajemne zniszczenie”⁹.

I dalej pisze Papież: „Jednak nie wszystko stracone, ponieważ człowiek zdolny poniżyć siebie aż do skrajności może również stawić czoło trudnościom, dokonać zwrotu i ponownie wybrać dobro, odrodzić się, niezależnie od narzuconych mu wszelkich uwarunkowań psychicznych i społecznych. Jest zdolny uczciwie spojrzeć na siebie, ujawnić swoją odrazę i podjąć nowe drogi ku prawdziwej wolności. Nie ma systemów, które całkowicie zniweczyłyby otwarcie na dobro, prawdę i piękno czy też zdolność do reakcji, jaką Bóg nieustannie wzbudza w głębi naszych serc. Każdego człowieka na tym świecie proszę, by nie zapominał o swojej godności, której nikt nie ma prawa mu odbierać”¹⁰.

Metodologia badań

W celu przeprowadzenia badań do opracowania tego tematu została zrobiona rzetelna kwerenda naukowa, której celem było dotarcie do

8 Franciszek, *Encyklika „Laudato si’ ”*, n. 199.

9 *Tamże*, 204.

10 Franciszek, *Encyklika „Laudato si’ ”*, n. 205.

literatury przedmiotu, a przede wszystkim reprezentatywnych źródeł teologicznych. Najważniejsze wątki szczegółowe zostały umieszczone w odnośnikach, w niektórych miejscach w szerszym kontekście poruszanych problemów.

Okazuje się bowiem, że w istotnych dla teologii źródłach, bardzo często w jednym tekście, przedstawione są problematy teologiczne, których przekaz jest bardzo syntetyczny, ale w zawartości merytorycznej są to często tezy zawierające wielowątkowe drogi poznania, które należałoby przeanalizować, aby dokładnie zrozumieć ich ostateczną wersję. Wynika to stąd, że teolodzy, a zwłaszcza Ojcowie Kościoła, wykorzystują wiele wyników badań innych teologów lub Ojców Kościoła, ale nie dokumentują w odnośnikach źródeł, uznając, że myśli z którymi się zgadzają, stają się również częścią ich nauczania.

W podobny sposób wykorzystywana jest również Biblia, z której, jako podstawowego źródła dla całej teologii, zaczerpnięte są bogate w treść tezy teologiczne, ale przekazane w formie dostosowanej do tematu prowadzonych badań. W niektórych tekstach teologicznych, zwłaszcza zaczerpniętych z tradycji Kościoła, Magisterium, ale też wybitnych teologów, bardzo trudno jest oddzielić myśli zaczerpnięte z Objawienia i Tradycji od wyników własnych badań prowadzonych w ich oparciu. Cechą teologicznych tekstów klasycznych jest bowiem ich wielowarstwowość. Źródła teologiczne: Biblia i Tradycja, Magisterium, a także bogactwo wyników teologicznych badań własnych stanowią zwartą całość; dlatego zapoznanie się z klasycznymi tekstami teologicznymi wymaga poznania najpierw wykorzystanych w nich podstawowych metod naukowych, zwłaszcza dedukcyjnych, opanowanie specjalistycznego języka teologii systematycznej, aby odkryć przedstawiane w nich nowe, a nieraz nowatorskie tezy teologiczne. Dla naukowców, którzy nie znają teologii, nie posługują się jej metodyką, nie mają opanowanego aparatu pojęciowego bardzo wiele klasycznych, wybitnych tekstów teologicznych jest mało zrozumiała i tym samym niedoceniana w ich badaniach.

Istnieje jednak możliwość wymiany naukowej teologii z innymi dziedzinami i dyscyplinami świeckimi. Potrzebna jest jednak do tego teologia pastoralna, która umożliwi prowadzenie badań w obszarze styczności Kościoła ze światem, w którym on żyje i działa. Stwarza

to jednak pewne niebezpieczeństwa, o których pisał już Paweł VI: „Wiadomo powszechnie, że Kościół głęboko się zakorzenił w ludzkiej społeczności, skoro przebywa w jej łonie; z niej otrzymuje swoich członków, od niej odbiera bezcenne skarby ludzkiej kultury, podziela jej losy i przysparza jej pomyślności. Równie jednak wiadomo, że dzisiejsza ludzkość jest w trakcie przemian, wstrząsów i rozwoju, które zmieniają ogromnie nie tylko jej zewnętrzny styl życia, ale również duchowe nastawienie. Poglądy ludzi, ich kultura umysłowa oraz życie duchowe podlega przemożnemu oddziaływaniu czy to wielkich osiągnięć w zakresie wielu nauk, techniki i społecznego życia, czy też prądów filozoficznych lub różnych teorii państwowych, które nurtują i przenikają społeczeństwo. Wszystko to, jak morskie fale, zalewa Kościół i wywołuje w nim wstrząsy, ponieważ panujące w świecie stosunki wywierają potężny wpływ na tych, którzy się powierzają kierownictwu Kościoła, na skutek tego zagraża niebezpieczeństwo jakby zawrotu głowy, oszołomienia i zamieszania, mogącego podważyć same podstawy spistości Kościoła i skłonić wielu do przyjęcia wręcz niesamowitych zapatrywań, jak gdyby Kościół miał się wyrzec swego posłannictwa i przyjąć nowe zgoła i nieoczekiwane formy swego życia”¹¹.

Natomiast nowe możliwości prowadzenia badań z wykorzystaniem metodologii teologicznej i nauk świeckich może otworzyć teologia stosowana. W jej centrum znajduje się bowiem osoba człowieka, który w świecie żyje i tam wypełnia swoje powołanie egzystencjalne. Chodzi więc o to, aby w teologii stosowanej została najpierw wypracowana antropologia stosowana, w której godność człowieka ma źródło stwórcze, ale największy dar, jaki człowiek posiada – wolność, pozwala mu poszukiwać prawdy zarówno w Objawieniu, jak i w naukach posługujących się poznaniem rozumowym, empirycznym, eksperymentalnym, czy praktycznym.

Teologia stosowana może być zatem zaproszeniem do współpracy teologów i specjalistów nauk świeckich w poznawaniu człowieka, jego godności, osobowych praw, ale też w poznawaniu świata, jego istoty i natury, jak również dokonujących się w nim procesów pozytywnie, lub niekiedy negatywnie wpływających na rozwój człowieka

11 Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, n. 26.

i jego dążenie do osiągnięcia szczęścia¹². Niniejszy artykuł jest taką próbą poszukiwania nowych dróg poznania człowieka, który w Kościele odnajduje nadprzyrodzony cel swojego życia, ale w świecie jest zagubiony i potrzebuje wskazania sensu, a może bardziej wartości życia codziennego.

Polski punkt widzenia

W tym miejscu można już włączyć polski wątek poruszanej problematyki i odwołać się do klasyki polskiej literatury, do powieści: „Emancypantki” Bolesława Prusa z roku 1894 (rok wydania całości). Jest tam bardzo ciekawy fragment opisujący, jak doktor Feliks Brzeski dawał swojej córce Madzi, gdy wyjeżdżała do Warszawy, jedną, jedyną radę, którą powinna zapamiętać... Tak zaczął: „Znasz tę naszą wiśnię, co

12 Wobec zagrożeń współczesnym katolikom potrzebna jest nowa antropologia stosowana, w której znajdą zrozumiałą odpowiedź na odwieczne pytania o sens życia i śmierci, o godność osoby ludzkiej, a przede wszystkim o sens wiary w Boga Stworzyciela i Zbawiciela. Wychodząc od tych pytań, „rozum jeszcze mocniej odczuł pragnienie coraz szerszej i coraz głębszej wiedzy. W rezultacie zbudowano złożone systemy myślowe, które zaowocowały rozwojem różnych dziedzin wiedzy, sprzyjając postępowi w kulturze i w dziejach. Antropologia, logika, nauki przyrodnicze, historia, język – w pewien sposób cały obszar wiedzy został objęty tym procesem. Pozytywne osiągnięcia nie powinny jednak przesłaniać faktu, że tenże rozum, skupiony jednostronnie na poszukiwaniu wiedzy o człowieku jako podmiocie, wydaje się zapominać, iż powołaniem człowieka jest dążenie do prawdy, która przekracza jego samego. Bez odniesienia do niej każdy zdany jest na samowolę ludzkiego osądu, a jego istnienie jako osoby oceniane jest wyłącznie według kryteriów pragmatycznych, opartych zasadniczo na wiedzy doświadczalnej, pod wpływem błędnego przeświadczenia, że wszystko powinno być podporządkowane technice. Rezultat jest taki, że – zamiast wyrażać jak najlepiej dążenie do prawdy – rozum chyli się ku samemu sobie pod brzemieniem tak rozległej wiedzy, przez co z dnia na dzień staje się coraz bardziej niezdolny do skierowania uwagi ku wyższej rzeczywistości i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu. Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega” (Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, n. 5).

zwiesza się przez parkan na ulicę? (...) Kto w Boga wierzy, obrywa ją nie tylko z owoców dojrzałych i niedojrzałych, ale nawet z kwiatów, liści i gałęzi... Otóż, kochanko, tobie grozi to samo... – Mnie, tatku?

– Tak. Ludzie z każdym człowiekiem postępują tak samo: zabierają mu pieniądze, czas, pracę, piękność, rozum, serce, nawet dobre imię... Wszystko mu zabiorą, jeżeli nie obroni go własny egoizm... Dlatego umiarkowany egoizm jest siłą dobroczynną, parkanem dla wiśni...

– Egoizm? – On sam. Ty go nie masz, jesteś pod tym względem kaleką, więc nie odwołuję się do twego egoizmu. Ale, dziecko moje – mówił uściskawszy jej głowę – nie pozwalaj się okradać i wyzyskiwać, nie przez miłość siebie, ale przez miłość do ludzi. Poświęcaj się, bo to leży w twojej naturze, ale poświęcaj się dla dobrych; ażeby zaś dobrzy mieli z ciebie więcej, broń się przed złymi... Pamiętaj, ażeby świat nie obdarł i nie połamał cię tak jak ulicznicy naszą wisienkę... – A po czymże ja poznam złych ludzi? – spytała zamyślona Madzia. – Oto, widzisz, mądre pytanie, na które krótko ci odpowiem. Szukaj przyjaciół między takimi, którzy mają więcej pracy aniżeli sławy i zysków; to są naprawdę użyteczni, dla nich warto poświęcać się i tylko oni cię zrozumieją. Ale unikaj ludzi, którzy mają dochody nie wiadomo skąd i rozgłos nie wiadomo za co... – A jeżeli kto odziedziczy majątek? – żywo przerwała Madzia pomyślawszy o Solskich. – O charakterze człowieka nie stanowi to, co odziedziczył, tylko – co zrobił i robi. Kto nic nie robi, jest pasożytem, tym szkodliwszym, im większe ma wydatki. Madzia oparłszy głowę na ramieniu ojca zastanawiała się. – Tatko – rzekła po chwili – mówi zupełnie inaczej aniżeli wszyscy. Wszyscy szukają stosunków z ludźmi bogatymi i głośnymi. – A ty szukaj pracowników, którzy więcej dają światu, niż biorą od niego. Ludzkość przechodzi rozmaite fazy: walk, odkryć, prześladowań, szaleństw, pomorów... W tej epoce, na którą dziś patrzymy, jest wszystkiego po trochu, ale bodaj czy nie za dużo pozorów – i gonitwy za użyciem. Otóż mówię ci: strzeż się tego prądu! (...) Kto mu uwierzy, może znaleźć hańbę i zatracenie duszy. Zapaliwszy fajkę, która mu zgasła, doktor mówił dalej: – Przypatrz się robakom ziemnym. Nie ma stworzeń bardziej upośledzonych; a jednak one więcej robią dla cywilizacji aniżeli zdobywcy świata: w ciszy i poniżeniu wytwarzają grunta urodzajne. Sława żadna, zyski żadne, użyteczność – niezmierna. – I ja mam być taką?

(...) – zapytała Madzia patrząc na ojca błyszczącymi oczyma. – Ty już jesteś taką i dlatego radzę ci: szukaj towarzystwa z takimi. Dwa razy poruszyłaś Iksinów: urządziwszy koncert i pobudziwszy ludzi, ażeby tutaj utworzyli szkołę. Co z tego masz? (...) Nic, trochę zawiści i plotek... Ale wędrowni aktorzy mieli dochód, panna Cecylia będzie miała kilka uczennic, a nauczyciel dostanie lepszą pensję, bo zwróciłaś uwagę miasta na jego niedostatek (...)”¹³.

Diagnoza aktualnej sytuacji

Ludzkość przechodzi rozmaite fazy: walk, odkryć, prześladowań, szaleństw, pomorów. W tej epoce, na którą dziś patrzymy, jest wszystko po trochu, ale bodaj czy nie za dużo pozorów i gonitwy za życiem. Zwykli ludzie powinni strzec się tego prądu. Kto bowiem mu uwierzy, może znaleźć hańbę i zatracenie duszy. To diagnoza doktora Brzeskiego, jednego z bohaterów powieści *Emancypantki* (koniec XIX wieku). Można jednak, przywołując różne wyniki badań (w tym historyczne, socjologiczne, psychologiczne), stwierdzić, że w dziejach ludzkości są stałe „elementy” konstytuujące kształt poszczególnych zbiorowości i społeczne kierunki rozwojowe, które doktor Brzeski nazywa „fazami”. W życiu każdej zbiorowości pojawiają się jednak zmiany, które albo są zapowiedzią różnych niebezpieczeństw, które nadejdą, albo już trwających procesów i negatywnych zjawisk, które są ich skutkiem. Doktor Brzeski wskazuje na pozory (ułudy, fikcje, ucieczka przed życiem codziennym w świat nieracjonalności) i gonitwę za życiem (konsumpcjonizm).

Pozory w życiu codziennym to celowe tworzenie pseudowartości, które mają z jednej strony pokazać wielkość, bogactwo, znaczenie, ale ukrytym motywem tworzenia pozorów jest dążenie do ukrycia słabości (niedoskonałości), niedoborów lub wręcz miernoty osobowościowej. Natomiast gonitwa za życiem oznacza realizowanie indywidualnych potrzeb posiadania, przyjemności nawet za cenę naruszania norm i zasad życia zbiorowości.

13 B. Prus, *Emancypantki*, 219-220, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/emancypantki/> (dostęp: 21.07.2022).

Współczesne społeczeństwa europejskie osiągnęły już taki poziom zabezpieczenia podstawowych potrzeb swoich członków, że normy i zasady życia społecznego stały się tylko zabezpieczeniem dla skutków zachowań patologicznych (zabezpieczenie prawne i penitencjarne); nie spełniają one natomiast funkcji motywującej do osobistego rozwoju poszczególnych ludzi. W miarę wyrównany poziom życia społecznego i łatwy dostęp do dóbr konsumpcyjnych, a także zabezpieczenie indywidualnych potrzeb dzięki sprawnie funkcjonującym w społeczeństwie instytucjom, ludzie poszukują coraz bardziej wyszukanych sposobów powiększenia atrakcyjności codziennej egzystencji. Pojawiają się zatem nowe propozycje pseudoreligijne, a także zwiększa się pokusa swobodnego używania substancji pobudzających (alkohol, narkotyki, dopalacze) lub potrzeba uczestniczenia w działalności atrakcyjnych, modnych choć często elitarnych i ekskluzywnych grup.

Życie każdej zbiorowości jest tak pojemne bytowo i funkcjonalnie, że mogą w niej egzystować osoby i grupy, które zróżnicowane są z natury, ale także z powodu wychowania, czy uspołecznienia jej członków. Powstawanie, funkcjonowanie czy rozwój zbiorowości można zbadać i opisać odwołując się do elementów przedmiotowych i podmiotowych, a także uwzględniając jej funkcjonalności (nauki społeczne). W każdej zbiorowości występują też sfery, które wymykają się racjonalności metod naukowych. Świat wartości, wbrew pozorom, do takich sfer należy. Nie chodzi tu bowiem jedynie o aretologię, aksjologię, etykę, czy teologię moralną, ale o jedną, podstawową wartość, która konstytuuje osobę człowieka w odniesieniu do Boga: wiarę (w chrześcijaństwie to wiara w Jezusa Chrystusa)¹⁴. Zwykli ludzie powinni wystrzegać się wszystkiego, co mogłoby zachwiać ich wiarą, aby uniknąć hańby i nie utracić duszy.

Trzy wymiary wartości wiary w życiu społecznym

Życie każdej zbiorowości, bez względu na poziom jej rozwoju cywilizacyjnego, koncentruje się wokół trzech odwiecznych praw, które

¹⁴ „Powołaniem ludzkości jest ukazywanie obrazu Boga i przekształcanie się na obraz Jedyne Syna Ojca. Powołanie to przyjmuje formę osobistą, ponieważ każdy jest wezwany do Boskiego szczęścia; dotyczy ono także całej wspólnoty ludzkiej” (KKK 1877).

zostały wyszczególnione w oparciu o wybrany fragment „Emancypantek”. Po pierwsze jest to wartość osoby¹⁵, której podstawowym mechanizmem obronnym jest „umiarkowany” egoizm. Jego sens ujawnia się w kontekście „siły” zbiorowości i możliwości obrony przed nią pojedynczego jej członka.

1. Własny, umiarkowany egoizm

Doktor Brzeski tak mówi o sile zbiorowości: „Ludzie z każdym człowiekiem postępują tak samo: zabierają mu pieniądze, czas, pracę, piękność, rozum, serce, nawet dobre imię...”. Natura wyposaża każdego człowieka w dobra, które wykorzystuje on według własnych potrzeb. Nie da się jednak precyzyjnie oddzielić w życiu człowieka to, co jest darem od tego, co jest owocem jego wysiłków. To pozorne jednak „pomieszenie” dwóch porządków ma bardzo duży wpływ na relacje indywidualnego człowieka ze zbiorowością. Prawo do uszanowania indywidualności rozmywa się bowiem w zetknięciu z siłą zbiorowości¹⁶.

Tak naprawdę zbiorowość nie ma bowiem żadnych praw, dlatego przewodnicy zbiorowości w dowolny sposób określają ich treść i zakres obowiązywalności, nawet demokratycznie – siłą głosu większości. Prawa zbiorowości nie liczą się z jednostką, dlatego doktor Brzeski mówi, że w stosunku do pojedynczego człowieka ludzie (zbiorowość) postępują zawsze tak samo. Nie chodzi w tym wypadku o zbiorowość w sensie liczebności, czy o konkretnego człowieka: w takim myśleniu człowiek bowiem to zawsze zbiorowość, która za nim stoi. Czy to ma być jednak powód, aby być przeciw prawom zbiorowości? Bynajmniej;

15 „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych” (KDK 25).

16 I tak zbyt daleko posunięta interwencja państwa może zagrażać osobistej wolności i inicjatywie. W Magisterium Kościoła wypracowano zasadę *pomocniczości*. Według niej „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej powinna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (CA 48; por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*).

człowiek bowiem, jako istota społeczna, nie może żyć bez zbiorowości¹⁷.

Pozostaje zatem kwestia obrony przed siłą zbiorowości. Doktor Brzeski wyjaśnia więc swoje córce Madzi: (ludzie) wszystko mu (indywidualnemu człowiekowi) zabrają, jeżeli nie obroni go własny egoizm... Dlatego umiarkowany egoizm jest siłą dobroczynną. Egoizm? Pyta Madzia. On sam – odpowiada ojciec.

Czym jest w takim rozumowaniu „własny egoizm”? Jest to miłość do siebie samego, ale wzięta z przykazania miłości ewangelicznej: „kochaj bliźniego, jak siebie samego”. Chodzi więc o prawo do obrony samego siebie przed siłą praw zbiorowości, nawet, gdy ją reprezentuje jeden konkretny człowiek, który chce drugiego pozbawić jego darów i owoców własnych wysiłków. Jest to podstawowa wartość życia zbiorowego, która jest objawionym prawem woli Bożej, choć co rusz niby na nowo odkrywana i po nowoczesnemu nazywana, jak choćby asertywność, czy możliwości spełniania swoich marzeń, czy idea samozbawienia w różny sposób reklamowana i podsuwana nowoczesnemu człowiekowi jako recepta na szczęście. Pierwszy wymiar wartości w życiu zbiorowym to zatem własny, umiarkowany egoizm człowieka, który jest jego siłą dobroczynną.

2. Przeciwno sile zbiorowości trzeba postawić siłę jednostki

Człowiek z natury nie jest egoistą, dlatego musi się tego uczyć. Jeśli jednak przyjmie się interpretację chrześcijańską miłości bliźniego, to trzeba się odwołać do miłości społecznej. Tak o tym mówił do swojej córki Madzi doktor Brzeski: „Ty go (egoizmu) nie masz, jesteś pod tym względem kaleką, więc nie odwołuję się do twego egoizmu. Ale,

¹⁷ Niektóre społeczności, takie jak rodzina i państwo, odpowiadają bardziej bezpośrednio naturze człowieka. Są dla niego konieczne. Aby umożliwić jak największej liczbie osób uczestnictwo w życiu społecznym, należy zachęcać do tworzenia zrzeszeń i instytucji wybieralnych „dla celów gospodarczych i społecznych, kulturalnych i rozrywkowych, sportowych, zawodowych i politycznych. Są to społeczności albo o zasięgu krajowym, albo międzynarodowym” (Jan XXIII, *Encyklika „Mater et magistra”*, n. 60).

dziecko moje nie pozwalaj się okradać i wyzyskiwać, nie przez miłość siebie, ale przez miłość do ludzi”.

Można zatem przeciwstawić się sile zbiorowości nie własnym umiarkowanym egoizmem, ale miłością do zbiorowości: siłą przeciw sile. Chrześcijanie wyrzekają się każdej formy przemocy, ale w zamian mają jeszcze większą siłę, bo przeciw wszelkim przejawom niesprawiedliwości zbiorowej wystawiają bezbronną miłość indywidualną, ale wyposażoną w siłę miłości do zbiorowości. W takim przypadku przykazanie miłości społecznej powinno brzmieć: kocham zbiorowość i każdego jej członka, miłością do samego siebie, którą dzielę się dobrowolnie i ofiarnie z innymi; innymi słowy: kocham samego siebie, ale dla innych.

3. Każdy ma prawo do obrony przed złymi

O tym prawie tak mówił doktor Brzeski do Madzi, swojej córki: „Poświęć się, bo to leży w twojej naturze, ale poświęć się dla dobrych; ażeby zaś dobrzy mieli z ciebie więcej, broń się przed złymi”.

W miłości społecznej są więc dwie siły; jedna siła to poświęcenie dla innych, ale druga siła to prawo do obrony przed złymi. Zbiorowość nie ma narzędzi, aby chronić jednostki; prawa zbiorowości chronią ją tylko samą w obronie przed złymi¹⁸. Dlatego w chrześcijańskiej postawie jest miejsce na odwagę, bohaterstwo, świętość aż do męczeństwa. Siłą tej obrony jest wiara w szczęście wieczne: nawet najbardziej bestialski atak złych na wiarę w uszczęśliwiająca na wieczność miłość, jest z góry skazany na porażkę¹⁹.

W tym miejscu pojawia się najważniejsze pytanie; postawiła je Madzia swojemu ojcu: A po czymże ja poznam złych ludzi? „– Oto,

18 Jest tutaj potrzebna łaska wiary, bez której ludzie nie mogliby „dostrzegać wąskiej nieraz ścieżki między małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, a w rzeczywistości je pomnaża” (CA 25).

19 Miłość społeczna to „droga miłości Boga i bliźniego. Miłość stanowi największe przykazanie społeczne. Szanuje drugiego i jego prawa. Wymaga praktykowania sprawiedliwości, do czego tylko ona nas uzdalnia. Jest natchnieniem dla życia będącego darem z siebie: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» (Łk 17,33) (KKK 1889).

widzisz, mądre pytanie, na które krótko ci odpowiem. Szukaj przyjaciół między takimi, którzy mają więcej pracy aniżeli sławy i zysków; to są naprawdę użyteczni, dla nich warto poświęcać się i tylko oni cię zrozumieją. Ale unikaj ludzi, którzy mają dochody nie wiadomo skąd i rozgłos nie wiadomo za co...”

Zbiorowość tworzą ludzie zwyczajni: zapracowani, utrudzeni, skromni, pokorni. W każdej zbiorowości jest jednak grupa ludzi, którzy sami siebie mianują jej przewodnikami, reprezentantami, władzą, elitą. Zbiorowość potrzebuje takich ludzi i bez nich nie dałoby się funkcjonować, ale o samej zbiorowości decydują zwyczajni jej członkowie. Chrześcijanie, którzy również tworzą pewną zbiorowość, byliby rozproszeni w świecie, gdyby nie Kościół. Zbiorowość potrzebuje więc takich wartości, które uczynią z niej wspólnotę. To właśnie chrześcijaństwo, które głosi Ewangelię, proponuje te wartości, a właściwie jedną wartość: miłość, która wymaga jedynie tego, aby każdy przyjął ją jako dar dla siebie i dla innych, i w imię dobra innych²⁰.

Zbiorowość staje się narodem, jeśli będzie jak „drzewo wiśni”

„Znasz tę naszą wiśnię, co zwiesza się przez parkan na ulicę? (...) Kto w Boga wierzy, obrywa ją nie tylko z owoców dojrzałych i niedojrzałych, ale nawet z kwiatów, liści i gałęzi... Otóż, kochanko, tobie grozi to samo... Pamiętaj, ażeby świat nie obdarł i nie połamał cię tak jak ulicznicy naszą wisienkę...”

Bardzo mądre porównanie. Każdy naród, jeśli nawet zamieszkuje bardzo bogate i silne państwo, jest otoczony innymi narodami. Jeśli nawet jego granice są wyznaczone „parkanem”, to jako całość powinien żyć w symbiozie z innymi narodami. Nie da się żadnego narodu wyizolować, wydzielić, wyposażyć w taką siłę, aby górował i panował nad innymi narodami. To, co stanowi jego siłę to wartości, z jakich wyrasta naród. W relacjach między narodami nie da się wybronić i zachować w nienaruszonym stanie całego dziedzictwa. To, co ma

20 Miłość pobudza do sprawiedliwych reform. Nie ma rozwiązania kwestii społecznej poza Ewangelią (CA 5).

prawdziwą wartość jest strzeżone przez ludzi, którzy go tworzą poprzez wierność wartościom, które wyznają.

Każdy naród musi się też liczyć ze „stratami”, jak ta wisienka, której część gałęzi zwiesza się za parkan. To jest bolesny proces, bo zawsze jest to również rodzaj konfrontacji z innymi narodami. Jeśli jednak, to co jest nawet najbardziej narodowe, jest atakowane przez inne narody, i wskutek tego obdarte z wartości, które dla tego narodu są święte, to nie wpływa to jednak na wartość narodu jako całości.

Gdzie są chrześcijańskie i europejskie wartości?

Odpowiedź na to pytanie powinna odwoływać się do „oblicza” narodów, które Europę tworzą. Chrześcijaństwo żyje w Kościele, który jest jeden, święty, powszechny i apostołski²¹. Jednak Europa nigdy nie stanie się jednym Europejskim narodem²², bo wydaje się, że różnym architektom tej idei bardziej niż o jeden naród chodzi o jednolitość,

21 „Niegdyś Psalmista śpiewał: «Na zgromadzeniu błogosławcie Pana Boga, wy pochodzący z Izraela». Zbawiciel zwołał drugie zgromadzenie, spośród pogan, to jest święty, chrześcijański Kościół, o którym mówił do Piotra: «A na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą». Po odrzuceniu tego, który był w Judei, Kościoły Chrystusowe rozprzestrzeniły się po całym świecie. Czytamy o nich w psalmach: «Śpiewajcie Panu pieśń nową, Jego chwała niech zabrzmi w zgromadzeniu świętych». Natomiast do Żydów Prorok mówi następująco: «Nie mam w was upodobania – mówi Pan wszechmogący» i dodaje: «Dlatego od wschodu słońca aż po jego zachód będzie wielbione Imię moje wśród narodów». O tym właśnie świętym i katolickim Kościele pisze Apostoł Paweł do Tymoteusza: «Piszę, byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i fundamentem prawdy». *Katecheza św. Cyryla Jerozolimskiego (18,23-25)*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, 463-464.

22 Ten problem poruszył Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość* (23.02.2005) odwołując się do rozpowszechnianego dążenia w Europie ku strukturom nadnarodowym, albo też w kierunku kosmopolityzmu. Papież uznał, że zagraża to małym, słabym narodom, które aby przetrwać, mogą być przymuszane do tego, aby dać się ogarnąć większym twórcom politycznym. Jednak, według Papieża, tak jak rodzina, również naród i ojczyzna pozostają rzeczywistościami nie do zastąpienia. Katolicka nauka społeczna wskazuje w tym przypadku na społeczności „naturalne”, aby

bardziej niż o święty chodzi o świeckość, bardziej niż powszechny chodzi o pluralistyczny i bardziej niż apostołski chodzi o korporacyjny²³.

Europa, tak jak każdy inny kontynent i cały świat, będzie się nieustannie konfrontować z chrześcijaństwem i Ewangelią miłości, a także z Kościołem, a poszczególne zbiorowości zawsze będą walczyć, aby stać się narodami. Ten proces będzie trwał i z woli Bożej zostanie zakończony nie w wyniku ewolucyjnych przemian, postępu, czy jakiegokolwiek innego ludzkiego powodu, ale dlatego, że zatryumfuje Królestwo Jezusa²⁴. Taka jest chrześcijańska wizja wartości europejskich z poszanowaniem wartości każdej kultury zbiorowości broniącej swojej narodowej tożsamości.

Rada dla ludzi wierzących

Doktor Feliks Brzeski użył też takiego porównania w rozmowie z Madzią: „Przypatrz się robakom ziemnym. Nie ma stworzeń bardziej upośledzonych; a jednak one więcej robią dla cywilizacji aniżeli zdobywcy świata: w ciszy i poniżeniu wytwarzają grunta urodzajne. Sława żadna, zyski żadne, użyteczność – niezmierna. – I ja mam być taką?

podkreślić szczególnie związek zarówno rodziny, jak i narodu z naturą człowieka, która ma charakter społeczny. Podstawowe drogi tworzenia się wszelkich społeczności prowadzą przez rodzinę i co do tego nie ma żadnych wątpliwości; coś podobnego można powiedzieć o narodzie. Tożsamość kulturalna i historyczna społeczeństw jest zabezpieczana i ożywiana przez to, co mieści się w pojęciu narodu.

23 Zamiana środków i celów (CA 41), która prowadzi do nadania wartości celu ostatecznego temu, co jest jedynie środkiem do jego osiągnięcia, lub do traktowania osób jako zwykłych środków ze względu na jakiś cel, rodzi niesprawiedliwe struktury, które „utrudniają albo praktycznie uniemożliwiają prowadzenie życia chrześcijańskiego, zgodnego z przykazaniami Boskiego Prawodawcy” (Pius XII, *Przemówienie* – 1.06.1941).

24 „Kościół wejdzie do Królestwa jedynie przez tę ostateczną Paschę, w której podąży za swoim Panem w Jego Śmierci i Jego Zmartwychwstaniu. Królestwo wypełni się więc nie przez historyczny triumf Kościoła zgodnie ze stopniowym rozwojem, lecz przez zwycięstwo Boga nad końcowym rozpataniem się zła, które sprawi, że z nieba zstąpi Jego Oblubienica. Triumf Boga nad buntem zła przyjmie formę Sądu Ostatecznego po ostatnim wstrząsie kosmicznym tego świata, który przemija” (KKK 677).

(...) – zapytała Madzia patrząc na ojca błyszczącymi oczyma. – Ty już jesteś taką i dlatego radzę ci: szukaj towarzystwa z takimi.

Czy można ludzi wierzących porównać do „robaków ziemnych”? Z pewnością godne jest porównanie chrześcijan żyjących w świecie do duszy ożywiającej ciało.²⁵ W kontekście życia konkretnej zbiorowości porównanie ludzi wierzących do robaków ziemnych ma jednak

25 „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tytu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach greckich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz nie do uwierzenia prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladowają. Są zapoznani i potępiani, a skazywani na śmierć zyskują życie. Są ubodzy, a wzbogacają wielu. Wszystkiego im niedostaje, a opływają we wszystko. Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a są usprawiedliwieni. Ublizają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani, radują się jak ci, co budzą się do życia. Żydzi walczą z nimi jak z obcymi, Grecy ich prześladowają, a ci, którzy ich nienawidzą, nie umieją powiedzieć, jaka jest przyczyna tej nienawiści. Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała; i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny. Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy, ponieważ przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy. Świat też nienawidzi chrześcijan, chociaż go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom.

głęboki sens. Życie i funkcjonowanie każdej zbiorowości odbywa się bowiem w wyższych sferach cywilizacji: społeczeństwo, kultura, religia, edukacja, polityka. Te przykładowe sfery życia każdej zbiorowości wyrastają jednak na fundamentach cywilizacyjnych, które tworzą (konstruują i budują) ludzie wierzący²⁶. Bycie człowiekiem wierzącym oznacza zatem bycie użytecznym dla zbiorowości²⁷, których istnienie i kształt są kruche i zmienne²⁸. To właśnie jest motyw dla człowieka

Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki. I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą. Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie stanowią o jedności świata. Dusza, choć nieśmiertelna, mieszka w namiocie śmiertelnym. I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie. Dusza staje się lepsza, gdy umartwia się przez głód i pragnienie. I chrześcijanie, prześladowani, mnożą się z dnia na dzień. Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuszczać". *Z Listu do Diogneta (nr 5-6)*, w: *Liturgia Godzin*, t. 2, 658.

- 26 „Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie.” (por. KDK 25).
- 27 Społeczność ludzka „jest przede wszystkim wartością duchową. Dzięki niej ludzie, współdziałając ze światłem prawdy, przekazują sobie wzajemnie swoją wiedzę, mogą bronić swoich praw i wypełniać obowiązki, otrzymują zachętę do starania się o dobra duchowe, słusznie cieszą się wspólnie z każdej rzeczy pięknej bez względu na jej rodzaj, zawsze pragną przekazywać innym to, co jest w nich najlepsze, starają się usilnie przyswajać sobie duchowe wartości posiadane przez innych. Wartości te oddziałują pobudzająco i kierowniczo zarazem na wszelkie sprawy dotyczące nauki, życia ekonomicznego, instytucji społecznych, rozwoju i ustroju państwa, prawodawstwa oraz innych elementów składowych i rozwojowych doczesnej wspólnoty ludzkiej” (Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, n. 35).
- 28 „Tam (...), gdzieś, gromadzą się ludzie (...), którzy chcą wszystko zniszczyć, aby zacząć życie na nowo, prawie od ludożerstwa. Głupcy! Czemu mnie nie pytają o radę? Nie potrzeba nic niszczyć, a tylko zniweczyć w człowieku wiarę, a wówczas wszystko rozpadnie się samo przez się”. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Kraków 2014, 482-483. Rozmowa diabła z Iwanem Karamazowem. Diabeł odwołuje się do jego dzieła: „Przezwrot geologiczny”. „Okres niewiary przyjść musi na ludzi, podobnie jak przychodzą po sobie coraz to nowe okresy geologiczne. A gdy się to stanie, padnie cały dawny

wierzącego, aby odwoływać się do duchowych i moralnych zdolności osoby oraz do stałego wymagania jej wewnętrznego nawrócenia. Jest to jedyny sposób, aby doprowadzić do zmian społecznych, które rzeczywiście służyłyby osobie. Pierwszeństwo przyznane nawróceniu serca w żaden sposób nie eliminuje, a wręcz przeciwnie, nakłada obowiązek uzdrawiania instytucji i warunków życia - jeśli skłaniają do grzechu – w taki sposób, by były zgodne z normami sprawiedliwości i sprzyjały dobru, a nie stawały mu na przeszkodzie²⁹.

Użyteczność w zbiorowości może więc mieć podwójny sens. Najpierw jest to właściwość potrzebna dla akceptacji zbiorowości przez jednostkę: zbiorowość jest użyteczna przez sprawność funkcjonalną w różnych wymiarach życia człowieka. Natomiast w drugim znaczeniu użyteczność jest niezbędnym składnikiem norm i zasad funkcjonowania zbiorowości – to pochodzi indywidualnie (jednostkowo) od każdego członka zbiorowości, których wiara wyraża się w wytrwałym, ofiarnym realizowaniu przyjętych obowiązków.

ustrój społeczny i rozpocznie się nowe życie. Ludzie zjednoczą się dla zdobycia tu na ziemi wszelkiego szczęścia, jakie ono dać może, szczęścia oczywiście doczesnego. Opanowawszy wolą i nauką wszystkie siły przyrody, dozna człowiek tak dziwnych i rozkosznych uczuć, że wynagrodzą mu one wszystkie dawne marzenia o szczęściu ziemskim. Śmierć samą przyjmuje spokojnie, bo życie da mu tyle zdwojonych wrażeń i płomiennych rozkoszy, że nie będzie mógł nawet pamiętać o tym, że trwa ono tak krótko, zaledwie jedno mgnienie”. (...) To tylko pytanie (...), czy taki okres w ogóle kiedykolwiek nastąpi? Jeżeli tak, to rzecz skończona. Ludzkość stworzy sobie sama nowe prawa. Jeżeli jednak ze względu na zakorzenioną głupotę człowieka sprawa przewlecze się na jakieś tysiąc lat jeszcze, to w takim razie ten, który już dziś poznał prawdę, ma przecież prawo urządzić sobie życie, jak mu się podoba i takiemu ‘wszystko jest dozwolone’. Nie dość na tym, jeżeli, co bardzo być może, okres taki nigdy nie nadejdzie, to i tak nowy człowiek może się uważać za pana swoich czynności, z których przed nikim nie potrzebuje zdawać sprawy i powinien usunąć z drogi swojej wszystkie przegrody i przeszkody, jakie mu stawiają przyjęte prawa, bo przecież sam dla siebie prawa ustanowił. Wszystko to bardzo ładnie, ale jeśli człowiek taki zacznie robić łajdactwa, to po cóż mu na to sankcja prawdy, ale taki jest wasz rosyjski współczesny człowiek, że się i na łajdactwo nawet nie zdecyduje, dopóki nie uzyska na nie sankcji jakiejś zasady” (*Tamże*, 483).

29 KK 36.

Tylko tyle i aż tyle, gdyż ludzie wierzący w zbiorowości nie zdobywają sławy ani zysku, ale za to sprawiają, że zbiorowość jest nie tylko użyteczna, ale też jej wartość ujawnia się w płodności życia wiecznego w każdym jej członku. Wiara jako wartość w zbiorowości oznacza zatem szansę dla każdego jej członka przejścia od życia w zbiorowości ziemskiej do wspólnoty niebieskiej nawet bez znaczących zasług osobistych, ale dlatego, że zbiorowość ziemska, jak „drzewo wiśni”, którego gałęzie częściowo są w ogrodzie, a częściowo za „parkanem” jest jednym drzewem, które czerpie życie i moc wzrostu z korzeni umocowanych w urodzajnej ziemi.

Zakończenie

Na podstawie wyników przeprowadzonego badania można sformułować wnioski, że chrześcijaństwo wniosło w życie zbiorowości Europejczyków miłość i wiarę. Te dwie wartości, w które wyposażone jest chrześcijaństwo umożliwiało europejskim zbiorowościom ukonstytuować narody. Chrześcijaństwo w każdym narodzie jest jak drzewo w ogrodzie. Nie jest to więc jakieś ciało obce, ale jest na swoim miejscu, w ogrodzie. Każdy naród – ogród, jeśli zostałby pozbawiony tego drzewa, jakim jest chrześcijaństwo, będzie pusty i bezużyteczny jako zbiorowość i utraci sens egzystencjalny – będzie bezwartościowy dla człowieka. Chrześcijaństwo daje szansę każdemu członkowi zbiorowości, aby czerpał sens swojego życia z ofiarnego bogactwa, jakim jest życie każdego chrześcijanina. Chrześcijanin, choć ma prawo obrony przed złymi, to jednak w swoich zasługach jest otwarty na każdego człowieka, który tworzy z nim zbiorowość. Takie jest bowiem prawo drzewa, które aby mogło rosnąć w ogrodzie musi mieć korzenie zapuszczone w urodzajnej glebie.

Jako drugi wniosek jawi się prawda, że chrześcijaństwu nie robi różnicy, w jakiej zbiorowości ma się zakorzenieć: czy ta zbiorowość tworzy naród, czy populację kraju, czy społeczność lokalną; chrześcijaństwo zawsze będzie jak drzewo zasadzone w ogrodzie. Siłą chrześcijaństwa są bowiem wszyscy pojedynczy wyznawcy Chrystusa, ale ich poświęcenie, ofiara, dobro, miłość, wiara należą do Chrystusa i tworzą Jego

Ciało – Kościół³⁰, a on nie ma żadnych, ale to żadnych granic³¹.

30 „Kościół katolicki» – takie oto jest imię świętej Matki nas wszystkich. Jest ona zarazem Oblubienicą Pana naszego Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego; napisano bowiem: «Podobnie jak Chrystus umiłował Kościół i wydał samego siebie za niego...» itd. Jest też obrazem i odbiciem «niebieskiego Jeruzalem, które jest wolne i jest matką nas wszystkich». Przedtem nieplodne, teraz jest matką liczego potomstwa. Odrzuciwszy pierwszą oblubienicę, w drugiej, to jest w Kościele katolickim – jak mówi święty Paweł – «Bóg ustanowił najpierw apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, dar uzdrawiania, wspomagania, kierowania, przemawiania różnymi językami», a także wszelkiego rodzaju cnoty: mądrość, rozum, umiarkowanie, sprawiedliwość, miłosierdzie, dobroć oraz niezłomną w prześladowaniach cierpliwość. Ten właśnie Kościół «przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny, wśród czci i pohańbienia» uwieńczył świętych męczenników, w czasach prześladowań i udręk, koroną cierpliwości sporządzoną z licznych i różnorodnych kwiatów. Teraz zaś w czasie pokoju, dzięki łaskawości Boga odbiera należną chwałę od królów i władców, od ludzi wszystkich stanów i wszystkich ludów. Królowie narodów zamieszkujących różne krainy mają ograniczoną władzę. Samemu tylko świętemu, katolickiemu Kościołowi przysługuje władza, która rozciąga się aż po krańce świata. Bóg bowiem – jak czytamy: «Ustanowił pokój jego granicami». My przeto ukształtowani w świętym i katolickim Kościele, ukształtowani zarówno przykazaniami, jak i sławnymi przykładami, otrzymamy królestwo niebios i odziedziczymy życie wieczne. Dlatego, aby je otrzymać od Pana, znosimy wszelkie przeciwności. Cel bowiem, do którego zmierzamy, nie jest bynajmniej małej wagi; dążymy przecież do osiągnięcia życia wiecznego. Dlatego wyznanie wiary poucza nas, iż oprócz «ciała zmartwychwstania», o czym mówiliśmy przedtem, mamy wierzyć w «żywość wieczny»; do niego właśnie chrześcijanie dążą ze wszystkich sił. Prawdziwym i rzeczywistym życiem jest Ojciec. On zsyła wszystkim, jakby ze źródła, dary niebios przez Syna w Duchu Świętym. W swojej dobroci naprawdę obiecał nam szczęście życia wiecznego” – *Katecheza św. Cyryla Jerozolimskiego (18,26-29)*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, 467-468.

31 „Kościół nazywa się katolickim, czyli powszechnym, ponieważ obejmuje cały świat – od jednego krańca aż po drugi. Nazywa się tak, ponieważ w sposób całościowy i bez błędu głosi prawdy dotyczące bytów widzialnych i niewidzialnych, niebieskich i ziemskich; ponieważ wszystkich ludzi, rządzonych i rządzących, uczonych i prostych, prowadzi do oddawania należnej chwały Bogu; ponieważ leczy wszystkie rodzaje grzechów duszy i ciała, a także posiada wszystkie rodzaje cnót wyrażające się zarówno w słowach, jak i czynach, i wreszcie wszystkie rodzaje darów duchowych” – *Katecheza św. Cyryla Jerozolimskiego...*, 463-464.

ZBIGNIEW KAZIMIERZ MIKOŁAJCZYK
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID: 0000-0003-3917-7033

TWIERDZA MODLIN JAKO PRZYKŁAD TOLERANCJI KULTUR I RELIGII W ODNIESIENIU DO RODZIN ZAMIESZKAŁYCH W REJONIE UMOCNIONYM

Wstęp

Burzliwa dyskusja na temat tolerancji w naszym kraju skłania do przeprowadzenia analizy danych historycznych dotyczących twierdzy Modlin jako ciekawego przykładu w podnoszonej kwestii. Oczywiście jest, że do prawidłowego wnioskowania niezbędne jest ujęcie holistyczne. Niemniej jednak badania przeprowadzone w odniesieniu do określonego terytorium i z zachowaniem pewnej cezury czasowej mogą stanowić dowód za lub przeciw przyjętej tezie. Stąd też w niniejszej pracy zaprezentowano sytuację rodzin zamieszkujących teren umocniony twierdzy w Modlinie, który należy do jednego z najciekawszych obiektów fortyfikacyjnych w Polsce.

Historia twierdzy sięga czasów potopu szwedzkiego i pierwszych umocnień w kształcie czteroramiennej gwiazdy zwanej „Bugskansem”, położonych u ujścia Narwi do Wisły¹. Tam Szwedzi założyli swój

1 Por. R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin*, Nowy Dwór Mazowiecki 2006, 181.

obóz wojenny po rozbiciu sił polskich 30 września 1655 roku². Jednak decyzję o budowie twierdzy w Modlinie podjął przebywający w Poznaniu 27 listopada 1806 r. Napoleon Bonaparte³. Od tego momentu przystąpiono do planowania a następnie budowy twierdzy, która była prowadzona w czasach Księstwa Warszawskiego⁴. Dalsza rozbudowa modlińskiej warowni trwała w czasie zaboru rosyjskiego. W tym czasie twierdza przerodziła się w potężny rejon umocniony z dziełami zewnętrznymi, systemem fortów i umocnionymi przedmościami: kazuńskim i nowodworskim⁵. Kolejny okres rozwoju warowni to czas II Rzeczypospolitej i funkcjonowanie Obozu Warownego Modlin a następnie Garnizonu Modlin, tak mocno zniszczonego przez hitlerowców w kampanii wrześniowej 1939 roku.

W tej, zmagającej się z ciągłymi działaniami wojennymi, okolicy żyła ludność cywilna. Polskie rodziny utrzymywały kontakty z ludnością napływową i kolejnymi okupantami. Nie dało się jednak całkowicie oddzielić kultur i religii. Życie codzienne wymuszało kontakty a wspólnoty szybko się asymilowały i współpracowały ze sobą.

Rdzenne rodziny modlińskie

Okolice Modlina zamieszkiwała rdzenna ludność Mazowsza. Wzdłuż Wisły wiodły szlaki handlowe a Puszcza Kampinoska była bogata w zwierzynę. Mazurzy, bo tak ich nazywano, byli opisywani przez Kolberga jako Katolicy, roztropni, spostrzegawczy, pracowici, silni i barczyści⁶. „Wzrost Mazura wysokim nazwać wypada; w okolicach Warszawy wynosi on częstokroć 170 do 180 cm. Barwa oczu siwa lub piwna, barwa włosów zwykle blond w rozmaitych odcieniach, chociaż

2 Por. R.H. Bochenek, *Twierdza Modlin. Twierdze i zamki w Polsce*, Warszawa 2002; Cz. Piotrowski, *Kazuń. Przedmoście Twierdzy Modlin*, Warszawa 1990, 59-60.

3 Por. S. Herbst – J. Zachwatowicz, *Twierdza Modlin. La place forte de Modlin*, Warszawa 1949, 1-4.

4 Por. P. Oleńczak, *Napoleońskie dziedzictwo na Mazowszu. Twierdza Modlin w latach 1806-1830*, Warszawa 2008.

5 Por. R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta...*, 182.

6 Por. O. Kolberg, *Mazowsze. Obraz etnograficzny*, t. 1, cz. 1, Kraków 1885, 38-39.

trafiają się niezbyt rzadko szatyni, a nawet i bruneci. Włos u dzieci zawsze prawie jasno-blond, ciemnieje z postępowaniem czasu. Brodę i faworyty mężczyźni starannie golą; wąsy podstrzygają zostawiając atoli niekiedy małe pasy włosów pod nosem. Dziewczęta splatają włosy we dwa wstęgami strojone warkocze, które po rozpuszczeniu ich w czasie wesela, bywają niekiedy obcinane po szyję, a częściej w jeden warkocz ujęte i zakryte czepcem⁷. Rodziny mazurskie uprawiały ziemię, hodowały zwierzęta domowe, odławiały ryby i polowały, pracowały przy składach soli, przeprawach i budowie twierdzy. Napływające wojska do obsady twierdzy skutkowały osadnictwem ich rodzin. Przy okazji rozwoju warowni następował rozwój handlu z mazurskimi wytwórcami i dostawcami pożywienia. Szybko też zaczęła następować asymilacja rodzin osadniczych.

Na przeciwległym brzegu Wisły rozciągały się ogromne kompleksy leśne Puszczy Kampinoskiej. „Kraina bogata w zwierzynę i drewno, w drugiej połowie XVIII wieku dała siedzibę tak zwanym budnikom. Zamieszkiwali oni w skromnych chałupach drewnianych, ziemiankach i szałasach w rejonie Kampinosu, Górek, Jaktorowa i Bolimowa. Nazywano je budami i prawdopodobnie stąd wzięła się ich nazwa. Zajmowali się wyrębem i spławianiem drewna Wisłą do Gdańska, skąd trafiało ono do różnych krajów. Budnicy budowali swe osady na terenie puszczy, skupiając się przede wszystkim na wyrębie starych dębów, grabów, klonów, jesionów i wypalaniu węgla drzewnego⁸. Jak podkreślał Oskar Kolberg, wieloletni badacz historii Mazowsza, wywodzili się oni z rdzennej ludności mazurskiej. „Budnicy nasi tutejsi pochodzą z miejscowych Mazurów i przybyszów litewskich a w części małej i z niemieckich. Słomka, Dudek, Kurek, Mężynski są tubylcami. Spuda lub Szpuda, Rydel, Szmit, Ligtmund i inni są przybyszami. Budnicy ci słyną z umiejętności niszczenia najobszerniejszych i najzamożniejszych w budulec lasów. Kto chce widzieć Budnika naszego, już nie owego mieszkańca i niszczyciela lasów, lecz przemysłowego rolnika na jałowej ziemi, bo na trzebiskach boru osiadłego, niech zajrzy w okolice Kampinosa, Jaktorowa i Wiskitek. Tam obaczy pracę ze swobodą połączoną; tam jeszcze przeszłe życie przemysłowca leśnego

7 *Tamże*, 39-40.

8 Z. Mikołajczyk, *Życie religijne Twierdzy Modlin*, Warszawa 2012, 78.

przebija się w typie rolnika; tam jeszcze panuje chęćka do wycinania, godziwie lub niegodziwie, ostatków zapasu drzewa, które połupane drobno i w wiązki zebrane pod nazwiskiem «kuropatek», w wysmukłych furkach, co piątek do Warszawy przywożą i po sklepikach zbywają się”⁹. Rodziny budnickie na skutek wymiany handlowej zaczęły asymilować się z ludnością napływową, do której w głównej mierze zaliczali się Niemcy i Mennonici.

Mennonici i ich rodziny

Prześladowani w Europie Zachodniej Mennonici przywędrowali na Żuławy Wiślane i dalej w głąb Polski wzdłuż Wisły. Zajmowali się oni zagospodarowywaniem terenów zalewowych¹⁰. Ich wspólnota rozrastała się aż do utworzenia gminy mennonickiej w Kazuniu (dzisiejszy Kazuń Nowy). W 1914 r. liczyła ona aż 137 rodzin, składających się z 548 ludzi, w tym 191 dzieci. Mennonickie rodziny należały do rodzin wielodzietnych. Utrzymywały one kontakty i osiedlały się w sąsiedztwie osadników niemieckojęzycznych. Mennonici wędrowali całymi rodzinami przez co zachowywali swoją integralność. „Wyspecjalizowali się w melioracji, kopiąc rowy, stawy i budując wały przeciwpowodziowe. Grunty obsadzali wierzbnami, a domy budowali na usypanych wzniesieniach. Sam budynek ustawiany był zawsze frontem do osi nurtu rzeki lub drogi, która w większości przypadków biegła wzdłuż rzeki. Kolejną cechą charakterystyczną było skupianie w jednym budynku przestrzeni mieszkalnej dla rodziny, obory dla zwierząt i stodoły na zgromadzone płody rolne. Budynki pokrywano krokwiowymi, dwuspadzistymi dachami pokrytymi dachówką, bądź odpowiednio czesaną długą słomą. W większości wykonane były one z drewna sosnowego. Po wybudowaniu domostw, przystępowano do budowy domu modlitewnego. Taki dom zachował się [w nieco zmienionym, kolejnymi remontami, stanie] w Kazuniu Nowym. W powojennej historii służył również jako szkoła, urząd gminy i posterunek milicji. Domostwa ogradzali płotami wiklinowymi, które zatrzymywały muł наносzony przez wody powodziowe. W pierwszych latach byli

9 O. Kolberg, *Mazowsze. Obraz etnograficzny...*, 42.

10 E. Gilewska, *Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo*, Gdańsk 2007, 11.

zwalniani z opłacania podatków skupiając się na karczowaniu i melioracji pól oraz budowie domostw. Później przystępowali do uprawy roli. Uprawiali głównie pszenicę, jęczmień i owies oraz sadzili buraki cukrowe i ziemniaki. Hodowali krowy, konie, świnie oraz drób. Z krowiego mleka produkowali sery i masło. W ich sadach rosły jabłonie, śliwy i grusze. Zajmowali się handlem lub sprzedawali swoje płody Żydom, którzy rozprowadzali je w modlińskiej twierdzy i pobliskich miejscowościach. Ich gospodarka przynosiła wiele korzyści. Przekształcili tereny zalewowe i nieużytki w grunty przynoszące zyski, dostarczali płodów rolnych dla pobliskiej, budującej się twierdzy i okolicznych miejscowości¹¹. Rodziny mennonickie należały do społeczności głęboko praktykujących swoją wiarę. Społeczność kazuńska posiadała swój dom modlitwy i cmentarz. Praktyki religijne były kluczowym elementem życia społeczności mennonickich. W niedzielnych mszach uczestniczyły całe wspólnoty zjeżdżające się z okolic. Podniosły charakter miały chrzty nad brzegiem Wisły, po których odbywał się poczęstunek oraz tańce i zabawy. Mennonici szybko nawiązali współpracę z Polakami. Ich produkty cieszyły się dużym zbytem co sprzyjało rozwojowi handlu i wymiany towarowej.

Społeczność żydowska

„Pierwsi osadnicy żydowscy u zbiegu Narwi i Wisły pojawili się pod koniec XVI-go stulecia. W 1650 r. w pobliskim Nasielsku, gmina żydowska wybudowała bożnicę. W tym okresie funkcjonowała również społeczność żydowska w rejonie Wyszogrodu. Te skupiska nie były jednak autonomicznymi gminami. Wyszogród podlegał pod Płock, a Nasielsk – zaliczany do ziemi zakroczymskiej – należał do kahału w Tykocinie. Dopiero koniec XVIII w. sprowadził nowych osadników w rejon ujścia Narwi do Wisły. Byli to uciekinierzy przed kozackimi prześladowcami z Ukrainy w latach 1768 – 1769. Nowodworska gmina żydowska należała do ruchu religijno-mistycznego zwanego chasydyzmem. *Jego główne cechy to wykonywanie nakazów boskich z radością i entuzjazmem, uwielbianie i poświęcanie dla każdego człowieka, miłość Boga, Tory i Narodu Wybranego. Inicjator chasydyzmu – Baal Szem*

11 Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, 81.

*Tow z Międzyborza na Podolu głosił, że istota religii polega nie na rozumie, jak twierdzili ortodoksi, ale na uczuciu. Bogu należy służyć w nastroju radości i szczęścia. Chasydzi śpiewając i tańcząc wprowadzali się w pełen ekstazy trans modlitewny. Równe prawa w zjednoczeniu z Bogiem przyznawali oni również najbiedniejszym i niewykształconym. Członkowie nowodworskiego kahału zbudowali synagogę, która mieściła się w rejonie dzisiejszych bloków osiedlowych pomiędzy ul. Modlińską a Warszawską i przedszkolem oraz tzw. *bejt ha midrasz* w rejonie dzisiejszej ul. Akacyjowej.*

W tych bożnicach nowodworscy Żydzi zbierali się na modlitwy. Pod koniec XVIII w. powstał także cmentarz żydowski. Pozostałości po tej nekropolii możemy znaleźć na porośniętym trawami, piaszczystym pagórku w pobliżu torów kolejowych, między ulicami: Akacyjową a Przytorową. Synagoga nowodworska spłonęła prawdopodobnie w wielkim pożarze jaki wybuchł w mieście w 1888 r. Na jej zgliszczach powstała nowa, która również uległa spaleni w 1907 r. Była tam także murowana synagoga, która została zniszczona w czasie okupacji. Hitlerowcy zniszczyli również cmentarz, układając z płyt nagrobkowych chodniki przy ulicy Sukiennej i Sportowej. Po latach cyganie podczas prac ziemnych na swoim podwórku znaleźli kości z cmentarzyska żydowskiego. Dnia 7 października 1994 r. odbył się pogrzeb szczątków w miejscu ich znalezienia w obecności przedstawicieli gminy żydowskiej z Warszawy. Kolejne znalezisko z 2006 r. w postaci rozkopanej mogiły na piaszczystym gruncie cmentarzyska wywołało bulwersującą sensację. Na szczęście problem został rozstrzygnięty w 2009 r., kiedy to doszło do porozumienia pomiędzy burmistrzem miasta a mieszkańcami pochodzenia żydowskiego w sprawie uprzątnięcia i ogrodzenia kirkutu.

Kahał nowodworski funkcjonował przez wiele lat. Jego rabinami byli: Menachem Mendel, Chaim Landau, Mosze Aron Taub i Juda Reuben Neufeldt. Społeczeństwo żydowskie przede wszystkim zajmowało się handlem, szewstwem i krawiectwem. Domeną kobiet było haftowanie. Głównym miejscem handlu był rynek. Znajdował się on w miejscu dzisiejszego skweru miejskiego z fontanną, usytuowanego pomiędzy ulicami: Zakroczymską, Daszyńskiego i Warszawską, przed budynkiem urzędu miasta. Na początku XIX wieku istniała w Nowym

Dworze drukarnia ksiąg hebrajskich, której właścicielem był Johann Anton Krieger. Była to największa drukarnia żydowska na Mazowszu. Pracowało w niej około 41 Żydów, głównie w charakterze drukarzy, zecerów. Pracowali tam również chrześcijanie. Przedsiębiorstwo to przy pomocy około stu kolporterów rozprowadzało urobek drukarski na całe Królestwo i Litwę. Według Janusza Szczepańskiego drukarnia ta istniała już pod koniec XVIII w., gdyż jak podaje w latach 1781-1795 „wyszło z niej 57 349 książek w 120 tytułach”.

Przywilej nowodworski z 1782 r., odnowiony przez księcia Józefa Poniatowskiego 10 października 1821 r. nadawał wolność wyznaniową mieszkańcom miasta. Żydzi zostali zwolnieni od opłat na rzecz dziedzica, zezwolono tylko na opłaty, które mieli ponosić z racji obrządku i umów swojemu rabinowi. Społeczność wyznania mojżeszowego zgodnie funkcjonowała w jednym mieście, w sąsiedztwie chrześcijańskich Polaków i ewangelicko-augsburskich osadników niemieckich. Mimo pożaru, który w 1888 r. dotknął większości żydowskiej społeczności, miasteczko szybko podźwignęło się z gruzów. Dopiero II wojna światowa i hitlerowskie zbrodnie zagroziły społeczności żydowskiej. Gestapowcy polecili wybudowanie czterech szubienic na Placu Solnym, gdzie trenowano na Żydach wyroki śmierci przez powieszenie. Z założonego w 1940 r. na terenie miasta getta po roku przesiedlono Żydów do pobliskiego obozu zagłady. Odgrywał on główną rolę zbrodniczą jako „fabryka śmierci” na jednym z fortów modlińskiego systemu obronnego. Był to Fort nr III położony na terenie dzisiejszego Stanisławowa. Tam masowo mordowano Żydów z całej rejencji ciechanowskiej. Pozostałych przy życiu z fortowego obozu przewieziono do Auschwitz.

Po drugiej stronie Narwi na początku 1807 r. rozpoczęła się budowa twierdzy. Celem zabezpieczenia frontu robót do Modlina ściągnięto duże ilości wojska i ludności cywilnej. Pracowali tam chłopcy jako kopacze, furmani, cieśle, murarze i kowale. Jak podawał Ryszard Gołąb, z raportu płk. Malletskiego wynikało, że w połowie września 1811 r. w twierdzy pracowało około 7000 żołnierzy, 10 000 chłopów, 300 murarzy, 815 cieśli oraz 7032 saperów i artylerzystów. Taka masa ludzi, skupiona wokół jednej miejscowości mogła funkcjonować w oparciu o sprawnie działające zaplecze kwatermistrzowskie. Front robót

zorganizowany w oparciu o dziewiętnastotysięczną siłę roboczą wymagał ogromnej ilości materiałów budowlanych i narzędzi. Wszystkie te potrzeby skutkowały powstaniem osady u podnóża twierdzy. Zamieszkiwała ją również ludność żydowska, tworząc tam swoją gminę. Jak podaje Piotr Oleńczak, 31 lipca 1810 r. Rajmund Rembieleński, prefekt departamentu plockiego, uzasadniając potrzebę stworzenia urzędu burmistrza, tak opisywał Modlin: *Znaczny i ciągły garnizon teyże fortecy, iako też mnóstwo urzędników magazynowych, inżynierów, budowniczych, rzemieślników i robotników, robotami fortyfikacyjnymi w niey zajętych, sprawiły, iż w obrębach oney uformowało się miasteczko, które wobec korzystnych okoliczności spiesznym krokiem, co razu większego nabiera wzrostu. Już teraz znajduje się w obrębach tey fortecy 38 kupców, szynkarzy, piekarzy, rzeźników etc., którzy iuż kilka domów mieszkalnych w teyże obrębach pobudowali i ieszcze więcej ich budować zamysłają.*

W latach 1807 – 1809 nadzór policyjny w powstającym miasteczku sprawował powołany do tego celu komisarz Stanisław Dzwonkowski. Zgodnie z obwieszczeniem Rajmunda Rembieleńskiego od 4 kwietnia 1811 r. w każdy czwartek w Modlinie odbywały się targi. Brak jest dokumentów świadczących o dokładnym położeniu targowiska w twierdzy. Nie ulega natomiast wątpliwości, że przy tak wielkiej skali robót handel kwitł w tym rejonie. Wszelkie produkty spożywcze i alkoholowe były tu rozchwytywane. Główną rolą komisarza było czuwanie aby handlujący nie przekraczali ustalonej taksy, czyli odgórnych stawek cen danych towarów. Na targowisku jako handlarze pojawiali się głównie Żydzi i okoliczni chłopci. Przyjeżdżali wozami drewnianymi z zaprzęgniętymi do nich pojedynczymi końmi. Bywały, także furmanki parokonne. Furman często woził ze sobą na wozie słomę lub siano i po dotarciu na targowisko wyprzęgał konia, przywiązując go przodem do wozu. Dzięki temu zwierzę stało spokojnie, skubiąc siano i nie pociągało wozem. Wozy w tym czasie były drewniane, na czterech drewnianych szprychowych kołach z okuciami metalowymi. Część nośna, ładunkowa składała się podstawy (tzw. dennicy), opierającej się na osiach furmanki i drewnianych burt opartych krawędziami o dennicę, a bokami o kłonicę. Przednia oś wozu była skrętna i do niej przymocowany był dyszel, drewniany drąg u szczytu przywiązywany do karku konia, dzięki czemu umożliwiał skręcanie wozem. Tymi

wozami przywożono wszystko co mogło być sprzedane. Handlowano zbożem, prosiętami, drobiem, ziemniakami, burakami, warzywami, owocami oraz ich przetworami i narzędziami gospodarstwa domowego. Twierdza dla swych budowniczych potrzebowała nieprzebranych ilości jedzenia i wódki. Dostarczali tego handlujący tam Żydzi, tak zwani liweranci. Niestety wykorzystywali oni duże zapotrzebowanie na te produkty i niestosując się do obowiązujących taks, zawyżali ceny dostarczanych towarów. Kolejnym problemem były materiały budowlane, głównie cegła.

W pobliżu Modlina istniała cegielnia dzierżawiona przez niejakiego Karskiego. Mieściła się ona we wsi Kossowo, w pobliżu Fortu nr II. Obecnie miejscowość ta nosi nazwę Kosewo i należy do gminy Pomiechówek. Po rozpoczęciu prac Komisja Fortyfikacyjna odebrała dzierżawę wymienionemu, obiecując jej zwrot z dniem 1 stycznia 1811 r. i nowy kontrakt na kolejne pięć lat. W niewyjaśnionych okolicznościach Komisja Fortyfikacyjna nie informując Izby Administracyjnej Dóbr Koronnych odstąpiła kontrakt na dzierżawę cegielni do 1 stycznia 1817 r. liwerantowi wyszogrodzkiemu Machwiczowi. Jak podaje Piotr Oleńczak, mogło podczas zawierania tego kontraktu dojść do korupcji. Dostawa cegieł do twierdzy wiązała się z osiągnięciem dużych dochodów. W całym przedsięwzięciu uczestniczył jako pośrednik Matys Goldman. Był to Żyd zamieszkały w twierdzy, który służył z koligacji z władzami twierdzy.

W kolejnych latach został kahalnym twierdzowskiej gminy. Tylko w 1811 r. wojsko zamówiło w cegielni 150 000 dachówek i 2 000 000 cegieł. Z powodu braku komisarza w twierdzy, w dniu 17 stycznia 1817 r. oddano jej teren pod jurysdykcję burmistrza zakroczymskiego. W tym okresie na terenie twierdzy zamieszkiwało 25 rodzin żydowskich i 12 rodzin chrześcijańskich. Nie natrafiono podczas badań na jakiegokolwiek informacje o żydowskim domu modlitewnym w twierdzy. Być może praktyki religijne odbywały się w którymś z domów żydowskich twierdzy. Rozważając tą kwestię nie należy zapominać o obecności wojska i budynkach koszarowych. Mogło tak być, że zaprzyjaźniony z komendanturą twierdzy kahalny, uzyskał zgodę na wykorzystanie któregoś z pomieszczeń wojskowych. Tym samym mogli z niego korzystać oprócz mieszkańców twierdzy, żołnierze wyznania mojżeszowego. Nie należy całkowicie wykluczyć istnienia takiego

budynku. Mógł on bowiem zostać rozebrany w 1817 r., kiedy to książę Konstanty, 27 maja wydał decyzję o rozebraniu prywatnych, drewnianych domów w twierdzy. Względy przeciwpożarowe doprowadziły do rozebrania całej drewnianej, prywatnej zabudowy warowni. Rozebrano domy żydowskie Leyzera Zeydla i Haskiela Gierszenowicza. W dniu 10 października 1820 r., decyzją Prokuraturii Generalnej Królestwa Polskiego, wszystkie domy cywili na terenie twierdzy zostały uznane za pobudowane za zgodą osób, które nie miały do tego uprawnień. Zakazano ustanowienia na nie hipoteki w mieście Modlinie i stwierdzono, że stanowią one od tej pory własność państwa. W ten oto sposób zakończyła się krótka historia gminy żydowskiej i miasteczka na terenie twierdzy modlińskiej. Możemy tylko przypuszczać jak wyglądało życie religijne społeczności żydowskiej w twierdzy, w oparciu o zwyczaje panujące w sąsiednim kahalie nowodworskim. Po udokumentowanym nastawieniu kahalnych zakroczymskich i nasielskich do gminy Matysa Goldmana, mało prawdopodobne wydaje się aby wspólnie odprawiali praktyki religijne.

Życie wspólnot żydowskich opierało się na bożnicy. Tam odbywały się wszystkie modły, zebrania mężczyzn zarządzających gminą i posiedzenia sądu. Od piątkowego wieczoru rozpoczynali szabat, aż do pojawienia się trzech gwiazd na niebie sobotniego wieczoru. W tym okresie obowiązywał całkowity zakaz jakiegokolwiek pracy. Dzień spędzano na studiowaniu Talmudu, Biblii i rozważaniach religijnych. Mężczyźni zawierali związki małżeńskie w wieku 18 lat z jeszcze młodszymi, bo nawet 12-letnimi dziewczętami. Charakter święta nabierał dzień ósmy po narodzeniu każdego chłopca. Tego dnia był on obrzezany w sposób rytualny przez tak zwanego mohela. W sposób rytualny zabijano również zwierzęta na pokarm. Żydzi jedli tylko kosherne dania. Na ciekawostkę zasługuje fakt zakazu jednoczesnego spożywania mięsa i mleka. Wesela i śluby odbywały się na dworze przed synagogą, natomiast przyjęcia weselne w prywatnych domach z tańcami i muzyką żydowskiej kapeli. W skromnej i spokojnej atmosferze przeprowadzano pogrzeby. Nabożeństwo odprawiane było bezpośrednio na cmentarzu w dzień zgonu lub najpóźniej następnego dnia¹².

12 Niniejsze badania przedstawiono w: Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, 89-95.

Rodziny prawosławne przesiedlone z guberni pskowskiej na przedpola carskiej twierdzy

Zdobyta przez Rosjan twierdza zmieniła obsadę wojskową. Po powstaniu listopadowym zaborcy szybko zrozumieli jak silne są tendencje niepodległościowe Polaków. To był argument dla Rosjan na wzmocnienie zachodnich rubieży a tym samym rozbudowę umocnień twierdzy. Nazwę Modlin zmieniono na Gieorgijewsk i rozpoczął się proces rusyfikacji. Jednym z elementów było wysiedlenie części polskich rodzin zamieszkujących na przedpolach twierdzy i sprowadzenie w ich miejsce rodzin rosyjskich. „W efekcie, rosyjskie wsie powstały w Zakroczymiu, Szczypiorce [Szczypiornie], Kosewce [Kosewku], Konstantynówce i Kolonii Aleksandryjskiej. Ta ostatnia była największą z nich, liczyła 25 domostw. Rosjanie ściągnęli specjalnie z Rosji budowniczych, aby wprowadzić rosyjski charakter zagród. Domy były piętrowe, pobudowane na wzór rosyjski. Każda rodzina osadników otrzymała około 1 ha ziemi wraz z budynkiem mieszkalnym i zabudowaniami gospodarczymi. Wprowadzający się uzyskali niezbędną ilość żywności, aby mogli przeżyć do czasu uzyskania własnych zbiorów. W zagrodach znajdował się sprzęt gospodarstwa domowego wraz z narzędziami rolniczymi. Przesiedleńcy, na okres sześciu lat, byli zwolnieni z obowiązku służby wojskowej. W rejon twierdzy sprowadzono w sumie około 200 mężczyzn i 150 kobiet, co stanowiło około 95 rosyjskich rodzin. Oprócz Kolonii Aleksandryjskiej osiedlono ich w 20 posesjach Szczypiorna, 12 posesjach Konstantynówki, 10 posesjach Kosewka i 7 posesjach Zakroczymia. Jak widzimy liczba posesji [74] nie pokrywa się z ustaloną liczbą rodzin sprowadzonych osadników. Brak dokładnych danych pozwala na wnioskowanie w tej kwestii, że liczba rodzin sprowadzonych z guberni pskowskiej dotyczy ogólnych danych całej akcji kolonizacyjnej, od lat trzydziestych do końca XIX w.”¹³ Zamysł carski legł jednak w gruzach gdyż koloniści nie mieli doświadczenia w uprawianiu roli i musieli się uczyć od tubylców. Polskie rodziny chętnie nawiązywały relacje z kolonistami, prowadziły handel i wymianę towarów. Zacieśnianie relacji

¹³ *Tamże*, 145-146.

skutkowało zawieraniem związków małżeńskich¹⁴ z Polakami i stopniowym spolszczaniem populacji osadniczej. Rosjanie zaczęli uprawiać ziemię sposobami Polaków, zmieniali swoje domostwa na polski wzór i uczyli się języka polskiego. Elementem różniącym była tylko wiara prawosławna. „Rosjanie, osiedleni w Kolonii Aleksandryjskiej, początkowo należeli do cerkwi zbudowanej na terenie cytadeli. Niestety wiązało się to z licznymi problemami dotyczącymi uczestnictwa kolonistów w odprawianych tam nabożeństwach. Samo wejście na teren wojskowy twierdzy było utrudnione dla osób cywilnych. Poza tym ludność z guberni pskowskiej nie należała do zbyt pobożnych. W celu zachęcenia jej do praktyk religijnych i poprawienia dostępu, władze Królestwa zdecydowały o rozpoczęciu budowy cerkwi w Kolonii Aleksandryjskiej. Plan budowy świątyni zatwierdzony został w czasie wizyty cara Mikołaja I w Warszawie w 1840 r. W cztery lata później, 10 maja odbyła się uroczystość położenia kamienia węgielnego. Budowa kościoła, razem z jego wyposażeniem, pochłonęła 30 000 rubli. Podczas uroczystej konsekracji świątyni przeprowadzonej w dniu 29 sierpnia 1846 r. przez warszawskiego dziekana, protoreja Teofila Nowickiego, cerkiew otrzymała patronkę, św. Aleksandrę Męczennicę. Żyła ona na przełomie III i IV w., prawdopodobnie była żoną cesarza Dioklecjana, która wyznała oficjalnie, że wierzy w Chrystusa. Za to wyznanie została skazana na ścięcie mieczem, jednak zmarła w drodze do miejsca kaźni. Budynek cerkwi był bardzo okazały. Posiadał pięć wież z ozdobnymi kopułami, zakończonymi charakterystycznymi dla prawosławia krzyżami. Pomurowano go z wypalanej cegły. Prawdopodobnie cegła pochodziła z pobliskiej cegielni. Wnętrze świątyni zostało wyposażone w nowy ikonostas. Autorem projektu świątyni był Jan Jakub Gay, polski architekt (...)”¹⁵. Cerkiew ta zachowała się do dziś razem z cmentarzem parafialnym. Prawosławna parafia liczy około 38 rodzin nie mniej jednak sytuacja wojenna na Ukrainie i duża liczba uchodźców wojennych sprawia, że zaczynają oni uczestniczyć w obrządkach religijnych parafii.

14 APGM, *Księga metrykalna z 1847 r. Zespół: Akta stanu cywilnego cerkwi prawosławnej Męczennicy św. Aleksandry – carycy w koloniach rosyjskich*, sygn. 530.

15 Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, 148.

Zakończenie

Opis kultur i religii oraz zwyczajów jakie panowały w rejonie modlińskiej warowni nie jest pełny, gdyż było ich dużo więcej. Między twierdzą a wsią Kosewo funkcjonowała Kolonia Luisenfeld. Rodziny tej społeczności należały do nowodworskiej gminy wyznania ewangelicko-augsburskiego. Byli to głównie osadnicy niemieccy. Funkcjonujące szlaki handlowe wodne i lądowe, przeprawy, komory celne i sama twierdza były przyczyną pojawiania się rodzin osadniczych różnych wyznań i kultur. Polacy byli tolerancyjni i chętnie nawiązywali różnorakie kontakty z przybyszami. Społeczności przejmowały od siebie różne zwyczaje i praktyki dnia codziennego. Tak potężny obóz warowny sprawiał, że w jego życiu oprócz żołnierzy i ich rodzin, brali udział również rybacy, przewoźnicy, tragarze, drwale, cieśle, handlarze, szynkarze, rzemieślnicy i mieszczenie ze służbą. Duże składy soli i komory celne przy rzekach zatrudniały wielu pracowników. Handel przyciągał do twierdzy Żydów, którzy prowadzili różnego rodzaju interesy. Budowniczości twierdzy chętnie odwiedzali prowadzone przez nich szynki i gospody.

Kluczowym elementem mającym wpływ na wielokulturowość ziemi modlińskiej były działania zbrojne, prowadzone w tym rejonie na przestrzeni wieków. Kolejne armie wносиły nowe elementy w infrastrukturę i życie religijne oraz kulturę warowni. Co ciekawe kolejni przybysze byli przyjmowani przez rdzenną ludność w sposób tolerancyjny i życzliwy. Pomimo wielu narodowości zamieszkałych na terenie samego miasta i różnic religijnych, wszystkie te społeczności współistniały ze sobą i stopniowo mieszały się. Przejawem wzajemnej tolerancji był sam Nowy Dwór gdzie na wprost katolickiego kościoła parafii pw. św. Michała Archanioła funkcjonował kościół ewangelicko-augsburski, a przy wjeździe do miasta od strony twierdzy była żydowska synagoga. Tę swobodę wyznaniową gwarantował już przy ustanowieniu praw miasta 10.10.1821 r. – książę Stanisław Poniatowski: „Wszystkie Wiary, które w kraju Polskim, wolne wyznawanie swej wiary mają, lub tolerowane są, tey w Nowymdworze Prawa y bezpieczeństwa, co do Obrządków swej Wiary doświadczać będą, zwolnością mienia Kościołów, szkół y Cmentarzów, zaco żadney Opłaty szczegulney dziedzicowi dawać niebędą, Księdzu Katolickiemu sami

Katolicy, a Protestanci swemu, Żydzi Szkolnemu lub Rabinowi przynależyte tylko z Obrządków lub umowy wynikające Opłaty czynić będą”¹⁶. W samej twierdzy służyli żołnierze różnych wyznań i narodowości. Część z nich osiadała tu na stałe ze swoimi rodzinami. Tak też działo się po odzyskaniu niepodległości w 1918 r., gdy twierdza stała się wielotysięcznym garnizonem Wojska Polskiego. Po drugiej wojnie światowej i okresie okupacji ponownie polscy żołnierze wrócili do twierdzy a wraz z nimi ich rodziny i wszystkie inne osoby niezbędne do funkcjonowania garnizonu. Bez wątpienia należy stwierdzić, że modlińska warownia jest przykładem wysokiej tolerancji polskiego społeczeństwa. Jest przykładem wielokulturowości i wieloreligijności na niedużym obszarze. Jest przykładem możliwości wspólnego funkcjonowania rodzin zamieszkałych obok siebie a reprezentujących odmienne kultury i religie.

16 Por. R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta...*, 423.

Ks. KRZYSZTOF NIEGOWSKI SDB
UNIwersytet MUZYCZNY FRYDERYKA CHOPINA
ORCID: <https://ORCID/ORG/0000-0001-9765-2969>

SPOŁECZNY WYMIAR RELIGIJNEJ KULTURY MUZYCZNEJ I JEJ ZNACZENIE W DZISIEJSZEJ EUROPIE

*Czym jest muzyka? Nie wiem
Może po prostu niebem
Z nutami pośród gwiazd
Wszystko, jak raz ktoś orzekł
Muzyczne ma podłoże,
Nawet księżycy blask*¹

Żyjemy w konkretnym kontekście historii, w momencie kiedy tempo zmian związanych z rozwojem cywilizacji przybiera niewyobrażalną wręcz prędkość. Zmieniają się trendy, moda. To, co kiedyś nie podlegało dyskusji, było kanonem, było nienaruszalne, dziś staje się przedmiotem sporu, a nawet często wyrzuca się do kosza. W efekcie tego dochodzi do ewidentnych podziałów i uprzedzeń, zarówno w przestrzeni światowej, europejskiej, państwowej, jak i w poszczególnych rodzinach. Zmieniają się systemy polityczne, ekonomiczne i gospodarcze, które często przybierają nawet skalę przewrotu. Poszczególne osoby lub elity polityczne obejmujące władzę według własnych założeń i idei kształtują prawodawstwo, administrację, gospodarkę, szkolnictwo itp. Przyświeca temu oczywiście szlachetna motywacja –

1 L.J. Kern, *Czym jest muzyka?* w: M. Stokowska, *Kto? Co? O muzyce i muzykach*, Warszawa 1972, 16.

wszystko dla dobra obywateli, dla ułatwienia im życia. Wiemy, że czasem ułatwienia te są odczuwalne, ale często też bywa, że jest po prostu gorzej niż było. Doświadczamy tego w codziennym życiu. Wszystko to ma zasadniczy wpływ na życie poszczególnych ludzi, którzy niejednokrotnie czują się zagubieni i zupełnie zdezorientowani.

Jest chyba oczywiste, że wobec przywołanej wyżej diagnozy, człowiek potrzebuje jakiegoś stałego, trwałego, niezmiennego punktu odniesienia, które dawałaby mu poczucie bezpieczeństwa. Wydaje się, że oprócz odwołania się do Bytu Absolutnego, do Pana Boga, o właściwym kierunku dalszego rozwoju oraz jego tempie w każdym społeczeństwie decyduje kultura, a więc wartości, normy, idee głęboko zakotwiczone w świadomości członków społeczeństwa. Jak zauważa Leon Dyczewski, kultura w czasach gwałtownych zmian politycznych i gospodarczych, jest czynnikiem decydującym o tożsamości społeczeństwa i jego stabilizacji. Wprawdzie i ona się zmienia, ale jednak stopniowo. Kultura nie lubi rewolucji, gdyż takie gwałtowne zmiany w kulturze grożą społeczną katastrofą². Kultura jest czymś w rodzaju filtru lub niewidzialnej powłoki dla społeczeństwa. Decyduje o tym, co w nie włączyć, a co odrzucić. Zbyt częste i gwałtowne wprowadzenie nowych elementów w życie społeczne powoduje osłabienie w kulturze jej mechanizmu selekcji. Uruchamiają się w niej wówczas dwa inne mechanizmy: izolacji lub nadmiernej otwartości. W sytuacji izolacji kultura kosztuje i słabnie jej dynamizm rozwojowy, w nadmiernej otwartości traci specyfikę i odrębność. Gwałtowne zmiany w dziedzinie kultury niejako siłą przebijają jej filtr, jej osłonę, mogą zatem zniszczyć istotne elementy dziedzictwa kulturowego, mogą naruszyć ich równowagę, mogą wytworzyć próżnię w świadomości społecznej. Wówczas słabnie tożsamość społeczeństwa, a nawet grozi mu niebezpieczeństwo jej utraty³.

Mówiąc o kulturze mamy na myśli także wszystko to, co ogólnie nazywamy sztuką, wśród których najpiękniejsza jest muzyka. Jak stwierdza Jadwiga Uchyła-Zroski, w kulturze europejskiej muzykę przestrzega się za wyjątkowo bogatą sztukę, ujmując ją przede wszystkim

2 L. Dyczewski, *Kultura polska w okresie przemian*, Lublin 1995, 9n.

3 *Tamże*.

w kategoriach estetycznych⁴. Dalej Autorka przywołuje wypowiedź Ernesta Fischera, który w swojej książce *O potrzebie sztuki*, pisze, że „Sztuka jest [...] całością i zbiorem arcydzieł, treścią twórczej działalności człowieka i ingerencją w jego zewnętrzne sprawy oraz otoczenia. Jest niezbędna człowiekowi, aby mógł zrozumieć świat i to mocą zawartych w niej czarów”⁵.

Zważywszy na akustyczny charakter muzyki należy zauważyć, że była ona stale obecna w życiu człowieka różnych kultur i epok, była i jest nadal duchową jego wartością. Kształcące oraz wychowawcze cechy muzyki stanowią znaczący potencjał pedagogiczno-artystycznych oddziaływań i mają wielkie znaczenie zarówno dla harmonijnego rozwoju osobowości jednostki, jak i całego społeczeństwa⁶. Muzyka bowiem, jak mawiał Jerzy Waldorff, znany pisarz, publicysta i krytyk muzyczny – łagodzi obyczaje⁷. Warto też w tym momencie przywołać często parafrazowaną sentencję Goethego: „Tam się zatrzymaj, gdzie ludzie śpiewają, bo źli ludzie, ach wierzaj mi, piosenek nie znają”.

W potocznym ujęciu muzykę się odczuwa, przeżywa, ulega się jej⁸. Muzyka jak wiadomo kształtuje nastrój (np. muzyka filmowa), może ona: wprawiać w euforię, wprowadzać w stan melancholii, ukojenia, błogiej radości, ale także może irytować – oczywiście najczęściej wtedy, kiedy się śpiewa lub gra nieczysto. Nadto może ona także, niestety, powodować emocje negatywne, a nawet pobudzać do agresji. Jednak ten wątek nie będzie tematem niniejszego wywodu.

Jak pisze Barbara Jabłońska: „Intuicyjnie wszyscy wiemy, że muzyka jest na wskroś zjawiskiem społecznym. Pełni w nim wiele różnorodnych funkcji, stając się niezbywalnym elementem ludzkiej egzystencji. Wiedzieli to już starożytni myśliciele, wskazując na istotną rolę muzyki w społeczeństwie. Platon pisał, że muzyka jest ważnym aspektem

4 J. Uchyła-Zroski, *Wprowadzenie*, w: *Wartości w muzyce. Zarys współczesnych kierunków badań nad wartościami w muzyce*, t. 3, red. J. Uchyła-Zroski, Katowice 2010, 7.

5 *Tamże*.

6 *Tamże*.

7 J. Waldorff, *Sekrety Polihymnii*, Warszawa 1956, 135.

8 D. Rymar, *Muzyka jako dialog ducha ze zmysłowością*, w: *Wartości w muzyce. Zarys współczesnych kierunków badań nad wartościami w muzyce*, t. 3, red. J. Uchyła-Zroski, Katowice 2010, 15.

edukacji człowieka, podkreślając, iż człowiek dobrze wychowany potrafi śpiewać i pięknie tańczyć⁹. Przez muzykę realizowany był zatem proces kształtowania dobrych i cnotliwych obywateli. Podobnie uważał Arystoteles, pochylając się nad społecznymi walorami muzyki. Jak pisał w VIII księdze *Polityki*: *jestem tego zdania, że muzykę należy uprawiać nie dla jednego, ale dla wielu pożytecznych celów, bo i dla wykształcenia i dla duchowego oczyszczenia, czyli tzw. katharsis (...), po trzecie zaś i dla wypełnienia czasu spoczynku, dla odprężenia i wytchnienia po pracy*¹⁰. Muzyka jest więc od zamierzchłych czasów postrzegana jako trwały i istotny aspekt życia społecznego. Dziś zaś – jak zauważa Allan Bloom – żyjemy w epoce muzyki i stanów duszy, które jej towarzyszą¹¹. Nie sposób więc nie zwrócić uwagi na społeczne aspekty muzyki, czyli na to, co faktycznie ją konstytuuje¹².

O tym jakie czynniki rzeczywiście mówią nam o tym, że muzyka ma charakter społeczny i, siłą rzeczy, wpływa na postawy społeczne świetnie pokazuje w swoim szkicu wspomniana wyżej B. Jabłońska. Autorka słusznie stwierdza, że bez konkretnych ludzi muzyka nie miałaby żadnych szans na zaistnienie, gdyż to w ich aktywności muzycznej, zarówno twórczej, jak i odtwórczej oraz odbiorczej, jest komponowana, reprodukowana i przeżywana¹³. Muzyka tworzona jest zawsze przez człowieka, niezależnie od tego, czy tylko dla kameralnej grupy melomanów, czy do tzw. „do szuflady”, czy też dla szerokiego grona odbiorców¹⁴. Jabłońska podkreśla, że muzyka jest niewątpliwie środkiem, które zapośrednicza ludzką komunikację. Autorka przywołuje słowa Alphonsa Silbermanna, który w swojej książce *Sociology of Music*, napisał, że „muzyka jest zasadniczo zjawiskiem społecznym, z uwagi na to, że jest wytworem ludzkiej działalności oraz formą komunikacji pomiędzy kompozytorem, interpretatorem oraz słuchaczem”¹⁵.

9 Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Prawa*, Warszawa 1958, 314.

10 Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudo-Arystotelesowskiej ekonomiki*, Warszawa 1964, 355.

11 A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tł. T. Bieroń, Poznań 1987, 78.

12 B. Jabłońska, *O społecznym charakterze muzyki. Szkic socjologiczny*, „Pogranicze. Studia społeczne” 34 (2018) 113.

13 *Tamże*.

14 *Tamże*, 114.

15 A. Silbermann, *Sociology of Music*, Londyn 1963, 38, cyt. za B. Jabłońska, *O społecznym charakterze muzyki*, 114.

Dalej Autorka cytuje słowa innego znakomitego badacza zjawisk społeczno-muzycznych, który stwierdził, że „muzyka to uporządkowana struktura dźwięków spośród ogromnej wielości bardziej lub mniej nieuporządkowanych zjawisk słuchowych”¹⁶. Aby jednak zjawiska te stały się dla ludzi znaczące, musi zaistnieć – jak podaje Jabłońska – szereg czynników, które powodują, że staje się ona istotnym elementem świata społecznego.

Co zatem ostatecznie decyduje o tym, że można mówić o społecznym wymiarze muzyki (oczywiście w kontekście Europy) i o tym, że jest ona wytworem społecznym? Barbara Jabłońska, której myśli są w tej wypowiedzi w dużej skali przytaczane, podaje sześć zasadniczych elementów, które wyraźnie wskazują na społeczny charakter muzyki. Zostaną one tutaj jedynie przywołane:

Po pierwsze (1), muzyka jest elementem kultury, w szczególności zaś – w węższym rozumieniu – elementem kultury symbolicznej. Można by rozszerzyć lub zawęzić ten zakres do kultury chrześcijańskiej w tym momencie. Tym samym jest ona nośnikiem określonych znaczeń, przekazując treści i prowokując międzyludzką komunikację.

Po drugie (2), muzyka buduje relacje społeczne. Wokół niej tworzą się więzi oraz budują interakcje. Wystarczy zauważyć wspólne muzykowanie w większych lub mniejszych zespołach wokalnych, instrumentalnych, czy wokalnoinstrumentalnych, a także wspólne słuchanie muzyki osób, które mają podobne gusta. „Powstaje siatka wzajemnie zorientowanych na siebie działań aktorów społecznych”¹⁷.

Po trzecie (3), muzyka jest formą uwarunkowania społecznego, „z którym ściśle wiążą się określone reguły normatywne i społecznie negocjowane wzory działania. Osadzone są one w danym porządku społeczno-kulturowym, wskazując nam, jak zachowywać się w odpowiednich sytuacjach związanych z tworzeniem, odtwarzaniem i odbiorem muzyki”¹⁸.

16 S. Frith, *Sceniczne rytuały. O wartości muzyki popularnej* (Cultura), tł. M. Król, Kraków 2011, 134, cyt. za *tamże*, 114.

17 B. Jabłońska, *O społecznym charakterze muzyki*, 114

18 *Tamże*.

Po czwarte (4), „muzyka jest elementem struktury społecznej – jest zarówno tym, co strukturyzuje społeczeństwo, jak i czymś, co jest strukturyzowane w procesie działań ludzkich zorientowanych na sztukę dźwięków. Muzyka jest zatem zarówno determinowana przez strukturę społeczną, jak i stanowi element jej odtwarzania i reprodukcji”¹⁹.

Po piąte (5), muzyka jest ściśle powiązana ze zmianami społecznymi. „Jest ona uwikłana w nieuchronny proces dynamicznych przemian społeczno-kulturowych, następujących cyklicznie po sobie”²⁰. Stąd też wyróżniamy różnorodność stylów i form muzycznych, które rozwijały się i wciąż się rozwijają, charakteryzując każdą epokę. Oczywiście powstają także nowe style i gatunki, które mają rzesze swoich odbiorców, np. muzyka „pop”, tzw. „disco polo”.

I po szóste (6), „muzyka pełni istotne społecznie funkcje, począwszy od funkcji komunikacyjnej, tożsamościowej, integracyjnej, poprzez funkcje użytkowe i ludyczne, a skończywszy na funkcji ekonomicznej, czy też politycznej”²¹. Można by zatem stwierdzić, że muzyka jest nieodzowna w funkcjonowaniu każdego społeczeństwa.

Skupmy się jednak tylko na trzeciej istotnej cesze, która dobitnie mówi nam o społecznym charakterze muzyki. „Sztuka dźwięków wiąże się bowiem ściśle z określonymi regułami normatywnymi, które nabierają sensu i znaczenia w danym kontekście. Będą one zatem regulować przebieg interakcji, podpowiadając, w jaki sposób zachować się w danej sytuacji społeczno-muzycznej (np. w operze, w kościele, na imprezie disco-polo, na rodzinnej biesiadzie muzycznej), od jakich zaś działań się powstrzymać”²². Wydaje się, że współczesne pokolenie (nie chodzi tylko o młodzież) nie przywiązuje większej wagi do jakichkolwiek kanonów.

Jabłońska zdecydowanie stwierdza jednak, że „bez owych reguł nie byłoby [...] możliwe zarówno poruszanie się w świecie muzycznym, jak i odpowiednie zrozumienie działań innych aktorów. Innymi słowy, nie jest możliwe ani tworzenie, ani też słuchanie muzyki w oderwaniu

19 *Tamże*.

20 *Tamże*.

21 *Tamże*.

22 *Tamże*, 118.

od jej społecznego kontekstu – czy posługując się terminologią zaproponowaną przez Ola Stockfelta – w oderwaniu od tak zwanej „sytuacji słuchania”²³. Jak słusznie zauważa Simon Frith²⁴, *potrzebujemy znajomości nie tylko form muzycznych, lecz także reguł zachowania w sytuacjach związanych z muzyką*²⁵.

Ważna jest odpowiedź na pytanie, skąd wiemy jak zachowywać się w określonych kontekstach społecznych powiązanych z muzyką? Zdaniem Jabłońskiej odpowiedź jest prosta – „decyduje o tym cały skomplikowany mechanizm nabywania określonych umiejętności i kompetencji wdrażanych w procesie socjalizacji. Bourdieu nazywa to «habitusem». Każda epoka ma jednak swoje narzędzia socjalizacji do odbioru muzyki i wyznaczania reguł – «sposobów słuchania»²⁶.

Jak to się ma do religijnej kultury muzycznej i jej wpływu na wartości europejskie? Otóż warto w tym momencie przywołać stwierdzenie ks. prof. Janusza Pasierba, który definiując termin „Europa”, mówi iż jej cywilizację wyznaczają katedry, od Lizbony do Tallina, czy nawet Moskwy. W średniowieczu Europa była dotąd, dokąd sięgały katedry. Tak jak ongiś wyrastały one ponad miasta i orientowały wędrowców, górując nad okolicą, tak dziś górują nad historią²⁷.

Rozwój muzyki religijnej (chrześcijańskiej), do rewolucji francuskiej, wyznaczały katedry właśnie i klasztory. To tam – i bardzo długo tylko tam – wykonywana była muzyka profesjonalna, oczywiście w ramach liturgii. Począwszy od najbardziej właściwego śpiewu liturgicznego, jakim był chorał gregoriański, przez wieki spajający kulturę muzyczną Kościoła i Europy (przecież zarazem) poprzez rozwój polifonii (wielogłosowość), który dokonał się na gruncie liturgicznym oczywiście, bez której dzisiejsza muzyka (także świecka) byłaby zupełnie inna. Dalej kolejne gatunki muzyki religijnej, jak organum, motet, czy późniejsze formy typowo religijne, jak oratorium, pasja, msza, kantata, litania, psalmy, hymny, czy wreszcie pieśń ludowa.

23 O. Stockfelt, *Odpowiednie sposoby słuchania*, w: *Kultura dźwięku. Teksty o muzyce nowoczesnej*, red. Ch. Cox – D. Warner, tł. J. Kutyla, Gdańsk 2010, 120-126.

24 S. Frith, *Sceniczne rytuały...*, 340, cyt. za B. Jabłońska, *O społecznym charakterze muzyki*, 119.

25 B. Jabłońska, *O społecznym charakterze muzyki*, 118-119.

26 *Tamże*, 119.

27 J. Pasierb, *Katedra – symbol Europy*, Pelplin 2004, 3n.

Ludzie (wierni) przychodzili na nabożeństwa, uczestniczyli w liturgii i jednocześnie mieli doznania, jakie dzisiaj ma każdy meloman, który przychodzi do filharmonii. Katedry i kościoły przez wieki były jednocześnie miejscem, gdzie można było usłyszeć znakomite arcydzieła muzyki sakralnej – to były jedyne „filharmonie”. Katedry i kościoły siłą rzeczy kształtowały poczucie estetyki muzycznej.

Kogo w Europie, mimo dzisiejszych trendów wychodzenia z kościoła i odchodzenia od Boga, nie poruszają wielkie dzieła muzyki sakralnej? Począwszy od najbardziej prostych pieśni ludowych w jej różnych gatunkach, jak kolęda, pieśń maryjna, czy utwory o charakterze patriotycznym (jak np. nasza „Rota”, czy „Boże coś Polskę”). Kogo dziś nie poruszają takie arcydzieła, jak „Nieszpory” Monteverdiego, wielka „Msza h-moll”, „Pasja św. Jana”, „Pasja św. Mateusza”, kantaty i chorały oraz muzyka organowa J. S. Bacha, oratorium „Mesjasz” G.F. Haendla, „Msza koronacyjna”, czy „Requiem” Mozarta, „Msza uroczysta” L. van Bethovena, „Msze” Haydna, Schuberta, „Litanie Ostrobramskie” S. Moniuszki – można by jeszcze długo wyliczać.

Wydaje się, że chrześcijańska kultura europejska, jako dziedzictwo i wartość, jest dzisiaj coraz trudniejsza do obrony. Jak trafnie, już przed czterdziestoma laty, zauważył ks. prof. Pasierb: „(...) [kultura] wylansowała obraz człowieka, który panuje w reklamie, występuje na okładkach czasopism. Jest to człowiek, który ma 20 lat, jest zdrowy, opalony, ma pieniądze i wakacje. Nic nie wiadomo, czy on pracuje, czy się uczy, co zdobył własnym wysiłkiem”²⁸. Model kultury współczesnej wydaje się zabijać potrzebę twórczości, która – jak pisze ks. Pasierb – może człowieka ocalić. „Twórczość jest bowiem tą dziedziną, która apeluje do sił rozwijających człowieka, do jego odczucia piękna, harmonii, domaga się jakości”²⁹. A twórczość ludzka i „korzystanie” z niej jest przecież kulturą, która scala każdą wspólnotę.

28 J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, 40.

29 *Tamże*.

KS. JANUSZ WĘGRZECKI
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID: 0000-0002-9335-0215

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

Zderzenie wartości

Pobieżna obserwacja ukazuje istnienie braku zgody czym jest wartość, zarówno w społeczeństwie, jak i w obszarze polityki. Wystarczy wskazać kilka przykładów. Ochrona życia od poczęcia do naturalnej śmierci *versus* aprobata aborcji na życzenie (mniej istotne dla celów artykułu jest sprecyzowanie do którego miesiąca ciąży) i aprobata dla eutanazji. Małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety, i rodzina oparta na tak rozumianym małżeństwie *versus* małżeństwo jako dowolny związek pomiędzy osobami, które określają litery LGBTQ. Patriotyzm lokalny, szerszy narodowy i ponadnarodowy *versus* wykluczenie patriotyzmu narodowego a ograniczenie do lokalnego i ogólnego ponadnarodowego. Uznanie dla publicznej obecności religii, w tym Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej i zabierania głosu artykułującego wartości etyczne w odniesieniu do diskutowanych spraw społecznych *versus* odmowa uznania prawa do publicznej obecności i opowiedzeniem się za jedynie prywatnym prawem do obecności religii.

Powyższe przykłady można mnożyć. Świadczą one o pęknięciu, wręcz konflikcie wartości. Może nawet toczącej się między nimi wojnie. Najadekwatniej powyższą sytuację można określić jako zderzenie wartości. Wybitny politolog amerykański Samuel Huntington mówi o zderzeniu dwóch cywilizacji, dwóch systemów wartości, dwóch kultur, dwóch sposobach organizacji życia zbiorowego, polityki

i funkcjonowania państwa: islamu i Zachodu¹. O podobnym zderzeniu mówi Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, ale dziejącym się już w ramach cywilizacji Zachodu. Z jednej strony cywilizacja zwana łacińską czy chrześcijańską, którą sam papież określa jako humanizm otwarty na transcendencję. Z drugiej strony cywilizacja radykalnego oświecenia². Wydaje się, że idąc tropem wybitnego papieża-teologa można zrozumieć na czym polega współczesny problem z wartościami. Kwestia wartości, podobnie jak kwestia robotnicza w XIX wieku, staje się najbardziej palącym problemem XXI wieku. Dzięki Benedyktowi XVI staje się zarazem możliwa do zinterpretowania i znalezienia adekwatnej odpowiedzi na palący problem społeczny.

Benedykt XVI mówi o dwóch fazach oświecenia. Pierwsza, bazuje na zastanej antropologii biblijnej i wypracowanej przez wieki kulturze. To stwarza pole możliwego dialogu między oświeceniem a chrześcijaństwem. Druga faza, zrywa z dotychczasową antropologią i kulturą. Pojawia się radykalnie odmienna wizja człowieka a wraz z nią inny system wartości. Papież woli mówić o antywartościach i pseudokulturze. Nie mamy do czynienia z dwoma systemami wartości, tylko z wartościami i ich zaprzeczeniem. Antywartości i pseudokultura wynikają z nihilizmu³. Zbigniew Stawrowski, czołowy polski filozof polityki, potwierdzając intuicje papieskie stwierdza, że mamy analogiczną sytuację do tej mającej miejsce w starożytnym Rzymie. Współcześnie, uformowaną, dojrzałą, europejską cywilizację łacińską/chrześcijańską najechali nowożytni barbarzyńcy, tak jak w starożytności najechali i podbili Rzym Hunowie i Wandalie. Łącząc dwie powyższe perspektywy można stwierdzić, że radykalne oświecenie byłoby takim najazdem współczesnych Wandali i Hunów⁴. Zamiast wartości chrześcijańskich wprowadzili oni coś dla nich cennego, co można określić jako „wartości” subiektywne, ale nie będące w jakikolwiek sposób wartościami

-
- 1 S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tł. H. Jankowska, Poznań 2018.
 - 2 Benedykt XVI, *O Bogu obecnym w kulturze*, w: *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, 101-122.
 - 3 Zob. J. Węgrzecki, *W obronie rozumu politycznego. Myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Warszawa 2019, 94-122.
 - 4 Zob. Z. Stawrowski, *Barbarzyńcy w garniturach*, w: *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008, 163-174.

obiektywnymi. Trzeba się zgodzić z papieżem Benedyktem XVI, że obiektywnie są to raczej pseudowartości.

Zostawiając historikom wyjaśnienie genezy masowego pojawienia się zwolenników antywartości, przyjrzyjmy się naturze owych „wartości”. Wyrastają one ze specyficznego obrazu człowieka i obrazu Boga. Człowiek jest postrzegany jako doczesny śmiertelnik. Całe jego istnienie zamyka się pomiędzy poczęciem a śmiercią. Całkowicie skierowany jest ku doczesności. W sensie dosłownym przyjmowane są biblijne słowa: *prochem jesteś i w proch się obrócisz*. Zamknięty jest na jakąkolwiek transcendencję. Nie przejawia pragnienia Boga i konsekwentnie w ogóle Go nie szuka. Możemy zatem przejść do obrazu Boga. Nie jest to ateizm jako postawa zaprzeczania istnienia Boga i jakiegokolwiek transcendencji. Ateizm jest jednak jakimś zmaganiem się z problemem Boga. Tutaj mamy raczej do czynienia z post-ateizmem. Wyrażane jest mocne przeświadczenie, że Boga nie ma. Problemu Boga już nie ma. Nikt już nie zadaje pytania o Boga. Chodzi raczej o zbudowanie w miarę sensownego życia i zorganizowanie życia zbiorowego w taki sposób, aby zachowany był pokój społeczny i w miarę silna spójność społeczna. Ma ona także znaczenie polityczne, bo ma przenosić się na powszechną aprobatę istniejącego systemu politycznego i jego ośrodków władzy. Skoro Boga nie ma, pojawia się niechęć do wszelkich przejawów transcendencji, pomimo deklarowanej tolerancji. Religia nie jest potrzebna, ani jednostce do życia, ani do ułożenia właściwych, w miarę sensownych stosunków społecznych. Co więcej religia jest raczej szkodliwa, bo kieruje niepotrzebnie ku Bogu, którego nie ma. Jedyne jej dopuszczalne miejsce to zamknięcie w umyśle jednostki, czyli obecność w sferze prywatnej. Z zastrzeżeniem, mocno artykułowanym, aby jej obecność nie przechodziła do sfery publicznej. Jakikolwiek wpływ religii na życie publiczne nie jest chiane, uznane za szkodliwe, a niekiedy wręcz zwalczane, przy stałej deklaracji retorycznej o tolerancji i prawie do wolności religijnej.

Skoro religia kształtuje kulturę, wnosi wartości, w tym etyczne, które stają się spoiwem społecznym i gwarantem pokojowego współżycia w obszarze społecznym, w relacjach obywateli z państwem i w stosunkach międzynarodowych, z chwilą kiedy stają się niepotrzebne, to ich pozytywne funkcje społeczne trzeba zastąpić analogicznym systemem

„wartości”. Świat Zachodu, Europa przez wieki uznawały pozytywny wpływ wartości chrześcijańskich na życie osób, na kształtowanie relacji między obywatelami, na wzajemne odnoszenie się do siebie państwa i obywateli, na kształtowanie przestrzeni ponadnarodowej. Czym zastąpić wartości chrześcijańskie w sytuacji konsekwentnego immanentyzmu? Wynaleziono takie „wartości” jako przejaw ideologii. Nie jednej, ale wielu ideologii, różniących się między sobą, czasami pozostającymi w aporii, niekiedy toczące między sobą spory, lecz w fundamentalnym znaczeniu tworzące w miarę spójny i jednolity świat „wartości”. Ma on organizować życie jednostki i całych zbiorowości. Gwarantując spójność i pokój społeczny oraz akceptację dla władzy i porządku politycznego. Ten konglomerat, zespół ideologii nie jest domknięty. Ideologie zmieniają się i mogą pojawiać się nowe. Dzisiaj cztery wydają się dominujące: wielokulturowość, gender wraz z feminizmem i LGBTQ, klimatyzm oraz kosmopolityzm. Dzisiaj kultura, etyka, wartości nie są, jak to było w dotychczasowej Europie, oparte na chrześcijaństwie, lecz opierają się na ideologiach konsekwentnego immanentyzmu.

Wartości chrześcijańskie w Unii Europejskiej

Niekoniecznie dla specjalisty, zajmującym się domeną europeistyki, lecz dla każdego wnikliwszego obserwatora, staje się oczywista ewolucja znaczenia wartości chrześcijańskich w Unii Europejskiej. Ojcowie założyciele: Robert Schumann, Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer, Charles de Gaulle byli chrześcijanami i uznawali wartości chrześcijańskie, *de facto* jako wartości uniwersalne, za fundament na którym można wznieść budowlę w postaci wspólnoty gospodarczej i ścisłej współpracy politycznej państw Europejskich. Obecność wartości chrześcijańskich możemy odkrywać na każdym etapie współpracy i jednoczenia się państw europejskich. Wpisane są do prawa europejskiego. Jednak, szczególnie po roku 1968 i rewolucji kulturowej, którą on symbolizuje, pojawia się inny system „wartości”. Stopniowo wypiera on wartości chrześcijańskie, aby z czasem zdobyć pozycję dominującą. Aktualna sytuacja jest taka, że w prawie Unii Europejskiej wpisane są zarówno wartości chrześcijańskie, jak i te wyprowadzane z ideologii.

Michał Gierycz ukazuje tę podwójną obecność w prawie na przykładzie traktowania życia ludzkiego, małżeństwa⁵. Zwolennicy wartości chrześcijańskich, jak i wartości zideologizowanych znajdują w prawie Unii Europejskiej potwierdzenie obecności bliskiego im systemu wartości. Powstaje jednak pytanie, jak z tą wewnętrzną niespójnością radzi sobie sama Unia Europejska? Nie wnikając w szczegóły działania poszczególnych instytucji Unii Europejskiej, jak Komisja Europejska, Rada Europejska, Parlament Europejski można zrekonstruować preferencję wyraźnie widoczną w działaniu. Na poziomie retorycznym Unia Europejska zachowuje powściągliwość, odsyłając do prawa. A w nim każdy znajdzie coś odpowiedniego dla siebie. W działaniu Unia Europejska nie jest już tak powściągliwa. Jednoznacznie preferuje system wartości o charakterze ideologicznym. Działanie polega na finansowaniu. Wspominany Michał Gierycz przeszedł jakie projekty dotyczące wartości są finansowane z funduszy europejskich, a jakim – finansowania odmawia się. Sytuacja jest jednoznaczna. Finansowane są projekty oparte na ideologicznej wizji człowieka i na „wartościach” wprowadzanych z ideologii⁶.

Świat Zachodu: dwie cywilizacje

Powyżej wspomniano o współwystępowaniu dwóch cywilizacji, jak nazwał je papież Benedykt XVI: humanizmu otwartego na transcendencję i radykalnego oświecenia⁷. Możemy zapytać czym jest cywilizacja a czym kultura? Ta ostatnia ma wiele definicji, ale jedno ze znaczeń pokrywa się z treścią nazwy „cywilizacja”. W ramach systemu normatywnego cywilizacja/kultura występuje kilka normatywnych podsystemów. Podstawowym jest religia. Nadaje ona fundamentalny kształt kulturze. W zależności od tego jaka religia odgrywa kulturotwórczą

5 Zob. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017, 279-402.

6 *Tamże*, 407-547.

7 Kardynał Joseph Ratzinger (oprócz wykładu w Paryżu w 2008 r.) na kilka tygodni przed wyborem na papieża w 2005 r., wygłosił ważny wykład w Subiaco, w pogłębiony sposób analizujący kulturę radykalnego oświecenia i samo zjawisko zderzenia kultur. Zob. J. Ratzinger, *Europa w kryzysie kultur*, w: *Opera Omnia*, t. III/2: *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021, 665-685.

rolę, mówimy o cywilizacji/kulturze chrześcijańskiej, islamskiej czy buddyjskiej. Wielkie tradycje religijne nadają podstawowy i fundamentalny kształt kulturze. Przechowują wartości etyczne i wnoszą je do życia publicznego. Stale ożywiają etykę, indywidualną i publiczną. Właśnie etyka jest drugim normatywnym podsystemem. Etyka wskazuje na rozumienie człowieka i na jego godność. Jest odbiciem powszechnego przekonania, że człowiek człowiekowi bratem, co wyraził papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti*⁸. W tradycji Zachodu mowa jest o prawie naturalnym, które ma zastosowanie we wszelkich odniesieniach międzyludzkich, w tym instytucjonalnych i międzypaństwowych. Trzecim normatywnym podsystemem w cywilizacji jest prawo. Stanowione przez uprawnione władze i interpretowane przez władzę sadowniczą. Prawo stanowione pozostaje w stałym odniesieniu do etyki. Nie pozwala to ustawodawcy, ani wykonawcy czy interpretującym prawa na odejście od etyki. Aktualne problemy zostają przefiltrowane w świetle obiektywnych zasad etycznych. Czwartym normatywnym podsystemem jest polityka. Odpowiednia władza kieruje się dobrem wspólnym rządzonej przez siebie społeczności, rozpoznany w ramach poznania roztropnościowego. Poszukiwanie dobra wspólnego wpisuje etykę w konkretne działania polityczne. Religia jako strażnik obiektywnych wartości, poprzez swoją działalność, przede wszystkim retoryczną, nauczającą wnosi te wartości do etyki. Religia sprawia, że etyka jest żywa, że sumienia ludzkie są ciągle ożywiane wartościami. Sprawia, iż stanowione przez państwo i odpowiednie władze prawo, tworzone jest i realizowane z myślą o dobru ludzi i ich godności. Religia podtrzymuje więc związek prawa z dobrem. W polityce, religia demaskuje wszelki fałsz, cynizm, zakłamanie i wskazuje czy ludzie kierują się w polityce dobrem czy korzyścią własną. Religia wciąż na nowo „otrzeźwia” polityków i politykę, przekierowując ich na realizację dobra wspólnego. Koryguje rozum polityków, aby był otwarty na prawdę o człowieku i na realizację obiektywnego dobra. Koryguje politykę, aby realizowano cele polityczne, które uwzględniają także wartości etyczne.

Tak po krótko wygląda cywilizacja/kultura Zachodu, zwana także jako łacińska czy chrześcijańska lub humanizmu otwartego na

⁸ Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Kraków 2020.

transcendencję. Jaki kształt przyjmuje ta druga, z punktu widzenia chrześcijańskiej – barbarzyńska? Ze względu na omówiony wyżej obraz człowieka i Boga najtrafniej można ją określić jako cywilizację / kulturę konsekwentnego immanentyzmu. Charakteryzują ją: zamknięcie na wszelką transcendencję prowadzące do niechęci wobec przejawów i znaków odsyłających poza doczesność. Nieuchronnie ta niechęć obejmuje religię, a w Europie zauważalna jest wobec Kościoła katolickiego.

Skoro istnieje cywilizacja konsekwentnego immanentyzmu jakie normatywne podsystemy ją tworzą? Co jest jej kulturowym fundamentem, tak jak w cywilizacji łacińskiej jest nim chrześcijaństwo? Jak powiedzieliśmy, nie jest to już religia, ale pewien doczesny system idei, które prowadzą do określonych postaw ocennych, nakłaniających do określonego działania i przeciwstawiające się innym. Tym kulturotwórczym systemem staje się ideologia, a raczej zbiór ideologii, różnych i częściowo ze względu na głoszone treści, prowadzące do wzajemnych napięć. Jednak na innym poziomie, jakim jest konsekwentny immanentyzm, co oznacza świadome budowanie nowego człowieka i lepszego społeczeństwa, pozostają w pełnej zgodzie ze sobą. Wszystkie te ideologie zawierają wizję nowego człowieka i postępu społecznego oraz kategoryczne wezwanie do realizacji promowanej przez siebie wizji. Nie dopuszczają innej opcji niż zaprowadzenie tej własnej wizji we wszelkich sferach życia publicznego. Nazwano to hegemonią, panowaniem ideologii w społeczeństwie, organizacjach społecznych, w tym zajmujących się prawami człowieka, mediach, tradycyjnych i społecznościowych, w firmach i wielkich korporacjach, przynajmniej w ich zarządach, w szkołach podstawowych, średnich i wyższych, w partiach politycznych, w samorządach, rządzie i sądach. Hegemonia, aby była możliwa wymaga uzyskania przez ideologie statusu dominacji. Co w praktyce oznacza wykluczenie ze sfery publicznej wszelkich idei, rozwiązań, które nie są zgodne z treściami ideologii. To wykluczenie odbywa się najpierw poprzez napiętnowanie w języku. Przeciwnie idee i ich zwolennicy „obstrzeliwani” są różnymi inwektywami, najczęściej „faszyzm-faszyści”, „nazizm- naziści”, „ksenofobia”, „zamknięcie”, „populizm”. Po tym obstrzale słownym, jeśli on nie wystarcza, a adwersarze ideologii mają się ciągle nieźle, następuje ostracyzm środowiskowy.

Dalszym krokiem jest wprowadzenie działania politycznego polegającego na wpisaniu do kodeksu karnego przestępstw w postaci „mowa nienawiści”, „dyskryminacja”. Na poziomie prawa zapisy są ogólne i nieczytelne, mało zrozumiałe, ale zgodnie z wolą ustawodawcy za takie mają uchodzić wszelkie wypowiedzi czy działania niezgodne z ideologią. Czy sytuacja w XXI wieku nie staje się podobna do opisanej przez Georga Orwella w „Roku 1984”? Tolerancja tak, ale dla swoich i brak tolerancji dla wszelkiej niezgodności z promowaną ideologią. Wolność tak, ale dla zwolenników ideologii, a jej ograniczanie dla przeciwników ideologii. Czy mamy do czynienia z siłową próbą zaprowadzenia utopii? I czy nie skończy się ona niechybną porażką, tyle tylko, że wcześniej pochłonie wiele ofiar? Pytania te nie wydają się wcale retoryczne. Znakomity opis i interpretację aktualnej sytuacji kulturowej podaje Wojciech Roszkowski¹⁰.

Przyjrzyjmy się zatem podstawowym ideologiom, w których tak bardzo pokłada się nadzieję, i które mają zastąpić chrześcijaństwo i wartości chrześcijańskie. Można wskazać cztery: wielokulturowość, gender z feminizmem i LGBTQ, klimatyzm, kosmopolityzm. Trzeba wspomnieć, że istnieją próby „ochrzczenia” tych ideologii. Próby nadania im znaczenia, które są bliskie chrześcijaństwu. Jest to możliwe za cenę odrzucenia hermeneutyki ciągłości i rozwoju w doktrynie katolickiej, której wielkimi orędownikami byli św. Jan Paweł II i Benedykt XVI. W zamian proponuje się hermeneutykę zerwania. Polega ona na odczytywaniu treści ewangelicznych zgodnie z przekonaniem i wrażliwością ludzi współczesnych, co oznacza zerwanie z dotychczasowym rozumieniem doktryny w tradycji Kościoła. Doktryna katolicka powinna ulegać przeobrażeniu i dostosowywać się do powszechnych oczekiwań społecznych. Na przykład w dziedzinie traktowania życia, rozumienia małżeństwa i rodziny. Dla hermeneutyki zerwania nie jest istotne jak wielką część stanowią wierzący w tym społeczeństwie, a to ich wrażliwość staje się przewodnikiem w odczytaniu jaki

9 G. Orwell, *Rok 1984*, tł. A. Jankowski, Warszawa 2022.

10 Zob. W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019; W. Roszkowski, *Bunt barbarzyńców. 105 pytań o przyszłość naszej cywilizacji*, Kraków 2020.

jest powszechny zmysł wiary. Ten bardzo ciekawy wątek pomijamy i skoncentrujemy się na samych ideologiach¹¹.

Wielokulturowość. Nie należy mylić ideologii z naturalnym procesem społecznym i historycznym. Rzeczpospolita Obojga Narodów czy wielomilionowa obecność Ukraińców w Polsce w następstwie wojny Rosji na Ukrainie, to przykłady, kiedy na jednym terytorium, w jednym czasie żyje obok siebie kilka narodów. Taką sytuację można określić jako różnorodność kulturowa. I jako taka jest dobra i pożądana. Czym innym jest ideologia wielokulturowości. To zaprogramowany, sztuczny projekt przekształcenia społeczeństwa według określonego wzorca za pomocą polityki. Podstawowa idea to równość między religiami, narodami, ludami czy kulturami. Takie niepodważalne przekonanie ideologiczne powiązane jest z etyką. Prowadzi do opowiedzenia się za określonymi „wartościami” ideologicznymi. Tutaj do „wartości” etycznej w postaci nakazu: traktuj wszystkie kultury jako równe, podobnie religie, narody oraz zakazu: nie wolno ci uznawać, że jedna religia, na przykład chrześcijaństwo, jest lepsza, prawdziwsza niż inna, jak na przykład szamanizm, czy też, że kultura europejska/łacińska jest wyższa niż kultura Majów.

Gender. Wymieńmy dwa niepodważalne, wierzeniowe przeświadczenia: patriariat oraz małżeństwo jako dowolny związek pomiędzy osobami, które określają litery L, G, B, T, Q. Te dogmaty ideologiczne prowadzą do etyki. Prowadzą do „wartości” etycznej w postaci nakazu czy zakazu określonego myślenia i działania. Patriariat: nie wolno ci akceptować wszystkiego co odpowiada za patriariat. Dla wielu zwolenników gender za patriariat odpowiada także chrześcijaństwo i wartości chrześcijańskie, przynajmniej ich część. Małżeństwo osób LGBTQ: nie wolno ci promować małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety, bo oznacza to dyskryminację osób LGBTQ. Wszystkie dotychczasowe kultury świata promowały małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety, jako fundament rodziny i rodzicielstwa. Trudno uznać, że chodzi tutaj o dyskryminację. Raczej chodzi o niezgadanie się w świetle prawa naturalnego na ideologiczną fanaberię.

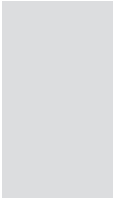
11 Zob. A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, tł. M. Habura – N. Orłowska – D. Stasiak, Warszawa 2007.

Klimatyzm. Przytoczmy kilka niewzruszonych przeświadczeń ideologicznych. Człowiek jest niszczycielem Ziemi. Gaia nie może już znieść tylu wrogów. Przechodzimy do etyki. „Wartość” w postaci nakazu: czynь wszystko, aby zmniejszyć ilość ludzi. Stąd slogan: unikaj rodzicielstwa dla ratowania klimatu. Kolejne przeświadczenie, że nadchodzi apokalipsa spowodowana działalnością człowieka. Można ją jeszcze powstrzymać, co wymaga radykalnej depopulacji i zmianę sposobu życia przez ludzkość, która pozostanie. Skoro apokalipsę klimatyczną wywołuje ślad węglowy wywołany przez człowieka i hodowlane zwierzęta, to, przechodząc na poziom etyki, można sformułować „wartość”: należy także zmniejszyć ilość hodowlanych zwierząt. Stąd nakaz: nie jedz mięsa, a najlepiej żadnych produktów od zwierzęcych. Zostań wegetarianinem, a najlepiej weganinem dla ratowania klimatu. Trzecie fundamentalne przeświadczenie: wszystkie gatunki są równe co do statusu i wartości. Gatunek ludzki i gatunek chrabąszczy są równe. Nakaz, „wartość” etyczna: traktuj wszystkie gatunki jako równe. Oznacza to, że wszyscy mają godność, albo inaczej, że nikt godności nie posiada. Logicznie biorąc godność osoby ludzkiej oznacza, że tak rozumianej godności nie posiada, ani chrabąszcz, skądinąd bardzo pożyteczny, ani róża, mimo jej pięknego wyglądu i zapachu.

Kosmopolityzm. To ideologia promująca patriotyzm lokalny i ogólny, ponadnarodowy, wykluczająca patriotyzm narodowy. Kładzie nacisk na utożsamianie się ze swoim miejscem zamieszkania, z miastem, z lokalnością i regionalizmem oraz z wymiarem ponadnarodowym, którego wyrazem jest określona tożsamość kulturowa inspirowana ideologicznie.

„Wartości” ideologiczne traktowane jako wartości etyczne przenikają do prawa i polityki. W prawie obecne są „wartości”, ale nie europejskie od starożytności, nie chrześcijańskie, lecz wywodzone z ideologii. Podobnie polityka oparta jest na tych pseudowartościach.

Jaka jest przyszłość tych dwóch cywilizacji? Dotychczas przez wieki, na określonym, wielkim, kontynentalnym terytorium obecna była tylko jedna cywilizacja. Pozostałe cywilizacje zajmowały inne terytoria. Czy jest możliwa koegzystencja dwóch cywilizacji w jednym miejscu i czasie? Czy też to współwystępowanie jest czasowe, aż jedna zwycięży, a druga zniknie? Pytania pozostają otwarte. Żyjemy w czasach



współistnienia dwóch sprzecznych cywilizacji. Pojawia się rywalizacja między nimi; mocniej - zderzenie, a nawet w pewnych obszarach toczony są cywilizacyjne boje. Między tymi cywilizacjami odbywa się regularna wojna. Równolegle, wśród zwolenników każdej z cywilizacji, pozostaje grono osób otwarte na rozmowę i potrzebę prowadzenia dialogu. Nie jest to postawa powszechna, ale dialog jest zawsze lepszy niż wojna, oznacza bowiem szacunek dla drugiego i pokojowe współistnienie.

MARCIN ZARZECKI
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

WOLNOŚĆ – IDEA I WARTOŚĆ W EKOSYSTEMIE UNIwersytetu

Szkolnictwo wyższe znajduje się w fazie bezprecedensowych i permanentnych zmian, w historycznym momencie transformacji struktur z przynależnych epoce industrialnej do charakteryzujących epokę informacyjną, z perspektywy badań krajowych do spektrum problemów globalnych. Szkolnictwo wyższe w Polsce wraz z akcesem do Unii Europejskiej, dodatkowo podlegało fundamentalnym przemianom legislacyjnym oraz ekonomicznym, wiążącym się integralnie z wdrażaniem idei budowania europejskiego obszaru szkolnictwa wyższego. Po ponad 25 latach transformacji systemowej parametry nauki polskiej budzą niepokój, bowiem odsetek polskich prac w indeksie cytowań prac naukowych jest niski, poziom absorpcji dotacji unijnych dedykowanych na rozwój obszaru B+R, innowacyjność polskich podmiotów gospodarki narodowej czy finansowanie nauki w przeliczeniu na odsetek PKB lokuje Polskę w dolnym kwartylu państw europejskich. Szereg analiz eksperckich wśród przyczyn wysokiego odsetka bezrobotnych w wieku do 25 lat wskazuje na systemowe patologie w polityce edukacyjnej, brak instrumentów modernizujących ofertę edukacyjną i jej adaptatywność do aktualnych potrzeb lokalnego, krajowego i globalnego rynku pracy. Zgodnie z prognozą demograficzną GUS oraz wynikami modelowania prognostycznego dla wiekowych kategorii edukacyjnych tendencje depopulacyjne będą trwałe w przyszłości. Z drugiej strony obserwujemy internacjonalizację procesów kształcenia, tworzenie sieci kooperacyjnych nauki, administracji publicznej

i gospodarki, kształtowanie infrastruktury B+R oraz organizacyjne reformy realizowane na uczelniach, które budują nową jakość polskiej nauki, zdeterminowaną na aplikatywne rozwiązywanie problemów społecznych, ekonomicznych, prawnych, politycznych itd.

Złożoność roli uniwersytetów w procesie zmiany stanowi i wpisuje się w nurt metanaukowych refleksji, celem których jest precyzyjne, akademickie studium środowiska funkcjonowania systemu szkolnictwa wyższego oraz przewidywanie wektorów koniecznych obszarów reorganizacji nauki. Różne podejścia prezentują perspektywę filozoficzną, socjologiczną, demograficzną, prawną i ekonomiczną, rysując koherentny obraz stanu uniwersytetów i ich scenariuszy rozwojowych. W przestrzeni dyskusji publicznej na temat misji uniwersytetów często brakuje fundamentalnej satelitarnej wizji idei wolności jako immanentnego atrybutu uniwersytetu, która stanowić winna platformę poszukiwania dobrych rozwiązań złożonych zagadnień.

Szczególnie próba skonkludowania konsekwencji wdrażania reform w sektorze szkolnictwa wyższego czyni koniecznym udzielenie odpowiedzi na pytanie z natury antypodyczne – idea *Universitas* bazuje na strategii adaptacji do rzeczywistości społecznej i prawno-ekonomicznej, czy też zmierza ku rewitalizacji uniwersalistycznych podstaw bazujących na idei wolności? Po 25 latach transformacji systemu szkolnictwa wyższego w Polsce brak konsensusu w dyskusji środowiskowej w zakresie pryncypiów rozwoju koncepcji *Universitas*, przy czym zdają się dominować dwa opozycyjne modele heurystyczne – korporacjonistyczny oraz idealistyczny. Celem niniejszego artykułu nie jest opracowanie i upowszechnianie „trzeciej drogi”, tym bardziej wskazywanie linearnego determinizmu rozwojowego szkolnictwa wyższego, ale dokonanie bilansu konsekwencji systemowych reform w perspektywie ramowej – legislacyjnej i ekonomicznej, perspektywie ogólnospołecznej – socjologicznej oraz w perspektywie prakseologicznej – wewnątrzorganizacyjnej. Nader świadomie przywołać należy w dyskusji w istocie klasyczną ideę zarazem kantowskiego i humboldtańskiego „wolnego Uniwersytetu” (*die frei Universität*) – budowania partnerstwa środowiskowego, platformy wymiany doświadczeń transdyscyplinarnych, a przede wszystkim edukowania o potrzebach pozytywnych i moralnych działań społecznych, mobilizacji do podmiotowości przez

powszechny dialog z podkreślaniami wielowymiarowych konsekwencji zmian w strukturach społecznych, ekonomicznych i politycznych, a przede wszystkim roli Uniwersytetu jako katalizatora i integratora idei wolności. Naczelnym zadaniem i wyzwaniem *Universitas* jest przecież intencja włączania aspektów normatywnych do dyskursu publicznego dotyczącego społeczeństwa praworządnych obywateli i demokratycznych struktur państwa zapewniających realizację idei dobra wspólnego (*bonum commune*) w przestrzeni wolności. Jak pisał o uniwersytecie Karl Jaspers w pracy z 1923 roku pt. „Idea Uniwersytetu”: „Domaga się wolności nauczania i jest mu ona gwarantowana. To znaczy winien uczyć prawdy, niezależnie od życzeń oraz instrukcji, które mogłyby go ograniczać wewnętrznie lub od zewnątrz. [...] Uniwersytet jest miejscem, gdzie społeczeństwo i państwo pozwalają na rozwój najbardziej przenikliwej świadomości swej epoki”¹.

Wolność to idea uniwersytetu, która konstytuuje całościowo tożsamość akademicką. Zdaniem Louisa Menanda: „Pojęcie wolności akademickiej znajduje się w sercu politycznej i akademickiej walki o przyszłość uniwersytetu”². Według Zbyszka Melosika definicje wolności akademickiej nawiązują do opublikowanego w roku 1940 przez The American Association of University Professors dokumentu pt. „Statement on Principles on Academic Freedom and Tenure”³. Ów manifest zakładał prawo do swobodnego wyboru własnego przedmiotu badań, prezentowania ich wyników, przy założeniu „obiektywnej profesjonalnej ewaluacji ze strony równych im rangą naukowców”⁴. Sugerował „prawo do swobodnego nauczania bez poczucia zagrożenia, że zostaną „instytucjonalnie ukarani” za przekazywane treści i idee”⁵. Gwarantował „prawo do swobodnych wypowiedzi na tematy publiczne, jak również prawo do działalności w organizacjach politycznych bez poczucia zagrożenia, iż zostaną „instytucjonalnie ukarani” (pod

1 K. Jaspers, *Idea Uniwersytetu*, tł. W. Kunicki, Warszawa 2017, 31.

2 L. Menand, *The Limits of Academic Freedom*, w: *The Future of Academic Freedom*, red. R. Menand, Chicago – London 1996, 4.

3 Por. Z. Melosik, *Uniwersytet współczesny i rekonstrukcje wolności akademickiej*, „Studia Pedagogiczne” 50 (2017) 23.

4 J.P. Byrne, *Academic Freedom Without Tenure?*, Washington 1997, 3.

5 Z. Melosik, *Uniwersytet współczesny...*, 24.

warunkiem, że nie będą „bezkrytycznie zaangażowani” w politykę)⁶. Zakładał „prawo do wyrażania swoich opinii na temat polityki i priorytetów uniwersytetów, w których pracują bez poczucia zagrożenia, iż zostaną „instytucjonalnie ukarani”⁷. Z kolei w opinii Richarda de George: „Ci, którzy są na zewnątrz uniwersytetu – społeczeństwo, prawnicy, zarządy – mogą mieć swoje własne poglądy, idee i wizje, które powinny być brane pod uwagę. Jednak nie kierują się oni wiedzą o uniwersytecie uzyskaną z jego wnętrza lub z jednej z dyscyplin naukowych, stąd nie mają oni epistemicznego autorytetu, która może stanowić podstawę projektowania uniwersytetu”⁸.

Problem z kategorią wolności jako składową uniwersytetów uwiadacza się wyraźnie w scenariuszach rozwoju szkolnictwa wyższego skonstruowanych przez zespół ekspertów Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD – *Organisation for Economic Cooperation and Development*). Dyrekcja ds. Edukacji OECD wyznaczyła sześć celów strategicznych w sektorze szkolnictwa wyższego: 1) promowanie kształcenia przez całe życie i jego związków z życiem społecznym i gospodarką, 2) ewaluację i podnoszenie wyników kształcenia, 3) promowanie wysokiej jakości nauczania, 4) analiza roli szkolnictwa wyższego w gospodarce globalnej, 5) budowanie spójności społecznej przez edukację oraz 6) opracowanie scenariuszy rozwoju systemów edukacji w przyszłości. Jako dobre praktyki ww. celów CERi (*Centre for Educational Research and Innovation*) opracowało szereg międzynarodowych projektów eksperckich, np. projekt „Schooling for Tomorrow”⁹ celem wskazania probabilistycznych scenariuszy rozwoju szkolnictwa wyższego. Modele przedstawiono w raportach OECD – „What Schools for the Future?”¹⁰ oraz „Networks of Innovation”¹¹, dyferencjując scenariusze ze względu na poziomy kooperatywności

6 Tamże.

7 Tamże.

8 J.P. Byrne, *Academic Freedom...*, 10.

9 Zob. OECD, *Schooling for Tomorrow What Schools for the Future? (Education and Skills)*, Centre for Educational Research and Innovation 2001.

10 Zob. OECD, *What Schools for the Future?*, Centre for Educational Research and Innovation 2001.

11 Zob. OECD, *Towards New Models for Managing Schools and Systems*, Centre for Educational Research and Innovation 2003.

uczelnii z publicznymi i prywatnymi podmiotami gospodarki narodowej.

Scenariusz OECD typu „Otwarte sieci” wskazuje na internacjonalizację powiązań instytucjonalnych oraz personalnych, w tym wielosektorowych rozwiązań klasterowych nauka-gospodarka. Wymiana międzynarodowa naukowców i studentów konstytuuje globalną sieć badań i kształcenia. Wyniki badań są upowszechniane online w czasie rzeczywistym wzmacniając procesy ich internacjonalizacji. Między innymi Proces Boloński w Europie stanowi przykład dążeń do standaryzacji programów studiów i zwiększenia poziomu umiędzynarodowienia.

Z kolei w scenariuszu o nazwie „Służba lokalnej społeczności”, uczelnie koncentrują się na kompatybilności z lokalnymi misjami, stanowiąc podmioty zaangażowane w działania wspólnot lokalnych, realizując ich potrzeby edukacyjne i rynkowe oraz partycypując w poszukiwaniu rozwiązań konkretnych regionalnych i lokalnych problemów. System finansowania jednostek szkolnictwa wyższego bazuje na dotacji budżetowej, natomiast zasadniczą rolę pracowników akademickich jest dydaktyka i praca badawcza na rzecz podstawowych jednostek administracyjnych przy wsparciu władz samorządowych i lokalnych przedsiębiorców. Ów model charakteryzuje także rozwinięta oferta edukacyjna w ramach regionalnej polityki senioralnej i kultury narodowej, przy relokacji badań zaawansowanych gospodarczo na poziom ogólnokrajowy lub międzynarodowy.

Natomiast scenariusz „New Public Management” integruje finansowanie uczelni ze środków publicznych z finansowaniem opartym na sektorze prywatnym. Ogólnie jednostki szkolnictwa wyższego funkcjonują jako podmioty gospodarki narodowej w otoczeniu administracyjnym i gospodarczym tworzącym możliwości kooperacji na zasadach rynkowych, kooperując lub poszukując przewag konkurencyjnych, prowadząc aktywną działalność patentową i dywersyfikując źródła finansowania. Z perspektywy pryncypiów scenariusza podstawowym punktem referencji podejmowanych zaangażowań jest rynek pracy jako odbiorca rynku edukacyjnego. Rynek pracy weryfikuje efektywność systemu szkolnictwa wyższego przez dwa podstawowe wymiary: prawdopodobieństwo zatrudnienia (lub bezrobocia

czy bierności zawodowej) oraz osiągnięte wynagrodzenie, rozumiane jako wycena umiejętności nabywanych w trakcie edukacji formalnej. Odpowiednia diagnoza przyczyn bierności zawodowej absolwentów w oparciu o monitorowanie popytu i podaży zawodów ma pozwolić na sformułowanie strategii dla zmian systemu edukacji w celu lepszego dostosowania do potrzeb współczesnego rynku pracy. Ponadto jednym z najistotniejszych celów kształcenia ma stać się dostarczanie rynkowi pracy absolwentów odpowiedniej jakości – tj. absolwentów o poszukiwanych aktualnie kwalifikacjach a jednym z kluczowych zadań modelowania podaży i popytu zawodów jest monitorowanie i diagnoza indeksu kompetencji wskazywanych dla elementarnych zawodów przez przedstawicieli podmiotów rynku pracy. W modelu „New Public Management” otwarcie nowego kierunku kształcenia wymaga od decydentów przeprowadzenia określonej procedury prawnego-organizacyjnej wynikającej z aktualnego porządku prawnego, ale głównie analizy modeli dopasowania kształcenia do potrzeb rynku pracy. Niedopasowanie absolwentów do oczekiwań pracodawców oraz szerzej – adaptatywność do koniunkturalnego rynku pracy - jest zagadnieniem warunkowanym przez dostępność uczelni do kluczowych informacji na poziomie globalnych, krajowych, regionalnych i lokalnych rynków pracy. Problem ów dotyczy procesu decyzyjnego w sytuacji optymalnego dostępu do informacji. Jednym z kluczowych zobowiązań jednostek szkolnictwa wyższego ma być zatem systematyczny pomiarach biografii zawodowych absolwentów oraz potrzeb pracodawców.

Dosyć kontrowersyjnym modelem rozwoju szkolnictwa wyższego jest scenariusz pod nazwą „Szkolnictwo Wyższe Inc.” Funkcjonowanie uczelni determinowane jest popytem, biznesowymi procesami decyzyjnymi oraz konkurencyjnością na rynku edukacyjnym. Scenariusz zakłada wąską specjalizację edukacyjną, segmentację rynku usług edukacyjnych oraz finansowanie oparte na wykorzystaniu finansów publicznych do wspierania kierunków słaboadaptatywnych do gospodarki lub na zasadzie budżetowania konkretnych projektów strategicznych z perspektywy struktur państwowych oraz dominacji korzystania z finansów prywatnych na zasadach monetaryzacji badań.

Model rozwoju szkolnictwa wyższego podkreśla konsekwencje liberalizacji rynków dla progresu uczelni¹².

Przedstawione scenariusze są intrygujące dla możliwości projekcji wektorów zmian systemu szkolnictwa wyższego w Polsce, ale zakładają *a priori* ponowoczesność i postmodernizację doktryny uniwersytetu a w liberalizacji źródeł finansowania upatrują gwarantów idei wolności. Postmodernizm i ponowoczesność należą do zbioru pojęć wieloznacznych, tym bardziej, iż ich klarowne określenie łączy się z opisem kultury i społeczeństwa. Wyrazem istniejącego chaosu metodologicznego jest używanie analitycznych kategorii postmodernizmu i ponowoczesności jak synonimów dotyczących tego samego zagadnienia. Restrykcyjny ład pojęciowy wprowadza tutaj filozof Terry Eagleton, dla którego postmodernizm to forma jaką przybiera współczesna kultura, natomiast ponowoczesność to stan myślenia charakteryzujący obecną epokę historyczną¹³. To rozróżnienie jest z tego względu istotne, iż ujawnia socjologiczne roszczenia przedstawicieli postmodernizmu, którzy proponują nową, permanentnie innowacyjną wizję rzeczywistości, a właściwie rewolucyjnie odmieniony sposób „mówienia o rzeczywistości”. Nawiązując do semiotyki Charlesa Sandersa Peirce’a, lingwistycznych koncepcji Ferdynanda de Saussure’a, językowych analiz Ludwika Wittgensteina, hipotezy względności językowej Sapira-Whorfa czy poststrukturalizmu lat 80-tych, postmodernistyczni myśliciele uformowali kolejny nurt epistemologicznego sceptycyzmu, przyłączając się do klasycznych „filozofów podejrzliwości”¹⁴. W dekonstruktywizmie francuskiego filozofa Jacquesa Derridy kwestionuje się tradycyjną analizę społeczeństwa twierdząc, iż autentyczna prestruktura zawarta jest w utajonych i wypartych znaczeniach¹⁵. Ponieważ postmodernizm to pojęcie niepodlegające jednoznaczności, sporne co do prawomocności, cezury czasowej oraz z powodu sprzeczności zawartych w niej treści, doskonale nadaje się

12 Por. S. Zaręba – M. Zarzecki, *Quo vadis universitas? Diagnoza i scenariusze rozwojowe*, Warszawa 2016.

13 Por. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, 5.

14 Por. R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, tł. M. Filipczuk, Poznań 2002, 469.

15 Por. R. Geisler, *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*, Częstochowa 1999, 45n.

do ideologizacji, bowiem każdy interpretator w istocie definiuje jego znaczenie¹⁶. Tak jak neoliberalizm przekształcił i zaadoptował postmodernistyczny postulat implozji hierarchicznych struktur, tak uniwersytet przyswoił postmodernistyczny motyw dekonstrukcji kategorii prawdy. Amerykański filozof i psycholog Richard Tarnas, stwierdza: „na wielu płaszczyznach naleganie postmodernizmu na pluralizm prawd oraz przewyższanie przezeń struktur i fundamentów przeszłości zaczęło otwierać szerszy zakres nieprzewidywalnych możliwości potraktowania duchowych i intelektualnych problemów, które od dawna nurtowały i niepokoiły umysł nowożytny”¹⁷. Paradoksalne jest, iż postmodernizm, krytykujący intelektualny dorobek cywilizacji zachodniej za konstruowanie „metanarracji”, sam przeobraził się w „wielką narrację” i stanowi teoretyczną nadbudowę większości programów badawczych.

Z kolei z kategorią ponowoczesności wiążą się tezy o kryzysie współczesnej kultury, o przemijaniu społeczeństwa epoki industrialnej i o końcu oświeceniowej koncepcji nauki. Dla Zygmunta Baumana ponowoczesność to po prostu zdystansowane spojrzenie na nowoczesność i jednocześnie próba dojrzałej rekapitulacji osiągnięć epoki nowoczesnej¹⁸. Prefiks „po” lub „post” może sugerować linearną wizję rozwoju społecznego, w której epoka nowoczesna zastępowana jest przez epokę ponowoczesną. Teoretyk „systemu światowego” Immanuel Wallerstein zaproponował w latach 70-tych, aby teorie nowoczesności odrzucić do lamusa, a dokładnie użył dosadnego sformułowania „niech odpoczywa w pokoju” (*Requiescat in Pace*)¹⁹. Zwolennikiem odmiennego stanowiska jest niemiecki filozof i socjolog Jürgen Habermas, zdaniem którego należy raczej mówić o niedokończeniu projektu nowoczesności niż rozwijać dyskurs ponowoczesny²⁰.

16 Por. K. Wilkoszewska, *O pojęciu „postmodernizm” uwag kilka*, w: *Oblicza postmoderny: teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992, 6.

17 R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej...*, 481.

18 Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1985, 39.

19 Por. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996, 108.

20 Por. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, tł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm: antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, 25-46.

Rozstrzygalność tej teoretycznej opozycji uwarunkowana jest akceptacją określonej opcji filozoficznej, a pojęcie „ponowoczesność”, dla celów analizy wolności jako składowej ekosystemu uniwersytetu, można traktować jako zbiorczą kategorię analityczną, obejmującą procesy i zjawiska charakteryzujące tzw. społeczeństwa wysokorozwinięte, czyli indywidualizm i relatywizm, konsumpcjonizm oraz pluralizm idei wraz z tezą o „urynkowieniu” *sacrum*. Zygmunt Bauman mówi w tym kontekście o samo-analizie, samo-refleksji i samo-ocenie jednostek w ponowoczesnym świecie. Człowiek współczesny to człowiek samo-ustanawiający się w nieustannym procesie interpretacji otoczenia i kreowania własnej tożsamości (lub wielu własnych tożsamości)²¹. Autor pracy *Ponowoczesność jako źródło cierpień* używa tutaj metaforycznego wzorca osobowości – „turysty przez życie”, dla którego strategią przetrwania, celem egzystencji jest „by „nie dać się zdefiniować”, by każda przybrana tożsamość była szatą, a nie skórą, by zbyt ściśle do ciała nie przylegała, by można było, gdy zajdzie potrzeba lub przyjdzie chęć, pozbyć się jej równie łatwo, jak się zdejmuje przepoconą koszulę”²². Bez trwałych punktów odniesienia jednostka przybiera pozę autokreatora i sama ponosi odpowiedzialność za swoje suwerenne decyzje. Pojawia się zatem pojęcie „wolności” pojmowanej na sposób indywidualistyczny, wolności turysty, według którego „innym do jego wędrówek wara, że nikt nie powie mu, kiedy wolno, a kiedy nie wypada zabrać swe manatki i ruszyć w podróż”²³.

Kwestionowanie możliwości poznania prawdy obiektywnej charakteryzuje również filozofię postmodernistyczną. Postmodernistyczna nieokreśloność natury rzeczywistości jest konsekwencją zaakceptowania radykalnego perspektywizmu epistemologicznego Kanta, Hegla, Nietzschego oraz filozofów poststrukturalizmu. Prawda, religia, sztuka i nauka to tylko określone interpretacje wycinków rzeczywistości uwarunkowane przez uprzednio istniejące schematy interpretacyjne niewiadomego pochodzenia. Każdy człowiek w epoce ponowoczesnej może zaprezentować własną, subiektywną interpretację rzeczywistości

21 Por. R. Geisler, *Jednostka i społeczeństwo...*, 108.

22 Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, 143.

23 *Tamże*, 144.

i każda z nich będzie w pełni uprawniona²⁴. Anarchizm metodologiczny skonstruowany jako idea przez fizyka i filozofa nauki Paula Feyerabenda, czyli koncepcja *anything goes* ('wszystko ujdzie') kwestionuje konwencjonalny podział wiedzy na racjonalną oraz irracjonalną podważając obiektywny status nauki²⁵.

Problemem zasadniczym w procesie instytucjonalnego interpretowania uniwersytetów, zagrażającym idei wolności, jest nie tylko unikanie kategorii prawdy przez dominację symulaków badawczych, ale utożsamianie uniwersytetu z podmiotem gospodarczym. Neutralne ideologicznie (w sensie wizji reguł gry rynkowej) wyjaśnienie kategorii pojęciowej w przypadku etykiety „Gospodarka Oparta na Wiedzy” (GOW) jest nader trudne, bowiem zakłada możliwość redukcji pewnej idei uniwersytetu i wolności badań do uniwersalnych założeń ekonomicznych. Wątpliwość wzmacnia ilość tautologicznych definicji upatrujących genezy idei GOW w procesie każdej praktycznej implementacji wiedzy będącej wytworem zastosowania kwantyfikowalnych procedur naukowych, np. w ramach kierunku naukowego zarządzania, czyli *scientific management* Frederica W. Taylor'a, kierunku administracyjnego Henri Fayol'a i Maxa Webera czy nurtu *human resource management*²⁶.

Historia idei i pojęcia GOW jest krótsza niż teorie naukowego zarządzania i organizacji. W roku 1957 na podstawie neoklasycznego modelu wzrostu gospodarczego Solowa-Swana zaobserwowano, iż klasyczne czynniki wzrostu, czyli praca i kapitał miały ograniczony wpływ na gospodarkę amerykańską w latach 1909-1949 – do 12,5%²⁷. W 1998 roku raport Banku Światowego stwierdził, że międzykrajowe zróżnicowanie stóp wzrostu jedynie w wąskim przedziale 25-30% interpretować można akumulacją pracy i kapitału (World Development Report 1998/99). Za czynnik dominujący uznano innowacyjność. Już w latach 80-tych pojawiło się sformułowanie „gospodarka informacyjna” przeciwstawiane „gospodarce materialnej”. Wydaje się, że koncepcja GOW jest

24 Por. R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej...*, 467n.

25 Por. R. Geisler, *Jednostka i społeczeństwo*, 31.

26 Por. J. Gardawski i in., *Socjologia gospodarki*, Warszawa 2011, 223-228.

27 Por. R. Solow, *Technical change and the aggregate production function*, *RES* 39 (1957) 312-320.

zintegrowana z kilkoma kierunkami badań mikro- i makroekonomicznych. Pierwsze podejście koncentruje się na wzroście branż wysokozaawansowanych technologicznie opartych na naukowych podstawach, na ich roli w zakresie zmiany społecznej i gospodarczej. Wielu autorów wprost wzrost zatrudnienia w nowych, sprofesjonalizowanych sektorach gospodarki utożsamia z rozwojem GOW²⁸. Znacząca jest w tym przypadku praca Bell'a, w której mechanizmy rozwoju gospodarczego uwarunkowano od rozwoju wiedzy teoretycznej²⁹. Oczywistym problemem jest analiza precyzująca jak bardzo wysokorozwinięte branże przyczyniają się do wzrostu produktywności w ogóle. Intrygującym kierunkiem analiz absorbujących socjologów jest badanie rodzajów form nowej organizacji pracy. Integracja form nowej organizacji pracy z gospodarką opartą na wiedzy nie jest wystarczająco jednoznaczna i jest przedmiotem wielu dyskusji. Trzecie podejście w analizie GOW koncentruje się na roli nauki i systematycznej innowacji wewnątrz firm³⁰. Część organizacji jest szczególnie innowacyjna w konstrukcji wiedzy i w jej dystrybucji, zatem ekspertów organizacji interesują owe dobre praktyki w celu duplikacji procedur i rozwiązań organizacyjnych na uniwersytetach. Kategoria „wiedza” staje się równoznaczna z „wiedzą technicznie użyteczną”.

Nie należy rzecz jasna kwestionować bezpośredniego wpływu wiedzy akademickiej na rozwój gospodarczy, ani dyskutować tzw. badań praktycznych w programach badawczych uniwersytetów, ale wydaje się, że korporacyjny system organizowania działań akademickich jest kontrproduktywny dla GOW oraz idei wolności akademickiej. Klarowność tego argumentu uwidacznia się w interpretacji pojęcia innowacyjność. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat podejście do innowacji ewaluowało, powstawały nowe koncepcje – począwszy od zastosowania modelu liniowego w 1945, poprzez Narodowe Systemy Innowacji i późniejsze koncepcje nowego podejścia do kreowania innowacji. Rozwój tych teorii jest dowodem na rosnące znaczenie

28 Por. F. Machlup, *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*, Princeton 1962 lub T. Noyelle (red.), *Skills, Wages, and Productivity in the Service Sector*, Boulder 1990.

29 Por. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1970.

30 Por. I. Nonaka – H. Takeuchi, *The Knowledge Creating Company*, New York 1990.

innowacji oraz rozwój podejścia teoretycznego w tym zakresie. Do najważniejszych i najbardziej widocznych tendencji w tym obszarze zaliczyć należy odejście od liniowego podejścia do innowacji oraz wyjście poza technologiczne aspekty innowacyjności (rozwój wiedzy PSA). Coraz bardziej w kontekście stymulowania innowacyjności zyskują na znaczeniu podejścia o charakterze nietechnologicznym, takie jak sieci innowacji, międzynarodowe sieci współpracy czy *User-Driven Innovation*. Wynika to z nowego postrzegania procesu kreowania innowacji – jako procesu wymagającego interaktywności wielu dyscyplin (z różnych obszarów działalności). W tym kontekście polityka innowacyjna koncentruje się przede wszystkim na wzmacnianiu i stymulowaniu relacji wśród zainteresowanych grup podmiotów, które są wobec siebie komplementarne, a nie kopiują jednolity wzorzec struktur korporacyjnych.

Oparte na tzw. Konstytucji dla nauki, procesy centralizacji struktur władzy i finansowania uczelni to okazja do swoistej syntezy wielu perspektyw przez pryzmat których otrzymać winniśmy miarodajny obraz sukcesów, ale i porażek wdrażanych w szkolnictwie wyższym reform pomijających ideę wolności jako podstawy funkcjonowania uniwersytetów. Systemowe zmiany w szkolnictwie wyższym warunkowane są zmianami cykli politycznych, procesami depopulacji, a także złożonością dywersyfikacji (np. szkolnictwo publiczne *vs.* szkolnictwo prywatne, uczelnie badawcze *vs.* uczelnie dydaktyczne, studia stacjonarne *vs.* studia niestacjonarne, „czyste” badania podstawowe *vs.* badania podstawowe ukierunkowane, rodzaje flagowych obszarów badań z perspektywy gospodarki *vs.* z perspektywy sektora publicznego itp.). Wpisując się w debatę nad oceną funkcjonowania systemu szkolnictwa wyższego w Polsce, a przede wszystkim nad wyzwaniem przed nim stojącymi, w tym wpływem na społeczeństwo, kulturę, gospodarkę i politykę publiczną oraz prognozę kierunków ewolucji owego systemu, mamy możliwość konstituowania rozwiązań pro-wolnościowych, pozwalających na realizację transparentnych, podlegających ewaluacji działań wspierających rozwój uniwersytetów, ale przede wszystkim kapitałów społecznych oraz potencjału wiedzy, bez konieczności redukcji idei wolności akademickiej do koncepcji tożsamy z kulturą konsumpcyjną.

KWESTIA WARTOŚCI W TRAKTATACH UNII EUROPEJSKIEJ

Wartości chrześcijańskie, wartości europejskie

Europa jest wspólnotą geograficzną, historyczną, gospodarczą, ale i wspólnotą wartości, bo jak mówił Jan Paweł II: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha”¹. Spiwem Europy są wartości, tak uważa prymas ks. abp. Henryk Muszyński². Europa jest różnorodna (jedność w różnorodności) gospodarczo, politycznie, historycznie, religijnie, kulturowo i co do tradycji.

Mówimy o wartościach:

1. chrześcijańskich i duchowych (źródłem jest Bóg, są stałe i niepodważalne?),
2. europejskich (dziedzictwo i tożsamość europejska, różnorodność, kompromis),
3. ogólnoludzkich (godność i fundamentalne prawa człowieka).

Rozważamy to w kontekście: idei, teorii, praktyki. Należy zadać pytanie: na ile wymienione wyżej zbiory wartości są wspólne? Co jest strażnikiem wartości (sumienie, prawo)?

1 Jan Paweł II: *Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha*, Gniezno 1997.

2 H. Muszyński, *Europa Ducha. Chrześcijańska wizja fundamentów jedności europejskiej*, Gniezno 2002.

Według Maxa Schelera³ hierarchię wartości stanowi trójkąt, od wartości najwyższych: religijne (dążenie do świętości, osobowa relacja z Bogiem), duchowo-kulturowe (estetyczne, prawne, poznawcze, w tym: prawda, dobro, piękno, miłość, sprawiedliwość), witalno-biologiczne (prawo do życia, zdrowie, siły życiowe), utylitarne czyli przynoszące korzyść, hedonistyczne (przyjemnościowe, związane z doznaniem zmysłowymi, odczuwaniem tego, co przyjemne).

Tak religię definiuje Alexis de Tocqueville⁴: „Największą zaletą religii jest to, iż wzbudza u ludzi dwie przeciwne tendencje. Każda religia umieszcza przedmiot pragnień człowieka ponad dobrami ziemskimi i unosi jego duszę ku rejonom znacznie wyższym od świata zmysłowego. Ale każda religia narzuca również człowiekowi obowiązki wobec innych ludzi oraz co za tym idzie, nie pozwala poświęcać zbyt wiele uwagi własnej osobie”⁵.

Traktat z Lizbony – prace nad traktatem unijnym (Konwent, Komisja, Rada, PE, rządy i parlamenty krajowe) trwały bardzo długo (od 2001 – Szczyt UE w Nicei, do grudnia 2009 – wejście traktatu w życie). Przyjęte rozwiązania są wynikiem trudnych uzgodnień i często daleko idących kompromisów, które nie zadawałają w pełni żadnej ze stron. Stanowią jednak dobre oparcie dla budowania ładu społecznego i dobra wspólnego społeczności europejskiej. Wiadomo jednak, że nawet najlepsze ustawodawstwo nie może być źródłem inspiracji dla budowania jedności ducha wspólnoty. Może jednak zagwarantować co najwyżej minimum ładu społecznego.

Debata nad kwestią wartości w rozwiązaniach traktatowych Unii Europejskiej

Prace nad nowymi rozwiązaniami traktatowymi Unii Europejskiej, koniecznymi w związku z największym rozszerzeniem o dziesięć

3 Max Scheler (1874-1938) niemiecki filozof, założyciel współczesnej antropologii filozoficznej, którą rozwijał m.in. Karol Wojtyła.

4 Alexis de Tocqueville (1805-1859) francuski myśliciel polityczny, socjolog, polityk, m.in. od spraw zagranicznych II Republiki Francuskiej.

5 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tł. B. Janicka – M. Król, Warszawa 2005.

nowych państw członkowskich, rozpoczęły się w 105-cio osobowym Konwencji ds. przyszłości Europy⁶. Dyskusje i przyjęte propozycje nowych rozwiązań były wielokrotnie omawiane⁷ w różnych publikacjach⁸. W debacie podkreślano między innymi znaczenie omówionych niżej problemów.

Poszerzona Europa może się rozwijać w pełni tylko jako kontynent czerpiący ze swoich chrześcijańskich korzeni. Chrześcijaństwo jest nośnikiem tych wartości, które gwarantują harmonijny rozwój człowieka, ugruntowują jego miejsce w strukturach społecznych i mają korzystny wpływ na stosunki międzyludzkie.

Prawda, wiara, równość, wolność, demokracja, prawa człowieka i poszanowanie godności człowieka – to wartości, o uszanowanie których należy zabiegać, służą one bowiem dobru wspólnemu. Istotną wartością jest także państwo prawa, które gwarantuje przestrzeganie norm prawnych obowiązujących wszystkich obywateli i wszystkie podmioty prawne. Równość wobec prawa jest podstawą równości obywateli. Jeśli idzie o miejsce chrześcijan w społeczeństwie to z jednej strony trzeba ich namawiać do nie poddawania się coraz silniejszej presji laicyzacji. Z drugiej strony Kościół nie dąży do odbudowania państwa wyznaniowego, co służy zachowaniu swoistej równowagi, ponieważ we współczesnej Europie nie ma przesłanek do budowania państwa wyznaniowego – laicyzacja i zeświecczenie dużych grup społecznych, a w niektórych krajach Europy większości społeczeństwa, właściwie uniemożliwia dążenie do tworzenia państwa wyznaniowego. Kościół ze swej strony nie zamierza uciekać się do „narzucania” wiary, pragnąc pozostać obecnym tylko w tym kręgu wierzących, dla których akceptacja wiary jest sprawą wolnego wyboru i wolności sumienia.

6 W skład Konwentu wchodziło po trzech przedstawicieli państw członkowskich i kandydujących, w tym dwóch parlamentarzystów i przedstawiciel rządu, oraz przedstawiciele Parlamentu Europejskiego i Komisji Europejskiej, a także przewodniczący i dwóch wiceprzewodniczących Konwentu. Przewodniczącym Konwentu był Valéry Giscard d'Estaing, a przedstawicielami Polski: poseł Józef Oleksy, senator Edmund Wittbrodt oraz minister Danuta Huebner.

7 E. Wittbrodt, *Konwent Europejski. Moje doświadczenia*, Gdańsk 2005.

8 Tenże, *Aksjologiczna specyfika Europy*, w: *Chrześcijaństwo a jedność Europy*, red. E. Cyran – A. Czaja – P. Gutowski, Lublin 2006.

Integracja europejska – proces, który niesie wiele korzyści odczuwanych przez państwa członkowskie i jest istotną wartością polityczno-historyczną, nawet jeśli Kościół nie zajmuje jednakowo wysokiej pozycji we wszystkich krajach UE. Wypada się z tym pogodzić, nadal ufając, że to właśnie chrześcijaństwo jest spadkobiercą i nośnikiem powszechnie uznawanych wartości – akceptowanych nawet przez osoby niewierzące. Dotyczy to przestrzegania szeregu wzorców kulturowych, postaw wobec wielu norm społecznych, szacunku dla zasad współżycia społecznego i przestrzegania norm prawnych obowiązujących poszczególne społeczeństwa traktowane jako zwarte społeczności, powołujące się na wspólne wartości kulturowe i historyczne.

W rozszerzonej Unii znacznie zwiększyło się zróżnicowanie (ekonomiczne, kulturowe) pomiędzy państwami członkowskimi, co wiąże się z potrzebą skutecznego i w miarę szybkiego wyrównywania poziomów, a tym samym i szans. Przed nami wyzwania związane z globalizacją.

Europa to jedyny kontynent, na którym wg przewidywań demografów zmniejszy się liczba ludności. Rodzi to nowe problemy związane ze starzejącym się społeczeństwem i migracją. Towarzyszyć temu może rosnące wykluczenie społeczne. Potrzebne będzie współdziałanie na styku kultur, religii, a nawet cywilizacji. W Unii Europejskiej dostrzegany też jest pewnego rodzaju kryzys zasady solidarności. Świadczy o tym m.in. dyskusja nad potrzebą dzielenia się z przystępującymi regionami biedniejszymi.

Papież Jan Paweł II nieustannie dopominał się o poszanowanie praw słabszych i ubogich. Wskazywał, że celem wolnego rynku nie może być jedynie zysk. Światem nie mogą rządzić jedynie prawa ekonomiczne. Zasada solidarności musi być głęboko zakorzeniona w prawach dzisiejszego świata. Nie można mówić o stabilności, jeśli ponad miliard ludzi żyje za mniej niż dolara dziennie. Pierwszym zatem zadaniem Wspólnoty Europejskiej powinno być zmniejszanie dysproporcji pomiędzy bogatszymi i biedniejszymi poprzez praktyczną realizację zasady solidarności. Europejski Model Socjalny jest stawiany często jako przykład zmniejszania dysproporcji w poziomie życia ludzi, jednak wraz z początkiem XXI wieku zasada solidarności powinna nabrać dla Unii Europejskiej nowego wymiaru. Nie chodzi tu tylko o niedawne poszerzenie Wspólnoty o dziesięć nowych państw, w większości

postkomunistycznych i biednych w porównaniu z Europą Zachodnią. Chodzi o podjęcie globalnej odpowiedzialności Europy poprzez położenie nacisku na tzw. zrównoważony rozwój. Oznacza to nie tylko finansowanie pomocy dla ubogich krajów, ale przede wszystkim o fakt pewnego egoizmu i braku szerszego spojrzenia na sprawy świata. Europa nie zdaje sobie sprawy jak bardzo przyczynia się do biedy w Afryce poprzez ogromne subsydia na rzecz Wspólnej Polityki Rolnej.

Trwają dyskusje o tym czy Europa powinna być otwarta na inne kultury, a właściwie jak połączyć troskę o zachowanie europejskiej tożsamości i otwartość na inne kultury. Trzeba podkreślić, że właściwie nikt nie neguje pozytywnych skutków otwartości Europy na inne kultury. Inaczej bowiem kontynent nasz z czasem może być postrzegany jako niezdolny do ewolucji i zamknięty w sobie, co może stanowić znaczną barierę dla rozwoju Europy.

Integrację europejską należy postrzegać jako proces, w którym jednoczy się tradycja Zachodu i Wschodu – chodzi o rozwój Europy postrzegany jako jednoczenie się tradycji Kościoła Wschodu i Zachodu. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (1987) napisał m.in. „Tak wielkie bogactwo chwały, zebrane z różnych form wielkiej tradycji Kościoła, mogłoby nam dopomóc do tego, aby Kościół zaczął na nowo oddychać w pełni *obydwoma płucami*”⁹. Przyjęcie do UE nowych państw Europy Środkowo-Wschodniej jest podstawą do tego, by sądzić, że może to doprowadzić do pewnej „duchowej odnowy” społeczeństw zachodnioeuropejskich. Relatywistyczne podejście do wartości powoduje utratę z pola widzenia punktów odniesienia, które ułatwiają samoorganizowanie się społeczeństw i społeczności. To właśnie akceptacja określonych wartości jest podstawą do kształtowania najkorzystniejszych wzorców współżycia społecznego i odnajdywania trwałego miejsca jednostki w społeczeństwie. Dzieje się tak dlatego, że uznanie wspólnych wartości jest w istocie podstawą budowania społeczności zarówno na szczeblu lokalnym jak i ogólnospołecznym i dalej, również międzynarodowym (globalnym).

Wartością ściśle związaną z tradycją europejską jest dialog – przykładem może tu być dialog Kościoła z instytucjami Unii Europejskiej, ale chodzi też o dialog Europy z innymi kulturami. W tym kontekście

9 RM 34.

należy przypomnieć o kluczowym znaczeniu poszanowania wolności religijnej w wieloetnicznych i wieloreligijnych społeczeństwach Europy. Chodzi tu o tolerancję, która w Europie ma bogate tradycje, a i dziś jest niejako podstawą reakcji społecznych na wiele rodzajów „inności”, w tym m.in. rasowych i religijnych. Są jednak kraje (np. Holandia), w których tolerancja doprowadzona z biegiem lat do pewnego rodzaju absurdu, wiąże się z zagubieniem wartości uznawanych niejako „wcześniej” i prowadzi do zmęczenia społeczeństwa. Można nawet powiedzieć, że w pewnym sensie stanowi to zagrożenie dla europejskiej tożsamości danej społeczności.

Konstytucję dla Europy można potraktować jako zbiór wartości uszeregowanych z myślą o szansach, jakie daje konsekwentne budowanie zjednoczonej Europy. Podkreślić tu również należy uwzględnienie w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy Kartę Praw Podstawowych, a także zobowiązanie do przystąpienia Unii Europejskiej do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Chodzi zatem m.in. o uznanie wspólnoty celów i przyznanie kompetencji do ich osiągnięcia, uszanowanie wspólnych wartości i zobowiązanie do ich wspierania. Wypada też wymienić szacunek dla praw osób należących do mniejszości, solidarność i równość kobiet i mężczyzn. Spośród wartości wynikających bezpośrednio z celów Unii na uwagę zasługuje wspieranie pokoju, wartości Unii i dobrobytu jej narodów. Unia działa na rzecz trwałego rozwoju Europy: „którego podstawą jest zrównoważony wzrost gospodarczy oraz stabilność cen, społeczna gospodarka rynkowa o wysokiej konkurencyjności zmierzająca do pełnego zatrudnienia i postępu społecznego oraz wysoki poziom ochrony i poprawy jakości środowiska naturalnego”. Inną kwestią wartą odnotowania jest rozwój stosunków z państwami sąsiadującymi z Unią, co wiąże się z dążeniem do tworzenia obszaru dobrobytu i dobrego sąsiedztwa. Stosunki te są ściśle związane z wartościami Unii i mają prowadzić do pokojowych relacji opartych na współpracy. Unia stawia jednostkę w centrum swoich działań – tworzy obywatelstwo Unii, przestrzeń wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Co się tyczy równości, pamiętając o Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy, trzeba powiedzieć o zakazie dyskryminacji m.in. ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy

genetyczne, język, religię lub przekonania, opinie polityczne, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, wiek czy przynależność państwową.

Wartości w zapisach traktatowych Unii Europejskiej¹⁰

W Traktacie o Unii Europejskiej znalazły się między innymi poniższe zapisy:

Preambuła: „Inspirowani kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechne wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”;

„Potwierdzając swe przywiązanie do zasad wolności, demokracji, poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności oraz państwa prawnego”;

„Potwierdzając swe przywiązanie do podstawowych praw socjalnych określonych w Europejskiej Karcie Społecznej, podpisanej w Turynie dnia 18 października 1961 roku oraz we Wspólnotowej Karcie Socjalnych Praw Podstawowych Pracowników z 1989 roku”;

„Pragnąc pogłębić solidarność między swymi narodami w poszanowaniu ich historii, kultury i tradycji”;

„Wyrażając mocną wolę popierania postępu gospodarczego i społecznego swych narodów poprzez urzeczywistnianie rynku wewnętrznego oraz umacnianie spójności i ochrony środowiska, przy uwzględnieniu zasady zrównoważonego rozwoju...”;

„Zdecydowani ułatwić swobodny przepływ osób, przy zapewnieniu bezpieczeństwa swym narodom, poprzez ustanowienie przestrzeni wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości, zgodnie z postanowieniami Traktatu i Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej”.

Tytuł I – Postanowienia wspólne:

Art. 2: „Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących

¹⁰ Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej, C 83, T. 53, 30 marca 2010 r.

do mniejszości. Wartości te są wspólne Państwu Członkowskim w społeczeństwie opartym na pluralizmie, niedyskryminacji, tolerancji, sprawiedliwości, solidarności oraz na równości kobiet i mężczyzn”;

Art. 3: „Unia zapewnia swoim obywatelom przestrzeń wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości bez granic wewnętrznych, w której zagwarantowana jest swoboda przepływu osób, w powiązaniu z właściwymi środkami w odniesieniu do kontroli granic zewnętrznych, azylu, imigracji, jak również zapobiegania i zwalczania przestępczości”;

„Zwalcza wykluczenie społeczne i dyskryminację oraz wspiera sprawiedliwość społeczną i ochronę socjalną, równość kobiet i mężczyzn, solidarność między pokoleniami i ochronę praw dziecka”;

„Szanuje swoją bogatą różnorodność kulturową i językową oraz czuwa nad ochroną i rozwojem dziedzictwa kulturowego Europy”;

„W stosunkach zewnętrznych Unia umacnia i propaguje swoje wartości i interesy oraz wnosi wkład w ochronę swoich obywateli. Przyczynia się do pokoju, bezpieczeństwa, trwałego rozwoju Ziemi, do solidarności i wzajemnego szacunku między narodami, do swobodnego i uczciwego handlu, do wyeliminowania ubóstwa oraz do ochrony praw człowieka, w szczególności praw dziecka, a także do ścisłego przestrzegania i rozwoju prawa międzynarodowego, w szczególności zasad Karty Narodów Zjednoczonych”;

Art. 6: „Unia uznaje prawa, wolności i zasady określone w Kartce praw podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 roku, w brzmieniu dostosowanym 12 grudnia 2007 roku w Strasburgu, która ma taką samą moc prawną jak Traktaty”;

„Unia przystępuje do europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Przystąpienie do Konwencji nie ma wpływu na kompetencje Unii określone w Traktatach”.

Karta praw podstawowych Unii Europejskiej:

Preambuła: „Narody Europy, tworząc między sobą coraz ściślejszy związek, są zdecydowane dzielić ze sobą pokojową przyszłość opartą na wspólnych wartościach”;

„Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach

godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności, opiera się na zasadach demokracji i państwa prawnego. Poprzez ustanowienie obywatelstwa Unii oraz stworzenie przestrzeni wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości stawia jednostkę w centrum swoich działań”;

„Unia przyczynia się do ochrony i rozwoju tych wspólnych wartości, szanując przy tym różnorodność kultur i tradycji narodów Europy, jak również tożsamość narodową Państw Członkowskich i organizację ich władz publicznych na poziomach: krajowym, regionalnym i lokalnym; dąży do wspierania zrównoważonego i stałego rozwoju oraz zapewnia swobodny przepływ osób, usług, towarów i kapitału oraz swobodę przedsiębiorczości”;

„Niniejsza Karta potwierdza, przy poszanowaniu kompetencji i zadań Unii oraz zasady pomocniczości, prawa wynikające zwłaszcza z tradycji konstytucyjnych i zobowiązań międzynarodowych wspólnych Państwom Członkowskim, europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, Karty Społecznych przyjętych przez Unię i Radę Europy oraz z orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. W tym kontekście, sądy Unii i Państw Członkowskich będą interpretowały Kartę z należyty uwzględnieniem wyjaśnień sporządzonych pod kierownictwem Prezydium Konwentu, który opracował Kartę, i za których uaktualnienie odpowiada Prezydium Konwentu Europejskiego”

Tytuł I Godność:

Art. 1: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona”;

Art. 2: „Każdy ma prawo do życia”;

Art. 10: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania, indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań poprzez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i uczestniczenie w obrzędach”;

„Uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”;

Art. 11: „Szanuje się wolność i pluralizm mediów”;

Art. 13: „Sztuka i badania naukowe są wolne od ograniczeń. Wolność akademicka jest szanowana”;

Art. 20: „Wszyscy są równi wobec prawa”;

Art. 21: „Zakazana jest wszelka dyskryminacja w szczególności ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie etniczne lub społeczne, cechy genetyczne, język, religię lub przekonania, poglądy polityczne lub wszelkie inne poglądy, przynależność do mniejszości narodowej, majątek, urodzenie, niepełnosprawność, wiek lub orientację seksualną”.

Kwestia wartości w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej

Bardzo ważną i fundamentalną częścią obowiązującego w Rzeczypospolitej Polskiej są zapisy znajdujące się w naszej Konstytucji¹¹. W preambule znajduje się zapis: „W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny, odzyskawszy w 1989 roku możliwość suwerennego i demokratycznego stanowienia o jej losie, my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach, nawiązując do najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej, zobowiązani, by przekazać przyszłym pokoleniom wszystko, co cenne z ponad tysiącletniego dorobku, złączeni więzami wspólnoty z naszymi rodakami rozsiyanymi po świecie, świadomi potrzeby współpracy ze wszystkimi krajami dla dobra Rodziny Ludzkiej, pomni gorzkich doświadczeń z czasów, gdy podstawowe wolności i prawa człowieka były w naszej Ojczyźnie łamane, pragnąc na zawsze zagwarantować prawa obywatelskie,

¹¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483; z 2002 r. Nr 28, poz. 319; z 2006 r. Nr 200, poz. 1471; z 2009 r. Nr 114, poz. 946.

a działaniu instytucji publicznych zapewnić rzetelność i sprawność, w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot. Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”.

O gwarancji wartości przynależnych człowiekowi mowa jest w rozdziale II: *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*. W zasadach ogólnych można przeczytać między innymi:

Art. 30: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”;

Art. 32.1: „Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne”;

Art. 33.1: „Kobieta i mężczyzna w Rzeczypospolitej Polskiej mają równe prawa w życiu rodzinnym, politycznym, społecznym i gospodarczym”;

Art. 35.1: „Rzeczpospolita Polska zapewnia obywatelom polskim należącym do mniejszości narodowych i etnicznych wolność zachowania i rozwoju własnego języka, zachowania obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury”;

Art. 35.2: „Mniejszości narodowe i etniczne mają prawo do tworzenia własnych instytucji edukacyjnych, kulturalnych i instytucji służących ochronie tożsamości religijnej oraz do uczestniczenia w rozstrzyganiu spraw dotyczących ich tożsamości kulturowej”;

Art. 38: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”.

Wartości a wyzwania współczesnego świata

Należy pamiętać, że świat nie stoi w miejscu, ale się nieustannie zmienia. Stoi przed wieloma nowymi, ważnymi wyzwaniami, które związane są między innymi z:

- globalizacją (komunikacja, podróże, Internet, różnorodność kulturowa i religijna, problemy społeczne, miejsca konfliktów i przeludnienia, migracje),
- energią, klimatem i środowiskiem.

Krótką konkluzja zamiast podsumowania

Istotne jest to, aby cała ludzkość, bez względu na zachodzące zmiany, kierowała się wartościami ponadczasowymi, które powodują trwanie prawdy, wiary, równości, wolności, poszanowania praw i godności człowieka, które służą dobru wspólnemu. Tylko to pozwoli ludzkości przetrwać i sprostać pojawiającym się stale, nowym wyzwaniom.

Ważne też jest, aby głoszone idee i teorie oraz przyjęte rozwiązania były stosowane w praktyce, aby stanowiły ukształtowaną część całych grup społecznych i każdego człowieka z osobna (sumienie).

Niestety, jesteśmy świadkami tego, że nie tylko w wymiarze globalnym tak nie jest. Praktyka jest daleka od teorii. O przykłady nie jest trudno, nie trzeba ich szukać daleko. Wystarczy wspomnieć napaść Rosji na Ukrainę i popełniane tam zbrodnie, czy traktowanie uchodźców (kobiet z małymi dziećmi) na granicy polsko-białoruskiej (pozbawianie ich godności i podstawowych, obowiązujących praw przez państwo polskie). Przykładem budującym jest traktowanie uchodźców z Ukrainy przez społeczeństwo polskie, budzące szacunek na świecie.

ROZDZIAŁ II

WARTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIE
W PRAKTYCE

POJEDNANIA Z BOGIEM – ŹRÓDŁA PRAWDZIWEGO POJEDNANIA MIĘDZY OSOBAMI

Dzisiejszy świat przeżywa niespokojny czas, pełny konfliktów. W tych trudnych warunkach chrześcijanie są wezwani do bycia apostołami i świadkami pojednania. Idea pojednania, choć nie jest nowa, nie do czekała się do tej pory komplementarnego potraktowania. Pojawienie się dyskursu na ten temat nastąpiło w drugiej połowie XX wieku. Kwestia pojednania przyciągnęła uwagę w kręgach teologicznych ze względu na konsekwencje ciągłych konfliktów i wrogości na całym świecie. Pytanie o znaczenie idei pojednania, jak i możliwości jej implikacji w życie w obecnych warunkach pojawiło się zwłaszcza w obszarze misjologii i teologii pastoralnej.

Według uczonych badających tę problematykę istnieją cztery wymiary pojednania. Są one następujące: wymiar indywidualny (wewnętrzny, pojednanie z samym sobą), wertykalny (pojednanie z Bogiem), horyzontalny (społeczny, pojednanie z innymi ludźmi) oraz kosmiczny (z całym stworzeniem). Fundamentalna idea pojednania opiera się, rzecz jasna, na pojednaniu z Bogiem. Mamy tu do czynienia z wymiarem wertykalnym. Jest on podstawą dyskusji na temat innych jego poziomów.

Biorąc jednak pod uwagę nieustanne konflikty obecne w dzisiejszym świecie głównym punktem dyskusji teologicznej jest horyzontalny wymiar pojednania w jego chrześcijańskim rozumieniu.

Wśród naukowców panuje zgoda, że nie należy oddzielać wymiaru wertykalnego od wymiaru horyzontalnego pojednania, ponieważ pierwszy jest warunkiem koniecznym dla funkcjonowania drugiego.

Wymiar pionowy – zgodna relacja ze Stwórcą – jest warunkiem, bez którego nie ma szczerego pojednania na poziomie międzyludzkim.

Nadal konieczna jest potrzeba głębszego zbadania teologicznego znaczenia fenomenu pojednania. Pojawiają się bowiem pytania: Czym jest pojednanie? Co jest jego istotą? Jakie są podobieństwa, różnice i zależności między czterema wymiarami tworzącymi całość zagadnienia? W jakim stopniu wymiar wertykalny powinien oddziaływać na główne zasady wymiaru horyzontalnego, który określamy chrześcijańskim pojednaniem? Te pytania stanowią inspirację do kwestii poruszonych w niniejszym artykule, czyli jak wymiar pionowy i poziomy łączą się ze sobą.

Realia, w jakich działa dzisiaj Kościół, wymagają solidnej i pogłębionej refleksji teologicznej na ten temat. Dotknięty współczesnym złem świat stanowi bowiem swego rodzaju znak czasu. Wysiłek teologicznej interpretacji pojednania w tym kontekście daje sposobność do sformułowania postulatów do działania dla dzisiejszego Kościoła. Musi on skonstruować i głosić integralną teologię pojednania, obejmującą wszystkie wymienione wymiary, ze szczególnym uwzględnieniem wertykalnego i horyzontalnego. Trudno jest bowiem ewangelizować ludzi podzielonych. Podziały etniczne, rasowe, kulturowe nie są ewangeliczne i nie pochodzą od Boga. Dlatego pojednanie między chrześcijanami i w ogóle między ludźmi jest niezwykle potrzebne, aby misja Kościoła była realizowana. Misja, której podstawowym elementem jest pojednanie człowieka z Panem Bogiem, a w konsekwencji z sobą samym i między ludźmi, w wymiarach indywidualnym i społecznym.

Ze względów praktycznych i metodologicznych poniższa refleksja na temat pojednania skupi się na pojednaniu w Biblii (Stary i Nowy Testament). Następnie zostanie ukazane pojednanie w czterech wymiarach: z Bogiem (wymiar wertykalny), z samym sobą (wymiar indywidualny, wewnętrzny), pojednanie z drugim człowiekiem (wymiar horyzontalny) i pojednania z otaczającym światem (wymiar kosmiczny). Pointą będzie ukazanie Kościoła jako narzędzia prawdziwego pojednania.

Istota pojednania w Biblii

Tematyka pojednania jest jedną z zasadniczych kwestii poruszanych w Biblii. Na kartach całego Pisma Świętego, można znaleźć wiele fragmentów dotyczących tego zagadnienia, poczynawszy od opowieści o Jakubie i Ezawie, przez historię Józefa i jego braci, aż do przypowieści Jezusa, wśród których na szczególną uwagę zasługuje przypowieść o miłosiernym Ojcu. Fakt, że każdy z tych fragmentów można odnieść do doświadczeń współczesnego człowieka, wskazuje na to, że trzeba uważnie odczytywać ich sens.

Pojednanie w Starym Testamencie

Problematyka pojednania stanowiąca fundamentalny temat całego Pisma Świętego, pojawia się w Starym Testamencie tylko trzy razy, ze szczególną siłą w drugiej Księdze Machabejskiej, w której jest mowa o odnowieniu przyjaźni między Bogiem i ludźmi wcześniej zerwanej przez grzech (2 Mch 1,5; 7,33 oraz 8, 29). Rzadkość występowania tego terminu w księgach starotestamentalnych nie oznacza lekceważenia, nikłego znaczenia lub przedawnienia tej kwestii dla zbawienia. Koncept pojednania przenika księgi Starego Testamentu pod postacią zawierania pokoju, składania ofiary i przebaczenia. Według Th. Heer pojednanie w Starym Testamencie występuje pod różnymi pojęciami i stanami rzeczy, takimi jak przymierze, wybranie, sprawiedliwość, łaska, usprawiedliwienie, grzech, wina, kara, pokuta, przebaczenie i pokój¹. Ślady pojednania można odnaleźć w spotkaniu rywalizujących ze sobą braci – Jakuba i Ezawa. Gdy Ezaw biegnie na spotkanie z Jakubem, rzuca się jemu w ramiona i obejmuje go, a później obydwaj płaczą (zob. Rdz 33,4). Jest ono też obecne w przypadku Józefa, sprzedanego Egipcjanom przez swoich zazdrosnych braci – wina zostaje wymazana przebaczeniem (zob. Rdz 50,19). Tematyka pojednania pojawia się też przy osobie Saula proszącego proroka Samuela o przebaczenie (zob. 1 Sm 15,25). Jest ona widoczna również w geście proroka Natana udzielającym Dawidowi Bożego przebaczenia (zob.

1 Th. Heer, *Versöhnung statt Konflikt. Sozioletische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung*, Paderborn 1991, 67, cyt. za: H. Ćmiel, *Pojednanie i teologia pojednania dziś*, Częstochowa 2009, 21.

2 Sm 12,33), w modlitwie Dawida błagającego Boga o odpuszczenie grzechu (zob. 1 Krl 21,8; 2 Sm 24,10) czy w ceremonii ekspiacyjnej po powrocie z wygnania babilońskiego (zob. Ne 9,17).

Pojednanie w biblijnym rozumieniu kontekstu starotestamentalnego jest przywróceniem stanu pierwotnej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Relacja ta została zniszczona z winy człowieka. H. Ćmiel, odwołując się do J.B. Bauer'a stwierdza, że „pojęciowo pojednanie jest rozumiane jako odnowienie wcześniejszego stanu lub przywrócenie do dawnego stanu wspólnoty, która była zniszczona przez winę jednego lub więcej partnerów (grup)”². Grzech człowieka zniszczył przymierze zawarte między Bogiem i człowiekiem.

U samych podstaw pojednania między człowiekiem a Bogiem leży przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem, najpierw z Abrahamem (Rdz 15,11), później z Mojżeszem (Wj 19,5-8), a wreszcie w ofierze na krzyżu Jezusa Chrystusa. H. Ćmiel zauważa, że: „w Starym Testamencie zdarzenie pojednania rozgrywa w ramach przymierza, jakie Bóg zawiera z Izraelem (Wj 19,3; Pwt 7,6), a Izrael wypełnia je poprzez swoją wierność i zachowywanie przekazania”³. W swojej nieskończonej miłości Bóg wybrał jedyny Izrael ze wszystkich innych narodów, zawarł z nim przymierze po to, aby uczynić go swoim ludem i narodem świętym⁴. Gdy Izrael zgrzeszył musiał powrócić do pokuty i składania ofiar na znak nawrócenia. Znakiem pojednania jest ofiara (Kpł 16,20.21nn)⁵.

Inicjatorem tego jedyne i wyjątkowego przymierza jest sam Bóg, który pragnie rozmawiać z człowiekiem. Bóg sam może udzielać pojednania, człowiek sam nie może go wywołać czy spowodować⁶. To nie człowiek jedna się z Bogiem, lecz Bóg dokonuje aktu pojednania z ludźmi i światem, będąc podmiotem pojednania⁷. Człowiek zgrzeszył przeciw Bogu, a jednak On poprzez ofiarę Chrystusa na krzyżu

2 Zob. J.B. Bauer, *Versöhnung*, w: BThW II, 1405-1412, cyt. za: H. Ćmiel, *Pojednanie i teologia...*, 21.

3 H. Ćmiel, *Pojednanie i teologia*, 24.

4 *Tamże*.

5 *Tamże*, 26.

6 *Tamże*, 22.

7 G. Kraus, *Gott versöhnt den menschen mit sich*, w: E. Garhamer i in. (red.), *...und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen grunddimension*, München 1990, 189.

pojednał ludzi ze sobą. Bóg w swojej nieskończonej i bezwarunkowej miłości jedna się z człowiekiem, bo nie chce wrogości pomiędzy sobą a ludźmi. Wrogość, która oddziela lub oddala człowieka od Boga, zawsze wychodzi ze strony człowieka. Bóg chce znieść tę wrogość, pragnąc aby ludzie się z Nim pojednali⁸.

Warunkiem koniecznym do zaistnienia pojednania z Bogiem jest pokuta. Człowiek musi nawrócić się do Boga i „szukać Jego oblicza”. H. Ćmiel zauważa, że „powrót jest centralnym warunkiem dla pojednania Izraela z Jahwe⁹ w kazaniu proroków (Jeremiasz, Deuteroizajasz, Ozeasz)”¹⁰. Nawrócenie w tym rozumieniu oznacza wyznanie własnej winy i grzechu, tak jak czynił to król Dawid (2 Sm 12,13), który prosił o przebaczenie. I. Biffi pisze, że „centralne znaczenie miało wyznanie grzechów w Wielkim Dniu pojednania (Kpł 16,21)”¹¹. J. Moingt wskazuje, że teologia Starego Testamentu tłumaczy, że „(...) to Bóg, a nie ofiara przynosi odkupienie (...), to znaczy, że tylko On jest Panem odpuszczenia, lecz święte prawo zakłada, że Pan nie da odpuszczenia, jeśli lud lub ten, który zgrzeszył, nie złoży ofiary”¹². Czasami Bóg Starego Testamentu przedstawiany jest jako okrutny i surowo karzący swój lud. S. Cheron wskazuje, że jeśli Bóg starotestamentowy nie przebaczał, to dlatego, że lud nie chciał żałować za swoje grzechy. Jeśli Bóg karze, to czyni tak dlatego, aby zaprowadzić sprawiedliwość, obronić tych, którzy doznali niezastężonej krzywdy, pouczyć, doświadczyć, bo ma nadzieję na poprawę zachowania i na to, że lud się nawróci¹³.

Pojednanie w Starym Testamencie musi być odczytane w kluczu daru, musi być poprzedzone nawróceniem w podwójnym wymiarze: odwrócenia się od grzechów oraz przyjęcia daru odkupienia pozwalającego na uczestnictwo w życiu Bożym¹⁴. Jan Paweł II zauważa, że

8 *Tamże*.

9 W Biblii Hebrajskiej występuje tzw. *święty tetragram* JHWH, bez zapisu spółgłoskowego, dlatego w tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej unika się wymawiania świętego imienia Boga, zastępując je słowami *Adonaj* (hebr.) i *Kyrios* (gr.) czyli Pan – przyp. red.

10 H. Ćmiel, *Pojednanie i teologia...*, 23.

11 I. Biffi, *Piccola catechesi sulla riconciliazione*, Casale Monferrato 1985, 176.

12 J. Moingt, *L'imprescriptible fondement*, Pardonner, Bruxelles 1994, 94.

13 P. de Saint-Cheron, *Le pardon*, Paris 1992, 94.

14 Por. K. Jeżyna, *Wezwanie do pojednania w perspektywie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, 49.

pojednanie jest owocem nawrócenia, a z kolei nawrócenie wyraża się poprzez uczynki pokutne. Zdaniem Ojca Świętego, pojednanie wiąże się ściśle z pokutą, która jest wkroczeniem na drogę powrotu do Boga¹⁵. Trzeba pamiętać, że pojednanie jest darem, który człowiek otrzymuje od Pana bez zasług. Bóg szanuje wolność i wolę człowieka, wymaga od niego podejmowania decyzji, dotyczących powrotu.

Pojednanie w Nowym Testamencie

Problematyka pojednania ukazana w Nowym Testamencie stanowi fundamentalne zagadnienie, mając szerszy zakres znaczeniowy niż w Starym Testamencie. Z tego powodu zostanie teraz przedstawione zestawienie różnych warstw znaczeniowych i sensów. Szczególną rolę odgrywać będzie tutaj nauczanie św. Pawła Apostoła o pojednaniu.

Nowy Testament używa na określenie pojednania trzech czasowników greckich *apokatallasso*, *diatallasso* i *katallasso* oraz jednego rzeczownika *katallagè*. Pisma nowotestamentowe używają terminu pojednanie w sumie 14 razy, przy czym w ewangeljach synoptycznych termin ten użyty jest tylko raz, a w *Ewangelii Mateusza* (5,23n) pojawia się wtedy, kiedy Jezus przypomina o konieczności pojednania się ze swoim bliźnim przed złożeniem Bogu ofiary. Ponadto w *Ewangelii Łukasza* i w *Liście do Hebrajczyków* użyty jest termin *hilaskomai*, który ma niemal identyczne znaczenie.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, że w centrum Ewangelii znajduje się Chrystus, który przelał swoją krew dla zbawienia ludzi. H. Ćmiel zauważa, że „w Jezusie Chrystusie Bóg pojednał ludzkość ze sobą, co jest centralną, nawet fundamentalną wypowiedzią orędzia biblijnego. Jak w Starym Testamencie, tak również według rozumienia nowotestamentowego, „pojednanie jest całkowicie dziełem Bożej łaski i miłości do ludzi”¹⁶. Chrystus to Syn Umiłowany Ojca, rozpięty na krzyżu, jedyny pośrednik między Bogiem a człowiekiem. Święty Paweł pisze, że Jezus za sprawą krzyża zniszczył nienawiść, zburzył mur, który oddzielał żydów od pogan (Ef 2,16). Trafnie wyjaśnia to B. Sesboué: „to dzięki swojej pasji Jezus dokonał sakramentu zbawienia.

15 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, n. 4.

16 H. Ćmiel, *Pojednanie i teologia...*, 30.

Przez znak, jakim było całe jego życie, śmierć i zmartwychwstanie, dokonał naszego faktycznego zbawienia i wstawia się za nami, by pojednać ludzkość z Bogiem, wypełniając w ten sposób swoją misję. Wypełnia wszystko to, czego jest znakiem: jest zarazem przyczyną i jej znakiem. Jego przyczynowość jest tak znacząca, jak i przykładowa. Wypełnia się według modelu opartego na relacjach, na oddziaływaniu na innych, na odnowieniu relacji miłości między Bogiem a człowiekiem, która uwalnia od grzechu i jednocześnie prowadzi do ubóstwienia. Cechą szczególną takiej sakramentalnej przyczynowości jest zezwolenie człowiekowi na podjęcie wolnej i swobodnej reakcji zarówno w umyśle, jak i w sercu¹⁷.

Jezus na krzyżu dokonał naszego zbawienia i stał się w ten sposób jedyną i jedynie konieczną przyczyną pojednania ludzi z Bogiem. B. Sésboué stwierdzając, że krzyż jest symbolicznym miejscem pojednania, podkreśla, że „jest on jednocześnie wyrazem, objawieniem i wypełnieniem swojej istoty. Krzyż nawraca tego, kto patrzy na niego z wiarą. Krzyż, poprzez nadanie Jezusowi pełnego uczestnictwa w życiu ludzi, daje nam możliwość udziału w życiu Boga¹⁸”.

Krzyż Jezusa Chrystusa najpełniej świadczy o tym, że Bóg jest Miłością, a jego przebaczenie jest bezwarunkowe. Na krzyżu, w chwili swojego największego cierpienia, Jezus pozwala Bogu zapisać w jego ciele nowe prawo odpuszczenia: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). Można stwierdzić, że kluczem do odczytania i zrozumienia zbawienia, które przynosi Jezus, jest przebaczenie. Jego krzyż świadczy o bliskości miłości większej od wszelkiego popełnionego grzechu i od wszelkiego doznanego zła. Godne uwagi jest to, że Jezus, przebacząc tym, którzy Go ukrzyżowali, objawia się jako Syn i jednocześnie pokazuje, kim jest Ojciec. Bóg jest miłością, a jego drugie imię jest „Miłosierdzie¹⁹”.

17 B. Sésboué, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. 2: *Les récits du salut*, Paris 1991, 191.

18 *Tamże*, 326.

19 DM 7.

Wymiary pojednania w Biblii

Pojednanie w Biblii występuje w czterech wymiarach: wertykalnym - z Bogiem, wewnętrznym - z samym sobą, horyzontalnym - z drugim człowiekiem oraz kosmicznym - ze światem. Tego typu uporządkowanie wymiarów pojednania nie jest przypadkowe, gdyż ma ono swoje źródło w samym Bogu. To On jest inicjatorem każdego „pojednania”, czyli działania, które prowadzi do jedności. Konsekwencją tego jest możliwość bycia w zgodzie z samym sobą (pojednanie wewnętrzne), z innymi (bliźnimi) i ze stworzeniem (wszechświat).

Wymiar wertykalny pojednania

Pojednanie, będąc odnowieniem relacji zerwanych przez grzech popełniony przeciwko Bogu i człowiekowi, jest dziełem Bożym. To Bóg pojednał ze sobą człowieka, dając jemu swoje życie, oddając się jemu w ofierze, zrywając kajdany nienawiści i zemsty. Papież Benedykt XVI w swojej adhortacji *Africae munus* pisze: „Tak więc pojednanie ma swe źródło w owej miłości; rodzi się ono z inicjatywy Ojca, by na nowo nawiązać relację z ludzkością, zerwaną przez grzech człowieka. W Jezusie Chrystusie, w Jego życiu i posłudze, ale zwłaszcza w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (...)”²⁰. Zamiast unicestwić swoich wrogów, Jezus Chrystus umarł za nich, aby pojednać wszystkich z Bogiem.

Pojednanie Boga z człowiekiem „dokonuje się przez (*dia*) Chrystusa, ale też w (*en*) Chrystusie. (...) Chrystus jest nie tylko drogą, ale również miejscem naszego pojednania”²¹. J. Kręcidło stwierdza, że „pojednanie jest ukazane przez św. Pawła jako dzieło dokonane przez Boga i już zakończone, z drugiej zaś strony jako zadanie do zrealizowania przez człowieka”²². Wertykalny wymiar pojednania jest koniecznym warunkiem innych rodzajów pojednania. Człowiek pojednany z Bogiem jest w stanie pojednać się z samym sobą, a równocześnie z innymi.

Święty Paweł posługuje się terminem „pojednanie” z wielką precyzją, stanowczo przeciwstawiając się współczesnemu pogładowi na temat

20 Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Africae munus”*, n. 20.

21 J.A. Sobkowiak, *Pojęcie pojednania w nauczaniu Kościoła*, w: „*Ecclesia in Africa*”. *Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.*, Warszawa 2006, 53.

22 J. Kręcidło, *Apostolska posługa pojednania (2 Kor 5,14-21)*, *VV* 17 (2010) 211.

pojednania pomiędzy Bogiem a człowiekiem i wskazując, że to nie On jedna się z ludźmi, lecz jedna ludzi ze sobą i ludzie są prowadzeni do pojednania z Bogiem²³. Inaczej mówiąc, to nie Bóg ma potrzebę pojednania się z człowiekiem, ale ludzie potrzebują pojednania z Bogiem. Dokonuje się to nie przez dobre uczynki, przez modlitwę ani ofiary ale człowiek otrzymuje darmo pojednanie z Bogiem, jako jego łaskę²⁴.

Mówiąc o pojednaniu w wymiarze wertykalnym, św. Paweł stwierdza, że Bóg pojednał ludzi z sobą przez Chrystusa (por 2 Kor 5,18). Apostoł pisze o tym, o czym jest osobiście przekonany, ponieważ na drodze do Damaszku sam doświadczył przebaczenia. Świadomy całego zła, które wyrządził chrześcijanom i całemu Kościołowi przed spotkaniem Chrystusa, błaga Koryntian o to, by pojednali się z Bogiem, pisząc: „W imię Chrystusa prosimy: *Pojednajcie się z Bogiem*” (2 Kor 5,20). Wezwanie *pojednajcie się z Bogiem* należałoby tłumaczyć: *pozwólcie się pojednać*. Czyn pojednania, którego dokonuje Bóg, chroniąc ludzi przed grzechem, nazywany jest niekiedy pojednaniem w wymiarze wertykalnym lub pojednaniem pierwotnym. Pojednanie z Bogiem otwiera drogę do pojednania z sobą samym, z drugim człowiekiem. Pojednania nie zaczyna się od siebie, gdyż „człowiek sam z siebie nie jest zdolny do przebaczenia. Dopiero w perspektywie daru człowiek może dzielić się tym, co sam otrzymał”²⁵. Człowiek otrzymuje pojednanie jako największy dar od Boga. Jezus, poprzez swoją śmierć na krzyżu i swoje zmartwychwstanie, ofiarował ludziom dar nowego stosunku do Boga. Pojednanie z Bogiem daje człowiekowi pokój z Bogiem, usprawiedliwienie i odnawia dziecięctwo Boże.

Pojednania z samym sobą

Pojednanie z sobą samym jest konieczne do tego, aby człowiek potrafił pojednać się z innymi. Najpierw jednak człowiek potrzebuje pojednania z Bogiem, który jest inicjatorem pojednania. Pojednanie z Bogiem jest fundamentem pojednania z sobą samym, równocześnie czyniąc człowieka zdolnym do dążenia ku kolejnemu etapowi pojednania.

23 V. Ntumba, *Paul de Tarse héraut de l'Évangile*, Kinshasa 2011, 181.

24 J. Dupont, *La Réconciliation dans la Théologie de Saint Paul*, Paris 1953, 13.

25 J.A. Sobkowiak, *Pojęcie pojednania w nauczaniu Kościoła...*, 53.

Świadomość, że współczesny człowiek nie jest pojednany z sobą samym i w głębi swego jestestwa doświadcza rozdzierającego podziału, który znajduje się u podstaw wielu patologicznych zjawisk²⁶ sprawia, że dzisiaj pojednanie ze sobą jest bardzo potrzebne. Człowiek nie jest wewnątrznie zjednoczony, więc potrzebuje tej jedności. Tylko Bóg, który najlepiej zna każdego człowieka, w swoim nieskończonym miłosierdziu może pomagać człowiekowi pojednać się ze sobą.

Pojednać się z sobą samym to przebaczyć sobie błędy przeszłości i wyciągnąć z nich wnioski tak, aby już nigdy do nich nie wracać. Oznacza to również akceptację własnych ran, historii życia i pochodzenia, bolesnej przeszłości i terażniejszości po to, aby układać plany na lepszą przyszłość. Pojednanie się z samym sobą oznacza, że człowiek, akceptując własne cierpienia i rany, łączy je z cierpieniami ukrzyżowanego Chrystusa, który wzywa nas do ofiarowania Mu wszystkiego: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię (Mt 11,28)”. Pojednanie się z samym sobą oznacza nadanie wartości swoim cierpieniom, włączenie ich do cierpień Chrystusa, które przyczyniają się do zbawienia świata. Pojednać się z samym sobą oznacza wreszcie uznanie ogromu dobroci Jezusa Chrystusa, której doświadczamy we własnym życiu. Dopiero wtedy można zbierać owoce Ducha Świętego i stać się spadkobiercą Królestwa Bożego.

Należy podkreślić, że pojednanie z sobą samym odbywa się w dwóch etapach. Pierwszy z nich polega na tym, że człowiek zawraca z drogi ucieczki przed Bogiem i samym sobą, przy czym poddaje się faktycznym określeniom swojego bytu. Ta faza jest stałym, dozgonnym procesem, który każdorazowo rozgrywa się wciąż na nowo w nowych okolicznościach²⁷. W drugiej fazie pojednania z samym sobą, człowiek jest wezwany do zmiany samego siebie, do działania na wzór miłości Jezusa Chrystusa. Ta faza pozwala człowiekowi uznać własną słabość i nicłość wobec wielkości majestatu Boga. Po uświadomieniu sobie własnej słabości każdy, kto doświadczył miłosiernej miłości Boga i przebaczył sobie błędy z przeszłości, jest powołany do tego, by w nowy sposób spojrzeć na innych ludzi. Zyskuje on świadomość

26 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, n. 2.

27 M. Serretti, *Reconciliation del hombre consigo mismo*, Lima 1986, 127-128.

tego, że inni, podobnie jak on sam, są słabi i grzeszni, często nie wiedząc, co czynią. Oni także oni potrzebują przebaczenia i pojednania.

Wymiar horyzontalny pojednania

Trzeci poziom pojednania wynika z poprzednich: po pojednaniu się z Bogiem i z sobą samym, człowiek jest zdolny do pojednania się ze swoim bliźnim. Pojednanie z drugim człowiekiem to przebaczenie mu krzywd, które wyrządził, czyli zamknięcie przeszłości winowajcy i stworzenie nowej teraźniejszości i przyszłości. Odkrywanie w drugim człowieku obrazu Boga pomaga w oddzieleniu tego człowieka od jego grzechu, czego właśnie uczyli biskupi z Rwandy: „Pojednanie z drugim wymaga najpierw odkrycia w nim wspaniałości obrazu Boga. (...) W tej perspektywie zasadnicze znaczenie ma odróżnienie grzesznika od jego grzechu i jego przewinienia, aby osiągnąć prawdziwe pojednanie. Oznacza to, że nienawidzisz zła, które wyrządza ci drugi, ale nadal go kochasz, ponieważ uznajesz jego słabość i widzisz w nim obraz Boga”²⁸.

M.P. Preat podkreśla, że „skoro pojednanie daje nam możliwość odnowienia relacji z Bogiem (w wymiarze wertykalnym), wprowadza również nową relację pomiędzy ludźmi i zakłada przemianę więzi społecznych”²⁹. Stawia on również pytanie o możliwość wydostania się ze spirali przemocy pomiędzy żydami i poganami. W księgach nowotestamentowych pojednanie nie ogranicza się do osobistego spokoju duszy. Pojednanie z Bogiem wymaga natychmiastowego pojednania z przeciwnikiem, z wrogiem. Dokonuje się ono za cenę miłości. Nie chodzi tutaj o odległą ideę miłości i jej wzniosłą wizję. Miłość ma się realizować w czasie i przestrzeni, będąc dążeniem wszystkich ludzi.

Praktyczny wymiar pojednania nie jest łatwy do osiągnięcia, o czym pisali biskupi z Rwandy: „Święty Paweł zaświadcza o trudnościach, jakich doznawali pierwsi chrześcijanie, przyjmując pojednanie z Bogiem

28 CEPR, *Lettre des évêques catholiques aux fidèles pendant l'année spéciale de la réconciliation au Rwanda. „Le Christ est notre unité”* (cf. Jn 17,21), Kigali 2018, n. 16.

29 M.P. Preat, *Actualité d'une théologie de la réconciliation*, *NRTh* 122/2 (2000) 240.

i odwrócenie się od starych zasad po to, by żyć według nowego prawa w Jezusie Chrystusie³⁰. Świadczą o tym liczne fragmenty *Dziejów Apostolskich* czy listów św. Pawła lub tekstów Ojców Kościoła, szczególnie *List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego. Miłość, którą mamy w Jezusie Chrystusie, umożliwia pojednanie pomiędzy osobami oddzielonymi od siebie poprzez różnice kulturowe, społeczne i historyczne.

Wymiar kosmiczny pojednania

Pojednanie w wymiarze kosmicznym to ostatni wymiar pojednania poruszany w prowadzonej analizie. Pasuje on dzieło Boże w perspektywie nowego stworzenia. Hymny, zawarte w *Liście do Efezjan* i w *Liście do Kolosan*, przedstawiają Boga jako tego, który w Chrystusie pojednał ze sobą wszystkich i wszystko na ziemi i w niebie. Słowa św. Pawła z *Listu do Kolosan* (1,20) mówiące o tym, „żeby przez niego wszystko, co jest na ziemi i w niebie pojednało się z nim”, wyrażają fakt, że pojednanie łączy ludzi wszystkich czasów, zarówno tych, którzy żyli przed Chrystusem, jak i tych, którzy jeszcze nie usłyszeli Ewangelii³¹. B. Sesboué wprowadza perspektywę eschatologiczną pojednania pisząc, że „dla pełnego zrozumienia należy wprowadzić wymiar eschatologiczny tajemnicy zmartwychwstania. Może nam w tym pomóc przyczyna operatywna i przyczyna ostateczna. Przypadek Jezusa, będąc absolutnym, jest zarazem ostatecznym. W Nim nadeszło wypełnienie czasów poprzez rozpoczęcie się czasów ostatecznych. W odniesieniu do historii ludzkości ma to charakter celu. Zmartwychwstanie Jezusa dokona się, gdy wszyscy ludzie powstaną z martwych w Nim i przez Niego. W Nim wszystko stanie się na nowo. W ten sposób nadejście Jezusa funkcjonuje w wymiarze uniwersalnym według operatywności przyczyny ostatecznej, która wszystko przyciąga ku sobie³².”

Z kolei R. Schreiter pokazuje, że „to właśnie pojednanie wertykalne umożliwia jego zaistnienie w wymiarze horyzontalnym i kosmicznym. I właśnie w ramach tych trzech wymiarów powinniśmy rozumieć

30 CEPR, *Lettre des évêques catholiques...*, n. 7.

31 M.P. Preat, *Actualité d'une théologie...*, 241.

32 B. Sesboué, *Jésus-Christ l'unique médiateur...*, 291.

chrześcijańską misję. (...) Chrystus pojednał człowieka z Bogiem przez swój krzyż. (...) Duch Święty daje Kościołowi możliwość uczestniczenia w służbie Syna i Ducha: w służbie pojednania świata. Kościół ma stałą potrzebę pojednania, ale staje się też naczyniem zbawiennej łaski Boga, którą należy nieść rozłamanemu i zniechęconemu światu”³³.

Prowadząc refleksję na temat pojednania w Piśmie Świętym należy podkreślić, że autorem wszelkiego prawdziwego pojednania jest Bóg, a człowiek jest tylko uczestnikiem jego dzieła. J. Sobkowiak zauważa, że: „w pojednaniu ma udział cała Trójca Święta. Historia zbawienia ukazuje bowiem Boga-Ojca, który z miłości wydaje swojego Syna, który przez Krew i Krzyż jedna z sobą świat, tworząc wspólnotę odkupionych naznaczoną obecnością Ducha Świętego. Jednak szczególnie miejsce w tym dziele zajmuje tajemnica krzyża. Łącząc bowiem w sobie wymiar wertykalny i horyzontalny pokazuje, że pełne pojednanie nie może być jedynie owocem wysiłku człowieka, ale nade wszystko owocem odkupienia dokonanego przez Chrystusa”³⁴.

Kościół miejscem i narzędziem pojednania

Realizacja dzieła pojednania przez Jezusa Chrystusa dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Kościół jest organizmem żywym założonym przez Chrystusa, w którym nadal On działa z woli Boga Ojca przez Ducha Świętego. Dzieło pojednania Chrystusa, dokonane raz na zawsze, nie przestało istnieć, lecz jest uwiecznione w Kościele. W Nim Bóg jest obecny jako prawda i miłość. W realizowaniu Kościół ma dalej głosić ewangelię braterstwa, będąca owocem zbawczego dzieła Chrystusa.

Nieodzownym warunkiem pojednania jest wspólnota oraz miejsce, w którym ludzie się spotykają. Gwarantuje ono zaufanie, dając możliwość bezpiecznego otwarcia się na drugiego człowieka, co dokonuje się zawsze z inicjatywy Boga, dawcy pojednania.

33 R. Schreiter, *La réconciliation, nouveau paradigme de la mission*, Athènes, 21 maja 2005. Konferencja internetowa-http://www.ocms.ac.uk/regnum/downloads/Mission_as_Ministry_of_Reconciliation-Final-WM.pdf (dostęp: 23.03.2018).

34 J.A. Sobkowiak, *Pojęcie pojednania w nauczaniu Kościoła...*, 52-53.

Pojednanie jest przede wszystkim czynem dokonującym się między dwiema osobami, przynależącymi do wspólnoty Kościoła w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Grzech jest źródłem podziałów i konfliktów, oddala człowieka od wspólnoty, natomiast pojednanie sprawia, że grzesznik powraca do wspólnoty. Zgrzeszywszy przeciwko Bożym nakazom, Adam ukrył się i oddalił się od Boga: „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie w porze powiewu wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu” (Rz 3,8). Syn marnotrawny jest pierwowzorem grzesznika, który oddala się od Boga, a jednocześnie wzorem człowieka, który poprzez skruchę powraca do wspólnoty. Zatem wspólnota wierzących w Boga jest miejscem, w którym dokonuje się dzieło pojednania.

Kościół jest wspólnotą wierzących, ludem Bożym w drodze, gdzie Bóg, dzięki swojej nieskończonej Miłości i Słowu, jedna ludzi ze sobą. Kościół dokonuje dzieła pojednania poprzez głoszenie orędzia ewangelicznego, wskazując człowiekowi drogę postępowania i ofiarowując jemu środki do osiągnięcia tego celu. Te drogi to nawrócenie serca i pokonanie grzechu egoizmu, niesprawiedliwości, dominowania nad bliźnim, jego wyzysku, przywiązania do dóbr materialnych i niepomahowanej pogoni za przyjemnościami. Środki prowadzące do pojednania to wierne i pełne miłości słuchanie Słowa Bożego, modlitwa osobista i wspólnotowa, a nade wszystko sakramenty, wśród których na plan pierwszy wysuwa się sakrament pokuty³⁵.

Pojednanie nie jest teorią, lecz konkretną rzeczywistością, którą żyje wspólnota wierzących w Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego po to, aby pojednać ludzi z Bogiem Ojcem. Kościół ma obowiązek wypełniać misję powierzoną mu przez Boskiego Mistrza: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Misja pojednania ludzi z Bogiem, człowieka z samym sobą oraz innymi ludźmi i wszelkim stworzeniem nie jest dla Kościoła wyborem, lecz obowiązkiem. Kościół nie jest sam – Jezus przyrzekł apostołom, że pozostanie z nimi na zawsze: „A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20b). Kościół w tej ważnej misji wspierany jest nie tylko przez

35 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, n. 8.

Jezusa, lecz także w rzeczywistości przez całą Trójcę Świętą. J. Sobkowiak zauważa, że „w pojednaniu ma udział cała Trójca Święta. Historia zbawienia ukazuje bowiem Boga-Ojca, który z miłości wydaje swojego Syna, który przez Krew i Krzyż jedna z sobą świat, tworząc wspólnotę odkupionych naznaczoną obecnością Ducha Świętego”³⁶. Cała wspólnota Trójcy Świętej działa w poszukiwaniu drogi, która poprowadzi człowieka ku pojednaniu.

³⁶ J. Sobkowiak, *Pojęcie pojednania w nauczaniu Kościoła...*, 52.

KS. BENJAMIN BAHASHI SAC
RWANDA

DOWARTOŚCIOWANIE WSPÓLNOT PODSTAWOWYCH (CEV) W DUSZPASTERSTWIE PARAFIALNYM DIECEZJI GOMA W DEMOKRATYCZNEJ REPUBLICIE KONGA

Po wielu wojnach przetaczających się przez teren diecezji Goma w Kongo bardzo ważne jest przygotowanie wiernych do dialogu religijnego i kulturowego. Ważnym jego narzędziem jest teologia chrześcijańska oraz codzienna działalność Kościoła katolickiego. Na najniższym stopniu organizacyjnym, czyli w parafii powstają liczne tzw. wspólnoty podstawowe, które wcielają w życie ideał ewangeliczny na bazie zastanej kultury i zwyczajów Gomy. Należy zatem przedstawić ich kształt i wpływ na duszpasterstwo parafialne.

Nawrócenie duszpasterskie jest bardzo ważne aby ukształtować nowego człowieka w nowej rodzinie, która jest kierowana przez Ducha Świętego by doprowadzić nowych członków CEV do dojrzałości duchowej.

Formacja członków wspólnot podstawowych do duchowej dojrzałości

Zbudować dynamiczne CEV to nie tylko kwestia działań, ale wsłuchiwania się w Ducha Świętego. Kościół jest trynitarną miłością Boga¹. W budowaniu dynamicznych CEV duszpasterze muszą słuchać Ducha

¹ Por. B. Kaempf, *Réception et évolution de la théologie Pratique dans le protestantisme*, w: *Précis de théologie pratique*, red. G. Routhier – M. Viay, Montreal 2004, 540.

Świętego, który jest gwarantem jedności. Ramazani pisze, że „Kościół zrodził się w eschatologicznym przesłaniu adresowanym przez Jezusa z Nazaretu do całego Izraela, w Jego śmierci na krzyżu, zmartwychwstaniu i w darach Ducha Świętego”². Dynamiczne CEV są w rzeczywistości „kościelnym my”, jako to określiła Marie Hélène Lavianne³. Celem każdego działania apostołskiego jest pomóc człowiekowi w zbawieniu, czyli rozpoznać Boga jako alfę i omegę naszego życia. To również oznacza umieszczenie Chrystusa w centrum życia.

Paul Tillich zauważa, że dynamizmem nie jest budowanie „społeczności burżuazyjnej” charakteryzującej się siłą gospodarczą, nauką i technologią, które chronią przed wszelkimi zakłóceniami, która chce wszystko kontrolować, zdominować wszystko i stworzyć samowystarczalne społeczeństwo⁴. Według Roberta Saraha „aby spowodować radykalną przemianę konkretnego życia, nauczanie Jezusa i Kościoła musi dotrzeć do serca człowieka”⁵. Dalej kontynuuje: „Kościół musi odnaleźć wizję. Aby skorzystać z posługi słowa CEV w „Dyrektorium Narodowym – CEV” wymaga szkolenia w czterech obszarach: doktrynalnym, metodologicznym, biblijnym i duchowym. Formacja człowieka dokonuje się przez formację: ludzką, intelektualną duchową. W CEV chrześcijanie odkrywają, kim są. Katechizm Kościoła katolickiego podkreślił formację sumienia: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁶.

Piotr Mazur zauważa, że „formacja sumienia to ważny element nowej ewangelizacji... Tak ukształtowany człowiek będzie angażował się w budowanie królestwa Bożego, jak również będzie odpowiedzialny za sprawy społeczne, w tym za biedę i potrzeby bliźnich”⁷. Dla Arystotelesa „sumienie” jest normą moralności ludzkiego działania. Dobrym człowiekiem był niewątpliwie Sokrates. Dla chrześcijanina, wzorem

2 R. Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation*, t. 1, Paris 2008, 76.

3 Por. B. Kaempf, *Réception et évolution...*, 540.

4 Por. J. Richard, *Paul Tillich*, w: *Penseurs et apôtres du XXème siècle*, red. J. Genest, Québec 2001, 33.

5 R. Sarah, *Bóg albo nic, rozmowa o wierze*, tł. A. Kuryś, Warszawa 2016, 251.

6 KKK 1795.

7 P. Mazur, *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, Kraków 2011, 101.

„dobrego człowieka” jest Jezus Chrystus⁸. Mazur nawiązując do myśli G. Marcela, cytuje konstytucję duszpasterską o Kościele współczesnym *Gaudium et spes*: „więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”⁹. Dlatego kształtowanie postaw „nowego człowieka” wymaga ukierunkowania, aby bardziej był i pełniej realizował swoje człowieczeństwo¹⁰. Według Soboru Watykańskiego II „człowiek został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu”¹¹.

Jan Paweł II przemawiając w UNESCO wyraził się tak: „To dzięki kulturze człowiek żyje życiem prawdziwie ludzkim. Życie ludzkie jest kulturą również w tym sensie, iż poprzez nią człowiek wyróżnia się i odróżnia się od wszystkiego, co istnieje gdzie indziej w świecie widzialnym; człowiek nie może obejść się bez kultury... Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w szerokim słowa tego znaczeniu jest proces wychowania – edukacja. Edukacja w rzeczywistości polega na tym, iż człowiek staje się bardziej człowiekiem; że może jego „być” więcej, a nie tylko, że może on „mieć” więcej”¹². Być dla drugiego wymaga formacji w miłości i w pokorze. To proces, na który potrzeba dużo czasu. Wśród priorytetów pedagogiki pastoralnej jest także wychowanie patriotyczne. To bardzo ważne dla Kongo, gdzie pojęcie „dobra wspólnego” jest zapominane. W tym kontekście nauczanie Jana Pawła II jest bardzo potrzebne od młodości do starości Kongijczyków. W CEV ludzie uczą się solidarności jako miłości społecznej. Po wielu wojnach w diecezji Goma chrześcijanie łatwo zapominają o tych wartościach.

Dialog pastoralny i współpraca duszpasterska

Jednym z celów duszpasterstwa CEV jest przygotowanie wiernych do dialogu wewnątrzkościelnego zwłaszcza w Goma po wielu wojnach.

8 Zob. *tamże*, 101-102.

9 KDK 35.

10 Zob. P. Mazur, *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, 105.

11 KDK 12.

12 *Przemówienie w siedzibie UNESCO (2 VI 1980)*, w: *Przemówienia i homilie Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, 267-286.

Ludziom brakuje wzajemnego zaufania. Dialog może zaistnieć tylko dzięki Ewangelii i kulturze. Według papieża Benedykta XVI „prawdziwym sprawcą inkulturacji jest Duch Święty, który pomyślnie prowadzi dialogowi między słowem Bożym, objawionym w Chrystusie, a najgłębszymi pytaniami, jakie rodzą się w różnorodności ludzi i kultur. W ten sposób wciąż dokonuje się w dziejach, w jedności tej samej i jedynej wiary wydarzenie Pięćdziesiątnicy, która wzbogaca się dzięki wielości języków i kultur”¹³.

Według V. Mulago „liturgia afrykańska musi być inspirowana przez tradycję w celu poszukiwania i opracowywania nowych własnych form i rytuałów”¹⁴. Przez różne rytuały CEV mogą integrować wiele wartości w pobożności ludowej. Na przykład rytuał: narodzenia, nadania imienia dziecku, inicjacji, ślubu, powitania gości, dorocznych zbiorów, wprowadzania przyjaciół do rodziny, rytuały antyczarownicze, antyszamańskie, rytuał pojednania czy pogrzebu. Są to wydarzenia, które każdy człowiek przeżywa w swojej codzienności i które można celebrować w CEV. Celem każdego rytuału jest prowadzenie do spełnionego i pełnego sensu życia. CEV to takie miejsce, w którym dialog międzykulturowy Gomy i religii katolickiej może być faktycznie realizowany. Pośród pytań egzystencjalnych stawianych przez chrześcijan w Gomie, wiele jest takich, które wymagają dialogu duszpasterskiego. Poprawa jakości praktyk kościelnych nie jest owocem górnolotnej argumentacji moralnej czy teologicznej, ale rezultatem dobrego rozeznania oświeconego światłem Ducha Świętego.

Dobrze zorganizowane duszpasterstwo CEV w przyszłości wymaga współpracy duszpasterzy z odpowiedzialnymi duszpasterzami, zakonnikami, nauczycielami, katechetami, szafarzami, ministrantami, psychologami, wolontariuszami, rodzicami, krótko mówiąc wszystkimi ludźmi. Biskupi Kongo troszczą się o rozwój życia w CEV przez różne działalności: rekolekcje formacyjne, nową ewangelizację, konferencje, dni skupienia, pielgrzymki, itd. Chrześcijanin w diecezje Goma oczekuje od Kościoła nie tylko pomocy w realizowaniu powołania do świętości (sakramenty, liturgia, działalność charytatywna), ale również

13 Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Africae munus”*, Benin 2011, n. 37.

14 V. Mulago, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien*, Kinhasa 1981, 99.

rozwiązywania problemów życia codziennego (pokój, kwestie ekonomiczne itd.). Nauczanie Konferencji Episkopatu Kongo, zwłaszcza VI Zgromadzenia Plenarnego pokazuje, że dzisiaj priorytetem duszpasterstwa w parafii jest zbudowanie CEV, w których chrześcijanie angażują się w różne działalności lokalnego kościoła (katecheza, liturgia, Caritas,) i rozwijającego się kraju. Biskupi na Konferencji Episkopatu Kongo podkreślali, że w duszpasterstwach CEV każdy chrześcijan powinien móc złożyć swoje świadectwo wiary. Ważną kwestią w CEV jest sprawa właściwego aktywizowania chrześcijan, którzy chcieliby włączyć się w prace wspólnoty Kościoła. Wyrażają to prostym pytaniem: co możemy uczynić? Razem członkowie dają swoją odpowiedź i obudowują wspólnotę. Każde spotkania wspólne, wspólna modlitwa jest okazją do umocnienia wspólnoty i łączności chrześcijanin z Jezusem. W małych wspólnotach łatwo chrześcijaninowi dać swoje świadectwo. Wielu pasterzy w Gomie uważa, że metody pastoralne stosowane w różnych parafiach są już archaiczne, przestarzałe i nie odpowiadają aktualnym duszpasterskim potrzebom. Chrześcijanie nie rozumieją, że CEV jako podstawowa komórka życia Kościoła katolickiego w Kongo jest szansą na zreformowanie działań pastoralnych. Daniel Bourgeois podkreślił, że: „Jednak tym, do czego formalnie zmierzamy w naszym wykładzie, jest pojęcie «komunii»: termin specyficznie chrześcijański, który określa niezwykłość spotkania Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie. Czy chodzi o osobistą komunię każdego ochrzczonego, czy też o komunię całego ludu ochrzczonych (Kościół) z Ojcem, przez Syna, w Duchu, mamy zawsze do czynienia z praktycznie tą samą w swej istocie rzeczywistością”¹⁵.

Duszpasterstwo gościnności

Wspólnoty podstawowe znajdują się i działają w parafiach, którym przypada istotne zadanie bezpośredniej i osobistej formacji chrześcijańskiej. Powołaniem parafii, której łatwiej nawiązać kontakt z poszczególnymi osobami i grupami osób, jest wychowywanie swoich członków w słuchaniu Słowa, w liturgicznym i osobistym dialogu

15 D. Bourgeois, *La pastorale de l'Eglise. Manuel de Théologie Catholique*, t. 11, Luxembourg 1999, 189.

z Bogiem, w braterskiej miłości, i przybliżenie im w sposób bardziej bezpośredni i konkretny znaczenia kościelnej komunii i misyjnej odpowiedzialności. W niektórych parafiach, zwłaszcza gdy są rozległe bądź rozproszone, znaczną pomocą w formacji chrześcijan służą małe wspólnoty kościelne, dzięki którym do wszystkich zakątków dociera z całą mocą świadomość i doświadczenie kościelnej komunii i misji¹⁶.

W duszpasterstwie wspólnot podstawowych trzeba zrealizować postulat, aby stało się ono formą gościnności. Duszpasterstwo prowadzone w duchu gościnności domaga się uwolnienia od wszelkiego przymusu, wymaga jawności. Duszpasterz, który zaprasza uczniów Chrystusa do wspólnoty, powinien również szukać możliwego do przyjęcia, swobodnego i partnerskiego sposobu obdarowywania. Przy takich formach duszpasterstwa wierny nie odczuwa moralnego przymusu, a także nie ma powodu dystansować się od wspólnoty i Kościoła¹⁷. Najpełniej wyraził to Paweł VI stwierdzając, że „ten kto wchodzi do Kościoła, wchodzi w atmosferę miłości. Niechaj nikt nie mówi: jestem tu kimś obcym. Niechaj każdy powie: jestem tu u siebie”¹⁸. Natomiast Jan Paweł II podkreślał, że otwierając serce na bliźnich, chrześcijanin uświadamia sobie coraz bardziej, że jest to odpowiedź na dobroć Boga, który nie przestaje obdarzać ludzi obfitością łask. W miłości Boga do ludzi zawiera się jednak wezwanie, aby oni bezinteresownie obdarzali sobą innych¹⁹. Miłość potrzebuje więc wzajemności, a każdy gest miłości ma wartość wtedy, gdy pobudza do bezinteresownej przyjaźni między ludźmi.

W duszpasterstwie gościnności, gdy każda wspólnota podstawowa „spełnia to, do czego jest powołana, wówczas może ona zacząć przywracać nadzieję ludziom poszukującym wspólnoty, wierności i zaufania,

16 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”* (dalej: ChL) Vatican 1988, n. 61.

17 G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście się wzajemnie w miłości (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, 139.

18 Paweł VI, *Przemówienie na audiencji ogólnej Prawdziwe oblicze miłości (13 III 1968)*, w: *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1969, 207.

19 Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (4 X 2001)*, n. 5.

bezpieczeństwa i solidarności. Spełnienie tych oczekiwań możliwe jest tylko wówczas, gdy procesy te będą odbywać się w nas. Im chrześcijanie bardziej będą związani z Bogiem, tym więcej będzie między nimi braterstwa, gdyż miłość Boga jest tym rozstrzygającym kryterium miłości bliźniego i na odwrót. Braterstwo staje się zatem wykładnikiem, czy chrześcijanie biorą Boga na serio. Tak rozumiane braterstwo jest prawdziwym znakiem równości wszystkich. Dla chrześcijan nie ma ważniejszej sprawy nad tę, że jest się przez Boga przyjętym (uznanym), a razem z nim także jego bracia i siostry. Znaczy to, że drugiego muszą uznawać, przyjąć takim, jakim on jest, muszą go słuchać i znosić z całą cierpliwością. Pomocą dla wierzących w przyjmowaniu takiej postawy mogłoby stać się jakieś szczególne zwierciadło, które uświadamiałoby im własne zaślepienie i wszelkie zaniedbania²⁰.

Dzięki duszpasterstwu gościnności we wspólnotach podstawowych człowiek odkrywa na nowo, że może innych kochać tą Miłością, którą Bóg wlał w jego serce, i którą On sam go miłuje. Dlatego też podstawową przeszkodą w traktowaniu drugiej osoby jako bliźniego jest to, że człowiek nie dość kocha Boga i innych ludzi. Prowadzi to w efekcie do tego, że współczesnym chrześcijanom jest tak trudno wyjść poza ważne, lecz niewystarczające stadium przemyśleń, deklaracji lub protestów, ażeby stać się imigrantem z imigrantami, uchodźcą z uchodźcami, ubogim z tymi, którzy pozbawieni są wszystkiego²¹.

Realizowanie miłości bliźniego na co dzień w praktyce oznacza więc troskę o wysłuchiwanie i prawdziwą zdolność do dialogu i jednocześnie zrezygnowanie z pouczania drugich. Miłość bliźniego rodzi się bowiem w atmosferze pokornej, międzyludzkiej i społecznej solidarności. Dlatego w Kościele trzeba unikać wszelkich sposobów moralizowania. Jest to bardzo trudne, gdyż Ewangelia zawiera w sobie także orędzie moralne, które jednak nie stanowi jej centrum. Kto kocha, ten idzie za Umiłowanym i czyni cuda; kto nie kocha, ten przestrzega tylko norm, a gdy normy te nie są jednoznaczne, zwłaszcza zaś gdy nie odpowiadają one w pełni potrzebom czy podstawowym dążeniom człowieka, również do nich z reguły się nie dostosowuje²².

20 G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską...*, 136.

21 Jan Paweł II, *Orędzie na Wielki Post* (1982).

22 N. Lobkowicz, *Przekazywanie wiary*, w: *Podstawy wiary. Teologia* (Kolekcja „Communio” 6), Poznań 1991, 209-210.

Dojrzała miłość, jako węzeł doskonałości i wypełnienie Prawa (por. Kol 3,14; Rz 13,10), powinna kierować całym dziełem wspólnot podstawowych. Stąd miłość, zarówno do Boga, jak i do bliźniego, jest znamieniem prawdziwego ucznia Chrystusa (KK 42). Z dojrzałej miłości ewangelicznej wynikają też podstawowe zasady działań apostołskich, których celem będzie budowanie Kościoła w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym: 1) nie czekać na bliźniego; bardziej zbliżyć się do niego i zawsze być otwartym; 2) w spotkaniu z bliźnim okazać najwyższy szacunek dla jego sumienia (to więcej niż tylko tolerancja); 3) nie wydawać żadnych zakazów i żadnych ocen w stosunku do bliźniego; 4) świadectwo życia wiarą żywą jest zawsze ważniejsze niż mowa, niż wypowiedane słowa i deklaracje²³. W działalności wspólnot podstawowych powinna więc przejawiać się przykładowa miłość bliźniego i duszpasterski zapach. Dlatego św. Bernard uważał, że zadaniem świeckich jest budować – wraz z duchownymi – Kościół, co czynią zachowując całkowite posłuszeństwo i pełniąc dzieła miłosierdzia, szczególnie wobec ciała. Zwracając się do świeckich, napominał: „Bądźcie posłuszni Biskupowi i innym swoim przełożonym, nauczycielom Kościoła. Okazujcie szczerą gościnność, bo przez nią wielu podoba się Bogu [...]. Przyjmujcie Pana aniołów w pielgrzymach, karmcie Go w potrzebujących, odziewajcie Go w nagich, nawiedzajcie Go w chorych, wykupujcie Go w uwięzionych”²⁴.

Członkowie wspólnot podstawowych, poprzez praktykowanie miłości zbawczej, przeżywają i wyrażają również swoje uczestnictwo w królewskim urzędzie Jezusa Chrystusa, a zatem we władzy Syna Człowieczego, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć” (Mk 10,45). Przeżywają i dają wyraz owej królewskości w sposób najprostszy, zawsze i dla wszystkich dostępny, a zarazem w sposób najbardziej wzniosły, bowiem miłość jest największym darem, dawanym przez Ducha Świętego dla budowania Kościoła (por. 1 Kor 13,13) i dla dobra ludzkości. Miłość bowiem ożywia i wspiera czynną solidarność, wrażliwą na całokształt potrzeb istoty ludzkiej²⁵.

23 F. Greiner, *Laik: jego obowiązki i prawa*, „Communio” 7/3 (1987) 47.

24 Bernard z Clairvaux, *Ep. 242 ad Tolosanios*, wyd. Cisterc. 8, 129.

25 ChL 41.

Postawa służby jest szczególnie ważna w duszpasterstwie gościnności, którego istotą jest służyć i królować. Wśród całego bogactwa wspólnot podstawowych jedno wydaje się najistotniejsze: uczestniczyć w posłannictwie królewskim Chrystusa to znaczy odnajdować w sobie i w drugich tę szczególną godność Bożego powołania, którą można określić jako „królewskość”. Godność ta wyraża się w gotowości służenia na wzór Chrystusa, który nie przyszedł, aby Jemu służono, ale by On służył (por. Mt 20,28). Jeśli zaś w świetle tej Chrystusowej postawy prawdziwie „panować” można tylko „służyć” – to równocześnie „służenie” domaga się tej duchowej dojrzałości, którą należy określić właśnie jako „panowanie”. Aby umiejętnie i skutecznie służyć drugim, trzeba umieć panować nad samym sobą, trzeba posiadać cnoty, które to panowanie umożliwiają. Uczestnictwo w królewskim posłannictwie Chrystusa – w Jego właśnie „królewskiej posłudze” – jest ściśle związane z każdą dziedziną moralności chrześcijańskiej i ludzkiej zarazem²⁶.

Do królewskiej służby Chrystus sam wybiera i wskazuje konkretnego człowieka, którego obdarza przyjaźnią: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego. Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał – aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje. To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali” (J 15,15-17). Jezus pokonał śmierć. Oddał, za was życie. Nazywa nas przyjaciółmi (J 15,15). Ogłosił, że Królestwo Boże jest wśród nas. Każda wspólnota ludzka jest częścią, tego Królestwa. Akt wiary ma na celu komuniję, podczas gdy podejście naukowe dąży do racjonalnego rozumienia rzeczy. Radością CEV jest Eucharystia, braterstwo i pokój. Ze wszystkiego, co powiedzieliśmy już o miłości, możemy wyciągnąć taki wniosek: przyjaźń jest długą drogą do przebycia: od stanu zakochania do duchowej dojrzałości. Tylko doświadczenie przyjaźni scala człowieka w dwóch wymiarach: pionowym (relacja z Bogiem) i poziomym

26 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Vatican 1979, n. 21.

(relacje z bliskimi). Wspólnoty CEV posiadają siły duchowe (wiarę, miłość i nadzieję) zdolne do przemiany ich środowiska w królestwo Boże. Wielkość wspólnoty nie leży w sile materialnej (móc, mieć, wiedzieć), ale w ufności Jezusowi zmartwychwstałemu. Jeśli braterstwo CEV wypływa z wiary w Boga, to życie chrześcijańskie ich członków staje się świadectwem. Opierając się na Ewangeli, chrześcijanie starają się żyć przykazaniami Chrystusa. Żeby osiągnąć dojrzałość duchową, rozeznają oni regularnie swoje własne motywacje, użyte środki, konsekwencje, powody i mechanizmy, które kierują ich czynami²⁷.

Jan Paweł II wzywał nas do budowania cywilizacji życia, a nie śmierci która jest obecna w naszym świecie. Jakość i rozwój cywilizacji społeczeństwa życia można ocenić (widzi się) poprzez sposób w jaki traktuje się w niej dwie kategorie ludzi: osoby starsze i dzieci. Są to dwie kategorie ludzi słabych wymagające opieki (troski). Każdego gościa traktuje się w wielu tradycjach afrykańskich jako króla. Słowo „miłość” odnajduje swoją siłę w świetle Ewangelii. To cecha charakterystyczna chrześcijaństwa. To także wezwanie do nawrócenia. To *metanoia*, przemiana życia²⁸, która pomaga chrześcijanom odnajdywać sens życia. Benedykt XVI w swojej refleksji nad istotą miłości, odrzuca tendencję, która chciałaby oddzielać eros od miłości chrześcijańskiej jak gdyby chodziło o dwie rzeczywistości kompletnie różne²⁹. Tymczasem, miłość, prawdziwa – miłość i krzyż³⁰ wzajemnie się przenikają. Dla niego „prawdziwa miłość potrafi zrozumieć, co nie znaczy zaakceptować i uniewinnić tego, co nie jest do zaakceptowania i co nie jest niewinne”³¹.

Analiza socjologiczna pojęcia „miłość” pokazuje, że coraz bardziej się ono degraduje i traktowane jest tylko jako uczucie³². Już kardynał Karol Wojtyła w swojej książce „Miłość i odpowiedzialność” rozróżnia

27 Por. M. Cheza, *Pour une société plus juste. Outils d'analyse et d'animation*, Bruxelles 2003, 35.

28 Por. E. Schillebeeckx, *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris 1992, 244.

29 Por. J. Ratzinger, *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour*, Milano 1989, 103.

30 Por. *tamże*, 106.

31 *Tamże*, 109.

32 Il suffit de suivre les commentaires et les conférences que les gens font autour du concept „amour” dans les medias et dans la littérature.

dwie formy miłości: „Miłość jako pożądanie i jako życzliwość”. Jego analiza psychologiczna miłości pozwala lepiej zrozumieć problem integracji miłości w życiu ludzi³³. „Mądrość grecka nie może wyjaśnić zła ani cierpienia, ani wykupienia, ani nadziei. Owo pragnienie Bożej przyjaźni pozostaje jednak cudownym oczekiwaniem i przygotowaniem na Objawienie, na logos”³⁴. Kardynał Robert Sarah kontynuuje: „Wiara przypomina odpowiedź dwojga narzeczonych. Słowem „tak”, dwoje ludzi uświęca swoją miłość. Uczucie miłości opiera się na obustronnej wierze, która ma zaufanie do drugiego i liczy na jego wierność w przyszłości... Wiara jest najpiękniejszym doświadczeniem Boga... Wiara jest również aktem, który stopniowo i definitywnie nas przemienia”³⁵. Bo „zawsze jest to woła ubogacenia przez zwrócenie się ku drugiemu. Duch Święty jednoczy i wzbudza różne charyzmaty: istnieje różnorodność w jedności. Drugi zawsze jest skarbem, ofiarowanym mi przez Boga, aby ubogacić moje człowieczeństwo i pomóc mi wzrastać w moim własnym powołaniu”³⁶.

Pewnym komentarzem do tej refleksji jest propozycja G. Millera odnośnie prowadzenia dialogu miłości. Według niej jest on możliwy wtedy, gdy „dwoje ludzi usiądzie razem, kiedy każdy z nich jest przekonany, że ten drugi ma mu coś do powiedzenia, czego on nie wie i nie widzi. Właśnie na tym polega dialog. Tymczasem sami chcemy drugiego pouczać, uważamy go za mniej rozsądnego”. Dlatego według niej należałoby odwrócić sytuację i postawić siebie w miejscu drugiego człowieka. Proponuje też, aby to stało się przedmiotem ogólnej refleksji wszystkich członków wspólnoty. „Doskonałym tematem do rozważań podczas parafialnych rekolekcji byłoby zastanowienie się, co nam chrześcijanom – katolikom, regularnie uczęszczającym do kościoła, mają do powiedzenia inni (nieuczęszczający do kościoła, katolicy, niechrześcijanie); poganin chrześcijaninowi, laik teologowi, słaby możnemu, biedak bogatemu, młodzież dorosłym, dzieci rodzicom. Dobrze dzieje się w parafii, w której widać troskę wysłuchiwanie i prawdziwą zdolność do dialogu. Wynika z tego, że nieustannego

33 K. Wojtyła, *Amour et responsabilité: étude de morale sexuelle*, Paris 1978, 104.

34 R. Sarah, *Bóg albo nic...*, 256-257.

35 *Tamże*, 287-289.

36 *Tamże*, 298.

pouczania należy odstąpić”³⁷. Tak powinno wyglądać duszpasterstwo gościnności, którego fundamentem jest miłość. Można to podsumować słowami Pawła VI: „nie tylko w teorii, ale także w praktycznym życiu, działalności charytatywnej Kościoła należy się pierwsze miejsce. Dzisiaj nadeszła dla Kościoła godzina realizowania miłości”³⁸.

37 G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską...*, 132.

38 Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, Vatican 1964, n. 56.

Ks. WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI
POLSKI UNIwersytet NA OBCZYŹNIE, LONDYN

DUSZPASTERZ POLAKÓW W SZKOCJI I KSZTAŁTOWANIE DUCHA WOLNOŚCI POLONII

Wstęp

XX wiek był czasem wielkich zmaganiań o kształt wolności narodu polskiego. Pod koniec pierwszej wojny światowej w wyniku działań wojennych i dyplomatycznych udało się odzyskać niepodległość państwa polskiego. Rozpoczął się proces ponownego scalania administracyjnego i społecznego Polaków rozproszonych w wyniku zaborów na trzech ogromnych terytoriach Rosji, Austro-Węgier i Niemiec. Jeszcze ważniejsza była praca nad zjednoczeniem duchowym, w którą od początku angażował się Kościół katolicki. Wybuch drugiej wojny światowej przerwał ten proces i ponownie pogrążył Polaków w okupacji militarnej i politycznej przez III Rzeszę oraz Związek Radziecki. Mnóstwo żołnierzy oraz osób towarzyszących znalazło się na emigracji najpierw we Francji, a później w Anglii i Szkocji. Towarzyszyli im kapelani, którzy przechodzili te same koleje losu, podtrzymując ducha polskiego oraz organizując pierwsze struktury polonijne za granicą. Po zakończeniu działań wojennych powrót do ojczyzny dla wielu okazał się niemożliwy z racji sowieckiej dominacji za tzw. żelazną kurtyną, za którą znalazła się Polska. Trzeba było na stałe zorganizować struktury duszpasterskie i społeczne Polonii.

Ks. Kazimierz Sołowiej (1912-1979), kapłan diecezji wileńskiej wpisał się w pamięć Polaków na emigracji jako człowiek niezwykle

zaangażowany w budzenie ducha wolności. Stał się bardzo ważną postacią w duszpasterstwie Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii. Od 1955 roku był jej sekretarzem i proboszczem nowo utworzonej parafii św. Andrzeja Boboli w Londynie (od 1961 roku). Od 1970 roku był naczelnym kapelanem Stowarzyszenia Polskich Kombatantów. Posługą duszpasterską obejmował również emigracyjny Związek Artystów Scen Polskich i Koło Lwowian. Był członkiem rady Polskiego Ośrodka Społeczno-Kulturalnego i Towarzystwa Pomocy Polakom. Mniej znana jest jego wcześniejsza działalność wojenna i powojenna w Szkocji. W niniejszym artykule przyjęto więc za przedmiot analizy kontekst jego wcześniejszego życia aż do zakończenia pobytu w Szkocji w 1950 roku, uwzględniając szczególnie pracę na rzecz Polonii w Polskiej Misji Katolickiej w Szkocji.

Początki drogi życiowej ks. Kazimierza Sołowieja

Wielki wpływ na styl posługi duszpasterskiej oraz zaangażowanie społeczne ks. Sołowieja miała jego epopeja życiowa. Przyszło mu bowiem dorastać i kształcić się na kresach II Rzeczypospolitej, choć w wyniku wojny i jej następstw pełnił posługę kapłańską w Szkocji i Anglii. Kazimierz Sołowiej urodził się 27 lipca 1912 roku Woronia-¹nach¹, niewielkiej wsi znajdującej się obecnie w województwie podlaskim. Rodzice Wiktor i Anastazja zadbali o odpowiednie wychowanie i wykształcenie wszystkich swoich czworga dzieci, wpajając im zasady wiary katolickiej oraz miłość do Polski. Kazimierz uczęszczał do szkoły powszechnej w Sokolanach, a następnie szkoły średniej w Sokółce.

1 Niektóre źródła, jak LinkFang, podają datę 28 lipca 1912 r. jako dzień urodzin ks. prał. Kazimierza Sołowieja; por. Kazimierz Sołowiej, https://pl.linkfang.org/wiki/Kazimierz_So%C5%82owiej (dostęp: 25.08.2022). Inne podają 14 lipca 1912 r.; por. T. Krahel, *Ks. Kazimierz Sołowiej*, „Drogi Miłosierdzia” 9 (2013) 30. Większość jednak źródeł, w tym własnoręcznie przez ks. Sołowieja pisany życiorys, co autor uważa za najbardziej wiarygodne, przytacza datę 27 lipca 1912 r.; por. ArPMK, K. Sołowiej, Curriculum vitae ks. Kazimierza Sołowieja, kapelana na Afrykę Północną, Algier 1943; A. Treszka, *Śp. Ks. Prałat Kazimierz Sołowiej*, „Biuletyn Koła Lwowian w Londynie” 36 (1979) 95; Kazimierz Sołowiej, https://pl.wikipedia.org/wiki/Kazimierz_So%C5%82owiej (dostęp: 25.08.2022).

Był dzieckiem bardzo zdolnym i dlatego rodzice posłali go do odległego Gimnazjum Humanistycznego św. Kazimierza w Nowej Wilejce, obecnie stanowiącej dzielnicę Wilna. Miasteczko kultywowało dawne tradycje polskie i litewskie rodu Holszańskich. Kazimierz mógł słuchać znanych wykładowców, którzy umacniali w nim miłość do ojczyzny i wierność wobec Kościoła². W czasie nauki w gimnazjum rozwijał w sobie pobożność maryjną przez uczestnictwo w Sodalicii Mariańskiej, w której oprócz celów ściśle religijnych stawiano członkom również zadania społeczne. Mieli oni współdziałać w katolickim odrodzeniu narodu polskiego poprzez kształtowanie charakteru młodzieży. Kazimierz w pewnym okresie pełnił funkcję prezesa sodalicii. Współpracował również z innymi organizacjami młodzieżowymi, jak Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Żeńskiej i Męskiej. Ponadto angażował się w miejscowe harcerstwo, co kształtowało określoną postawę patriotyczną oraz przygotowywało do przyszłej służby wojskowej.

Po ukończeniu gimnazjum i zdaniu matury 25 maja 1932 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego św. Józefa w Wilnie. Posiadało ono długie tradycje kształcenia duchownych, zostało bowiem założone 12 stycznia 1582 roku przez biskupa Jerzego Radziwiłła i potwierdzone dekretem króla Stefana Batorego. Rektorem po wojnie był ks. prał. Jan Uszyłło, wykładowca teologii moralnej, a profesorami wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego. Przez pierwsze dwa lata studiowano filozofię, a następnie przez cztery lata teologię. Nad formacją intelektualną i duchową czuwali wybitni kapłani, którzy wywierali ogromny wpływ na duchowość kleryków. Wystarczy wspomnieć ks. Henryka Hlebowicza, ks. Michała Sopoćko, ks. prof. Ignacego Świrskiego, ks. Karola Lubiańca, ks. dr Jana Ellerta. Ks. Hlebowicz i ks. Sopoćko zostali ogłoszeni później błogosławionymi

2 Absolwentami tej szkoły byli m.in. Adam Borzobohaty (ps. Jelita, Pietuszek), polski inżynier rolnictwa, podporucznik artylerii Wojska Polskiego i Armii Krajowej, jego brat Wojciech Stanisław Borzobohaty (ps. Jelita, Stanisław, Wojtan), podporucznik artylerii Wojska Polskiego, podpułkownik Polskich Sił Zbrojnych, pierwszy prezes Zarządu Głównego Światowego Związku Żołnierzy AK, Antoni Olechnowicz (ps. Meteor, Kurkowski, Pohorecki, Lawicz, Krzysztof, Roman Wrzeski, Kurcewicz), podpułkownik dyplomowany piechoty Wojska Polskiego, Sławomir Worotyński, polski poeta, Stanisław Plawgo, polski artysta malarz.

Kościoła katolickiego. W czasie drugiej wojny światowej profesorowie i alumni zostali internowani, i wywiezieni do Mariampola³. Również w seminarium kleryk Kazimierz działał w Sodalicii Mariańskiej, najpierw jako sekretarz, a później wiceprezes.

Święcenia kapłańskie Kazimierz Sołowiej przyjął 11 czerwca 1938 roku w katedrze wileńskiej z rąk arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego. Do końca życia pozostał kapłanem archidiecezji wileńskiej, mimo że wybuch wojny sprawił, że jego posługa odbywała się daleko od własnej diecezji i ojczyzny. Pierwsze lata kapłaństwa spędził w Wołożynie jako prefekt szkoły⁴. Miał okazję zetknąć się ze stacjonującym tam pułkiem Korpusu Ochrony Pogranicza, co mogło również wpłynąć na pragnienie posługi kapelańskiej. Jego kapłaństwo w czasie wojny upłynęło bowiem pod znakiem funkcji kapelana. Kiedy rozpoczęły się działania wojenne ks. Kazimierz Sołowiej zgłosił się jako ochotnik do wojskowej służby duszpasterskiej. Nie otrzymał jednak przydziału od Biskupa Polowego Wojska Polskiego, ponieważ sytuacja na terenach zajętych przez Sowietów była bardzo napięta. Niemcy chcieli rozstrzelać jego proboszcza za pomoc Żydom, ale tym razem jeszcze został uratowany⁵. Młody wikariusz musiał jednak szybko opuścić parafię w Wołożynie, aby nigdy już nie powrócić na ziemię wileńską. W liście z Francji do Kurii Arcybiskupiej w Wilnie pisał o «tragicznych okolicznościach», których wszakże dalej nie rozwijał, dodając jedynie, że „ciężkie okoliczności zdecydowały o natychmiastowym wyjeździe

3 W dniu 3 marca 1942 roku zostali uwięzieni profesorowie i alumni Seminarium Duchownego oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Batorego, a także kilkunastu kapłanów Wilna; 22 marca zostali wywiezieni i internowani w Mariampolu – metropolita wileński abp Romuald Jałbrzykowski i kanclerz ks. Adam Sawicki, natomiast 26 – uwięzieni zakonnicy (ok. 60) i prawie wszystkie zakonnice Wilna (ok. 230). Do tego trzeba dodać, iż w czasie nalotu bombowego w nocy 23 marca zginął ks. Krzysztof Czybiras, proboszcz parafii św. Mikołaja.

4 Por. *Ruch personalny*, „Wiadomości Archidiecezjalne Wileńskie” 17-18 (1938) 254.

5 Ks. Udalski został rozstrzelany w 1943 r. za zaangażowanie się w ratowanie Żydów. Por. T. Krahel, *Zginął za ratowanie Żydów*, „W służbie Miłosierdzia” 4 (2007), https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/antoni_udalski.html (dostęp: 25.08.2022).

tylko w sutannie i na rowerze”⁶. Następnie przedostał się do Francji, gdzie został duszpasterzem Polaków i zdemobilizowanych żołnierzy polskich. W 1941 roku przebywał jako kapelan w obozach wojskowych w Algierze. Posługiwał tam również jako katecheta w szkołach. W 1944 roku został awansowany na stopień kapitana i objął funkcję kapelana placówki ewakuacyjnej „Afryka Północna”.

Kapelan wojskowy w Szkocji

Ks. Sołowiej przybył do Szkocji w 1944 r. i spędził w niej sześć lat. Był to czas szczególnego zaangażowania w pracę duszpasterską z Polonią. Obejmowała ona wiele aspektów, zwłaszcza podstawową troskę o byt z racji powojennej nędzy. Od początku jednak równolegle podejmował wysiłki na rzecz organizacji duszpasterstwa i społeczności Polonii. Pełnił funkcję tymczasowego kapelana Centrum Wyszkolenia Łączności w Kinross, a także kapelana więzienia w Middlebank. Miasteczko Kinross leży we wschodniej Szkocji w hrabstwie Perth nad jeziorem Loch Leven. Middlebank jest natomiast oddalone o 20 mil na północ od Kinross. Centrum Wyszkolenia Łączności stanowiło ważny ośrodek szkolenia polskich jednostek wojskowych dla sił zbrojnych na Zachodzie, między innymi 1 Dywizji Pancerniej. Przez wiele lat komendantem Centrum był płk Józef Wróblewski. Ksiądz Kazimierz Sołowiej w czasie swojej misji w Kinross i Middlebank zdobył uznanie wśród wiernych jako dobry kaznodzieja. Cieszył się również zaufaniem przełożonych i w 1945 roku awansował na etatowego kapelana Centrum. Na tym stanowisku pozostał do listopada 1947 roku. W tym czasie wielokrotnie podróżował służbowo do Londynu, z czego zachowały się notatki⁷. Ks. Sołowiej nauczał religii na kursie gimnazjum i liceum dla żołnierzy wojsk lądowych w obozie Milnathort niedaleko Kinross. Za nadzór nad kursem odpowiadał z ramienia kierownika Wydziału Szkolnictwa Urzędu Oświaty i Spraw Szkolnych kpt dr Jan Giergielewicz⁸. Z tego okresu zapamiętano ks.

6 T. Krahel, *Ks. Kazimierz Sołowiej*, 30.

7 ArPMK, *Rozkaz wyjazdu dla ks. kapł. Sołowiej Kazimierza z 4 XII 1944*.

8 Por. F. Lenczowski, *Szkolnictwo polskie na obczyźnie w czasie drugiej wojny światowej (zarys)*, „Nasza Przeszłość” 27 (2007) 252.

Sołowieja jako człowieka ceniącego wolność swoich podopiecznych. Nie rozwiązywał trudności siłowo, ale raczej pociągał wychowanków własnym entuzjazmem i radością z wiary w Chrystusa.

W październiku 1945 roku ks. Sołowiej napisał list do biskupa polowego, prosząc o przeniesienie go do oddziałów 2 Korpusu we Włoszech. Argumentował to w następujący sposób: „Proszę o przeniesienie mnie do duszpasterstwa wojskowego na terenie II Korpusu w Italii. Pragnę tam pracować zarówno ze względów zasadniczych jak i ubocznych. Powody zasadnicze: atmosfera moralna i bliskie mi środowisko ludzi z moich stron spoza tzw. linii Curzona. Względy uboczne lecz b. ważne: w II Korpusie odnalazłem mego brata i część rodziny, która przebywa pod opieką II Korpusu i błaga mnie o pomoc”⁹. Prośba została poparta przez ks. Ludwika Bombasa, szefa duszpasterstwa 1 Korpusu¹⁰. Ks. Sołowiej ponowił prośbę 18 stycznia 1946 r., dodatkowo motywując chęcią dalszych studiów teologicznych na uczelniach w Rzymie¹¹. Brytyjskie władze wojskowe wstrzymały jednak wszystkie zmiany personalne, co wpłynęło również na odmowną decyzję bp. Józefa Gawliny, Biskupa Polowego¹².

W 1946 roku został utworzony Polski Korpus Przysposobienia i Rozmieszczenia dla demobilizowanych żołnierzy polskich sił zbrojnych na Zachodzie, który podlegał polskim władzom na uchodźstwie. Służba w nim trwała dwa lata. W jej czasie w wyznaczonych obozach żołnierze mieli przechodzić rekonwalescencję, przygotowywać się do życia cywilnego, uczyć się języka angielskiego i przydatnych zawodów, aby następnie móc podejmować pracę cywilną¹³. Wstąpił do niego również ks. Sołowiej. Był to dla niego bardzo intensywny czas pomocy rodakom w trudnej sytuacji emigracyjnej. Jako kapelan wyróżniał się

9 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. Bronisława Michalskiego, Wikariusza Generalnego Kurii Biskupa Polowego z Kinross z 3 X 1945.*

10 ArPMK, L. Bombas, *List do ks. Bronisława Michalskiego, Wikariusza Generalnego Kurii Biskupa Polowego ze Szkocji z 3 X 1945.*

11 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. Bronisława Michalskiego, Wikariusza Generalnego Kurii Biskupa Polowego z Kinross z 18 I 1946.*

12 ArPMK, B. Michalski, *List do ks. Kazimierza Sołowieja z Londynu z 9 III 1946.*

13 Por. J.A. Radomski, *Polski Korpus Przysposobienia i Rozmieszczenia*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 4 (2007) 101-148.

gorliwością w posłudze sakramentalnej. Wiele troski okazywał w podnoszeniu poziomu moralnego powierzonych mu żołnierzy. Prowadził kursy moralności na wzór angielskich *courses of moral leadership*, gdzie wyjaśniał podstawowe zasady chrześcijańskie. Podtrzymywał również więzi z innymi kapłanami, wśród których był znany ze swojej otwartości i radosnego usposobienia. Szczególnie zaprzyjaźnił się z ks. Bonifacym Sławikiem, pochodzącym z diecezji katowickiej kapłanem 6 Lwowskiej Brygady 5 Dywizji Piechoty, uczestnikiem bitwy pod Monte Cassino¹⁴.

Czas demobilizacji dobiegł końca 10 marca 1948 roku i należało zdecydować, co robić dalej. Ks. Sołowiej złożył oświadczenie do kurii biskupa polowego w Londynie o woli pozostania w Wielkiej Brytanii jako duszpasterz Polaków. „Jestem całkowicie zdecydowany pozostać i pracować jako duszpasterz wśród Polaków w W. Brytanii, gdyż Archidiecezja Wileńska została zagrabiona przez Rosję sowiecką, a większość księży tej Archidiecezji «pracuje na Syberii»”¹⁵. Zgodę otrzymał od metropolity wileńskiego, abp. Romualda Jałbrzykowskiego, który od 1945 r. rezydował w Białymstoku¹⁶. W tym czasie dokonywała się organizacja duszpasterstwa katolickiego Polonii w Wielkiej Brytanii. Była ona wynikiem współpracy władz kościelnych Polski i Wielkiej Brytanii. W 1947 roku Polskę odwiedził kardynał Bernard Griffin, arcybiskup metropolita Westminsteru. W wyniku rozmów z nim 2 czerwca 1948 roku kardynał August Hlond, Prymas Polski mianował ks. Władysława Staniszewskiego rektorem Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii. Nominacja została zaaprobowana przez episkopat brytyjski, a rektor otrzymał władzę ordynariusza. Życzenia z tej okazji złożył również ks. Sołowiej. W liście pisał: „Proszę przyjąć z głębi oddanego Ks. Rektorowi serca najlepsze życzenia błogosławieństwa i opieki Bożej na tak zasłużonym stanowisku Głowy duszpasterstwa polskiego w Anglii. O nominacji tej dowiedziałem się z największą radością

14 *Ocalmy od zapomnienia – ks. Bonifacy Sławik (†1981) cd.*, <http://90.archidiecezja.katowice.pl/index.php/archiwum-wydarzen/6077-ocalmy-od-zapomnienia-ks-bonifacy-slawik-1983> (dostęp: 25.08.2022).

15 ArPMK, K. Sołowiej, *List do Kurii Biskupiej w Londynie z Kinross z 10 III 1948.*

16 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. Władysława Staniszewskiego z Kinross z 6 VI 1948.*

i satysfakcją – i cieszę się jak z własnego szczęścia. A powody tej radości są aż nadto dobrze uzasadnione. Śpiesząc z wyrazami życzeń najgorętszych i homagium, pragnę jednocześnie wyrazić prośbę, aby Ks. Rektor był łaskaw wziąć i nas, księży pracujących w Szkocji również pod swe opiekuńcze skrzydła. Separatystyczne bowiem – w pewnym sensie – stanowisko Biskupów szkockich napełnia nas troską, abyśmy nie zostali oderwani od jedności. My chcemy koniecznie, aby Ks. Rektor był i naszym Szefem na Szkocję. Mówię w liczbie mnogiej, bo rozmawiałem z moim sąsiadem i przyjacielem ks. Sławikiem i innymi konfratrami. Każde inne rozwiązanie czyli traktowanie oddzielnie Szkocji byłoby ogromną krzywdą dla nas. Pragniemy jedności władzy i jedności czynu¹⁷. Jak widać z powyższych słów, ks. Sołowiej pragnął, aby Szkocja weszła w skład Polskiej Misji Katolickiej w Anglii. Kard. Hlond zastosował jednak inne rozwiązanie, tworząc oddzielną misję katolicką w Szkocji. Stało się to jednak dopiero przed jego śmiercią 4 października 1948 roku. Do tego czasu sytuacja polskich wspólnot w Szkocji była napięta. Również i później dochodziło do sporów, tym razem wokół osoby mianowanego rektora Polskiej Misji Katolickiej, ks. Ludwika Bombasa. W liście do ks. Staniszewskiego ks. Sołowiej wyraził zaskoczenie nominacją rektora, mimo to wyraził chęć współpracy oraz szczególnego zaangażowania w duszpasterstwo młodzieżowe¹⁸. Bardzo przeżył śmierć prymasa Hlonda, która nastąpiła 22 października 1948 roku. Widział w nim bojownika o prawdę Bożą oraz ostoję wobec pochodu bolszewizmu. Utrzymywał z nim listowny kontakt w czasach wojennych¹⁹.

Duszpasterz i działacz polonijny w Edynburgu

Po demobilizacji w lipcu 1948 r. ks. Sołowiej został skierowany do Edynburga, stolicy Szkocji jako duszpasterz Polaków. Tam regularnie sprawował sakramenty święte i odprawiał Msze święte w kościele przy Randolph Place. Ponadto odwiedzał chorych, katechizował, głosił

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. prał. Władysława Staniszewskiego z Edynburga z 25 X 1948*, 3.

¹⁹ *Tamże*, 1-2.

słowo Boże. Udzielał się również społecznie, celebrując uroczystości narodowe i upamiętniając ważne daty z historii Polski, czym zyskał sobie wielkie uznanie Polonii. Nie bał się wygłaszać odważnych kazań patriotycznych, jak chociażby w 10 rocznicę zbrodni katyńskiej 30 kwietnia 1950 roku. Podkreślił wówczas, że śmierć tysięcy pomordowanych nie pójdzie na marne, a ich męczeństwo stanie się posiewem wolności²⁰.

Łączył w swojej działalności wiarę katolicką z pracą organizacyjną na rzecz Polonii. Aktywnie udzielał się wśród Stowarzyszenia Polskich Kombatantów. Podejmował się mediacji, kiedy dochodziło do trudności pomiędzy siecią organizacyjną SPK a duszpasterstwem Polonii. Zaproszono go nawet do ścisłego grona Rady Głównej SPK. Jako jej członek angażował się w zakładanie kolejnych kół lokalnych. Widział w tej działalności wielkie korzyści wobec zawiedzionych nadziei wielu Polaków niemogących powrócić do ojczyzny²¹. Brał czynny udział w życiu lokalnego koła kombatantów, pełniąc funkcję wiceprezesa. Jego zadanie polegało na układaniu współpracy między duszpasterstwem a siecią stowarzyszeń na terenie Szkocji²². Jego nazwisko nawet pojawiała się w gronie kandydatów do funkcji naczelnego kapelana SPK w Wielkiej Brytanii, co opisywał w liście do księdza Michalskiego²³. Ostatecznie to właśnie ks. infułat Bronisław Michalski został naczelnym kapelanem stowarzyszenia. Bogatą działalność organizacyjną i duszpasterską ks. Sołowieja wśród kombatantów poświadcza „Edynburski Biuletyn Informacyjny”, dwutygodnik stowarzyszeń polskich wydawany od 1949 roku, który stał się niejako kroniką życia polskiej wspólnoty w Szkocji.

W związku z odprawianiem uroczystości patriotycznych ks. Sołowiej popadł w konflikt z rektorem Polskiej Misji Katolickiej w Szkocji ks. Bombasem, który zastrzegł sobie wyłączne prawo do wszelkich

20 Por. *Rezolucja Rady Stowarzyszeń w sprawie Katynia*, „Edynburski Biuletyn Informacyjny” 9 (1950) 5.

21 L.B., *Naczelnny Kapelan SPK*, DP z II VI 1970, [bp].

22 Por. *Doroczne Walne Zebranie Członków Koła SPK Nr. 25*, „Edynburski Biuletyn Informacyjny” 9 (1950) 4; *Nowe władze Okręgu SPK „Szkocja”*, „Edynburski Biuletyn Informacyjny” 9 (1950) 6.

23 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. inf. Bronisława Michalskiego z Edynburga z 2 XI 1948*.

Mszy o charakterze narodowym w Edynburgu. Doprowadziło to do protestu wiernych przeciwko księdzu rektorowi²⁴. Ks. Sołowiej zaczął się zastanawiać nad wyjazdem do pracy duszpasterskiej w Londynie, choć nie chciał opuścić Polaków w Szkocji, którzy odwdzięczali mu się ogromnym uznaniem²⁵. Ponadto w misji brakowało duszpasterzy, co dostrzegali sam Rektor²⁶. Trudności we współpracy jednak narastały i ks. Sołowiej podjął ostateczną decyzję o zakończeniu swojej posługi w Edynburgu. W liście do Rektora Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii tak pisał: „Kochany Księżu Prałacie, ta najbardziej zasadnicza sprawa, o której pisałem w poprzednim liście to nieodwołalnie zdecydowanie opuszczenie Edynburga. Zwróciłem się pisemnie i ustnie do Ks. Rektora Bombasa, prosząc najbardziej kategorycznie o zwolnienie mnie w przeciągu miesiąca z dotychczasowego stanowiska i z nieszczęśliwej Misji jego w Szkocji. Jego konflikt ze społeczeństwem pogłębia się i nie mogę dłużej ponosić odpowiedzialności za ten stan rzeczy i nie potrafię temu zaradzić. Dziś z ręką na sercu mogę stąd odejść, gdyż zrobiłem wszystko co było w mej mocy. Mam zupełnie spokojne sumienie. Dlatego postanowiłem spalić wszystkie mosty poza sobą w Edynburgu i z synowską ufnością najserdeczniej prosić Kochanego Księdza Rektora o przyjęcie mnie do tej Misji, którą na obczyźnie za swój niemal rodzinny dom uważałem dzięki ojcowskiej, pełnej przyjaźni postawie Kochanego Księdza Prałata”²⁷.

W tym czasie (22 maja 1950 roku) zmarł abp Andrew Thomas McDonald, metropolita Edynburga i przyjaciel Polaków, którego bardzo cenił ks. Sołowiej. Już w 1944 r. arcybiskup sprzeciwił się planowanemu powojennemu porządkowi geopolitycznemu, w wyniku którego Polska miała dostać się we wpływy sowieckie: „Arbitralne ustanowienie komunistycznego systemu rządu, systemu obcego tradycjom, religii i etyce narodu polskiego, oraz cyniczne pominięcie zasad prawa międzynarodowego i prawa narodów – o ile nastąpiłoby

24 *Komunikat Rady Stowarzyszenia*, „Edynburski Biuletyn Informacyjny” 9 (1950) 2.

25 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. prał. Władysława Staniszewskiego z Edynburga z 20 X 1949*, 3.

26 ArPMK, L. Bombas, *List do ks. prał. Władysława Staniszewskiego z Edynburga z 24 X 1949*.

27 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. prał. Władysława Staniszewskiego z Edynburga z 5 V 1950*, 1-2.

ono istotnie – podważyłoby same podstawy naszej chrześcijańskiej cywilizacji. Fakt ten mógłby również zadać śmiertelny cios nadziejom pokładanym przez umęczone kraje Europy. Pokładając ufność w Bogu Wszechmocnym, że wszczęte przez oba kraje dyskusje doprowadzą do sprawiedliwego i pokojowego zabezpieczenia praw Polski, to jednak, w obliczu zagrożenia niezależności i wolności Polski jako suwerennego państwa w Europie, musimy wyraźnie zaznaczyć, że jest naszym obowiązkiem oświadczyć wobec rządców i obywateli naszego ukochanego kraju, że nie wolno byłoby nam milczeć, gdyby suwerenne prawa narodu polskiego zostały mu wydarte czy to pod niesłusznym naciskiem, czy też na drodze otwartego gwałtu ze strony innego państwa²⁸. Czynił również inne gesty przyjaźni wobec sprawy polskiej, np. odprawiał Msze św. w intencji obrońców Warszawy w 1944 r. Podkreślał katolicki charakter narodu polskiego, oddanie Bogurodzicy oraz sprzeciw wobec komunizmu i umiłowanie wolności²⁹. Widział, że Polska jest wiernym sprzymierzeńcem narodu brytyjskiego, który jednak swoją postawą go zdradza. Ks. Sołowiej uczestniczył w pogrzebie arcybiskupa.

W liście z maja 1950 r. ks. Sołowiej zadeklarował możliwość przybycia do polskiej misji w Londynie w połowie lipca³⁰. Wcześniej wysłał skrzynię z książkami oraz walizę z szatami liturgicznymi. Swój pobyt w Szkocji podsumował: „Po demobilizacji zostałem mianowany proboszczem dla Polaków w Edynburgu i funkcję tę pełniłem od stycznia 1949 do 31 lipca 1950. Założyłem tam Kółko Ministrantów i Sodalicję Mariańską Pań i Panienek. Uczylem religii w Szkole Przedmiotów Oczyszczonych i brałem dość żywy udział w życiu organizacyjno-społecznym. Byłem wice-prezesem Koła i Oddziału SPK³¹. Ostatecznie przebywał w Edynburgu do 31 lipca 1950 roku. Wdzięczni parafianie tak opisali jego pracę w „Edynburskim Biuletynie Informacyjnym” z dnia 1 sierpnia 1950 roku: „Ks. mgr. Kazimierz Sołowiej, dotychczasowy proboszcz

28 *Manifest Episkopatu Szkocji w obronie praw Polski*, „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej” 9 (1944) 6.

29 *Wojsko Polskie ofiarowało Katedrze w Edynburgu cenną monstrancję jako votum dziękczynne*, „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej” 12 (1944) 7.

30 ArPMK, K. Sołowiej, *List do ks. prał. Władysława Stanisławskiego z Edynburga z 7 VI 1950*, 1.

31 ArPMK, K. Sołowiej, *Dane do życiorysu. Ankieta Stowarzyszenia Kapłanów Polskich w Wielkiej Brytanii*, 5.

parafii polskiej, opuścił Edynburg z dniem 1 sierpnia b.r. przechodząc do Polskiej Misji Katolickiej na Anglię i Walię w Londynie. W czasie swej całej, duszpasterskiej i społecznej, działalności na terenie Edynburga i okolicy, ks. Sołowiej zaskarbił sobie serca wszystkich, z którymi zetknął się bliżej i zdobył sobie powszechny mir, szacunek i serdeczne przywiązanie u ogółu. Ogromnie lubiany był przez młodzież, którą opiekował się szczególnie troskliwie i gorąco, wychowując ją na dobrych Polaków i gorących katolików. Odejście ks. Sołowieja z Edynburga jest wielkim ciosem dla tutejszej społeczności polskiej. Był on prawdziwym wzorem księdza – Polaka, łącząc w sobie cechy żarliwego kapłana i gorącego patrioty, niezłomnego w swych zasadach i niezdolnego do żadnych kompromisów tam gdzie chodziło czy to o sprawę Kościoła czy to o sprawę polską. W kazaniach swych, zwłaszcza w święta narodowe lub z okazji świąt Bożego Narodzenia czy Wielkiej Nocy, uderzał mocno w strunę patriotyzmu, mówiąc z przejęciem i od serca i wzruszając słuchaczy do głębi. Niezapomnianym było przemówienie ks. Sołowieja, pełne głębokiego ujęcia, podniosłe i mocne w tonie, wypowiedziane na wielkiej manifestacji religijnej przeciwko prześladowaniu Kościoła za żelazną kurtyną, urządzonej pod egidą Szkockiej Ligi Wolności Europy w czerwcu ubiegłego roku. Gdy w serdecznych słowach żegnał się ze swymi ukochanymi parafianami na mszach św. w ostatnią niedzielę, sam był wzruszony i wzruszył wszystkich. Wielu ludzi miało łzy w oczach a nawet płakało. Odejściu umiłowanego kapłana towarzyszy powszechny żal i smutek³². Jak wynika z relacji, ks. Sołowiej pozostawił po sobie wdzięczną pamięć pracy kapłańskiej i polonijnej w Szkocji. Zdobyte doświadczenia w pracy duszpasterskiej i polonijnej mógł pełniej wykorzystać w Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii.

32 S.P., *Na pożegnanie Ks. Sołowieja*, „Edynburski Biuletyn Informacyjny” 15 (1950) 1.

KS. EUGENIUSZ MAŁACHWIEJCZYK SAC
APOSTOLAT DE LA MISÉRICORDE DIVINE, PARYŻ

PROPAGOWANIE KULTU MIŁOSIERDZIA BOŻEGO WE FRANCJI ZA POMOCĄ CZASOPISMA „MESSENGER DE LA MISÉRICORDE DIVINE”

Zagadnienie propagowania pobożności opartej na kulcie Miłosierdzia Bożego zostanie przedstawione na podstawie prezentowanych w „Messenger” różnych, ale konkretnych rozwiązań. Proponowane światu, za pośrednictwem siostry Faustyny, jako nowe formy kultu: obraz Jezusa miłosiernego, święto Miłosierdzia Bożego, koronka do Miłosierdzia Bożego, Godzina Miłosierdzia, stanowią podstawę do propagowania i rozwoju pobożności w Kościele we Francji.

Ogromnym bogactwem jest fakt, że czasopismo „Messenger de la Miséricorde Divine” jest istotną częścią całościowego działania Apostolstwa Miłosierdzia Bożego we Francji. Na kartach kwartalnika „Messenger de la Miséricorde Divine”, dochodzi do spotkania teorii z praktyką. A dokonuje się to w sposób następujący: „Messenger” na swych stronach nie tylko podaje „wykładnię” o pobożności opartej na kulcie Miłosierdzia Bożego, ale także proponuje konkretne rozwiązania. Tymi rozwiązaniami są przede wszystkim wydarzenia już „sprawdzone”, a nie „eksperymentowane” lub wydarzenia przygotowywane w oparciu o dotychczasowe doświadczenia Apostolstwa Miłosierdzia Bożego. „Messenger” nie tylko omawia pobożność opartą na kulcie Miłosierdzia Bożego, prezentując ją na swych łamach, ale także proponuje konkretne wydarzenia. W stałej rubryce „Nos Activités” („nasze

działalności”) są omawiane te wydarzenia, które już miały miejsce w ostatnich trzech miesiącach, a także są zapowiadane te, które nadchodzą i będą realizowane w najbliższym kwartale.

Poniżej zostaną przedstawione sposoby propagowanej pobożności opartej na kulcie Miłosierdzia Bożego, poprzez prezentację różnych działalności Apostolstwa Miłosierdzia Bożego skoncentrowane w Paryżu, następnie w Osny. Trzeci sektor aktywności wymaga wyjścia poza Paryż i Osny.

Centrum pobożności i kultu Miłosierdzia Bożego w Paryżu

„*Messenger de la Miséricorde Divine*”¹, który zaczął się ukazywać od 1993 r. po 27-letniej przerwie, wydawany jest w nakładzie 15 tys. egzemplarzy. „*Messenger*” ze względu na szeroki zasięg czytelniczy jest najskuteczniejszym środkiem propagowania pobożności opartej na kulcie Miłosierdzia Bożego. Pallotyni, za pomocą tego czasopisma, nie tylko informują, ale przede wszystkim formują w duchu Miłosierdzia Bożego.

„*Veillée de la Miséricorde Divine à Paris*” („Czuwanie Miłosierdzia Bożego”)² jest organizowane od 1993 r. w Paryżu w trzeci piątek miesiąca. Z biegiem czasu przeniesiono celebrację z kaplicy Sióstr Szarytek z 9, rue Cler, do kaplicy pallotynów przy 25, rue Surcouf. Od czerwca 1996 r. celebracje odbywają się przed obrazem Jezusa Miłosiernego, pobłogosławionego przez papieża Jana Pawła II. Po 2001 roku celebracje odbywają się również w czwarty piątek miesiąca.

1 Zob. „*Messenger de la Miséricorde Divine*” (dalej: MMD) 1 (1993) 2-6. Po 35 latach przerwy, „*Messenger*”, ukazał się na święto Bożego Miłosierdzia w 1993 r. Redaktorem był ks. Alojzy Misiak SAC, a jego współpracownikami byli père Jean et père Eugène. „*Messenger de la Miséricorde Divine*” ukazał się w nakładzie 15 tys. egz. Zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat de la Miséricorde Divine en France*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 25 (2014) 144.

2 Por. *Nos Activités, Cinq ans déjà...*, MMD 21 (1998) 22; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 142.

„Pèlerinage de la Miséricorde Divine sur le pas de soer Faustine” („Pielgrzymka Miłosierdzia Bożego po śladach siostry Faustyny”)³ odbywa się od 1994 r. Jest to pielgrzymka do Polski i na Litwę. Z czasem zmodyfikowano jej nazwę na „pielgrzymkę po śladach siostry Faustyny i Jana Pawła II”. Tego typu działanie jest traktowane jako „rekolekcje w drodze”. Pielgrzymka daje okazję nie tylko do przekazania wiedzy i pokazania Polski i Litwy, ale przede wszystkim jest okazją do pogłębienia przesłania o Miłosierdziu Bożym, a także do spojrzenia na ślady wielkich apostołów, jakimi byli św. Faustyna i św. Jan Paweł II.

„L’Heure de la Miséricorde Divine” („Godzina Miłosierdzia”)⁴ jest organizowana od 1998 r. w Paryżu o godz. 15.00. Celebracja godziny Miłosierdzia jest związana z godziną śmierci Jezusa i jest odpowiedzią na Jego wezwanie. W tę godzinę jako moment uprzywilejowany Jezus daje możliwość, by wypraszać miłosierdzie dla siebie i dla świata⁵.

„Nuit de la Miséricorde Divine” („Noc Miłosierdzia Bożego”)⁶ to celebracja, która odbywa się systematycznie w kościele Saint Pierre du Gros Caillou w 7. dzielnicy Paryża od 5 października 1996 r. Jako dzień wybrano sobotę, która jest najbliższym liturgicznym wspomnieniem św. Faustyny. Podczas tej celebracji jest okazja do publicznej czci relikwii św. Faustyny.

3 Por. *MMD* 21 (1998) 22. Pierwsza pielgrzymka odbyła się do Polski („Le Pèlerinage de la Miséricorde Divine en Pologne”), a w następnych latach również na Litwę, głównie do Wilna. Ruch pielgrzymkowy organizowany przez pallotynów zyskiwał coraz większą popularność, dlatego organizowano po kilka pielgrzymek w ciągu roku. Dla przykładu: na 1998 r. zaplanowano cztery pielgrzymki, które odbyły się zgodnie z programem; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 145.

4 Zob. *tamże*, 142.

5 Por. M. Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 2011 (dalej: *Dzienniczek*), n. 1572.

6 Por. *MMD* 21 (1998) 22. Noc Miłosierdzia Bożego jest zawsze celebrowana 5. lub w najbliższą sobotę po 5 października. 5 października – to święto liturgiczne św. Faustyny. Pierwsza „Noc Miłosierdzia” była zorganizowana 5 października 1996 r.; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 144.

„Trésor de la Miséricorde Divine” („Skarbiec Miłosierdzia Bożego”)⁷ – to propozycja uczestnictwa w modlitwie nieustannej do Miłosierdzia Bożego. Modlitwa odbywa się przez 24 godziny na dobę i siedem dni w tygodniu. Każdy może uczestniczyć w tej modlitwie przez 30 minut na tydzień (pozostając u siebie). Modlitwa ma na celu wyblągnięcie Miłosierdzia Bożego dla siebie i świata całego. Przede wszystkim modlitwy są zanoszone w następujących intencjach: za Ojca św. i Kościół, o pokój na świecie, za rodzinę, za dzieci i młodzież, o powołania kapłańskie i zakonne, za chorych, cierpiących i prześladowanych, w intencjach Apostolat de la Miséricorde Divine, a także każdy może dodawać własne intencje. Ponad dwa tysiące osób pochodzące z różnych krajów zaangażowało się w tę nieustanną modlitwę.

„Le Congrès de la Miséricorde Divine” („Kongres Miłosierdzia Bożego”)⁸ połączono z bardzo ważną datą, jaką jest 22 lutego. Albowiem w tym dniu w 1931 r. Jezus ukazał się siostrze Faustynie w klasztorze w Płocku z poleceniem „Namaluj obraz”⁹. Od tej wizji wszystko się zaczęło. Ideą zainicjowanego kongresu w 1999 r. jest pogłębienie teologii i zaprezentowania nauczania Kościoła na temat miłosierdzia Bożego. Nie ulega wątpliwości, że zorganizowanie po raz pierwszy takiego wydarzenia dało początek „tradycji” kongresowej w Paryżu. Wśród prelegentów są: biskupi, profesorzy wyższych uczelni, księża, zakonnicy i osoby świeckie. Kongres jest otwarty dla szerokiej publiczności.

7 Zob. *MMD* 23 (1999) 23. „Trésor de la Miséricorde Divine” („Skarbiec Miłosierdzia Bożego”) został założony w 1997 r. przez księży pallotynów w Paryżu. W marcu 1999 r. było ponad 1500 osób, które zapewniły modlitwę nieustanną tzn. 24/24 do Miłosierdzia Bożego. Skarbiec powstał w 1996 r., a szersze kręgi uczestników zaczęły dołączać w 1997 r.; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l'Apostolat...*, 145.

8 Zob. *MMD* 25 (1999) 13-16. Pierwszy Kongres Miłosierdzia Bożego w Paryżu odbył się 22-24 lutego 1999 r. Tytuł kongresu nosił tytuł „Bóg Ojciec Miłosierdzia”. Uczestnicy kongresu wysłali list do papieża Jana Pawła II na znak wierności i przywiązania. Ojciec św. przez Sekretariat Stanu przysłał podziękowanie 8 kwietnia 1999 r. na ręce ks. Henryka Hosera – przełożonego pallotynów we Francji; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l'Apostolat...*, 147.

9 Zob. *Dzienniczek*, n. 47n.

„Icône pèlerine” („Ikona pielgrzymująca Jezusa Miłosiernego”), przechodząca z domu do domu, od rodziny do rodziny. Początek tego wydarzenia miał miejsce podczas „Nocy miłosierdzia” w 1999 r.¹⁰ Na zakończenie Mszy św. wotywniej o siostrze Faustynie ks. bp Guy Bagnard – biskup Bellay-Ars, pobłogosławił „ikony pielgrzymujące” i wysłał „w lud”. Istotną rolę odgrywała inicjatywa zwana „Icône pèlerine” mająca na celu przyjęcie do swojego domu, do swojej rodziny – „Obrazu pielgrzymującego”. W tej inicjatywie chodzi o nawiązanie do słów Jezusa, „chcę, by każdy miał łatwy dostęp do tego obrazu”, a także, „dla tych, którzy będą modlić się przed tym obrazem, udzielę wiele łask”¹¹. Formuła jest następująca: ikona pozostaje w domu, rodzinie przez 9 dni, wtedy członkowie rodziny wspólnie odprawiają Nowenę do Miłosierdzia Bożego.

W wyniku nawiedzenia domu czy rodziny przez „obraz Jezusa Miłosiernego” dokonywały się wspaniałe rzeczy, jak pojednanie w rodzinie czy pojednanie między sąsiadami. W programie takiego nawiedzenia jest nie tylko celebracja, modlitwa w rodzinie, akt oddania rodziny Miłosierdziu Bożemu, ale przede wszystkim próba pojednania w rodzinie, pojednania między sąsiadami, nawrócenia... W organizacji takiego nawiedzenia jedna osoba jest odpowiedzialna za „icône pèlerine”. Osoba ta wyszukuje i kontaktuje między sobą rodziny, które chciałyby przyjąć do siebie obraz Jezusa Miłosiernego, ustala kolejność i daty „nawiedzenia rodziny”. „Nawiedzenie” ma na celu nie tylko wspólne odmawianie poszczególnych modlitw, ale także przeżywanie noweny do Miłosierdzia Bożego wraz ze wspólną modlitwą za rodzinę, za sąsiadów, przyjaciół i nieprzyjaciół.

W działanie włączyła się Mme z Bezier, która przygotowywała Icône i rozsyłała do odpowiedzialnych. Ci zwracali się z prośbą do palotynów o pozwolenie do prowadzenia tegoż działania.

„La Soirée avec Sœur Faustine à Paris” („Wieczór z siostrą Faustyną”)¹² – to wieczór formacji duchowej, odbywa się raz w miesiącu, organizowany od 2007 r. w Paryżu. Ta formacja bazuje na lekturze *Dzienniczka* w kontekście nauczaniu Kościoła i Biblii o miłosierdziu Bożym.

¹⁰ Zob. *MMD* 28 (1999) 19-21.

¹¹ *Dzienniczek*, n. 570.

¹² Zob. *MMD* 70 (2010) 32; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l'Apostolat...*, 149.

Formy pobożności Miłosierdzia Bożego w Osny

„Fête de la Miséricorde” („Święto Miłosierdzia”)¹³ w Osny jest celebrowane od 1947 r. Dzięki temu, że obraz Jezusa Miłosiernego był umieszczony w kaplicy prywatnej księży pallotynów, nie został usunięty w 1959 r. na mocy zakazu Świętego Oficjum. Celebrowanie tego święta daje możliwość wiernym, aby czerpać ze źródeł Miłosierdzia Bożego. Program święta rozkłada się na cały dzień od godz. 9.00 do 18.00 i obejmuje procesję z obrazem Jezusa Miłosiernego, Mszę św., Godzinę Miłosierdzia i Drogę Krzyżową.

„Fête Dieu” („Święto Bożego Ciała”)¹⁴ w Osny jest celebrowane od 1997 r. Należy podkreślić, że jest to jedna z najwcześniejszych celebracji Bożego Ciała z procesją eucharystyczną w regionie paryskim i Paryżu. Dotychczas we Francji tak „uroczysta” celebracja Bożego Ciała została zapomniana. Sama procesja angażuje do publicznego wyznawania wiary w obecność Jezusa w Najświętszym Sakramencie.

„Journée des amis du Christ Miséricordieux à Osny” („Dzień przyjaciół Chrystusa Miłosiernego”)¹⁵ jest organizowany od 1995 r. Do tego roku wierni przybywali do Osny tylko raz do roku, na święto Miłosierdzia Bożego, by modlić się przed obrazem Jezusa Miłosiernego, pobłogosławionego przez Piusa XII w 1956 r. By zwiększyć możliwość dostępu do obrazu Jezusa Miłosiernego, podjęto inicjatywę zorganizowania „Dnia przyjaciół Chrystusa Miłosiernego”. Zorganizowano raz w miesiącu celebrację, w czwartą niedzielę miesiąca. Ale z czasem ze względu na „sukces” czyli wzrost ilości uczestników, zaczęto organizować celebracje w drugą i czwartą niedzielę miesiąca.

„La Journée de prières pour le Pape et pour l’Eglise” („Dzień modlitw za Papieża, i za Kościół”)¹⁶ jest obchodzony od 2003 r. Jego początki sięgają jubileuszu 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II. Wtedy to zorganizowano w Osny „dzień papieski” pod przewodnictwem

13 Zob. *tamże*, 146.

14 Zob. *tamże*.

15 Por. *MMD* 22 (1998) 4-7. 22; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 142.

16 Zob. *MMD* 70 (2010) 32; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 148.

biskupa diecezjalnego Jean-Yves Riocreux. Uroczystość dała impuls do zapoczątkowania dorocznych „Dni modlitw za Papieża i za Kościół” w każdą czwartą niedzielę października. Ta celebracja pozwala na wyrażenie wsparcia modlitewnego dla papieża i całego Kościoła, a jednocześnie okazania przywiązania, miłości i jedności z Ojcem św. i całym Kościołem.

Dzień Młodzieży, „Jeunes avec Jésus Miséricordieux à Osny – JAJMO” („Młodzież z Jezusem Miłosiernym w Osny”)¹⁷ jest organizowany od 2007 r. Za przykładem papieża Jana Pawła II, zaproponowano młodzieży doroczne spotkania w sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Osny. Spotkanie jest przeznaczone dla młodzieży w wieku 18-35 lat i odbywa się w drugą niedzielę października. Chodzi o to, by młodzi ludzie mogli powierzyć siebie w nowym roku szkolnym, akademickim czy nowym roku pracy. Celem jest to, by młodzież, która jest nazywana przyszłością Kościoła, mogła czerpać ze źródeł Miłosierdzia.

„La journée des Amis du Christ Miséricordieux pour les antillais, américains, asiatiques, européens... à Osny” to dzień modlitw za narody i kontynenty, który odbywa się od 2006 r. W trosce o wiernych wywodzących się z różnych krajów, kultur i kontynentów, podjęto inicjatywę by umożliwić im zbliżenie się do Miłosierdzia Bożego w ich grupach narodowościowych czy kontynentalnych¹⁸. I tak zaproponowano, by w czwartą niedzielę miesiąca, zaczynając od maja, przybywały różne grupy. Dzień modlitw za kontynenty i kraje wypada następująco: Portugalczycy, Włosi – w czerwcu na Boże Ciało, Europa – 15 sierpnia, Azja, Australia i Oceania, Ameryka, Afryka – wrzesień. Również ustalono dni modlitw za ludy mieszkające w różnych departamentach francuskich rozrzuconych po całym świecie. Wzięto pod uwagę także liczne narody, np. Portugalczyków, których jest bardzo dużo we Francji.

„Pèlerinage annuel et prières pour les Ames du Purgatoire et pour tous les Défunts” („Doroczna pielgrzymka i modlitwy za dusze czyścicowe i za wszystkich zmarłych)¹⁹ jest organizowana do Osny w czwartą

17 Zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l'Apostolat...*, 149.

18 Zob. *MMD* 70 (2010) 32; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l'Apostolat...*, 149.

19 Zob. *MMD* 71 (2010) 33.

niedzielę listopada. W programie, oprócz Mszy św., jest procesja na cmentarz wspólnoty pallotyńskiej w Osny, gdzie są odprawiane specjalne modlitwy za zmarłych: rodziców, krewnych i przyjaciół; wychowawców – nauczycieli i profesorów; duchownych: księży, biskupów, zakonników i zakonnice; dobrodziejów: poległych na wojnach, budowniczych kraju, troszczących się o pokój oraz za wszystkich zmarłych. Te celebracje wchodzi w cykl modlitw za zmarłych, które kultuwuje pallotyńska wspólnota w Paryżu. Wywodzą się one z tradycji Kościoła. Do tej modlitwy są zaproszeni czytelnicy „Messenger de la Miséricorde Divine” oraz wszyscy chętni. Proponuje się im uczestnictwo w modlitwach za zmarłych odprawianych przez wspólnotę paryską przez cały listopad poprzez udział osobisty lub złożenie imion swoich zmarłych na kartce tzw. wypominkowej. Ci, którzy nie mogą przybyć, mogą łączyć się duchowo z modlitwami wspólnoty w Paryżu – rano, Mszą św. za zmarłych poleconych na kartkach, a wieczorem w nabożeństwie modlitwy za zmarłych za wstawiennictwem Matki Miłosierdzia.

Szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego we Francji

„Journée des amis du Christ Miséricordieux en province” („Dzień Przyjaciół Jezusa Miłosiernego na prowincji”)²⁰ funkcjonuje na wzór „Dni przyjaciół Jezusa Miłosiernego w Osny”. Taka formuła zaczęła działania od 1996 r. Wystarczyło się zorganizować na danym miejscu, a wtedy dojeżdżał na to miejsce jeden z księży pallotynów, by przeprowadzić animację takiego dnia. Głównie odpowiadano na zaproszenia parafii, wspólnot, grup wiernych czy stowarzyszeń.

„Le pèlerinage des Relique de Ste Faustine” („Pielgrzymka relikwii św. Faustyny”)²¹ trwa od 1997 r. Relikwie siostry Faustyny zostały przywiezione do Paryża i Osny w 1997 r. Podczas święta Miłosierdzia Bożego w Osny delegacja sióstr Matki Bożej Miłosierdzia z Krakowa, s. Beata Piekut w towarzystwie s. Ancilli, wręczyła relikwie s. Faustyny

20 Por. *MMD* 21 (1998) 22. Wspomniana celebracja odbywa się kilka razy w roku, za każdym razem w innym miejscu, w zależności od napływających próśb; zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 143.

21 Zob. *MMD* Numéro spécial (1997); zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 146-147.

ks. abp. Mario Tagliaferriemu – nuncjuszowi apostołskiemu we Francji. Następnie nuncjusz przekazał je pallotynom, prosząc by szerzyli kult Miłosierdzia i „sprowadzali” Francuzów do Miłosierdzia Bożego. Spełniając misję powierzoną przez nuncjusza, pallotyni oprócz celebracji w Osny i Paryżu, rozpoczęli różne celebracje na prowincji. Stąd wzięła początek pielgrzymka relikwii św. Faustyny po Francji. Pielgrzymkę z relikwiami św. Faustyny pallotyni rozpoczęli od nawiedzenia 50 sanktuariów Miłosierdzia Bożego²² we Francji i krajach frankofońskich. Następne miejsca odbywały się na zasadzie odpowiedzi na liczne zaproszenia i prośby od wspólnot czy parafii. Obecnie we Francji taką formę apostołstwa przejęły co najmniej dwa stowarzyszenia, które działają w Paryżu i okolicach.

„La Retraite à Montmorency” („Rekolekcje w Montmorency”²³) odbywają się w Montmorency od 1994 r. w domu formacyjnym pallotynów w Montmorency. Wyjątkowość miejsca i jego atuty, szczególnie bliskość Paryża, sprawiają, że to miejsce zostało wybrane na rekolekcje i sesje organizowane przez Apostolat de la Miséricorde Divine. Rekolekcje w Montmorency przyjmowały różne formy. Trwały dwa, trzy lub cztery dni, w zależności od potrzeb. Również w Montmorency były organizowane weekendy formacyjne na potrzeby Apostolatu de la Miséricorde Divine.

22 Sanktuaria – tutaj nazwa umowna, przypisana kościołowi lub kaplicy, gdzie została umieszczona „icône” Jezusa Miłosiernego, jedna z serii 50 – przygotowanych na 50-lecie Święta Miłosierdzia w Osny w 1997 r. (w 1996 r. papież Jan Paweł II pobłogosławił 50 obrazów w formie papierowej, które następnie zostały przygotowane przez specjalistów w formie „icône”. Podczas święta Miłosierdzia w Osny nuncjusz abp Mario Tagliaferri, dokonał ceremonii rozesłania „icône” do kościołów i kaplic we Francji i krajów frankofońskich).

23 Zob. E. Małachwiejczyk, *Aperçu général sur l’Apostolat...*, 145.

