

**ZESZYT NAUKOWY**  
**nr 1/2014**



**ZESZYT NAUKOWY**  
**nr 1/2014**

Warszawa 2014

### **Rada naukowa/Scientific Council**

ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski (UKSW) – przewodniczący  
ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (PAT)  
prof. dr hab. Józef Borzyszkowski (UG)  
o. prof. dr hab. Leon Dyczewski (KUL)  
ks. dr hab. Stanisław Gulak  
prof. dr hab. Zofia Kawczyńska-Butrym (UMCS)  
ks. dr hab. Bernard Kołodziej (UAM)  
ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW)  
ks. dr hab. Janusz Szulist (UMK)  
prof. dr hab. Wiesław Wysocki (UKSW)  
ks. dr Jerzy Zając  
prof. dr hab. Radosław Zenderowski (UKSW)

### **Recenzenci/ Reviewers**

ks. dr hab. Andrzej Garbarz (UR)  
ks. dr hab. Jerzy Koperek (KUL)  
ks. prof. dr hab. Jarosław Koral (UKSW)

### **Redakcja naukowa/Scientific Editorial**

dr Magdalena Markocka  
dr Zbigniew Mikołajczyk  
dr Agnieszka Wołk  
ks. dr Jerzy Zając

MIEDZYNARODOWE CENTRUM  
DIALOGU MIEDZYKULTUROWEGO I MIĘDZYRELIGIJNEGO  
UNIwersytetu KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
W WARSZAWIE  
INTERNATIONAL CENTRE  
INTERCULTURAL AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE  
CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN WARSAW

ISBN 978-83-940879-4-4

Druk i oprawa

Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu  
ul. Żeromskiego 4, 27-600 Sandomierz, tel 15 64 40 400,  
fax 15 832 77 87, zamowienia@wds.com.pl, www.wds.pl

# SPIS TREŚCI

Przedmowa, Eugeniusz Grzeszczak, Wicemarszałek Sejmu RP .....9

## I. Wokół dialogu międzykulturowego i międzywyznaniowego

1. Wokół pojęcia dialogu w nauce społecznej Kościoła,  
*ks. Henryk Skorowski*.....13
2. Dialog na pograniczu kultur na przykładzie ludności polskiej  
w Niemczech, Francji, USA, Wielkiej Brytanii,  
*o. Leon Dyczewski* .....20
3. Lokalność-globalizacja-glokalizacja,  
*Magdalena Markocka*.....40
4. Bayern, meine Heimat,  
*Johann Schlosser* .....51
5. Diaspora jako deterritorializovaná imaginární komunita  
na příkladu ruské diaspory v Čechách,  
*Lenka Doležalová* .....73
6. Kultura śląska w kontekście kultury polskiej,  
*ks. Bernard Kołodziej* .....84
7. Zderzenie kultury miejskiej i wiejskiej,  
*Anna Wolk*.....90
8. Otwarcie czy zamknięcie? Tożsamość narodowa polskiej młodzieży.  
Analiza wyników badań realizowanych w latach 2004-2014,  
*Tomasz Michał Korczyński* .....98
9. Christian Ethics: Inter-Religious Perspectives,  
*ks. Baiju Julian* ..... 115
10. Prasa studentów katolickich seminariów duchownych w Polsce  
do 1945 r. wobec wyznań, obrządków i kultur  
(W poszukiwaniu dialogu),  
*ks. Jerzy Zajac* .....127
11. Wielokulturowość i wielowyznaniowość mieszkańców północnego  
Mazowsza na przełomie XIX i XX wieku,  
*ks. Hubert Komorowski* .....138

## II. Kościół Prawosławny a Kościół Katolicki w Polsce: podobieństwa i różnice nauczania społecznego w kontekście wspólnego przesłania do narodów Polski i Rosji

1. Kościół prawosławny a Kościół katolicki. Nauczanie społeczne,  
*ks. Henryk Skorowski*.....151

2. Podstawy społecznego zaangażowania Kościoła w Dokumentie Kościoła Rosyjskiego z 2000 r., <i>ks. Andrzej Kuźma</i> .....	155
3. Podstawy i zasady społecznego zaangażowania Kościoła katolickiego, <i>Arkadiusz Wuwer</i> .....	163
4. Około konkordatowe refleksje, <i>ks. Jerzy Zając</i> .....	178
5. System Bezpieczeństwa Wieloreligijnej Twierdzy Modlin. Prawosławni i katolicy, <i>Zbigniew Mikołajczyk</i> .....	189
6. Naród i patriotyzm w nauczaniu Kościoła Prawosławnego, <i>ks. bp Jerzy Pańkowski</i> .....	203
7. Koncepcja narodu w ujęciu katolickiej nauki społecznej, <i>Piotr Burgoński</i> .....	210
8. Kościół prawosławny a Kościół katolicki w Polsce: podobieństwa i różnice nauczania społecznego w kontekście Wspólnego Przesłania do Narodów Polski i Rosji, <i>ks. Andrzej Choromański</i> .....	220
9. Płaszczyzny współpracy Państwa z Kościołem Prawosławnym, <i>ks. Aleksy Andrejuk</i> .....	233
10. Religia i stosunki międzynarodowe, <i>Radosław Zenderowski</i> .....	236
11. Podstawy formacji duchowej młodzieży w świetle nauczania rzymsko-katolickiego i prawosławnego, <i>Irena Saszko</i> .....	245

### III. Leksykon haseł

Dialog - Jerzy Zając .....	259
Dialog ekumeniczny - Jerzy Zając .....	259
Dialog międzyreligijny - Jerzy Zając .....	260
Kompromis - Jerzy Zając .....	260
Konkordat - Jerzy Zając .....	261
Patriotyzm - Jerzy Zając .....	261
Postawy dialogu - Jerzy Zając .....	261
Tożsamość narodowa - Jerzy Zając .....	262
Dialog społeczny - Jerzy Zając .....	262
Dialog międzykulturowy - Jerzy Zając .....	263
Tożsamość kulturowa - Jerzy Zając .....	264
Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego - Jerzy Zając .....	264

### IV. Recenzje i sprawozdania

Damian Cichy (red.) Misja Kościoła i migracje człowieka <i>ks. Jerzy Zając</i> .....	269
---	-----

## REGISTER OF CONTENT

Preface, Eugeniusz Grzeszczak .....9

### **I. Around the intercultural and interreligious dialogue**

1. Around the concept of dialogue in the social teaching of the Church,  
*ks. Henryk Skorowski*.....13
2. Dialogue on the border of cultures for example the Polish population  
in Germany, France, USA, Great Britain,  
*o. Leon Dyczewski* .....20
3. Locality-globalization-glocalization,  
*Magdalena Markocka* .....40
4. Bavaria, my country,  
*Johann Schlosser* .....51
5. Diaspora as an imaginary community deterritorialized the example  
of the Russian diaspora in the Czech Republic,  
*Lenka Doležalová* .....73
6. Silesian culture in the context of Polish culture,  
*ks. Bernard Kołodziej* .....84
7. The clash of urban and rural culture,  
*Agnieszka Wolk* ..... 90
8. Christian Ethics: Inter-Religious Perspectives,  
*ks. Baiju Julian* .....98
9. Press alumni of Catholic seminaries in Poland until 1945.  
against religions, rituals and cultures (In Search of dialogue),  
*ks. Jerzy Zajac* ..... 115
10. Open or closed? Polish national identity of young people. Analysis  
of the results of research carried out in the years 2004-2014,  
*Tomasz Korczyński*.....127
11. Multiculturalism and religious denominations residents of northern  
Mazovia at the turn of the century,  
*ks. Hubert Komorowski* .....138

### **II. Orthodox Church and the Catholic Church in Poland: similarities and differences of social learning in the context of a joint message to the Polish and Russian nations**

1. The Orthodox Church and the Catholic Church social Teaching,  
*ks. Henryk Skorowski*.....151
2. Basics of social involvement of the Church in the Document

of the Russian Church in 2000, <i>ks. Andrzej Kuźma</i> .....	155
3. Fundamentals and principles of social commitment of the Catholic Church, <i>Arkadiusz Wuwer</i> .....	163
4. About concordat reflections, <i>ks. Jerzy Zajac</i> .....	178
5. Safety system multireligious Modlin Fortress Orthodox and Catholic believers, <i>Zbigniew Kazimierz Mikołajczyk</i> .....	189
6. The nation and patriotism in the teaching of the Orthodox Church, <i>ks. bp Jerzy Pańkowski</i> .....	203
7. The concept of the nation in terms of Catholic social teaching, <i>Piotr Burgoński</i> .....	210
8. The Orthodox Church and the Catholic Church in Poland: similarities and differences social teaching in the context of the Joint Submission to the Polish Nations and Russia, <i>ks. Andrzej Choromański</i> .....	220
9. The interfaces you with the Orthodox Church, <i>ks. Aleksy Andriejuk</i> .....	233
10. Religion and international relations, <i>Radosław Zenderowski</i> .....	236
11. Fundamentals of spiritual formation of young people in light of the teachings of the Roman Catholic and Orthodox, <i>Irena Saszko</i> .....	245

### III. Lexicon of entries

Dialogue - Jerzy Zajac .....	259
Ecumenical dialogue - Jerzy Zajac .....	259
Interreligious Dialogue - Jerzy Zajac .....	260
Compromise - Jerzy Zajac .....	260
Concordat - Jerzy Zajac .....	261
Patriotism - Jerzy Zajac .....	261
Attitudes dialogue - Jerzy Zajac .....	261
National identity - Jerzy Zajac.....	262
Social dialogue - Jerzy Zajac .....	262
Intercultural dialogue - Jerzy Zajac .....	263
Cultural identity - Jerzy Zajac .....	263
Social teaching of the Catholic Church - Jerzy Zajac.....	263

### IV. Reviews and reports

Damian Cichy (red.) Mission of the Church and Human Migration <i>ks. Jerzy Zajac</i> .....	269
---	-----

## **Przedmowa**

### *Preface*

W szalonym tempie życia oraz otaczającego nas świata, nie trudno popaść w rytm myślenia stereotypami. A jakże wiele ich funkcjonuje w naszej świadomości na temat ogólnie pojętej międzykulturowości, której istotą jest dialog, mający na celu zapobieganie wszelkim konfliktom na tle kulturowym. Kiedy w grudniu 2007 roku przeprowadzono badanie na zlecenie Komisji Europejskiej, w którym wzięło udział 27 tys. respondentów w 27 krajach UE – okazało się, iż ponad 50% nie słyszało lub nie potrafiło zdefiniować terminu „dialog międzykulturowy”. Dialog to, oprócz komunikacji pomiędzy różnymi społecznościami, współpracy i wzajemnego współistnienia, wiedzy i rozumienia innych kultur, tolerancji oraz równych praw, wymiany informacji i pomysłów, to nade wszystko otwarta i pełna szacunku wymiana poglądów pomiędzy osobami lub grupami mającymi różne pochodzenie etniczne, kultury, religie, języki i dziedzictwo.

Dziś zakres tego pojęcia wyraźnie się poszerzył i może być rozumiane jako metoda, proces, czy też postawa społeczna. To oczywiste, że wielość kultur zmusza nas do poszukiwania nowych form porozumiewania się, do znalezienia wspólnego języka. Jednakże brak dialogu międzykulturowego powoduje szereg negatywnych następstw – tworzenie się uproszczonych, stereotypowych wyobrażeń o obcych, występowanie różnego rodzaju przejawów niechęci kulturowej, co może mieć skutki np. w postaci postrzegania innych kultur jako gorsze, mniej wartościowe, czy wręcz agresji i okrucieństwa. Z kolei dialog międzykulturowy wymaga świadomości własnych stereotypów i uprzedzeń. Wymaga, aby odłożyć je na bok, tak samo jak własne osądy. Taka świadomość pozwala nam przełamywać sztucznie tworzone bariery i wyjść poza schemat myślenia.

Dialog społeczny, będąc niezbędnym warunkiem współpracy międzyludzkiej w różnych sferach życia, wiąże się z przekraczaniem granic własnej kultury. Sprzyja on powstawaniu nowych wartości kulturowych, pojawianiu się nowych cennych perspektyw filozoficznych i postępowi ludzkiej myśli. Współczesna cywilizacja często charakteryzuje się ciągłymi napięciami, obawami i niepewnością, zaś życie współczesnych społeczeństw opiera się na niestabilności i zmienności. Wiemy kim jesteśmy dopiero wtedy, kiedy wiemy, kim

nie jesteśmy i dopiero wtedy, kiedy wiemy, kto jest przeciwko nam. Poczucie obcości wiąże się z negatywnymi emocjami, co w rezultacie niweczy szanse na powodzenie dialogu międzykulturowego. Współczesna przestrzeń społeczna jest bowiem obszarem konfrontacji różnych systemów wartości, postaw życiowych, poziomów życia, a także kultur etnicznych. Powstałe w ten sposób stereotypowe przekonania dotyczące innych kultur są ogromnym utrudnieniem w porozumieniu międzykulturowym.

Świat, w którym żyjemy staje się coraz mniejszy, coraz ściślej połączony więzami gospodarczymi, politycznymi i społecznymi, „kurczy się”. Szeroko pojęta globalizacja także ma swój wpływ na dialog międzykulturowy. Wydaje się, że znikają bariery komunikacyjne, ponieważ odległość i granice przestają być problemem. Dziś możemy uczestniczyć w życiu innych kultur nawet bez wychodzenia z domu. Jednak ten uniwersalny świat obrazów nie przekłada się wcale automatycznie na dialog i wzajemne zrozumienie. Wszyscy jesteśmy świadkami zmian globalizacyjnych. Jednocześnie uświadamiamy sobie różnorodność i wielość kultur. Jednak mimo, iż odmiennosc wartości, przekonań, czy ideałów reprezentowanych przez różne kultury może być źródłem rozwoju, to jednocześnie ta sama różnorodność może być źródłem konfliktów i problemów.

Należy stwierdzić prosty fakt, iż nikt nie wybiera w momencie narodzin ani religii, ani koloru skóry, ani ojczyzny. Dlatego też należy akceptować ludzi odmiennych kulturowo, tolerancja bowiem jest podstawą porozumienia między ludźmi. Tolerancja jest więc postulatem, ale też warunkiem dialogu międzykulturowego i wzajemnego zrozumienia, a także wyrazem dostrzegania i akceptacji różnorodności kulturowej, etnicznej oraz religijnej, jako zjawiska naturalnego, co potwierdza niezwykle wypowiedź Milada Hanny, znawcy komunikacji międzykulturowej: „Piękno natury i życia tkwi w dialogu różnorodności oraz dialogu między poglądami, ideaми i religiami o nowych wartościach i normach kulturowych”.

Dialog międzykulturowy wymaga ram opartych na prawach człowieka i założeniu, że wszystkie kultury mają równą godność i zapewniają indywidualne prawa człowieka, równe dla wszystkich. Dialog międzykulturowy to nie tylko rozmowa, to przede wszystkim działanie. Jest to potężne narzędzie kreacji ludzkiego światopoglądu. Dołożmy wszelkich starań, aby swoimi działaniami kierować tym narzędziem zawsze we właściwym kierunku, kształtując społeczeństwo wrażliwe i otwarte na problematykę międzykulturowości, opartej na umiejętności rozwiązywania konfliktów, poczuciu szacunku i bezpieczeństwa oraz tolerancji

I.

Wokół dialogu międzykulturowego  
i międzywyznaniowego



## Wokół pojęcia dialogu w nauce społecznej Kościoła

### *Around the concept of dialogue in the social teaching of the Church*

**STRESZCZENIE.** Dialog w ujęciu nauki społecznej Kościoła, to sposób komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty bądź to pojedyncze, bądź zbiorowe dążą w szczególny sposób przez słowo do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania. Tak rozumiany przez naukę społeczną Kościoła dialog kryje w sobie kilka istotnych i fundamentalnych elementów. Są to: nawiązanie wzajemnego kontaktu przez poszczególne – pojedyncze lub wspólnotowe – podmioty, ich wzajemne zbliżenie i spotkanie, dochodzenie do prawdy, gotowość kompromisu określana niejednokrotnie jako gotowość do autokorekty swoich poglądów i przekonań. porozumienie, czyli tzw. „consensus”. Wymienione elementy dialogu stanowią, że jest on w ujęciu nauki społecznej Kościoła sposobem komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty dążą do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i współdziałania. Zakłada on uznanie godności i wolności każdego człowieka oraz jego prawa do wyrażania własnych poglądów.

**Słowa kluczowe:** dialog, katolicka nauka społeczna, elementy dialogu

**ABSTRACT.** The dialogue in terms of the social doctrine of the Church, is a way of interpersonal communication, in which actors either single or collective endeavor in a special way by the word to mutual understanding and closer cooperation. So understood by the Church's social doctrine dialogue hides some important and fundamental elements. These are: establishment of mutual contact by the individual – individual or community – actors, their mutual rapprochement and meeting, the investigation into the truth, willingness to compromise often referred to as a willingness to self-correct their views and beliefs. agreement, ie. „Consensus”. These are the elements of the dialogue that it is in terms of the social doctrine of the Church's way of interpersonal communication in which actors seek to mutual understanding, rapprochement and cooperation. It implies recognition of the dignity and freedom of every human being and his right to express their views.

**Keywords:** dialogue, Church's social doctrine, elements of the dialogue

Dialog wszedł na stałe do współczesnej rzeczywistości społecznej. W najbardziej ogólnym ujęciu oznacza on rozmowę, której celem jest wymiana myśli i poglądów. W tym sensie dialog jest synonimem rozmowy w odróżnieniu od monologu czyli dłuższej wypowiedzi jednej osoby. Także Kościół w swoim nauczaniu społecznym podkreśla istotną rolę dialogu w rozwiązywaniu współczesnych problemów.

Kościół podał po raz pierwszy zasady prowadzenia dialogu w Instrukcji „De motione oecumenica” z 20 XII 1949 r. Szczególne jednak uwrażliwienie Kościoła na potrzebę dialogu ujawniło się za pontyfikatu Jana XXIII /Mater et Magistra, Pacem in terris/ i Pawła VI /Ecclesiam suam/ oraz Soboru Watykańskiego II /Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym,

Dekret o ekumenizmie, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W tych dokumentach Kościół niejako zgłosił poważną propozycję swojego dialogu ze światem i wszystkimi jego społecznościami i wspólnotami. Od tego też czasu dialog stał się nie tylko elementem nauczania społecznego Kościoła ale także metodą jego praktycznego działania i postępowania w ramach współczesnej mu rzeczywistości.

Dialog w ujęciu nauki społecznej Kościoła, to sposób komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty bądź to pojedyncze, bądź zbiorowe dążą w szczególny sposób przez słowo do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania.<sup>1</sup> Tak rozumiany przez naukę społeczną Kościoła dialog kryje w sobie kilka istotnych i fundamentalnych elementów.

Pierwszym nieodzownym elementem dialogu jest nawiązanie wzajemnego kontaktu przez poszczególne – pojedyncze lub wspólnotowe – podmioty, ich wzajemne zbliżenie i spotkanie. Trudno tu o jednolite precyzyjne określenie. Chodzi po prostu o ten element, który w swej najgłębszej istocie powoduje zniwelowanie izolacji podmiotów, tzn. ich pozostawanie w oddaleniu od siebie. Podmioty – człowiek jako jednostka lub wspólnota osób – bowiem, które pozostają w świecie tylko i wyłącznie własnych przekonań, zamknięte w ścianach swojej prawdy, niedostępne w sferze własnych decyzji, izolują się w świecie własnego egoizmu zrywając jakikolwiek między sobą kontakt. W dialogu zatem musi być wzajemny kontakt. Rzetelny bowiem dialog wyrasta z pewnego założenia, które musi być przyjęte – wyraźnie lub milcząco – przez obydwie podmioty dialogu, że nie są one w stanie poznać prawdy o sobie, jak i prawdy, ku której dążą jeśli pozostają w świecie swoich przekonań, tzn. w świecie wzajemnej od siebie izolacji. Poznać bowiem prawdę można tylko i wyłącznie w bezpośrednim kontakcie. Spotkanie i nawiązanie kontaktu uznać zatem należy niejako za warunek wstępny ale jednocześnie nieodzowny każdego dialogu.<sup>2</sup>

Drugim fundamentalnym elementem każdego dialogu jest dochodzenie do prawdy. W tym miejscu należy dokonać istotnego dopowiedzenia, iż chodzi o wspólne poszukiwanie i dojście do prawdy. W istocie bowiem w dialogu zawsze chodzi o prawdę, czyli dążenie do uzyskania obrazu zgodnego z rzeczywistością czyli prawdą.<sup>3</sup> Ten element w każdym dialogu jest najtrudniejszy. Wynika to z oczywistego faktu, iż żaden z podmiotów nie jest do koń-

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja jest dialogiem z człowiekiem. Spotkanie z młodzieżą*, [w:] *Parc-des-Princes*, 1 VI 1980 [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. III, Warszawa 1984, s. 439.

<sup>2</sup> *Dialog na rzecz pokoju wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1983, w: Paweł VI, Jan Paweł II, w: *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym – Lublin 1987, s. 6.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 6.

ca posiadaczem prawdy, a jedynie zbliża się do niej każdy ze swojej pozycji. Chodzi o to aby owo dochodzenie do prawdy z różnych stron dokonywał się nie w izolacji i separacji, ale wspólnym wysiłkiem.<sup>4</sup> Dopóki bowiem podmioty dialogu próbują dociec prawdy ze swoich wyizolowanych pozycji, w tym jeszcze z przekonaniem, iż ową prawdę już posiadają, ulegają częściowemu złudzeniu. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż pełna prawda jest zawsze owocem wspólnych doświadczeń, przemyśleń i przemiany punktów widzenia obu podmiotów. To rzeczywiste, a jednocześnie wspólne poszukiwanie prawdy jest jednak wielorako warunkowane. W świetle nauczania społecznego Kościoła szczególnie dwa uwarunkowania wydają się być nieodzowne.

Pierwszym z nich jest wolność partnerów dialogu. Jest to uwarunkowanie fundamentalne. Nie ma bowiem wspólnego poszukiwania i dochodzenia do prawdy w relacji zależności jednego partnera dialogu od drugiego. Chodzi o ten rodzaj zależności, który ma charakter dominacji. Oznacza to, iż wolność w tym sensie warunkuje dochodzenie do prawdy, że żaden z partnerów nie zmusza drugiego do bezwzględnej podporządkowania się swoim poglądom i przekonaniom, a wręcz przeciwnie, pozostawia mu niezależność jego decyzji. Nie może zatem w wspólnotowym poszukiwaniu prawdy, a to jest istotą dialogu, jeden podmiot dać odczuć drugiemu, że góruje nad nim w zakresie posiadania prawdy. Wolność jako nieodzowny warunek poszukiwania i dochodzenia do prawdy umożliwił niejako „wczuwanie się” w punkt widzenia drugiego partnera dialogu. Jan Paweł II stwierdza: „Dialog musi zmierzać do tego, by uznane były specyficzne właściwości i odrębności poszczególnych ludzi i grup z zachowaną przestrzenią wolności”<sup>5</sup>. Przy czym nie chodzi tylko o grzeczność lecz o uznanie, iż drugi partner dialogu ze swego punktu widzenia zawsze ma także trochę racji. W ten sposób obydwie strony wznoszą się jakby ponad siebie, dążąc ku wspólnocie jednego i tego samego punktu widzenia na sprawy i rzeczy, których dialog dotyczy. Partnerzy podejmując dialog są tym samym gotowi prawdę drugiego partnera uczynić częścią swojej prawdy.<sup>6</sup>

Drugim warunkiem wspólnego poszukiwania i dochodzenia do prawdy jest autentyczność partnerów dialogu. Autentyczność oznacza tu w gruncie rzeczy uczciwe i poważne traktowanie partnera. Żaden z partnerów dialogu po prostu nie może „grać” swojej roli wobec drugiego partnera. Takie zachowanie w samej swej istocie zrywa wszelki dialog, którego istotą, jak wspomniano, jest poszukiwanie prawdy.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 6.

<sup>5</sup> Tamże, s. 10.

<sup>6</sup> Tamże, s. 10.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 6.

Istnieją także w nauczaniu społecznym Kościoła inne uwarunkowania dochodzenia do prawdy. Przykładowo wymienić można chociażby sprawiedliwość, uczciwość, międzyludzką solidarność itp.<sup>8</sup> Wolność i autentyczność są jednak uwarunkowaniami podstawowymi. Do nich też można sprowadzić wszystkie pozostałe.

Trzecim elementem autentycznego dialogu, który bezpośrednio wiąże się z poprzednim i niejako z niego wyrasta jest gotowość kompromisu określana niejednokrotnie jako gotowość do autokorekty swoich poglądów i przekonań.<sup>9</sup> W tym miejscu należy dokonać istotnego dopowiedzenia. Dialog sam w sobie, a więc w najgłębszej swej istocie, nie może być utożsamiany z kompromisem a tym samym w jakimś sensie z relatywizmem. Kompromis jest jedynie jednym z elementem dialogu. Ten element także należy uznać za zasadniczy i fundamentalny dla każdego dialogu. To właśnie uczciwe i autentyczne oraz wspólne poszukiwanie i dochodzenie do prawdy wymaga niejednokrotnie kompromisu. Kompromis staje się w ten sposób zasadą wspólnego dochodzenia do prawdy. W najgłębszej swej istocie jest on po prostu właściwym zachowaniem partnera dialogu, który w pewnym momencie dyskusji godzi się zrezygnować z niektórych wymagań swojej decyzji, by uwzględnić pewne wymagania decyzji innych partnerów dialogu.<sup>10</sup>

W kontekście kompromisu, jako zasadniczego elementu dialogu należy jednak dokonać kilku istotnych dopowiedzeń. Wynika to z pytania, które w tym miejscu musi być postawione, a mianowicie: czy można mówić o kompromisie w zakresie prawdy. Prawda, a mówiąc bardziej precyzyjnie jej poszukiwanie i dochodzenie do niej, jest samą istotą czyli rdzeniem dialogu. Kompromis zaś w najgłębszej swej istocie jest przecież rezygnacją, przynajmniej częściową, z własnych poglądów i przekonań. Czy jest zatem etycznie usprawiedliwiona rezygnacja ze swoich przekonań w zakresie prawdy?

W tym miejscu trzeba podkreślić w sposób jednoznaczny, iż kompromis w dialogu jest nie tylko usprawiedliwiony, ale konieczny. Ów kompromis jest bowiem konsekwencją wspólnego poszukiwania prawdy. To właśnie wspólne poszukiwanie prawdy i dochodzenie do niej oznacza, iż w momencie rozpoczęcia dialogu żaden z uczestniczących w nim partnerów nie jest jej posiadaczem do końca. Ta zaś sytuacja wymaga tego, co określa się pojęciem kompromisu. Kompromis jako element dialogu świadczy nie tylko o zwracaniu uwagi na

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ – Południe, Wschód i Zachód: jest tylko jeden pokój*. Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju 1 I 1986. Tekst polski, Watykan 1986, s. 4-5.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju...*, s. 6.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 10.

innych partnerów, ale przede wszystkim o szacunku dla nich. Chociaż jeden z partnerów podejmując decyzje ma świadomość, iż kierował się poważnymi racjami, to jednak nie może być całkowicie pewny słuszności swoich przekonań i poglądów na określoną kwestię stanowiącą przedmiot dialogu. Odparcie bowiem argumentów partnera nie oznacza ich obalenia. A to ma swoje konsekwencje – musi uwzględniać, iż partner także może mieć częśćkę prawdy. W tym sensie w dialogu pozostaje jakaś resztką do końca nie odczytana, która z samej uczciwości domagać się może kompromisu. Inaczej mówiąc partnerzy dialogu muszą się zgodzić na częściowe przyznanie racji innym partnerom. Kompromis jest zatem koniecznym elementem dialogu. Można powiedzieć w ten sposób, że gdyby określony jednostkowy lub wspólnotowy podmiot dialogu sam dochodził do prawdy niekoniecznie musi się liczyć z opiniami i przekonaniem innych. W dialogu jednak, którego istotą jest wspólnotowość poszukiwania i dochodzenia do prawdy, kompromis jest elementem konstytuującym samo pojęcie dialogu.

W świetle nauczania społecznego Kościoła wydaje się sprawą oczywistą, że kompromis jednak w dialogu musi mieć swoje granice. Trudno je ustalić a priori w formie ścisłych zasad. Jest jednak sprawą oczywistą, iż granicą każdego kompromisu winny być podstawowe wartości. To one wyznaczają granice kompromisu. W dialogu można ustępować do pewnego punktu, dopóki partnerzy dialogu znajdują się w ambiwalentnej strefie, w której rozważa się „za” i „przeciw” w zakresie poruszanej kwestii. W tym momencie bowiem partnerzy ci są ciągle w sferze wspólnotowego poszukiwania prawdy. Przychodzi jednak taki moment, który dla określonego podmiotu jest prawdą oczywistą nie podlegającą żadnym ustępstwom. I to jest właśnie granica dialogu. Zawsze rzeczywistą granicą każdego kompromisu jest przekonanie dotyczące prawdy. W tym momencie rezygnacja z prawdy byłaby zaprzeczeniem samej istoty dialogu. Gdyby nie uwzględnić tej granicy całe zagadnienie poszukiwania prawdy sprowadzałoby się jedynie do poziomu kupieckiego. Prawda stałaby się w tym momencie jedynie elementem przetargowym i handlowym.<sup>11</sup>

Kolejnym istotnym elementem dialogu, będącym prostą konsekwencją poprzednich, jest porozumienie, czyli tzw. „consensus”. Jest to niejako finalny element dialogu.<sup>12</sup> Nie zawsze owo porozumienie jest pełne, szczególnie wtedy, gdy partnerami dialogu są podmioty diametralnie różne w sferze swoich przekonań i poglądów na interesującą ich kwestie. Biorąc jednak pod uwagę, iż istotą każdego dialogu jest wspólne dochodzenie do prawdy w kontekście wolności i autentyczności, biorąc także pod uwagę, iż towarzyszy temu dobrze

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja jest dialogiem...*, s. 440–441.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Pokój jest wartością...*, s. 5.

pojęty kompromis, należy zasadnie wnioskować, iż elementem zamykającym cały proces dialogu jest przynajmniej częściowe porozumienie. Porozumienie to jest jak gdyby elementem twórczym dialogu. Każdy rzeczywisty dialog podejmuje się bowiem z myślą o stworzeniu czegoś nowego /dojście i odnalezienie prawdy/. Twórczość ta wyraża się w tym, iż owo porozumienie w zakresie odnalezionej prawdy stanowi podstawę wspólnego działania. Działanie jest tu rozumiane bardzo szeroko. Oznacza to, iż działanie to może także mieć charakter odejścia od zaplanowanych wcześniej działań. W tym sensie w prawdziwym dialogu powstaje coś nowego, czego dotychczas nie było.<sup>13</sup>

Wymienione elementy dialogu stanowią, że jest on w ujęciu nauki społecznej Kościoła sposobem komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty dążą do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i współdziałania. Zakłada on uznanie godności i wolności każdego człowieka oraz jego prawa do wyrażania własnych poglądów.

Tak rozumiany dialog bazuje na trzech założeniach bardzo mocno akcentowanych przez myśl społeczną Kościoła. Są nimi: ideał rodziny ludzkiej jako cel wszystkich dążeń człowieka; ograniczoność ludzkiego uczestnictwa w prawdzie; wspólne dążenie do pełnej prawdy. Pierwsze założenie wyklucza budowanie świata przy niesprawiedliwym traktowaniu ludzi w zależności od rasy, kultury, opcji politycznych religijnych, światopoglądowych. Drugie założenie podkreśla cząstkowość ludzkiego poznania. Trzecie zaś założenie postuluje jednoczenie się w celu wspólnego poszukiwania prawdy<sup>14</sup>.

Mówiąc o dialogu, mówi nauka społeczna Kościoła o postawie dialogu. Jest to dla niego stały sposób zachowania się człowieka jako jednostki i wspólnoty osób, którego istotą jest gotowość do spotykania się z innymi podmiotami, wspólnego poszukiwania prawdy, kompromisu i wynikającego z niego działania, czyli do zrozumienia, zbliżania się i współdziałania z każdym innym podmiotem jednostkowym i wspólnotowym.<sup>15</sup>

Często pojęcie dialogu odnosi nauka społeczna Kościoła dziś przede wszystkim do sfery życia społecznego. Życie społeczne należy tu traktować bardzo szeroko. Należą do niej wielorakie zjawiska z zakresu życia politycznego, gospodarczego oraz kulturowego. W tej sferze dialog oznacza wyraz wzajemnego otwarcia się ludzi i wspólnot ludzkich wielorako zróżnicowanych celem wspólnego poszukiwania i dochodzenia do prawdy w różnych dziedzinach tak szeroko rozumianego życia społecznego. W jego ramach powinno się podejmować

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>14</sup> Por. Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju...*, s. 6, 10; także Jan Paweł II, *Pokój jest wartością...*, s. 5.

<sup>15</sup> Por. *Dialog na rzecz pokoju...*, s. 6-10.

najbardziej palące problemy współczesnej rzeczywistości. W tym sensie dialog stanowi w ramach życia społecznego właściwą drogę rozwiązywania wielorakich problemów politycznych, gospodarczych i kulturowych. Jest też wyrazem dojrzałości społeczeństwa.<sup>16</sup>

Pojęcie dialogu odnosi nauka społeczna Kościoła także do tzw. dialogu ekumenicznego. W tej sferze oznacza on dążenie do wzajemnego poznania, zrozumienia, dochodzenia do prawdy oraz współpracy pomiędzy poszczególnymi Kościołami, a w dalszej perspektywie do przywrócenia między wszystkimi chrześcijanami jedności doktrynalnej, sakramentalnej i organizacyjnej.<sup>17</sup> Przedmiot, podstawy i płaszczyzny tego dialogu wyznaczają poszczególne wspólnoty i Kościoły tym niemniej obejmuje on dziś wiele spraw chrześcijaństwa w tym przede wszystkim duchowe, wewnętrzne i liturgiczne, jak również wzajemne współżycie poszczególnych wspólnot. Zasadniczą podstawą tego dialogu jest uznanie równości wszystkich ludzi w ich osobowej godności, co w konsekwencji rodzić także musi przekonanie o wolności w zakresie przekonań religijnych i światopoglądowych.<sup>18</sup> W tym sensie wolność w płaszczyźnie religijnej, a mówiąc bardziej precyzyjnie prawo do tej wolności jest tu najgłębszą podstawą dialogu. Jeśli bowiem ludzie są równi wobec siebie, to oznacza to także, iż są równi w swoich religijnych przekonaniach.

---

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 5-6, 10.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja jest dialogiem...*, s. 438-446.

<sup>18</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*. Tekst polski, Warszawa 1979, s. 37.

## Dialog na pograniczu kultur na przykładzie ludności polskiej w Niemczech, Francji, USA, Wielkiej Brytanii

*Dialogue on the border of cultures for example the Polish population  
in Germany, France, USA, Great Britain*

**STRESZCZENIE.** Pogranicze kulturowe ma miejsce wówczas, gdy wspólną przestrzeń w większych i mniejszych skupiskach zamieszkują osoby o odmiennych przynależnościach etnicznych, narodowych, państwowych; często także religijnych; posługują się odmiennymi gwarami, narzeczeniami, lub językami; przyjmują częściowo odmienne, a częściowo wspólne wartości; mają częściowo odmienną a częściowo wspólną historię; uczestniczą we wspólnych instytucjach życia publicznego, ale też poszczególne grupy mają własne instytucje. Tak rozumiane pogranicze kulturowe może być skutkiem przesunięcia granic lub emigracji, a ich powstawanie i trwanie wspierają dzisiaj procesy globalizacji, rozwój środków komunikacji, upowszechnianie się koncepcji państwa wielokulturowego, kształtowanie się postaw otwartości i tolerancji wobec kulturowych odmienności. Biorąc pod uwagę przyczyny wspólnego zamieszkiwania ludzi odmiennych kultur w ramach wspólnej przestrzeni można wyróżnić polityczno-historyczne pogranicze kulturowe. W powstawaniu symbolicznego pogranicza kulturowego nie ma ani tworzenia, ani przesuwania granic politycznych. Granicę stanowi tu coś niewidzialnego i nie strzeżonego przez specjalne służby obronne, a tym czymś jest kultura.

**Słowa kluczowe:** kultury pogranicza, pochodzenie etniczne, dialog kulturowy, komunikacja

**ABSTRACT:** Borderland Cultural occurs when a common space in larger and smaller population centers inhabited by people with different przynależnościach ethnic, national, state; often also religious; use different dialects, dialects or languages; They take partly different and partly shared values; have partly different and partly shared history; They participate in the joint institutions of public life, but also various groups have their own institutions. This understanding of cultural borderland may be the result of shifting borders or abroad, and their formation and duration of support today the processes of globalization, the development of means of communication, promoting the concept of a multicultural state, the shaping of attitudes of openness and tolerance towards cultural diversity. Considering the causes of common human habitation of different cultures within the framework of the common space can be divided into political and historical cultural borderland. The emergence of symbolic cultural borderland has neither create nor shifting political boundaries. The limit here is something invisible and not guarded by a special service of defense, and that something is the culture.

**keywords:** borderland culture, ethnicity, cultural dialogue, communication

Pogranicze kulturowe ma miejsce wówczas, gdy wspólną przestrzeń w większych i mniejszych skupiskach zamieszkują osoby o odmiennych przynależnościach etnicznych, narodowych, państwowych; często także religijnych; posłu-

gują się odmiennymi gwarami, narzeczeniami, lub językami; przyjmują częściowo odmienne, a częściowo wspólne wartości; mają częściowo odmienną a częściowo wspólną historię; uczestniczą we wspólnych instytucjach życia publicznego, ale też poszczególne grupy mają własne instytucje. Tak rozumiane pogranicze kulturowe może być skutkiem przesunięcia granic lub emigracji, a ich powstawanie i trwanie wspierają dzisiaj procesy globalizacji, rozwój środków komunikacji, upowszechnianie się koncepcji państwa wielokulturowego, kształtowanie się postaw otwartości i tolerancji wobec kulturowych odmienności. Biorąc pod uwagę przyczyny wspólnego zamieszkiwania ludzi odmiennych kultur w ramach wspólnej przestrzeni można wyróżnić polityczno-historyczne pogranicze kulturowe, np. polsko-białoruskie w województwie podlaskim, czy polsko-niemieckie w województwie opolskim oraz symboliczne pogranicze kulturowe, np. polsko-niemieckie w Nadrenii-Westfalii przed I Wojną Światową, obecnie w Berlinie, polsko-amerykańskie w Chicago, polsko-angielskie w Londynie, polsko-francuskie w Paryżu. W powstawaniu symbolicznego pogranicza kulturowego nie ma ani tworzenia, ani przesuwania granic politycznych. Granicę stanowi tu coś niewidzialnego i nie strzeżonego przez specjalne służby obronne, a tym czymś jest kultura.

We wspólnej przestrzeni pomiędzy jednostkami i rodzinami oraz grupami nieformalnym i formalnymi o odmiennej kulturze dochodzi do styczności społecznych o charakterze prywatnym i publicznym, indywidualnym i zbiorowym czy instytucjonalnym. W ramach tych styczności następuje komunikacja międzykulturowa, która może rozwinąć się w międzykulturowy dialog<sup>1</sup>. Komunikacja międzykulturowa jest pojęciem szerszym i zachodzi pomiędzy jednostkami i grupami odmiennych kultur, ale nie tworzą się jeszcze wspólne artefakty kulturowe. Natomiast dialog, jako szczególny rodzaj komunikacji, jest stycznością społeczną łączącą kulturowo odmienne jednostki, grupy, instytucje. Występuje w nim przynajmniej postawa zrozumienia kulturowej odmienności drugiego podmiotu styczności społecznej i poszukiwanie czegoś wspólnego. Biorąc te dwa elementy pod uwagę dialog kulturowy można zdefiniować jako wzajemną, dwukierunkową komunikację pomiędzy jednostkami i grupami o odmiennej kulturze, które zachowując swoje tożsamości kulturowe przyswajają sobie rozumienie elementów odmiennych tożsamości, wzbogacają własną kulturę elementami kultury drugiego podmiotu styczności społecznej, podejmują wspólne działań pomimo odmienności kulturowych.

---

<sup>1</sup> Na temat komunikacji międzykulturowej i dialogu kultur interesujące analizy prowadzą: T. Paleczny, *Komunikacja międzykulturowa w globalizującym się świecie* i Leszek Korporowicz, *Komunikacja międzykulturowa jako transgresja* [w:] T. Paleczny, M. Banaś, *Dialog na pograniczu kultur i cywilizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Tak rozumiany dialog kulturowy może być: dialogiem dopełnionym – ma on miejsce wówczas, kiedy efektem styczności społecznych jest wzajemne rozumienie odmienności kulturowych, przejmowanie określonych elementów kultury kontaktu i podejmowanie wspólnych działań. A może to być dialog niedopełniony – kiedy tylko jeden podmiot styczności społecznych wykazuje postawę rozumienia kultury kontaktu, przyjmuje elementy kulturowe drugiego podmiotu i nie ma współdziałania.

Problem występowania tak rozumianego dialogu kulturowego w dzisiejszych społeczeństwach, które stają się coraz bardziej wielokulturowe, także te najbardziej dotychczas jednonarodowe, jest problemem niebywale aktualnym i ważnym. Analizuję go tutaj na przykładzie ludności polskiej mieszkającej w kilku wybranych krajach, w których obecność polskiej ludności jest znacząca. Są to kraje kulturowo bliskie Polakom, gdzie żyją w typowym symbolicznym pograniczu kulturowym. Analiza jest oparta na danych empirycznych zebranych drogą ankiety samo zwrotnej. Najczęściej rozdawano ją przy kościele katolickim osobom, które uczestniczyły we mszy św. i wychodziły z kościoła, a także podczas spotkań w sali przykościelnej lub w sali organizacji polonijnej, a w Wielkiej Brytanii w urzędzie pracy. Nie są to badania reprezentatywne. Próbę badawczą określiłbym jako akcydentalną. Ta osoba udzieliła odpowiedzi na pytania kwestionariusza nastawionego na badanie tożsamości kulturowo-narodowej osób żyjących poza własnym krajem, którą natrafił badacz i która zechciała wypełnić ankietę. Badania były prowadzone w różnych latach i używano różnej wielkości próby badawczą: w Niemczech w 2002 roku – 126 osób, we Francji w 2002-2003 roku – 312 osób, w USA (przede wszystkim w Chicago) w 2003 roku – 90 osób, w Wielkiej Brytanii w 2008 roku – 102 osoby<sup>2</sup>.

### **Czas zamieszkania i obywatelstwo polskiej ludności w symbolicznym pograniczu kulturowym**

Aby mogła zaistnieć komunikacja międzykulturowa, a tym bardziej dialog kultur, i aby te zjawiska mogły być obserwowane i analizowane, konieczny jest określony czas ich trwania. W badaniach przyjęto, że będzie nim co najmniej

---

<sup>2</sup> Badania w Niemczech (Brema, Oldenburg, Bremerhaven) przeprowadziłem osobiście w 2002 roku (N=126). Badania we Francji (Paryż i jego aglomeracja) przeprowadziła w 2002 i 2003 roku moja doktorantka, mgr Grażyna Grochowska (N=312). Badania w USA w roku 2003 przeprowadziła mgr Magdalena Nytko-Partyka i w oparciu o nie pod moim kierunkiem napisała pracę magisterską pt. „Tożsamość etniczno-kulturowa Polaków w Stanach Zjednoczonych i ich wchodzenie w nowe społeczeństwo, na podstawie badań w Chicago” (N= 90). Badania w Wielkiej Brytanii przeprowadziła mgr Joanna Ostrowska i w oparciu o nie napisała pod moim kierunkiem pracę magisterską pt. „Tożsamość społeczno-kulturowa polskich emigrantów zarobkowych w Wielkiej Brytanii w 2007 roku” (N= 102).

10 lat zamieszkania polskiej ludności w krajach badania. W Niemczech, Francji, USA było to co najmniej 12 lat, a w Wielkiej Brytanii, co najmniej dwa lata. W Wielkiej Brytanii czas zamieszkania jest o wiele krótszy, ponieważ badania były prowadzone przede wszystkim wśród młodej emigracji, która z Polski do tego kraju nasiliła się w pierwszych latach XXI wieku.

Większość badanych osób przebywa zatem w obcym dla siebie społeczeństwie dość długi okres czasu, aby wejść w środowisko zamieszkania i pracy, móc włączyć się w życie publiczne, w różnorodne styczości społeczne, w których spotykają się z odmienną kulturą. Tabela 1.

**Tabela 1:** Czas zamieszkiwania ludności polskiej w poszczególnych państwach

Od kiedy	Niemcy N = 126	Francja N = 312	USA N=90	Wielka Brytania N = 102
przed rokiem 1981	2,4	10,2	26,0	przed r. 2004: 14,7
od 1981 do 1989	65,1	28,6	17,5	2004-5: 28,4
od 1990	29,4	61,2	56,0	2006-7: 54,9
bez odpowiedzi	3,1	1,0	0,5	2,0

Źródło: badania własne

W badaniach mamy do czynienia z symbolicznym pograniczem kulturowym. Badane osoby żyją z dala od kraju swojego pochodzenia, a nie w jego sąsiedztwie. W tej sytuacji kontakt międzykulturowy ułatwia posiadanie obywatelstwa państwa, w którym się mieszka. Pod tym względem polscy emigranci są mocno zróżnicowani. W Niemczech zdecydowana większość badanych osób ma podwójne obywatelstwo polskie i niemieckie, niewielka część (15,9%) tylko niemieckie, a co piąta osoba tylko polskie. Z kolei we Francji, a jeszcze częściej w Wielkiej Brytanii, polscy emigranci mają tylko polskie obywatelstwo. Tabela 2.

**Tabela 2:** Posiadane obywatelstwo

Obywatelstwo	Kraj zamieszkiwania	
	Niemcy	Francja
Polskie	20,6	73,1
państwa pobytu	15,9	7,1
Podwójne	63,5 polskie i niemieckie	19,7 polskie i francuskie

Źródło: badania własne

### Określenie własnej tożsamości kulturowej

O dialogu międzykulturowym możemy mówić tylko wówczas, jeżeli mamy do czynienia z osobami, które posiadają odmienną tożsamość kulturową, mniej bądź bardziej są tego świadomi, tę swoją odmienność kulturową odczuwają w środowisku zamieszkania, a także w ich odczuciu inni uważają ich za odmiennych etnicznie i kulturowo. To poczucie odmienności kulturowej było badane przy pomocy kilku wskaźników. Tutaj ograniczam się do prezentacji tylko dwóch: samookreślenia przynależności narodowej i deklaratywnego określenia swojej ojczyzny.

Ponad połowa badanych osób w Niemczech i w USA w pełni czuje się nadal Polakiem/Polką, we Francji odsetek takich osób jest znacznie wyższy (71,1%), Wielkiej Brytanii najwyższy (82,4%). Pozostali najczęściej deklarują, że w większej części czują się Polakiem/Polką, ale po części także Niemcem/Niemką (20,6%), Amerykaninem/Amerykanką (19,0), Francuzem/Francuską (14,0%), Brytyjczykiem/Brytyjką (12,6%). Tabela 3. W jakiejś mierze deklaracja przynależności narodowej zależy od długości zamieszkania w danym kraju, ale być może stopień otwartości na obcych we Francji i Wielkiej Brytanii jest mniejszy niż w Niemczech i USA.

**Tabela 3:** Samookreślenie przynależności narodowej

Kim się Pan/i czuje?	Kraj zamieszkiwania			
	Niemcy	USA	Francja	Wielka Brytania
w pełni Polakiem/Polką	57.9	57.5	71,1	82,4
w większej części Polakiem/Polką, ale także częściowo	Niemcem Niemką 20.6	Amerykaninem Amerykanką 19.0	Francuzem Francuską 14,0	Brytyjczykiem Brytyjką 12,6
w tym samym stopniu Polakiem/Polką	jak Niemcem Niemką 8.7	jak Amerykaninem Amerykanką 14.0	jak Francuzem Francuską 6,8	Brytyjczykiem Brytyjką 0,0
w większej części Niemcem/Niemką// Amerykaninem/ Amerykanką// Francuzem/Francuską// Brytyjczykiem/Brytyjką, ale częściowo także Polakiem/Polką	Niemcem Niemką 2.4	Amerykaninem Amerykanką 5.0	Francuzem Francuską 2,6	0,0

w pełni Niemcem/ Niemką// Amerykaninem/ Amerykana// Francuzem/Francuzką// Brytyjczykiem/Brytyjką	2.4	0.0	0,6	0,0
trudno powiedzieć	7.1	0.0	4,2	5,0
brak odpowiedzi	0.8	4.5	7,6	0,0

Źródło: badania własne

Interesujące jest, że według respondentów osoby postronne, współmieszkańcy i współpracownicy rzadziej ich określają jako Polaków/Polki niż oni/one sami/e jako tacy/takie się deklarują. Najbardziej znacząca różnica występuje u polskich emigrantów w Niemczech. Aż o 23 punkty procentowe rzadziej osoby postronne określają respondentów jako Polaków/Polki aniżeli oni/one sami/e to robią. W przypadku USA i Francji te różnice są nieznaczne, a w przypadku Wielkiej Brytanii właściwie nie ma różnicy pomiędzy deklaracją przynależności narodowej Polaków/Polek a ich określeniem przez osoby postronne. Tabela 4.

**Tabela 4:** Określenie przynależności narodowej przez osoby postronne, przez środowisko

Za kogo uważają Pana/nią w środowisku, w którym Pan/i żyje?	Niemcy	USA	Francja	Wielka
w pełni jako Polaka/Polkę	34,9	50,0	64,7	83,2
w większej części jako Polaka/Polkę, ale w części także jako Niemca/Niemkę; Francuza/Francuzkę; Brytyjczyka/Brytyjkę	23,0	17,5	13,5	6,9
w takim samym stopniu jako Polaka/Polkę jak i Niemca/Niemkę; Francuza/Francuzkę; Brytyjczyka/Brytyjkę	12,7	17,5	8,3	3,0
w większej części jako Niemca/Niemkę; Francuza/Francuzkę; Brytyjczyka/Brytyjkę, ale w części także jako Polaka/Polkę	9,5	4,0	2,3	0,0

w pełni jako Niemca/Niemkę; Francuza/ Francuzkę, Brytyjczyka/Brytyjkę	2,4	1,1	1,0	0,0
trudno określić	17,5	19,9	10,2	6,9

*Źródło: badania własne*

O wiele częściej od deklaracji przynależności do polskiej narodowości polscy emigranci nadal Polskę uważają za swoją ojczyznę. Tabela 5. Stosunkowo niewielka część badanych osób za swoją ojczyznę uważa jednocześnie Polskę i kraj zamieszkania. I co interesujące, Polacy mieszkający w USA i we Francji za swoją ojczyznę nieznacznie częściej uważają kraj zamieszkiwania na równi z Polską, aniżeli Polacy mieszkający w Niemczech. Byłoby interesujące zbadać, dlaczego tak jest, jakie czynniki wpływają na to, że polscy emigranci w największej części mają obywatelstwo kraju zamieszkania w Niemczech, a z kolei w USA częściej kraj zamieszkiwania uważają za swoją ojczyznę.

**Tabela 5:** Kraj uważany za swoją ojczyznę

Który kraj uważa Pan/i za swoją ojczyznę?	Kraj zamieszkania			
	Niemcy	USA	Francja	Wielka Brytania
Polska	72.2	76.0	76,9	93,1
Kraj zamieszkania	7.1 Niemcy	10.0 USA	5,6 Francja	2,0 Wielka Brytania
Kraj pochodzenia i kraj zamieszkania	11.9 Polska i Niemcy	14.0 Polska i USA	13,2 Polska i Francja	2,0 Polska i Wielka Brytania
Śląsk	1.6	0,0	0,3	0,0
Europa	2.4	0	1,7 – inny	2,0 – świat
Trudno powiedzieć	3.2		2,9	1,0

*Źródło: badania własne*

### **Możliwości styczności międzykulturowej**

Podstawowym warunkiem do nawiązania styczności z obcą kulturą, jej poznania i rozumienia jest język. Znajomość języka społeczeństwa zamieszkania, umiejętność posługiwania się nim, ułatwia znalezienie mieszkania i pracy, załatwianie spraw w różnych urzędach i instytucjach, nawiązywanie kontaktów i budowanie dobrego sąsiedztwa. Język jest nieodzowny

w poznawaniu lokalnych zwyczajów i cenionych w społeczeństwie wartości. Większość badanych osób nie ma problemu w porozumiewaniu się językiem społeczeństwa osiedlenia. Najbardziej pod tym względem wypadają polscy emigranci w USA, spośród których 8% stwierdza, że nie zna angielskiego i we Francji, gdzie nieco częściej niż co trzecia badana osoba stwierdza, że słabo mówi po francusku. (Tabela 6).

**Tabela 6:** Własna ocena znajomości języka społeczeństwa zamieszkania

Jak ocenia Pan/i swoją zdolność porozumiewania się w języku kraju zamieszkiwania?	Państwa			
	Francja	Niemcy	USA	Wielka Brytania
Nie znam go	0	0	8,0	1,0
Słabo w nim mówię	34,1	15,9	29,0	17,6
Mówię w tym języku dość dobrze, ale miewam problemy	12,7	31,7	19,0	38,2
Mówię dobrze w tym języku i nie mam problemów	53,2	52,4	44,0	43,2

Źródło: badania własne

Najważniejszym czynnikiem stabilizującym emigranta w nowym społeczeństwie jest posiadanie stałej pracy. Przez nią uczestniczy on w życiu publicznym nowego społeczeństwa, ma ułatwioną drogę do instytucji państwowych i społecznych, do nabywania nieruchomości. Pod tym względem najlepszą sytuację mają polscy emigranci w USA i Wielkiej Brytanii, znacznie gorszą we Francji i Niemczech. Stosunkowo długi okres pobytu w nowym społeczeństwie i wcale niezła znajomość jego języka sprawiają, że ogromna większość polskich emigrantów pracuje najczęściej z ludnością miejscową. Tylko niewielki odsetek badanych stwierdza, że ich współpracownikami są rodacy, najwyższy we Francji (Tabela 7), co jest zrozumiałe przy słabej znajomości języka francuskiego przez co trzecią badaną osobę. Można jednak powiedzieć, że polska ludność w badanych krajach generalnie pracuje w kontekście niepolskim, najczęściej wśród tubylców, a zatem wszechstronnie wchodzi w styczności społeczne, a tym samym w dialog kulturowy, na bazie wykonywanej pracy.

**Tabela 7:** Narodowość współpracowników

Narodowość współpracowników osób badanych	
Niemcy	Francja
6,3 – przede wszystkim Polacy	17,5 – przede wszystkim Polacy
49,2- przede wszystkim Niemcy	50,8 – przede wszystkim Francuzi
10,3 – przede wszystkim osoby różnych narodowości – Niemcy	4,2 – przede wszystkim osoby różnych narodowości – Francuzi
8,7 – przede wszystkim osoby różnych narodowości – Turcy	2,9- przede wszystkim osoby różnych narodowości i osoby spoza Europy
7,9 – przede wszystkim osoby różnych narodowości – inni Europejczycy	7,1 – przede wszystkim osoby różnych narodowości – inni Europejczycy
Inni 17,6	18,0

*Źródło: badania własne*

Ważnym wskaźnikiem dialogu kulturowego jest uczestnictwo polskich emigrantów w życiu społeczno-organizacyjnym. Otóż skala przynależności polskich emigrantów do stowarzyszeń i organizacji we wszystkich krajach, w których przeprowadzono badania, jest niewielka. W Wielkiej Brytanii do brytyjskich organizacji należało 4,8%, a do polskich w tym kraju działających – 2,0%; w Niemczech – 17,5%, z tego 7,1% badanych do niemieckich, 6,3% do polsko-niemieckich, 4,8% do polskich, pozostali do innych; w USA – 19,0%, z tego połowa do organizacji amerykańskich, 7,5% polsko-amerykańskich, pozostali do polskich i innych; we Francji 25,3%, w tym spośród nich połowa (49,3%) do polskich, 27,3% do polsko-francuskich i 23,4% do francuskich.

Emigranci na ogół nawiązują dość dobre kontakty z wybranymi osobami i rodzinami w nowym społeczeństwie. Są one dla nich przewodnikami i oparciem w wielu sytuacjach. Pomagają w załatwianiu różnych spraw, w znalezieniu mieszkania i pracy. Są to na ogół osoby i rodziny tej samej narodowości, które wcześniej przybyły lub szybciej i wszechstronniej weszły w nowe społeczeństwo. Pełnią one swoistego rodzaju rolę „odźwiernych” do niego.

### **Uczestnictwo w kulturze społeczeństwa zamieszkania**

Znajomość i rozumienie kultury społeczeństwa zamieszkania i uczestniczenie w niej, przynajmniej w podstawowym zakresie, jest jednym z warunków dialogu kulturowego. Ważnym źródłem tej znajomości są media i literatura. Z nich emigrant dowiaduje się o wydarzeniach, osobach, wytworach kultury

społeczeństwa zamieszkania, o cenionych w nim wartościach, normach, wzorach zachowań.

Niemal 1/3 badanych polskich emigrantów w Wielkiej Brytanii, 39% w USA, 38,0% w Niemczech, 38,6% we Francji czyta książki w miejscowym języku. Prasę w miejscowym języku czyta znacznie więcej: połowa polskich emigrantów w USA, ponad połowa (57,2%) we Francji, 62,8% w Wielkiej Brytanii, 77,8% w Niemczech. Czytają prasę ogólnokrajową i regionalną, bardziej ambitną, np. w Wielkiej Brytanii „The Times”, „Independent”, „The Gardian” i tabloidy, np. w Niemczech „Bild Zeitung”.

Emigrant wchodzi w kulturę społeczeństwa osiedlenia poprzez przyswajanie miejscowych zwyczajów, obyczajów, świąt. Polscy emigranci przyjmują je bardzo ostrożnie. A jeżeli już, to najczęściej święta religijne. W Wielkiej Brytanii tylko 10,0% stwierdziło, że przyjęło jakieś święta, zwyczaje brytyjskie i pielęgnuje je w swojej rodzinie, w Niemczech 15,9% , we Francji 24,7%, najczęściej w USA, gdzie większość badanych Polaków (64%) przyjęła do swego życia i praktykuje amerykańskie zwyczaje i święta. Najczęściej jest to Święto Dziękczynienia (Thanksgiving). W tym dniu – w czwarty czwartek listopada – rodziny zasiadają do wspólnego posiłku, którego nieodłącznym elementem jest indyk, dziękują Bogu za błogosławieństwo i wszelką pomyślność, jakim je obdarzył w ciągu całego roku. Drugim świętem przyjmowanym przez polskich emigrantów w USA jest święto Niepodległości (Independance Day), 4 lipca. Obydwa święta wyraziście zaznaczają się w życiu Amerykanów. Są one jednocześnie rodzinne i narodowe. Być może dlatego dość chętnie polscy emigranci je przyjmują, bo i polskie święta mają silny charakter rodzinny i narodowy.

### **Tendencja zachowawcza własnej tożsamości**

Emigranci zbyt łatwo nie porzucają kultury, w której wyrosli. Tendencję do jej zachowania można badać na różne sposoby. Tutaj była ona badana przez postawę do ojczystego języka, praktykowanie polskich tradycji oraz podtrzymywanie więzi z krajem pochodzenia.

### **Kontynuacja języka ojczystego**

Jerzy Smolicz badając różne grupy narodowe i etniczne w Australii stwierdził empirycznie, że język jest rdzeniem lub nośnikiem ich kultury, źródłem twórczości oraz aktywności gospodarczej<sup>3</sup>. Dlatego „grupy małe lub pod-

<sup>3</sup> J. Smolicz, *Tradition. Core Values and Intercultural Development In Plural Society*, „Ethnic and Racial Studies”, nr 4/1988, s. 387-410; A. Dąbrowska, *Rola polszczyzny w kształtowaniu tożsamości środowisk polonijnych* [w:] T. Kostyry, T. Zgółka (red.), *Kultura wobec kręgów tożsamości*, Poznań-Wrocław 2000 s. 171.

porządkowane boją się utraty własnego języka, gdyż doprowadziłoby to do zaniku więzi z mówiącymi tym językiem w innych krajach oraz przerwanie historycznej tradycji danej grupy”<sup>4</sup>. W języku zawierają się podstawowe treści poznawcze i przeżycia ludzi go używających. Jest on podstawowym nośnikiem tożsamości etniczno-kulturowej jednostki i zbiorowości<sup>5</sup>. Dzięki niemu jednostki przyswajają całe struktury myślowe, wartości, normy i zasady postępowania, treść pojęć swojej kultury. Poprzez język jednostka zakorzenia się w dziedzictwo swojego narodu i jednocześnie odczuwa swoją odmienność w stosunku do osób należących do innych narodów. Język integruje członków narodu żyjących w różnym czasie i w różnych przestrzeniach. Jest ważnym czynnikiem identyfikacji narodowej. Dzięki jego znajomości emigranci żyjąc w obcym kulturowo środowisku mają szansę nadal na pełne uczestniczenie w kulturze swojego narodu i na jej dalsze tworzenie. Używanie języka rodzimego w domu, w dniu codziennym, poza rodzimym krajem jest wskaźnikiem uznania jego ważności. Otóż zdecydowana większość badanych polskich emigrantów w domu, w życiu codziennym, posługuje się tylko językiem polskim lub jest on dominujący obok innego języka. (Tabela 8).

**Tabela 8:** Język używany w rodzinie

Język używany w rodzinie	Kraj zamieszkiwania			
	Niemcy	Francja	Wielka Brytania	USA
Tylko język polski	44,4	46,3	73,5	59,0
Tylko język niemiecki/francuski/angielski	3,2	12,7	7,0	4,0
Język polski jest dominujący, ale w rozmowach rodzinnych używany jest także	34,9 niemiecki	15,3 inny język	0,0	24,0 angielski
Język polski jest używany na równi z językiem	11,9 niemieckim	7,8 innym językiem	16,7 Angielski	9,0 angielski

<sup>4</sup> J. Smolicz, *Język – przeszkoda czy pomost? Język i edukacja w Australii*, „Przegląd Polonijny” nr 4/1994, s. 58.

<sup>5</sup> J. Bartmiński, *Język nośnikiem tożsamości narodowej i przejawem otwartości* [w:] L. Dyczewski (red.), *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, Lublin 1996, s. 43.

Język polski jest używany, ale	2,4 dominuje język niemiecki	5,9 Dominuje inny język	1,9 Dominuje język angielski	4,0 dominuje język angielski
Brak odpowiedzi	3,2	12,0	0,0	0,0

W ogromnej większości badani emigranci pragną, aby ich dzieci także znały język ojczysty. Pragnienie to najczęściej wyrażali polscy emigranci w Wielkiej Brytanii. (Tabela 9). Uzasadniali je motywami narodowymi, typu: „to nasz ojczysty język, który trzeba pielęgnować”, „to mój język ojczysty i czuję potrzebę, żeby dzieci go znały”, „jestem Polakiem i moje dzieci też”, „chcę wychowywać dzieci w religii i kulturze polskiej”, „chciałabym, żeby moje dzieci były wychowywane w polskiej tradycji”, itp. Wymieniane są także powody rodzinne, typu: „chcę, żeby /dzieci – L.D./ mogły porozmawiać z dziadkami”, „żeby rodzice mogli porozumiewać się z moimi dziećmi”, „Mój 15-letni syn mówi biegle po polsku, umie porozumieć się z moimi rodzicami. Nie wyobrażam sobie, żeby nie mówił po polsku”. Byli też wypowiedzi podkreślające wartość języka rodzimego w kategoriach zawodowych i kulturowych, typu: „zawsze to plus mówić kilkoma językami”, „języki poszerzają możliwości zawodowe”.

**Tabela 9:** Pragnienie znajomości języka ojczystego przez dzieci

Czy chciałby/łaby Pan/i, aby Pana/i dzieci mówiły po polsku?	Kraj zamieszkiwania			
	Niemcy	USA	Francja	Wielka Brytania
Tak	87,3	84,0	90,4	99,1
Nie	2,4	5,0	4,2	0,9
Brak odpowiedzi	10,3	11,0	5,4	0,0

Źródło: badania własne

Pragnienie polskich emigrantów, by ich dzieci znały język rodzimy, jest swoistym postulatem dla samorządów i polityki wewnętrznej państwa osiedlenia i państwa pochodzenia. Wysiłki obydwu państw winny iść w kierunku tworzenia takich warunków, aby język rodzimy nie był tracony już w pierwszym pokoleniu emigrantów. W społeczeństwie osiedlenia konieczne są szkoły z rodzimym językiem uczących się w nich dzieci emigrantów. Jest on po-

trzebny do pełnego i głębokiego porozumienia się w rodzinie, dla poznawania i rozumienia kultury przodków, dla komunikacji z osobami tego samego narodu/tej samej grupy etnicznej<sup>6</sup>.

### **Podtrzymywanie rodzimych tradycji**

Obok języka ważnym elementem tożsamości kulturowej są zachowania i przedmioty symboliczne, tradycje rodzinne i świąteczne. One bowiem: – utrwalają uznawane indywidualnie i zbiorowo wartości, wydarzenia, postacie, – ukierunkowują i utrwalają poznanie, przeżycia, odczucia, formy twórczości, – zapewniają kontynuację kulturową z krajem macierzystym, – dają poczucie bezpieczeństwa, – wywołują mniej bądź bardziej podniosłe przeżycia, – integrują rodzinę i zbiorowość współrodaków. Są one też ważne dla społeczeństwa zamieszkania, bo je ubogacają, kulturowo czynią bardziej różnorodnym, stanowią ważny czynnik rozwoju jego kultury. Są stosunkowo łatwo dostrzegalne przez osoby innych kultur.

Polskie społeczeństwo wypracowało wiele zwyczajów świątecznych, które wyraźnie odróżniają Polaków, kiedy znajdują się poza swoim krajem i które jednocześnie wywołują pragnienie ich praktykowania. Przede wszystkim są to zwyczaje związane ze świętami religijnymi. Odgrywają one większą rolę tożsamościową niż święta narodowe. Złożyło się na to wiele uwarunkowań, a najbardziej to, że przez stosunkowo długie okresy czasu (zabory, okupacje) obchodzenie świąt narodowych w przestrzeni publicznej było zakazane lub bardzo ograniczone i kontrolowane przez obcą władzę niesprzyjającą polskiej tożsamości narodowej. Polscy emigranci generalnie zachowują typowo polskie zwyczaje związane ze świętami najważniejszymi dla Polaków, jakimi są Święta Bożego Narodzenia, Święta Wielkanocne, Dzień Wszystkich Świętych i Dzień Zmarłych. Przykładowo można tu wymienić wieszanie wigilijnej, której polską specyfikę tworzą modlitwa, czytanie Ewangelii o narodzeniu Jezusa Chrystusa, łamanie się opłatkiem, liczne dania jarskie, zostawianie pustego miejsca przy stole, śpiewanie kolęd; święcenie pokarmów w Wielką Sobotę; odwiedzanie cmentarza w Dniu Wszystkich Świętych i w Dniu Zmarłych, praktyka postu. (Tabela 9).

<sup>6</sup> Por. T. Lewowicki, J. Urban (red.), *Język, komunikacja i edukacja w społecznościach wielokulturowych*, Cieszyn-Warszawa 2004.

**Tabela 9:** Kontynuacja polskiej zwyczajowości świątecznej

Polskie zwyczaje świąteczne		Kraj			
		Niemcy	Francja	USA	Wielka Brytania
Zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem	Tradycyjne polskie Potrawy	96,0	88,9	92,5	70,0
	Łamanie opłatkiem	97,6	92,6	90,0	80,4
	Śpiewanie/słuchanie kołęd	93,7	88,0	76,0	53,6
Zwyczaj związany z Wielkanocą	Święcenie pokarmów	81,7	71,9	70,0	47,8
Zwyczaje związane z dniem Wszystkich Świętych	Odwiedzenie cmentarza	68,3	79,7	57,0	0
	Uczestnictwo we mszy św. i modlitwa za zmarłych	62,7	37,4	55,0	0

Źródło: badania własne

Polscy emigranci w ogromnej większości zachowują zwyczaj ścisłego postu (powstrzymanie się od pokarmów mięsnych i nie najadania się do syta) w dni, które wprawdzie w chrześcijańskiej kulturze europejskiej są związane z aktem umartwienia w ramach przygotowania się do nadchodzącego święta, ale nie w takiej formie i skali, jak w Polsce. Tym bardziej jest zaskakujące to, że znaczny odsetek Polaków żyjących za granicą zachowuje post w piątki, co szczególnie godne jest dostrzeżenia, gdyż przeciętni obywatele krajów, w których przeprowadzono badania, postem w piątek niewiele się przejmują. (Tabela 10).

**Tabela 10:** Przestrzeganie dni postnych

Dni postne	Niemcy N = 126	Francja N = 312	USA N=90	Wielka Brytania N = 102
Wigilia Bożego Narodzenia	92,9	89,9	89,0	
Wielki Piątek	95,2	86,4	87,0	71,6
Środa Popielcowa	92,9	79,9	82,5	57,0
Zasadniczo każdy piątek tygodnia	48,4	43,8	31,0	

### Zainteresowanie wydarzeniami w Polsce, czytelnictwo polskich książek i czasopism

Ponad połowa badanych emigrantów stwierdza, że bardzo się interesuje problemami i wydarzeniami w Polsce. Pozostali wiadomości z Polski traktują tak samo jak z innych krajów. Tylko nieliczni wykazują brak zainteresowania wiadomościami z Polski, najczęściej Polacy mieszkający w Wielkiej Brytanii i Francji.

Najpowszechniejszym źródłem informacji o Polsce dla badanych emigrantów w Wielkiej Brytanii są Internet (77%) i telewizja (35%), w USA telewizja (76,5%) i radio (51%), w Niemczech i Francji telewizja (86,6%; 40,4%) i prasa (33,3%; 27,9%). (Tabela 11). Zainteresowaniu problemami i wydarzeniami w kraju pochodzenia sprzyja wyższy poziom wykształcenia, posiadanie rodziny w Polsce i osobiste odwiedziny Polski, silna identyfikacja z polską grupą etniczną, silna więź z Kościołem katolickim.

**Tabela 11:** Źródła informacji o Polsce

Źródła informacji o Polsce	Państwa			
	Francja	Niemcy	USA	Wielka Brytania
Internet	8,9	3,2	12,5	77,0%
Telewizja	40,4	86,6	76,5	35,0
Rozmowy	15,9	17,8	17,0	20,0%
Prasa	27,9	33,3	17,5	10,0
Radio	3,6	15,9	51,0	3,0%

Źródło: badania własne

Dla utrzymania więzi z rodzimą kulturą polską duże znaczenie ma czytelnictwo polskiej literatury i prasy. Utrwala ono kontakt z polską twórczością artystyczną, osobistą świadomość wzbogaca nowymi treściami kultury polskiej, przyczynia się do doskonalenia języka polskiego. Wśród emigrantów czytelnictwo książek i czasopism jest dość wysokie, chyba wyższe niż w kraju. 59,% procent polskich emigrantów w Niemczech deklarowało, że w ciągu ostatniego roku przeczytało przynajmniej jedną książkę w języku polskim, a 82,5% czytała polską prasę; w USA – odpowiednio 40% i 81%, w Wielkiej Brytanii – 49,1% i 87,3%. Najbardziej poczytnymi polskimi czasopismami w Niemczech były: „Nasze Słowo” (24,6%), „Wprost” (9,5%), „Nasz Dziennik” (7,9%) i „Claudia” (7,9%), w USA: „Dziennik Związkowy” (40%), „Polityka” (15%),

„Kurier Codzienny” (12,5%). Czytelniectwu książek w języku polskim i czasopiśmie sprzyja wyższe wykształcenie, kobieca płeć, wyższy poziom religijności i posiadanie dzieci.

### **Trwanie przy narodowych wzorcach osobowych**

Każdy naród, grupa etniczna tworzy specyficzny wzór osobowy, zawierający w sobie ważne dla narodu/grupy etnicznej wartości i normy. To swoisty ideał człowieka, jakiego chce on/ona urzeczywistniać. Ci, którzy swoim życiem najbardziej zbliżyli się do niego i wyraźnie zaznaczyli się w życiu społecznym, stają się wzorcami osobowymi dla innych, autorytetami. Stawia się ich za przykład i zachęca do ich naśladowania. Uznawane autorytety, bohaterzy narodowi, wzorce osobowe żyją w pamięci zbiorowej, ich sposób życia i poszczególne działania są przywoływane i stawiane jako przykład do naśladowania. Tym samym ożywiają wartości, normy, wzory zachowań, wydarzenia, które są ważne dla polskiego społeczeństwa, a jednocześnie je integrują.

W badaniach proszono polskich emigrantów, by z historii dawnej i współczesnej wymienili trzy osoby, które szczególnie cenią. Osobą najczęściej wymienianą i najbardziej cenioną, nie kwestionowanym autorytetem i wzorcem dla badanych Polaków był Jan Paweł II. W Wielkiej Brytanii wymieniło go 69,1% badanych, we Francji – 62%, w USA – 60%, w Niemczech – 48,4%. Kolejne trzy miejsca zajęli w Wielkiej Brytanii: Józef Piłsudski (24,7%), Lech Wałęsa (21,0%), Władysław Bartoszewski (8,6%); w Niemczech: Lech Wałęsa (20,6%), Józef Piłsudski (15,9%), Stefan kard. Wyszyński (13,5%); w USA: Jan III Sobieski (15%), Józef Piłsudski (12,5%), Lech Wałęsa (12,5%). We wszystkich czterech krajach, ale w różnej kolejności wymieniono: Marię Curie-Skłodowska, Adama Mickiewicza, Fryderyka Chopina.

U osób wymienianych polscy emigranci cenili szczególnie ich autorytet moralny, postawę patriotyczną, działalność polityczną dla dobra Polski i narodo-wyzwoleńczą, osiągnięcia w dziedzinie kultury i nauki, postawy społecznikowskie, działalność na rzecz Kościoła katolickiego i religii chrześcijańskiej. Jana Pawła II szczególnie cenili za osobowość, dobre serce i otwartość, „za postawę w życiu, konsekwencję w działaniu, wielkie serce”, „za umiłowanie Ojczyzny”. Podkreślali jego „silny charakter”, podziwiają jego „wiarę i miłość do ludzi, chęć niesienia pomocy”. Stwierdzali, że „zmienił Polskę i Polaków na lepsze”, „dzięki niemu Polska uzyskała poważanie na całym świecie”. Emigranci zwracali także uwagę na zasługi Jana Pawła II w krzewieniu i umacnianiu pokoju w świecie, na jego wkład w upadek komunizmu w Polsce i całym bloku państw socjalistycznych. Przyczynił się także do ożywienia religijnego w Europie.

Większość emigrantów (w Wielkiej Brytanii co trzeci, w Niemczech – 65,9%; we Francji – 68%) w swoim mieszkaniu ma przedmioty-symbole związane z Polską, które są dla nich ważne. Najczęściej są to przedmioty o treści religijnej (krzyż, obraz Matki Bożej), związane z rodziną i polskim krajobrazem. Ich posiadanie emigranci motywowali różnie: podtrzymanie więzi z Ojczyzną, przywiązanie do osób, miejsc, wydarzeń.

Silne więzi rodzinne, tęsknota za krajem, za jego kulturą, ludźmi i przyrodą są tak różnorodne, trwałe i żywotne, że wielu emigrantów zastanawiała się nad powrotem do Polski: 2/3 w USA (39% myślało o tym od czasu do czasu, a 26% często); 79% w Wielkiej Brytanii (41% myślało o tym od czasu do czasu, a 38% często); 88,7% we Francji (39,5% myślało o tym od czasu do czasu, 49,2% często) i najmniej w Niemczech – 50,0% (27,8% myślało o tym od czasu do czasu, 22,2% często). Powody są różne. Oto niektóre z nich: „Chce wrócić do Polski, bo to moja Ojczyzna, tam są moje korzenie. Przykro jest być w Ameryce obywatelem drugiej kategorii” (USA); „Chcę wrócić do Polski, kiedy wypracuje sobie emeryturę, aby móc w Polsce żyć bezpiecznie i spokojnie” (USA); „Nie planuje tutaj zostawać na stałe. To nie jest miejsce, w którym chciałbym się zestarzeć” (USA). Wypowiedzi badanych emigrantów wskazują na to, że znaczna ich część w społeczeństwie zamieszkiwania żyje w swoistym zawieszeniu i ma poczucie tymczasowości. Utrudnia to im wrastanie w nowe społeczeństwo. Pracują w nim, by im było lepiej u siebie – czyli w Polsce.

### Zakończenie

Omówione wyżej wybrane dane z badań nad Polakami, przeprowadzonymi w kilku krajach, wskazują na to, że choć żyją w mniejszym zagęszczeniu przestrzennym niż dawniej, tworzą oni symboliczne pogranicze kulturowe. Ich polska tożsamość kulturowa nadal funkcjonuje w obcym dla nich uniwersum symbolicznym, w innej przestrzeni życia publicznego<sup>7</sup>.

Stwierdzenie Anthony Giddens'a, że „Nowoczesność niesie ze sobą wywłaszczenie”<sup>8</sup> w pełni jest prawdziwe, szczególnie w przypadku emigrantów i ich rodzin. Emigranci wędrując na ogół do bardziej nowoczesnego społeczeństwa, aniżeli to, w którym dotychczas żyli, poddani są procesom stopniowego wywłaszczania z rodzimej kultury. Ale chcą też coś z niej zachować, bo z kultury, w której się wyrosło, nie da się w krótkim czasie wyjść, porzucić ją. Jest ona silniejsza niż znajomość, czy nawet przyjaźń z drugą osobą. Zachowują więc to, co dla nich

<sup>7</sup> Siedem poniższych punktów z niewielkimi zmianami są powtórką tekstu z artykułu: L. Dyczewski. *Język i tradycja istotnymi elementami pogranicza symboliczno-kulturowego*. [w:] T. Paleczny, M. Banaś (red.), *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009 s. 49-52.

<sup>8</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, przełożyła A. Szulczyka, Warszawa 2001, s. 263.

jest drogie, zrozumiałe, nasycone pozytywnymi przeżyciami, stosunkowo łatwe do zachowania w obcym dla nich środowisku, a co jednocześnie ich w nim wyróżnia. Najczęściej są to tradycje rodzinne.

Polscy emigranci oraz ich rodziny poruszają się na symbolicznym pograniczu kulturowym w przestrzeni publicznej, rodzinno-przyjacielskiej i religijnej. Dwie ostatnie przestrzenie są dla nich przyjazne, dobrze znane, stanowią oparcie życiowe. Natomiast przestrzeń publiczna jest dla nich raczej obca, co najwyżej obojętna, i niepewna. W publicznej przestrzeni polska ludność nie ma własnych instytucji, księgarni, gazet, sklepów, restauracji, telewizji, itp., a jeżeli one są, to w zakresie bardzo ograniczonym. W tej przestrzeni nie słyszą polskiego języka, a przecież to właśnie w języku najpełniej wyrażają się spostrzeżenia i przeżycia.

Przestrzenią publiczną, otwartą dla wszystkich i w której są u siebie, jest niemal jedynie przestrzeń religijna – to kościół katolicki. Ci, którzy przychodzą na mszę św. i nabożeństwa religijne słyszą polską mowę i polskie śpiewy, polskie symbole narodowe, bo religia, jak słusznie zaznacza, Tadeusz Paleczny, jest bardzo silnie związana z etnicznością, „jest wyznacznikiem tożsamości narodowej”<sup>9</sup>. Ale kościoły oraz pomieszczenia przykościelne, choć Polacy do nich chętnie i licznie przychodzą, z zasady nie należą do nich, ani nie są ich gospodarzami. Nie mogą ich urządzać według swoich upodobań i możliwości, korzystać z nich w czasie wolnym.

Polacy żyjący dzisiaj w przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego swoją polskość kultuwują i uzewnętrzniają przede wszystkim, a w wielu środowiskach tylko, w prywatnej przestrzeni rodzinnej, w określonych sytuacjach także w przestrzeni przyjacielskiej. W tych przestrzeniach dokonuje się dialog z kulturą społeczeństwa zamieszkania oraz z kulturą innych grup etnicznych, czy narodowych. Tutaj Polacy pielęgnują swoje święta, zwyczaje i obyczaje, tutaj bez skrepowania używają swojej mowy<sup>10</sup>.

Tradycje kultury rodzimej mają niebywale ważne znaczenie dla mieszkańców symbolicznego pogranicza kulturowego. Żyjąc w nowym i bardzo zróżnicowanym środowisku przeżywają oni niepewność w różnych dziedzinach życia i o różnym nasileniu: niepewność pracy, sąsiadów, swoich spraw w urzędach, kierunku rozwoju swoich dzieci. Tradycje rodzinne, świąteczne, powtarzane w określonym czasie nadają stabilności i trwałości, przynajmniej w sferze życia prywatnego, wewnątrz domu.

Powstaje pytanie w jakim zakresie i w jakiej dziedzinie osoby żyjące w przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego będą kultuwowały rodzimą

<sup>9</sup> T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzynarodowe*, Kraków 2007, s. 77.

<sup>10</sup> L. Dyczewski, *Polacy w Bawarii*, Lublin 1993, s. 244.

kulturę. Dużą rolę odgrywają tu dwa czynniki. Polityka wewnętrzna państwa zamieszkania wobec tzw. odmieńców, czy jest to polityka integracyjna pozwalająca na zachowanie i rozwój własnej kultury przez grupy mniejszościowe, czy też jest to polityka powolnej lub przyspieszonej asymilacji. Drugim ważnym czynnikiem wspierającym kultywowanie własnej kultury rodzimej przez ludzi symbolicznego pogranicza kulturowego jest stosunek do nich państwa pochodzenia oraz prestiż jaki ono ma w społeczeństwie, w którym żyją.

Jeżeli chodzi o obecną sytuację Polaków w analizowanych tutaj krajach, to we wszystkich występuje polityka stopniowej asymilacji, choć rządy tych krajów deklarują politykę integracji. Jeżeli zaś chodzi o stronę polską, to nadal występuje polityka „zaniedbania” wobec Polaków żyjących poza krajem.

Polacy żyjący w przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego nie mają zbyt silnego wsparcia ze strony kraju rodzimego. Najmocniejsze wsparcie mają ze strony Kościoła Katolickiego, który ma charakter uniwersalny, a jednocześnie jest mocno związany z kulturą narodu, w którym działa. Szczególnie Kościół Katolicki w Polsce jest silnie związany z kulturą narodową i dla Polaków poza krajem stanowi silne oparcie, dla ich tożsamości narodowo-kulturowej. Dlatego w obronę i rozwój polskich placówek duszpasterskich tam, gdzie są Polacy, powinno mocno zaangażować się polskie państwo. Przykładem dobrym są tu Niemcy, które ogromnie wspierają niemieckie duszpasterstwo w Polsce.

Słabość twórczej aktywności żyjących obecnie w przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego, jak też nie wystarczające ich wspieranie przez władze polskiego państwa sprawiają, że stwierdzenie Basila Kerskiego wydaje się być prawdziwe: „Mimo, że grupa polska jest tak liczna, pisze Kerski, nie powstało wśród niej poczucie wspólnoty etnicznej. Polacy nie są widoczni na zewnątrz, a większość społeczeństwa niemieckiego oraz elit politycznych nie zdaje sobie sprawy z wielkości oraz znaczenia tej grupy kulturowej”<sup>11</sup>. Wydaje się też, że nie zdaje sobie z tego sprawy także większość społeczeństwa polskiego i polskich elit politycznych. Niemcy, na przykład, jak też Francja, Wielka Brytania, Irlandia, Włochy, czy Hiszpania, są widziani przede wszystkim jako rynek pracy, a nie jako miejsce życia i działania Polaków.

Porównując możliwość zachowania i rozwoju własnej kultury przez grupy narodowe i etniczne żyjące na symbolicznych pograniczach kulturowych dawniej (przed rozwojem ideologii państwa narodowego) i dzisiaj wydaje się, że obecna ich sytuacja jest gorsza, choć nowoczesne społeczeństwa deklarują wielką otwartość na odmienność i wielokulturowość. Czynnikiem mocniej lub słabiej łagodzącym tendencje asymilacyjne nowoczesnych państw są procesy globalizacji. Z jednej strony mocno one ujednocniają, z drugiej zaś pozwalają na różno-

<sup>11</sup> B. Kerski, *Szanse wielokulturowości* [w:] A. Wolff-Powęska, D. Bingen (red.), *Polacy – Niemcy. Sąsiedztwo z dystansu*, Poznań 2004, s. 325.

rodność. W procesach globalizacji ujednociają się wszyscy żyjący w przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego, a więc w prawie równym stopniu ludność miejscowa i mniejszości etniczno-narodowo-kulturowe przyjmują te same wzory zachowań, kształtują podobne upodobania i aspiracje, co osłabia między nimi różnice wypływające z odmienności własnej kultury i historii.

Mniejszości narodowe i etniczne chcąc trwać i rozwijać się w przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego muszą przede wszystkim miłować własną kulturę, mieć poczucie jej wartości i umiejętności, a jednocześnie w sposób twórczy, wiązać jej elementy z uniwersum symbolicznym społeczeństwa, w którym żyją. Muszą też wykazywać szacunek dla kultury innych grup etnicznych i narodowych, szczególnie dla kultury społeczeństwa, w którym żyją.

Badania nie dostarczyły nam danych na temat, co ze styczności społecznych z Polakami/Polkami biorą inni mieszkańcy przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego. Generalnie panuje opinia, że Niemcy, Francuzi, Anglicy, w mniejszym stopniu także Amerykanie, w kulturowym dialogu z Polakami niewiele biorą i współdziałanie na różnych polach jest w mniejszym zakresie niż Polacy tego oczekują. Jest to opinia i należałoby ją empirycznymi badaniami zweryfikować. Ale z dotychczasowych doświadczeń i obserwacji można sądzić, że dialog kulturowy w badanych symbolicznych pograniczach kulturowych jest niepełny. Przyczyn takiego układu w komunikacji kulturowej jest zapewne wiele i są one bardzo różnorodne, a m. in. takie: – poczucie wyższości własnej kultury i lekceważenie kultury kontaktu; – brak znajomości i rozumienia kultury kontaktu; – poczucie pokrzywdzenia; – wzajemne uprzedzenia o bardzo różnym podłożu.

Podstawowe warunki nawiązania dialogu w ramach przestrzeni symbolicznego pogranicza kulturowego i trwania tego dialogu są liczne, a jako najważniejsze wydają się dzisiaj być następujące:

- Świadomość, umiłowanie, poczucie wartości własnej tożsamości kulturowej i jednoczesne otwarcie się na odmienne grupy kulturowe.
- Żywotność zachowań i przedmiotów symbolicznych własnej tożsamości kulturowej, ściślejsze wiązanie ich z życiem rodzinnym niż publicznym oraz wiązanie z nimi własnej twórczości.
- Powiązanie tożsamości kulturowej z sacrum, z religią: im silniejszy ten związek, tym własna tożsamość kulturowa jest bogatsza i bardziej trwała.
- Postawa szacunku dla odmienności kulturowych we wspólnej przestrzeni pogranicza kulturowego, odrzucenie podziału na kultury niższe i wyższe.
- Wyzwolenie się z uprzedzeń do odmiennych kultur i wyzbycie się własnych kompleksów niższości, czy gorszości w stosunku do innych kultur.
- Osłabienie podziału na kulturę dominującą i grup mniejszościowych jako słabszych i gorszych. Każda kultura jest dobra i cenna, jeżeli w jej przyswajaniu i tworzeniu wszechstronnie rozwija się i doskonali człowiek.

## Lokalność-globalizacja-glocalizacja

### *Locality-globalization-glocalization*

**STRESZCZENIE.** Celem artykułu jest zarysowanie relacji między lokalnością i globalizacją; szans i zagrożeń związanych z procesami globalizacji oraz odwołanie się do glocalizacji, jako sposobu odnalezienia się kultur w obecnej rzeczywistości społecznej. Zakończeniem niniejszej refleksji jest próba ukazania miejsca dialogu międzykulturowego na kontinuum lokalność-globalizacja, jak również możliwości prowadzenia tegoż dialogu w perspektywie wyzwań przyszłości.

Słowa kluczowe: lokalność, globalizacja, glocalizacja, dialog międzykulturowy

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to outline the relationship between locality and globalization; opportunities and risks of the processes of globalization and reference to glocalisation, as a way of finding cultures in current reality. In conclusion, it indicates the place of intercultural dialogue on a continuum locality-globalization, as well as opportunities for this dialogue in the perspective of the challenges of the future.

**Keywords:** locality, globalization, glocalization, intercultural dialogue

### Wprowadzenie

Pojęcia zawarte w tytule mogłyby z powodzeniem, każde z osobna, stanowić przedmiot zainteresowania odrębnej refleksji naukowej. Celem niniejszego opracowania nie są rozważania definicyjne, ale nakreślenie pewnej perspektywy, kontekstu dla problematyki dialogu międzykulturowego. Nie ulega wątpliwości, iż dialog międzykulturowy ma wiele wymiarów: dotyczy chociażby współistnienia kultury lokalnej, regionalnej i narodowej; kultur społeczności zamieszkujących obszary pogranicza; relacji między kulturą społeczności imigrantów, a kulturą kraju przyjmującego. Te niejednokrotnie skomplikowane i zróżnicowane relacje odnieść należy również do procesów i zjawisk w skali globalnej, które przenikają granice państw, regionów i oddziałują na życie jednostek; grup; lokalnych, regionalnych i narodowych społeczności. Ich siła i zasięg powodują, iż każda społeczność staje w obliczu określenia samej siebie wobec współczesnych warunków życia.

Problematyka relacji między lokalnością i globalizacją zajmuje jedno z ważniejszych miejsc w dyskursie o zmianie społecznej; stanowi wiodący nurt w naukach społecznych, a globalny wymiar zmiany dotyczy każdego zjawiska społecznego<sup>1</sup>. Ważność niniejszej problematyki podkreśla K. Wielecki stwier-

<sup>1</sup> Zob. K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Katowice 2005, s. 247.

dzając, iż „globalizacja otwiera wiele problemów o najwyższej wadze, których wymiar dotyka fundamentów porządku świata i społeczeństw, elementarnych ludzkich wartości. Powoduje ona napięcia i wyzwania o najistotniejszym znaczeniu, z eschatologicznym włącznie”<sup>2</sup>.

Ograniczając się do wybranych zagadnień w zakresie tak nakreślonej problematyki, odnieść należy się do: relacji między lokalnością i globalizacją; szans i zagrożeń związanych z procesami globalizacji oraz do glokalizacji, jako sposobu odnalezienia się kultur w obecnej rzeczywistości społecznej. Zakończeniem niniejszej refleksji jest próba ukazania miejsca dialogu międzykulturowego na kontinuum lokalność-globalizacja, jak również możliwości prowadzenia tegoż dialogu w perspektywie wyzwań przyszłości.

### **Globalizacja a lokalność**

Jak podkreśla Andrzej Majer, „immanentną cechą globalizacji jest partycypowanie w lokalnych układach, dlatego oba te wymiary wymagają wspólnego traktowania, opisu i interpretacji”<sup>3</sup>. W dorobku nauk społecznych obecnych jest wiele określeń globalizacji, poczynając od szerszych ujęć tego zjawiska, do bardziej szczegółowych, wyspecjalizowanych, podkreślających wybrane jego wymiary<sup>4</sup>. Bez wątplenia procesy globalizacji obejmują sferę ekonomiczną, polityczną, społeczną oraz kulturową. Przejawiają się w intensyfikacji relacji społecznych w wymiarze światowym, integracji światowej gospodarki<sup>5</sup>, zmierzającej do stworzenia globalnego rynku, w którym zasadniczą rolę odgrywają nie granice państwowe, polityczne, fiskalne, ale wolny przepływ gotówki, dóbr i siły roboczej<sup>6</sup>. Przejawem globalizacji są także procesy wymiany i wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur, dokonujące się za pośrednictwem migracji, handlu, wymiany informacji<sup>7</sup>. Jak zauważają M. S. Szczepański i K. Krzysztofek, globalizacja „zmienia pojmowanie narodu i naturę czynników narodotwórczych – kultury (nacisk kultury globalnej), rynku narodowego (internacjonalizacja gospodarki), terytorium (malejące znaczenie granic) i państwa (malejące znaczenie suwerenności)”<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> K. Wielecki, *Globalizacja, geopolityka i rynek*, „Studia Europejskie”, nr 1/2004, s. 10.

<sup>3</sup> A. Majer, *Lokalność w cieniu globalizacji*, *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, Lublin – Polonia t. XXXVI, Sekcja I, 2/2011, s. 27.

<sup>4</sup> Zob. W. Misiak, *Globalizacja: więcej niż podręcznik. Społeczeństwa – kultura – polityka*, Warszawa 2007, s. 10.

<sup>5</sup> Zob. Tamże, s. 11.

<sup>6</sup> Zob. A. Błachnio, „*Małe ojczyzny*” w *globalnym świecie*, [w:] A. Szerląg (red.) *Wileńszczyzna małą ojczyzną*, Wrocław 2010, s. 152.

<sup>7</sup> Tamże, s. 151.

<sup>8</sup> K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój...*, s. 247.

Ograniczając się do wybranych ujęć, przywołać należy przynajmniej kilka obecnych w refleksji naukowej koncepcji globalizacji. Zwracając uwagę na fakt, iż termin ten charakteryzuje się wielowymiarowością i niejednoznacznością, tym bardziej zasadne wydaje się dookreślenie jego znaczenia, począwszy od pierwszych prób zdefiniowania procesów składających się na globalizację, przez ujęcia bardziej selektywne, ograniczające się do niektórych wymiarów globalizacji lub będące wyrazem przyjęcia perspektywy wyznaczonej przez określoną dyscyplinę naukową, wreszcie po próbie holistycznego ujęcia tego, co określić można przymiotnikiem „globalny”.

Globalizację definiować można za Ronaldem Robertsonem jako kompresję, koncentrację faktów, norm, wartości z różnych kultur, epok, aksjologii, swoistą implozję świata<sup>9</sup>. Według niego jest to proces polegający na tym, iż świat staje się w coraz większym stopniu jednym wspólnym miejscem<sup>10</sup>. Podobnie w opinii Giddensa globalizacja oznacza życie w jednym świecie, czego konsekwencją jest wzajemne „uzależnienie” od siebie wielu jednostek, czy grup społecznych<sup>11</sup>.

Pomimo, iż wspomniany wyżej R. Robertson w swoim artykule po raz pierwszy zastosował ten termin w 1985 r., to jednak już wcześniej spostrzeżenia niektórych badaczy, dotyczące przemian współczesnego świata, nawiązywały do zjawisk określanych dziś mianem globalizacji. W tym miejscu pominąć nie sposób koncepcji jednego z najwybitniejszych znawców teorii komunikowania masowego i środków przekazu M. McLuhana, który już w latach 60. XX w. w dziele „The Gutenberg Galaxy” posłużył się terminem „globalnej wioski” (global village)<sup>12</sup>. Metafora ta odnosi się do rozwoju i oddziaływania na społeczeństwo elektryczności i środków masowego przekazu, takich jak telegraf, telefon, prasa, telewizja, radio, film. Pod wpływem ich rozpowszechniania się nasza planeta kurczy się do rozmiarów wioski we wszystkich aspektach swojego funkcjonowania. Jak podkreśla M. McLuhan „elektryczne środki przekazu nie zwiększają wymiaru przestrzennego, a raczej go znoszą. Dzięki elektryczności przywracamy wszędzie relacje „z przywołaniem” – jakby na skalę najmniejszej wioski”<sup>13</sup>. Koncepcja globalnej wioski wynika także z potraktowania przez McLuhana środków masowego przekazu jako przedłużenia świadomości człowieka. Jak pisze Autor „po trzech tysiącach lat eksplozji, jaka dokonywała

<sup>9</sup> Zob. R. Robertson, *The Relativization of Societies Modern Religion and Globalization* [w:] T. Robbins, W. C. Shepherd, J. McBride (red.), *Cults, Culture and the Law*, Chico, CA: Scholars Press. s. 31–42, cyt. za K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój...* s. 247.

<sup>10</sup> Zob. R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992, s. 6.

<sup>11</sup> A. Giddens, *Socjologia*, PWN, Warszawa 2004, s. 74.

<sup>12</sup> Zob. M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: the making typographic man*, New York 1969.

<sup>13</sup> M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 330.

się za sprawą fragmentarycznych i mechanicznych odmian techniki, świat przeżywa implozję. W epoce mechanizacji przedłużyliśmy nasze ciała w przestrzeni. dzisiaj, po ponad stu latach działania elektrotechniki, przedłużyliśmy nasz ośrodkowy układ nerwowy w globalnym uścisku, pokonując zarówno czas, jak i przestrzeń [...]. Gwałtownie docieramy do ostatniego etapu przedłużeń człowieka – technicznej symulacji świadomości, kiedy to twórczy proces poznawania zostanie wspólnie rozszerzony na całą społeczność, tak jak wcześniej przedłużyliśmy nasze zmysły i nerwy za pomocą różnych środków przekazu”<sup>14</sup>. Wizja kurczenia się naszej planety, ze wszystkimi psychicznymi i społecznymi konsekwencjami dla człowieka, nie oznacza jednostronnego, pesymistycznego spojrzenia na przyszłość społeczeństw. W jednym z wywiadów autor metafory globalnej wioski stwierdził, iż „warunki globalnej wioski ukształtowane przez technikę elektryczną sprzyjają większej różnorodności, bardziej odpowiadają brakowi ciągłości i podziałom niż dawne „mechaniczne”, ujednoczone społeczeństwo. W rzeczy samej, globalna wioska sprawia, że istnienie różnych stanowisk i twórczy dialog są nieuniknione. Globalnej wioski nie cechuje jednorodność i brak sporów, bardziej prawdopodobne od miłości i harmonii są konflikty i niezgoda – taki jest tradycyjny tryb życia każdego plemienia”<sup>15</sup>. Nie chcąc zagłębiać się w wątek szans i zagrożeń globalizacji, należy jednak podkreślić, iż wizji McLuhana nie można interpretować jednostronnie, albowiem w globalizacji dostrzega on paradoksy, które stanowić mogą szansę i zagrożenie zarazem.

Powracając do problematyki różnych koncepcji globalizacji, zasadne wydają się przywołanie kilku klasycznych ujęć, wśród których wymienić można za P. Sztompką co najmniej trzy. Jako pierwszą wskazać można teorię imperializmu, której przedstawiciele (A. Hobson, W. Lenin, M. Bucharin) uważali imperializm za najwyższą fazę ewolucji kapitalizmu. W perspektywie globalnej świat skonstruowany jest bardzo asymetrycznie, tzn. istnieje nierówny i jednostronny przepływ zasobów i zysków. Mniejszość posiadająca własność wyzyskuje zdecydowaną większość nieposiadającą żadnych zasobów, w wyniku czego bogaci się bogacą, a biedniejsi biednieją. Niewielka liczba metropolii kapitalistycznych może w ten sposób wykorzystywać słabiej rozwinięte społeczeństwa, stanowiące większość, co prowadzi do przepaści między bogatymi i biednymi państwami. Zwolennicy tej teorii upatrywali zatem jedyną możliwość zmiany tej sytuacji w rewolucji przeprowadzonej przez nieposiadającą i wyzyskiwaną większość<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Tamże, s. 33.

<sup>15</sup> M. McLuhan, *Wybór tekstów*, Poznań 2001, s. 369-370.

<sup>16</sup> Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 95; zob. także W. Lenin, *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

Drugą koncepcją jest teoria zależności (rozwoju zależnego). Nie stanowi ona wyraźnie sformułowanego systemu twierdzeń i poglądów. Jej zwolennicy prezentowali różne stanowiska, dlatego też nie sposób przywołać wszystkich<sup>17</sup>. Do grupy jej przedstawicieli należał Raul Prebisch, którego zdaniem rozwój społeczeństw przebiegał w historii w sposób nierównomierny, czego konsekwencją jest podział światowej gospodarki na uprzemysłowione centra (kraje Europy zachodniej oraz USA) oraz peryferie (państwa Ameryki Łacińskiej i inne zaliczane do grupy krajów Trzeciego Świata)<sup>18</sup>. Zależność ta ma charakter strukturalny i polega na tym, że kształt i sposób funkcjonowania gospodarki państw peryferii jest podporządkowany zaspokajaniu potrzeb państw centrum<sup>19</sup>. Innymi słowy relacje między centrum i peryferiami charakteryzuje biegunowość przejawiająca się w dominacji, uprzywilejowaniu i akumulacji bogactwa w krajach centrum, w tym samym podporządkowaniu i niedorozwoju państw peryferyjnych<sup>20</sup>.

Ostatnią z trzech wspomnianych klasycznych koncepcji globalizacji jest teoria systemu światowego, czy systemów-światów<sup>21</sup>, której najważniejszym przedstawicielem jest Immanuel Wallerstein. W swojej teorii spogląda na kapitalizm z perspektywy państw rozwiniętych i stawia tezę o upadku systemu, który koncentruje się na maksymalizacji korzyści znajdujących się w rękach nielicznych. Wskazuje na wewnętrzną dynamikę kapitalizmu, prowadzącą do zmian systemowych bez względu na wolę poszczególnych jednostek. Do zasadniczych cech współczesności należy pogłębianie się nierówności społecznych i gospodarczych oraz przejawy oporu i niezadowolenia wobec nich. Przewyciężenie tych dysproporcji nie jest jednak możliwe przy obecnym kształcie systemu-świata<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Do grona dependystów zaliczani są: Samir Amin, Giovanni Arrighi, Fernando Henrique Cardoso, Pablo González Casanova, Evelina Dagnino, Arghiri Emmanuel, Enzo Faletto, Celso Furtado, André Gunder Frank, Johan Galtung, Octavio Ianni, Aníbal Pinto, Raúl Prebisch, Theotonio dos Santos, Rodolfo Stavenhagen, Osvaldo Sunkel, zob. J. Szacki, *O szkołach naukowych (zarys problematyki)* [w:] J. Goćkowski, A. Siemianowski (red.), *Szkoły w nauce*, Ossolineum, Wrocław 1981, s. 11-32.

<sup>18</sup> Zob. R. Prebisch, *Commercial policy in the underdeveloped countries*, "American Sociological Review", t. 49 (2)/ 1959, s. 251-273.

<sup>19</sup> J. T. Hryniewicz, *Teoria centrum-peryferie w epoce globalizacji*, „Studia Regionalne i Lokalne”, nr 2(40)/2010, s. 6.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 6-10.

<sup>21</sup> Pojęć „system światowy” i „system-świat” nie należy traktować jako tożsamy. „System światowy” zakłada homogeniczność struktury i ma charakter globalny, natomiast „system-świat”, bliższy koncepcji Wallersteina, nie musi obejmować całego globu i przewiduje różnorodność jako cechę systemu, zob. G. Ziewiec, *Wallersteina i Fukuyamy prognozy systemu kapitalistycznego*, „Gospodarka Narodowa”, nr 1-2/2009, s. 28.

<sup>22</sup> Zob. G. Ziewiec, *Wallersteina i Fukuyamy prognozy...*, s. 35.

Wśród bardziej współczesnych ujęć globalizacji, prób konceptualizacji samego pojęcia, uwzględnić należy dokonania J. A. Scholte'go, który wskazał na pięć najczęściej obecnych w literaturze sposobów definiowania tego zjawiska. Pierwsze znaczenie globalizacji zbliżone jest do pojęcia internacjonalizacji, a zatem umiędzynarodowienia pewnych procesów, takich jak wymiana handlowa, czy rosnąca zależność pomiędzy różnymi podmiotami. W drugim znaczeniu globalizacja oznacza liberalizację, czyli eliminowanie ograniczeń w przepływie towarów, osób, informacji i idei pomiędzy państwami. Dokonuje się tym samym integracja gospodarcza w skali międzynarodowej. Trzecie ujęcie globalizacji sprowadza się do pojęcia uniwersalizmu, co przejawia się w ogólnoświatowym, globalnym wymiarze zjawisk i rzeczy, które rozprzestrzeniają się na cały świat. Czwarte znaczenie sprowadza pojęcie globalizacji do zjawiska westernizacji lub modernizacji (czy nawet mcdonaldyzacji), czyli upowszechnienia amerykańskiego stylu życia. Jest tym samym bardzo dynamicznym procesem przenoszenia się nowoczesnego stylu życia na terytorium lokalnych kultur, co może zagrażać w konsekwencji ich dalszemu istnieniu w tradycyjnej formie<sup>23</sup>.

Interesujące podejście do zjawisk globalizacji zaprezentował R. K. Schaeffer, który przeanalizował najważniejsze przejawy globalizacji w poszczególnych obszarach. Pięć podstawowych obszarów podlegających globalizacji to według niego: inwestycje, handel, produkcja, technologia oraz demokracja. Rozwój i rozprzestrzenianie się inwestycji, kapitału, pieniądza oraz usług finansowych stanowią jedne z ważniejszych elementów globalizacji. Dodatkowo liberalizacji podlegają wszelkie regulacje normatywne, bariery, ograniczenia, co stanowi znaczne ułatwienie dla sprawnego przepływu finansowego pomiędzy granicami państw. Ekspansja handlu oznacza w konsekwencji wzrost liczby produkowanych dóbr w importowanych i eksportowanych z i do różnych zakątków świata, co dodatkowo cieszy wsparciem ze strony ponadnarodowych korporacji, organizacji międzynarodowych, czy władz państwowych. Międzynarodowy charakter przybrała także światowa produkcja, przejawiająca się migracją, relokacją i reorganizacją prywatnych przedsiębiorstw. Ekspansji inwestycji, handlu i produkcji towarzyszy obszar nowoczesnych technologii i innowacji, wspierający i napędzający rozwój ww. wymiarów. Wskazać tu należy istotną rolę badań naukowych prowadzonych na uczelniach wyższych,

<sup>23</sup> Zob. J. A. Scholte, *Globalizacja*, Sosnowiec 2006, zob. także M. Czerny, *Globalizacja a rozwój: wybrane zagadnienia geografii społeczno-gospodarczej świata*, Warszawa 2005, s. 18-19 oraz J. Tittenbrun, *Globalizacja- europeizacja- demokracja* [w:] M. Baranowski (red.), *Demokracja i rola obywatela. O napięciu pomiędzy państwem, społeczeństwem i procesami globalizacyjnymi*, Poznań 2014, s. 16-17.

których efekty mogą być wykorzystywane w produkcji dóbr i usług. Ostatnim elementem składającym się na „minimalistyczną” definicję globalizacji Schaeffer’a jest demokracja. Upadek dyktatorskich reżimów oraz przyjęcie przez wiele narodów konstytucyjnych i reprezentatywnych form rządów sprzyja wzrostowi politycznego zaangażowania obywateli, zabezpieczeniu indywidualnych wolności i praw i świadomości ich posiadania<sup>24</sup>.

Przywołane wyżej pięć wymiarów globalizacji nie wyczerpuje jednak zdaniem badacza bogatej rzeczywistości tego zjawiska. Jak wspomniano, tworzą one pewne minimum, uwzględniające tylko najważniejsze obszary, w ramach których dostrzec można przejawy globalizacji. Dyskusja naukowa na temat globalizacji poruszać powinna także takie kwestie jak: komercjalizacja i rozprzestrzenianie się wpływów kultury zachodniej, język angielski jako *lingua franca*, migracje, zagrożenia środowiska naturalnego, handel ludźmi, przemysł narkotykowy i inne formy przestępczości zorganizowanej, spadające znaczenie państwa narodowego i jego suwerenności, konflikty religijne i etniczne, czy wzrost liczby organizacji i ruchów kontestujących status quo w poszczególnych obszarach (ruchy feministyczne, ekologiczne, antyglobalistyczne, związki zawodowe itp.)<sup>25</sup>.

Powyżej nakreślono jedynie niektóre z obecnych w refleksji naukowej koncepcji i definicji globalizacji. Nie sposób przywołać wszystkich, z uwzględnieniem ich odmian i modyfikacji, dlatego też ograniczono się do kilku wybranych. Już ten krótki zarys dowodzi jednak aktualności problemów związanych z przeobrażeniami współczesnego świata i ich oddziaływania na jednostkę oraz zbiorowość.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę w kierunku lokalności, czy też idei lokalizmu, będących swego rodzaju przeciwwagą dla globalizacji, reakcją na procesy ujednociania i uniformizacji świata. Wielu badaczy podkreśla, iż pomimo częstego ujmowania globalizacji w kategorii wielkich systemów, w skali makro, nie przebiega ona w jakimś innym wymiarze, ale dotyka życia codziennego każdej jednostki i wspólnoty<sup>26</sup>. Znajduje się zatem w ścisłej relacji do lokalności, do poziomu mezo i mikro. Lokalność, przeciwstawiana globalizacji, kojarzona jest z ze wspólnotą (w rozumieniu Tönniesowskim), miejscem, regionem oraz takimi pojęciami jak społeczność lokalna, układ lokalny<sup>27</sup>. Lokalność postrzegana może być jako zespół norm i wartości, nawiązujących do

<sup>24</sup> Zob. R. K. Schaeffer, *Understanding Globalization. The Social Consequences of Political, Economic and Environmental Change*, Oxford 2003, s. 2-3.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 3-4 i n.

<sup>26</sup> Zob. M. Szpunar, *Globalizacja – ziszczenie wizji McLuhana*, [w:] G. Woźniak (red.), *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy w obliczu regionalizacji i globalizacji*, Rzeszów 2006, s. 172.

<sup>27</sup> Zob. A. Majer, *Lokalność...*, s. 29; M. Malikowski, *Lokalność*, [w:] *Encyklopedia socjologii...*, s. 134.

ideologii akcentujących podmiotowość społeczności lokalnych i postulujących działania na rzecz decentralizacji i rozwoju samorządności terytorialnej<sup>28</sup>. Jak podkreśla A. Majer, lokalność „znamionuje bezpośredniość i spontaniczność wzajemnych kontaktów, wynikających z poczucia swojskości. [...] jest formą realizowania się wspólnot skupionych przestrzennie na stałej bazie terytorialnej, sposobem ich osadzenia się w przestrzeni”<sup>29</sup>. Określone terytorium, a tym bardziej „udomowione” i „oswojone” miejsce, stanowią zatem konstytutywne elementy lokalności. Jak podkreśla M. Kranz-Szurek, „lokalność rozumie się bowiem przede wszystkim w kategoriach ulokowania w przestrzeni, przypisania do konkretnego miejsca, które składa się na swoistą enklawę kulturowych i społecznych partykularizmów, definiuje zakres doświadczeń życiowych jednostki oraz ma znaczenie przy konstruowaniu jej tożsamości”<sup>30</sup>.

Uwzględniając relacje zachodzące pomiędzy poszczególnymi poziomami rzeczywistości społecznej, wskazać należy na konsekwencje globalizacji, które możemy zaobserwować nie tylko z perspektywy makro, ale także z perspektywy mezo i mikro; perspektywy regionu, społeczności lokalnej, wspólnoty, grupy, jednostki. W aspekcie globalnym zaobserwować można kilka zasadniczych przejawów globalizacji, wśród których wymienić należy zmiany zachodzące w wyniku rozwoju nowoczesnych technologii, prowadzące do rozwoju społeczeństwa informacyjnego. Rozwój komunikacji i kurczenie się czasoprzestrzeni umożliwiają powstawanie jednego globalnego rynku<sup>31</sup>. Jak podkreśla K. Wielecki, „cyberprzestrzeń wyznacza granice nowego globalnego i niczym nieograniczonego rynku, na którym małe i średnie państwa są zbyt słabymi graczami, aby coś w istocie znaczyć”<sup>32</sup>. Zmianom podlegają zatem także funkcje państw narodowych, których granice i wypracowany dotychczas porządek społeczno-polityczny (jak też i gospodarczy) zostały poważnie naruszone<sup>33</sup>.

W perspektywie regionalnej i lokalnej, konsekwencje globalizacji przybierają postać osłabienia roli czynnika terytorialnego (wzrost znaczenia regionów w aspekcie kulturowym i politycznym); konieczności sprostania wymogom konkurencyjności i innowacyjności – współpraca z korporacjami ponadnarodowymi (aspekt gospodarczy), czy konsumpcyjnego stylu życia (aspekt społeczny)<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> A. Majer, *Lokalność...*, s. 37.

<sup>30</sup> M. Kranz-Szurek, *Kultura lokalna a globalizacja kulturowa – próba oceny zjawiska*, „Roczniki nauk społecznych”, t. 4(40), nr 2/2012, s. 13.

<sup>31</sup> Zob. K. Wielecki, *Globalizacja, geopolityka i rynek*, „Studia Europejskie”, nr 1/2004, s. 10-11.

<sup>32</sup> Tamże, s. 11.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Zob. Sala S., *Wpływ procesów globalizacji na region*, Prace Komisji Geografii Przemysłu, Warszawa-Kraków 2008, nr 10, s. 56-64.

## Glokalizacja – pomiędzy lokalnością a globalizacją

Uzupełnieniem relacji lokalność – globalizacja jest pojęcie glokalizacji, skupiające w sobie kwestię relacji pomiędzy tym, co partykularne i uniwersalne. Termin ten stał się w latach 80. elementem żargonu biznesowego. W tym sensie bliski był pojęciu mikromarketingu i oznaczał projektowanie i reklamowanie dóbr i usług na poziomie globalnym tak, aby odpowiadały one indywidualnym potrzebom zróżnicowanych rynków lokalnych<sup>35</sup>. Jak słusznie wskazuje R. Robertson, dostosowanie produktu do lokalnej czy regionalnej specyfiki nie jest zwykłą odpowiedzią na istniejącą w świecie różnorodność. Globalizacja (mikromarketing) pełni dodatkowo istotną funkcję budowy kapitału kulturowego, odpowiadając na głębsze potrzeby poszczególnych jednostek i grup, posiadających silny emocjonalny stosunek do swojej odrębności etnicznej, regionalnej, narodowej itd.<sup>36</sup>

Glokalizacja odnosi się zatem do wielu wymiarów życia grup i zbiorowości: gospodarczego, kulturowego, społecznego. Warto przywołać jeszcze inne jej ujęcia, jak chociażby Thomasa L. Friedmana, który definiuje ją jako „zdolność kultury do wchłaniania wpływów, które w sposób naturalny do niej pasują i ją wzbogacają, odrzucania wpływów, które, choć inne, mogą z nią współistnieć właśnie jako coś innego. Celem glokalizacji jest takie przyswajanie sobie aspektów globalizacji przez kulturę danego kraju, jakie przyczynia się do rozwoju i zróżnicowania społeczeństwa, nie przytłaczając go”<sup>37</sup>. Glokalizację można zatem określać za innymi badaczami jako proces „ulokalniania” impulsów płynących z poziomu makro, przystosowywania do miejscowej tradycji, interpretowania treści globalnej kultury; próby pogodzenia lokalnego z globalnym<sup>38</sup>. Zwolennicy dążenia do ukonstytuowania się glokalnych modeli funkcjonowania społeczności podkreślają, że w perspektywie globalizacji jednostki nie traci na znaczeniu, ale pozostaje w tym systemie istotna<sup>39</sup>.

Jak powiada T. Goban-Klas, w procesach globalizacji, globalność spleta się z lokalnością, a pojęcie glokalizacji łączy podejście globalne z lokalną specyfiką. Działanie lokalnych społeczności zgodnie z modelem glokalizacji polegałoby zatem na projektowaniu rozwoju lokalnego, czy regionalnego z uwzględnieniem trendów światowych, ale tak, aby skoncentrował się on na współdziałaniu lokal-

<sup>35</sup> Zob., R. Robertson, *Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity*, w: Featherstone, Mike, Scott Lash, Robertson (red), *Global Modernities*, Sage Publications, London 1995, s. 28.

<sup>36</sup> Tamże, s. 28-29.

<sup>37</sup> T. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne*, Poznań 2001, s. 360.

<sup>38</sup> A. Majer, *Lokalność...* s. 40.

<sup>39</sup> Zob. T. Goban-Klas, *Glokalizacja jako remedium na globalizację*, w: M. Pietraś (red.), *Oblicza procesów globalizacji*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 242.

nych i regionalnych podmiotów<sup>40</sup>. Społeczności glokalne to takie, które potrafią połączyć globalne aspekty wykorzystywanych przez siebie narzędzi z aspiracjami lokalnymi i regionalnymi. Funkcjonują w rzeczywistości konkurencji, potęgowanej przez warunki życia we współczesnym świecie, na które składają się szeroki dostęp do mass mediów, mobilność pracowników, rozwój telekomunikacji, czy poszerzający się zakres osobistej wolności. Wobec powyższego stają przed zadaniem umiejętnego poruszania się w przestrzeni komunikacji, mediów, gospodarki i kultury. Lokalne i regionalne władze i elity intelektualne zmuszone są do podejmowania nowych wyzwań, jak np. zwiększanie atrakcyjności lokalizacyjnej, umacnianie więzi i integracji społecznej, podnoszenie poziomu lokalnej infrastruktury, czy promocja w cyberprzestrzeni<sup>41</sup>.

Należy wyraźnie podkreślić, iż glokalizacja nie stanowi gotowego rozwiązania możliwych konfliktów, ale drogę prowadzącą do wzajemnego zrozumienia i pogodzenia obu rzeczywistości<sup>42</sup>. Nie jest to koncept, który dostarczałby uniwersalnej odpowiedzi na pytania o przyszłość lokalności we współczesności. Przed każdą społecznością stoi wyzwanie wypracowania własnych, unikatowych rozwiązań, które pozwoliłyby z jednej strony, na nie zamykanie się i nie pozostawanie w izolacji ze względu na chęć ochrony własnej specyfiki, a z drugiej na nie rozpląnięcie się w przestrzeni popkultury i przetrwanie odrębności będącej podstawą tożsamości wspólnoty.

### **Zamiast podsumowania**

Dotychczas pomijano w niniejszym opracowaniu kwestię wartościowania skutków globalizacji w kontekście lokalności, jednak powszechnie podejmowane są próby oceny konsekwencji globalizacji dla człowieka i społeczności.

Nie ulega wątpliwości, że wskazać można wiele negatywnych stron tychże procesów: tworzenie się świata monocywilizacyjnego; erozja społeczeństw obywatelskich i osłabienie pozycji państw narodowych. Równolegle dochodzi do niekontrolowanej ekspansji ponadnarodowych korporacji, niszczenia solidarności społecznej w perspektywie wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej, wreszcie do patologicznych zjawisk w skali ponadnarodowej (np. przestępczość). Negatywnie ocenia się także destabilizację świata na skutek pogłębiających się nierówności społecznych i postępujących migracji. Ekskluzja społeczna niektórych zbiorowości stanowić może zagrożenie ze strony wzmacniania fundamentalizmów, dążeń nacjonalistycznych czy separatystycznych<sup>43</sup>. Ponadto, wskazać tu należy także konsekwencje o charakterze aksjologicznym oraz te, które doty-

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 242-243.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 243.

<sup>42</sup> Zob. tamże.

<sup>43</sup> K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój...*, s. 289.

kają problemu jednostki i jej tożsamości: promowanie tylko wybranych wartości przez globalną kulturę; laicyzacja kultury i pominięcie kwestii religijnych; kształtowanie postaw nastawionych szczególnie na konsumpcję; zmiany w formowaniu tożsamości jednostki – identyfikacja jako obywatel świata; procesy unifikacji wpływające na zanikanie poczucia przynależności etnicznej<sup>44</sup>.

Z drugiej strony dostrzec można wiele pozytywnych stron. Mają one tym większe znaczenie z punktu widzenia pogodzenia lokalności z globalizacją, że jak zauważa prof. Staniszkis, globalizacja jest procesem, który poznajemy nie wprost, ale po jego rezultatach<sup>45</sup>. Wśród takich możliwych do zaobserwowania lub zmierzenia rezultatów, wskazuje się na postęp ekonomiczny, efektywność wolnych rynków, eliminację barier w handlu i sprzyjanie konkurencyjności, transfer czynników rozwojowych, tolerancję i antyideologiczność globalnej gospodarki, uniwersalizacja praw człowieka i kształtowanie się ponadnarodowych uregulowań prawnych<sup>46</sup>.

Powracając jednocześnie do pojęcia dialogu międzykulturowego, rozumianego jako proces kształtowania się kontaktów kulturowych pomiędzy przedstawicielami różnych kultur<sup>47</sup>, warto zauważyć pozytywne efekty globalizacji, będące jednocześnie szansą i wyzwaniem dla prowadzenia tegoż dialogu, a tym samym dla urzeczywistniania społecznej spójności w globalnym, a jednocześnie zróżnicowanym świecie. Globalizacja stawia przed ludźmi nowe wyzwania, do których zaliczyć należy chociażby konieczność rozwijania wielokulturowych kompetencji. Ponadto, uwrażliwia na problemy wielonarodowości i międzykulturowości – otwiera szanse na lepsze kształcenie, rozwój kompetencji językowych oraz zdolności radzenia sobie w nowych sytuacjach<sup>48</sup>. Innymi słowy, „globalny kontekst sprawia, że o wielu kulturach inni ludzie mogą się dopiero dowiedzieć, zaś w dalszej kolejności, korzystając z globalnych narzędzi, mogą je poznawać, kształtując tym samym w sobie postawę tolerancji i otwartości”<sup>49</sup>.

W tym kontekście możliwe wydaje się pogodzenie lokalności z globalizacją, homogenizacji z różnorodnością. Możliwym wydaje się dialog pomiędzy odmiennymi rzeczywistościami, jednak wymaga on pewnego wysiłku. Polega on z jednej strony na przeciwstawieniu się rzeczywistym zagrożeniom i ochronie wyjątkowości (tam, gdzie to możliwe), z drugiej na spoglądaniu na wymienione wyżej pozytywne skutki globalizacji z perspektywy szansy i wyzwania, które należy podjąć.

<sup>44</sup> A. Błachnio, „*Małe ojczyzny*”..., s. 155-156.

<sup>45</sup> J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Scholar, Warszawa 2004, s. 14.

<sup>46</sup> K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój*..., s. 283-284.

<sup>47</sup> Zob. A. Sadowski, *Uwarunkowania dialogu międzykulturowego na pograniczach*, „Pogranicze. Studia społeczne”, t. 21/2013, s. 94.

<sup>48</sup> Zob. A. Błachnio, „*Małe ojczyzny*”..., s. 155-156.

<sup>49</sup> M. Kranz-Szurek, *Kultura lokalna*..., s. 18.

## Bayern, meine Heimat

*Bavaria, my country*

*Bawaria, moja ojczyzna*

**STRESZCZENIE.** Autor w swoim wywodzie, w sposób subiektywny, przedstawia chrześcijańską i świecką kulturę, tradycję oraz historię Republiki Bawarii, która stanowi część Republiki Federalnej Niemiec. W prezentacji szczególna uwaga została poświęcona długowiecznym i utrwalonym tradycjom tego przepięknego landu, które stanowią o tożsamości jego mieszkańców. Autor, zwracając uwagę na wyjątkowy krajobraz Bawarii, jej historię, dzieła sztuki i wielką ilość miejsc kultu religijnego, podkreśla, że nie da się zrozumieć mentalności Bawarczyków w oderwaniu od kultury chrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** klutura, tradycja, historia Bawarii, dzieła sztuki, kult religijny

**ABSTRACT.** The author in his argumentation, in a subjective way, represents the Christian and secular culture, tradition and the history of the Republic of Bavaria, which is part of the Federal Republic of Germany. In the presentation, special attention has been devoted to long-lived and settled traditions of this beautiful Land, which constitute the identity of its inhabitants. The author, noting the unique cultivated landscape of Bavaria, its history, art and a great number of places of worship, insists that it is impossible to understand the mentality of the Bavarians in isolation from Christian culture.

**Keywords:** culture, tradition, history of the Republic of Bavaria, works of art, religious cult

### Kultur und Tradition in Bayern

Ich möchte ihnen die christliche – weltliche Kultur und Tradition in Bayern an von mir subjektiv ausgewählten Beispielen näherbringen.

#### Die unterschiedliche Schreibweise: Bayern, aber auch Baiern.

Die heute verwendete Schreibweise des Landesnamens mit „y“ geht auf eine Anordnung von König Ludwig I., König von Bayern, vom 20. Oktober 1825 zurück, mit der die vorher geltende Schreibweise „Baiern“ abgelöst wurde.

Bis dahin wurde der Landesname üblicherweise mit „i“ geschrieben, wenngleich es auch ältere Belege mit einem „y“ gibt.

Diese Anordnung des Königs, das „griechische“ Ypsilon zu verwenden, steht im Zusammenhang mit seinem Philhellenismus (Philhellenismus wird als Bezeichnung von Personen verwendet, die sich für das Griechentum einsetzen oder sich geistig mit Griechenland verbunden fühlen).

Sprachwissenschaftler unterscheiden jedoch sehr genau zwischen dem Wort „bayerisch“ – das Staatsgebiet betreffend und dem Wort „bairisch“ – die bairische Sprache betreffend.

Der Artikel 3 der Verfassung des Freistaates Bayern lautet:

1. Bayern ist ein Rechts- Kultur- und Sozialstaat. Er dient dem Gemeinwohl.
2. Der Staat schützt die natürlichen Lebensgrundlagen und die kulturelle Überlieferung.

Anmerkung:

Der Freistaat Bayern fördert die Kultur und Kunst mit jährlich über 500 Millionen Euro. Zusätzlich kommen erhebliche Leistungen der bayerischen Kommunen und privater Träger hinzu.

**„Kultur hat von Anfang an etwas mit Bebauung zu tun und mit Pflege der Wissenschaft und Künste. Für das, was wir von unseren Vätern ererbt haben, sind wir verantwortlich. Wir müssen unsere Kulturgüter erhalten und sie den nachfolgenden Generationen in einem gepflegten Zustand übergeben. Kultur ist Erbe und Verpflichtung“**

**(Zitat von J.W. von Goethe).**

### **Woher kommen die BAYERN?**

Vermutlich sind die Bajuwaren, später Bayern genannt, ein Volk von verschiedenen Volksgruppen. Folgende Volksgruppen könnten dabei in Frage kommen:

- die Kelten
- die Römer
- Germanen
- alemannische, fränkische, thüringische, ostgotische und langobardische Völkergruppen

Sie besiedelten das Land zwischen dem Fluss Donau und den Alpen. Im Jahre 551 nach Christus (n.Chr.) beschreibt Jordanis in seiner Gotengeschichte, (die Goten waren ein ostgermanisches Volk, Jordanis war ein spätantiker römisch-gotischer Gelehrter und Geschichtsschreiber des 6. Jahrhunderts n.Chr.) und

Venantius Fortunatus, (er war Dichter, Hagiograph und Bischof von Poitiers der Merowinger-Zeit) übereinstimmend, dass östlich der Sueben und östlich des Flusses Lech das Land Baiuaria liegt.

Die Einwohner von Baiuaria werden dort Baibari bzw. Baiovarii genannt.

(Die Bezeichnung Sueben leitet sich ab aus dem lateinischen: Suebi, Suabi oder Suevi und bezieht sich auf eine germanische Stammesgruppe).

Zwei antike Schriftsteller der Zeitenwende, der Geograph Strabon, geboren um 63 vor Chr. in Amaseia in Pontos, verstorben 23 n.Chr. (Er war griechischer

Geschichtsschreiber) sowie Tacitus, geboren um 58 n.Chr., verstorben um 120 n. Chr. (Er war ein bedeutender römischer Historiker und Senator) weisen in ihren Schriften ebenfalls darauf hin, dass die Boier dort siedelten, wo später die Bayern zu finden sind. Die Boier (auch Bojer, lateinisch Boii) waren ein keltischer Stamm in Mitteleuropa.

Laut der klassischen Lehrmeinung leitet sich der Name der Bajuwaren von den Boiern ab.

Eine direkte Ethnogenese wird aber heute nicht mehr als wahrscheinlich angesehen. Bis zur Entstehung der Bajuwaren waren vermutlich einige Umbrüche während der frühen Völkerwanderungszeit in Mitteleuropa verantwortlich. Die ursprünglich aus dem Gebiet Rhein, Main, Donau stammenden Boier siedelten im Gebiet der heutigen Staaten Bayern, Böhmen/Tschechien, Slowakei, Ungarn, Österreich, in Oberitalien und auf dem Balkan.

### **Die bayerischen Dialekte lassen sich in drei große Dialektarten, der „Drei Stämme“ zuordnen:**

- **Bairisch:** In der Südosthälfte Bayerns (Nord- und Mittelbairisch),
- **Fränkisch:** Im Norden und Nordwesten Bayerns (Ostfränkisch und Rheinfränkisch)
- **Alemannisch:** Im Westen und Südwesten Bayerns (Schwäbisch und Niederalemannisch).

Jeder der drei bayerischen Stämme hat seine eigene kulturelle Identität, die sich in Sprache, Brauchtum, Mentalität und Lebensgefühl widerspiegelt.

Die Dialekte sind besonders auf dem Land sehr verbreitet. In Ballungsgebieten, wie zum Beispiel München oder Nürnberg, ist ein Aussterben dieser Dialekte zu beobachten. Es wird jedoch angestrebt, bereits im Kindergarten, in der Schule und durch kulturelle Vereine den „Bayerischen Dialekt“ zu fördern und zu sprechen.

Für viele Menschen in der Bundesrepublik Deutschland, nicht nur für Ausländer, sind diese Dialekte schwer zu verstehen. Jeder von Ihnen, der schon einmal in Bayern gewesen ist, wird dies bestätigen. Die mundartliche Sprache ist ein wichtiger Teil unserer „Bayerischen Kultur“!

#### Nach Ende des zweiten Weltkriegs kamen neue Dialekte hinzu.

Die Deutsch-Böhmen und Deutsch-Mährer, auch „Sudetendeutsche“ genannt, werden oft als „Vierter Stamm Bayerns“ bezeichnet und brachten ihre Heimat-Mundarten nach der Vertreibung 1945 aus dem heutigen Tschechien mit in ihre neue Heimat.

Aber auch Ostpreußen, Pommern und Schlesier, die nach dem zweiten Weltkrieg nach Deutschland kamen, hatten ihren eigenen Dialekt.

Aber nicht nur ihre eigenen Dialekte, auch ihre Kultur, ihre Tradition und ihre eigenen Trachten brachten sie mit und bereicherten so ihre neue Heimat Bayern.

Es ist also in Bayern auf Grund der Vielfalt der Dialekte möglich, dass ein Dialekt gesprochen wird, der innerhalb einer geringen Entfernung zwischen einzelnen Dörfern, Städten oder Regionen sehr unterschiedlich ist.

### **Die christliche Kultur und Tradition in Bayern.**

Die Kultur, die Tradition und die Geschichte Bayerns sind ohne die Klöster nicht denkbar! Circa 1000 Klöster haben die Kultur und die Menschen in den vergangenen Jahrhunderten in vielfältiger Weise in Bayern geprägt.

Mönche haben das Schreiben und Lesen gelehrt und somit den Grundstock für unsere heutige Kultur gelegt.

Die Wirksamkeit der Kräuter aus den Klostergärten, die man „Gottes Apotheke“ nannte, findet in der heutigen Medizin neue Anerkennung.

Die Wiege unserer Kultur sind die Klöster und die Kirchen. Baukunst, Musik, Schriftkunst, Malerei, Bildhauerei, Naturwissenschaften und Philosophie hatten ihre ursprüngliche Heimat in den Klöstern.

Beispiele:

#### **Kloster Benediktbeuern/Oberbayern – Bistum Augsburg.**

Eine ehemalige Abtei der Benediktiner ist heute eine Niederlassung der Salesianer Don Boscos. Um 739/740 wurde das dem St. Jakob und St. Benedikt geweihte Kloster als Benediktinerabtei durch den heiligen Bonifatius gegründet.

Der Salesianer Pater Dr. Stefan Oster SDB, Angehöriger des Klosters Benediktbeuern, wurde von Papst Franziskus am 04.04.2014 zum 85. Bischof der Diözese Passau ernannt. Am 24. Mai 2014 wurde er zum Bischof geweiht.

Der Hl. Bonifatius gründete das Bistum Passau im Jahr 720 n.Chr.

739 erfolgte die römisch-kirchenrechtliche Konstituierung, seitdem ist Passau Bischofssitz u. der Dom ist Bischofskirche.

Mit den 17.974 Pfeifen und ihren 233 Registern gilt die Orgel im Passauer Stephansdom als die größte katholische Kirchenorgel der Welt. Die größte Orgelpfeife hat eine Länge von über elf Metern und wiegt 306 Kilo. Ihr Ton mit etwa 16 Schwingungen pro Sekunde liegt an der unteren Hörgrenze. Die kleinsten Pfeifen haben eine Länge von sechs Millimeter und die Töne liegen mit etwa 16.000 Herz an der oberen Hörgrenze des Menschen.

#### **Salesianerkloster Ensdorf/Oberpfalz – Bistum Regensburg.**

Gründet wurde es als Benediktinerkloster im Jahre 1100 n.Chr. Seit 1920 bis heute ist es eine Niederlassung der Salesianer Don Boscos. Von 1959 bis

1996 gab es im Kloster die Unterstufe eines humanistischen Gymnasiums mit Internat. Bis heute spielt die musikalische Ausbildung von Kindern und Jugendlichen eine wichtige Rolle. Das Kloster Ensdorf ist eine seit dem Mittelalter bekannte Pilgerstation auf dem Jakobsweg durch die Oberpfalz nach Santiago de Compostela.

### **Kloster Weltenburg/Niederbayern – Bistum Regensburg.**

Das Kloster Weltenburg ist eine Benediktinerabtei. Es wurde um das Jahr 617 n.Chr. durch die irisch-schottischen Mönche Eustachius und Agilus aus Luxeuil gegründet und gilt als ältestes Kloster Bayerns. Die in den Jahren 1716 bis 1739 errichtete Klosterkirche ist dem

hl. Georg geweiht und wurde von den Gebrüdern Asam entworfen und ausgestaltet.

Die Klosterbrauerei Weltenburg besteht seit dem Jahr 1050 und ist somit die älteste Klosterbrauerei der Welt. Gebraut werden im Jahr ca. 30 000 Hektoliter Bier.

### **Wallfahrtsorte sind Kultur und Tradition in Bayern**

Die überwiegende Mehrheit der Bayerischen Wallfahrtsorte ist der Marienverehrung gewidmet. Am 15. August, dem Tag von Mariä Himmelfahrt, machen sich deshalb in ganz Bayern Gläubige auf den Weg, um an einer Marienwallfahrt teilzunehmen.

Bayern ist reich an Wallfahrtsorten. Früher übten diese Orte eine Stellvertreter-Funktion aus, da eine Reise in das Heilige Land kaum möglich war. Jerusalem, Rom und Santiago de Compostela waren im Mittelalter die großen Wallfahrtsziele.

An vierter Stelle stand in Europa die Wallfahrt zum Heiligen Leonhard in Inchenhofen/Schwaben. Als Schutz-Heiliger für die Tiere war er für das damalige Agrarland Bayern besonders wichtig.

Beispiele:

**Gnadenkapelle Altötting, auch Heilige Kapelle genannt,** ist eine Wallfahrtskapelle und der Muttergottes geweiht. Altötting ist der weltweit berühmteste Wallfahrtsort Bayerns. Der ehemalige Papst Benedikt XVI. ist nur elf Kilometer von Altötting/Oberbayern, in Markt/Oberbayern, aufgewachsen. Die Datierung der Gnadenkapelle zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert ist nicht gesichert. Der Silberschmuck des Gnadenaltars in der Kapelle stammt aus dem Jahr 1670. Der Bau des Rundgangs um die Gnadenkapelle erfolgte im Jahr 1517. Rundgang um die Gnadenkapelle mit ca. 2000 Votivtafeln. Die sich in der Kapelle befindliche „Goldene Rose“ wurde dem Wallfahrtsort Altötting als erstem Wallfahrtsort Deutschlands von Papst Benedikt XVI. am 15. August 2008 verliehen.

Die Basilika St. Anna in Altötting ist die größte im 20. Jahrhundert gebaute Kirche in Deutschland. In ihr finden bis zu 8000 Personen Platz. 1913 erhob sie Papst Pius X. in den Rang einer päpstlichen Basilica minor.

**Amberg („Der Maria-Hilf-Berg“) ist der wichtigste Wallfahrtsort der Oberpfalz.**

Die Geschichte dieser Wallfahrt geht auf die Jahre 1633/34 zurück. Das Gnadenbild ist eine Kopie des berühmten Gnadenbilds Maria Hilf von Lucas Cranach dem Älteren, das sich im Innsbrucker Dom befindet. 1696 begann man mit dem Bau der heutigen barocken Wallfahrtskirche. Der Bau war 1702 vollendet und wurde 1711 geweiht. Die Wallfahrtskirche wird vom Franziskanerorden betreut.

Seit dem 1. September 2007 wird das Franziskanerkloster von fünf polnischen Franziskaner-Patres aus Krakau/Polen geleitet.

### **Die weltliche Kultur und Tradition in Bayern**

Touristen aus aller Welt kommen nach Bayern. Aber sie kommen nicht nur wegen der Naturschönheiten, die Bayern zu bieten hat, sie kommen besonders wegen unserer vielen Kulturgüter, zu denen die Schlösser, Residenzen, Gebäude und Burgen gehören.

### **König Ludwig I. von Bayern und seine Bauten.**

Er ist am 25. August 1786 in Straßburg geboren und starb am 29. Februar 1868 im Alter von 81 Jahren in Nizza. In der Basilika St. Bonifaz in München ist er begraben. Von 1825 bis 1848 war er König von Bayern. Unter Ludwig I. wurde München zu einer weit beachteten Stadt der Kunst. Er war dem Zeitgeist des Klassizismus und Neuhumanismus verpflichtet – ein glühender Verehrer des antiken Griechenlands (Philhellenismus), was sich in der baulichen Umgestaltung Münchens widerspiegelt.

Seine wichtigsten Baumeister waren: Leo von Klenze und Friedrich von Gärtner.

Ludwig der I. ließ viele historische und heute noch wichtige Bauwerke errichten.

Beispiele:

- **Die Ludwigstraße mit der Universität in München**
- **Die Staatsbibliothek in München und die Antikensammlung in München**
- **Die Alte Pinakothek ist ein 1836 eröffnetes Kunstmuseum.**

Architekt war Leo von Klenze. Zu sehen ist die größte Gemäldesammlung des holländischen Malers Rubens. Die Alte Pinakothek zählt zu den bedeu-

tendsten Galerien der Welt. Man kann dort die Malerei des 14. bis 18. Jahrhunderts besichtigen. Des Weiteren sind Werke von Dürer, Holbein des Älteren, Lucas Cranach, Rembrandt, van Dyck, Tizian, Tintoretto, Leonardo da Vinci, Raffael und anderen ausgestellt.

- **Die Feldherrnhalle**, erbaut 1841 – 1844. Sie ist nach dem Vorbild der Loggia dei Lanzi in Florenz erbaut und dem Bayerischen Heer (Armee) gewidmet. Das „Bayerische Heer“ war die Armee des Kurfürstentums Bayern und ab 1806 des Königreichs Bayern. Das bayerische Heer existierte von 1682 bis zum Jahre 1919.

- **Das Siegestor**, erbaut 1843 – 1845, Architekt Friedrich von Gärtner. Nach dem Vorbild des Konstantinbogens in Rom erbaut. Auch der Triumphbogen ist dem Bayerischen Heer (Armee) gewidmet und korrespondiert direkt mit der Feldherrnhalle.

- **Der Königsplatz mit Propyläen und Glyptothek**, Architekt Leo von Klenze.

Die **Propyläen** wurden an der Westseite des Münchner Königsplatzes von 1854 bis 1862 in Form eines griechischen Tempeleingangs errichtet. Es soll ein Zeichen der Freundschaft zwischen Griechenland und Bayern sowie ein Denkmal für den Freiheitskampf Griechenlands von 1821 bis 1829 sein.

**Die Glyptothek**, wurde von 1816 bis 1830 erbaut. Die Glyptothek in München beinhaltet die Sammlung antiker griechischer und römischer Skulpturen des bayerischen Staates.

- **Die Ruhmeshalle**, erbaut 1843 – 1853 **mit der Bavaria**, erbaut 1839 – 1849 von den Architekten Leo von Klenze und von Schwantaler. Die Ruhmeshalle ist eine dreiflügelige dorische Säulenhalle oberhalb der Theresien-Wiese in München, die zusammen mit der sich davor befindlichen Statue der Bavaria eine bauliche Einheit bildet. Sie sollte eine Gedenkstätte für „ausgezeichnete Bayern“ werden.

Die Bavaria (der lateinische Ausdruck für Bayern) ist die weibliche Symbolgestalt und weltliche Patronin Bayerns.

Sie stellt damit das säkulare Gegenstück zu Maria als religiöser Patrona Bavariae dar.

Die Statue ist 18,52 mtr. hoch und 87,36 Tonnen schwer.

- **Die Walhalla**, erbaut 1830 – 1842, Architekt Leo von Klenze.

In der Walhalla bei Regensburg, oberhalb der Donau, werden auf Veranlassung des bayerischen Königs Ludwigs I. seit 1842 bedeutende deutsche Persönlichkeiten mit Marmorbüsten und Gedenktafeln geehrt. Bei der Eröffnung 1842 wurden 96 Büsten in der Reihenfolge des Todesdatums aufgestellt.

Unter anderem befinden sich dort Kopernikus, Goethe, Luther, Johann Carl Friedrich Gauß und Edith Stein.

- **Die Befreiungshalle**, erbaut von 1842 – 1863. Architekten Friedrich von Gärtner und Leo von Klenze. Die Befreiungshalle befindet sich oberhalb der Donau bei der Stadt Kelheim in Niederbayern in der Nähe des Klosters Weltenburg. Sie wurde im Andenken an die gewonnenen Schlachten gegen Napoleon während der Befreiungskriege in den Jahren von 1813 bis 1815 errichtet. Der Bau wurde 1842 begonnen und im Jahr 1863 vollendet.

### **König Ludwig II. von Bayern und seine Schlösser.**

Er wurde am 25. August 1845 im Schloss Nymphenburg bei München geboren.

Von 1864 bis 1886 war er König von Bayern. Von Anfang an engagierte sich Ludwig der II. für die Förderung der Kultur, insbesondere unterstützte er den Komponisten Richard Wagner.

Ludwig II. wurde am 8. Juni 1886 auf Betreiben der Regierung in einem Gutachten aufgrund von Zeugenaussagen und ohne persönliche Untersuchung für „seelengestört“ und „unheilbar“ krank erklärt. Am 9. Juni 1886 wurde Ludwig II. durch die Regierung entmündigt.

Sein Tod im Starnberger See ist bis zum heutigen Tag nicht geklärt und mysteriös.

Ludwig wurde am 19. Juni 1886 in der Gruft der Michaelskirche in München beigesetzt, sein Herz am 16. August 1886 in der Gnadenkapelle in Altötting bestattet.

König Ludwig II. wurde bekannt durch den Bau seiner drei weltberühmten Schlösser: Linderhof, Neuschwanstein und Herrenchiemsee.

**Das Schloss Neuschwanstein** bei Füssen in Oberbayern.

Das Schloss wurde 1869 – 1886 als idealisierte Vorstellung einer Ritterburg aus der Zeit des Mittelalters im spätromanischen Stil nach Plänen von Eduard Riedel errichtet. Neuschwanstein ist das berühmteste der Schlösser Ludwigs II. und eine der bekanntesten Sehenswürdigkeiten Deutschlands. Es wird jährlich von weit mehr als 1,3 Millionen Touristen besichtigt.

Ab 1884 konnte der König den Palast erstmals bewohnen. Ludwig II. lebte bis zu seinem Tod 1886 insgesamt nur 172 Tage im Schloss.

Nach seiner Vollendung hätte das Schloss über 200 verschiedene Innenräume besessen. Fertiggestellt und ausgestattet wurden nur rund 15 Zimmer und Säle. Sein Wohnzimmer ist mit Themen aus der Lohengrin-Sage ausgeschmückt.

Die Original-Möblierung des Wohnzimmers ist bis heute erhalten. Das dem Esszimmer benachbarte Schlafzimmer und die daran anschließende Hauskapelle sind die einzigen in den Formen der Neugotik gestalteten Räume des Schlosses.

Das Schlafzimmer des Königs wird dominiert durch ein mächtiges, mit Schnitzwerk verziertes Bett. Am Betthimmel und den Wandverkleidungen aus Eichenholz arbeiteten

14 Schnitzer über vier Jahre.

Neuschwanstein wurde außerdem mit etlichen technischen Raffinessen ausgestattet, die dem neuesten Stand des späten 19. Jahrhunderts entsprachen.

So verfügte es unter anderem über eine batteriebetriebene Klingelanlage für die Dienerschaft und Telefonleitungen. Die Küchenausstattung enthielt einen Herd, der den Spieß durch Eigenwärme in Bewegung setzte und somit seine Umdrehungen der Hitze anpassen konnte. Die produzierte warme Luft wurde einer Heizung zugeführt. Auch eine eigene Warmwasseraufbereitung für das fließende Wasser war bereits eingebaut, für damalige Zeiten ebenso ein Novum wie die Toiletten mit automatischer Spülung.

**Schloss Linderhof-Oberbayern.** Es wurde in mehreren Bauabschnitten von 1870 bis 1886 nach Plänen von Georg Dollmann im Rokokostil errichtet.

Schloss Linderhof ist das kleinste der drei Schlösser und das Einzige, das noch zu Lebzeiten König Ludwigs II. vollendet wurde. Das Schloss ist ganz aus Holz gebaut und nur mit Putz verkleidet.

Alle Räume sind überreich im Stile des Neorokoko ausgestattet, kaum eine Wand- oder Deckenfläche ist ohne Dekoration. Das Speisezimmer des Schlosses ist, ähnlich dem Speisesaal auf Herrenchiemsee, mit einem Tischlein-Deck-Dich ausgestattet, das heißt, dass der Tisch des Esszimmers durch eine Mechanik nach unten in die Küche gelassen werden konnte. Dort wurde er gedeckt und mit Hand wieder nach oben gefahren, so dass der König ohne die Anwesenheit seiner Bediensteten speisen konnte.

**Das Schloss Herrenchiemsee** befindet sich auf der größten Insel des Chiemsees, der Herreninsel. Das Gebäude wurde ab 1878 – 1886 nach Plänen von Georg Dollmann nach dem Vorbild des Schlosses von Versailles bei Paris, erbaut.

Schloss Herrenchiemsee war das letzte große Bauprojekt Ludwigs II., er bewohnte es nur wenige Tage. Die Bauarbeiten am Schloss Herrenchiemsee kamen aufgrund der Finanzierungs-Schwierigkeiten und dem Tod des Königs ab 1886 weitgehend zum Erliegen. Das Gebäude blieb in weiten Teilen unvollendet.

Der sogenannte Sonnenkönig Ludwig XIV., der Bauherr des Versailler Schlosses, war das große Idol des bayerischen Königs. So wie die „Ritterburg“ Schloss Neuschwanstein eine Reminiszenz an die Welt des Mittelalters und die Werke Richard Wagners darstellte, war das

Schloss „Herrenchiemsee“ als Denkmal für die französischen Bourbonenkönige gedacht.

Die Schlösser Neuschwanstein und Herrenchiemsee standen im Verständnis des Königs symbolisch für das von ihm verklärte Gottesgnadentum, die uneingeschränkte und durch Gott legitimierte Herrschergewalt.

In den Innenräumen sind mehr als 4,5 Kilogramm Blattgold verarbeitet. Im Schloss befindet sich seit 1987 das König-Ludwig II.-Museum.

### **Weitere bedeutende und historische Bauten aus früherer Zeit.**

**Die Residenz in München-Oberbayern** ist das Münchner Stadtschloss und die Residenz der Wittelsbacher, der bayerischen Herzöge, Kurfürsten und Könige.

Schon 1385 befand sich an der Stelle der heutigen Residenz die Neu-Veste. Sie war die Fluchtburg für den Herzog und den Hofstaat. Ihr heutiges Aussehen erhielt sie ab 1826 durch König Ludwig I.

Es ist das größte Innenstadt-Schloss Deutschlands und heute eines der bedeutendsten Raum-Kunst-Museen Europas. Stilistisch ist die über Jahrhunderte gewachsene Residenz eine Mischung aus Renaissance, Barock, Rokoko und des Klassizismus.

Zwischen 1568 und 1571 entstand das Antiquarium. Das Antiquarium ist eines der ältesten Renaissance-Gewölbe Europas. 1601–1603 entstanden die Hofkapelle und die privaten Gemächer des Herzogs und der Herzogin.

Im Zweiten Weltkrieg, vor allem im Jahr 1944, wurde die Residenz schwer zerstört. (von 23.500 m<sup>2</sup> Dachfläche blieben nur 50 m<sup>2</sup> intakt). In den Jahrzehnten danach wurde sie größtenteils rekonstruiert, was vor allem der Tatsache zu verdanken ist, dass fast das gesamte Mobiliar sowie ein Großteil der Wand- und Deckenverkleidungen bereits vor den ersten Bombenangriffen ausgelagert werden konnte.

**Das Schloss Nymphenburg in München/Oberbayern.** Es zählt zu den großen Königsschlössern Europas und ist ein Barockschloss.

Nymphenburg wurde 1664 vom Kurfürsten Ferdinand Maria als Geschenk an seine Frau Adelheid von Savoyen in Auftrag gegeben, als sie ihm Max Emanuel als lang ersehnten Thronerben geboren hatte.

Von 1715 bis 1726 wurde das Schloss unter Kurfürst Max Emanuel und dem Architekten Joseph Effner neu gestaltet. Einige Räume haben ihre originale Barock-Dekoration erhalten, andere wurden später im Stil des Rokoko und des Klassizismus umgestaltet.

1747 gründete Kurfürst Max III. Joseph die bekannte Nymphenburger Porzellanmanufaktur. König Maximilian I. starb 1825 im Schloss, sein Urenkel König Ludwig II. wurde hier geboren.

1972 wurden vor der Kulisse des Nymphenburger Schlosses die olympischen Wettbewerbe im Dressur-Reiten abgehalten.

**Die Residenz in Würzburg-Unterfranken.** Die ehemalige Residenz der Würzburger Fürstbischöfe gehört zu den bedeutendsten Schlossanlagen des Barock in Europa.

Der Bau wurde 1719 begonnen und 1744 vollendet. Die Innenausstattung wurde im Jahr 1781 fertiggestellt.

In der Residenz sind unter anderem zwei künstlerische Höchstleistungen des 18. Jahrhunderts zu bewundern:

- Die Architektur Balthasar Neumanns und die beiden
- Deckenfresken des Venezianers Giovanni Battista Tiepolo.

Für das weltberühmte, stützenfrei überwölbte Treppenhaus schuf Tiepolo eines der größten Fresken (677 m<sup>2</sup>), die je gemalt wurden.

Französische Klassik und ein sichtbarer Einfluss Böhmens haben zu dem Gesamtwerk beigetragen. In der Residenz sind über 40 Räume zu besichtigen, die eine reiche Fülle von Kunstschätzen des 18. Jahrhunderts beinhalten.

Die Residenz wurde 1981 in die Liste der Welt-Kultur-Erbe-Stätte der UN-ESCO aufgenommen und ist damit eine von sieben Welt-Kultur-Stätten in Bayern.

Des Weiteren sind dies:

- Die Altstadt von Regensburg mit Stadtamhof/Oberpfalz
- Die Wies-Kirche in Steingaden/Oberbayern
- Die Altstadt von Bamberg/Oberfranken
- Das Markgräfliche Opernhaus in Bayreuth/Oberfranken
- Der Limes (eine römische Grenzbefestigung)
- Die prähistorischen Pfahl-Bauten/Oberbayern aus der Stein-und Bronze-Zeit.

In Deutschland gibt es insgesamt 39 Welt-Kultur-Erbe-Stätten der UNESCO.

**Bayern ist unter anderem Heimat bekannter Komponisten, Maler, Bildhauer und Dramatiker von Opern- und Theaterhäusern, Chören, Orchestern, Musikfestspielen und Museen.**

Beispiele:

-**Albrecht Dürer** – geboren am 21. Mai 1471 in Nürnberg/Bayern, verstorben am 6. April

1528 in Nürnberg/Bayern.

Er war Maler, Grafiker, Mathematiker und Kunsttheoretiker von europäischem Rang. Er war ein bedeutender Künstler zur Zeit des Humanismus und der Reformation.

Er revolutionierte den Kupferstich und den Holzschnitt.

Zu seinen wichtigsten Gemälden zählen neben Porträts und Selbst-Porträts zum Beispiel auch das Gemälde „Adam und Eva“.

Dürer war der erste Künstler, der seine Grafiken systematisch mit einem Monogramm kennzeichnete.

**-Veit Stoß** (auch: Stoss, polnisch Wit Stwosz); geboren um 1447 in Horb am Neckar, verstorben 1533 in Nürnberg/Bayern.

Er war Bildhauer und Schnitzer der Spätgotik. Er war vor allem in Krakau und Nürnberg tätig.

**-Die Gebrüder Asam.**

**Cosmas Damian Asam**, geboren am 28. September 1686 in Benediktbeuern, verstorben am 10. Mai 1739 in München.

Er arbeitete zusammen mit seinem Bruder, dem Stuckateur und Bildhauer **Egid Quirin Asam**. Dieser wurde am 1. September 1692 in Tegernsee getauft (sein Geburtsdatum ist nicht bekannt), verstorben ist er am 29. April 1750 in Mannheim.

Die Gebrüder Asam waren Meister der süddeutschen Deckenmalerei zwischen Spät-Barock und Rokoko.

**Die frühesten Wurzeln musikalischen Lebens liegen wie bei der Literatur in den Klöstern und Domkirchen. Die älteste Schrift musikalischen Inhalts stammt aus der Zeit um 800 und ist aus Regensburg überliefert.**

Beispiele:

**-Richard Georg Strauss**, geboren am 11. Juni 1864 in München/Bayern, verstorben am

8. September 1949 in Garmisch-Partenkirchen/Bayern.

Er war Komponist und Dirigent des späten 19. und des 20. Jahrhunderts, der vor allem für seine orchestrale Tondichtungen und seine Opern bekannt wurde.

Strauss war außerdem ein bedeutender Dirigent und Theaterleiter.

**-Wilhelm Richard Wagner** geboren am 22. Mai 1813 in Leipzig/Sachsen, verstorben am 13. Februar 1883 in Venedig/Italien.

Er war Dramatiker, Dichter, Schriftsteller, Theaterregisseur und Dirigent. Mit seinen Musikdramen gilt er als einer der bedeutendsten Erneuerer der europäischen Musik im 19. Jahrhundert.

Er veränderte die Ausdrucksfähigkeit romantischer Musik und die theoretischen und praktischen Grundlagen der Oper, indem er dramatische Handlungen als Gesamtkunstwerk gestaltete und dazu die Libretti, Musik und Regieanweisungen schrieb.

Er gründete die Festspiele auf dem sogenannten „Grünen Hügel“ in Bayreuth/Oberfranken. 1872 legte er den Grundstein für sein Festspielhaus in Bayreuth.

1876 war es so weit fertiggestellt, dass bereits die Proben beginnen konnten. Erbauer war Gottfried Semper. Sein bekanntestes und wichtigstes Werk ist die nach ihm benannte Semperoper in Dresden/Sachsen.

Im Bayreuther Festspielhaus hatte Wagner ein „unsichtbares Orchester“ anlegen lassen, indem der Orchestergraben mit einer Abdeckung zum Publikum hin abgeschirmt wurde. Durch diese Einrichtung wurde eine besondere Klangqualität erreicht. Die einzigartige Akustik des Hauses beruht außerdem darauf, dass der Raum ein Holzbau ist und der Zuschauerraum keine Logen an den Seiten hat. Die Sitze sind nicht gepolstert, so dass weniger Schall geschluckt wird.

Am 13. August 1876 wurden die ersten Bayreuther Festspiele mit dem „Ring der Nibelungen“ aufgeführt.

**-Bertolt Brecht**, geboren am 10. Februar 1898 Augsburg/Oberbayern, verstorben am 14. August 1956 in Ost-Berlin (ehemalige DDR).

Er war ein einflussreicher Dramatiker und Lyriker des 20. Jahrhunderts. Seine Werke werden weltweit aufgeführt. Brecht hat das epische Theater beziehungsweise „dialektische Theater“ begründet und umgesetzt.

1928 feierte Brecht mit seiner Dreigroschen-Oper einen der größten Theatererfolge.

1938/39 verfasste er das Drama „Mutter Courage und ihre Kinder“.

#### **Noch einige berühmte bayerische Persönlichkeiten:**

- Albertus Magnus (1193 – 1280)
- Carl Orff (1895 – 1982)
- Walther von der Vogelweide (1170 -1230)
- Hans Sachs (1494 – 1576)
- Hans Holbein der Jüngere (1497 – 1543)
- Joseph von Fraunhofer (1787 – 1826)
- Rudolf Diesel (1858 -1913)
- Wilhelm von Röntgen (1845 – 1923)
- Pfarrer Sebastian Kneipp (1821 -1897)

**Bayern verfügt über 4 staatliche und 18 kommunale Theater mit eigenen Ensembles sowie einer Vielzahl privater Bühnen und freier Gruppen. Insgesamt gibt es 35 feste Schauspiel-, Opern- und Operettenbühnen, 41 Freilicht- und Festspiel-Unternehmen sowie 17 Puppentheater.**

Unter diesen **Bühnen** befinden sich so renommierte Häuser wie:

- die Bayerische Staatsoper
- das Nationaltheater München
- das Alte Residenztheater (Cuvilliestheater) München
- das Bayerisches Staatsballett im Nationaltheater München

#### **Chöre:**

- Die Regensburger Domspatzen. Einer der bekanntesten Leiter des Chors war
- Georg Ratzinger, der Bruder von Papst Benedikt des XVI.
- Die Augsburger Domsingknaben
- Der Tölzer Knabenchor
- Der Windsbacher Knabenchor

### **Es gibt staatliche und nicht-staatliche Orchester in Bayern.**

Die nicht-staatlichen Orchester erfüllen dabei einen wichtigen Kulturauftrag, denn sie spielen auch im ländlichen Raum und fördern den musikalischen Nachwuchs sowie zeitgenössische bayerische Komponisten.

Einige Beispiele:

- die Münchner Philharmoniker
- die Münchner Symphoniker (nicht-staatlich)
- das Münchner Kammerorchester (nicht-staatlich)
- das Symphonieorchester des Bayerischen Rundfunks
- die Bamberger Symphoniker

Die Chöre und Orchester sind Repräsentanten Bayerns in der ganzen Welt.

### **Zu den bekanntesten Musikfestfestspielen gehören:**

- Die Richard Wagner- Festspiele in Bayreuth.
- Die Münchner Opernfestspiele, dargeboten werden Opern, Konzerte und Ballett.
- Die Thurn und Taxis Schloss-Festspiele in Regensburg, die seit mehreren Jahren von Fürstin Gloria von Thurn und Taxis veranstaltet werden. Hier treten Sänger aus Oper, Operette, Schlager und Popmusik auf.

In Bayern gibt es **2300 Blaskapellen und Orchester**, in denen **mehr als 100 000 Musiker** aktiv sind. Sie bilden junge Menschen an den verschiedensten Instrumenten aus. Sie haben einen großen Anteil an der Kultur und Tradition Bayerns.

**Bayern ist mit über 1150 Museen das „Museums-Reichste Land“ der Bundesrepublik Deutschland.**

Zu den größten und bekanntesten Museen gehören:

- Alte Pinakothek in München: (Europäische Malerei des 14. – 18. Jahrhunderts)
- Neue Pinakothek in München: (Europäische Malerei und Skulpturen des 18.– 20. Jahrhunderts)
- Pinakothek der Moderne in München.
- Deutsches Museum in München: Es ist das erste, größte und bedeu-

tendste Museum der Welt, das ausschließlich der Technik und Naturwissenschaft gewidmet ist.

- Germanisches Nationalmuseum in Nürnberg: Es ist das größte Museum für Kultur,
- Kunst und Geschichte des deutsch-sprachigen Raumes von der Frühzeit bis zur unmittelbaren Gegenwart. Es beherbergt circa 1,3 Millionen Objekte.
- Spielzeugmuseum in Nürnberg: Beinhaltet Spielzeug vom Mittelalter bis zur Gegenwart.
- Verkehrsmuseum in Nürnberg: Zeigt die Geschichte der deutschen Eisenbahn und Post
- Bayerisches Nationalmuseum in München
- Puppen-Theater-Museum in Augsburg

Es gibt 10 staatliche **Universitäten**. Eine **Katholische Universität** in Eichstätt-Ingolstadt sowie 6 weitere **theologische Hochschulen**, 8 **Kunsthochschulen** und 27 **Fachhochschulen**. Universitäten gibt es unter anderem in: Augsburg, Bamberg, Bayreuth, Erlangen-Nürnberg, Passau, Regensburg, Würzburg und in München.

Beispiel:

**Die Ludwig-Maximilian Universität (LMU)**. Sie wurde im Jahr 1472 in Ingolstadt gegründet und ist die älteste und erste Universität Bayerns.

Sie gilt als eine der renommiertesten Universitäten Europas und bildete unter anderem 34 Nobelpreisträger aus. Sie wurde als Elite-Universität ausgezeichnet.

737 Professoren lehren an 18 Fakultäten. Mit 150 Studiengängen bietet die Universität München ein besonders breites Fächerspektrum.

**Technische Universität München (TU)**. Sie ist die einzige Technische Universität in Bayern. Mit fast 36.000 Studenten ist sie eine der größten Technischen Hochschulen in Deutschland und zählt zu den auch international renommierten deutschen Spitzen-Universitäten. An der Universität werden 154 Studiengänge angeboten.

### Die „Tracht“

Unter Tracht versteht man die Kleidung ländlicher und bürgerlicher Bevölkerung, die regional, zeitlich und konfessionell begrenzt ist.

Die Kleidung sagt aber immer auch etwas über den sozialen Status und die kulturelle Herkunft aus. Eine einheitliche bayerische Tracht gibt es nicht. Jede Region hat ihre eigene Tracht. Es gibt sogar Unterschiede zwischen Landkreisen und Gemeinden.

Als bayerische Tracht wird aber meistens die oberbayerische Gebirgstracht mit der Lederhose für die Männer (Buam) und dem Dirndl-Gwand (Kleid) für Frauen (Madl) verstanden. Diese Gebirgstracht wurde durch Trachtenvereine und durch Arbeitsmigration auch in Regionen außerhalb der Berge heimisch.

Es gibt jedoch viele Varianten der Tracht. In den letzten Jahrzehnten wurde in vielen Gegenden Bayerns nicht nur die oberbayerische Gebirgstracht getragen und gepflegt, sondern auch versucht, lokale Trachten und Eigenheiten zu erhalten und zu pflegen.

Ursprünglich verstand man unter Tracht ganz allgemein das „Tragen von Kleidung“. Die bäuerliche Tracht war ebenso wie die städtische Kleidung dem Wandel der Mode unterworfen.

Am 4. April 1859 kam es in dem Ort Miesbach in Oberbayern zur Anmeldung des Vereins

„Gesellschaft Gemütlichkeit“, dem Vorläufer des 1884 gegründeten Trachtenvereins Miesbach. Am 25. August 1883 gründete ein Lehrer in Bayrischzell/Oberbayern den ersten Gebirgstrachten-Erhaltungsverein. Im Jahr 1909 wurde der Landesverband Bayerischer Heimat- und Volkstrachtenvereine gegründet. Inzwischen gibt es 23 Verbände mit ca. 180.000 Mitgliedern.

In den meisten Regierungsbezirken Bayerns wird im Alltag die Tracht nicht mehr getragen. In Oberbayern jedoch noch häufiger. Damen tragen Dirndl, bei Herren beobachtet man oft Kombinationen zwischen Lederhose und nicht-trachtentypischen Kleidungsstücken (Turnschuhe, normales Hemd). Das Tragen von Turnschuhen zur Tracht wird als unpassend empfunden.

Bei Volksfesten, in den Vereinen, zu festlichen Gelegenheiten, Familienfeiern und Hochzeiten ist das Tragen von Tracht in ganz Altbayern (Ober- und Niederbayern und der Oberpfalz) üblich.

Die schwäbische Tracht des Mannes ist stark von der Militärmode geprägt. Des Weiteren gibt es unter anderem auch noch die Oberpfälzer oder die Fränkische Tracht und viele andere mehr.

### **Die Gebirgsschützen.**

Ihre Geschichte reicht bis ins Mittelalter zurück. 1492 wurden in Oberbayern Einberufungen der zur Landesverteidigung tauglichen wehrfähigen Männer durchgeführt.

Über 12.000 Schützen sind in Bayern in Kompanien organisiert. Jede der 47 bayerischen Kompanien hat eine eigene Tracht (Montur).

Schirmherr ist immer der amtierende bayerische Ministerpräsident.

Die Gebirgsschützen zeigen ihr Bekenntnis zum christlichen Glauben durch Paradedienste und Ehrenbegleitung des Allerheiligsten bei Fronleichnamsprozessionen. Das Hauptfest oder auch „Patronatstag“ findet am ersten Sonntag im

Mai zu Ehren ihrer Patronin und Schutzfrau, der Mutter Gottes – der „Patrona Bavaria“ – statt.

Der Freistaat Bayern bittet die Bayerischen Gebirgsschützen auch zu Repräsentations-Aufgaben bei offiziellen Anlässen, um auch auf diese Weise bayerische Eigenstaatlichkeit zu demonstrieren. So stellen sie bei Besuchen von Staatsoberhäuptern in Bayern eine Ehrenformation.

Auch am alljährlichen Oktoberfest-Umzug nehmen sie teil. Als Tracht (Montur) tragen die Gebirgsschützen die in ihren jeweiligen Heimatorten überlieferte ortstypische Tracht.

### **Der Schuhplattler**

ist der Name eines bayrischen Tanzes, der hauptsächlich in Oberbayern und Österreich ausgeübt wird. Der Name „Schuhplattler“ stammt nachweislich aus der Mitte des

19. Jahrhunderts. Die älteste Erwähnung stammt von einem Mönch, der um 1050 in einer Dichtung einen Tanz beschrieb, der dem späteren Schuhplattler in Gebärden und Bewegungen zumindest ähnelt.

Die Tanzbewegungen waren ursprünglich Werbe-Tanz-Figuren. Ein Tänzer wollte seine Tänzerin mit akrobatischen Figuren beeindrucken und damit für sich gewinnen.

Der Mann (Bursch) führte eine Folge von Sprüngen und Hüpfbewegungen nach dem Rhythmus der Musik aus. Dabei schlug (plattelte) er sich selbst auf Schenkel, Knie und Fußsohlen, klatschte (paschte) in die Hände und stampfte mit den Füßen auf.

### **Das Fingerhakeln**

ist ein alter alpenländischer, vorwiegend in Bayern und Österreich betriebener Kraftsport. Beim Fingerhakeln sitzen beide Gegner einander an einem Tisch gegenüber und versuchen, den Gegner am Finger zu sich herüberzuziehen.

In der Regel haken die Gegner dazu die Mittelfinger in einen Lederriemen ein, manchmal werden auch nur die Zeigefinger ohne Riemen ineinander gehakt. Angeblich wurden auf diese Weise früher im Alpenland Streitigkeiten ausgetragen.

Das Fingerhakeln ist in seiner heutigen Form ein organisierter Sport. Jedes Jahr werden Bayerische, Österreichische, Deutsche und Alpenländische Meisterschaften in verschiedenen Gewichtsklassen und Altersklassen ausgetragen.

### **Die größten Volksfeste in Bayern:**

- Oktoberfest, München (größtes Volksfest in Bayern und der Welt)
- Gäubodenfest, Straubing (zweitgrößtes Volksfest in Bayern)

Im Jahr 2013 tranken 1,4 Millionen Besucher 800 000 Maß Bier in 7 Festzelten

- Gillamoos, Abensberg in der Hallertau.  
300 Tausend Besucher in 4 Festzelten
- Regensburger Dult (Dult=Volksfest)
- Nürnberger Volksfest
- Rosenheimer Herbstfest

Beispiel:

### **Das Oktoberfest in München (mundartlich „Wiesn“)**

ist das größte Volksfest der Welt. Es findet seit dem Jahre 1810 auf der Theresien-Wiese in der bayerischen Landeshauptstadt München statt und wird von circa sechs Millionen Menschen besucht. Für das Oktoberfest brauen die Münchner Brauereien ein spezielles Bier (Wiesn-Märzen) mit mehr Stammwürze und damit auch mit höherem Alkoholgehalt (circa 6–7 %).

Das Oktoberfest fand erstmals am 17. Oktober 1810 anlässlich der Hochzeit von Kronprinz Ludwig (dem späteren König Ludwig I.) und Prinzessin Therese am 12. Oktober 1810 statt. Seitdem heißt das Gelände Theresienwiese.

Da sich Kronprinz Ludwig sehr für das antike Griechenland interessierte, schlug einer seiner Untertanen vor, das Fest im Stil der antiken Olympischen Spiele auszutragen. Der Vorschlag wurde begeistert aufgenommen und so hatte das Oktoberfest in den Anfangsjahren einen vorwiegend sportlichen Charakter.

Der bayerische Königshof beschloss zur Freude der Bevölkerung, das Fest in den kommenden Jahren zu wiederholen. Damit begann die Tradition des Oktoberfestes. 1818 wurde das erste Karussell aufgestellt. Mehrere Los-Stände zogen vor allem die ärmeren Stadtbewohner an, da es Porzellan, Silber und Schmuck zu gewinnen gab.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich das Oktoberfest immer mehr zu dem Volksfest, das heute in aller Welt bekannt ist.

Die Gäste kommen immer zahlreicher auch aus dem Ausland, vorwiegend aus Italien, aus USA, Japan und Australien.

In den letzten Jahren setzte sich zudem der Trend zur Tracht durch, so dass immer mehr der Wiesn-Besucher mit Lederhosen bzw. Dirndl zum Oktoberfest kommen.

Dem Besucher stehen 14 große und 15 kleinere Bierzelte zur Auswahl. Die Hofbräu-Festhalle ist mit 10.000 Plätzen das größte Bierzelt auf der „Wies'n“.

Der Einzug der Wiesenwirte ist der offizielle Auftakt des Oktoberfestes. Das Münchner Kindl und der amtierende Münchner Oberbürgermeister führen den Einzug an. Ihnen folgen die prachtvoll geschmückten Pferdegespanne und Festwagen der Brauereien sowie die Kutschen der Wirte und Schausteller.

Das Münchner Kindl ist die offizielle Wappenfigur Münchens. Der Mönch weist auf ein auf dem Stadtgebiet bestehendes Kloster von Mönchen hin, auf die laut einer Theorie der Name München zurückgeht. In der linken Hand hält er ein rotes Eid-Buch, die rechte Hand hebt er zum Schwur. München wurde am 14. Juni 1158 erstmals erwähnt.

Auf dem Oktoberfest sind die Münchner Brauereien Spatenbräu, Augustiner, Paulaner, Hacker-Pschorr, Hofbräu und Löwenbräu mit ihren Festzelten vertreten. Gemäß einer Vorschrift darf nur Münchner Bier der oben genannten Traditionsbrauereien ausgeschenkt werden, das dem Reinheitsgebot entspricht. (Reinheitsgebot: siehe Abschnitt Bayerisches Bier).

Um 12.00 Uhr, nach dem Einzug der Wiesenwirte, „zapft“ der Oberbürgermeister in einem Festzelt das erste Bierfass an. Mit dem Anstich und dem Ruf „O’zapft is“, gilt das Oktoberfest als eröffnet. Traditionell erhält der bayerische Ministerpräsident die erste Maß Bier (Maß = 1 Liter). Anschließend werden auf der Treppe der Bavaria zwölf Böllerschüsse abgegeben.

Dies ist das Zeichen für die anderen Wirte, mit dem Ausschank beginnen zu dürfen.

Zu Ehren der Silberhochzeit von König Ludwig I. von Bayern und Prinzessin Therese fand 1835 erstmals ein Trachtenumzug statt. Seit 1950 wird dieser jährlich durchgeführt und ist einer der weltgrößten Umzüge dieser Art. Circa 8000 Teilnehmer in historischen Trachten ziehen auf einer sieben Kilometer langen Strecke von der Innenstadt zur Theresienwiese.

Einer der dunkelsten Tage bei den sonst meist friedlichen Oktoberfesten war der 26. September 1980. An diesem Tag explodierte am Haupteingang des Festgeländes eine Bombe.

13 Menschen starben, über 200 Personen wurden verletzt.

Im Jahre 2013 tranken 6,4 Millionen Gäste 6,7 Millionen Maß Bier, 89.259 Liter Wein, 37.733 Flaschen Sekt sowie 245.335 Tassen Kaffee. Gegessen wurden 119 Ochsen und 58 Kälber, 69.293 Schweinehaxen, 817 Zentner Fisch, 505.901 Hendl (Hühnchen) und 119.302 Paar Bratwürste.

### **Der Nürnberger Christkindles-Markt**

findet jährlich im Advent in der Altstadt von Nürnberg/Mittelfranken statt. Mit circa zwei Millionen Besuchern ist er der größte Weihnachtsmarkt in Deutschland und vermutlich der Welt. Die Ursprünge des Nürnberger Christkindles-Marktes sind nicht bekannt.

Der Name „Christkindles-Markt“ ist seit dem Jahr 1697 dokumentiert.

**Die bayerische Küche** ist sehr vielfältig und deftig.

Auch wenn die bayerische Küche deutlich mehr bietet als deftige und rustikale Spezialitäten (Leberkäse, Schweinshaxen, Weißwürste, Dampfnudeln und viele andere mehr), so sind es dennoch besonders diese Gerichte, die weit über die bayerischen Landesgrenzen hinweg bekannt geworden sind.

**Seit 600 Jahren sorgt das Bayerische Reinheitsgebot für eine reine Bierqualität.**

Das Reinheitsgebot besagt, dass Bier nur aus Hopfen, Malz, Hefe und Wasser gebraut werden darf.

Der Bayerische Land-Städte-Tag legte im April 1516 in einer Vorschrift das „Deutsche Reinheitsgebot“ fest. Es ist somit das älteste Lebensmittelgesetz der Welt.

In vielen Klöstern wurde Bier gebraut. Nonnen und Mönche entwickelten systematisch die Bierqualität und Sortenvielfalt.

Mehr als 667 Brauereien, etwa 40 Biersorten und 4.000 Markenspezialitäten gibt es im „Bier-Land Bayern“. Der Bierabsatz betrug im Jahr 2013 22,3 Millionen Hektoliter, das ist Platz zwei hinter dem Bundesland Nordrhein-Westfalen.

Die Hallertau (sie liegt in Oberbayern und Niederbayern) ist das größte zusammenhängende Hopfen-Anbaugebiet der Welt. Hier werden von Ende August bis Mitte September jährlich fast 500.000 Zentner Hopfen geerntet.

Das Benediktinerkloster Weihenstephan bei München gilt als die älteste gewerbliche Brauerei der Welt. Im Jahr 1040 erhielt es die Brau- und Schank-Lizenz.

Mit 36 Prozent ist das **Weizenbier** bzw. Weißbier die Nummer 1 des in Bayern gebrauten Bieres. Beim Weizenbier bzw. Weißbier handelt es sich um ein obergäriges Bier, das mit obergäriger Hefe aus Weizenmalz (50 bis 70%) unter Mitverwendung von Gerstenmalz hergestellt wird.

**In der bayerischen Brauordnung von 1539** und per Dekret von 1553 wurde festgelegt, dass nur zwischen dem Tag des Hl. Michael (29. September) und dem Tag des Hl. Georg (23. April) gebraut werden durfte.

In den fünf Monaten danach war das Bierbrauen verboten. Grund war die in den Sommermonaten erhöhte Brandgefahr beim Biersieden.

Um bis zur nächsten Brausaison nicht ohne Bier zu sein, braute man im März ein besonderes, haltbares Bier. Dies erreichte man durch Erhöhung des Gehalts an Stammwürze und Alkohol und durch stärkere „Hopfung“.

Es wurde in tiefen Felsenkellern gelagert. Wenn möglich, wurden die Fässer mit Natur-Eis abgedeckt. Um den Keller und seinen Zugang vor starker Sonneneinstrahlung zu schützen, pflanzte man die Rosskastanie darüber, die dank

ihrer großen Blätter reichlich Schatten spendete, mit ihren flachen Wurzeln jedoch keine Gefahr für die Kellerdecke darstellte.

So entstanden mit der Zeit die heute typischen bayerischen Biergärten und der fränkische Bierkeller.

### **Schluss**

Das war mein Streifzug durch das Bundesland Bayern, der, wie schon eingangs erwähnt, nicht abschließend sein konnte. Der Schwerpunkt meines Vortrags lag auf dem Regierungsbezirk Oberbayern, der auch touristisch einen Schwerpunkt in Bayern darstellt.

Die weiteren sechs Regierungsbezirke Bayerns: Oberpfalz, Niederbayern, Schwaben, Ober- Mittel- und Unterfranken wurden in wenigen, kürzeren Beiträgen erwähnt, sie sind aber ebenfalls reich an christlicher und weltlicher Kultur und Tradition und würden es verdienen, ausführlicher betrachtet zu werden.

Vielleicht habe ich Sie aber neugierig gemacht und sie überzeugen sich selbst.

Kommen sie einmal in meine Heimat Bayern. Ich kann Ihnen versprechen, ein Besuch lohnt sich.

Ein Wahlspruch der Bayern lautet: „Leben und leben lassen“.

Der ehemalige Bundeskanzler Willy Brandt prägte den Satz:

„In Bayern gehen die Uhren anders“.

Er meinte dies im politischen Sinne und heißt, in Bayern ist politisch manches möglich, was in anderen Bundesländern nicht möglich wäre.

Brandt wurde durch seinen Kniefall vor dem Mahnmal des Warschauer Ghetto – Aufstandes am 7. Dezember 1970 über die Grenzen Europas hinaus bekannt.

Meine persönliche Meinung ist aber, dass auch im privaten Bereich der Menschen in Bayern, was das Lebensgefühl und die Lebensqualität betrifft, manches positiver ist als in anderen Bundesländern.

Es lässt sich gut leben mit der Tradition und der Kultur in Bayern.

Begrüßt habe ich sie mit dem bayerischen Gruß: „Grüß Gott“.

Verabschieden möchte ich mich ebenfalls auf bayrisch, mit vielfältigen möglichen Grüßen, wie sie bei uns in Bayern Tradition sind:

„Pfüat Gott“, „Pfüati“, „Servus“, „Habe die Ehre“ „Mach`s guat“.

Zum Schluss sage ich ihnen „Vergelt`s Gott“, dass sie mir zugehört haben“.

„Vergelt`s Gott“, ein Dank, den es so auch nur in Bayern gibt“.

Quellen:

- Verfassung des Freistaates Bayern
- Die Chronik Bayerns, von Hans F. Nöhbauer
- Internet – Wikipedia

- Publikation der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit
- Bayerische Löwen – Polnische Adler. Auf gemeinsamen historischen Spuren
- Unsere demokratische Ordnung
- Die politische Ordnung in Bayern
- Geschichte des modernen Bayern
- Publikation des bayerischen Staatsministeriums für Finanzen
- Schlösserland Bayern
- Verschiedene Lex

**LENKA DOLEŽALOVÁ**  
UNIwersytet Masaryka w Brnie

## **Diaspora jako deteritorializovaná imaginární komunita na příkladu ruské diaspory v Čechách**

*Diaspora as an imaginary community deteritorialized the example of the  
Russian diaspora in the Czech Republic*

**STRESZCZENIE.** Szacuje się, że około 150 mln ludzi opuściło swoją ojczyznę i żyje poza granicami kraju, gdzie się urodzili. Autorka w artykule skupia się na sytuacji jaka panuje w Czechach. Ten kraj w ciągu ostatnich trzynastu lat przyjął duże grupy ludności. Są to przede wszystkim imigranci z południowo-wschodniej i wschodniej Europy, Azji i Afryki, grupy imigrantów z niektórych krajów Europy Zachodniej i Ameryki. Niektóre z tych grup żyją na stałe w Czechach, inne pracują tutaj czasowo i dla innych krajów, w okresie transformacji ustrojowej. Autorka analizuje szczegółowo grupę rosyjskiej diaspory. W części, która jest poświęcona historii rosyjskiej diaspory, wspomina, że w międzywojennej Czechosłowacji diaspora ta, otrzymała wiele wsparcia ze strony państwa. To jednak jest nieco sprzeczne z teorią diaspory, zgodnie z którą jedną z cech diaspor jest niekorzystne nastawienie kraju przyjmującego. Jednym z sześciu warunków, które powinny spełniać mniejszości w celu zakwalifikowania się do diaspory, to fakt, że społeczność mniejszości nie są w pełni akceptowane przez społeczeństwa przyjmujące.

**Słowa kluczowe:** rosyjska diaspora, społeczeństwo, imigracja, emigracja

**ABSTRACT.** It is estimated that about 150 million people have fled their homeland and live outside the country where they were born. The author of the article focuses on the situation that prevails in the Czech Republic. This country over the last thirteen years, received large groups of the population. These are primarily immigrants from the south-eastern and eastern Europe, Asia and Africa, a group of immigrants from certain countries of Western Europe and America. Some of these groups live permanently in the Czech Republic, other work here temporarily and for other countries in the transition period. The author analyzes in detail a group of Russian diaspora. In part, which is devoted to the history of the Russian diaspora, we mentioned that in the interwar Czechoslovakia diaspora, has received a lot of support from the state. This, however, is somewhat contradictory to the theory of the diaspora, according to which one of the characteristics of diasporas is unfavorable attitude of the host country. One of the six conditions which must be fulfilled minorities in order to qualify for the diaspora, is the fact that the minority community are not fully accepted by the host society.

**Keywords:** Russian diaspora society, immigration, emigration

Během posledních několika desetiletí se v sociologii dostávají do popředí otázky spojené se studiem hranic, prostoru a mobility. Roste význam migrační politiky i výzkumů v oblasti migrace. To vše souvisí se zvyšujícím se počtem

migrantů. Odhaduje se, že dnes žije přibližně 150 milionů lidí mimo svou mateřskou vlast, mimo zemi, kde se narodili nebo jejíž občanství nesou (Šišková 2001: 18). V tomto článku se zaměříme na situaci v České republice. Tato země v posledních třinácti letech přijala a hostí početné skupiny obyvatel. Jedná se především o migranty z jihovýchodní a východní Evropy, asijského a afrického kontinentu a skupiny migrantů z některých zemí západní Evropy a Ameriky (Bittnerová a Moravcová 2005). Některé z těchto skupiny přicházejí s cílem trvale žít v České republice, jiné zde působí přechodně a pro další se české země stávají zeměmi průchozími. Podíváme se podrobně především na ruskou diasporu.

Termín diaspora pochází z řeckého slova *diasporá*, tedy rozptýlení či rozesetí (Maříková, Petrušek, Vodáková 1996: 207). V helénistické a římské době označoval tento termín židovské vystěhovalce z Palestiny a jejich potomky, kteří žili ve větším či menším počtu v městech a osadách především východního Středomoří (Maříková, Petrušek, Vodáková 1996: 207). Výrazná zkušenost židovské diaspory vedla k tomu, že slovo diaspora ještě donedávna evokovalo právě diasporu židovskou (Cohen 1997, Bauböck and Faist 2010). Dle Cohena (Cohen 1997) se totiž jedná o jednu z nejcharakterističtějších diaspor, a proto byla také dlouho dobu vyzdvihována její historie, samotný charakter i její dopady. Také Sheffer (Sheffer 2003) uvádí, že termín diaspora byl dlouho dobu spojován právě s židovskou diasporou, dokládá to například definicemi z výkladových slovníků. Spojování termínu diaspora s židovskými vystěhovalci však Sheffer (Sheffer 2003) či Dufoix (Dufoix 2008) považují za celkem pochopitelné. S tím souvisí také fakt, že právě židovská diaspora byla dlouho dobu používána jako jediný příklad diaspory a díky ní byla také diaspora vysvětlována a vymezována.

Spojení diasporu výhradně s diasporou židovskou přestává být v osmdesátých a devadesátých letech minulého tak časté. A spolu s rozvojem teorií transnacionální migrace a transnacionalismu se postupně začal rozšiřovat i koncept diasporu. Vetrovec (Vetrovec 2009) uvádí, že v akademickém prostředí se tak diaspora stává tématem hodným zájmu v devadesátých letech minulého století. Specifický přístup k diasporám se začíná objevovat i v politice (Laguerre 2006). Týká se zejména vztahů mezi diasporou a původní místem pobytu, dále vztahů mezi diasporou a hostitelskou zemí a také vztahů mezi jednotlivými diasporickými komunitami.

Právě během posledních desetiletí však dochází nejen ke značnému posunu v pojmání diasporu, ale zároveň k rozměňování tohoto termínu. Se slovem diaspora se tak můžeme setkat v mnoha různých kontextech a prostředích, přičemž v každém z nich je diaspora pojímána odlišně. Slovo diaspora se zabydlelo v antropologii, politologii, sociologii, psychologii, religionistice, historii

i literatuře (Safran 2004). Termín je tedy používán stále častěji a také v různých významech. V této souvislosti Brubaker (Brubaker 2005) hovoří o diaspoře diaspory. Tím myslí jakési rozptýlení významů v sémantickém a konceptuálním prostoru. Toto rozptýlení dle Brubakera (Brubaker 2005) vede k tomu, že termín diaspora může být používán ve významu kolektivita, podmínka, proces, atribut i adjektivum.

Pokud bychom však chtěli určit první významnou definici diaspory, velmi pravděpodobně bychom za ní mohli považovat tu, se kterou přišel v roce 1991 Safran (Safran in Clifford 1994). Diasporu definuje jako vysídlené minoritní komunity, které zároveň splňují 6 podmínek. Za první, tyto minoritní komunity jsou rozptýleny z původního centra do periferních míst, přičemž tyto místa jsou alespoň dvě. Za druhé, vysídlené minoritní komunity si udržují paměť, obraz a určité mýty o svém původním domově. Třetí podmínka spočívá v tom, že tyto minoritní komunity věří tomu, že nejsou, a zřejmě ani nemohou být, zcela akceptovány přijímající společností. Dle čtvrté podmínky vysídlené minoritní komunity spatřují v původní domovině místo případného návratu, až se naskytne vhodný čas. Pátá podmínka odkazuje k tomu, že minoritní komunity se zavázaly k udržení, případně obnově této domoviny. Poslední, šestá, podmínka se týká toho, že skupinové vědomí a solidarita vysídlených minoritních komunit jsou výrazně definované zmíněným pokračujícím vztahem k domovině (Safran in Clifford 1994). Dle Clifforda (Clifford 1994) Safran tedy jako hlavní charakteristiky diaspory vnímá historickou zkušenost rozptýlení, udržování obrazu domoviny ve vzpomínkách na ni a v různých mýtech s ní spojených, pocit alienace v novém domově a také touhu po návratu do vlasti. Přičemž kolektivní identita diaspory je založena právě na těchto zmíněných charakteristikách.

Safranovu definici o několik let později rozpracoval a rozšířil Cohen (Cohen 1997: 26-27). Nabízí devět znaků, které jsou pro diasporu charakteristické. Za první, rozptýlení z povodní domoviny do minimálně dvou cizích oblastí. Toto rozptýlení bývá často traumatické. Za druhé, odchod z původního domova z důvodu hledání práce a zaměstnání. Za třetí, kolektivní paměť a mýty týkající se domoviny. Tato kolektivní paměť sdílí informace o umístění, historii a dosažitelnosti domoviny. Za čtvrté, idealizace domnělého domova a kolektivní oddanost spojená s jeho udržováním, zabezpečením, prosperitou a dokonce i samotným vytvářením. Za páté, rozvoj představ o možném návratu, přičemž tyto představy jsou kolektivně schvalované. Za šesté, silné skupinové vědomí, které je dlouhodobě udržované a je založené na vnímání vlastní osobitosti, společné historii a víře ve společný osud. Za sedmé, problematický vztah k hostitelské společnosti a nedostatečná akceptace. Za osmé, pocit empatie a solidarity s členy stejné skupiny, kteří se nacházejí v jiných zemích či osídleních. Za deváté,

možnost osobitě kreativního a obohacujícího života v hostitelských zemích, které tolerují pluralismus.

S poněkud volnějším pojetí diaspor se setkáváme u definice Laitina (Laitin 1998: 31). Diasporu definuje jako populaci, která žije ve společnosti vzdálené její domovině. Přičemž tuto domovinu vůdčí osobnosti diasporické populace označují jako opravdový vlastní domov, do kterého se chtějí v budoucnosti vrátit. Myšlenka úspěšného návratu je udržována ve společném vědomí diaspory. V souvislosti s tím jsou těm členům diaspory, kteří v původní domovině nikdy nebyli, vštěpovány mýty a nostalgické vzpomínky na domov. Jsou v nich pěstovány například jazykové schopnosti, kulturní znalosti, paměti předků a další soubory informací, které budou oni sami, případně jejich potomci, potřebovat, až dojde k opravdovému návratu do domoviny. Diaspora pak těm, kteří investují do možnosti budoucího návratu do domoviny, přiděluje vyšší status.

Diaspora přitom není abstraktním sociálním prostorem, ale místem plným stop historie (Szaló 2007: 133). Na to se později zaměříme podrobněji na příkladu ruské diaspory. Diaspory jsou tedy v tomto smyslu deteritorializovanými imaginárními komunitami. Podobně jako v teorii nacionalismu se i v tomto případě při zdůrazňování imaginárního charakteru těchto společenstev jedná o konceptualizaci faktu, že jsou to především sdílené formy imaginace, prostřednictvím kterých tato společenství působí a existují. Zatímco v případě konstituce národů jako imaginárních politických komunit hrají klíčovou roli územní hranice, je právě překonání představy územní zakotvenosti předpokladem konstituce diaspory. Diaspory jsou v tomto smyslu deteritorializovanými národy.

Jistou podobnost mezi diasporickou a národní identitou lze nalézt v Andersonově konceptu imaginárních společenství. Anderson (Anderson 2008) vnímá národ jako sociálně konstruované společenství, které je představováno lidmi, kteří vnímají sebe sama jako součást této skupiny. Členové společenství mají duševní obraz jejich blízkého vztahu. Členové národa nikdy nebudou znát všechny své ostatní spolučleny, s některými se nikdy nesetkají, nikdy o nich nebudou slyšet, ale obraz společenství žije v jejich mínění. Klíčový je fakt, že se identifikují jako část téhož národa. Právě společné vědomí a víra v komunitu, kterou sami tvoří, jsou dva společné prvky imaginárního společenství a diaspory. Diasporické identity takto plně v souladu s národními identitami, jsou pojímány jako identity symbolicky zprostředkované sdílenými vzpomínkami, sdílenou historií, sdíleným smyslem společného osudu a smyslem sdílené přítomnosti.

V případě diaspor hraje důležitou roli zejména vzpomínání na historii, přičemž členové diasporické komunity na historické události vzpomínají jako jednotlivci, ale jako příslušníci určitého společenství. Na tyto události nevzpomínají dennodenně na základě vlastní biografické zkušenosti, protože většinou

neměli možnost je zažít (Hamar a Szaló 2006). To, že na ně přesto vzpomínají, je výsledek určitých sociálně regulovaných aktů vzpomínání, tedy toho, že jsou jim jako příslušníkům určitého společenství v určitých časových intervalech připomínány.

Fenomén vzpomínání je sociologicky zajímavý, protože je na něm možné pozorovat případy existenciálně a hluboce prožívaného splynutí biografie jednotlivců s historií společenství, k němuž přináležejí (Hamar a Szaló 2006). Sledováním různých horizontů vzpomínání, tedy splývání zakoušených a představovaných událostí ve vzpomínkách, lze zviditelnit mechanismy symbolické moci. Koncept splynutí různých horizontů vzpomínání ukazuje, jakým způsobem utvářejí mechanismy symbolické moci minulost a zároveň v jakém smyslu utvářejí sociální identity. Pro Bourdieu je symbolická moc formou moci, která se schopna přimět lidi vidět svět jistým způsobem a také věřit v legitimitu stávající podoby světa a v autoritu těch, kteří o tomto světě vyprávějí ostatním (Bourdieu 1992). V případě zacházení s historií a vzpomínání je symbolická moc mocí, která konstruuje realitu prostřednictvím slov a výroků.

Když se podíváme na naši vybranou diasporu, zjistíme, že nejvýznamnějším obdobím v historii ruské emigrace na českém území, bylo období mezi dvěma světovými válkami. První významnější skupiny Rusů se na českém území začaly objevovat ve dvacátých letech dvacátého století. První světová válka způsobila, že se mimo Rusko ocitly stotisícové masy vojáků. Několik tisíc vojáků tak zůstalo i na území Československa (Veber, Sládek, Bubeníková et al. 1996: 7). Velká skupina emigrantů přišla do Československa počátkem dvacátého století spolu s československými legionáři, kteří se vraceli z Ruska (Tejchmanová 1993: 7). Na přelomu let 1920 a 1921 pak prchaly před bolševickým režimem statisíce lidí a část z nich se usadila právě v Československu a značný příliv Rusů do Československa byl zaznamenán v letech 1922 a 1923.

Československá vláda poskytovala ruským emigrantům právní a hmotnou pomoc a především jim pomáhala začlenit se do plnohodnotného pracovního i kulturního života. To vše probíhalo v rámci Ruské pomocné akce. Cílem této akce bylo učinit z Prahy centrum ruské zahraniční inteligence, především vědců, profesorů, žurnalistů a techniků. A dále pak umožnit těmto lidem práci v jejich oborech. Ruská pomocná akce se tedy zaměřovala především na umělecké, kulturní a vědecké osobnosti, a to nejen z důvodu využití jejich pedagogického potenciálu. Tomáš Garrigue Masaryk, tehdejší prezident, několikrát sám zdůrazňoval důležitost toho, aby byli podporováni nejlepší vědečtí a kulturní činitelé z Ruska. Také se osobně zajímal o jejich příjezdy a též o to, zda jim bylo zabezpečeno zaměstnání. Ke konci roku 1921 se informace o Ruské pomocné akci rychle rozšířila mezi vznikající ruskou diasporu.

A počet emigrantů, kteří přicházeli do Československa, stále rostl. Nejvyšší počet ruských emigrantů v Československu byl zaznamenán v roce 1924, v té době bylo v Československu okolo 30 tisíc ruských emigrantů (Pechterev, Klapka 1993: 12; Veber 1995: 7). Pak se jejich počet začal pozvolna snižovat. Nejvíce Rusů se usazovalo v Praze, další, avšak oproti Praze dosti menší, centra ruské emigrace byla v Brně, Příbrami, Poděbradech, Plzni či Moravské Třebové (Kopřivová 2000).

Hitlerova invaze do Československa 15. března 1939 přinesla řadu změn včetně konce rozvoje ruské emigrace v Československu. Většina ruských emigrantských organizací byla uzavřena, případně podrobena kontrole ze strany Německa (Andreyev a Savický 2004). Organizovaný život ruské emigrace v Československu tak trval pouhé čtvrtstoletí, jeho závěr připadl na období nacistické okupace a druhé světové války. Mezi mnoha desítkami obětí z řad příslušníků emigrace, které po osvobození Československa čekala deportace nebo je zastihla smrt z rukou sovětské státní bezpečnosti, bylo nemálo vědecky a publicisticky činných osobností (Rachůnková 1996: IV). Mnoho významných vědců, specialistů a publicistů se rozhodlo včas znovu emigrovat do západní Evropy a Ameriky.

Mezi lety 1948 a 1989 pak byly možnosti svobodně migrovat v rámci socialistického bloku značně omezené. Putna a Zdražilová uvádějí, že v této době bylo jediným legálním důvodem pro opuštění Sovětského svazu tzv. spojování rodin. Toto právo však nebylo přiznáváno automaticky a představovalo spíše výjimku a blahosklonný ústupek moci (Putna, Zdražilová 1994: 130). I přes tyto překážky však bylo nejčastějším důvodem pro přistěhování do Československa právě uzavření sňatku s českým občanem či českou občankou (Sládek 2010: 29).

Za poslední vlnu ruské emigrace do Čech je považována ta, která začala po rozpadu sovětského svazu a stále trvá. České statistický úřad uvádí, že k datu 31. 12. 2011 pak bylo na území České republiky 32 377 občanů a občanek ruské národnosti. Nejpočetnější skupinu tvoří Rusové, kteří žijí v Praze, dle Českého statistického úřadu jich bylo k 31. 12. 2011 19 587. Druhou významnou skupinu o celkovém počtu 2430 tvoří Rusové, kteří pobývají v lázeňském městě Karlovy Vary.

Zkoumání charakteru současné ruské diaspory v Čechách se byla věnována zajímavá studie, jejíž výsledky jsou shrnuty v článku *Ruská komunita v České republice* (Drbohlav, Lupták, Janská a Bohuslavová 2001). Autoři a autorky studie uvádějí, že v české veřejnosti je patrný negativistický postoj vůči všemu „ruskému“, což dle nich pramení především ze stále nezapomenutého vpádu spojeneckých vojsk v roce 1968. Dodávají, že antiruská vlna splývala a stále

ještě splývá s vlnou „antisovětskou“, a tak mohou negativistické postoje mnohdy postihovat i reprezentanty dalších postsovětských zemí. Dalším rysem, který je dle autorů a autorek (tamtéž) charakteristický pro ruskou komunitu v Čechách, je novodobá éra „ruského mafiánství“, která dnes dosahuje věhlasu srovnatelného s italskou mafií, a to nejenom na evropském kontinentu.

Dalšími důležitými rysy jsou rodinný charakter ruské imigrace, existence silných sociálních vazeb, relativní izolovanost ve smyslu omezené vnější komunikace (vůči majoritní populaci) a naopak rozvinutá vnitřní komunikace (uvnitř, v rámci komunity). Vliv příbuzných a přátel se prolíná celým procesem migrace i adaptace daných migrantů, tím se ověřuje teorie sítí. Tento fakt má dynamický charakter a promítá se i do budoucna, neboť se ukazuje, jak rychle se z uživatelů sítí stávají jejich tvůrci.

V současné době na českém území působí řada ruských organizací a spolků. Také je zde vydáváno několik ruských periodik. Mezi nejvýznamnější patří Artek (Молодежное общество «АРТЕК»), Cennější než perla («Драгоценней жемчуга»), Centrum ruské diaspory v České republice, Ostravský ruský dům («Остравский русский дом»), Ruské kulturně osvětové sdružení na Moravě («Русское культурно-просветительное общество в Моравии»), Svaz ruskojazyčných spisovatelů v České republice («Союз русскоязычных писателей в Чешской Республике»), Pražský telegraf («Пражский телеграф»), Pražský expres («Пражский Экспресс»), Pražská inspirace («Пражская инспирация») a Ruská tradice («Русская традиция»).

Poslední jmenovaná organizace byla založena v roce 2001. Na svých internetových stránkách uvádí, že jako hlavní cíl si stanovilo zachování a rozvíjení těch nejlepších odkazů bývalé ruské emigrace. Členem tohoto sdružení se může dle jeho stanov nejen ruští emigranti a jejich potomci, ale také kdokoli, kdo svými názory a sympatiemi vyjadřuje příslušnost k ruské národní menšině. Toto sdružení pravidelně pořádá literární klub, filmový klub, koncerty, diskuse, výstavy sportovní utkání. Ruská tradice také vydává časopis Ruské slovo.

Při zkoumání výše uvedených organizací jsme nejvýraznější z významňování historických aspektů zaznamenali právě u sdružení Ruská tradice. To již svým názvem odkazuje k diasporickému charakteru organizace a zejména k vztahu k domovině. Připomínání domoviny je jedním z hlavních znaků diasporického jednání. Samotné spojení slov *ruská* a *tradice* připomíná mýty a nostalgické vzpomínky na domov a odkazuje ke kulturním znalostem a k paměti předků. Všechny tyto charakteristiky jsou typické pro utváření diasporické identity (Laitin 1998: 31).

Na svých internetových stránkách organizace ruská tradice definuje sama sebe následující slovy:

*„Organizace Ruská tradice si jako svůj cíl určila zachování a rozvíjení toho nejlepšího z dědictví bývalé ruské emigrace v Čechách.“*

Diasporické identity jsou utvářeny pomocí kolektivní oddanosti domovu, idealizaci domova a udržování představ o domově (Cohen 1997: 26-27). V tomto případě však diaspora zdůrazňuje spíše sdílenou historii s předchozími generacemi emigrantů. Definuje sama sebe jako pokračovatele dědictví, které zde přetrvalo po předcích. To je však také jednou z vlastností diasporických identit. Diaspory totiž podporují silné skupinové vědomí, které je dlouhodobě udržované a je založené na vnímání vlastní osobitosti, společné specifické historii a víře ve společný osud (Cohen 1997: 26-27).

Sdružení Ruská tradice o sobě dále uvádí toto:

*„Podle stanov se mohou členy Ruské tradice stát nejen ti, kteří přišli z Ruska a jejich potomci, ale také všichni, kteří se svými názory a sympatiemi řadí k ruské národní menšině v zahraničí, cítí se být přáteli ruské kultury a pocítují potřebu duchovně se setkávat a udržovat ruský jazyk a ruské tradice.“*

Z tohoto úryvku je opět patrný odkaz k domovině a k předkům. Široké pojetí možných členů organizace lze vysvětlit performativním charakterem aktivit diaspory, protože součástí záměru aktivit je požadavek či touha po uznání tohoto jednání druhými. Tyto formy jednání pak dle Szaló (Szaló 2007: 130) přispívají ke konstituci prostoru diaspory i tím, že vztahy uznání a smysl spoluzodpovědnosti odkazují dovnitř, do transnacionálního prostoru diaspory.

Identita diaspory je často konstruována skrze představy, vzpomínky, mýty, historii, narativa (Hall 2003). Přitom se toto vzpomínání a tyto představy většinou týkají historie spojené s domovinou. V případě ruské diaspory v Čechách, nalezneme samozřejmě i vzpomínky na historii domova, ovšem nalézáme zde i velice zajímavé odkazy a vzpomínky na konkrétní historii ruské diaspory na českém území. Jedná se o sociologicky relevantní problém, ukazuje se totiž, že ruská diaspora v Čechách se zaměřuje především na jeden krátký úsek jejího působení na českém území. Přitom tento úsek z významňuje a ostatním se nevěnuje v podstatě vůbec. Tímto časovým úsekem je období mezi lety 1918 až 1945. Podívejme se na tuto problematiku podrobněji. Jak uvádíme v části práce, která je věnovaná historii ruské diaspory, v uvedeném období byla nejvýraznější událostí ruské migrace v Československu Ruská pomocná akce. Organizace Ruská tradice tuto událost opakovaně připomíná na svých internetových stránkách, při organizaci akcí a věnovala jí i několik knižních publikací. Všechny tyto aktivity přitom využívá ke konstruování představy, dle které je toto období výraznou součástí diasporické identity současné ruské migrace v Čechách.

V části práce, která se věnuje historii ruské diaspory, jsme uvedli, že ruské diaspoře byla v meziválečném Československu věnována značná pozornost a podpora ze strany státu. To je však poněkud v rozporu s teoriemi o diaspoře, dle kterých je jednou z charakteristik diaspor nepříznivý přístup hostitelské země. Dle Safrana (Safran in Clifford 1994) je totiž jednou z šesti podmínek, které by měla minoritní skupina splňovat, aby mohla být označena za diasporu, fakt, že minoritní komunita věří tomu, že není, a zřejmě ani nemůže být, zcela akceptována přijímající společností. Dle Cohena (Cohen 1997: 26-27) je pak jedním z devíti charakteristických znaků diaspory problematický vztah k hostitelské společnosti a nedostatečná akceptace ze strany přijímací komunity. Problematický vztah ze strany hostitelské země však ruská diaspora v meziválečném Československu nezažila. Situace byla v podstatě opačná. Ruská diaspora byla hostitelskou zemí podporována a organizace Ruská tradice tento fakt opakovaně připomíná na svých internetových stránkách i při jiných příležitostech. Všechny tyto aktivity přitom využívá ke konstruování představy, dle které je toto období výraznou součástí diasporické identity současné ruské migrace v Čechách.

Většina akcí pořádaných ruskými diasporickými organizacemi má společné zaměření na ruskou kulturu a tradici. To, co je v rámci těchto akcí prezentováno, je především „tradiční“ ruská kultura, folklor, oděvy, gastronomie, zvyky, hudba. Zdá se, že ruská kulturní identita je konstituována na základě dvou dimenzí. Jednak je ztotožňována s tradicemi a kulturou a jejich reprezentací právě ve formě různých uměleckých a kulturních aktivit, které jsme uvedli. Ale též odkazuje na společný původ a též příslušnost k ruskému národu (tedy jakési sdílení určitých společných vlastností). Jako zcela příklady jsme uvedli ruskou hudbu a tradiční ruské jídlo. Obě tyto oblasti nedávají smysl samy o sobě, ale právě zasazením do kontextu kulturní identity.

Zjistili jsme tedy, že v rámci ruské komunity v Čechách je zdůrazňováno především období spojené s Ruskou pomocnou akcí. Sdružení Ruská tradice upozorňuje na to, že za poskytnutou pomoc se ruská emigrace Československu odvděčila prostřednictvím značného intelektuálního a vědeckého přínosu. Hovoří o pražském Oxfordu, tedy přirovnává působení ruské migrace v meziválečné Praze k univerzitě k Oxfordu. Připomínán je také velmi pozitivní a vstřícný přístup československé vlády. Zdůrazňováním toho, kým byla, se diaspora snaží vyjádřit to, kým je a kým by chtěla být. Všechny aktivity spojené s připomínáním elitního postavení v minulosti přispívají k budování identity ruské diaspory. Účelem těchto snah je odůvodnění a uznání jednání, skrze které aktéři vytvářejí a udržují identitu.

## Bibliografia

- Anderson B., *Představy společnosti: úvahy o původu a šíření nacionalismu*, Praha 2008.
- Andreyev C., Savický I., *Russia abroad: Prague and the Russian diaspora, 1918-1938*, New Haven 2004.
- Bauböck R., Faist T., *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods*, Amsterdam 2010.
- Bittnerová D., Moravcová M., *Kdo jsem a kam patřím?: identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky*, Praha 2005.
- Bourdieu P., *Language and Symbolic Power*, Cambridge 1992.
- Brubaker R., „The ‚Diaspora‘ Diaspora.“ *Ethnic and Racial Studies*, 28(1): 1-19, 2005.
- Clifford J., „Diasporas.“ *Cultural Anthropology*, 9(3): 302–338, 1994.
- Cohen R., *Global diasporas: an introduction*, London 1997.
- Drbohlav D., Lupták M., Janská E., Bohuslavová J., Ruská komunita v České republice. In: Šišková T., *Menšiny a migranty v České republice*, Praha 2001.
- Dufoix S., *Diasporas*, Berkeley 2008.
- Hall S., „Cultural Identity and Diaspora.“ In: Evans J. B., Anita M., *Theorizing diaspora*, Oxford 2003.
- Hamar E., Szaló C., Váš Trianon, náš holocaust: segregace a inkluze kultur vzpomínání. In: Marada R., *Etnická různost a občanská jednota*, s. 117-142, Brno 2006.
- Kopřivová A., *Rossijskije emigranty vo Všenorach – Mokropsach – Černošicach (dvadcatyje gody 20-go veka)*, Praha 2000.
- Laguerre M., *Diaspora, politics, and globalization*, New York 2006.
- Laitin D., *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*, Ithaca 1998.
- Maříková H., Petrušek M., Vodáková A. et al., *Velký sociologický slovník. I, A-O*, Praha 1996.
- Pechterev A. S., Klapka J., *Russkaja literaturnaja emigracija v Čechoslovakii: (1918-1938)*, Praha 1993.
- Putna M. C., Zadražilová M., *Rusko mimo Rusko: dějiny a kultura ruské emigrace 1917-1991. II. díl*, Brno 1994.
- Rachůnková Z., *Práce ruské, ukrajinské a běloruské emigrace vydané v Československu 1918-1945. Díl I, svazek 1*, Praha 1996.
- Safran W., „Deconstructing and comparing diaspora.“ In: Kokot W., Tololyan C., Alfonso C., *Diaspora, Identity and Religion: New directions in theory and research*, London; New York 2004.
- Sheffer G., *Diaspora politics: at home abroad*, Cambridge 2003.

- Sládek K., *Ruská diaspora v České republice*, Červený Kostelec 2010.
- Szaló C., *Transnacionální migrace: proměny identit, hranic a vědění o nich*, Brno 2007.
- Šišková T., *Menšiny a migranti v České republice*, Praha 2001.
- Veber V., Sládek Z., Bubeníková M. et al., *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918-1945*, Praha 1996.
- Veber V., *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918-1945 (sborník studií – 3.)*, Praha 1995.
- Vertovec S., *Transnationalism*, London 2009.

**Ks. BERNARD KOŁODZIEJ TCHR**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Kultura śląska w kontekście kultury polskiej**

*Silesian culture in the context of Polish culture*

**STRESZCZENIE.** W narodzie polskim, wchodzącym w skład grupy ludów słowiańskich, nigdy nie było tradycji władzy silnego przywódcy – które było podstawą np. w organizacji ludów germańskich, gdzie istniał tzw. *Führerprinzip* – lecz tradycją w naszej grupie ludnościowej było podejmowanie istotnych decyzji na wspólnotowych dyskusjach oraz zebraniach elitarnych tzw. wiecach. Tym niemniej, te wartości pochodzące z kultury narodów germańskich oraz południowo-słowiańskich docierały najbardziej i najwcześniej na Śląsk. Nie bez znaczenia miało też przemieszczanie się ludności na nowe tereny osadnicze na Śląsku oraz tworzenie nowych silnych miast i podgrodzi z ludnością etnicznie mieszaną. Doprowadziło to do wzajemnego przenikania kulturowego na Śląsku oraz tworzyło swoisty klimat we wszystkich dziedzinach życia. Dlatego też z całą świadomością możemy mówić o bogactwie i zróżnicowaniu wyznaniowym, gospodarczym, kulturowym, a także i językowym całego Śląska.

Na terenie Śląska od tysiąca lat – co uchodzi wielu badaczom tegoż regionu – żyli zgodnie ze sobą autentyczni: Ślązacy Polacy, Ślązacy Czesi i Morawianie oraz Ślązacy Niemcy. Do tej śląskiej grupy narodowościowej dochodziły jeszcze inne grupy ludnościowe np. Węgrzy czy górale karpaccy różnego pochodzenia etnicznego.

**Słowa kluczowe:** kultura śląska, kultura polska, opcje polityczne

**ABSTRACT.** The Polish nation which is part of a group of Slav peoples, has never been the tradition of a strong leader power – which was the basis eg. In Germanic peoples organizations, where there was so called. *Führerprinzip* – but the tradition of population in our group was making major decisions on community discussions and meetings of the so-called elite. rallies. Nevertheless, these values derived from the Germanic peoples' cultures and south-Slavic reach most and earliest Silesia. It not without significance was also the displacement of populations into new areas of settlement in Silesia and the creation of strong cities and Podęgordzie with ethnically mixed population. This has led to mutual cultural penetration in Silesia and created a unique atmosphere in all areas of life. Therefore, with full awareness we can talk about the richness and diversity of religious, economic, cultural, and linguistic as well as the whole Silesia. In Silesia for a thousand years they lived together as authentic: Silesians, Poles, Czechs and Moravians Ślązacy and Silesians Germany. To this came the Silesian ethnic group are other groups of population eg. Hungarians and Carpathian mountaineers of different ethnic origin.

**Keywords:** culture of Silesia, Polish culture, clergy, political options

Próbując podejmować jakiegokolwiek dyskusje na temat kultury poszczególnych narodów, dzielnic czy regionów, konieczne trzeba sięgać do początków tworzenia się tych jednostek etnicznych, narodów czy poszczególnych społeczeństw, ujmując wszystkie przejawy w szerokim kontekście ich uwarunkowania geograficznego i historycznego.

Śląsk, to jedna z pierwszych dzielnic państwowotwórczych (obok Wielkopolski, Małopolski i Pomorza) państwa polskiego. Terytorialnie graniczyła z wcześniejszymi słowiańskimi jednostkami państwowymi, jak Państwo Wielko-Morawskie oraz Czechy, a także z potężnym już państwem niemieckim – powstałym po rozpadzie Cesarstwa Karola Wielkiego. Z tych państw i narodów wszystkie osiągnięcia polityczne, gospodarcze i kulturowe docierały i przenikały najwcześniej poprzez pogranicze na teren Śląska.

Koniecznym jest tutaj sięgnąć po mapy z tamtego czasu, aby poznać etniczny zasięg poszczególnych regionów Polski, w tym także Śląska. Wielu bowiem, nawet współczesnych historyków, myli się i inaczej interpretuje etniczne oraz historyczne granice – które to w następnych, a zwłaszcza bliskich nam wiekach, zmieniane były z racji często politycznych.

Nie bez znaczenia jest też myśl i polityka państwowo-twórcza władców Polski z dynastii Piastów, w porównaniu z późniejszą dynastią Jagiellonów oraz z królami obieranymi przez wolną elekcję, w myśl złotej wolności szlacheckiej. Jest to czas odchodzenia od zachodniej polityki Piastów i tzw. Kresów Zachodnich, a otwarciem wielkiej polityki ekspansji na Wschód i tworzenia tzw. Kresów Wschodnich.

W narodzie polskim, wchodzącym w skład grupy ludów słowiańskich, nigdy nie było tradycji władzy silnego przywódcy – które było podstawą np. w organizacji ludów germańskich, gdzie istniał tzw. *Führerprinzip* – lecz tradycją w naszej grupie ludnościowej było podejmowanie istotnych decyzji na wspólnotowych dyskusjach oraz zebraniach elitarnych tzw. wiecach. Tym niemniej, te wartości pochodzące z kultury narodów germańskich oraz południowo-słowiańskich docierały najbardziej i najwcześniej na Śląsk. Nie bez znaczenia miało też przemieszczanie się ludności na nowe tereny osadnicze na Śląsku oraz tworzenie nowych silnych miast i podgrodzi z ludnością etnicznie mieszaną.

Doprowadziło to do wzajemnego przenikania kulturowego na Śląsku oraz tworzyło swoisty klimat we wszystkich dziedzinach życia. Dlatego też z całą świadomością możemy mówić o bogactwie i zróżnicowaniu wyznaniowym, gospodarczym, kulturowym, a także i językowym całego Śląska.

Na terenie Śląska od tysiąca lat – co uchodzi wielu badaczom tegoż regionu – żyli zgodnie ze sobą autentyczni: Ślązacy Polacy, Ślązacy Czesi i Morawianie oraz Ślązacy Niemcy. Do tej śląskiej grupy narodowościowej dochodziły jeszcze inne grupy ludnościowe np. Węgrzy czy górale karpaccy różnego pochodzenia etnicznego.

Zmieniające się opcje polityczne oraz granice na Śląsku, tworzyły często nowe, często sztuczne organizmy państwowe i księstwa na tym terenie. Możemy mówić, że wtedy Polscy Ślązacy tworzyły tzw. polskie Kresy Zachodnie,

niestety w późniejszych latach zapominane. Trzeba nam tutaj dodać, że myśl polityczna władców piastowskich, a później także i w czasach rozbiorowych oraz po zakończeniu I wojny światowej, zwrócona była na Zachód i polskie Kresy Zachodnie.

Wielkie znaczenie dla historii Polski posiadała zmiana opcji politycznej nowej dynastii Jagiellonów – zwłaszcza po unii polsko-litewskiej, co doprowadziło do odwrócenia się od Zachodu i Śląska i utraty tej najstarszej zachodniej dzielnicy Polski, a zwrócenie się na Wschód z całą ekspansją państwową i kulturową. Zaowocowało to nieustannymi wojnami z Tatarami, Turkami i Państwem Moskiewskim, co w kontekście późniejszej prawie nieograniczonej swobody szlacheckiej, osłabianiem państwa polskiego z osławionym *liberum veto* na czele i brakiem reform we wszystkich dziedzinach życia, doprowadziło Polskę do jej rozbiorów.

Śląsk w tym czasie rozbity był na wiele państewek i księstw, generalnie zhołdowanym państwu habsburskiemu (do którego należała jedna trzecia ówczesnej Europy), mimo wojen np. trzydziestoletniej i innych do których był wciągany – cieszył się względną swobodą oraz rządził się swoimi prawami.

Dopiero po tzw. dwóch wojnach śląskich oraz wojny siedmioletniej (1756-1763) Austrii z Prusami – w wyniku zawartego układu, Śląsk przeszedł pod panowanie Prus. Wtedy dopiero zaczęła się germanizacja ziem śląskich – czego wcześniej nie było. Jedynie Śląsk cieszyński oraz całe tzw. zwane później Zaolzie, pozostawało pod władzą Austrii Habsburgów. Po względem jednak kościelnym przeważająca większość ziem śląskich należała do diecezji wrocławskiej.

Mówiąc o przynależności kościelnej i diecezjalnej Śląska to trzeba dodać, że Ziemia Śląska w większości należała do diecezji wrocławskiej, a ta, mimo iż była poza państwem polskim należała, aż do rozbiorów do metropolii w Gnieźnie. Wschodnia część Śląska tzw. Górny Śląsk w wielkiej części, obejmującej duże dekanaty, jak bytomski czy pszczyński, mimo, iż pozostawały poza także państwem polskim należały do początku XIX wieku do diecezji krakowskiej i metropolii w Gnieźnie.

Dlatego też, kiedy po Kongresie Wiedeńskim tworzone było nowe porządek w Europie, a następnie, kiedy w II połowie XIX wieku rozpoczął się wielki, niespotykany w dziejach, rozwój gospodarczy i przemysłowy we wszystkich dziedzinach życia tzw. wiek pary i elektryczności – Górny Śląsk z racji na swoje bogactwa naturalne, zwłaszcza węgla i metali stał się jednym z największych ośrodków przemysłowych Europy. Wtedy też zaczęły powstawać nowe osiedla i miasta przemysłowe, rozpoczęła się nowa wędrówka ludzi za chlebem i pracą, której nie brakowało. Wtedy też doszło na Śląsku do wielkich zmian kulturowych i społecznych.

W ślad za ekspansją przemysłową i gospodarczą nastąpił wielki rozwój osiedli robotniczych, w ślad za czym powstawały nowe wielkie aglomeracje miejskie. Na tym terenie powstawał nowy, wielki, najczęściej niemiecki kapitał, a ludność miejscowa i przyjezdna tworzyła nowy konglomerat ludzki, tworząc tzw. wielki, śląski przemysłowy proletariat.

Wtedy też, w XIX wieku wraz z postępującą akcją germanizacyjną na Górnym Śląsku coraz bardziej zaczęła budzić się polska świadomość narodowa – odwoływanie się do wspólnych polskich korzeni państwowych oraz religijnych. Powstawało czasopiśmiennictwo w języku polskim, a drukarnia Karola Miarki w Mikołowie drukowała w wielkich nakładach książki i wydawnictwa polsko-języczne, poczynając od Żywotów Świętych, książeczek do nabożeństw (Droga do Nieba) oraz literatury polskiej, które następnie rozchodziły się na Śląsku, innych ziemiach polskich oraz po całym świecie. Druki te, oraz inne polskojęzyczne wydawnictwa odegrały wielką rolę w zachowaniu i odrodzeniu się polskości na Śląsku, a także i podtrzymywały ducha polskiego wśród polskich emigrantów.

Po zakończeniu I wojny światowej, właśnie polska świadomość narodowa była przyczyną, że po odrodzeniu się państwa polskiego w 1918 roku, (niestety wtedy jeszcze bez Śląska!), Ślązacy sami chcieli zdecydować o przynależności państwowej. Dlatego w rok później, 16 sierpnia 1919 wybuchło I powstanie śląskie, niestety bez większych rezultatów. W następnym roku 1920, 19 sierpnia wybuchło II powstanie śląskie, a było to już po bitwie warszawskiej w 1920 r. Wreszcie po nieudanym i niekorzystnym plebiscycie na Śląsku (niestety zaniedbanym przez władze polskie, bo Niemcy mogli sprowadzać swoich obywateli!), 2 maja 1921 r. wybuchło III powstanie śląskie (trwało do 5 lipca). Po tych powstaniach 20 października zdecydowano na forum Rady Ligi Narodów o podziale Górnego Śląska na Śląsk polski i niemiecki – niestety niekorzystnego dla Polski.

Rada Ligi Narodów zdecydowała wtedy też, że część Górnego Śląska, wchodzi 15 maja 1922 r. w skład Państwa Polskiego na specjalnych prawach, gwarantowanych Konwencją Genewską. Była to stosunkowo duża autonomia i odrębność prawna oraz gospodarcza z własnym Sejmem Śląskim (nie sejmiem!) oraz szkolnictwem.

Wojsko polskie weszło na Śląsk 20 czerwca 1922 r. pod dowództwem gen. broni Stanisława Szeptyckiego (rodzonego brata arcybiskupa większego lwowskiego obrządku greckiego, Andrzeja Szeptyckiego). Na granicznym moście na rzece Przemszy w Szopienicach witał ich delegat kard. A. Bertrama z Wrocławia na czas śląskiego plebiscytu, proboszcz tyski ks. Jan Kapica. Mówił wtedy: „... Wielbimy Ciebie Boże Wszechmogący..., Boże Łaskawy żeś nam

pozwoił dożyć do dnia dzisiejszego!.. Dziś raduje się cała Polska, dziś cieszy się Górny Śląsk, dziś bowiem wita Śląsk Polskę, a Polska wita Śląsk... Witając Polskę, witamy Ciebie Biały Orle! Wzbij się wysoko nad ziemię śląską, nad jej miasta, nad jej wioski. Tyś symbolem wolności i sławy, symbolem ideałów narodowych... Śląsk przynosi swej Ojczyźnie hojne dary w ofierze, boć nasza ziemia bogata w skarby na ziemi i w ziemi... lud katolicki i duchowieństwo będą zawsze najpewniejszą i najsilniejszą podporą Ojczyzny...”.

Później, na zakończeniu uroczystości na plebanii w Tychach, ks. Kapica powiedział do gen. Szeptyckiego: „... My Ślązacy nauczymy się od was braci Polaków z innych dzielnic ładnie mówić, a wy się nauczycie od nas dobrze pracować – a to będzie wtedy silna Polska na Śląsku...”.

Język polski w XIX wiecznych czasach germanizacyjnych pozostawał głównie w domach rodzinnych, zwyczajach, kościele, w stowarzyszeniach oraz chórach. Stąd wielkie – niespotykane na innych ziemiach polskich, rozśpiewanie ludu śląskiego oraz bogactwo powstających pieśni kościelnych i ludowych, które weszły następnie do skarbca polskiego śpiewu.

Dodatkowo wielką siłą duchowieństwa śląskiego był fakt, iż rekrutowało się ono głównie również z śląskiej, głównie robotniczej i rolniczej ludności, co tworzyło i nadal tworzy wielką więź społeczną. Warstwy rządzące wtedy na Śląsku były wtedy głównie pochodzenia niemieckiego i protestanckiego. Tutaj jest przyczyna, dlaczego też wielką odrębnością Śląska pozostawało, co dostrzegane do dnia dzisiejszego, iż tutaj nie nastąpił, jak na innych ziemiach polskich tzw. sojusz tronu i ołtarza. Duchowieństwo śląskie pochodziło bowiem ze śląskiego ludu i było z nim bardzo mocno związane wszystkimi możliwymi więzami, poczynając od więzów krwi i pochodzenia.

Te wszystkie odrębności i zawirowania dziejowe sprawiły, iż na Śląsku, zwłaszcza Górnym, pozostało w języku pisanym i w mowie najwięcej zwrotów staropolskich. Od rozdzielenia Śląska z Polską, język polski pozostawał bez zmian, nie ewoluował dalej, jak było na innych ziemiach polskich. Faktem jest też, że do tego języka zaczęły napływać germanizmy oraz zapożyczenia z języka czeskiego i węgierskiego. Dlatego Ślązacy przyznając o obecności tych wszystkich ościennych wpływów, mogą odpierać częsty stawiany im zarzut o tych wpływach i dodają, iż w języku polskim z tzw. Centrali oraz z Kresów Wschodnich, też pozostały zapożyczenia, zwłaszcza z języka rosyjskiego i innych wschodnich.

Generalizując odmienności regionalne, oprócz języka możemy wyróżnić zwłaszcza odmienny kult wartości. Dotyczy to zwłaszcza rodziny (tradycyjna śląska rodzina rządzi się prawem matriarchatu!); etosu pracy oraz związanym z nią tzw. „akuratnością”; przeżywaniu świąt i uroczystości, a także i nabożeństw kościelnych; tragedii i przeżywania katastrof przemysłowych, złasz-

cza górniczych; odrębności kuchni śląskiej oraz przeżywaniu imprez sportowych. (Każdy z tych tematów to wielki materiał na odrębny referat).

Po II wojnie światowej oraz wszystkich przesiedleniach oraz „wędrowce ludów”, ślascy autochtoni pozostali głównie na Górnym Śląsku, który ciągle po wojnie był i jest dzielony nowymi granicami.

Etniczny Górny Śląsk, obecnie najlepiej można określić według granic diecezji metropolii górnośląskiej, ona bowiem prawie wyznacza granice, choć nie do końca, bowiem poza granicą metropolii górnośląskiej pozostał Śląsk Cieszyński włączony do diecezji bielsko-żywieckiej i metropolii krakowskiej.

Również po zakończeniu II wojny światowej, powstające wtedy polskie władze państwowe utworzyły jedyny raz, na krótki jednak czas, etniczne województwo Górno- Śląskie wraz z Opolem. Opole wraz z Nysą było bowiem w dziejach, centrum Górnego Śląska, a główne historyczne miasta, patrząc od zachodu to głównie: Nysa, Prudnik, Głogówek, Głubczyce, Strzelce Opolskie, Byczyna, Olesno, Racibórz, Cieszyn, Bielsko, Pszczyna, Rybnik, Gliwice, Bytom, Mikołów, Mysłowice..., a z nowych przemysłowych miast to: Katowice, Chorzów (Królewska Huta), Zabrze, Ruda Śląska i inne. Dochodzą jeszcze czeskie miasta na tzw. Śląsku Zaolziańskim.

W powojennej rzeczywistości politycznej wiele razy zmieniały się granice województwa śląskiego (myślimy o Górnym Śląsku). Z obecnych granic województwa śląskiego odłączono dużo górnośląskiej ziemi, a obecnego województwa śląskiego dołączono część ziemi łódzkiej i kieleckiej wraz z Zagłębiem i Częstochową oraz ziemi krakowskiej z Olkuszem i Żywcem.

Ciągle są politycy i antagoniści, którzy nie rozumiejąc tych wszystkich odrębności, próbują antagonizować ludność autochtoniczną z napływową, przekręcając nawet zaszłości faktów historycznych. Tego we wcześniejszych wiekach nie było, zaś Ziemia Śląska zawsze jednoczyła i integrowała, a podstawą tej jedności była wspólna praca, wzajemne poszanowanie, ład i porządek.

Np. Na Śląsku czeskim, na południe od Olzy nadal mieszkają różne narodowości w tym i Polacy. Nikomu tam nie przeszkadza, że wszystkie napisy miast, wiosek, osiedli, ulic, rzek są tam dwujęzyczne po czesku i po polsku. Nikomu to nie przeszkadza, a przeciwnie łączy i integruje.

Sumując to krótkie wystąpienie na zakończenie chcę dodać, że generalizując możemy powiedzieć:

Śląska ludność autochtoniczna dzieli wszystkich mieszkańców na: „pnioki” – tubylcza ludność od wieków; „krzoki – ludność która przybyła na Śląsk i która zapuszcza na nim korzenie, stając się z czasem ludnością tubylczą i utożsamiająca się z nią oraz „ptoki” – ludność, która przybywała na Śląsk, aby tylko za wszelką cenę się dorobić i która z tą ziemią nie chce się utożsamiać, ale ją, po wykorzystaniu i osobistym dorobku jak najszybciej opuścić.

## Zderzenie kultury miejskiej i wiejskiej

### *The clash of urban and rural culture*

**STRESZCZENIE.** Kultura jest cechą typowo ludzką, wyodrębniającą człowieka z całego świata istot żywych i jednocześnie związaną z konkretnymi zbiorowościami ludzkimi, które ją wytworzyły i występują lub występowały w określonym czasie i w określonej przestrzeni. Możemy więc mówić o kulturze właściwej całemu rodzajowi ludzkiemu, a także o wielu różnych kulturach właściwych różnym konkretnym zbiorowościom (społeczeństwom) lub różnym typom zbiorowości. W tym znaczeniu możemy mówić o kulturze amerykańskiej, kulturze polskiej, kulturze europejskiej, kulturze śródziemnomorskiej, czy też o kulturze arystokratycznej, kulturze robotniczej, kulturze chłopskiej, kulturze mieszczańskiej, a więc również – o kulturze wiejskiej i o kulturze miejskiej.

**Słowa kluczowe:** kultura wiejska, kultura miejska, wymiar kultury, kontakt kulturowy

**ABSTRACT.** Culture is a feature of the typically human, by isolating human beings from around the world of the living and at the same time associated with specific human collectivities that it created and have or have had a specific time at a specific space. So we can talk about the culture proper to mankind, and also about the many different cultures of competent various specific collectivities (societies) or different types of communities. In this sense we can speak about American culture, Polish culture, European culture, the culture of the Mediterranean, or the aristocratic culture, culture workers, peasant culture, the culture bourgeois, and therefore also – about the culture of rural and urban culture.

**Keywords:** rural culture, urban culture, cultural dimensions, cultural contact

### 1. Kultura – elementy definicyjne i wymiary kultury

Kultura jest cechą typowo ludzką, wyodrębniającą człowieka z całego świata istot żywych i jednocześnie związaną z konkretnymi zbiorowościami ludzkimi, które ją wytworzyły i występują lub występowały w określonym czasie i w określonej przestrzeni. Możemy więc mówić o kulturze właściwej całemu rodzajowi ludzkiemu, a także o wielu różnych kulturach właściwych różnym konkretnym zbiorowościom (społeczeństwom) lub różnym typom zbiorowości. W tym znaczeniu możemy mówić o kulturze amerykańskiej, kulturze polskiej, kulturze europejskiej, kulturze śródziemnomorskiej, czy też o kulturze arystokratycznej, kulturze robotniczej, kulturze chłopskiej, kulturze mieszczańskiej, a więc również – o kulturze wiejskiej i o kulturze miejskiej.

Definicji kultury zebrano ponad setkę<sup>1</sup>, a ich konstrukcja związana jest – jak wiadomo – z przyjętym celem badawczym i badawczą użytecznością. Na potrzeby niniejszego artykułu przytoczone zostaną wyróżnione przez Ewę Nowicką elementy definicyjne kultury i wymiary kultury<sup>2</sup>. Elementy definicyjne kultury to te jej elementy, które są wymieniane przez badaczy podczas konstruowania definicji kultury, czyli uznawane za podstawowe i akceptowane powszechnie. Ewa Nowicka wymienia następujące elementy definicyjne kultury: 1) nieodłączny związek kultury z człowiekiem, 2) fakt, że kultura jest zjawiskiem ponadjednostkowym (społecznym), 3) fakt, że kultura jest regularna (powtarzalna) i 4) fakt, że kultura jest zbiorem zjawisk wyuczonych. Kultura jest związana z człowiekiem, bo to człowiek jest jej twórcą, ale także jej odbiorcą, a kultura na człowieka oddziałuje. Kultura jest zjawiskiem ponadjednostkowym, bo człowiek rodząc się wchodzi już w jakąś kulturę, istniejącą przed nim, kultura jest też przekazywana kolejnym pokoleniom, może też być przekazywana innym społecznościom, może więc ulegać dyfuzji i transmisji międzypokoleniowej. Nie należy negować wkładu jednostkowego w kulturę, ale istnienie kultury w zbiorowości zależy przede wszystkim od całej zbiorowości. Kultura jest regularna (powtarzalna), bo zjawiska do niej zaliczane, zachodzące w społeczeństwie cechują się określoną częstotliwością, powtarzalnością i regularnością, gdyż można poszukiwać związków je łączących, czyli praw. Kultura jest zbiorem zjawisk wyuczonych, bo przekazywana jest poprzez proces uczenia się – dzieci od dorosłych, czy członków jednej społeczności od drugiej, przy czym może być to proces intencjonalny i świadomy, ale też nieintencjonalny i nieświadomy. Z kolei wymiary kultury według Ewy Nowickiej są to cechy kultury, które raczej rzadko są wymieniane podczas próby konstruowania definicji kultury, tym niemniej są istotne i akceptowane przez badaczy, bo wytyczają kierunki badań zjawisk kulturowych. Do wymiarów kultury zalicza ona: 1) wymiar czasowy, bo kultura cechuje się rozciągłością w czasie zarówno, gdy weźmiemy pod uwagę cały gatunek ludzki, jak i poszczególne społeczeństwa; 2) wymiar przestrzenny, czyli rozległość w przestrzeni charakterystyczna zarówno dla całej ludzkości, jak i dla konkretnego społeczeństwa; 3) fakt, że kultura jest systemem, czyli składa się z elementów tworzących jedną całość; 4) prawidłowość kultury, gdyż trwa i zmienia się ona według pewnych praw,

<sup>1</sup> Przeglądu definicji kultury dokonali w latach 50. XX w. A.L. Kroeber i C. Kluckhohn. Zob. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definition*, „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Harvard University” 1952, t. 47, nr 11. Podają za: E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 59.

<sup>2</sup> E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 59-66.

które badacz pragnie poznać i opisać; i 5) pojmowanie kultury jako aparatu adaptacyjnego człowieka, czyli mechanizmu przystosowawczego człowieka – organizmu biologicznego do środowiska przyrodniczego, w którym człowiek żyje. Tę szczegółową analizę cech kultury można uzupełnić bardzo prostym opisem kultury, przytoczonym przez Piotra Sztompkę za socjologiem amerykańskim Robertem Bierstedtem<sup>3</sup>. Otóż kultura pojmowana jest jako „całościowy sposób życia charakterystyczny dla danej zbiorowości, na który składa się wszystko to, co ludzie «robią, myślą i posiadają» jako członkowie społeczeństwa (wzory działania, myślenia i wyposażenia materialnego)”<sup>4</sup>. Podkreślony został tu charakter ponadjednostkowy kultury – kultura dotyczy wszystkiego, co ma związek z daną zbiorowością, czyli wszystkiego, co ma związek z ludźmi jako członkami danej społeczności.

## 2. Kultura miejska i wiejska

Skoro kultura w sensie konkretnym dotyczy zawsze jakiejś zbiorowości np. zbiorowości terytorialnej lub społeczności, możemy więc mówić o kulturze miejskiej (urbanizmie), związanej z miastem jako jednostką osadniczą i kulturze wiejskiej (ruralizmie), związanej z wsią jako całkowicie odmienną jednostką osadniczą, jak również rozpatrywać relacje wzajemne kultury wiejskiej i miejskiej. Wieś i miasto traktowane były do lat 70. XX w. jako krańcowo odmienne dwa typy osadnicze i dwa typy społeczności, przy czym charakteryzując je różni badacze brali pod uwagę wiele cech charakterystycznych dla wsi i dla miasta. Przytoczmy poniżej tylko niektóre przykładowe cechy opozycji wieś – miasto, wyodrębnione przez Roberta Redfielda w jego kontinuum wiejsko-miejskim (*rural-urban continuum*).

### Opozycja wieś – miasto (cechy przykładowe)

Wieś	Miasto
mała liczba ludności	duża liczba ludności
mała gęstość zaludnienia	duża gęstość zaludnienia
dominacja budownictwa jednorodzinnego	dominacja budownictwa wielorodzinnego
niepełna infrastruktura komunalna	rozbudowana infrastruktura komunalna

<sup>3</sup> R. Bierstedt, *The Social Order*, McGraw Hill, New York 1963, s.129. Podaję za: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 233.

<sup>4</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 255.

bliskość przestrzenna wywołująca bliskość psychospołeczną (jej przejawem jest sąsiedztwo)	rozluźnienie bliskości przestrzennej osłabiające bliskość psychospołeczną (zanikanie sąsiedztwa)
wzory kulturowe standardowe i akceptowane w całej społeczności	wzory kulturowe zróżnicowane
organizacja społeczna oparta na tradycyjnych normach	organizacja społeczna oparta na przesłankach racjonalnych

Odmienne cechy wsi i miasta jako jednostek osadniczych człowieka, w których toczy się na co dzień jego życie, wpływają niewątpliwie na sposób życia, czy styl życia człowieka w mieście i na wsi. Socjologowie już dawno zwrócili na to uwagę np. badając przejawy patologii w mieście amerykańskim okresu prohibicji, jak Robert Ezra Park ze współpracownikami, a także próbując określić, czym jest urbanizm, czyli „miejskość”, miejski styl życia, czyli swoisty sposób życia, nad czym zastanawiał się amerykański socjolog Louis Wirth, analizując zespół reguł, idei i urzędzeń, charakterystycznych dla mieszkańców miasta<sup>5</sup>. Analogicznie socjologowie próbowali i próbują określić, czym jest ruralizm, czyli swoisty sposób życia, charakterystyczny dla mieszkańców wsi. Te różnice w sposobie życia mogą dotyczyć choćby języka, który jest ważnym elementem tożsamości jednostki i grupy np. dialekty Bawarii są rozpowszechnione szczególnie poza dużymi miastami, podczas gdy w miastach mówi się językiem niemieckim literackim, czyli *Hochdeutsch*, z kolei w Warszawie niektóre społeczności wracają do gwary praskiej jako tej, która najlepiej odzwierciedla wizerunek typowego warszawiaka i przemijający koloryt miasta.

Obecnie trwają dyskusje nad tym, czym jest miasto i czym jest wieś, przy czym odchodzi się dzisiaj od Redfieldowskiej opozycji „miasto-wieś”. Dobrze wpisuje się w te dyskusje Maria Halamska, która analizując pojęcia „wsi” i „wiejskości”, czyli cechy wiejskie, doszła do wniosku, że pojęcia te w dzisiejszym postindustrialnym świecie są mało przydatne jako kategoria socjologiczna<sup>6</sup>. Dokonując przeglądu kilkunastu raportów CBOS zauważa ona, że kategoria „wsi” figuruje obok aż 4 kategorii miast, wyróżnianych według wielkości, podczas gdy także i to pojęcie powinno być analizowane na kilku poziomach. Postuluje, aby pojęcia „wsi” i „wiejskości” były postrzegane mniej stereotypowo.

<sup>5</sup> L. Wirth, *Urbanism as a Way of Life*, „The American Journal of Sociology” 1938, nr 1, s. 1-24.

<sup>6</sup> M. Halamska, *Wiejskość jako kategoria socjologiczna*, „Wieś i Rolnictwo” 2011 nr 1, s. 37-55.

### 3. Kontakt kulturowy

Sprawą interesującą i aktualną jest zastanowienie się, co się dzieje, gdy dwie odmienne kultury – jak kultura wiejska i kultura miejska – spotykają się, czyli następuje zjawisko kontaktu kulturowego, poprzez który należy rozumieć „nawiązania interakcji i stosunków społecznych przez zbiorowości żyjące w obrębie odmiennych kultur”<sup>7</sup>. O kontakcie kulturowym możemy więc mówić w przypadku zjawiska nowoosadnictwa na wsi, czyli migracji z miasta na wieś, a także w przypadku migracji ludności wiejskiej do miasta. Zjawiskiem nowoosadnictwa i relacjami między ludnością napływową a miejscową zajmowała się od roku 2002 Justyna Laskowska-Otwinowska<sup>8</sup>, a jeszcze wcześniej, bo już od lat 90. XX w. Andrzej Sadowski badał zjawisko ruralizacji, czyli przenoszenie swojej kultury do miasta przez ludność wiejską migrującą do Białegostoku. Z literatury przedmiotu wiadomo, że efektem kontaktu kulturowego może być dominacja jednej kultury, mieszanie się kultur, albo imperializm kulturowy<sup>9</sup>. Warto przyrzeć się bliżej badaniom J. Laskowskiej-Otwinowskiej nad relacjami wzajemnymi między nowoosadnikami i miejscową ludnością wiejską i spróbować opisać, jakie mogą być następstwa tego zetknięcia różnych kultur.

Jak pisze J. Laskowska-Otwinowska nowoosadnikami nazywa się osoby, „które przesiedliły się z miasta na wieś, w różne regiony Polski i stworzyły grupy osadnicze współpracujące ze sobą. Są to na ogół artyści, ale też osoby z wyższym wykształceniem rolniczym czy pracownicy nauki. Na ogół łączy ich aktywne zainteresowanie ekologią”<sup>10</sup>. W roku 2002 badała ona postrzeganie wzajemne nowoosadników i rolników w okolicach Lubartowa i Olsztyna, przeprowadzając blisko 300 wywiadów i zauważając na ich podstawie, że występuje między nimi ogromna różnica w podejściu do pracy. Zderzenie etosu pracy rolników w kontakcie kulturowym z etosem pracy ludności przyjezdnej stanowi według niej źródło nieporozumień w ich wzajemnych relacjach<sup>11</sup>. Rolnicy pracę traktują jako obowiązek i konieczność, „ciągłą krzątanicę”, natomiast nowoosadnicy traktują ją jako coś co ma przynosić przyjemność, dawać sens życiu, chociaż niekoniecznie musi przynosić duże dochody.

<sup>7</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 254.

<sup>8</sup> J. Laskowska-Otwinowska, *Globalne przepływy kulturowe a obecność nowoosadników na wsi polskiej*, Biblioteka Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Łódź 2008; Tejże: *Homo faber czy homo ludens? Czyli nowe postawy wobec pracy*, „Etnografia Polska” 2008, t. LII, z. 1-2, s. 117-136.

<sup>9</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. .

<sup>10</sup> J. Laskowska-Otwinowska, *Homo faber czy homo ludens? Czyli nowe postawy wobec pracy*, „Etnografia Polska” 2008, t. LII, z. 1-2, s. 117.

<sup>11</sup> Tamże, s. 120.

Maria Wieruszewska odnosząc się do badań J. Laskowskiej-Otwinowskiej zwraca uwagę, że mamy do czynienia z kontaktem kulturowym, bo mamy na wsi dwie różne grupy mieszkańców – nowoosadników i ludność miejscową, które różnią się sposobami zdobywania środków do życia, stylem życia i regułami etykiety<sup>12</sup>. Zwraca uwagę, że kontakt kulturowy może mieć charakter jednostronny lub dwustronny i wskazuje ona na niesymetryczność relacji między ludnością napływową i miejscową, przejawiającą się w postrzeganiu innych w kategoriach „swój – obcy”, przy czym miejscowi mają pozycję uprzywilejowaną, bo to oni są gospodarzami, a przyjezdni są gośćmi. Taka pozycja i takie postrzeganie trwa niezmiennie od lat, mimo tego, że na wsi mieszka już trzecie pokolenie nowoosadników, można więc powiedzieć, że są już w tym miejscu „zasiedziali”, ale w świadomości ludności miejscowej są ciągle obcy. Niesymetryczność relacji wzajemnych polega też na tym, że członkowie każdej z tych odmiennych grup mają inne statusy. Ludność miejscowa posiada status członków społeczności wiejskiej, natomiast nowoosadnicy nie posiadają tego statusu, są „nieczłonkami” wiejskiej społeczności, co pociąga za sobą trudności w definiowaniu sytuacji (obie grupy mówią innym językiem, chociaż jest to język polski, zachowują się nieadekwatnie do sytuacji). Niesymetryczność relacji uwidacznia się również w traktowaniu przez przyjezdnych siebie jako „emisariuszy postępu”, zaś miejscowych jako „tubylców”, co sytuuje ich niżej. Wzajemnych relacji nie ułatwiają prowokacje ze strony nowoosadników, dotyczące sfery obyczajowej, etykiety (np. odwiedzin, rozmów), jak również sfery religijnej (rytualnego chodzenia do kościoła). Prowadzą one do zwiększenia dystansu między obiema grupami.

W świetle badań nowoosadników na polskiej wsi Maria Wieruszewska zastanawia się nad tożsamością kulturową wsi, nad tym czy następuje utrata świadomości tej tożsamości (kim jest nowoosadnik mieszkający na wsi?), czy też mamy do czynienia tylko z niewielkimi jej zmianami (np. nowa formuła Kół Gospodyń Wiejskich, które przeżywają teraz swój renesans). Ciekawą sprawą według niej jest także stwierdzenie, czy występuje i jaki jest zakres wspólnej tożsamości badanych mieszkańców wsi – napływowych i tutejszych, a także, jakie jest doświadczenie wspólnoty we wsiach z nowymi osadnikami<sup>13</sup>. Według Leona Dyczewskiego konieczny jest dialog kulturowy, czyli wzajemna dwukierunkowa komunikacja przy zachowaniu tożsamości kulturowej, ale rozumieniu tożsamości innych. Ten dialog jest dopełniony, gdy ma charakter

<sup>12</sup> M. Wieruszewska, *Pejzaż kulturowy wsi z nowymi mieszkańcami w tle*, w: *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*, H. Podedworna, A. Pilichowski (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 98-114.

<sup>13</sup> Tamże, s. 110-113.

dwustronny, a niedopełniony, gdy ma charakter jednostronnego przyjmowania elementów odmiennej kultury<sup>14</sup>. Jak się wydaje w przypadku nowych osadników na wsi mamy do czynienia z dialogiem niedopełnionym.

---

<sup>14</sup> L. Dyczewski, *Dialog międzykulturowy w perspektywie socjologicznej*, referat wygłoszony podczas międzynarodowej konferencji „Dialog międzykulturowy we współczesnym świecie” w dniu 15 października 2014 r. na UKSW w Warszawie.

## Bibliografia

- Halamska M., Wiejskość jako kategoria socjologiczna, „Wieś i Rolnictwo” 2011 nr 1, s. 37-55.
- Laskowska-Otwinowska J., *Globalne przepływy kulturowe a obecność nowoosadników na wsi polskiej*, Biblioteka Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, Łódź 2008.
- Laskowska-Otwinowska J., *Homo faber czy homo ludens? Czyli nowe postawy wobec pracy*, „Etnografia Polska” 2008, t. LII, z. 1-2, s. 117-136.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Wieruszewska M., *Pejzaż kulturowy wsi z nowymi mieszkańcami w tle*, w: *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*, H. Podedworna, A. Pilichowski (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 98-114.
- Wirth L., *Urbanism as a Way of Life*, „The American Journal of Sociology” 1938, nr 1, s. 1-24.

## Otwarcie czy zamknięcie? Tożsamość narodowa polskiej młodzieży. Analiza wyników badań realizowanych w latach 2004-2014

*Open or closed? Polish national identity of young people. Analysis of the results of research carried out in the years 2004-2014*

**STRESZCZENIE.** Czy integracja europejska niesie za sobą zanik wspólnoty narodowej? Czy w związku z akcesją Polski do Unii Europejskiej dochodzi do dezintegracji tożsamości narodowej jednostek? Czy rozmywa się ich świadomość przynależności do narodowych wartości, a jej miejsce zastępują identyfikacje europejskie, które odrywają podmioty od korzeni i gleby narodowej? A może proces integracji polityczno-ekonomicznej toczy się swoim rytmem nie anektując sfery kultury i wartości autotelicznej społeczeństwa, jaką może być silna identyfikacja narodowa? Każde społeczeństwo rozumie na swój sposób takie pojęcia jak ojczyzna, naród, patriotyzm i więź narodowa. Celem tego artykułu jest skupienie się na polskiej rzeczywistości. Ponieważ o przyszłości i kształcie narodu decyduje jego młodzież i elity kraju, warto połączyć niejako te kategorie w jedno, w postaci analizy przekonań młodzieży polskiej na temat ojczyzny, narodu oraz stopnia identyfikowania się z Polską i społeczeństwem polskim. Także za granicą.

**Słowa kluczowe:** integracja europejska, wspólnota narodowa, ojczyzna, młodzież, wartości, tożsamość narodowa.

**ABSTRACT:** Is European integration entails the disappearance of the national community? In view of the Polish accession to the European Union comes to the disintegration of the national identity of individuals? Is blurs their sense of belonging to national values, and in its place substitute for European identification which separate entities from the roots and soil national? Or maybe the process of political and economic integration goes its own rhythm does not annexing the sphere of culture and values of society autotelic, which can be a strong national identity? Every society understands its own way terms such as homeland, nation, patriotism and national bond. The purpose of this article is to focus on Polish reality. Because of the nation's future and the shape determined by its youth and the elite of the country, it is a way to combine these categories into one, in the form of a study of Polish youth beliefs about the country, the nation and the degree of identification with the Polish and Polish society. Also abroad.

**Keywords:** European integration, national community, home, youth, values, national identity

Ekspansja technologiczna przeobraża głęboko nasz świat społeczny. Postępujący proces globalizacji przenika systemy i struktury społeczne nie pozostając bez wpływu na więzi społeczne i kulturowe. Tradycyjne pojmowanie zjawiska ojczyzny, rozróżnienia na ojczyznę/y lokalną/e i ideologiczną/e<sup>1</sup> wy-daje się w Europie, na pierwszy rzut oka, archaizmem i przebrzmiałym para-

<sup>1</sup> Zob. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 26.

dygmatem, a przynajmniej koncepcjami wymagającymi redefinicji. Z drugiej strony propaganda populistycznych polityków ostrzegających przed integracją europejską w krajach kandydujących do wstąpienia do Unii Europejskiej ukazywała moment akcesji np. Polski jako dramat utracenia niepodległości i początek utraty tożsamości narodowej Polaków. Trudno zaprzeczyć, by zmiany społeczne związane z procesami globalizacji i ich następstwami odczuwanymi w społeczeństwie nie miały decydującego wpływu na występujący kryzys tożsamościowy jednostki we współczesnej, postindustrialnej rzeczywistości. W procesie postępującej globalizacji, której efektem jest zmniejszanie się przestrzeni oraz rozwój społeczeństwa informacyjnego, mieszkańiec Denver, Berlina czy Warszawy może stać się świadkiem ataku terrorystycznego na World Trade Center i obserwować go tak samo, jak obywatele Rangun czy Chartumu (o ile tylko posiadają dostęp do telewizji lub internetu).

W tym kontekście warto zadać na wstępie kilka pytań: czy integracja europejska niesie za sobą zanik wspólnoty narodowej? Czy w związku z akcesją Polski do Unii Europejskiej dochodzi do dezintegracji tożsamości narodowej jednostek? Czy rozmywa się ich świadomość przynależności do narodowych wartości, a jej miejsce zastępują identyfikacje europejskie, które odrywają podmioty od korzeni i gleby narodowej? A może proces integracji polityczno-ekonomicznej toczy się swoim rytmem nie anektując sfery kultury i wartości autotelicznej społeczeństwa, jaką może być silna identyfikacja narodowa?

Niewątpliwie każde społeczeństwo rozumie na swój sposób takie pojęcia jak ojczyzna, naród, patriotyzm i więź narodowa, ale celem niniejszego artykułu jest skupienie się na polskiej rzeczywistości. Ponieważ o przyszłości i kształcie narodu decyduje jego młodzież i elity kraju, warto połączyć niejako te kategorie w jedno, w postaci analizy przekonań młodzieży polskiej na temat ojczyzny, narodu oraz stopnia identyfikowania się z Polską i społeczeństwem polskim. Także za granicą.

### **Tożsamość narodowa w teorii**

Pod pojęciem tożsamości narodowej będzie się tu rozumieć przejaw tożsamości społecznej jednostki, część wyobrażenia jednostki o sobie samej wywodzącej się z wiedzy danej jednostki o jej przynależności do danej grupy społecznej<sup>2</sup>, w tym przypadku narodu. To oznacza, że tożsamość narodowa pozostaje interpretacją członków wspólnoty, a w procesie tym czynnikami zasadniczymi są społecznie podzielane i uświadamiane przez członków wspólnoty

<sup>2</sup> B. Estel, *Spoleczeństwo bez narodu? O stanie obecnej tożsamości narodowej Niemców*, w: F. Ryszka, G. Meyer (red.), *Przemiany wartości a system polityczny. Z problemów kultury politycznej w Republice Federalnej Niemiec*, Warszawa 1990, s. 150.

związki oraz identyfikacje z daną nacją i jej instytucjami<sup>3</sup>. Jan Turowski ujmuje to następująco: „naród jako społeczność ideologiczno-kulturowa jest bardziej niż inne grupy społeczne tworem społecznym, przede wszystkim świadomościowym (z mniej wykształconą i tzw. rozproszoną strukturą organizacyjną), istniejącym przez identyfikację grupową jednostek. W świadomości jednostki zaś różne identyfikacje grupowe (szczególnie z narodem, państwem, z grupą religijną) zlewają się”<sup>4</sup>. Uczestnictwo jednostki we wspólnocie narodowej nie redukuje jej do jednej identyfikacji, a więc identyfikacji narodowej. Jest ona jednocześnie członkiem wielu wspólnot: rodziny, grup rówieśniczych, grup formalnych i nieformalnych. A zatem osoba, jak stwierdziła Antonina Kłoskowska, w tym samym czasie może identyfikować się z wieloma społecznościami i grupami naraz<sup>5</sup>.

Aby mogła zaistnieć społeczna identyfikacja powinny wystąpić następujące elementy: po pierwsze, emocjonalne związanie się jednostki z jakąś kategorią osób wyodrębnionych przez wspólną praktykę, wspólnotę historii, podobną relację do określonej instytucji; po drugie, relacja ta powinna być wyobrażona przez samą jednostkę; po trzecie, akt ten wymaga akceptacji, samokategoryzacji, uznania siebie za członka danej kategorii społecznej; po czwarte społeczne identyfikacje mają czytelne przejawy, tj. wyrażają się w symbolach, stylu ubierania się, w języku, w charakterystycznych zachowaniach<sup>6</sup>, po piąte, budowanie struktur i wyobrażeń na temat swojej osoby, tym, kim się jest, i tym, kim się nie jest, prowadzi bezpośrednio do sposobu odróżniania swojej grupy (in-group) od grupy obcej (out-group), a więc „formułująca się koncepcja samego siebie wyznacza sposób funkcjonowania jednostki wśród innych, determinuje specyficzny dla niej styl postrzegania rzeczywistości społecznej, w tym skłonność do stereotypowego widzenia świata”<sup>7</sup>. Tożsamość kolektywna jest w tym ostatnim przypadku wyznacznikiem spostrzeżeń przez jednostkę obcych grup, gdyż wraz z akceptowanymi sposobami postrzegania swej własnej tożsamości przejmuje ona uogólniony schemat konstruowania spostrzeżeń innych grup lub ich przedstawicieli<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Por. A. Javadi, M. Javadi, *National identity and globalization. A survey among undergraduate students in Islamabad and Gilanegharb cities (Iran)*, „Informacijos Mokslai”, 45 (2008), s. 112-120.

<sup>4</sup> J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1999, s. 141.

<sup>5</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005, s. 103.

<sup>6</sup> K. Kosęła, *Zbiorowe identyfikacje młodych Niemców i Polaków*, w: K. Kosęła, B. Jonda (red.), *Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie*, Warszawa 2005, s. 48-49.

<sup>7</sup> M. Grzesiak-Feldman, *Tożsamościowe uwarunkowania posługiwania się stereotypami*, Warszawa 2006, s. 22.

<sup>8</sup> Por. Z. Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wrocław 2001, s. 97-106.

Zbigniew Bokszański wyróżnia cztery modele badania zbiorowej tożsamości narodowej, które streszczając, charakteryzują się:

- 1) opisywaniem narodu z punktu widzenia obserwatora, naukowca, niejako z zewnątrz (model obiektywistyczny);
- 2) założeniem o istnieniu w odległej przeszłości i zakorzenionej w kulturze odrębności narodu (tożsamość odkrywana);
- 3) poszukiwaniem procesu konstruowania tożsamości narodowej za pomocą wprowadzania w życie społeczne ideologii w wyniku przemyślanych zamierzeń i działań m.in. polityków lub mediów (tożsamość konstruowana);
- 4) odesłaniem do badań empirycznych, wiedzy, postaw i opinii reprezentantów zbiorowości badanej na temat swojej własnej zbiorowości lub innej (model opinii publicznej)<sup>9</sup>.

Do analizy prezentowanego zagadnienia zbiorowej tożsamości narodowej wybrano czwarty model metodologiczny, który znajduje swoje pełne zastosowanie w paradygmacie fenomenologicznej socjologii wiedzy, bowiem skutecznie określa ramy teoretyczno-metodologiczne zjawiska tożsamości narodowej, precyzyjnie wyodrębnia jej podstawowe elementy składowe, zarówno w dyskursie teoretycznym, jak i na etapach konceptualizacji i operacjonalizacji badania. Zapewnia przybliżenie się do i rozpoznanie indywidualnych odniesień emocjonalnych oraz opisowych badanych wobec samych siebie i innych (np. wobec sąsiadów Polski czy innych członków Unii Europejskiej).

### **Przed wejściem Polski do UE**

Na wstępie analizy socjologicznej należy przybliżyć pokrótce ogólnopolskie badania reprezentatywne przeprowadzone tuż przed akcesją Polski do UE w maju 2004 r., aby mieć zarys szerszego kontekstu i odnosić go potem bezpośrednio do młodzieży.

W kwietniu 2002 r. CBOS analizował samoidentyfikację polskiego społeczeństwa. Okazało się, że Polacy są przede wszystkim związani ze swoim obszarem zamieszkania, Polską i regionem, najmniej zaś z Europą (zob. Tab. 1). Dodatkowo pytano ich o stopień dumy narodowej. Okazało się, że aż 88% badanych stwierdziło, że odczuwa dumę z faktu bycia Polką czy Polakiem, a tylko 2% nie było dumnych ze swej narodowości<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 114-135.

<sup>10</sup> A. Cybulska, *O tożsamości Polaków*, Warszawa 2002, s. 2-4.

**Tab. 1.** Identyfikacje społeczne Polaków

Z kim lub z czym czuje się Pan(i) najbardziej związany(a)?					Razem
Społeczność lokalna	Cały kraj, Polska	Region, kraina	Inne	Europa	
w%					
57	22	15	4	2	<b>100</b>

Czy w takim samym tonie przemawiają młodzi Polacy? Czy odczuwają podobne nastroje, jakie panują w polskim społeczeństwie? Jak postrzegają oni naród, jak się rysuje ich stopień identyfikacji z krajem?

Na przełomie 2001 i 2002 r. międzynarodowy zespół Krzysztofa Kosęły i Bernadetty Jondy zrealizował badanie pt. „Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie”. Badacze poświęcili uwagę również kwestii tożsamości narodowej badanych. Socjologowie potwierdzili dotychczasowe wyniki badań, że wspólnotę ogarnianą zaimkiem „my” dla młodych Polaków wciąż stanowią „my Polacy”. Autorzy podkreślają, że jest to wynik świadomości historycznej, opowieści dziadków i rodziców, wiedzy zdobywanej w szkole, czy za pośrednictwem mediów (Zob. Tab. 2.). Poniższe wyniki badań ukazują, że występują zasadnicze różnice między stopniem intensywności a znaczeniem nadawanym określonym wskaźnikom składającym się na tożsamość społeczną, które są wykazywane przez młodych Polaków i Niemców. Obok identyfikacji wynikających z płci (miejsce trzecie), Polacy podkreślali przede wszystkim przynależność do rodziny (miejsce pierwsze), narodu (miejsce drugie), państwa (miejsce czwarte) i wiary (miejsce piąte). Niemcy są dalsi tym wspólnotom, pierwszorzędne znaczenie ma dla nich płeć, postrzeganie siebie w kategoriach egocentrycznych jako ludzi z przyszłością, następnie związani są ze swoim kręgiem młodzieżowym i rodziną<sup>11</sup>.

**Tab. 2.** Indeksy i rangi identyfikacji społecznych młodzieży polskiej i niemieckiej

Osobista doniosłość identyfikacji	Polska		Niemcy	
	Ranga	Indeks	Ranga	Indeks
Członek rodziny	1	63,14	4	37,89
Polak/Polka [Niemiec/Niemka]	2	63,12	6	26,68

<sup>11</sup> K. Kosęła, *Zbiorowe identyfikacje*, dz. cyt., s. 62-64.

Kobieta/mężczyzna	3	59,00	1	48,25
Obywatel Polski [Obywatel Niemiec]	4	50,31	12	20,75
Osoba wierząca	5	45,99	17	10,66

W czerwcu 2004 r. w badaniach CBOS-u Polacy wskazywali, że w pierwszej kolejności identyfikują się ze społecznością lokalną i miejscowością, w której mieszkają (53%), następnie z Polską (18%), z regionem (14%), a na samym końcu, zaledwie 3% wskazań, z Europą. W tym samym badaniu CBOS pytał o dumę narodową Polaków. Aż 90% respondentów przyznało, że jest dumnych z bycia Polką/Polakiem<sup>12</sup>. Entuzjazm integracyjny polskiego społeczeństwa, w tym w znacznej mierze młodzieży, wyraża się w przekonaniu, że w momencie akcesji Polski do Unii Europejskiej zarówno Polska, jak i sama Unia Europejska na niej zyskały. Polacy są jednym z nielicznych narodów w UE, który optymistycznie i pozytywnie podchodzi do dalszej integracji krajów z Europą Wschodnią, a nawet Azji, uwzględniając fakt aspiracji Turcji do bycia członkiem UE. Od 2004 r. do 2007 r. wzrosło poparcie dla rozszerzenia Unii Europejskiej, w 2007 r. ponad trzy czwarte (76%) Polaków poparło ideę dalszego rozszerzenia UE. Warto dodać, że przeciw tej było zaledwie 12% społeczeństwa<sup>13</sup>. Popierają ją zaś przede wszystkim osoby młode, uczniowie i studenci.

Poniżej analizie socjologicznej zostaną poddane wyniki pięciu badań autorskich przeprowadzonych wśród polskiej młodzieży, jakie autor artykułu zrealizował w kwietniu 2005 r. wśród studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (próba wyniosła 1.211 respondentów), w listopadzie 2007 r. wśród studentów pięciu ośrodków akademickich<sup>14</sup> w Polsce (liczba badanych 945 osób), w marcu 2009 r. wśród studentów UKSW (próba wyniosła 1.247 osób), a także w liceach warszawskich w marcu 2013 r. (próba wyniosła 973 respondentów), oraz dla porównania, polskich uczniów mieszkających i uczących się w Wiedniu (badanie zrealizowano w listopadzie 2014 r. na próbie 76 uczniów).

<sup>12</sup> A. Mokrzyzewski, *Samoidentyfikacje i duma narodowa Polaków*, Warszawa 2004, s. 2.

<sup>13</sup> A. Zagroźna, *Eurobarometr 68. Opinia publiczna w Unii Europejskiej*, Warszawa 2007, s. 31.

<sup>14</sup> Badanie objęło studentów następujących państwowych uczelni wyższych: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet w Białymstoku, Uniwersytet Szczeciński, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. prof. Stanisława Tarnowskiego w Tarnobrzegu.

### Analiza danych badania z 2005 r.

Wyniki badania z kwietnia 2005 r. na UKSW w Warszawie ukazały, że 84,5% badanej młodzieży akademickiej odczuwa dumę narodową z przynależności do polskiej narodowości. Zaledwie 3% nie zgodziło się z tym stwierdzeniem, 6,5% badanych nie wiedziało, jak odpowiedzieć na to pytanie, a dla 5% nie miało to znaczenia. Ponadto badani wyrażali silny związek z Polską, zaznaczając swoje przywiązanie do miejsca zamieszkania, regionu i kraju. Interesującym wydawało się zatem, jak te związki regionalne przekładają się na dumę narodową lub jej brak (Zob. Tab. 3).

**Tab. 3.** Duma narodowa a związek z określonym regionem geograficznym (w%)

W pierwszej kolejności czują się związana/y z:	Osoby dumne z bycia Polką/Polakiem	Osoby nie będące dumne z bycia Polką/Polakiem
Polską	46	8
Miejscowością, w której mieszkam	33	43
Regionem kraju, w którym mieszkam	12	8
Europą	3	13,5
Światem	2,5	11
Trudno powiedzieć	3	16
Brak danych	0,5	0,5
Razem	100	100

Odnosnie do związków studentów z Unią Europejską widać wyraźnie, że rok po akcesji połowa badanych wyraziła swoje zadowolenie z członkostwa Polski w strukturach Unii Europejskiej, a 14% stwierdziło, że nie jest z niego zadowolona (Zob. Tab. 4.).

**Tab. 4.** Zadowolenie studentów z członkostwa Polski w UE (w%)

Tak	Nie	Nie wiem	Nie ma to dla mnie znaczenia	Brak danych	Razem
56	14	21	8	1	<b>100</b>

Interesujące jest również przełożenie tych wyników na religijność lub brak religijności badanych. Czy istnieje związek między religijnością a dumą naro-

dową i związkiem z Polską?, w końcu, czy opinie osób niereligijnych na temat ich związków z Polską i Europą różnią się od tych deklarowanych przez osoby religijne?

W tym celu został stworzony indeks religijności, który skupiał osoby wierzące w istnienie Boga oraz praktykujące systematycznie swoją religię. Z kolei osoby niereligijne jako te, które deklarują wprost swoją niewiarę w Boga i nie praktykujące żadnej religii. W przypadku wszystkich studentów poddanych badaniu, odsetek w ten sposób zdefiniowanych osób religijnych wyniósł 15%, z kolei niereligijnych 6%. Wyniki tej relacji zestawiono w tab. 5.

**Tab. 5.** Duma narodowa a religijność/niereligijność studentów

Odpowiedź na pytanie: „W pierwszej kolejności czuję się związana/y z:”	Osoby religijne	Osoby niereligijne
Tak	95	58
Nie	1,5	13
Nie wiem	2	11
Nie ma to dla mnie znaczenia	1	18
Brak danych	0,5	0
<b>Razem</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Osoby religijne są bardziej dumne z faktu bycia Polką/Polakiem niż osoby niereligijne, rzadziej wahają się przy udzielaniu pozytywnej odpowiedzi, i w odróżnieniu od osób niereligijnych nie charakteryzują się obojętnością, czy wręcz nihilizmem patriotycznym. Potwierdza to również kolejny wskaźnik wchodzący w skład identyfikacji narodowych, co zaprezentowano w tab. 6.

**Tab. 6.** Religijność/niereligijność studentów a przywiązanie do Polski

Odpowiedź na pytanie: „Czy jesteś dumna/y z bycia Polką/Polakiem?”	Osoby religijne	Osoby niereligijne
Polską	48	30
Miejscowością, w której mieszkam	34	36

Regionem kraju, w którym mieszkam	12	6,5
Europą	1,5	13
Światem	2	4
Trudno powiedzieć	1,5	6,5
Brak danych	1	4
Razem	100	100

Aby jeszcze mocniej to zweryfikować i otrzymać mocniejsze potwierdzenie związku pomiędzy stopniem religijności a identyfikacjami narodowymi, połączono na koniec w indeks patriotyzmu wskaźniki dwóch zaprezentowanych powyżej zmiennych, dumy z przynależności do narodu polskiego oraz deklarację poczucia przynależności w pierwszej kolejności do Polski (Tab. 7.).

**Tab. 7.** Religijność/niereligijność studentów a patriotyzm

w%	Osoby religijne	Osoby niereligijne
Deklarowany patriotyzm	48	28

### **Analiza danych badania z 2007 r.**

Badania ogólnopolskie w pięciu ośrodkach akademickich pod koniec 2007 r. wykazały podobne tendencje wśród badanej młodzieży, co omówione powyżej wyniki, chociaż identyfikacje regionalne przesunęły się na społeczność lokalną (miejsce zamieszkania). 84% badanej młodzieży odczuwało dumę z przynależności do narodu polskiego, 74% badanych darzyło sympatią polskie społeczeństwo, a przy określaniu swojej identyfikacji społecznej badani wykazali następującą gradację w stopniu określenia przynależności regionalnych: w pierwszym rzędzie utożsamiali się z miejscowością, w której mieszkali, następnie z Polską, w końcu z regionem kraju, w którym mieszkali. Europa i świat stanowią razem 8% wszystkich deklaracji (zob. Tab. 8.). Wprawdzie w ogólnopolskim badaniu z 2007 r. w porównaniu z rokiem 2005 zmienia się kolejność przywiązania do miejsca, ale podobieństwa w każdym przypadku związane są z silnym poczuciem identyfikacji regionalnej, a prawie wcale nie widać wykształconej identyfikacji europejskiej czy kosmopolitycznej. Tu należy stwierdzić, że przy tworzeniu wskaźników związków z regionem, Europą i światem wykorzystano dychotomiczny model Friedricha Meineckego, skupiając się przede wszystkim na

koncepcji *Kulturnation* bez odniesienia do porządku politycznego koncepcji *Staatsnation*, gdzie naród pojmowany jest jako zbiorowość polityczna, powiązana prawem, nakazami i zakazami wynikającymi ze struktury polityczno-państwowej<sup>15</sup>.

**Tab. 8.** Stopień przywiązania do Polski

w %	Badanie z 2005 r. (N=1.212)	Badanie z 2007 r. (N=945)	Badanie z 2007 r. Studenci UKSW (N=200)
Miejscowość zamieszkania	33,5	43	40,5
Region zamieszkania	12	17	10
Polska	41	27	38
Europa	4	6	4,5
Świat	3	2	4
Trudno powiedzieć	4	3	1,5
Brak danych	2,5	2	1,5
<b>Razem</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Badanie z 2007 r. w interesującym tu zagadnieniu wykazało ponadto kilka zależności, które krótko zostaną zaprezentowane. Chodzi tu przede wszystkim o kontynuację odkrytego aspektu relacji religijności z poczuciem patriotyzmu. W związku z tym indeks religijności rozbudowano o dodatkowo dwa kolejne wskaźniki, a więc po pierwsze, uwzględniono bezpośrednie wskazanie przez respondentów, czy wierzą lub nie wierzą w Boga, a także, po drugie, czy Bóg stanowi aktualnie dla badanych wartość bardzo ważną w ich codziennym życiu. Tym samym odsetek osób religijnych wyniósł 15%, a niereligijnych 5,5%.

Przede wszystkim korelacja zmiennych religijność a patriotyzm dała wynik ( $p=0,000$ ,  $r=0,294$ ), co wskazuje, że istnieje związek między odczuwaniem silnego przywiązania do religii i wiary a wyborem patriotyzmu i dumy ze swego kraju jako wartości bardzo ważnej. Ten silny związek ukazuje także tab. 9.

<sup>15</sup> F. Meinecke, *Weltburgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München-Berlin 1907, s. 2.

**Tab. 9.** Religijność/Brak religijności a stopień przywiązania do wartości: patriotyzm i duma ze swego kraju

<b>Patriotyzm i duma ze swego kraju są dla mnie:</b>	<b>Osoby religijne</b>	<b>Osoby niereligijne</b>
Bardzo ważne	47	15
Ważne	46	32
Nieważne	4	32
Całkiem nieważne	3	21
<b>Razem %</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Widać zatem wyraźnie po raz kolejny, że istnieje związek pomiędzy religijnością a deklarowanym patriotyzmem. Dodatkowo osoby religijne są bardziej niż niereligijne przywiązane do obyczajów i tradycji, dla 46% osób religijnych i zaledwie 6% osób niereligijnych są one bardzo istotne. Inne różnice w interesującym zagadnieniu to wyrażanie swej sympatii do Polaków, 86% osób religijnych i aż o połowę mniej (40%) osób niereligijnych stwierdziło, że czuje sympatię do polskiego społeczeństwa, jednocześnie częściej osoby niereligijne niż religijne stwierdziły jednoznacznie, że nie lubią polskiego społeczeństwa 30% do 3,5%. Osoby religijne są związane w pierwszej kolejności niemal w równym stopniu z Polską (38%), co z miejscowością zamieszkania (39%), następnie z regionem zamieszkania (17%), najrzadziej zaś z Europą (1,5%) i ze światem (1%). Natomiast osoby niereligijne chociaż także związane z miejscowością, w której mieszkają (34%), następnie z Polską (23%), to na trzecim miejscu wymieniają Europę (13%), potem region kraju (11%), w końcu świat, który osiągnął wynik 7,5% wskazań u tej kategorii respondentów. W końcu 93% osób religijnych i 51% osób niereligijnych czuje się dumnych z bycia Polką/Polakiem. Temu stwierdzeniu nie zaprzeczyła żadna osoba religijna, przy negacji 9,5% osób niereligijnych.

Podsumowując, można przypuszczać, że osób zwanych patriotami należy szukać przede wszystkim wśród osób religijnych, są one bardziej otwarte na polskie społeczeństwo, tolerancyjne, postrzegające Polskę jako ojczyznę i wartość, natomiast osoby niereligijne są bardziej krytyczne wobec Polski, odczuwają związek głównie z miejscowością, w której mieszkają, a także z Europą, rzadziej zaś z Polską i nie lubią Polaków.

### **Analiza danych badania z 2009 r.**

W analizie badania zrealizowanego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w marcu 2009 r. skupiono się przede wszystkim na zjawisku tożsamości narodowej, której uchwycenie mogło być możliwe dzięki indeksowi tożsamości narodowej.

Na ten indeks składały się, jak powiedziano, identyfikacje narodowe, uświadamiane przez badanych. Przyjęto, że będą one wyrażane m.in. przez takie cechy, jak przywiązanie do swego kraju, regionu pochodzenia, przez jednoznaczne deklarowanie patriotyzmu, przywiązanie do symboli narodowych, uczęszczanie w świętach narodowych.

Dla młodzieży akademickiej to, co określa ogólnie rozumianą polskość, to utożsamianie się z nią i poczucie bycia Polakiem, natomiast „bycie Polakiem” nie określa się, według badanych, faktem posiadania obywatelstwa, zamieszkiwania na stałe w Polsce, a nawet mówienia w tym języku, najmniej istotny w tym kontekście jest wymóg bycia katolikiem.

Poczucie silnej identyfikacji, miłości do kraju i prawdziwe odczuwanie, że jest się Polakiem, jest dla badanych najważniejszym wskaźnikiem polskości. 84% badanej młodzieży odpowiedziało twierdząco na pytanie, czy czują się patriotami, a zaledwie 5% studentów powiedziało jednoznacznie, że nimi nie są.

Tak, jak w przypadku ogólnopolskich badań, deklaracje studentów UKSW wpisują się w ogólny nurt patriotycznych deklaracji. 94% badanych odczuwa dumę z bycia Polką/Polakiem. Tak samo, jak i w przypadku pytania o samoidentyfikację patriotyczną, i tutaj 5% respondentów przyznało, że nie jest dumnych z bycia Polką/Polakiem. Zatem, przynajmniej w przypadku studentów UKSW, widać raczej poprawę sytuacji, niż wzrost antynarodowych nastrojów.

W przypadku oceny narodu polskiego, tylko co drugi badany przyznał, że według niego Polacy są patriotami, ponad co trzeci badany wprawdzie nie zaprzeczył tego jednoznacznie, ale było mu trudno to stwierdzić. Jednak zasadnicza większość badanych zadeklarowała sympatię do Polaków, 64% młodzieży zgodziło się z tym twierdzeniem, a zaledwie co dziesiąty badany powiedział, że odczuwa niechęć do społeczeństwa polskiego, dodatkowo ponad co piąty badany ma kłopot z samookreśleniem swojej postawy do polskiego społeczeństwa. Niemniej nie można mówić o niechęci do kraju i Polaków, szczególnie, jeśli się uwzględni fakt braku zainteresowania badanych na opuszczenie kraju i mieszkanie poza jego granicami. Zaledwie 12% badanych chciałoby opuścić Polskę. Głównymi motywami tego faktu byłoby zawarcie małżeństwa, oferta pracy oraz brak perspektyw na przyszłość w Ojczyźnie. Najmniej zaś klimat Polski oraz niezadowolenie z sytuacji w kraju.

Interesującym zagadnieniem jest to, jakie, zdaniem badanych istnieją główne kryteria oceny patriotyzmu i poczucia dumy ze swojej ojczyzny. Zdecydowanie najważniejszą wartością dla studentów jest polska historia, trzy czwarte z nich wymieniło ją na pierwszym miejscu, na drugim miejscu pojawiło się dziedzictwo kulturowe (67%). Bardzo słabo natomiast plasują się dokonania sportowe, naukowe i te na arenie politycznej. Szczególnie ta ostatnia kwestia budzi niechęć badanych, można nawet powiedzieć, że politycy polscy są tymi reprezentantami Polski, za których ludzie młodzi się wstydzą. W pytaniu odnoszącym się do prywatnej sfery, jaką jest duma ze swojego polskiego pochodzenia, zdecydowana większość młodych Polaków zgodziła się, że czuje się związana z Polską. Wśród wypowiedzi dotyczących obszaru i regionu, z którymi czują się najsilniej związani, badani wyrażają przede wszystkim swój patriotyzm lokalny, a prawie wcale nie widać u niej postaw kosmopolitycznych. Na pierwszym miejscu studenci wskazują miejscowość, w której mieszkają, następnie państwo polskie, w końcu region zamieszkania. Tylko 6% uważa się w pierwszej kolejności za Europejczyków, a 2% za obywateli świata. W każdym z badań widać też wyraźnie, że poczucie dumy narodowej i związek z Polską i narodem nie przeszkadzają badanym w odczuwaniu zadowolenia z członkostwa Polski w Unii Europejskiej.

Młodzi Polacy są również przywiązani do symboli i świąt narodowych. 80% badanych wyraziło przekonanie, że wywieszanie flagi narodowej w święta państwowe jest potrzebne, a niemal tyle samo, tj. 79% uznało, że w każdej sali wykładowej powinno być godło państwowe. Oprócz tego, pozytywnym przejawem patriotyzmu jest fakt, że zaledwie 6% badanych przyznało się, że nie przywiązuje żadnej wagi do obchodzenia uroczystości związanych ze świętami narodowymi. Co czwarty badany bierze osobisty udział w tych wydarzeniach, 37,5% studentów śledzi uroczystości w mediach, głównie w telewizji, natomiast czas ten jest przede wszystkim ważny do spędzania go w kręgu rodzinnym i przyjacielskim.

Studenci UKSW choć nieco bardziej sceptyczni wobec Unii Europejskiej niż studenci z innych ośrodków akademickich, ale i tak w znacznej mierze aprobują proces akcesyjny i integracyjny. Chociaż w większości przypadków byli np. za wprowadzeniem nowej waluty, ale zdania w tej materii są znacznie podzielone, 48% zgodziło się na zastąpienie złotówki euro, ale już ponad co trzeci badany zdecydowanie to odrzucił (33,5%), 17,5% badanych nie miała na ten temat zdania.

Niewielkie różnice widać także w przypadku ich wypowiedzi na temat zysków i ułatwień związanych z przystąpieniem Polski do wspólnoty europejskiej a ich kolegami z innych ośrodków akademickich, co pokazuje tabela 10.

**Tab. 10.** Odpowiedź na pyt.: „Czy według Ciebie Polska zyskała na członkostwie w UE?”

w %	Badanie z 2007 r. (N=741)	Badanie z 2007 r. UKSW N=200	Badanie z 2009 r. (N=1240)
Tak, wiele	59	57,5	51
Tak, ale niewiele	33	29	28
Polska straciła na tym członkostwie	3	6	6
Nie wiem	4	6,5	12
To mnie nie interesuje	1	1	-
Brak danych	0	0	3
Razem	100	100	100

### Badania w latach 2013 i 2014

W tym miejscu zostanie podjęta, pokrótce analiza badań reprezentatywnych przeprowadzonych przez autora w kwietniu 2013 r. w Warszawie oraz w listopadzie 2014 r. w Wiedniu. Pierwsze badanie zrealizowano w osiemnastu losowo wybranych liceach warszawskich na próbie 973 uczniów, natomiast w Wiedniu, w jedynej szkole polskiej jaka się tu znajduje wśród 76 uczniów gimnazjum i liceum.

Warszawscy uczniowie w większości są zadowoleni z członkostwa w Unii Europejskiej (58%), zaś 16% nie. Polscy wiedeńczycy także częściej wyrażają swoje zadowolenie z członkostwa w UE – 66% jest zdecydowanie zadowolonych z tego stanu, przy zaledwie 12% niezadowolonych. Ten stan przekłada się na ich postawę wobec potencjalnych członków UE. Młodzież polska jest otwarta na przyjmowanie nowych członków do UE. W przypadku warszawiaków zaledwie 13% to wyklucza. Dla 20% jest oczywistym, że należy przyjąć Turcję i Ukrainę, 7% respondentów widzi w Unii Europejskiej tylko Turcję, a 14% tylko Ukrainę. W sumie za rozszerzeniem, w jakiegokolwiek postaci jest zatem 41% badanych (warto jednak tu wskazać, że była to sytuacja przed wybuchem wojny na Ukrainie. Można hipotetycznie założyć, że dziś, po agresji militarnej Rosji sympatie w stosunku do Ukraińców są w Polsce większe). Z kolei młodzi Polacy, którzy mieszkają w Wiedniu w tym samym pytaniu na temat chęci poszerzenia wspólnoty o kolejne państwa także w większości akceptują jakąś ideę rozszerzenia Wspólnoty, różnicując się w zależności od kon-

kretniej propozycji. Chociaż jedna czwarta badanych wyraziła swój sprzeciw wobec tej koncepcji, to 12% jest entuzjastami otwarcia się na kolejne państwa, 32% akceptuje poszerzenie, ale wyłącznie o Ukrainę, a 7% o Turcję.

Warszawska młodzież w sposób zdecydowany czuje się dumna z bycia Polakami, odpowiedziało tak 77% respondentów (przy 6% wskazań negatywnych), 58,5% przyznało się do bycia patriotami (16% nie jest) i znowu większość, bo 57% odczuwa sympatię do Polaków (przy dość wysokim wskaźniku braku sympatii – 21%). Jednak w porównaniu z badanymi polskimi uczniami z Wiednia widać różnice. W pytaniu odnoszącym się do poczucia patriotyzmu, dumy z bycia Polakiem i identyfikacją przestrzenną, aż 83% polskich wiedeńczyków wyraziła przekonanie, że jest dumnych z bycia Polakami (przy zaledwie 3% negujących to przekonanie), 60% uważa się za patriotów (9% nie ma takiego przeświadczenia), a prawie 80% czuje sympatię do polskiego społeczeństwa, przy jawnej niechęci zaledwie 4% respondentów.

Dla dodatkowego porównania wyników z Warszawy i Wiednia, które dotyczą identyfikacji z określonym obszarem geograficznym, tabela nr 11 wskazuje na kilka ciekawych aspektów.

**Tab. 11.** Stopień przywiązania do Polski

w %	Badanie z 2013 r. <b>Warszawa</b>	Badanie z 2014 r. <b>Wiedeń</b>
Miejscowość zamieszkania	41	17
Region zamieszkania	12	17
Polska	25	37
Europa	4,5	7
Świat	6	3
Trudno powiedzieć	7	11
Inne	4,5	8
<b>Razem</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Warszawska młodzież ma wytworzoną bardzo silną identyfikację ze swoim miastem, aż 41% badanych uznało tę identyfikację za najsilniejszą, dopiero na drugim miejscu znajduje się Polska. U polskich wiedeńczyków jest inaczej. To Polska plasuje się w czołówce. Widzimy zatem, że długie przebywanie poza Ojczyzną, zamiast osłabiać poczucie tożsamości narodowej i patriotyzmu oraz poluzowywać więzi identyfikacyjne z krajem pochodzenia, wzmacnia je.

## Podsumowanie

Już rok po wstąpieniu Polski do UE większość badanych wyraziło swoje zadowolenie z tego faktu. Zyski wejścia Polski do Unii Europejskiej były dla badanych oczywiste również przez kolejne lata. Stopniał wprawdzie odsetek odpowiedzi jednoznacznie uznających zalety i nowe możliwości, jakie wynikają z tego faktu, ale nadal zdecydowana większość młodych Polaków odpowiada na to pytanie twierdząco. Nieznaczny odsetek procentowy badanych odrzuciło idee rozszerzenia wspólnoty europejskiej o kolejne kraje. Odnośnie do narodowościowego układu identyfikacyjnego, badaną młodzież można by nazwać umiarkowanymi konserwatystami: konserwatystami, ponieważ są mocno przywiązani do Polski (kraju, miejsc i regionów zamieszkania) i jej przejawów, jak symbole narodowe, historia, waluta, a także polskiego społeczeństwa; z kolei umiarkowanymi, ponieważ nie można nazwać ich nacjonalistami, czy eurosceptykami, ale ludźmi otwartymi na Europę i świat, wydającymi się być gotowymi na dialog i spotkanie z innymi. Zdecydowana większość badanych odczuwa silne poczucie więzi z narodem polskim, miejscowościami, w których badani mieszkają, lub z których pochodzą, Polską jako taką, a także z konkretnym regionem naszego kraju. O wiele słabsze więzi uwidaczniają się w stosunku do Europy oraz świata. Nie rysuje się wyraźna grupa o trwałej tożsamości europejskiej czy globalnej. Przy deklarowaniu silnego przywiązania do kraju, regionu, miasta pochodzenia, badani wyrażają równocześnie znaczne zadowolenie z członkostwa Polski w Unii Europejskiej.

Nie sprawdziły się zatem czarne scenariusze eurosceptyków przepowiadających zanik patriotyzmu, narodowości młodzieży polskiej po wejściu Polski do Unii Europejskiej. 10 lat po wejściu Polski do struktur Unii Europejskiej, chociaż współczesne społeczeństwo polskie, podobnie jak cała Wspólnota Europejska podlega nieustannemu procesowi globalizacji i indywidualizacji, niemniej na tle innych państw członkowskich Polska wydaje się być fenomenem pod względem panującego powszechnie w świadomości Polaków silnego poczucia wspólnoty, odczuwania kolektywnej więzi z narodem i jego historią. W tezach dotyczących kapitalizmu i kulturowych korzeni autonomii jednostki Peter L. Berger w swojej słynnej książce „Rewolucja kapitalistyczna” wymienia tezę 24., która brzmi: „Kapitalizm potrzebuje instytucji, które równoważą wyobcowujące aspekty autonomii jednostki zbiorową solidarnością. Tymi instytucjami są przede wszystkim rodzina i religia”<sup>16</sup>. Tezę tę wydają się potwierdzać również zaprezentowane w niniejszym artykule badania. To właśnie rodzina i instytucje religijne mają zasadniczy wpływ na patriotyczne postawy młodych Polaków. Odczuwanie silnego związku z narodem, rodziną, Bo-

<sup>16</sup> P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 343.

giem, czy wspólną lokalną sprawiają, że nie można mówić w żadnym razie o dezintegracji społeczeństwa polskiego, a nawet cieniu zagrożenia procesem anomii, co w krajach Europy Zachodniej, silnie zlaicyzowanych, zatอมizowanych, staje się codziennością. W 1999 r. w badaniu „International Association for the Evaluation of Educational Achievement” (IEA) zrealizowanym wśród czternastolatków spośród przedstawicieli 28 krajów świata, polska młodzież utrzymała się na czwartym miejscu co do najwyższych średnich wynikach na skali postaw wobec narodu, za Grecją, Cyprem i Chile<sup>17</sup>. Oznacza to, że badane tu pokolenia młodych nie zmieniły swoich postaw w ciągu ostatnich 16 lat. Liczne badania realizowane przez Komisję Europejską, socjologów i psychologów społecznych<sup>18</sup> wykazują na niesłabnący poziom silnej identyfikacji narodowej wśród Polaków, w tym młodzieży polskiej. Można zatem przypuszczać, że także w kolejnych latach możemy mieć do czynienia z niesłabnącym żarem patriotyzmu młodych Polaków, a wykorzystanie potencjału, jaki daje gotowość młodzieży do angażowania się charytatywnie w pomoc innym ludziom osłabi proces alienacji będący konsekwencją procesu globalizacji późnej nowoczesności.

<sup>17</sup> Za: K. Koseła, *Zbiorowe identyfikacje...*, s. 289.

<sup>18</sup> Por. P. P. Mlicki, N. Ellemers, *Being different or being better? National stereotypes and identifications of Polish and Dutch students*, „European Journal of Social Psychology”, 26 (1996), A. Jasińska-Kania, M. Marody (red.), *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, Warszawa 2002, K. Koseła, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003, R. Dolata, K. Koseła, A. Wiłkomirska, A. Zielińska (red.), *Młodzi obywatele. Wyniki międzynarodowych badań młodzieży*, Warszawa 2004, J. Błuszkowski, *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Warszawa 2005.

**KS. BAIJU JULIAN**  
INDIE

## **Christian Ethics: Inter-Religious Perspectives**

*Chrześcijańska etyka: perspektywą między religiami*

**STRESZCZENIE.** W Indiach różne wyznania, systemy wartości, kultury i praktyki religijne spotykają się ze sobą, a czasem są sprzeczne ze sobą. Jedna religia często chce zniwelowania wszystkich innych religii lub tworzenia nowej uniwersalnej religii. Próba zastąpienia istniejących religii jest nierealna i kończy się w najczęściej przemocą, nienawiścią i naruszeniem praw człowieka. Zamiast tego, pluralizm domaga budowania dobrych relacji i nawiązanie dialogu z innymi. Prawdziwy dialog promuje otwartość na innych. To nie oznacza rezygnacji z fundamentów swojej wiary i moralności. Głębsze zakorzenienie w swojej wierze i dialog z innymi kulturami i wyznaniem można być jak piękne drzewo z wieloma rozgałęzieniami. Artykuł jest próbą podkreślenia szczególnego charakteru etyki chrześcijańskiej i jej pozytywnego wpływu na indyjskie wielowyznaniowe i wielokulturowe społeczeństwo. Autor przedstawienia treści etyczne głównych religii w Indiach. To pozwala zrozumieć duchowe i religijne bogactwo kontekstu, w którym żyją chrześcijanie. Na tle tego bogactwa koncentruje się na charakterystycznym aspekcie etyki chrześcijańskiej. Pokazuje też wpływ na społeczeństwo etyki chrześcijańskiej i jej znaczenia dla dialogu międzykulturowego i międzywyznaniowego w krajach, gdzie wyznawcy chrześcijaństwa są w mniejszości.

**Słowa kluczowe:** Indie, wyznania religijne, hinduizm, islam, sikhism, janism, chrześcijaństwo, dialog

**ABSTRACT.** In India different religion, value systems, culture and religious practices they meet each other, and sometimes are contradictory. One religion often want to bridge all other religions or create a new universal religion. Attempting to replace the existing religions is unrealistic and ends up in the most violence, hatred and violation of human rights. Instead, pluralism seeks to build good relations and dialogue with others. True dialogue promotes openness to others. This does not mean giving up the foundations of their faith and morals. The deeper roots in their faith and dialogue with other cultures and religions, you can be as beautiful tree with many branches. The article is an attempt to highlight the special character of Christian ethics and its positive impact on the Indian multi-faith and multicultural society. Author ethical content is presented major religions in India. It allows us to understand the richness of spiritual and religious context in which Christians live. Against the background of this wealth is focused on the characteristic aspect of Christian ethics. It also shows the impact on society of Christian ethics and its importance for intercultural and interfaith dialogue in countries where professed Christians are in the minority.

**Keywords:** India, religious denominations, Hinduism, Islam, Sikhism, janism, Christianity, dialogue

### **Introduction**

In India different spiritual outlooks, value systems, and religious practices meet each other and sometimes clash each other. One religion conquering all

other religions or creating a new universal religion in an attempt of replacing all other existing religions is an unrealistic attempt that would end up in violence, hatred and in abuse of human rights. Instead, pluralism demands building good relationship and establishing dialogue with others. True dialogue promotes openness to others. It does not mean giving up the foundations of one's faith and morality. The deeper one is rooted in one's faith the wider one can branch off towards the others, like a tree.<sup>1</sup> The present article is an attempt to highlight the specific nature of Christian ethics and its positive impact on the Indian society. The article begins with a brief account of the ethical contents of major religions in India. It helps one to understand the spiritual and religious wealth of our context. Secondly, the focus is on the distinctive aspect of Christian ethics. Thirdly, the impact of Christian ethics on Indian society is discussed which is followed by some concluding remarks on the significance of inter-dialogue for an ethical convergence.

## Ethical content of Major religions in India

### Hinduism

Hinduism has its foundations on the spiritual experiences of the seers of *Vedas* and *Upanishads*. These are the sources of Hindu *dharma*. *Dharma* serves as the first and unifying principle in the Hindu system of morality. The Vedic idea of *Rta* implies a Law that governs not only the cosmos but also the world of gods and human beings. Hence it stands for the cosmic and moral order.<sup>2</sup> *Dharma* in its widest connotation includes all the means (*margas*) which help one to attain the various ends of his life. It stands for all those ideals and purposes, influences and institutions that shape the character of man as an individual and as a member of society. It is the law of right living; the observance of *dharma* secures the double object of happiness on earth and salvation.<sup>3</sup>

Dharma is the duty of human person in relations to the four-fold purposes of life (*artha, kama, dharma* and *moksha*) by members of the four groups (*chaturvarna*: Brahmins, Ksatriyas, Vaisyas and Sudras) and the four stages (*chatturasrama*: student, householder, forest-dweller and ascetic or monk). It is *dharma* that points out the hierarchy of values and it serves as a moral touchstone. On the top of the hierarchy comes the destiny of man to realize the divine in him. "*Moksha* is the *Paramapurushartha*, the supreme end of life and the means to it

<sup>1</sup> S. Painadath, „Towards a culture of Inter-religious dialogue In India”, in *Christian Contribution to Nation Building*, Selvester Ponnunmuthan (ed.), Documentary Committee of CBCI-K-CBC, 2004, 314.

<sup>2</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. I, London: George Allen and Unwin, 1923, 109-110.

<sup>3</sup> S. Radhakrishnan, *The Heart of Hinduism*, Madras: G.A.Nates and Co., 1936, 222.

is dharma".<sup>4</sup> *Dharma* also emphasizes the practice of the moral virtues such as ahimsa (non-violence), tolerance, detachment to reach the spiritual end of man.

Hindu ethos basically is governed by the ethical principles of *dharma* and *ahimsa* lived in variety of religious traditions like *Vaishnavism*, *Saivism*, Deity worship, Nature worship, etc.

### **Buddhism**

The Buddha, the founder of Buddhism, is one of the noblest figures in the history of the world. The religious message of Buddhism is quite simple and it avoids the two extremes of self-indulgence and self-mortification. It focuses on the middle path to reach the Truth. The four noble truths that Buddha realized under the *bodhi* tree are: there is suffering, that has a cause, that it can be overcome, and there is a way to accomplish it.<sup>5</sup>

For the removal of suffering, *dukkha*, the Buddha teaches that a strict practice of virtues is essential. The noble eight-fold path represents a ladder of perfection. They are the right view, the right aspiration towards renunciation, the right speech, the right action, the right livelihood, the right effort, the right mindfulness and the right contemplation. According to Buddhism, each man will have to find his salvation through the practice of eight-fold paths. When the individual overcomes ignorance, he breaks the power of his own deeds to drag him back into expiation, ceases to desire and to regret and attains enlightenment. *Nirvana* is which is the ideal of self-realization, is the deliverance, freedom from rebirth. Thus, Buddha offers his followers a "scheme of spiritual development and not a set of doctrine, a way and not a creed".<sup>6</sup>

### **Islam**

Islam, one of the greatest religions in the world, touched Indian soil in the 8<sup>th</sup> century itself. It propagated absolute monotheism and emphasized on the transcendental majesty of God. The five pillars of Islam are *Iman* (faith), *Salah* (prayer), *Siyam* (fasting), *Zakah* (poor-due), *Haj* (pilgrimage). The belief and practice of these five pillars constitutes the ethical life in Islam. To develop the truly religious spirit, Mohammad enjoins the observance of prayer, fasting, almsgiving, pilgrimage and practice of self denial.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> S. Radhakrishnan, *Religion and Society*, London: George Allen and Unwin, 1948, 107.

<sup>5</sup> S. Radhakrishnan, „Buddha and His Message”, in S. Radhakrishnan, Grover Verinder (ed.), Delhi: Deep & Deep Publications, 1993, 223-224.

<sup>6</sup> S. Radhakrishnan, „Gautama the Buddha”, in *Radhakrishnan Reader*, Munshi K.M.- Diwakar R. R. (ed.), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1990, 313.

<sup>7</sup> S. Radhakrishnan, „Islam and Indian Thought”, in S. Radhakrishnan, Grover Verinder (ed.), p. 298.

For Islam, Quran is a unique book with a supreme author and eternal message and a universal relevance. It contains the foundations for an entire system of life, covering a whole spectrum of issues, which range from specific articles of faith and commandments to general moral teachings, rights and obligations, crime and punishment, personal and public law, and a host of other private and social concerns.

### **Sikhism**

Sikhism, founded by the genius of Guru Nanak (1469-1539) preaches monotheism and a casteless equalitarian society. It resists aggression, despotism, and any form of exploitation of human person. Following are some of the basic concepts of Sikhism: There is a Divine will (*Hukam*) or ordinance of God. *Hukam* also means not only natural order but also Divine justice in social affairs. *Haumai* is another word which implies the selfishness of the human person. To eradicate *haumai* is the moral task of a believer. Sikhism proposes three patterns for eradicating the *haumai* (1) devotion to God; (2) associating oneself with holy people; (3) social action. Social action can be service to society, in its milder form. Its radical form is struggle for God-ordained justice. A person committed to social action loses his *haumai*.

### **Jainism**

Jainism is one of the very old religions of India and it is a non-vedic religion as it does not accept the authority of the *Vedas*. It preaches and hopes for the highest order of life. It believes that it is possible to reach the highest spiritual state of life by the observances of truth and nonviolence. Jainism advocates renunciation and *brahmacharya* to self-realization. Moreover, it consents a pluralistic approach to Truth (*anekantavada*). *Ahimsa* (nonviolence) is considered as the highest moral virtue (*Ahimsa Paramo dharma*) in Jainism.

As can be seen, the ethical contents of major religions have in common the spiritual destiny and well being of human beings, as well as, the means to achieve it. Each religion stresses the need for the practice of certain ethical values (*margas*) to attain a perfect union or identification with God.

### **Christian Ethics and its Distinctive Identity**

The Second Vatican Council has laid greater emphasis on the Church's obligation to appreciate the moral and spiritual values seen in other religions.<sup>8</sup> Avoiding the jargons of absolutistic claims and confrontations, Catholic Church describes the distinctiveness of Christian ethics and seeks the cooperation of

<sup>8</sup> Cf. *Nostra Aetate* 2, 3; *Ad Gentes* 11, 34; *Gaudium et Spes* 92.

other faiths to establish certain convergence on moral issues.<sup>9</sup> Yet we can say that identifying the distinctive elements of Christian ethics<sup>10</sup> is the first step towards the ‘dialogue of collaborative action’ in our multi religious context of India.

John Paul II, in the encyclical letter, *Veritatis splendor*, teaches that “following Christ is the essential and primordial foundation of Christian morality: just as the people of Israel followed God who led them through the desert towards the Promised land (cf. Ex 13:21), so every disciple must follow Jesus...”<sup>11</sup> James Gustafson observes that to be a Christian means to follow the distinctive morality that is part of Christian life-ways. For a Christian, it is Jesus who through his distinctive life-ways and teaching gives a way of life to follow.<sup>12</sup>

According to MacNamara, a person’s faith does influence his or her moral decisions. Religious-minded persons may find it intelligible to make a particular moral decision under the inspiration of faith. They find certain acts obligatory because of their faith.<sup>13</sup> There is an intimate relation between Christian faith and morality. According to Von Balthasar, the Christian faith has an enduring effect on the moral lives of Christians. The awareness of the suffering and Eucharistic gift of Jesus’ life have long-standing implications in the ethical life of Christians.<sup>14</sup> “Jesus’ way of acting and his words, his deeds and his precepts constitute the moral rule of Christian life. Indeed, his actions, and in particular his Passion and Death on the Cross, are the living revelation of his love for the Father and for others. This is exactly the love that Jesus wishes to be imitated by all who follow him”.<sup>15</sup> So faith is highly significant in the life of a Christian. Thus, the person and work of Jesus stands as the distinctive element in Christian ethics.

Norbert J. Ringali also affirms that Jesus is the norm (content) for Christian’s ethical life. One has to form one’s life by Jesus’ story. <sup>16</sup> For A. Jousten too, “The believer’s morality is Christian to the extent that the living Christ is

<sup>9</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris Missio* (1990), n.20.

<sup>10</sup> On this aspect I have mainly consulted the two articles by Bigi Stephen Pallonnill, „The Distinctiveness of Christian Ethics in a Pluralistic Context”, *Vidyajothi* 69(2006) 198-211; *Vidyajothi* 70 (2006)342-356.

<sup>11</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, n. 19.

<sup>12</sup> James Gustafson, *Can Ethics be Christian*, Chicago: University, 1975, 169-79.

<sup>13</sup> V. MacNamara, *Faith and Ethics: Recent Roman Catholicism*. Washington: Georgetown University, 1985, 205-206.

<sup>14</sup> Hans Urs von Balthasar, „Nine Theses in Christian Ethics”, Reading in Moral Theology No. 2: The distinctiveness of Christian Ethics, ed. Charles E. Curran &Richard A. McCormick. New York: Paulist, 1980, 190-206, 190-1.

<sup>15</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, n. 20.

<sup>16</sup> Norbert J. Ringali, „The Story of Christian Morality”, *Chicago Studies*, 27 (1998) 173-80.

present in it, to the extent that it expects salvation from him alone. Herein lies its uniqueness and its specificity. This faith gives a lasting way of life different from that of others who do not share this faith. Explaining this basic truth, John Paul II teaches that “faith is a lived knowledge of Christ, a living remembrance of his commandments, a truth to be lived out. A Word, in any event, is not truly received until it passes into action, until it is put into practice”.<sup>17</sup>

Thus, Christian morality is deeply rooted in a grace-pouring relation with Jesus Christ. This faith dimension, however, does not diminish the human aspect of morality. With the help of grace and reason a Christian would live a life of total self-surrender to God in Christ. Whatever is truly human will supposedly be included in this self-surrender.<sup>18</sup> R.M. Gula reflects deeply on this aspect and describes that the ‘ethics of being in Jesus Christ’, as a distinctive aspect of Christian ethics, is closely related to ‘ethics of doing’. Christian faith relates man to the complex realities of living in the world. It asks, ‘what sorts of persons ought we to be, and what sort of actions ought we to perform by virtue of being believers in Christ?’.<sup>19</sup>

Vatican II, therefore, exhorts Christians “to strive to discharge their earthly duties conscientiously and in response to the Gospel spirit. They are mistaken who, knowing that we have here no abiding city but seek one which is to come, think that they may therefore shirk their earthly responsibilities. For they are forgetting that by the faith itself they are more than ever obliged to measure up to these duties”.<sup>20</sup> Again the Council points out that “men are not deterred by the Christian message from building up the world, or impelled to neglect the welfare of their fellows. They are, rather, more stringently bound to these things”.<sup>21</sup>

George Lobo rightly observes that there is no room for evasion from earthly commitments under the pretext of practising Christian ‘spirituality’.<sup>22</sup> The Christian faith must motivate the disciple of Christ to strive wholeheartedly for individual and social transformation.

### **Christian Ethics and Social Transformation in India**

Christian faith proclaims the transforming work of God revealed in Jesus Christ to all nations and cultures. Through Christ’s presence in the action of the Holy Spirit, God is continually active in the world transforming humanity, and

<sup>17</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis splendor*, n. 88.

<sup>18</sup> George Lobo, *Guide to Christian Living*, Westminster: Christian Classic, Inc, 1991, p.71.

<sup>19</sup> Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith*, New York: Paulist Press, 1989, 7-8

<sup>20</sup> *Gaudium et Spes*, n. 43.

<sup>21</sup> *Gaudium et spes*, n. 34.

<sup>22</sup> George Lobo, *Guide to Christian Living*, 72

the entire cosmos.<sup>23</sup> Like a leaven, Christian faith continues to inspire significant changes in the lives of many people in India. Christian ethical thinking contributed enormously for the reawakening of the sense of human dignity, respect for women, concern for poor and social justice, education and integral development of human person. Let us look at a few of these faith committed actions of Christians that contributed significantly to changes in the Indian society.

### **Empowerment of Women**

It is said that during the Vedic age women enjoyed enormous freedom and power. But the accessible historical account of India reveals that women have been discriminated in many ways and they have been deprived of power and privileges. Even today, “women continue to be economically dependent, politically powerless, excluded from religious leadership, victims of various forms of violence, voiceless, used and abused at the whim of men for pleasure and economic gain”.<sup>24</sup> Literature and religious texts of Hinduism have not advocated enough the rights and equality of women. Instead, they affirmed the domination of men over women. The great law-giver Manu diminished the dignity of women, exhorting women’s submission and obedience to men. This generated a general negative attitude towards women that got crystallized through institutions like *sati*, child- marriage, enforced widowhood, *devadasi* and dowry system. Such systems explicitly and visibly schematized and institutionalized subordination and subjugation of women in the Indian society.<sup>25</sup> Against this social situation, Christian teaching of gospel values, made a significant impact.

Since the 19<sup>th</sup> century there have been many Christian educational institutions for women mostly run by the numerous religious women congregations that have sown the seeds of Women’s emancipation and empowerment. Women educated in these institutions have been instrumental in raising the status of women in India. Hundreds of Christian institutions have dedicated their service of women through establishment of free boarding (especially for girls), educational institutions, teachers training centers, and those for imparting of skills like tailoring, embroidery, teacher-training, etc. They helped women to occupy public and professional offices and civil responsibilities. Some of the Christian women congregations are dedicated to the service of women work-

<sup>23</sup> Walter Kasper, *Challenged to Open Our Eyes and to bear Witness*, Vidyajothi 70 (2006) 145-147.

<sup>24</sup> Virginia Saldanha, „Towards the Empowerment of Women in India”, in *Christian Contribution to Nation Building*, Selvester Ponnunmuthan (eds), Documetary Committee of CBCI-K-CBC, 2004, 320.

<sup>25</sup> Somen Das. *Christian Ethics and Indian Ethos*, Delhi: ISPCK, 1989, 26.

ing as domestic workers in the urban areas. They support the struggle of the domestic workers for just wages and better conditions of work. Numerous religious women men and women work in the remotest areas aiming the tribal and the poorest women, especially among dalit women, rallying them together to improve their status and stand up for their human rights. The many attacks on religious sisters are result of high-handed villainy and malign design to deter their work of women empowerment in the rural areas. The murder of Sr. Rani Maria in Madhya Pradesh is one such example.<sup>26</sup>

We must also acknowledge the effort of the lay people who are involved in secular and religious associations (NGOS) such as The Young Women's Christian Association of India, Council of Catholic women of India (CCWI), The Women's Institute for new Awakening (WINA), Kerala Strrevedi, Kudumbastree, Mahila samaj (women groups). Catholic Church, through the Commission for Women of the Catholic Bishop's Conference of India (CBCI), has created a network of regional and diocesan women's commissions to promote the status of women. Caritas India has worked over the years for promoting the empowerment of women through various projects. Thus, Christians, inspired by the moral teachings of Jesus Christ, work vigorously for justice for women and all weaker sections of society in India.

### **Empowerment of the Poor and the Oppressed**

Christian view of life denounces and condemns caste system and caste discrimination of Indian society, for it perpetuates the law of injustice and continues to maintain a segment of humanity under oppression and in poverty. This segment of humanity is called outcastes, *chandalas*, *dalits* and *avarnas*. Indian history is marked by suffering and suppression of this group of people who happened to be born outside the ladder of caste system. In fact, *Dalits* and Tribals are the poor and oppressed section in the contemporary social context of India.

Dalits consist of 16.5% of the Indian population. They are mostly landless agricultural laborers who are reduced to the state of resourcelessness, powerlessness and voicelessness. They are economically very poor, politically weak and socially ostracized treated as outcastes. The Tribals consist of 8.08% of the total Indian population with 98% of them living in rural areas. Majority of the Tribals are found in Central India, which has 80% of the Indian Tribals. The other marginalized groups are the bonded laborers, the fisherflok, migrants and the people who live in slums.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Virginia Saldanha, „Towards the Empowerment of Women in India”, 324.

<sup>27</sup> L. Stanislaus, “Empowering the Oppressed in Society”, in *Christian Contribution to Nation Building*, Selvester Ponnuthan (ed.), Documentary Committee of CBCI-KCBC, 2004, 272.

Christian faith commitment to liberate and empower dalits and tribals from their inhuman situation has become a challenging mission in India. Missionaries in Tamilnadu<sup>28</sup>, Gujarat, Andhra Pradesh, Bihar have already started the fight against discrimination. Through various organizations the Church coordinates the struggles for liberation especially providing education, occupation and dignity. The Church has opened primary schools in the remote villages for low castes and girls. In these schools the low castes learned the first lessons of human equality and justice. Bhagwandas, a lawyer of supreme court says, “the missionaries not only made the *Harijans* aware of their miserable conditions but also made them bold and self confident, and in some cases very religious Christian missionaries devoted much time, money and labor to uplift this most down-trodden people and many teachers, lawyers, doctors, nurses and religious leaders came from these new Christians”.<sup>29</sup>

The various social interventions of the Catholic Church aims at the integral development of dalits. According to Archbishop Thomas Menampampil, the contribution of Christianity is that it acted as a stimulus, an inner urge, providing them with a new dynamism from within, setting them on a path to transformation and change. It led to self-awareness and made the people conscious of their own collective identity. This had even led to develop a new branch of theology, Dalit theology, that has its goal the realization of the full humanness of the Dalit communities, through recognizing the image of God in the Dalits. The question of human dignity is more important to Dalit theology than the question of economic emancipation.<sup>30</sup> The efforts to empower the poor, dalits and tribals, are the new ways of evangelization in India. They redress and heal the wounds of past and enable the dalits to lead a life with dignity and integration.

### **Defending the Value of Human Life**

The Christian ethical insight affirms the dignity of human persons. Each man is created in the ‘image and likeness of God’. Moreover, Christians consider human life as the manifestation of God in the world, a sign of his presence, a trace of his glory. (cf. Gen 1:26-27; Ps 8:6). This vision remains central to the Christian ethical thought. Although other religions teach the same ethical insight, Christian ethics more rigorously articulates in contemporary discussions the anthropological and theological dimension of the dignity of human

<sup>28</sup> H. Grafe, *History of Christianity in India: Tamilnadu in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Vol IV, part 2 (Bangalore: CHAI, 1990), 108-112.

<sup>29</sup> Francis Augustine, „Christian Missionaries, *Harijans and Adivasis*”, *Indian Currents*, Vol II, No. 12 (1999)32.

<sup>30</sup> Franklyn J. Balasundaram, „Dalit Struggle and Its Implications for Theological Education”, in *Bangalore Theological forum* 29/3-4 (September-December 1997), 69-91.

person. This vision inspires Christian commitment to serve the sick and cure the illness. In India, Christians have set a remarkable and noteworthy service in the healthcare sector.

The first Christian hospital in India was started by a Jesuit missionary priest, Fr. Henry Henriques, in 1550 in Punnaikayal, in Tirunelveli District of Tamil Nadu.<sup>31</sup> At present the Christian community runs 22% of healthcare institutions in India. In fact, 85% of the healthcare facilities of the Church are in the remotest villages, where nobody else may go, live and serve.<sup>32</sup> This shows the genuine spirit of service. For Christian are called to serve with the same love and compassion of Christ. Many religious sisters are rendering self-less service in caring for HIV/AIDS patients, terminally ill patients and physically challenged persons in hundred of institutions in India. The ethical teachings of Church prohibit the practice of abortion, euthanasia, experimentation on human embryos, etc. This approach of absolute respect for life consolidates the effort of the people of India, irrespective of caste or creed, to promote a culture of life.

The above mentioned social actions are the expression of authentic humanism which is a specific quality of Christian ethics. Through a continuous process of dialogue the distinctive values of Christian ethics could be communicated to others. It implies inculturation, witnessing and commitment.

### **Impact of the Ethical Insights of Other Religions on Christian Ethics**

At this juncture it is essential to mention the influence of ethical insights of other religions, especially Hinduism on Christian ethics. Pope John Paul II constantly encouraged Christians to work together with those from other faiths to promote 'gospel values' such as justice and peace. Following the footsteps of the teaching of Vatican II, John Paul II widens the vision of the Church teaching: "it is true that the inchoate reality of the Kingdom can also be found beyond the confines of the Church among peoples everywhere, to the extent that they live "Gospel values" and open to the working of the Spirit who breaths when and where he will (cf. Jn 3:8)".<sup>33</sup> This is an indication that Christian ethics need to be open to the spiritual and moral values treasured in other religious traditions.

The mystical world-view of Eastern religions can contribute and enrich the Christian understanding of the care of nature. According to the *Vedas* and the *Upanishads*-as in the tribal sensitivity as well- earth is the extend form of the

<sup>31</sup> Joseph Thekkedath, *History of Christianity in India*, Vol II, Bangalore: TPI, 1982, 89.

<sup>32</sup> Alex Vadakumthala, „The Catholic Church in the Healthcare of India”, in *Christian Contribution to Nation Building*, Selvester Ponnunmuthan (ed.), Documentary Committee of CBCI-K-CBC, 2004, 101.

<sup>33</sup> Pope John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris missio*, n. 20.

human body, the womb of life and the abode of the Divine.<sup>34</sup> The value of *ahimsa* (non-violence) is another ethical value preached by the Indian religions that could teach Christians something. At this juncture, it is worthy to recall the word of Pope John Paul II: “In India particularly, it is the duty of Christians now to draw from this rich heritage the elements compatible with their faith, in order to enrich Christian thought”.<sup>35</sup> Hence, one religion is not borrowing a value from another. Rather, it is a question of mutual learning and enriching. As a result, this way of mutual understanding corrects the prejudices and misconception.

Bishop Thomas Dabre observes that Christians in India are influenced by some of the Hindu practices: “The practice of casteism, certain taboos in regard to dietary practices such as abstention from beef, pork, women’s participation in funeral procession, attitude towards widows, a hint of the law of Karma are to be seen among some Christians in India”.<sup>36</sup> Some educated Christian thinkers seem to be relativistic in faith matters. They are influenced by the Hindu vision of *Sarvodharma Samabhavana*, equality of all religions. However, care needs to be taken lest we fall in syncretism and relativism.

Hinduism has undoubtedly inculcated noble spiritual and moral qualities in its adherents. It has given rise to many deeply spiritual and ascetical persons. Some of the Hindu schools of philosophy and sets of *bhakti* (devotion) attained awesome heights of speculation and depths of sentiments. However, a certain acosmism, fatalism, iniquitous caste system and gender discrimination have also been the fall-out of the Hindu faith. Some Christian communities have been deeply affected by these negative elements of Indian ethos. Our country with its vast multitudes and multiple cultures will attain yet greater transformation and human welfare and fuller life if it is persuaded to appreciate Christianity’s message and values in their integrity and totality.<sup>37</sup>

S. Painadath envisages a scope for an ongoing spiritual dialogue between Christianity and Hinduism in the present context of India. According to him Christian ethics with its roots in prophetic dynamism proclaims social justice and concern for the poor as the decisive values of religion. Indian religions with its mystical world-view speak of harmony with nature and compassion for all living beings as basic values of spiritual experience; they concentrate on the

<sup>34</sup> S. Painadath, *Towards a Culture of Interreligious dialogue in India*, 315.

<sup>35</sup> John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio*, no. 72.

<sup>36</sup> Thomas Dabre, „The Influence of Christianity in the Transformation of the Indian Society”, in *Christian Contribution to Nation Building*, Selvester Ponnunathan (ed.), Documentary Committee of CBCI-KCBC, 2004, 312.

<sup>37</sup> Thomas Dabre *The Influence of Christianity in the Transformation of the Indian society*, 312.

transformation of consciousness in the life of the individual.<sup>38</sup> Both anthropocentric and cosmocentric religious approaches could complement each other, provided their deeper level of unity is acknowledged through sincere dialogue.

### **Conclusion**

In countries like India, where religious pluralism is so marked, where the socio-economic and political problems are so acute, the integral liberation of man is certainly an inter-religious dialogical task. Dialogical path is the only way to face the challenges of poverty, oppression and exploitation.

India provides good examples of the dialogue of collaborative action and the dialogue of theological reflection. The contributions of Jacques Dupuis, Raimund Panikkar, Swami Abhishiktananda, M.M. Thomas, S. Samarta etc. are highly valuable. S. Painadath understanding of spiritual dialogue between Christianity and Hinduism has great significance in the present context of India. Felix Wilfred's idea of politically based dialogue makes it imperative for religions to be self-critical about their failure to respond appropriately to the violation of human rights and their attitude towards those suffering discrimination. Finally, dialogue is the basic condition for a full awareness of the inalienable value of natural moral law, differently interpreted by the religions.

---

<sup>38</sup> S. Painadath, *Towards a Culture of Interreligious dialogue in India*, 315.

## **Prasa alumnów katolickich seminariów duchownych w Polsce do 1945 r. wobec wyznań, obrządków i kultur (W poszukiwaniu dialogu)**

*Press alumni of Catholic seminaries in Poland until 1945. against religions, rituals and cultures (In Search of dialogue)*

**STRESZCZENIE.** Tematyka ponad osiemdziesięciu znanych dzisiaj tytułów prasy wydawanej do 1945 r. przez studentów seminariów duchownych w Polsce zaskakuje wielu zainteresowanych pismami młodzieżowymi w naszym kraju. Demonstrowane w minionym wieku w prasie klerycznej postawy katolickiej młodzieży duchownej wobec różnych wyznań, obrządków i kultur, owocowało dialogiem międzykulturowy i międzywyznaniowym. Poświęcenie uwagi temu zagadnieniu, mającemu głębokie uzasadnienie w nauce i kulturze chrześcijańskiej – stale zachowuje swą aktualność z racji permanentnej deprecjacji uniwersalnych wartości osoby ludzkiej, w pierwszym rzędzie ze względu na jej wyznanie i pochodzenie. Humanitarne odnoszenie się wobec każdego człowieka – jako cecha nabyta – uwarunkowana jest właściwym wychowaniem w rodzinie, szkole, kościele oraz w ramach ustawicznego samodoskonalenia swej postawy. W seminariach duchownych (niższych i wyższych) ten ważny proces wspomagany jest poprzez funkcjonujące w nich Koła Misyjne, przypominające zgrupowanym tam uczniom obowiązek oparty na wyraźnym nakazie ich Mistrza: „nauczajcie wszystkie narody”; obowiązek „miłowania Go, a dla Niego i w Nim bliźniego, bez względu na pochodzenie, rasę, stopień kultury czy wykształcenie”.

**Słowa kluczowe:** czasopisma studentów, dialog międzykulturowy, dialog międzyreligijny, studenci seminariów

**ABSTRACT:** The subject of more than eighty-known daily newspapers today published until 1945. By students of seminaries in Poland, surprising many stakeholders writings of youth in our country. Demonstrated in the last century in the press clerical attitudes of youth Catholic clergyman to different faiths, rites and cultures, unmistakable intercultural and interfaith dialogue. Attention to this issue, mającemu deeply grounded in science and the Christian culture – always retains its validity because of ongoing depreciation of the universal values of the human person, in the first place because of her religion and origin. Humanitarian referring to every human being – as a trait acquired – conditioned is the proper upbringing in the family, school, church and within the continuous self-improvement in their attitude. In seminaries (lower and higher) this important process is supported by the operating Missionary Circle in them, reminding students there collective obligation based on a clear injunction of their Master: „make disciples of all nations”; obligation „to love Him, and for Him and in Him neighbor, without distinction of origin, race, culture or education degree.”

**keywords:** student newspaper, intercultural dialogue, interfaith dialogue, students of seminaries

Tematyka ponad osiemdziesięciu znanych nam dzisiaj tytułów prasy wydawanej do 1945 r. przez studentów seminariów duchownych w Polsce może

zaskoczyć i często faktycznie zaskakuje wielu zainteresowanych pismami młodzieżowymi w naszym kraju. Pomijając tutaj sprawę swego rodzaju rekompensaty skutków niewytłumaczalnego pomijania, aż do początków XXI w.,<sup>1</sup> wkładu rzeszy seminarzystów do literatury polskiego czasopiśmiennictwo studenckiego, należy stwierdzić, że nawet środowisko stricte kościelne – zdawałoby się – przygotowane do właściwej oceny wymiaru tego zjawiska kulturowego, jak na razie, w pełni nie wykorzystuje nadarzających się ku temu okazji.<sup>2</sup> Ale obok tych przykrych zaskoczeń spotykamy – na szczęście – sytuacje w pewnej mierze niwelujące owe rozczarowania. Okazuje się bowiem, że młodzi redaktorzy pism seminariów duchownych potrafili niejednokrotnie zadziwić czytelnika swoją inwencją twórczą, czy wręcz intuicją w podejmowaniu – jak się później okaże – kluczowych tematów zarówno dla seminarzystów jak i dla uczelni przygotowujących ich do kapłaństwa. Chodzi tutaj mianowicie o demonstrowane w minionym wieku w prasie klerycznej postawy katolickiej młodzieży duchownej wobec różnych wyznań, obrządków i kultur, owocujące z czasem dialogiem międzykulturowym i międzywyznaniowym. Poświęcenie uwagi temu zagadnieniu, mającemu głębokie uzasadnienie w nauce i kulturze chrześcijańskiej – stale zachowuje swą aktualność z racji permanentnej deprecjacji uniwersalnych wartości osoby ludzkiej, w pierwszym rzędzie ze względu na jej wyznanie i pochodzenie.

### 1. Seminaryjne koła i związki misyjne – podstawą dialogu

Humanitarne odnoszenie się wobec każdego człowieka – jako cecha nabyta – uwarunkowana jest właściwym wychowaniem w rodzinie, szkole, kościele oraz w ramach ustawicznego samodoskonalenia swej postawy. W seminariach duchownych (niższych i wyższych) ten ważny proces wspomagany jest poprzez funkcjonujące w nich Koła Misyjne, uprzytamniające zgrupowanym tam uczniom obowiązek oparty na wyraźnym nakazie ich Mistrza: „nauczajcie wszystkie narody”; obowiązek „miłowania Go, a dla Niego i w Nim bliźniego, bez względu na pochodzenie, rasę, stopień kultury czy wykształcenie”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dwudziestowieczne opracowania poświęcone polskiej literaturze studenckiej w ogóle nie wymieniają tego rodzaju czasopism, natomiast funkcjonująca już wówczas bibliografia (*Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1944*, oprac. i red. Z. Zieliński, Lublin 1981) dysponuje zaledwie fragmentem posiadanej dziś na ten temat wiedzy.

<sup>2</sup> Dobrą, ale – niestety – nie wykorzystaną w pełni okazją było zamieszczenie w lubelskiej encyklopedii katolickiej hasła poświęconego czasopismom alumnów seminariów duchownych. Zob. P. Królikowski, *Seminaryjne czasopisma*, Encyklopedia katolicka, t. XVII, Lublin 2012 k. 1398-1399.

<sup>3</sup> P. Orłowski, *Duszpasterstwo w kraju a misje zewnętrzne*, „Sursum Corda” R. 12: 1937 nr 1(46) s. 3-6.

Lektura zachowanych, pisanych ręcznie i drukowanych, czasopism wydawanych w polskich seminariach duchownych wskazuje na powszechność tych organizacji, zarówno w uczelniach diecezjalnych jak i zakonnych, gromadzących w swoich szeregach – jak żadne inne koła – wszystkich alumnów. Wskazują na taki stan rzeczy liczne zapisy z poszczególnych czasopism uczelnianych. Np. „Przedświt” czasopismo polskiej młodzieży duchownej, pisząc w 1925 r. o wrocławskim Niższym Seminarium Duchownym, informował: „Mamy również Kółko misyjne [...]. Należą do niego prawie wszyscy alumni Liceum. W drugą niedzielę miesiąca odbywa się zawsze zebranie; odczytywane bywają referaty, mające na celu zapoznanie bliżej członków z misjami katolickimi w obcych krajach”.<sup>4</sup> Tak było i w wileńskim Wyższym Seminarium Duchownym, gdzie do założonego w tamtejszej uczelni w 1925 r. związku misyjnego „mają należeć wszyscy klerycy”.<sup>5</sup> Podobny w zarysie obraz miała organizacja misyjna płockiego Seminarium Duchownego, o której tamtejsze „Sursum Corda” z 1930 r. odnotowało: „Żadna jednak ze wspomnianych organizacji tak nie prosperuje, jak Koło Misyjne [...]. Do tego Koła należą wszyscy Alumni Seminarium Wyższego [...]. W r. 1929 z naszych obu zakładów i od 3 miesięcy z kościoła poreformackiego na misje zebrano 1.418, 69 zł. [...]. Koło Misyjne w b.r. urządziło 2 bardzo zajmujące wykłady z przezroczami o misjach w Chinach i w Patagonii [...]”.<sup>6</sup> Z kolejnych numerów „Sursum Corda” dowiadujemy się o nowych odczytach dla płockich seminarzystów o misjach w Korei i Afryce,<sup>7</sup> w Indiach,<sup>8</sup> o wykupieniu dwojga dzieci murzyńskich,<sup>9</sup> o nawiązaniu kontaktu korespondencyjnego z polskimi franciszkanami w Japonii, o założeniu własnej bogatej biblioteczki misyjnej, prenumeracie pism misyjnych i czytaniu w refektarzu na kolacjach czasopisma „Misje Katolickie”,<sup>10</sup> jak również listów od misjonarzy z Japonii i Madagaskaru.<sup>11</sup> W Seminarium łuckim „Do Koła Misyjnego oraz do Dziecięctwa Jezus należą prawie wszyscy alumni”,<sup>12</sup> natomiast powstały z początkiem 1927 r. „Związek Misyjny Kleryków Seminarium Duchownego w Sandomierzu [...] składa się z 47 członków (76 %) alumnów Wyższego Seminarium”.<sup>13</sup> Była to wyjątkowo aktywna grupa: „Dla poparcia materialnego misji zbierano od

<sup>4</sup> *Z Liceum im. Piusa X*, „Przedświt” R. 7: 1925 z. 2 s. 27.

<sup>5</sup> *Kronika*, „Życie Eucharystyczne” 1925 nr 3 s. 25.

<sup>6</sup> *Od Redakcji*, „Sursum Corda” R. 4: 1930 nr 1(17) s. 35.

<sup>7</sup> *Kronika*, „Sursum Corda” R. 4: 1930 nr 2(18) s. 44.

<sup>8</sup> *Na Misje*, „Sursum Corda” R. 8: 1934 nr 1(34) s. 20.

<sup>9</sup> *Z Koła Misyjnego*, „Sursum Corda” R. 8: 1934 nr 2(35) s. 15

<sup>10</sup> *Z Koła Misyjnego*, „Sursum Corda” R. 7: 1933 nr 2(31) s. 20.

<sup>11</sup> *Koło Misyjne*, „Sursum Corda” R. 11: 1936 nr 2(43) s. 18.

<sup>12</sup> *Z Seminarium łuckiego*, „Przedświt” R. 11: 1929 z. 2 s. 79.

<sup>13</sup> *Z działalności Związku Misyjnego w Seminarium Sandomierskim*. Tamże, s. 79

członków składki [...]. Nadto Sekretariat ekspediował [...] paczki druków Dzieła Rozkrzewiania Wiary św., przyczyniając się w ten sposób do rozwoju tegoż dzieła w diecezji. W celu rozwinięcia działalności swej na zewnątrz [...] członkowie w czasie świąt i wakacji, w miarę możliwości wygłaszali pogadanki i odczyty misyjne, rozdając przy tym sprowadzone przez Związek pisma. Wszyscy nadto opuszczający zakład diakoni otrzymywali druki dzieła św. Dzieciństwa, aby zaraz po wyjściu mogli się zabrać do pracy na tym polu”.<sup>14</sup>

Wielką, nie tylko atrakcją, były dla kleryków spotkania z misjonarzami, którzy informowali – na podstawie własnego doświadczenia – jakie znaczenie w ich życiu i pracy na misjach mogą mieć ich odniesienia nie tylko do zastanej wiary i do funkcjonujących kanonów kultury. W grudniu 1935 r. ks. Ignacy Krauze – Prefekt Apostolski w Shuntehfu mówiąc do alumnów płockiego Seminarium na tematy kultury, topografii i zwyczajowości chińskiej podkreślił: „Europejczyka Chińczyk szczerze nienawidzi, czuję w nim bowiem obcego łupieżcę [...]. I to mniemanie jest właśnie największym wrogiem, z jakim się musi rozprawić misjonarz katolicki [...]. W stosunkach towarzyskich Chińczyk jest dość wymagający i najmniejsze odchylenie od *savoir-vivre*’u swego kraju uważa za osobistą obelgę i zniewagę. Witając się czy żegnając z Chińczykiem, nie można pominąć żadnego pytania, które przewiduje jego kodeks towarzyski. A więc zaczynając od najważniejszych: czyś się dziś najadł, jak smakuje ci ryż, jak się czuje twoja szlachetna żona, piękne dzieci, zacna rodzina itd. [...]”.<sup>15</sup>

Początkiem podobnego dialogu, aczkolwiek już na swój sposób zaawansowanego, były prace organizacji misyjnych w Pińsku i Łucku – na Polesiu, Wołyniu i Podolu, czyli na terenach, gdzie żyli obok siebie wierni dwu i więcej obrządków. W Pińsku odbywały się więc konferencje unijne z udziałem kapłanów świeckich i zakonnych obrządku wschodniego i łacińskiego ze wszystkich stron Polski, którym przewodniczyli biskupi z polskich diecezji wschodnich,<sup>16</sup> Łuck natomiast dał impuls do otwarcia w Dubnie nowego seminarium kształcącego kapłanów dla obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Był to mocny impuls, jako że ta nowa uczelnia uzyskała wkrótce akceptację Watykanu i status Seminarium Papieskiego pracującego na rzecz neounii oraz dla apostolskiej administracji Łemkowszczyzny.<sup>17</sup>

Do podstawy tego dialogu na tym pierwszym etapie należałoby włączyć, poza publikowanymi w prasie kleryckiej sprawozdaniami z pracy kół i związ-

<sup>14</sup> Tamże, s. 80.

<sup>15</sup> *Kronika*, „Sursum Corda” R. 11: 1936 nr 1(42) s. 18-19.

<sup>16</sup> Zob. *Z Seminarium Pińskiego*, „Przedświt” R. 13: 1931 z. 3 s. 86-89.

<sup>17</sup> Zob. wydawane w latach 1934-1939 wielojęzyczne czasopismo alumnów tego seminarium pt. „Druh – Дпур – Amicus”.

ków misyjnych także zamieszczone tam wszystkie inne publikacje poświęcone misjom. Było ich stosunkowo dużo. Np. w „Przedświcie” wydrukowano następujące: „Nasz Wschód”,<sup>18</sup> „Jak popierać misje”,<sup>19</sup> „Stan misjologii w Polsce”,<sup>20</sup> „Zadanie kleryckich kół misyjnych”,<sup>21</sup> „Pius XI a Kościoły oderwane”,<sup>22</sup> „Dzień misyjny”,<sup>23</sup> „Pierwszy kongres narodowy Misyjnego Związku Duchowieństwa (U.M.C.) we Francji”, „O pracy kleryckich kół misyjnych”.<sup>24</sup>

Wiele artykułów o tematyce misyjnej można też spotkać w „Sursum Corda”, np.: „Unijny problem naszego Wschodu”,<sup>25</sup> „Odezwa ks. arcybpa. Constantiniiego na „Dzień Misyjny” 18 października 1936 r.”,<sup>26</sup> „Jak organizować pomoc misyjną”?,<sup>27</sup> „Niedziela misyjna”,<sup>28</sup> „Duszpasterstwo w kraju a misje zewnętrzne”,<sup>29</sup> „Czy i ty nie chciałbyś zostać misjonarzem?”.<sup>30</sup> Ponadto redakcja „Sursum Corda” w 1934 r. jeden ze swoich numerów w całości poświęciła sprawom misji, zamieszczając tam następujące publikacje: „W 1900-letnią rocznicę Odkupienia”(s. 2), „Podstawy dogmatyczne misji katolickich”(s. 3-5), „Módlmy się za misje”(s. 5-7), „Potrzeby materialne misji”(s. 8-11), „Niepokalana w Nipponie”(s. 11-13), „Polskie misje zagraniczne”(s.14-15), „Polska misja kresowa”(s. 16-18), „Korzyści z pracy dla misji”(s. 19-27), „Pałam żądzą walczenia o chwałę Twoją...”(s. 23-24), „Modlitwa małego Mei-szy”(s. 25-26), „Ze związku misyjnego alumnów”(s. 29).<sup>31</sup>

Wielością publikacji misyjnych w polskiej prasie kleryckiej wyróżnia się jeszcze kilka innych czasopism, z których warto tutaj zaprezentować łucki „Charitas”. Szczególną uwagę zwracają tam następujące pozycje: „Dążenie Kościoła w dobie obecnej”,<sup>32</sup> „Święty Andrzej Bobola”,<sup>33</sup> „W trzechsetną rocznicę śmierci Jana Welamina Rutskiego Metropolity Kijowskiego”,<sup>34</sup> „Krew

<sup>18</sup> „Przedświt” R. 10 z. 1 s. 12-16.

<sup>19</sup> Tamże, s. 17-18

<sup>20</sup> „Przedświt” R. 11: 1929 z. 1 s. 19-20.

<sup>21</sup> Tamże, s. 20-23.

<sup>22</sup> „Przedświt” R. 11: 1929 z. 3 s. 92-97.

<sup>23</sup> „Przedświt” R. 12: 1930 z. 3 s. 102-104.

<sup>24</sup> „Przedświt” R. 11: 1929 z. 2 s. 69-71

<sup>25</sup> „Sursum Corda” R. 6: 1932 nr 3 s. 1-7.

<sup>26</sup> „Sursum Corda” R. 11: 1936 nr 3 s. 1.

<sup>27</sup> Tamże, s. 2.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> „Sursum Corda” R. 12:1937 nr 1 s. 3-6.

<sup>30</sup> Tamże, s. 13.

<sup>31</sup> „Sursum Corda”. Numer misyjny R. 9: 1934 nr 2 s.2-29.

<sup>32</sup> „Charitas” R. 9: 1928 nr 3 s. 6-12.

<sup>33</sup> „Caritas” R. 18: 1938 nr 3-4 s. 12-14.

<sup>34</sup> „Caritas” R. 17: 1937 nr 3 s. 6-12.

św. Jozafata posiewem Unii”,<sup>35</sup> „Męczeństwo św. Jozafata”,<sup>36</sup> „Pius XI a ruch unijny”,<sup>37</sup> „Katecheta a misje”.<sup>38</sup>

Równoległe z tymi działaniami, aczkolwiek w niewspółmiernie mniejszym wymiarze, zamieszczano w tejże prasie publikacje poświęcone wyznawcom religii pozachrześcijańskich. I tak krakowski „Meteor” już w pierwszych swoich numerach znalazł miejsce dla tematyki żydowskiej,<sup>39</sup> którą można było jeszcze spotkać we wrocławskim „Przedświcie”,<sup>40</sup> wileńskim „Dzwonku Seminaryjnym”,<sup>41</sup> oraz w łuckim „Caritasie”.<sup>42</sup> Pewnym zainteresowaniem w kręgach seminaryjnych cieszył się również buddyzm, o czym świadczą mogą publikacje zamieszczone w „Przedświcie” i w wileńskim „Życiu Eucharystycznym”. Czasopismo wrocławskie drukowało rozważania na temat „Chryścianizm a buddyzm w świetle historii religii porównawczej”,<sup>43</sup> natomiast alumni z Wilna skupili się raczej na dogmatyce buddyzmu.<sup>44</sup>

## 2. Autentyczne (słowiańskie) dialogi

Obok wymienionych przygotowań do dialogu, prowadzonych w uczelnianych kołach i związkach misyjnych, w 1929 r. można upatrywać początku autentycznego dialogu, jakim zainteresowane były grupy alumnów z wielu środowisk słowiańskich. Pierwsze, i to bardzo duże i podniosłe spotkanie nastąpiło w Republice Czechosłowackiej, w Pradze, u grobu monarchy św. Wacława w 1000 lat po jego męczeńskiej śmierci. Protektorat nad udającą się tam polską pielgrzymką, liczącą 900 osób objął kard. A. Hlond. 2 lipca, na dworcu Wilsona w Pradze ”z wielką radością witają pielgrzymkę oddziały „orelstwa” i tłumy ludności [...] słyhać hymny narodowe: polski i czeski, brzmia wielokroć powtarzane „Zdar Bouh!” (Szczęść Boże) i „Niech żyje Polska” [...]. Uroczystości rozpoczęły się polską akademią z udziałem Nuncjusza Papieskiego, kard. Londynu, abpa Kordacza i elity katolickiego społeczeństwa Czechosłowacji, przy organach F. Nowowiejski improwizujący hymn świętowaclawski, kard.

<sup>35</sup> „Caritas” R. 15: 1935 nr 2-3 s. 3-7

<sup>36</sup> Tamże, s. 10-12.

<sup>37</sup> „Caritas” R. 14: 1934 nr 3-4 s. 5-8.

<sup>38</sup> « Caritas » R. 11 : 1931 nr 3 s. 13-15.

<sup>39</sup> L. Petrzyk, *Kwestia asymilacji Żydów*, „Meteor” 1909 nr 4 s. 39-41, nr 5 s. 59-61.

<sup>40</sup> J. Olejnik, *My – a Żydzi*, „Przedświt” R. 10: 1928 z. 2 s. 22-25, z. 3 s. 14-17.

<sup>41</sup> *Kilka uwag o Żydach*, „Dzwonek Seminaryjny” 1930 nr 3 s. 5-7

<sup>42</sup> *Rozproszenie Żydów w pierwszych trzech wiekach i ich stosunek do chrześcijan*, „Caritas” R. 14: 1934 nr 1-2 s. 7-11; *Co uczynić z Żydami?*, „Caritas” R. 12: 1932 nr 4 s. 10-12.

<sup>43</sup> Zob. „Przedświt” R. 6: 1924 z. 1 s. 1-6, z. 2-3 s. 1-7; R. 7: 1925 z. 1 s. 2-8.

<sup>44</sup> J. Naumowicz, *Z dogmatyki buddyzmu*, „Życie Eucharystyczne” 1925 nr 2 s. 10-12, nr 3 s. 9-13.

Hlond wygłasza serdeczną i gorącą mowę przerywaną licznymi oklaskami. Ten zjazd nazywa „Słowiańskim Pentecostes” gdyż każdy mówi tu w swoim języku, a wszyscy się rozumieją. Ojciec św. przesyła uczestnikom zjazdu przez niego swe apostołskie błogosławieństwo. Polski Prymas w imieniu Polaków składa życzenia, aby naród czeski nigdy nie odstąpił od idei świętowaclawskiej – silnej budowy słowiańszczyzny.

5 lipca 1929 r. na praskich błoniach, po Mszy św. „formuje się olbrzymi pochód. Przez trzy godziny przesuwają się przed naszymi oczyma barwne grupy Czechów, Słowaków, Słoweńców, Rumunów, Czarnogórców, każda w swych pięknych narodowych strojach. Największy jednak podziw i zachwyt [...] budziła grupa polska, z krakusami na czele. Okrzykiem: „Niech żyje Polska”, „Zdar Bouh” nie było końca”.<sup>45</sup> Uczestnicy uroczystości byli również w odległej o 35 km od Pragi, Starej Bolesławie – miejscu męczeństwa św. Wacława i narodzin Dąbrówki, żony Mieszka I. Zjazd praski z 1929 r. był w sumie potężną manifestacją, która pokazała, „że ziarna rzucone na ziemię słowiańskie ręką św. Cyryla i Metodego pomimo burz wszelakich żyją”.<sup>46</sup>

Klerycy polscy, m. in. z Włocławka i Płocka uczestniczyli jeszcze w zjeździe słowiańskim alumnów, odbywającym się tam w dniach 7-10 lipca 1929 r., podczas którego przemawiał również minister Szramek „zachęcając wszystkich alumnów, aby rewizytując nas, zwiedzili Polskę, poznali jej główne miasta, obejrzeni na Wystawie Poznańskiej dorobek 10-letniej pracy kulturalnej, a poznawszy nas, ukochali jako pobratymczy naród”.<sup>47</sup>

Przysłowiowe ziarna Cyryla i Metodego, rzeczywiście, mimo upływu wielu wieków, nie obumarły. Świadczy o tym list alumnów seminarium Duchownego w Lublianie (Jugosławia) nadesłany w 1931 r. do Koła Misyjnego Alumnów Seminarium Duchownego w Łucku. Nadawcy – członkowie założonego na Teologicznym Wydziale Uniwersytetu w Lublianie Kółka im. św. Cyryla i Metodego, kultywujący spuściznę tych świętych Braci poinformowali o swej szczególnej czci dla św. Jozafata Kuncewicza i o zanoszeniu błagań „przed tron Pana zastępów za naszych oddzielonych Braci na Wschodzie”.<sup>48</sup> Okazuje się, że zagadnienia te znajdują poczesne miejsce w wydawanym tam miesięczniku „Kraljestwo Boże” i w wielu okolicznościowych broszurach. „W ten sposób – czytamy w liście – choć w części budujemy słowiańskie chrześcijaństwo w obrębie Kościoła powszechnego i uniwersalnej jego kultury. Pracujemy nad

<sup>45</sup> J. Ziółkowski, *Kilka dni w stolicy narodu św. Wacława*, „Przedświt” R.11: 1929 z. 3 s. 111-113.

<sup>46</sup> J. Szczepkowski, *U grobu św. Wacława*, „Sursum Corda” R. 3: 1929 nr 5 s. 8.

<sup>47</sup> J. Grajner, *Ze Zjazdu słowiańskich alumnów w Pradze 7-10. VII. 1929 r.*

<sup>48</sup> *List Alumnów Seminarium Duchownego w Lublianie (Jugosławia) do Koła Misyjnego Alumnów Seminarium Duchownego w Łucku*, „Caritas” R. 11: 1931 nr 4 s. 14-16.

tym by się wzmocniła i pogłębiła powszechność, życiowa siła i wola Kościoła, by się ożywił duch pojednania i szerzył pokój między słowiańskimi narodami z pomocą druku, przedstawień, akademii, wspólnej wynagradzającej Komunii św.”.<sup>49</sup> Ich idea ze wszech miar – a w szczególności w Polsce – zasługuje na podkreślenie: „Życzeniem naszym jest – zaznaczają – żeby ta idea znalazła oddźwięk we wszystkich krajach słowiańskich. Dlatego zwracamy się do Was, Najdrożsi Współbracia, z prośbą o połączenie się z nami przy modlitwie w Najświętszej ofierze w tym uroczystym dniu Patrona jedności kościelnej. Po uroczystej Mszy św. urządzimy na uniwersytecie akademię z odczytami o św. Jozafacie [...], aby Wszechmocny raczył wzbudzić w swym Kościele ducha, którym napelniony św. Męczennik i Biskup Jozafat życie swoje położył za owce”.<sup>50</sup>

W dwa lata później, w 1933 r. klerycy polscy stali się adresatami wielkiej odezwy skierowanej do nich przez alumnów seminarium brneńskiego, zrzeszonych w stowarzyszeniu „Růže Susilova”, zbratanych z seminarzystami jugosłowiańskimi, proponujących nawiązanie współpracy czechosłowackiego kleru z polskim. „Brak Was w tej rodzinie słowiańskiej – napisali. Przyjeżdżajcie na nasze zjazdy [...] Cóż nas może wstrzymać, byśmy sobie rękę podali, my którzy jesteśmy ryccerzami jednego Króla [...]. W walce o zwycięstwo Chrystusa łączą się katolicy Włoch i Francji [...]. Dlaczegoż więc nie miałyby połączyć się Słowianin ze Słowianinem, Polak z Czechosłowakiem? [...]. A ponad tym wszystkim góruje myśl byśmy wspólnymi siłami przyczynili się do spełnienia wielkiej misji dziejowej Słowian: urzeczywistnienia idei unijnej. Bracia klerycy Polacy! – czytamy w ostatniej frazie listu – Wasi współbracia z Czechosłowacji wyciągają do Was rękę ku serdeczniejszej przyjaźni i ściślejszej współpracy! Przyjmiecie ją?”.<sup>51</sup>

Luki w zachowanych rocznikach polskich czasopism kleryckich nie pozwalają śledzić losów tych odezw i wystąpień, niemniej ponad wszelką wątpliwość wiadomo, że alumni polskich seminariów zainteresowani byli utrzymywaniem, bądź zacieśnianiem kontaktów z uczelniami duchownymi przynajmniej ościennych krajów słowiańskich. Potwierdzeniem może być tutaj zamieszczona w „Caritasie” relacja „W wycieczki po Słowaczyźnie”, do Oravskich Zamków, gdzie „duchowieństwo słowackie i lud odnoszą się do nas z wielką grzecznością, nazywają nas braćmi [...], a najdziwniejsze, że nawet z naszego Wołynia bawiła tam jedna wycieczka z Liceum Krzemienieckiego, a druga z Dubna. Słyszałem też, że była w sierpniu na Słowaczyźnie wycieczka kleryków w licz-

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> *Klerycy Czechosłowaccy do Kleryków Polskich*, „Caritas” R. 14: 1934 nr 1-2 s. 23.

bie 57 jednego z seminariów zachodniej Polski [...]. Poznałem też i kleryków Słowaków z Seminarium Duchownego z Koszyc”.<sup>52</sup>

### 3. W samym sercu dialogu

Zagadnieniem szczególnym w pracy seminaryjnych kół misyjnych była – jak należy się spodziewać – tematyka powrotu do Kościoła braci odłączonych, w pierwszej kolejności z obszarów prawosławia.<sup>53</sup> I właśnie ziemie wschodnie, dawne polskie kresy, gdzie w XVII w. na świętych barykadach unii ponieśli śmierć męczeńską Jozafat Kuncewicz i Andrzej Bobola, stały się teraz miejscem najbliższym polskiej braci kleryckiej, która mogła być, a częstokroć faktycznie bywała świadkiem prowadzonego tam dialogu na wielu płaszczyznach, przede wszystkim na płaszczyźnie wiary i to w nieprawdopodobnie trudnych warunkach. Tam „Kapłan-misjonarz nie przychodzi do gotowego: nie ma ani kościoła, ani domu własnego, ani też wiernych. Wszystko to musi on wytworzyć [...] własną pracą i zaparciem się siebie samego”.<sup>54</sup> W zapisanych na kartach „Przedświtu”, w relacjach z podróży po pierwszych sześciu nawróconych parafiach diecezji łuckiej w 1928 r. otwieranie kolejnego rozdziału dialogu neo-unijnego było trudnym przedsięwzięciem. Np. proboszcz nawracanej parafii Żabcza musiał zamieszkać pod jednym dachem z duchownym prawosławnym. „Tam nie wystarczy – czytamy w tej relacji – płomienne kazanie w niedzielę i święto. Tam trzeba dla umocnienia ducha b. częstych choćby codziennych nauk, co też w miarę sił czyni ks. A. Rudnicki. Mianowicie unicy przychodzą do jego mieszkania każdego dnia wieczorem i tu Proboszcz umacnia ich w wierze i moralności, uświadamia religijnie przemówieniami, czytaniem, jak również obdarza częstokroć książeczkami, broszurami o treści religijno-społecznej. Często zagląda do mieszkań swoich owieczek, by przez współżycie z nimi, przez zetknięcie się częstsze, dać im dowód swej ojcowskiej opieki, i tą drogą zyskać sobie zaufanie, niezbędne w każdej pracy społecznej, a szczególnie religijnej”.<sup>55</sup>

Zdecydowanie gorsze szanse powodzenia w tych warunkach miałyby dialog międzykulturowy, a już zupełnie żadne – dialog na płaszczyźnie nacji, chociaż w jednej wielkiej rodzinie słowiańskiej. Proboszcz takiej nowej parafii musi swoim wiernym wykazać, „że przyszedł z pełnym poświęceniem ducha, z miłości ku Chrystusowi Panu i ich dusz, a nie w celach politycznych, jak im

<sup>52</sup> *Z wycieczki po Słowacyzynie*, „Caritas” R. 17: 1937 nr 3 s. 17-19.

<sup>53</sup> *Kronika*, „Sursum Corda” R. 12: 1937 nr 1(46) s. 11.

<sup>54</sup> *Jeden dzień*, „Przedświt” R. 12: 1930 z. 3 s. 105.

<sup>55</sup> *Z niwy misyjnej. Z naszego Wschodu*, „Przedświt” R. 10:1928 z. 4 s. 49.

podszepują złośliwi prawosławni sąsiedzi, z popem na czele. A przy tym musi mieć baczne oko, by zawsze byli przekonani o jego ukraińskim pochodzeniu, bo gdyby się dowiedzieli, że jest Polakiem z krwi i kości – praca jego poszłaby na marne”.<sup>56</sup> Przeciwnicy unii czasami nie przebierali w środkach, o czym przekonali się mieszkańcy sąsiedniej wioski – Humaniszcz, gdzie osiedlił się były zakonnik prawosławny z zamiarem utworzenia tam nowej parafii. „Duch we wsi był dobry, bo jeden z gospodarzy, Julian Olejnik, już dawniej myślał o przejściu na łono Kościoła katolickiego, do czego namawiał i wszystkich gospodarzy Humaniszcz, toteż parafia unicka szybko się utworzyła, a pozostało zaledwie kilku opornych schizmatyków. Jeden z nich [...] poszedł pewnego wieczoru pod okno Juliana Olejnika i [...] wystrzałem z rewolweru położył go trupem”.<sup>57</sup> Tym razem podjęcie takiej formy dialogu pomogło sprawie unii, gdyż w Olejniku lud zaczął dostrzegać męczennika za wiarę i bohatera.

Więcej informacji na ten temat drukuje czasopismo alumnów seminarium dubnowskiego, wskazując na główne powody trudnych spotkań i dialogów kapłańskich z ludnością prawosławną. Jednak zamiast przytaczać tutaj przykłady kontaktów dobrze rokujących, bądź kończących się niepowodzeniem, warto zwrócić uwagę na podjęcie szerokiej unijnej dyskusji w całym społeczeństwie polskim, innymi słowy dialogu o ... dialogu! Greko-katolicy bodaj żądali „prowadzenia akcji w obrządku gr. katolickim i przez siły z terenu Małopolski [...]. Społeczeństwo znowu katolickie obrządku łacińskiego, w swoich masach ludzi świeckich, przerażająco nie orientuje się w kwestiach unijnych. Uważa się nierzadko Unię za wiarę odrębną od katolickiej, obrządek wschodni traktuje się pogardliwie, powtarza się bardzo często bezkrytycznie zasłyszane zarzuty rusyfikacji wschodnich połaci kraju, szkodenia polskości [...]. W sferach zaś duchownych, nawet tam, gdzie sama idea ma zrozumienie, patrzy się sceptycznie na jej realne wyniki, a obrządek wschodni uważa się często za malum necessarium [...]. Prawosławni znowu mają jeszcze inne pojęcie o nas. Może najczęściej zarzucają nam, żeśmy awangardą polskości i łacińskości, że pod nazwą religii kryjemy obłudnie cele polityczne – my, których społeczeństwo, z jakiego wyrosliśmy uważa nieomal za zdrajców, szkodników i antypaństwowców! [...] Jeśli zaś chodzi o nasze Seminarium dubieńskie [...] uważają nas za prawosławnych [...] za jakiś „trzeci zakon” Towarzystwa Jezusowego”.<sup>58</sup>

W trzy miesiące później, w kolejnym numerze „Druha...” z lutego 1938 r. opisana wyżej sytuacja na tyle się zmieniła, że M. Jacewicz – autor dopiero co przytoczonej relacji pisał m. in. „Rzeczywiście, jesteśmy w dobie bieżącej

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> M. Jacewicz, *Nasze wakacje*, „Druha...” R. 4: 1937 nr 3(10) s. 1-5.

świadkami smutnego zjawiska, iż święte dzieło Unii spotyka się z niezwykle silnym sprzeciwem i niemal jednomyślną opozycją wszelkiego rodzaju nawet wrogich sobie żywiołów społecznych, politycznych i narodowościowych. Nie wolno nam jednak tracić nadziei. Oto na horyzoncie przejaśnia się [...]. Najprzód ogłoszone niedawno uchwały Pierwszego Plenarnego Synodu katolickiego Episkopatu w Polsce ogarnęły ożywym swym tchnieniem także i ugoru prac unijnych [...]. Następnie Najdostojniejsi Arcypasterze obu obrządków przypomnieli tę Akcję w sposób szczególny [...]. Także na obradującym w tymże czasie Kongresie Związku Misyjnego nie pominięto zagadnień unijnych [...]. Nie można tu wreszcie pominąć milczeniem ostatniego orędzia J. Em. ks. kard. Prymasa Hlonda [...] do duchowieństwa i społeczeństwa polskiego z gorącym apelem zaniechania dotychczasowych nieporozumień obrządkowych, współzawodnictwa pomiędzy obrządkiem łacińskim a wschodnim o prestiż czy wpływy, a poparcie szczerze, bez lęku pracy i wysiłków o zjednoczenie kościelne na Kresach wschodnich”.<sup>59</sup>

Postawy te tylko na pozór pozwoliły mniemać, „że nie są sami bosci żołnierze frontowi, bo na ich tyłach zaczyna czuwać i przychodzić im w sukurs poważna, ciężka artyleria – świadome społeczeństwo katolickie”.<sup>60</sup> Pokazane wyżej życzliwe ustosunkowanie się do spraw unijnych musiało wywołać „przeciwstawienie” na Akcję Unijną ze strony wrogów, czy też obałamuczonych, rekrutujących się niestety nawet ze sfer katolickich”<sup>61</sup>.

Losy polskiego dialogu kapłanów kształconych w Dubnie z ludem prawosławia, jak również dialogu o tymże dialogu z czasem momentami zaczęły niepokoić, nie tylko Polaków, ale nawet rzesze Słowian spod znaku św. Cyryla i Metodego, pomnych nakazu ich Mistrza: „nauczajcie wszystkie narody”, pomnych obowiązku „miłowania Go, a dla Niego i w Nim bliźniego, bez względu na pochodzenie, rasę, stopień kultury czy wykształcenie”. Niejeden zresztą dialog, w tym również unijny, miał podobną historię. Świadczą o tym dzieje całej naszej cywilizacji, które równocześnie – i nie bez racji – właśnie w dialogu upatrują drogę do modus vivendi ludów i narodów świata.

<sup>59</sup> M. Jacewicz, *Jednak nie sami!*, „Druh...” R. 5 nr 4(11) s. 2-6.

<sup>60</sup> Tamże, s. 6.

<sup>61</sup> Tamże, s. 4-5.

## **Wielokulturowość i wielowyznaniowość mieszkańców północnego Mazowsza na przełomie XIX i XX wieku**

*Multiculturalism and religious denominations residents of northern Mazovia at the turn of the century*

**Streszczenie.** Zjawisko wielowyznaniowości i związane z nim, zróżnicowanie narodowościowe oraz kulturowe, jest dziś bardzo rzadkie w Polsce, jeśli chodzi o małe miasta. Pod koniec wieku dziewiętnastego i na początku wieku dwudziestego było jednak inaczej. Dobrze to można zauważyć śledząc dzieje Mazowsza. Przykładem takiego miasta był Płock. Był to przede wszystkim ważny ośrodek życia, najliczniej reprezentowanej wspólnoty wyznaniowej – katolików. Płock był od wieków miastem biskupim i stolicą diecezji, posiadał oprócz kościoła farnego – kościół katedralny, kurię biskupią, seminarium duchowne oraz wiele instytucji katolickich, zwłaszcza o charakterze dobroczynnym. W mieście kwitło również życie zakonne. Obok katolików, mieszkali wyznawcy cerkwi prawosławnej, przede wszystkim Rosjanie, przybyli do tego miasta jako obsada koszar wojskowych, lub po to, aby sprawować funkcje administracyjne związane z zarządaniem miasta i powiatu (Guberni). Posiadali swoją cerkiew, która z czasem została przekształcona w sobór. Płock zamieszkiwali także nieliczni Niemcy, głównie protestanci wyznania ewangelicko-augsburskiego, którzy tu mieli zbór, cmentarz i szkołę elementarną. Protestanci angażowali się mocno w życie gospodarcze miasta. Jak w większości małych miast na Mazowszu, w Płocku także nie mogło zabraknąć osób wyznania mojżeszowego. Żydzi osiedliwszy się tu na początku siedemnastego wieku, tworzyli zwartą społeczność, zamieszkującą oddzielną dzielnicę. Jednak tym, co dla Płocka było charakterystyczne, to powstanie w tym czasie nowej wspólnoty wyznaniowej, zwanej mariawitami. Mariawici, którzy zostali zapoczątkowani przez Felicję Kozłowską, wybudowali tu swoją katedrę i z Płocka rozszerzali działalność na teren diecezji płockiej oraz poza nią. Płocczanie, mimo tak wielkiej różnorodności, starali się razem tworzyć społeczność miejską, przewyżając naturalne podziały i różnice.

**Słowa kluczowe:** wyznania religijne, wielokulturowość, mariawici, wyznanie mojżeszowe, Mazowsze

**Abstract.** The phenomenon of multi-denominationalism and the related, ethnic and cultural diversity, is now very rare in Poland, when it comes to small town. At the end of the nineteenth century and early twentieth century it was different. Well it can be seen tracing the history of this region. An example of such a city was Plock. It was the first and foremost important center of life, represented the most numerous religious community – Catholics. Plock was for centuries the capital city of the bishop and the diocese, held apart from the parish church – the Cathedral Church, the Curia bishop, seminary, and many Catholic institutions, especially charitable. The city also flourished religious life. In addition to Catholics, Orthodox believers lived, mainly Russians came to this city as a military barracks cast, or in order to exercise administrative functions associated with the management of the city and county (Government). They had their church, which later was transformed into a cathedral. Plock also lived a few Germans,

mainly Protestant Evangelical-Augsburg who have been here a church, a cemetery and elementary school. Protestants were involved heavily in the economic life of the city. As in most small towns in Mazovia, Plock also could not miss people of the Jewish faith. Settling Jews here in the early seventeenth century, they formed a compact community, inhabiting a separate district. However, what it was characteristic for Plock is created at the time of a new religious community, called Mariavites. Mariawici who have been initiated by Felicia Kozłowska, built a cathedral and its Plock extended their activities into the Diocese of Plock and beyond. Płoczanie, despite so much diversity sought to together create the urban community, overcoming natural divisions and differences.

**Keywords:** religious denominations, multiculturalism, mariawici, religion Mosaic, Mazovia Province

Stolica północnego Mazowsza, Płock, to obecnie ponad studwudziestotysięczne miasto powiatowe z panoramą rafinerii w tle. Przeszło sto lat temu, było to niewielkie miasto gubernialne o charakterze wielowyznaniowym. Oprócz przeważającej liczby katolików, zamieszkiwali tu wyznawcy religii mojżeszowej, protestanci, prawosławni, i co jest charakterystyczne dla Płocka – mariawici, a więc wyznawcy kościoła starokatolickiego.

Pod koniec XIX i na początku XX wieku społeczność Płocka ulegała nieustannym przeobrażeniom. Liczba ludności miasta systematycznie wzrastała. W krótkim czasie ludność miejska podwoiła się. Składało się na to kilka czynników: przemiany na wsiach po upadku powstania styczniowego oraz postęp cywilizacyjny. Do Płocka napływała zarówno biedota wiejska z myślą o zatrudnieniu w przemyśle, jak i dawni właściciele ziemscy, pozbawieni majątków w wyniku represji. Mniejsza umieralność, brak epidemii oraz opieka sanitarna i lekarska były dodatkowym czynnikiem wpływającym na wzrost liczby mieszkańców miasta. Ludność wzrosła także nieznacznie za sprawą osiedlających się tu Rosjan, którzy zajmowali ważne stanowiska w administracji, szkolnictwie i wojsku. W 1902 roku zamieszkiwało w Płocku 30.022 osób, wśród nich katolików – 16.619, przedstawicieli wyznania mojżeszowego – 11.718, prawosławnych – 867 i protestantów – 818.<sup>1</sup>

Monografia arcybiskupa Antoniego Nowowiejskiego przedstawia to zagadnienie w konkretnych liczbach z roku 1917, gdy uwzględniono także wspomnianych mariawitów. Na ogólną liczbę 24.767 mieszkańców, przypadało 16.126 katolików; izraelitów było 7.639; ewangelików mieszkało 470 oraz mariawitów – 188.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A. M. S t o g o w s k a, Życie społeczno-gospodarcze Płocka w latach 1793-1918. W: *Dzieje Płocka*. T. 2, red. Mirosław Krajewski. Płock 2006, s. 183. Por. M. C h u d z y Ń s k i, *Dzieje miasta w latach 1865-1918*. W: *Dzieje Płocka*. T. 2, red. Mirosław Krajewski. Płock 2006, s. 351.

<sup>2</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock. Monografia historyczna*. Płock 1931, s. 160.

W świetle Pierwszego Powszechnego Spisu Ludności, przeprowadzonego 30. września 1921 roku, okazało się, że statystycznie rzecz biorąc, w Płocku zamieszkiwało: 67,59% katolików, 28,2% wyznawców religii mojżeszowej, 1,7% osób wyznania ewangelicko-augsburskiego, 1,2% wyznania mariawickiego, 1,7% wyznania prawosławnego, 0.12% bezwyznaniowych i 0,06% ewangelicko-reformowanego.<sup>3</sup>

Najliczniej reprezentowany Kościół katolicki, od wieków w Płocku miał swój ważny ośrodek – stolicę diecezji. O powstaniu tej diecezji nie mamy pewnych wiadomości, ale przypuszcza się, że Mazowsze, jako odrębna dzielnica, stało się diecezją w tym samym czasie, co Wielkopolska, Śląsk i Krakowskie, czyli w roku tysięcznym, z okazji pobytu cesarza Ottona III w gościnie u Bolesława Chrobrego.<sup>4</sup>

Pod koniec XIX wieku diecezja płocka była kierowana przez biskupa Michała Nowodworskiego, który przybył na Mazowsze Północne w 1890 roku już jako kapłan zasłużony dla Kościoła i Ojczyzny, a jednocześnie boleśnie doświadczony przez zaborcę deportacją w głąb Rosji. Biskup Nowodworski bez reszty poświęcił się nowym obowiązkom troszcząc się o Seminarium, o duchowieństwo i wszystkich wiernych.<sup>5</sup>

Po jego śmierci, dnia 15. kwietnia 1901 roku biskup Jerzy Józef Elizeusz Szembek prekonizowany został na biskupstwo płockie. To jemu Płock zawdzięcza przebudowę i remont katedry. W latach 1905-1908 rządcą diecezji był biskup Apolinary Wnukowski, nazywany „Pasterzem serdecznym”. Na ten czas przypadły trudne wydarzenia, gdyż w Płocku mariawici ostatecznie wypowiedzieli posłuszeństwo swemu biskupowi i podległość kościelną papieżowi.<sup>6</sup>

Diecezją płocką od 12. czerwca 1908 roku kierował biskup, a potem arcybiskup Antonii Julian Nowowiejski, aż do momentu wywiezienia do obozu przejściowego w Działdowie i męczeńskiej śmierci. W latach jego pasterzowania dokonało się wiele dobrych dzieł, które trzeba mu przypisać: dbał o religijny rozwój w oświacie, zakończenie remontu i wyposażenia katedry, powołanie Zakładu Anioła Stróża, utworzenie Niższego Seminarium Duchownego, powołanie Szkoły Organistowskiej, wybudowanie Muzeum Diecezjalnego, powołanie do istnienia i wspieranie w działalności kilkunastu instytucji oświatowych, charytatywnych i społecznych, szczególnie powołanie Akcji Katolickiej oraz dzieło naukowe – *Płock. Monografia Historyczna*. Przez kilkanaście lat wspie-

<sup>3</sup> J. S z c e p a Ń s k i, *Życie polityczne Płocka w okresie międzywojennym (1918-1939)*. W: *Dzieje Płocka*. T. 2, red. Mirosław Krajewski. Płock 2006, s. 470-471.

<sup>4</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s. 35.

<sup>5</sup> M. M. G r z y b o w s k i, *Płocki Kościół katolicki w okresie niewoli narodowej (1793-1918)*. W: *Dzieje Płocka*. T. 2, red. Mirosław Krajewski. Płock 2006, s. 308-309.

<sup>6</sup> T a m ż e, s. 310.

rał go w posłudze pasterskiej biskup sufragan – Leon Wetmański, który razem z arcybiskupem został aresztowany na początku wojny, internowany najpierw w Słupnie koło Płocka, a następnie wywieziony do Działdowa i tam stracony wiosną 1941 roku.<sup>7</sup>

Biskup mieszkał w Płocku, w przeznaczony na pałac biskupi, jednej z rezydencji kanonicznych. Przy katedrze zaś od 1912 roku, w budynku parterowym, swoją siedzibę miała kuria biskupia. Płock od dawna miał też swoje seminarium duchowne. Początki tegoż seminarium datuje się na rok 1710. Pod koniec XIX wieku siedzibę seminarium przeniesiono do klasztoru poreformackiego, specjalnie do tego celu przebudowanego. Od tego czasu rozpoczyna się dla seminarium nowy okres, również i dlatego, że zamiast Misjonarzy św. Wincen-tego à Paulo, kadre profesorską objęli księża diecezjalni. W roku 1916 dobudowano nową część łączącą budynki poklasztorne i dom profesorski. W tej nowej części od 1916 roku mieściło się czteroletnie liceum, powiększone w 1923 roku o jeszcze jeden rok. Po ukończeniu tych pięciu klas odpowiadających wyższym klasom gimnazjum filologicznego, młodzież otrzymywała państwowe świadectwo dojrzałości i dopiero wtedy przechodziła na dalsze studia do seminarium duchownego. W 1926 roku liceum to przyjęło oficjalną nazwę „Gimnazjum Męskie św. Stanisława Kostki przy Seminarium Duchownym w Płocku”. Owo gimnazjum jest jednocześnie tak zwanym Seminarium Mniejszym, po którego ukończeniu, młodzież może przejść do Seminarium Wyższego. Gimnazjum od 1920 roku posiadało pełne prawa państwowe, a w roku 1922 kierunek humanistyczny zamieniono na klasyczny. W seminarium mniejszym był też internat. Seminarium większe składało się z dwuletniego kursu nauk filozoficznych oraz czteroletniego kursu teologicznego. W 1910 roku seminarium płockie obchodziło dwóchsetną rocznicę swego istnienia i z tej racji od papieża Piusa X otrzymało przywilej nadawania stopnia naukowego baccalaureatu. A 25. września 1925 roku rada ministrów uznała seminarium wyższe – jako szkołę wyższą, posiadającą przywileje szkół akademickich. W roku 1916 liczba alumnów przekroczyła 100 osób, a profesorów – 15. W roku 1929-1930 alumnów w seminarium mniejszym było – 184, a w większym – 73, profesorów zaś w obu seminariach – 24. Rektorem seminarium od 1908 roku był prałat Adolf Szelażek, potem od 1918 roku prałat Piotr Borniński.<sup>8</sup>

Płock od wieków mógł się szczycić rzymskokatolicką bazyliką katedralną, która jest prawdziwą jego ozdobą. Zbudowana z kamiennych ciosów już w XII wieku, była wiele razy niszczone, naprawiana, a w XVI wieku przebudowana.

<sup>7</sup> Tamże, s. 311; Zob. Tenże, *Antoni Julian Nowowiejski (1858-1941)*. W: *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941). W pięćdziesiątą rocznicę męczeńskiej śmierci*, s. 23-191.

<sup>8</sup> Zob. A. J. Nowowiejski, *Płock...*, s. 454-471.

Na początku XX wieku została ponownie poddana restauracji, według projektu Stefana Szyllera. Podjęcie się odnowy świątyni katedralnej spotkało się z zainteresowaniem biskupa Szembeka, który zaraz po swojej intronizacji w dniu 7. lipca 1901 roku, zebrał kapitułę, by wspólnie zdecydować o jak najszybszym rozpoczęciu prac remontowych. Uroczysta chwila konsekracji nowo przebudowanego kościoła katedralnego przez biskupa Szembeka została wyznaczona na dzień 8. listopada 1903 roku. Prace dekoracyjne jednak ciągnęły się jeszcze następnych kilka lat. Najwięcej wysiłku włożono w pokrycie ścian bogatą polichromią. Podjął się tego dzieła Władysław Drapiewski. Przy bazylice katedralnej ustanowiona jest kapituła, której głównym zadaniem jest służba boża. W kaplicy królewskiej tejże katedry przykuwa uwagę sarkofag królów polskich Włodzisława Hermana i Bolesława Krzywoustego, a w kapitularku Herma św. Zygmunta, patrona katedry oraz wiele zabytkowych naczyń i szat liturgicznych.<sup>9</sup> Ta bogata historia świątyni katedralnej, jej cenne zabytki oraz wystrój zewnętrzny i wewnętrzny dały papieżowi Piusowi X wystarczający powód do przyznania w 1910 roku – tytułu bazyliki.<sup>10</sup>

W początkach XX wieku oprócz katedry w Płocku, były jeszcze dwa kościoły katolickie oraz kaplica św. Stanisława Kostki. Najstarszy z nich to kościół farny, czyli parafialny, z połowy XIV wieku, następnym jest kościół poreformacki – z połowy XVIII wieku, przyległy do budynków seminaryjnych. Natomiast jedyna kaplica publiczna w Płocku, o której wspomniano wcześniej, nie licząc kaplic na cmentarzach grzebalnych, znajdowała się w części wschodniej miasta i była poświęcona św. Stanisławowi Kostce. W 1913 roku zorganizował ją po stajni koszarowej i pieczę nad tą kaplicą sprawował ks. prałat Ignacy Lasocki, znany i ceniony społecznik płocki. Kaplica mogła pomieścić około tysiąca osób. Od 1929 roku kaplica była obsługiwana przez księży Salezjanów i stanowiła zaczątek nowej płockiej parafii.<sup>11</sup>

Inne kaplice katolickie w Płocku znajdowały się w Zakładzie Anioła Stróża, na cmentarzu, w Domu Biskupim, w budynku Gimnazjum Męskiego, w Seminarium Duchownym, w szpitalach Świętej Trójcy oraz Świętego Aleksego i w więzieniu.<sup>12</sup>

Omawiając kondycję Kościoła katolickiego na przełomie XIX i XX wiek, nie można pominąć milczeniem płockich zakonów, ich świątyń, domów i klasztorów. Carska kasata klasztorów w 1867 roku mocno nadszarpnęła bujne życie

<sup>9</sup> Zob. Ta m ż e, s. 179-433.

<sup>10</sup> M. M. G r z y b o w s k i, *Płocki Kościół katolicki...*, s. 314.

<sup>11</sup> Zob. A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s. 492-538; Zob. też: M. M. G r z y b o w s k i, *Płocki Kościół katolicki...*, s. 317-319.

<sup>12</sup> M. M. G r z y b o w s k i, *Płocki Kościół katolicki...*, s. 319.

zakonne i działalność tych wspólnot prowadzoną w mieście. Zlikwidowano domy dwóch zgromadzeń: Księży Misjonarzy św. Wincentego á Paulo oraz Ojców Reformatorów. Los płockich zakonników, na szczęście, nie dotknął w takim stopniu płockich szarytek, a opustoszałe miejsca po skasowanych zgromadzeniach, szybko zastąpiły inne osoby i organizacje. Księży Misjonarzy, prowadzących Seminarium Duchowne zastąpili księża diecezjalni, pracę norbertanek w części kontynuowały siostry służki, a w części Zakład Anioła Stróża i siostry magdalenki.<sup>13</sup>

Żydzi mieli także swój ośrodek religijny w Płocku. Istniała w Płocku przynajmniej od 1616 roku społeczność żydowska, posiadająca 25 domów, bóżnicę, jatki, kramy i trudniąca się handlem wiejskim. Pożar w 1688 roku strawił całą tę dzielnicę żydowską. Gdy król Jan Kazimierz po zniszczeniu Płocka przez Szwedów, w roku 1657 pozwolił żydom budować nowe domy na miejsce spalonych, nadał też wolność handlu i stawiania w mieście jatek i kramów. Przywileje te potwierdzali kolejni królowie.<sup>14</sup>

Z czasem społeczność żydowska na stałe wpisała się w krajobraz miasta, tworząc niemałą gminę, która miała swój własny zarząd i szkołę. Żydzi posiadali przy ulicy Synagogalnej i Szerokiej starą synagogę i dwie bożnice. Przy ul. Kwiatka mieścił się urząd gminy żydowskiej, a przy ul. Mickiewicza – założony w 1845 roku własny cmentarz.<sup>15</sup> Gdy po drugim rozbiorze Rzeczypospolitej, Płock opanował rząd pruski, Żydzi utracili dotychczasową autonomię.<sup>16</sup>

Sytuacja zmieniła się po upadku Powstania Listopadowego, gdy został ogłoszony Statut Organiczny. W Płocku początkowo niewiele się zmieniło. Jedynie miejsce polskich pułków w koszarach, zajęły wojska rosyjskie. Tam też urządzono dla żołnierzy prawosławnych pierwszą cerkiew, obsługiwaną przez kapelana wojskowego. Natomiast pierwsze kilka osób cywilnych, wyznania prawosławnego, osiedliło się w Płocku w 1836 roku. Większa grupa napłynęła w trzy lata później. W 1839 roku na stałe zamieszkiwało w mieście 248 osób prawosławnych, w tym 229 mężczyzn i 19 kobiet. Byli to wojskowi i urzędnicy. W tym samym czasie urządzono cmentarz prawosławny na wprost ul. Warszawskiej, poza alejami i okopami otaczającymi miasto. Na cmentarzu pobudowano też niewielką cerkiew pod wezwaniem Michała Archanioła. Prawdopodobnie parafia prawosławna została erygowana w mieście w połowie XIX wieku. Po upadku kolejnego powstania narodowego, Naczelnik Wojskowy Okręgu Płockiego – Włodzimierz Semeka, uzyskał zgodę władz rosyjskich na

<sup>13</sup> Zob. T a m ż e, s. 325-330.

<sup>14</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s. 133-136.

<sup>15</sup> Zob. M. M. G r z y b o w s k i, *Płocki Kościół katolicki...*, s. 320.

<sup>16</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s. 139.

wybudowanie cerkwi prawosławnej i otrzymał na ten cel okazałą sumę pieniędzy, tak że w dwa lata świątynia była gotowa według projektu Bronisława Brodzic-Żochowskiego. Miejsce pod cerkiew wyznaczono na pl. Floriańskim od strony ul. Warszawskiej. Uroczyste poświęcenie świątyni przez arcybiskupa warszawskiego i nowogeorgijewskiego Joannika, odbyło się 30. września 1867 roku. Świątynia była wybudowana na planie krzyża i mogła pomieścić 400 osób.<sup>17</sup>

Gdy po ćwierci wieku cerkiew okazała się zbyt mała, ponieważ liczba parafian wzrosła do tysiąca osób, nie licząc wojska, rozbudowano obiekt według projektu Józefa Górskiego i proboszcza protojereja Jerzego Liwotowa. Zbudowana w całkowicie rosyjskim stylu, z dominującą dzwonicą oraz dwiema niższymi wieżami. Wnętrze urządzono w stylu rusko-bizantyjskim. Poświęcenia dokonał w dniu 15. października 1895 roku arcybiskup chełmińsko-warszawski Flawian. Był to już od dziesięciu lat sobór, co wiązało się ze zwiększeniem ilości duchowieństwa do jej obsługi. W skład parafii prawosławnej w Płocku wchodził cały powiat płocki i liczyła ona w 1897 roku 1180 osób. Poza cerkwiami na Placu Floriańskim i na cmentarzu prawosławnym w Płocku, były jeszcze cztery inne cerkwie: w więzieniu, w Gimnazjum Gubernialnym oraz w obojgu koszarach.<sup>18</sup>

Na początku 1915 roku, gdy władze rosyjskie i część duchowieństwa prawosławnego opuściła miasto, okupacyjne władze niemieckie w styczniu 1916 roku zamknęły cerkiew. Niewiele licząca, bo około 150 osób, społeczność prawosławna została pozbawiona świątyni. Cerkiew przeznaczono na kościół dla wojska, w którym niemieccy kapelani wojskowi odprawiali nabożeństwa katolickie dla żołnierzy niemieckich. Po odzyskaniu niepodległości, władze polskie postanowiły przeznaczyć cerkiew na kościół garnizonowy dla wojska. Nastąpiło to 5. marca 1919 roku. Po 1924 roku zaczęto burzyć cerkwie prawosławne jako symbol niewoli. Na tym tle Magistrat płocki wytoczył sprawę sądową o zwrot placu zajętego pod cerkiew. Dodatkowa okoliczność, potrzeby szybkiego remontu świątyni spowodowała, że mimo zabiegów komendanta płockiego garnizonu płk. Roguskiego, kapelana ks. Feliksa Słonickiego i ks. prałata Ignacego Lasockiego, kościół nadal podupadał, tak że w latach 1928-1929 dokonano cichej rozbiórki z inicjatywy Magistratu i przy poparciu Komendy Garnizonu.<sup>19</sup> Rozebrano także cerkiewki w gimnazjum, w więzieniu i w jednych koszarach.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> E. P o p i o ł e k, *Z dziejów Cerkwi i prawosławia w Płocku*. Płock 2004, s. 3-4.

<sup>18</sup> T a m ż e, s. 6.

<sup>19</sup> T a m ż e, s. 7-10.

<sup>20</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s. 160.

Po przejściu cerkwi przez polskie władze wojskowe funkcję jej przejęła kaplica pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego, mieszcząca się w budynku klasztoru poddominikańskiego, gdzie od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku mieściła się ochrona dla dzieci prawosławnych.<sup>21</sup>

Ludność narodowości niemieckiej i wyznania ewangelickiego zasiedliła Płock zwłaszcza po roku 1805. Gdy skasowano klasztor św. Dominika przy ul. Warszawskiej. W dniu 30. września tegoż roku protestanci rozpoczęli swoje nabożeństwa w kościele poddominikańskim.<sup>22</sup>

Początki funkcjonowania w formie zorganizowanej społeczności ewangelickiej w Płocku można zaobserwować w pierwszych latach XIX wieku. Imigracja, jaka wtedy nastąpiła do miasta i jego okolic, zdominowana była przez wyznawców pochodzących z krajów niemieckich. Osiedlaniu się ewangelików na tych terenach towarzyszył proces tworzenia zwartych skupisk wokół miasta. W Płocku istniała parafia wyznania ewangelicko-augsburskiego z własnym pastorem.<sup>23</sup>

W 1900 roku w samym Płocku mieszkało na stałe 556 wyznawców Kościoła ewangelickiego, w tym 260 mężczyzn i 296 kobiet oraz 190 osób zamieszkałych czasowo. Liczba ta utrzymywała się przez kolejne lata mniej więcej na tym samym poziomie, nie przekraczając jednak nigdy tysiąca osób. W momencie rozpoczęcia działań wojennych w 1914 roku na stałe w Płocku mieszkało ponad 800 osób wyznania ewangelickiego, a pod koniec wojny w 1917 roku niecałe 500 osób.<sup>24</sup> Liczba ewangelików nie wzrastała, ponieważ Niemcy osiedlający się w miastach, szybko ulegali polonizacji, mimo że zostały podjęte działania, aby tworzyć zwarte skupiska kolonistów, pozwalające kultywować własne tradycje i własną wiarę.<sup>25</sup>

Protestanci mieli też swój cmentarz na przedmieściu dobrzyńskim z pomieszczeniem dla grabarza. Pastorówka była murowana i obszerna. Podobnie jak w innych zborach luterańskich, również przy płockim znajdowała się szkoła elementarna, która mieściła się w zabudowaniach po klasztorze dominikańskim. Funkcję pastora w latach 1897-1913 roku pełnił Oskar Kleindienst, potem w latach 1914-1934 Robert Gregor Gundlach z Rypina, który był również nauczycielem w gimnazjum i przewodniczącym okręgu szkolnego. W ramach każdej parafii funkcjonowało Kolegium Kościelne, które czuwało nad porząd-

<sup>21</sup> E. P o p i o ł e k, *Z dziejów Cerkwi...*, s. 10.

<sup>22</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s.578.

<sup>23</sup> Zob. K. K ł o d a w s k i, *Ewangelicy płoccy w latach 1793-1918*. W: *Dzieje Płocka*. T. 2, red. Mirosław Krajewski. Płock 2006, s. 368-370.

<sup>24</sup> Porównaj z tabelą zamieszczoną w opracowaniu K. K ł o d a w s k i e g o, *Ewangelicy płoccy...*, s. 376.

<sup>25</sup> K. K ł o d a w s k i, *Ewangelicy płoccy...*, s. 378.

kiem i służbą wewnętrzną w danej parafii, a w przypadku nagłej śmierci któregoś z członków organizowało wybory. Kolegium sporządzało listy parafian i opiniowało różne propozycje pastora.<sup>26</sup>

Kantoralna szkoła elementarna w Płocku w 1892 roku liczyła 37 dzieci wyznania ewangelickiego, z czego 26 chłopców i 11 dziewcząt. Jeśli chodzi o kształcenie w Gimnazjach i w Szkole niedzielno-handlowej, były to szkoły wielowyznaniowe, w których uczyli się też luteranie w liczbie kilkudziesięciu osób. W gimnazjach uczyli też nauczyciele luteranie oraz pastor zboru płockiego.<sup>27</sup>

Płoccy ewangelicy uczestniczyli w rozwoju gospodarczo-przemysłowym miasta. Cegielnia Roberta Blumberga zatrudniała w 1913 roku 26 osób, a wartość produkcji wyniosła 27 tysięcy rubli. Piotr Szyfer w fabryce piwa zatrudniał 16 osób, a jego produkcja w tymże roku wyniosła prawie 60 tysięcy rubli.<sup>28</sup> Inteligencja protestancka brała udział w życiu społecznym Płocka. Ze źródeł drugiej połowy XIX wieku można wyprowadzić wniosek, że ewangelicy nie pełnili zbyt eksponowanych stanowisk w mieście i powiecie, byli to zazwyczaj drobni urzędnicy. Wyjątkiem są osoby gubernatorów płockich – baron von Wrangiel i Gafferberg oraz naczelnicy powiatu płockiego – Rode i Lustig. Nieliczni ewangelicy przynależeli również do tworzących się w tym czasie: Stowarzyszenia Wioślarskiego, Straży Ogniowej, Towarzystwa Dobroczynności, Komitetu Trzeźwości, Towarzystwa Rolniczego, czy towarzystw kredytowych.<sup>29</sup>

Przy ul. Dobrzyńskiej powstała siedziba Mariawitów. Nazwa „Mariawici” jest urzędową nazwą wybraną przez samych wyznawców. W potocznej mowie zwano ich też kozłowitami, od nazwiska głównej założycielki lub mankietnikami od czarnych mankietów, jakie nosili księża, zanim wprowadzono szary kolor habitów. Arcybiskup Nowowiejski w swojej monografii wymienia trzy główne przyczyny powstania tego nowego wyznania chrześcijańskiego, które nazywał jeszcze wtedy sektą: 1) zabiegi rządu rosyjskiego, który chciał przez rozłamy religijne osłabić Kościół katolicki; 2) kasata zakonów, przez co powstawały tajne zgromadzenia zakonne, nie zawsze skłonne podporządkować się zwierzchności biskupów; 3) osoba Kozłowskiej i kilkunastu księży, którzy dla realizacji własnych celów odstąpili od jedności z Kościołem katolickim.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Zob. T a m ż e, s. 379-385.

<sup>27</sup> Zob. T a m ż e, s. 389-392. Autor w tabelach zestawia dokładne liczby uczniów luterskich uczących się w poszczególnych szkołach na podstawie raportów Naczelnika Płockiej Dyrekcji Naukowej.

<sup>28</sup> T a m ż e, s. 406.

<sup>29</sup> Zob. T a m ż e, s. 406-410.

<sup>30</sup> A. J. N o w o w i e j s k i, *Płock...*, s. 667.

Omawiając powstanie mariawityzmu w Płocku, należy przybliżyć osobę Feliksy Magdaleny Kozłowskiej. Urodziła się w 1862 roku we wsi Wieliczna. Wychowywana tylko przez matkę, w wieku 10 lat pobierała naukę w gimnazjum, gdzie ukończyła trzy klasy, a potem pobierała nauki prywatnie. Przez jakiś czas mieszkała z matką w cytadeli warszawskiej i wtedy zetknęła się z ojcem Honoratem Koźmińskim, kapucynem, za którego radą wstąpiła do jednego z założonych przez tego ojca ukrytych zgromadzeń zakonnych. Z natury była zdolna, niezależna, przedsiębiorcza i pełna inicjatyw. W roku 1887 przybyła do Płocka z myślą założenia zakonu klarysek. Mieszkała w kilku miejscach, by ostatecznie osiąść na ul. Dobrzyńskiej. Stała na czele kilku panien i w zakupionym przez nią domu założyła potajemnie przed władzami rosyjskimi klasztor, funkcjonujący jako pracownia bielizny i haftów. Klasztorny charakter domu Kozłowska utrzymywała aż do chwili swego odstęstwa. Wtedy zezwolono całemu domowi obrac jawnie strój w postaci szarych habitów. Tak klaryski zamieniły się w mariawitki.<sup>31</sup>

Z memoriału złożonego na ręce biskupa Szembeka w dniu 3. sierpnia 1903 roku możemy się dowiedzieć, że dnia 2. sierpnia 1893 roku w objawieniu Kozłowska otrzymała polecenie, aby założyć nowe zgromadzenie. Ten dzień uznawany jest za początek związku mariawitów. Celem mariawityzmu ma być naprawa świata, a przede wszystkim duchowieństwa katolickiego. Członkami tego związku mają być wybrani przez Kozłowską księża. Środki do osiągnięcia celu, to przede wszystkim adoracja Najświętszego Sakramentu oraz modlitwa do Matki Bożej nieustającej pomocy, której obraz ma być czczony we wszystkich kościołach. Z memoriału dowiadujemy się, że za Kozłowską poszło wielu księży i to z różnych diecezji. Mariawici nazywali swoje wyznanie „Dziełem Miłosierdzia”.<sup>32</sup>

Kozłowska utworzyła trzy zasadnicze zgromadzenia: męskie kapłanów zakonników, żeńskie zakonnice, męskie i żeńskie tercjarzy oraz zgromadzenie ludzi świeckich, zjednoczonych z mariawityzmem. Najwyższy kierunek i ostateczną we wszystkim decyzję w sprawach zgromadzeń mariawickich Kozłowska zostawiła sobie. Biskup Szembek po wstępnym rozpoznaniu sprawy, zwrócił się do Stolicy Apostolskiej po odpowiednie wskazówki. Dekret z 4. września 1904 roku odrzucił fundament mariawityzmu, czyli objawienia, uznając je za halucynacje i polecając kapłanom, którzy pod przewodnictwem Kozłowskiej zawiązali zgromadzenie zakonne, aby zerwali z nią. Natomiast w zgromadzeniu żeńskim Stolica Apostolska nakazała takie reformy, aby na przyszłość uniknąć takich błędów. Chociaż na początku wszyscy poddali się temu zarządzeniu, ale pod

<sup>31</sup> Tamże, s. 667-668.

<sup>32</sup> Tamże, s. 668-669.

dalszym naciskiem Kozłowskiej, kapłani mariawicy 30. stycznia 1906 roku zebrali się w Płocku i wznowili swoje zgromadzenie, obierając za mistrza generalnego ojca Jana Michała Marię Kozłowskiego. Reakcją Watykanu była encyklika wydana 5. kwietnia 1906 roku, rozwiązująca ponownie stowarzyszenie mariawitów i wzywającą kapłanów mariawickich do opamiętania się. Ze względu na upór księży mariawickich i samej Kozłowskiej, Stolica Apostolska 5. grudnia 1906 roku zmuszona była wyłączyć ich z Kościoła katolickiego i pozbawić przywilejów i korzyści duchowych, jakie wiara katolicka daje wiernym.<sup>33</sup>

Rząd rosyjski usilnie popierał mariawitów ze względów politycznych i religijnych, przekazując nawet duże sumy pieniężne. Kozłowska umiała zaskarbić sobie względy władz rosyjskich. W ogóle mariawici wyszedłszy z Kościoła katolickiego, szybko poczuli sympatię do prawosławia, na ich wzór zaprowadzili w liturgii język ludowy i wyrzekli się nieomylnego nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zawarli też sojusz z jansenistami w Holandii i starokatolikami w Niemczech. Kowalski otrzymał od biskupów z Holandii sakrę biskupią, by ją przekazać z kolei swoim współpracownikom Próchniewskiemu i Gołębiowskiemu. Nowi hierarchowie mariawicy osiedli w Płocku i w Łodzi. Za cenę dużego długu mariawici pobudowali w Płocku klasztor męski i żeński oraz katedrę. Kozłowska zmarła 23. sierpnia 1921 roku i została pochowana w podziemiach płockiej świątyni. Po śmierci swojej założycielki, mariawici dalej szli w swoich odstępstwach: najpierw przestrzegali celibatu, potem wprowadzili tak zwane małżeństwa mistyczne, a następnie małżeństwa jawne. Biskup Kowalski powołując się na własne objawienia, w Wielki Czwartek 1928 roku kilku zakonnicom mariawickim udzielił święceń kapłańskich, a jednej biskupich. Dopuszczał się też czynów lubieżnych z nieletnimi wychowankami zakonu, za co został skazany prawomocnym wyrokiem 25. lutego 1931 roku na karę więzienia na 3 lata.<sup>34</sup>

Dawny Płock, Płock przełomu XIX i XX wieku, zamieszkiwany był przez katolików, prawosławnych, protestantów, mariawitów oraz wyznawców religii mojżeszowej. Był miastem barwnym, wielonarodowościowym, wielowyznaniowym i wielokulturowym. W sposób bardzo syntetyczny udało się to ukazać w powyższym opracowaniu. Szkoda jednak, że dziś nie wiele pozostało z tego dziejowego kolorytu.

<sup>33</sup> Tamże, s. 669-671.

<sup>34</sup> Tamże, s. 671-673.

## II.

Kościół Prawosławny a Kościół Katolicki w Polsce:  
podobieństwa i różnice nauczania społecznego  
w kontekście wspólnego przesłania do narodów  
Polski i Rosji



## Kościół prawosławny a Kościół katolicki Nauczanie społeczne

### *The Orthodox Church and the Catholic Church social Teaching*

**STRESZCZENIE.** Istotnym wymiarem misji Kościoła jest człowiek. Człowiek zaś wpisany jest bardzo mocno w kontekst społeczny. Stąd Kościół musi podejmować w ramach swojego nauczania społeczne problemy dotyczące tej dziedziny współczesnego życia, która bezpośrednio dotyka człowieka. W praktyce oznacza to, że właściwe posłannictwo jakie Chrystus powierzył Kościołowi nie ma wprawdzie charakteru politycznego, społecznego, czy gospodarczego, ale przede wszystkim religijny. Z drugiej jednak strony, nie oznacza to rezygnacji z obecności Kościoła w społecznym wymiarze życia, a wręcz przeciwnie prawdziwa troska o zbawienie człowieka zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze. Mówią o tym w sposób jednoznaczny współczesne dokumenty Kościoła. I tak Sobór Watykański II stwierdza, że Kościół powinien posiadać „zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swej nauki społecznej, w spełnianiu wśród ludzi swego zadania, a także wydawania oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz”.

**Słowa kluczowe:** nauczanie społeczne Kościoła, kontekst społeczny, prawa człowieka

**ABSTRACT.** An important dimension of the mission of the Church is the man. But the man entered is very much in the social context. Hence the Church must take in terms of its social teaching issues in this area of modern life, which directly affects human. In practice, this means that the proper mission which Christ entrusted to the Church is not true nature of the political, social, or economic, but above all religious. On the other hand, it does not mean abandonment of the Church's presence in the social dimension of life, on the contrary genuine concern for the salvation of man assumes his presence and active role in this dimension. They say this unequivocally contemporary documents of the Church. And so the Second Vatican Council states that the Church should have „always and everywhere true freedom in the proclamation of the faith, in teaching her social doctrine, in fulfillment of its task among men, as well as the issue of moral judgment even in matters relating to political matters, when demand it the fundamental rights of the person or the salvation of souls „,

**Keywords:** social teaching of the Church, the social context, human rights

W kontekście „Wspólnego Przesłania do narodów Polski i Rosji” warto pochylić się nad problemem podobieństwa i różnic nauczania społecznego Kościoła Prawosławnego i Kościoła Katolickiego.

Wyjdźmy od ogólnego stwierdzenia, że istotnym wymiarem misji Kościoła jest człowiek. Człowiek zaś wpisany jest bardzo mocno w kontekst społeczny. Stąd Kościół musi podejmować w ramach swojego nauczania społecznego problemy dotyczące tej dziedziny współczesnego życia, która bezpośrednio doty-

ka człowieka. W praktyce oznacza to, że właściwe posłannictwo jakie Chrystus powierzył Kościołowi nie ma wprawdzie charakteru politycznego, społecznego, czy gospodarczego, ale przede wszystkim religijny. Z drugiej jednak strony, nie oznacza to rezygnacji z obecności Kościoła w społecznym wymiarze życia, a wręcz przeciwnie prawdziwa troska o zbawienie człowieka zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze.<sup>1</sup> Mówią o tym w sposób jednoznaczny współczesne dokumenty Kościoła. I tak Sobór Watykański II stwierdza, że Kościół powinien posiadać „zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swej nauki społecznej, w spełnianiu wśród ludzi swego zadania, a także wydawania oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz”.<sup>2</sup> Z kolei w n. 74 tegoż dokumentu czytamy, iż Kościół ma przyczyniać się poprzez zaangażowanie swoich członków do coraz pełniejszego realizowania dobra wspólnego.<sup>3</sup>

Przytoczone fragmenty dokumentów Kościoła potwierdzają konieczność obecności Kościoła w życiu społecznym. Można zatem powiedzieć, że miejsce Kościoła jest także w tej rzeczywistości. Jednocześnie wypowiedzi te wskazują dwie zasadnicze formy tej obecności. Pierwszą z nich jest szeroko rozumiane nauczanie w sferze społecznej, drugą zaś konkretna działalność. W nich ujawnia się rzeczywista rola Kościoła w interesującej nas materii.

Podstawową formą rzeczywistej i aktywnej obecności Kościoła w życiu społecznym powinno być szeroko rozumiane nauczanie w tej materii. To tu ujawnia się istotna rola Kościoła w tej dziedzinie życia współczesnego świata. Dotykamy w tym miejscu samej istoty nauczania społecznego Kościoła. Jak stwierdza J. Kondziela, nauczanie to nie jest „jakimś ubocznym produktem jego właściwych zainteresowań, jakimś nowym elementem zrodzonym pod wpływem ciśnienia rzeczywistości społecznej ostatnich stu pięćdziesięciu lat”.<sup>4</sup> Jest ono właściwym polem zainteresowania Kościoła. Jan Paweł II stwierdza w sposób dobitny, że nauka ta „istniała od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i publicznym”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Problem ten podejmuje między innymi dokument II Polskiego Synodu Plenarnego pt. *Kościół wobec rzeczywistości politycznej* [w:] *II Polski Synod Plenarny /1991 – 1999/*, Poznań 2001.

<sup>2</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Deklaracje, Dekrety*, Poznań 1968, n. 76..

<sup>3</sup> Por. tamże, n. 74.

<sup>4</sup> J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 11.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Na Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, Chrześcijanin w świecie* 80 /1979/, s. 101.

Należy zatem powiedzieć, że problematyka społeczna od początku przenika nauczanie ewangeliczne. Oznacza to, że sama Ewangelia ukierunkowana na zbawienie człowieka mocno osadzona jest w kontekście społecznego bytowania człowieka. Należy w tym miejscu powiedzieć więcej – nie da się oddzielić nauczania ewangelicznego od problematyki społecznej: „to oddzielenie jest niemożliwe w podwójnym sensie: w tym znaczeniu, że próba jej pomijania lub ograniczania doprowadziłaby do ubożenia, a nawet do zafałszowania chrześcijaństwa, a próba wyłączenia elementów społecznych i oddzielenie ich od całości nauki chrześcijańskiej, skonstruowania z nich całkowicie odrębnej dyscypliny naukowej groziłaby z kolei niebezpieczeństwem jej zniekształcenia”.<sup>6</sup> Nie ulega zatem wątpliwości, że o nauczaniu Kościoła w tej materii należy mówić jedynie w ścisłym kontekście z całą nauką ewangeliczną od samego początku jej istnienia.

W tym miejscu, aby w pełni zasadnie mówić o istocie tego nauczania, należy wyjaśnić pewne pojęcia. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż w odniesieniu do nauczania Kościoła w tej materii używa się różnych pojęć: „nauczanie społeczne Kościoła”, „nauka społeczna Kościoła”, „katolicka nauka społeczna”. Pomijając szczegółowe dyskusje w tej materii<sup>7</sup>, należy podkreślić, iż nauczanie to mieści w sobie dwa nurty: tzw. nauczanie hierarchiczne zwłaszcza na szczeblu Stolicy Apostolskiej, naukę soborów i synodów rzymskich oraz episkopatów lokalnych; refleksję teoretyczną tego nauczania hierarchicznego, uprawianą przez uczonych katolickich, tzn. myślicieli i działaczy. Można zatem mówić o nauczaniu „odgórnym” i „oddolnym”. Oba nurty stanowią całość tego nauczania i w pełni zasadnie mogą być nazywane nauką społeczną Kościoła.<sup>8</sup> W czym tkwi zatem istota tak rozumianej nauki społecznej Kościoła będącej formą jego obecności w społecznym życiu?

Z pewnością nie jest ona ani programem społeczno – politycznym, ani też ponadczasową doktryną. J. Kondziela tak ją charakteryzuje: „Mając ciągle w pamięci owe dwa zbiory zawierające się w określeniu nauka społeczna Kościoła zapytać należy o to, jakiego typu informacje zawarte są w obszarze wiedzy, i to zarówno w jej wersji hierarchicznej, jak i w teoretycznej... Obok informacji pochodzących ze źródeł nadprzyrodzonych, tj. objawienia, nauka społeczna Kościoła czerpie informacje z aktualnej wiedzy na temat życia społecznego ludzi. Tę wiedzę zaś bierze z kolei ze szczegółowych dyscyplin naukowych. Ich wyniki poddaje następnie refleksji w aspekcie chrześcijańskiego humanum, a więc w aspekcie antropologii chrześcijańskiej, której twarde jądro

<sup>6</sup> J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym* [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. I, pod red. M. Radwana, Rzym – Lublin 1987, s. 11.

<sup>7</sup> Problem ten szerzej ukazuje H. Skorowski, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996, s. 9-10..

<sup>8</sup> Por. J. Kondziela, dz. cyt., s. 12.

czepie z Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wokół owego specyficznie chrześcijańskiego humanum nauka społeczna Kościoła organizuje informacje pochodzące ze szczegółowych dyscyplin naukowych. W tym więc znaczeniu jest nauka integrująca wyniki nauk szczegółowych wokół problemu człowieka – osoby, powołanej przez Boga do rozwoju w życiu społecznym, będącym etapem na drodze do zbawienia”<sup>9</sup>.

W takim ujęciu interesujące nas nauczanie Kościoła jako przejaw jego obecności w życiu społecznym, jest zespołem twierdzeń i zasad, w świetle których można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia społecznego, a także istoty samych tych struktur. Są to zatem twierdzenia dotyczące fundamentalnych zasad etycznych, które są nieodzowne dla funkcjonowania życia społecznego, stanowiącego nieodzowny kontekst osiągania przez człowieka jego celu zasadniczego, jakim jest zbawienie.<sup>10</sup> Można zatem powiedzieć, iż jest to nauczanie etyczne dotyczące życia społecznego. Nie jest to zatem program polityczno-społeczny, ale etyczna refleksja krytyczna dotycząca tej rzeczywistości. Niejednokrotnie sprowadzana jest ona do pełnienia roli tzw. „sumienia krytycznego” w społeczeństwie, tzn. do wydawania oceny etycznej w sprawach polityczno-społeczno-gospodarczo- -kulturowych.<sup>11</sup> Jest to sprawa istotna. Pozwala bowiem wpływać na poprawianie struktur polityczno-społecznych w tym celu by coraz bardziej i lepiej służyły człowiekowi w jego doskonaleniu.<sup>12</sup> Można to nazwać przepajaniem duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskich w ich wymiarze polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowym.<sup>13</sup>

Takie rozumienie nauczania Kościoła, jako jego obecności w życiu społeczno-politycznym, rzutuje także na zawartość treściową tego nauczania. Najogólniej rzecz ujmując należy stwierdzić, że nauczanie to powinno obejmować jak najszerszy wachlarz problemów współczesnego życia. Inaczej mówiąc zasadniczo nie ma takiej problematyki, która byłaby z tego nauczania wyjęta. Oczywiście, należy pamiętać, iż jest to nauczanie o charakterze etycznym, a więc dotyczącym zasad funkcjonowania określonych struktur polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowych stanowiących świat życia i bycia człowieka i jego doskonalenia.

W kontekście tych stwierdzeń należy widzieć ważność Konferencji, której głównym celem jest ukazanie najważniejszych elementów społecznego nauczania dwóch braterskich Kościołów: Katolickiego i Prawosławnego w kontekście niedawno podpisanego dokumentu.

<sup>9</sup> Tamże, s. 19 – 20.

<sup>10</sup> Por. H. Skorowski, dz. cyt. s. 10 – 12.

<sup>11</sup> Por. *Kościół wobec rzeczywistości politycznej*, dz. cyt., n. 2.

<sup>12</sup> Por. tamże, n. 4.

<sup>13</sup> Por. tamże, n. 5.

## Podstawy społecznego zaangażowania Kościoła w Dokumentie Kościoła rosyjskiego z 2000 r.

*Basics of social involvement of the Church in the Document of the Russian Church in 2000.*

**STRESZCZENIE.** W 2000 r. Sobór Kościoła Rosyjskiego przyjął dokument zatytułowany *Osnovy Socjalnoj Koncepcciji Ruskoj Prawosławnojj Cerkwi (Podstawy Społecznego Zaangażowania Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego)*. Dokument ten jest oficjalnym wyrażeniem nauczania Prawosławnego Kościoła Rosyjskiego w sferze wzajemnych stosunków Kościoła i Państwa jako społeczności świeckiej. Sformułowane myśli znajdujące się w opracowanym dokumencie stały się ważnym czynnikiem wyrażającym opinię Kościoła w Rosji o swojej misji i zaangażowaniu w życiu społecznym. W dokumencie nie jest powiedziane, że treść jego stanowi oficjalne nauczanie Kościoła, lecz przedstawia szereg zasad, które mogą i powinny być stosowane i wprowadzane w życie przez episkopat, kler jak też osoby świeckie. Dokument stara się odpowiedzieć na pytanie czym jest Kościół? aby później właściwie określić jego rolę i działanie w świecie. „Kościół jest zebraniem wierzących w Jezusa Chrystusa w którym wzywa On wszystkich aby do niego wejść. W Kościele wszystko niebiańskie i ziemskie powinno być zjednoczone w Chrystusie, dlatego, że jest On Głową Kościoła, który jest jego ciałem pełnią Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami.

**Słowa kluczowe:** misja, zaangażowanie społeczne, stosunki Państwo – Kościół

**ABSTRACT.** In 2000. Council of the Russian Church adopted a document entitled *Concept warps Socjalnoj Ruskoj Prawosławnojj Church (Basic Social Engagement Russian Orthodox Church)*. This document is the official expression of the teaching of the Orthodox Russian Church in the sphere of relations between Church and State as a secular society. Formulated thoughts contained in the document drawn up has become an important factor expressing the opinion of the Church in Russia on your mission and involvement in social life. The document does not say that the content of his is the official teaching of the Church, but presents a number of principles that can and should be applied and implemented by the episcopate, clergy as well as lay people. The document seeks to answer the question: what is the Church? later to properly define its role and action in the world. „The church is a gathering of believers in Jesus Christ where He calls all to enter it. Everything in the Church of heaven and earth should be united in Christ, because He is head of the Church which is his body, the fullness of him who fills all in all.

**Keywords:** mission, community involvement, the relationship State – Church

W 2000 r. Sobór Kościoła Rosyjskiego przyjął dokument zatytułowany *Osnovy Socjalnoj Koncepcciji Ruskoj Prawosławnojj Cerkwi (Podstawy Społecznego Zaangażowania Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego)*. Dokument ten jest oficjalnym wyrażeniem nauczania Prawosławnego Kościoła Rosyjskiego w sferze wzajemnych stosunków Kościoła i Państwa jako społeczności

świeckiej. Sformułowane myśli znajdujące się w opracowanym dokumencie stały się ważnym czynnikiem wyrażającym opinię Kościoła w Rosji o swojej misji i zaangażowaniu w życiu społecznym. W dokumencie nie jest powiedziane, że treść jego stanowi oficjalne nauczanie Kościoła, lecz przedstawia szereg zasad, które mogą i powinny być stosowane i wprowadzane w życie przez episkopat, kler jak też osoby świeckie.

Należy dodać, że Kościół prawosławny niechętnie formułuje swoje nauczanie w postaci dokumentów, które w pewien sposób stają się wyznacznikiem jego działania. Kościół w teologii prawosławnej postrzegany jest raczej jako tajemnica – *mysterion*, gdzie w sposób szczególny (intymny) dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem i realizuje się ludzkie zbawienie. Państwo lub społeczeństwo postrzega Kościół jako swego rodzaju instytucję, która kieruje się tymi lub innymi zasadami. Formułowanie takich zasad i pryncypiów jeszcze bardziej sytuuje Kościół w obrębie „instytucji”, chociaż instytucji specyficznej. Z drugiej jednak strony wyrażenie pewnych swoich zasad i pryncypiów działania wprowadza pewną przejrzystość w funkcjonowaniu i swoim działaniu. Kościół rosyjski niejako w sposób pionierski (i być może pod wpływem teologii zachodniej) postanowił wyrazić swoje poglądy w formie oficjalnego Dokumentu.

Dokument jest dość obszerny, w formie drukowanej zajmuje ok. 80 stron i składa się z 16-tu rozdziałów dotyczących szeregu kwestii odnoszących się do funkcjonowania Kościoła w społeczeństwie i poruszających szereg kwestii współczesnej problematyki.

Na początku Dokument stara się odpowiedzieć na pytanie czym jest Kościół? aby później właściwie określić jego rolę i działanie w świecie. „Kościół jest zebraniem wierzących w Jezusa Chrystusa w którym wzywa On wszystkich aby do niego wejść. W Kościele wszystko niebiańskie i ziemskie powinno być zjednoczone w Chrystusie, dlatego, że jest On Głową Kościoła, który jest jego ciałem pełnią Tego, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami (Ef. 1,22-23). W Kościele poprzez działanie Ducha Świętego dokonuje się przeobstwienie stworzenia, dokonuje się główny zamysł Boży o świecie i człowieku” (I,1). Kościół jawi się rezultatem odkupieńczego czynu Syna Bożego, którego posłał Ojciec i uświęcającego działania Ducha Świętego, który zstąpił w dniu Pięćdziesiątnicy wylewając swoją łaskę na Apostołów, ale też na całe stworzenie i w ten sposób odmieniając oblicze całego świata. Dalej dokument posługuje się wyrażeniami św. Ireneusza z Lyonu o rekapitulacji „Chrystus zrekapitulował (*wozglawił*) w sobie ludzkość, stał się odnowioną głową ludzkiej natury – która jest jego Ciałem, w którym odnajdujemy dostęp do źródła Ducha Świętego” (I,1). Podkreśla się, że Kościół będąc organizmem Bosko-ludz-

kim związany jest ze światem właśnie poprzez swoją stworzoną ludzką naturę. Jednocześnie Kościół żyje w świecie nie jako wyłącznie ziemski organizm, lecz według swojej tajemniczej (mistycznej) pełni jest życiem bożym na ziemi. Właśnie poprzez swoją Bosko-ludzką naturę Kościoła możliwym staje się przemienienie i oczyszczenie świata, które dokonuje się w historii w twórczej współpracy tj. synergii członków i Głowy (tj. Chrystusa) kościelnego ciała<sup>1</sup>.

Życie w Kościele do którego wzywany jest każdy człowiek, jest ciągłym służeniem Bogu i ludziom. Do tego służenia czy też posługi wezwany jest cały lud Boży. Członkowie Ciała Chrystusowego, uczestnicząc w ogólnej posłudze wypełniają swoje szczególne funkcje. Każdemu człowiekowi dany jest szczególny dar służenia wszystkim. Dary wielorakiej łaski bożej dawane są każdemu oddzielnie, ale dla wspólnego służenia narodu Bożego. Służba ta nie zamyka się w obrębie widzialnego Kościoła, lecz zakłada również posługę dla świata, który nas otacza i w którym żyjemy. W tekście bardzo wyraźnie odrzuca się manichejską pogardę dla otaczającego nas świata. Świat stworzony przez Boga jest dobrym. Uczestnictwo chrześcijanina w nim powinno być oparte na zrozumieniu tego, że świat, jak też każdy oddzielny naród, każdy człowiek jest obiektem miłości Bożej. Dlatego też chrześcijanie (Kościół) są wybrani dla twórczego przemieniania świata na gruncie zapowiedzianej przez Boga miłości (I,3).

Wypełniając swoją misję i posłannictwo zbawienia rodu ludzkiego, Kościół czyni to nie tylko poprzez bezpośrednie głoszenie Dobrej Nowiny o Zbawicielu, ale też poprzez dobre uczynki nakierowane na polepszenie duchowo – moralnego i materialnego bytu otaczającego świata. Dokument zauważa, że dla dokonania tego, Kościół wchodzi we współpracę z czynnikami, które tworzą *socjum* tego świata tj. z państwem. Zauważa się, że nie ma większego znaczenia czy państwo cechuje charakter chrześcijański czy też nie. Tworzenie dobra dla chrześcijanina może i powinno realizować się w każdych warunkach politycznych.

Rozdziały omawianego dokumentu dotyczące stosunków Kościoła i Państwa wychodzą z założenia, że Biblijne pojęcie nie zna terminu „Państwo”. W Starym Testamencie występuje pojęcie „Naród”. Biblijny „Naród wybrany”, którym był naród Izraelski był prototypem Nowo Testamentowego „Narodu Bożego”. Nowotestamentowy Kościół nie odrzuca koncepcji istnienia Państwa i lojalności wobec Państwa. Dokument stwierdza, że „Jezus Chrystus był lojalnym obywatelem Cesarstwa rzymskiego i płacił podatki na potrzeby cesarza”

<sup>1</sup> Eklezjologia prawosławna nie definiuje jednoznacznie czym jest Kościół. Na ten temat zob. G. Florovsky, *Le corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Eglise* [w:] *La Sainte Eglise Universelle: Confrontation Oecumenique*, Neuchâtril/Paris 1948.

(II,2). Dokument wyraża się pozytywnie o przywiązaniu człowieka do swego narodu i miłości do niego. Przytacza szereg przykładów patriotyzmu świętych wobec swojej ziemskiej ojczyzny. W dokumencie zauważa się też, że „Chrześcijanin wezwany jest aby chronić i rozwijać narodową kulturę i narodową świadomość” (II,3). Jednocześnie zwraca się uwagę, że „narodowe odczucia mogą stać się przyczyną grzesznych czynów, takich jak, agresywny nacjonalizm, ksenofobia, narodowa wyłączość, wrogość między etniczną” (II,4). Obecnie jest też prawosławiu, zauważają autorzy Dokumentu sprowadzanie wiary do jednego z aspektów narodowej samoświadomości.

Dokument wyraźnie stwierdza, że podstawową komórką społeczeństwa jest rodzina (III,1). Funkcjonowanie Kościoła i Państwa może i powinno przynosić obopólne korzyści dla jednego organizmu jak i dla drugiego. Jednak „Kościół nie powinien brać na siebie funkcji które przynależą dla Państwa: walka z grzechem poprzez użycie siły fizycznej, wykorzystywanie świeckiej władzy, przyjmowanie na siebie państwowej władzy, która uwzględnia formy przymusu lub ograniczeń ” (III.3)

Dalej Dokument omawia szereg systemów historycznych funkcjonowania Państwa i Kościoła jak też analizuje pod względem historycznym i współczesnym kształtowanie się relacji między tymi dwoma organizmami. Analizie poddana jest przede wszystkim struktura kształtowania się państwowości w Zachodnim świecie chrześcijańskim. Odnosi się też w dużej mierze do ustanowienia relacji między Państwem i Kościołem w obecnych warunkach życia Kościoła prawosławnego w Rosji.

W rozdziale dotyczącym etyki (IV) dokument odnosi się do historyczno-biblijnych zdarzeń i wydarzeń nowotestamentowych analizując postawę człowieka wobec grzechu. To co w biblijnym pojęciu jest grzechem (cudzołóstwo, magia) w dzisiejszym pojęciu społeczeństwa (Państwa) nie odnosi do sfery przestępstwa. Uważa się, że idea stworzenia „praw człowieka” oparta jest na biblijnych podstawach o człowieku jako „obrazie i podobieństwie bożym (Rdz.1,26)” (IV,6). Bóg chroni wolę człowieka i nie czyni jej gwałtu. Jednak prawo to może przeobrazić się w „prawa indywiduum”. W tekście zauważa się, że nie można stworzyć doskonałego prawa (państwowego) dlatego, że nie istnieje żaden naród który byłby doskonałym (IV,8). Człowiek (więc i naród) jest istotą grzeszną. Niemniej jednak prawo to tworzy pewne ramy dla funkcjonowania narodu (czy państwa). Kościół Chrystusowy może istnieć i nieść swoje posłannictwo w każdych warunkach funkcjonowania systemów prawnych, dla tego, że jego istnienie jest oparte nie na uwarunkowaniach prawnych lecz na czym innym. Niemniej jednak chrześcijanin żyjąc w warunkach prawnych nieodpowiednich powinien stosować się do nich, je-

śli jednak wypełnienie norm wobec państwa przeczy zasadom duchowym wówczas chrześcijanin może odstąpić od ich wypełnienia, nawet kosztem poniesienia sankcji (IV,9).

Dokument wyraża się jakby pozytywnie o tym, że w społeczeństwie może istnieć i istnieje wiele opcji politycznych. Mogą być one różne i poszczególni członkowie Kościoła uczestniczą w tym różnorodnym życiu politycznym. Biskupi również mogą mieć własne zapatrywania polityczne, ale nie mogą tracić z oczu tego co jest zasadnicze (V,2). Każdy chrześcijanin powinien brać udział w życiu politycznym swego kraju, jednak hierarchia Kościelna nie może prowadzić agitacji politycznej.

Jednoznacznie stwierdza się, że duchowni nie mogą zajmować stanowisk we władzy świeckiej czy też być posłami lub radnymi (taki stan rzeczy niejednokrotnie miał miejsce w okresie ZSRR jak też później w Federacji Rosyjskiej). Zachęca się natomiast aby ludzie świeccy uczestniczyli w procesach politycznych, niosąc tym samym posłannictwo misji chrześcijańskiej.

Praca człowieka nie jest celem samym w sobie. Służy ona zaspokajaniu potrzeb ludzkich i może być czynnikiem oceniającym wartość człowieka. Praca pozwala też człowiekowi przejawiać miłosierdzie wobec innych dzieląc się owocami tego trudu. Kościół „wzywa społeczeństwo do sprawiedliwego podziału owoców pracy, gdzie bogaty wspiera biednego, zdrowy chorego, zdolny do pracy osobę starszą” (VI,6).

W rozdziale o „Własności” (VII) zwraca się uwagę, że materialne zasoby człowieka w żaden sposób nie mogą kwalifikować lub dyskwalifikować danej osoby w oczach Boga (VII,1). Pogoń za materialnym bogactwem jest rzeczą niedobłą i sprzeczną z normami chrześcijańskimi. Zasoby materialne należy przyjmować jako dar Boży (VII,2).

Dokument porusza bardzo ważną i kontrowersyjną sprawę dotyczącą zaangażowania się w działania wojenne (stwierdza się jednoznacznie, że jest to zjawisko niedobre, jednakże towarzyszy ludzkości po grzechu Adamowym od zarania dziejów). Tekst Dokumentu wyraża opinię, że dopuszczalne są działania wojenne. Wojna może być uzasadniona, jeśli zaistnieją uprawniające okoliczności. Wyraża się myśl w jakich warunkach dopuszcza się wojnę, przyjmuje się kryteria wyrażone przez błog. Augustyna (VIII,3). Ponadto zwraca się uwagę, że służba kapelanów wojskowych jest bardzo ważną posługą duszpasterską (VIII,4)<sup>2</sup>. Najważniejszy jednak jest pokój. Biblijne pojęcie pokoju jest szerszym niż to polityczne. Pokój to nie tylko dar Boży, ale też zadanie ludzkości (VIII,5). Tworzenie pokoju jest zadaniem Kościoła.

<sup>2</sup> Obecnie w Rosji nie ma posługi duszpasterskiej w Armii. Starania i dążenia Kościoła rosyjskiego nakierowane są na wprowadzenie takiej formy posługi.

W Rozdziale IX poddaje analizie kwestię przestępczości. Przestępczość, uważa się jest wynikiem zamroczenia ludzkiego umysłu, jest też ona grzechem. Bardzo groźna jest przestępczość związana z realizacją religijnych celów. Karanie przestępcy i odizolowanie go od innych obywateli jest naturalnym zachowaniem się państwa, które jest gwarantem funkcjonowania Prawa. Przestępca nie może jednak być pozbawionym humanitarnego traktowania. Swoją aktywność w tej dziedzinie może i powinien przejawiać Kościół. Jednym z głównych zadań Kościoła, które ma głęboką tradycję i historię jest opieka i duszpasterstwo wśród osadzonych. Dokument wyraża opinię, że kara śmierci nie powinna mieć miejsca, natomiast ostateczna decyzja w tej kontrowersyjnej sprawie należy do państwa i społeczeństwa (IX,3).

Stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety posiada wymiar i podstawę biblijną. Różnorodność płci należy do natury człowieka. Kościół zawsze odnosił się z szacunkiem do instytucji małżeńskiej. Różnorodność płci, zauważa się w dokumencie, może też być przyczyna grzechu (X,1). Małżeństwo było i jest aktem prawnym ale jest też równocześnie aktem Kościelnym. Rosyjska Cerkiew przyznaje małżeństwa, które były zawarte w urzędzie za ważne w tych wypadkach kiedy niemożliwym było zawarcie związku kościelnego z powodów prześladowań (X,2). Niemniej jednak w dokumencie nie występuje krytyka tych małżeństw, które dzisiaj zawierane są jedynie w Urzędach Stanu Cywilnego pomijając Kościół. Rosyjski Kościół Prawosławny błogosławi zawieranie związków mieszanych z innymi chrześcijanami, ale nie udziela błogosławieństwa dla związków z nie-chrześcijanami, jednocześnie nie traktuje tych związków jako cudzołożnych. Warunkiem zawarcia małżeństwa z chrześcijaninem lub chrześcijanką nie-prawosławną jest deklaracja i zgoda tejże strony ochrzczenia i wychowania dzieci w Cerkwi<sup>3</sup>. Zwraca się uwagę na coraz częściej występujące zjawisko rozwodu. Jest to rzecz niedobra, ale liczba rozwodzących się małżeństw zwiększa się. W dokumencie zaznacza się, że rozwód jako procedura administracyjna istnieje w świadomości kościelnej. Tekst wylicza szereg przyczyn gdzie rozwód może być uzasadnionym. Odnośząc się do roli kobiety, dokument zauważa, że rola ta w żaden sposób nie może być umniejszana. Kobieta realizuje specjalne powołanie w świecie. Wszelkie zachowania ludzkie związane z nienaturalnym podejściem do seksualności (pornografia) dokument nazywa „diabelskim zgorzeniem” (X,6). Dokument

<sup>3</sup> Takie warunki udzielania Sakramentu małżeństwa praktykowane są też w Kościele rzymskokatolickim. Założenia Kościoła rosyjskiego w tej kwestii zgodne są też z ustaleniami Ogólnoprawosławnej Konferencji Przedpoborowej na temat przeszkód zawarcia Związku małżeńskiego. Zob. T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny, nauka, historia przygotowań, tematyka*. Kraków 2008 s. 398-399

odnosi się krytycznie do tzw. „edukacji seksualnej” propagowanej w szkolnictwie (X,6).

Analizując istotę ważności i ochrony zdrowia, współpracy duchownych i lekarzy w zakresie leczenia człowieka, Dokument przestrzega przed zasięgnięciem rad medycyny związanej z okultyzmem (XI,3) Zauważa się, że sport jest dobrym czynnikiem dla zachowania zdrowia. W Dokumencie wyraża się niepokój i troskę z powodu ciągle zmniejszającej się liczby urodzin dzieci, szerzącego się alkoholizmu i narkomanii (XI,4). Wiele miejsca w tekście poświęca się problemowi alkoholizmu, określając go „jednym z głównych grzechów”. Nie mniej istotnym i coraz częściej występującym grzechem jest narkomania.

Dokument odnosi się również do współczesnych problemów jakie niesie ze sobą nauka w postaci rozwiązań bioetycznych. Dokument stwierdza, że w wielu wypadkach rozwiązania te są „próbą postawienia siebie na miejscu Boga,[gdzie człowiek chce] według swojej woli zmieniać i <ulepszać> Boże stworzenie” (XII,1). Zgodnie z tradycją patrystyczną jak też kanoniczną, jednoznacznie potępia się aborcję. Dopuszcza się jednak usunięcie płodu, kiedy to stanowi bezpośrednie zagrożenie życia matki. Wyraża się negatywną opinię o stosowaniu środków antykoncepcyjnych, które wywołują poronienie, nie wyraża się jednak zakazu wobec innych form antykoncepcji chociaż ich się nie zaleca zwracając uwagę na to, że „jednym z zasadniczych celów ustanowienia sakramentu małżeństwa jest przedłużenie rodzaju ludzkiego” (XII,3). Dokument krytykuje podejście do życia ludzkiego i do reprodukcji jak do „produktu, który możemy wybierać zgodnie ze swoim zapatrywaniem i którym możemy manipulować tak jak innymi rzeczami materialnymi” (XII,4). Dopuszcza się poza ustrojowe zapłodnienie kobiety ale wyłącznie poprzez komórkę męża. Przy takim zapłodnieniu niedozwolone jest pobieranie materiału od osób trzecich. Niedopuszczalne jest tzw. Macierzyństwo surogatowe. Dokument wyraża się negatywnie o manipulacji embrionami lub komórkami nazywając to „wtargnięciem w obręb Bożego dzieła”.

Dokument raczej pozytywnie odnosi się do transplantologii, zauważając jednocześnie, że organy ludzkie nie mogą być obiektem komercjalizacji. Nie można też uśmiercać jednego człowieka, aby ratować życie drugiemu. (XII,7). Wyklucza się też możliwość eutanazji zarówno tej na życzenie pacjenta jak i tej która może być wynikiem orzeczenia lekarza. (XII,8).

Kontynuując problem etyki autorzy dokumentu stwierdzają, że homoseksualizm nie może być stawiany na równi z małżeństwem. Jest on nienaturalnym zachowaniem człowieka i należy go nazywać grzechem (XII,9). Odmawia się prawa propagandy takim zachowaniom, natomiast nie należy takich ludzi wykluczać z życia.

Wyraża się troskę i niepokój z powodów zagrożeń które są wynikiem nadmiernej i nieprzemyślanej eksploatacji Ziemi i bogactw naturalnych przez człowieka: „W rezultacie Ziemia okazała się na progu globalnej ekologicznej katastrofy” (XIII,1) stwierdza dokument. „Ekologiczny kryzys zmusza nas do korekty naszych relacji z otaczającym nas światem”(XIII,3). Kościół prawosławny wspiera działalność nakierowaną na pokonanie zagrożeń wynikających z zanieczyszczenia planety i zachęca do udziału w akcjach, które mają na celu uświadomienie i doprowadzenie do zmniejszania zanieczyszczenia na ziemi (XIII,4). Kryzys ekologiczny jest rozumiany jako idący w parze z kryzysem duchownym. Dlatego też „Całkowite pokonanie kryzysu ekologicznego jest niemożliwym bez pokonania kryzysu duchowego” (XIII,5).

Dokument odnosi się również do znaczenia nauki, kultury i wychowania człowieka (XIV). Osiągnięcia nauki nie mogą przeczyć poglądom religijnym. Zwraca się uwagę, że droga poznania empirycznego i poznania duchowego do dwie różne drogi, które bardzo często krzyżują się między sobą.

W dwóch ostatnich punktach omawia się zagadnienia współczesne związane ze Środkami Masowego Przekazu oraz relacji międzynarodowych i problemów globalizacji (XV i XVI). Uczciwe i szczerze postępowanie wobec wyzwań które niesie ze sobą życie jawi się podstawą wszelkiego bytu. Autorzy dokumentu uważają, że jako biblijną podstawę funkcjonowanie społeczeństw i narodów należałoby obracać ewangeliczne stwierdzenie: „A więc wszystko, co byście chcieli, aby wam ludzie czynili, to i wy im czyńcie”(Mt.7,12). We wszystkich swoich działaniach każde państwo w relacjach międzynarodowych za najważniejsze powinno uznawać dobro człowieka i sprawiedliwość, które powinny być oparte na duchowo-moralnych wartościach (XVI,2). Ważnym wyzwaniem dla współczesności jawi się zagadnienie globalizacji. Dokument nie stara się wnikać w jego istotę, lecz podkreśla to co dla człowieka wierzącego powinno być ważnym: „Wyzwanie globalizacji, potrzebuje od współczesnego społeczeństwa właściwej odpowiedzi, opartej na trosce o ochronie życia w pokoju i dostatku dla wszystkich ludzi w połączeniu z dążeniem do duchowej doskonałości”(XVI,4).

Zmieniający się świat i nowe wyzwania, które niesie ze sobą życie obliuguje wiele środowisk do wyrażenia swego poglądu. Kościół jako organizm Bosko-ludzki nie stanowi tutaj wyjątku. Nie na wszystkie pytania Kościół jest w stanie jednoznacznie i z przekonaniem odpowiedzieć. Ważnym jest aby potrafił On właściwie sformułować pytanie i w drodze duchowej refleksji i wierności nauczaniu Syna Bożego poszukiwał właściwej odpowiedzi. Dokument Kościoła rosyjskiego jest przykładem duchowych poszukiwań, ale też pewnym wyznacznikiem odnoszących się do problemów tego świata. Samo życie, jak też życie Kościoła jest procesem dynamicznym, ten dynamizm może objawiać się w wielu sferach, zawsze jednak pozostając wiernym temu co najważniejsze.

## Podstawy i zasady społecznego zaangażowania Kościoła katolickiego

### *Fundamentals and principles of social commitment of the Catholic Church*

**STRESZCZENIE.** Poprzez zasady społeczne rozumie się w nauczaniu Kościoła zasady najbardziej powszechne, dotyczące życia specyficznie ludzkiego, w tym także życia społecznego. Dlatego uważa się je za część prawa naturalnego, co w klasyfikacji teologiczno-moralnej pozwala zaliczyć je do zasad pierwszych (*prima principia*).

Nauczanie społeczne Kościoła i katolicka nauka społeczna łączą w jeden niepodzielny strumień ich „dwa źródła” wypływające z natury i z objawienia, które papież Benedykt XVI tak opisuje: „Wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza”. Nie odnosi się to tylko do „mikro-relacji: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy”, ale także do „makro-relacji: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych”. Nauka społeczna Kościoła jest „*caritas in Veritate in re sociali* – do czego jeszcze wrócimy – głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w rzeczywistości społecznej”, niezmiennej prawdy w zmiennej rzeczywistości. Niejako „wraz z nią i wewnątrz niej” także zasady życia społecznego charakteryzuje pewien rozwój. O ewolucji nauki społecznej Kościoła można mówić w dwóch aspektach: pierwszy – dotyczy zmian, jakie zachodzą w zastosowaniu zasad do zmiennych sytuacji historycznych; drugi – odnosi się do rozwoju, jaki pod wpływem czasu i wydarzeń historycznych dokonuje się w samych zasadach, gdyż pod wpływem tych czynników mogą być odkrywane nowe, dotąd nieuświadomiane znaczenia, a pewne treści zostają siniej zaakcentowane i rozwijane.

**Słowa kluczowe:** Kościół katolicki, zasady społecznego zaangażowania Kościoła katolickiego, funkcje zasad społecznych, życie społeczne

**ABSTRACT.** Through social rules understood in Church teaching principles of the most common, specifically regarding human life, including social life. Therefore, they are considered part of natural law, which in theological and moral classification allows to include them in the principles of the first (*prima Principia*). Church's social teaching and Catholic social teaching merge into one indivisible stream of „two sources” drawn from nature and revelation that Pope Benedict XVI describes: „Everything comes from the love of God, thanks to her everything is shaped by it all go.” This does not apply only to „micro-relationships: relationships with friends, with family, small group,” but also to „macro-relationships: social relations, economic and political”. The social doctrine of the Church is „*caritas in veritate in re sociali* – and I will be back – proclamation of the truth of Christ's love in social reality”, immutable truth in the changing reality. Somehow „with it and within it” the rules of social life is characterized by a development. The evolution of the social doctrine of the Church can speak in two respects: first – concerns the changes taking place in applying the principles to changing historical situations; second – it refers to development that due to time and historical events made in the same terms as under the influence of these factors can be discovered new, previously unaware meaning, and some content are Sini highlighted and developed.

**Keywords:** Catholic Church, the principle of social commitment of the Catholic Church, the functions of social rules, social life

Przystępując do podjęcia zarysowanej tematem kwestii należy zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo redukcjonistycznego traktowania nauczania społecznego Kościoła katolickiego (NSK), które może się wyrażać w postrzeganiu go wyłącznie jako ideowej, teoretycznej akceptacji niezmiennych zasad i, co za tym idzie, zestawu określonych wskazań i zaleceń. W takim ujęciu NSK byłoby zredukowane do kilku reguł i imperatywów. Tymczasem NSK dąży do tego, żeby być „mądrościowym (a więc twórczym, nieograniczonym do powtarzania zasad) rozeznaniem o wielkiej wartości humanistycznej i spójności ewangelicznej”<sup>1</sup>. Naszej refleksji powinna przyświecać myśl, że NSK zrodziło się z troski pastoralnej, a więc związanej z posłannictwem Kościoła, polegającym na ewangelizacji i prowadzeniu do zbawienia.

### Podstawy społecznego zaangażowania Kościoła

Nauka społeczna Kościoła katolickiego ukazywała i precyzowała taką swoją strukturę **teologiczną (chrystologiczną i eklezjologiczną)** stopniowo, w ostatnim czasie zwłaszcza w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (1962-65) oraz w Magisterium papieskim. Jej pojawienie się stanowiło reakcję Kościoła nie tylko na rewolucyjne zmiany, jakie w czasach nowożytnych cechowały rozwój techniki i organizacji pracy, ale także, a może zwłaszcza, na przeciwne światopoglądowi chrześcijańskiemu zmiany w koncepcji postrzegania człowieka, jego kultury i życia społecznego, jakie od średniowiecza powodowały stopniowe oddalanie się od siebie obszarów życia politycznego, kulturalnego, gospodarczego, moralnego, związanych do tej pory wspólną ideą *christianitas*.

Przemiany te przyniosły konieczność wyraźnego określenia przez Kościół chrześcijańskiej koncepcji człowieka (antropologia) oraz zasad, jakimi winien kierować się w ciągle nowej rzeczywistości społecznej (etyka). Te dwie przesłanki towarzyszyły określeniu takiej wizji życia społecznego, która mogłaby w zgodzie z wymaganiami ewangelii tworzyć solidną podstawę dla życia społecznego. Zasadnicze jej wątki odwołują się do aktu stworzenia (godność człowieka, jako obrazu Bożego, wolność konstytutywnie określająca kreatywność człowieka, dobroć stworzenia, odpowiedzialność człowieka za stworzenie, grzech i jego skutki, itd.) oraz do aktu zbawienia (miłość i sprawiedliwość społeczna, służba społeczna, świadectwo ofiary, miłosierdzie, darmowość daru, itd.).

Kamieniem milowym tego procesu autodefiniowania się NSK są stwierdzenia zawarte w encyklikach Jana Pawła II „*Laborem exercens*” (LE, 3) oraz „*Sollicitudo rei socialis*” (SRS, 41), zgodnie z którymi NSK należy zaliczać do **dzie-**

<sup>1</sup> P. Asolan, *Nauka społeczna Kościoła w perspektywie teologii praktycznej*, Społeczeństwo 1/2012, s. 63-64.

**dziny teologicznej**, a bardziej precyzyjnie, **do teologii moralnej** oraz uważać za **narzędzie i istotny element ewangelizacji**<sup>2</sup>. Z tego względu „Kompendium nauki społecznej Kościoła” (2004) określa NSK jako wyraz **całościowego podmiotu Kościoła**<sup>3</sup>.

Takie rozumienie NSK stanowi owoc **wspólnotowego rozeznania społecznego o charakterze moralnym**. U jego fundamentów znajduje się przekonanie, że religia i rozum nie należą do dwóch, przeciwstawnych sobie światów, że możliwe i konieczne jest interdyscyplinarne i komplementarne uprawianie

<sup>2</sup> „Nauka społeczna Kościoła ma swoje źródło w całym Piśmie Świętym, poczynając od Księgi Rodzaju, a w szczególności w Ewangelii i pismach Apostolskich. Problem pracy należał od początku do nauczania Kościoła, jego nauki o człowieku, o życiu społecznym, a w szczególności nauki o moralności społecznej, którą wypracowywał wedle potrzeb różnych epok. Owo dziedzictwo tradycji zostało przejęte i rozwinięte przez nauczanie Papieży związane ze współczesną „kwestią społeczną”, zwłaszcza w encyklice „*Rerum novarum*”. W kontekście tej „kwestii” zgłębianie problemu pracy ludzkiej doznawało ciągłego „uwspółcześniania”, zachowując stale ów chrześcijański zrąb prawdy, który można nazwać odwiecznym” (LE, 3).

„[...] Kościół wypowiada się [...] na temat natury, warunków, wymogów i celów autentycznego rozwoju, a także na temat trudności, które mu się przeciwstawiają. W ten sposób Kościół wypełnia posłannictwo ewangelizacji, gdyż daje swój pierwszy wkład w rozwiązanie pilnego problemu rozwoju, głosząc prawdę o Chrystusie, o sobie samym, o człowieku i stosując ją do konkretnej sytuacji. Narzędziem, jakim Kościół posługuje się do osiągnięcia tego celu, jest jego nauka społeczna. [...] Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła. A ponieważ chodzi o naukę zmierzającą do kierowania postępowaniem człowieka, wynika z niej jako konsekwencja „zaangażowanie dla sprawiedliwości” według roli, powołania i warunków każdego. Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania. To ostatnie nie może być jednak oderwane od przepowiadania, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji” (SRS, 41).

<sup>3</sup> „Nauka społeczna jest doktryną Kościoła, ponieważ Kościół jest tym podmiotem, który ją opracowuje, upowszechnia i naucza jej. Nie jest ona wyłącznym prawem jakiejś części organizmu Kościoła, ale należy do całej wspólnoty; jest wyrazem sposobu, w jaki Kościół pojmuje społeczeństwo i staje wobec jego struktur oraz zachodzących w nim przemian. Cała wspólnota Kościoła – kapłani, zakonnicy i zakonnice oraz świeccy – współpracuje w tworzeniu nauki społecznej, zgodnie ze zróżnicowaniem zadań, charyzmatów i posług wewnątrz Kościoła” (KNSK, 79).

wiedzy oraz że należy na człowieka w jego społecznym bytowaniu patrzeć racjonalnie i integralnie. We wniosku – przekonanie, że NSK głosi słowo wiary, które niesie ze sobą odmianę życia.

Wspólnoty chrześcijańskie, żyjące w historii, w świecie, pośród problemów ludzi, są – według NSK – zobowiązane do przyjęcia, celebrowania i głoszenia integralnego zbawienia Chrystusa i do bycia jego świadectwem. To zbawienie dotyczy każdego człowieka i całego człowieka, a więc także życia społecznego. Dzięki wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa zbawienie już „działa” i obejmuje cały świat i ludzkość, w ich strukturach oraz ich fundamentalnej dynamice. „Nowy Człowiek, Nowy Adam, którym jest Jezus Chrystus, już jest posiany w bruzdach historii” – pisze Mario Toso<sup>4</sup>. Zbawiciel poprzez swoje tajemnicze, ale skuteczne działanie prowadzi ludzi i narody ku jedności rodziny Bożej, do „ziemi obiecanej” sprawiedliwości i pokoju. Poszczególne części wspólnoty kościelnej, każda zgodnie ze swoją specyfiką, są powołane do ukazywania i przeżywania obecności Chrystusowego zbawienia. Podstawą tego apostolskiego powołania jest sakramentalna więź chrztu, która stanowi podstawę jedności między wszystkimi i umożliwia przejście przez jedyną „bramę”, którą jest Chrystus (zob. J 10,9) – jedyna Droga wiodąca do pojednania i pokoju.

W głoszeniu NSK jako doktryny Kościoła fundamentalna jest posługa Magisterium, właściwa tym, którzy posiadają *munus docendi*, czyli zadanie nauczania w dziedzinie wiary i moralności powagą otrzymaną od Chrystusa: to papież i biskupi pozostający z nim w łączności. Magisterium przyjmuje, interpretuje i jednoczy wielorakie przyczynki pochodzące od różnych podmiotów kościelnych, jako wyraz nadprzyrodzonego zmysłu wiary całego ludu Bożego i ogłasza je, jako nauczanie całego Kościoła<sup>5</sup>.

Czy jest jednak rzeczą właściwą, żeby Urząd Nauczycielski Kościoła zajmował się sprawami społecznymi? Czy nie należą one do dziedziny nazbyt ludzkiej w zestawieniu z boską sferą wiary? Jakich narzędzi zrozumiałych dla świata Kościół może i powinien użyć? W NSK, które funkcjonuje od końca XIX wieku, da się zauważyć moment kryzysu związanego z poszukiwaniem odpowiedzi na te pytania. W latach 60. i 70. XX wieku niektórzy mocno kwe-

<sup>4</sup> M. Toso, *Nauka społeczna Kościoła dzisiaj*, Społeczeństwo 1/2011, s. 26.

<sup>5</sup> „W nauce społecznej Kościoła urzeczywistnia się Urząd Nauczycielski we wszystkich jego elementach i przejawach. pierwszeństwo należy do Magisterium powszechnego, papieża i soboru: nauczanie to wyznacza kierunek i determinuje rozwój nauki społecznej. Jest ono ze swej strony ściśle zintegrowane z urzędem nauczycielskim biskupów, którzy dokonują jego uszczegółowienia, wyjaśniają je i realizują w konkretnie i specyficznie wielorakich, zróżnicowanych sytuacjach lokalnych. Nauczanie społeczne biskupów wnosi ważny wkład i stymuluje nauczanie biskupa Rzymu. Tym samym urzeczywistnia się krąg współpracy, który faktycznie wyraża kolegalność pasterzy zjednoczonych z papieżem w nauczaniu społecznym Kościoła” (KNSK, 80).

stonowali zabieranie głosu przez Urząd Nauczycielski Kościoła w sprawach społecznych, co było konsekwencją szerszego kwestionowania kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w dziedzinie prawa naturalnego, błędnej interpretacji soborowej nauki na temat autonomii rzeczy ziemskich oraz akcentowania etyki niezależnej od wiary, co przyczyniło się do dalszego pogłębienia przepaści pomiędzy sferą *humanum* a *divinum*<sup>6</sup>.

Tymczasem kształtowanie NSK jest autentycznym doświadczeniem eklesjalnym, jako że na różnej podstawie uczestniczą w nim duszpasterze i wierni świeccy, rozmaicie angażujący się w *humanum* dla życia świata. Nauczanie społeczne Kościoła jest także rezultatem poprawnej interakcji między wiarą a rozumem. Działalność społeczna nie jest obca względem wiary, ale stanowi jej konsekwentną manifestację. Musi być ona oświecana nauczaniem Kościoła, przy czym nie chodzi o jej aspekty czysto operacyjne, a więc o strategię, ale o spójność, która powinna zachodzić między wiarą a życiem, między miłością a prawdą. Poprzez NS Kościół pragnie zaproponować coś, co przyczyni się do pełnego urzeczywistnienia *humanum*, dzięki odpowiedniemu włączeniu go w *divinum* – w tajemnicę Chrystusa.

### Zasady społecznego zaangażowania Kościoła

Poczawszy od czasów Soboru Watykańskiego II w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zwraca się coraz większą uwagę nie tyle na idee, rozwiązania modelowe, ale na „zasady życia społecznego”<sup>7</sup>. Mimo powszechnego powoływania się na nie samo pojęcie zasad społecznych rodzi wiele trudności teoretyczno-metodologicznych, z których, za Władysławem Piwowarskim (1929-2001), można wymienić: brak zgodności, co do tego jak zdefiniować pojęcie zasady oraz jej treści i funkcje oraz ile jest zasad społecznych i jak powiązać je nawzajem, aby stworzyły spójny system<sup>8</sup>. Bezdyskusyjnym pozostaje jednak twierdzenie, że podstawą formułowania zasad społecznych jest personalistyczna koncepcja człowieka.

<sup>6</sup> Zob. M. Doldi, *Nauka społeczna jako część nauczania i życia Kościoła*, Społeczeństwo 3/2011, s. 61-83.

<sup>7</sup> Por. W. Świątkiewicz, *Zasady ładu społecznego*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1998; W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: *Jan Paweł II, „Laborem exercens”. Powołany do pracy. Komentarz pod red. ks. Jana Kruciny*, [b.w.], Wrocław 1983, s. 83-84; S. Kowalczyk, *Zasady życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, red. E. Hałas, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 363-377.

<sup>8</sup> Por. J. Kupny, *Podstawowe zasady życia społecznego*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 76; Tegoż, *Zasady ładu społecznego i gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 1/2003, s. 45-55.

Współcześnie istnieje jednak wiele różnych interpretacji personalizmu, który rozumiany jest raz, jako system, innym razem, jako pewna orientacja filozoficzna, a czasem jest włączany do aksjologii<sup>9</sup>. Tylko wśród współczesnych nurtów polskiego personalizmu wymienia się nurt tomistyczno-fenomenologiczny, tomistyczno-egzystencjalny, fenomenologiczny, augustyński oraz syntetyzujący, a poza terenem ściśle rozumianej metafizyki personalizm obecny jest również w teologii, etyce, pedagogice oraz w myśli społeczno-politycznej<sup>10</sup>. Dlatego należy sprecyzować, że mówiąc o personalizmie chrześcijańskim w relacji do zasad społecznych odnosimy się do najbardziej „neutralnego” jego ujęcia, jakim jest przyjęcie, że personalizm to koncepcja przyjmująca za punkt wyjścia różnie interpretowaną problematykę osobowości ludzkiej, pojętej metafizycznie, jako osoba-byt natury duchowej, obdarzony świadomością, twórczy, wolny i odpowiedzialny moralnie<sup>11</sup>.

W takiej personalistycznej interpretacji osoba ludzka może być ujmowana jako podmiot „dramatu wzajemności”<sup>12</sup> albo „antropologii dialogicznej”<sup>13</sup>. Jednak w personalizmie, który stoi u podstaw chrześcijańskiej koncepcji „zasad życia społecznego” chodzi o coś więcej. Życie społeczne jest, opartym na podmiotowej relacji, współistnieniem i współdziałaniem ludzi, jako rozumnych i wolnych osób dążących do osiągnięcia wspólnego celu. Samą istotę istnienia stanowi zatem relacja społeczna, konstytuująca społeczną więź<sup>14</sup>. „Realne istnienie osobowe jest niewytłumaczalne bez innego istnienia osobowego, a raczej bez zespołu istnień osobowych. Relacja istnieniowa jest możliwa jedynie w zespole innych istnień osobowych” – pisze Czesław Stanisław Bartnik. I wyjaśnia: „(...) pierwszym przedmiotem myślenia, poznawania, miłowania – może być tylko osoba – druga osoba, własna osoba, zespół osób. Rzeczy natomiast są tylko wtórnym, pomocniczym i narzędnym przedmiotem”<sup>15</sup>. Karol Wojtyła stwierdzając, że „(...) rys wspólnoty – czy też rys społeczny – wyciśnięty jest

<sup>9</sup> Syntetycznie katolicki personalizm społeczny oraz personalistyczny ład społeczno-polityczny omawia Jan Mazur w: „*Ad bonum per politicam*”. *Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 110-119.

<sup>10</sup> Por. S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, Roczniki Nauk Społecznych 1/1986, s. 97-123.

<sup>11</sup> Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 219.

<sup>13</sup> Por. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, nuova edizione curata da A. Poma, Ed. San Paolo, Roma 1994, s. 30.

<sup>14</sup> Wieloaspektowo tematykę więzi przedstawia książka *Więzi – dylematy egzystencjalne*, red. E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2010.

<sup>15</sup> Cz.St. Bartnik, *Personalizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008<sup>3</sup>, s. 206.

na samej ludzkiej egzystencji”<sup>16</sup>, dodaje istotny element interpretacji tak rozumianego personalizmu: „Podstawowe i bezpośrednie doświadczenie osoby ludzkiej jest zarazem doświadczeniem moralnym, niosącym ze sobą przeżycie powinności afirmacji osoby ze względu na nią samą, ściślej: ze względu na jej godność (*persona humana est affirmanda propter seipsam*)”<sup>17</sup>. Czesław Stanisław Bartnik konkluduje, że „Osoba wyraża się w budowaniu więzi międzyosobowych i całego środowiska osobowego. [...] Dlatego osoba indywidualna i społeczna wyznaczają wyższą przestrzeń relacji działaniowych i sprawczych. W przestrzeni tej leży cała racja działań, zwłaszcza społecznych”<sup>18</sup>. Taki finalistyczny i zarazem aksjologiczny charakter życia społecznego pozwala mówić o zasadach jego funkcjonowania.

Jak zauważa lubelski filozof i teolog Jerzy Koperek: „(...) każda zasada społeczna ma swój metafizyczny punkt oparcia w społecznej naturze człowieka, jest zakotwiczona w istocie życia społecznego i funkcjonuje w organizacyjnej sferze tego życia”<sup>19</sup>. Definicja ta odwołuje się do św. Tomasza z Akwinu, który zasady (*principia*) funkcjonowania społecznego wywodził z nakazów prawa naturalnego, według klasycznej definicji: *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali*<sup>20</sup>. Mając na uwadze powyższe można stwierdzić, że poprzez zasady społeczne rozumie się w nauczaniu Ko-

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 286.

<sup>17</sup> W. Chudy, *Filozofia personalistyczna Jana Pawła II (Karola Wojtyły)*, Teologia Polityczna 3(2005/2006), s. 233-234.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 207.

<sup>19</sup> J. Koperek, *Zasady życia społecznego*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 1604-1608.

<sup>20</sup> Stąd wyróżnia dwa rodzaje nakazów prawa naturalnego: pierwszy obejmuje tzw. „zasady pierwsze” lub „same przez się znane” (*prima principia vel per se nota*) – są to najogólniejsze przepisy moralne nie odnoszące się do konkretnych osób czy do konkretnych stosunków między ludźmi (np. trzeba czynić dobro, a unikać zła); drugi natomiast rodzaj norm to „zasady dalsze”, „drugorzędne” (*secunda principia*) – dające się wyprowadzić bezpośrednio drogą wnioskowania z norm pierwszego rodzaju, jeśli te ostatnie odniesiemy do stosunku człowieka do Boga, do innych ludzi i do siebie samego. Każda z tych zasad, aby mogła być uznana za prawo natury, musi spełniać dwa istotne warunki: powszechności i niezmienności. Późniejsza filozofia chrześcijańska wyodrębniła jeszcze dwa dalsze rodzaje nakazów prawa naturalnego: trzeci, na który składają się normy dające się wyprowadzić bezpośrednio z norm rodzaju pierwszego i drugiego, jeśli zastosujemy je do pewnych czynności oraz rodzaj czwarty, obejmujący wszystkie dalsze normy wynikające z poprzednich, ale nie z tak oczywistą i od razu widoczną konsekwencją jak tamte. Normy te wchodzą już w szczegóły konkretnych stosunków i czynności ludzi, a do ich oceny potrzebna jest głębsza refleksja. Zob. T. Makowski, *Dzisiejsze rozumienie prawa naturalnego w świetle oficjalnej nauki Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* 2/1973, s. 192-197; J. Majka, *Prawo naturalne w ostatnich dokumentach społecznych Kościoła*, *Roczniki Filozoficzne* 2/1970, s. 38-43.

ścioła zasady **najbardziej powszechne, dotyczące życia specyficznie ludzkiego, w tym także życia społecznego**. Dlatego uważa się je za część prawa naturalnego, co w klasyfikacji teologiczno-moralnej pozwala zaliczyć je do zasad pierwszych (*prima principia*)<sup>21</sup>.

Nauczanie społeczne Kościoła i katolicka nauka społeczna łączą w jeden niepodzielny strumień ich „dwa źródła” wypływające z natury i z objawienia<sup>22</sup>, które papież Benedykt XVI tak opisuje: „Wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza”. Nie odnosi się to tylko do „mikro-relacji: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy”, ale także do „makro-relacji: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych” (CV, 2). Nauka społeczna Kościoła jest „*caritas in Veritate in re sociali* – do czego jeszcze wrócimy – głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w rzeczywistości społecznej” (CV, 5). Dodajmy: niezmiennej prawdy w zmiennej rzeczywistości. Niejako „wraz z nią i wewnątrz niej” także zasady życia społecznego charakteryzuje pewien rozwój. O ewolucji nauki społecznej Kościoła można mówić w dwóch aspektach: pierwszy – dotyczy zmian, jakie zachodzą w zastosowaniu zasad do zmiennych sytuacji historycznych; drugi – odnosi się do rozwoju, jaki pod wpływem czasu i wydarzeń historycznych dokonuje się w samych zasadach, gdyż pod wpływem tych czynników mogą być odkrywane nowe, dotąd nieuświadomiane znaczenia, a pewne treści zostają siniej zaakcentowane i rozwijane<sup>23</sup>. Potwierdza to Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, gdy przypomina, że „zasady [życia społecznego] zostały sformułowane przez Kościół nie w ramach jednego dokumentu, ale w trakcie całej historycznej ewolucji nauki społecznej” (WDSiN, 30).

Na ewolucyjny charakter nauczania społecznego i samych zasad, zawierający się w określeniach: „ciągłość” i „odnowa”, wskazywał także Jan Paweł II, kiedy pisał: „Nauczanie społeczne Kościoła jest organicznym rozwinięciem prawdy samej Ewangelii. Jest to <Ewangelia społeczna> naszych czasów – podobnie jak epoka apostołska miała <Ewangelię społeczną> Kościoła pier-

<sup>21</sup> Zob. M. Leśniak, *Prawo naturalne*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003, s. 405-406.

<sup>22</sup> Zob. U. Nothelle-Wildfeuer, *Duplex ordo cognitionis. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991 oraz recenzję książki: A.M. Kaniowski, *Duplex ordo cognitionis*, Znak 5/1994, s. 134-141.

<sup>23</sup> Por. J. Zablocki, *Od „Rerum novarum” do „Populorum progressio”*. *Niektóre elementy ewolucji nauki społecznej Kościoła*, Zeszyty Naukowe KUL 1/1972, s. 17-24; K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, Wydawnictwo Oddziału PAN, Kraków 1993, s. 25-30; Tejże, *Nauka społeczna Kościoła katolickiego*, Collegium Columbinum, Kraków 2001.

wotnego, a potem czasy Ojców, a potem czasy Tomasza z Akwinu i wielkich doktorów średniowiecza, a wreszcie wiek XIX pełen wielkich inicjatyw, przemian i problemów, które w zasadniczej mierze przygotowały encyklikę *Rerum novarum*<sup>24</sup>.

Magisterium społeczne jest „stałe”, gdyż pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w „zasadach refleksji”, w swoich „kryteriach ocen”, w podstawowych „wytycznych działania”<sup>25</sup>, a przede wszystkim w wiernej i żywotnej więzi z Ewangelią. Jest zarazem zawsze „nowe”, gdyż „(...) podlegające koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi i społeczeństw” (SRS, 3). W ten sposób, podkreślając ciągłość z przeszłością, Kościół jest jednocześnie zatroskany i wezwany do dawania nowych odpowiedzi na pojawiające się pytania.

Biorąc pod uwagę powyższe możemy stwierdzić, że rozwojowość zasad społecznych należy rozumieć w potrójnym znaczeniu: akcentowania pewnych zasad w określonych warunkach historycznych; pogłębiania wiedzy w zakresie treści i funkcji zasad społecznych oraz aplikacji zasad społecznych do zmieniających przejawów życia społecznego<sup>26</sup>. Rozwijane i pogłębiane w tych aspektach zasady społeczne jak dotąd nie doczekały się jednak ściśle określonej definicji ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Kompendium Nauki Społecznej Kościoła wskazuje jedynie, że: zasady życia społecznego są wyrazem całej

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, w stulecie encykliki „Rerum novarum” (19 V 1991)*, Osservatore Romano edycja polska 7/1991, s. 52. Ten sam Papiież przypomina również, że nauka społeczna Kościoła „ma swoje źródło w całym Piśmie świętym, poczynając od Księgi Rodzaju, a w szczególności w Ewangelii i pismach Apostolskich. Należała ona od początku do nauczania Kościoła, jego nauki o człowieku, o życiu społecznym, a w szczególności nauki o moralności społecznej, którą wypracowywał wedle potrzeb różnych epok. Owo dziedzictwo tradycji zostało przejęte i rozwinięte przez nauczanie Papięży związane ze współczesną <kwestią społeczną>, począwszy od encykliki *Rerum novarum*”. LE, 3.

<sup>25</sup> Papiież Paweł VI podkreśla, że: „Do wspólnot chrześcijańskich należy obiektywna analiza sytuacji własnego kraju, wyjaśnienie jej w świetle niezmiennych wypowiedzi Ewangelii, sięgnięcie do zasad myślenia, do kryteriów osądu i dyrektyw działania, zawartych w społecznym nauczaniu Kościoła, wypracowanym w ciągu dziejów, szczególnie w epoce uprzemysłowienia, począwszy od historycznej daty orędzia Leona XIII o „położeniu robotników”. OA, nr 4; Kongregacja Nauki Wiary dodaje: „Kościół, będąc ekspertem w sprawach ludzkich, daje przez swą naukę społeczną całość zasad refleksji i kryteriów ocen, a także dyrektyw działania, aby głębokie zmiany, jakich wymagają sytuacje nędzy i niesprawiedliwości, zostały przeprowadzone, i to w sposób służący prawdziwemu dobru ludzi”. LC, 72.

<sup>26</sup> Zob. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: *Jan Paweł II, „Laborem exercens”*. Powołany do pracy, komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny, [b.w.], Wrocław 1983, s. 86-87.

prawdy o człowieku, poznanej przez wiarę i rozum; wpływają „ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymagań, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego, oraz sprawiedliwości z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa”; mają charakter ogólny i fundamentalny; cechuje je „czasowa trwałość i uniwersalne znaczenie”; stanowią „pierwszy i podstawowy punkt odniesienia dla interpretacji i oceny zjawisk społecznych”; powinny być przyjmowane z uwzględnieniem ich jednolitego, całościowego charakteru, wzajemnych powiązań i artykulacji; jako całość „stanowią podstawowy wyraz prawdy o społeczeństwie”; mają „znaczenie głęboko moralne” oraz „dla ich pełnego zrozumienia potrzebne jest działanie według ich wskazań” (KNSK, 160-163).

Nie ma też zgodności, co do katalogu takich zasad. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego w nr. 30 *Wskazań dotyczących studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła* stwierdza, że spośród zasad społecznych za fundamentalne należy uznać te, które „odnoszą się do osoby ludzkiej, dobra wspólnego, solidarności i uczestnictwa. Inne zasady są z nimi ściśle powiązane i z nich wynikają”. Jednak już w nr. 36 tego samego dokumentu przedstawia nieco inny katalog zasad: „dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, uczestnictwa, organicznej koncepcji życia społecznego i powszechnego przeznaczenia dóbr” (WDSiN, 30; 36). Także Kompendium Nauki Społecznej Kościoła nie jest jednoznaczne, co do liczby społecznych pryncypiów. Twierdzi się, że w zasadzie godności osoby ludzkiej znajdują fundament „wszystkie inne zasady i treści nauki społecznej”, po czym wymienia się trzy: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności (zob. KNSK, 160). W rozdziale czwartym omawia się już pięć zasad: dobra wspólnego, powszechnego przeznaczenia dóbr, pomocniczości, uczestnictwa i solidarności (zob. KNSK, 160-208). Dodając zasadę godności osoby ludzkiej, którą Kompendium omawia osobno w rozdziale trzecim: *Osoba ludzka i jej prawa* (KNSK, 105-159), dochodzimy do sześciu zasad. Tadeusz Borutka owe rozbieżności podsumowuje w sposób następujący: „Najczęściej wymienia się trzy podstawowe zasady, którymi są: dobro wspólne, pomocniczość i solidarność. To one przyczyniają się do kształtowania personalistycznego porządku społecznego. W podręcznikach katolickiej nauki społecznej wylicza się co prawda jeszcze inne zasady, jednak trzy wymienione należą do fundamentalnych”<sup>27</sup>.

Próby zdefiniowania treści i funkcji zasad społecznych można podzielić na dwie grupy. Pierwsza, której przedstawicielem jest Józef Majka, ujmuje zasady społeczne jako ogólne twierdzenia odnoszące się do prawidłowego funkcjonowa-

<sup>27</sup> T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003, s. 598.

nia społeczeństwa i jako takie niekoniecznie stanowiące obowiązującą w działaniu normę moralną<sup>28</sup>. Druga grupa poglądów, które reprezentują np. Jan Krucina, Władysław Piwowarski czy Czesław Strzeszewski, akcentuje rozumienie zasady społecznej jako nakazu rozumu praktycznego, który ustanawiając zbiorową wartość nakłada na ludzi moralny obowiązek jej realizacji w życiu społecznym<sup>29,30</sup>. To ostatnie stanowisko wyraźniej eksponuje personalistyczny i normatywny cel tworzenia zasad społecznych. Taki też charakter zasad społecznych szczególnie akcentuje Czesław Strzeszewski. Są to – według niego – wyraźnie oddzielone od cnót społecznych, „zasady bytu i działania społecznego, są one nakazami rozumu praktycznego, tworzenia wartości wspólnych jako środków do realizacji zarówno celów osobowych, jak i wspólnotowych”<sup>31</sup>.

Biorąc za podstawę przywołaną już wyżej zasadę personalizmu, a więc odwołując się do aksjologii osoby zakładającej antropologię tomistyczną, rozwija się jej poszczególne aspekty: pomocniczości, pluralizmu, sprawiedliwości, demokracji, prawdy, miłości i pokoju. Jak pisze warszawska historyk etyki

<sup>28</sup> „Są to ogólne dyrektywy” – pisze Józef Majka – „dotyczące istnienia i normalnego funkcjonowania społeczeństwa w takim sensie, że łamanie lub omijanie tych dyrektyw albo musi zagrozić życiu społecznemu, albo oznacza, że mamy do czynienia ze społecznością pozorną. Wynika z tego, że jeżeli chcemy zbudować prawidłową społeczność lub też podtrzymać jej istnienie i pobudzać jej rozwój, musimy stosować się w naszym działaniu do tychże zasad. Zasady te mają także znaczenie poznawcze, diagnostyczne, w tym znaczeniu, że ułatwiają nam one odróżnienie społeczności rzeczywistej od pozornej lub też dostrzeżenie, że współzycie społeczne jest w danych okolicznościach zagrożone w samych swoich podstawach”. J. Majka, *Filozofia społeczna*, ODiSS, Warszawa 1982, s. 165-166.

<sup>29</sup> Zdaniem lubelskiego historyka społecznego i etyka polityki Jana Mazura takie rozumienie zasady społecznej w duchu tradycyjnej filozofii tomistycznej bliskie jest papieżowi Benedyktowi XVI. Jednocześnie potwierdza, że na gruncie katolickiej nauki społecznej „trudno odnaleźć jednoznaczną, powszechnie przyjmowaną definicję zasady społecznej”. J. Mazur, *Wezwania dla polityki społecznej w aspekcie zasady „caritas in veritate”*, w: *Społeczeństwo – Gospodarka – Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej Caritas in Veritate*, red. S. Fel, M. Hułas, S.G. Raabe, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, przypis 1, s. 206.

<sup>30</sup> „Wiedzę o zasadzie społecznej jako normie moralności wyrażają sądy normatywne” – podkreśla Jan Krucina. „Zawarta w tych sądach powaga idealnej powinności bywa z formalnego punktu widzenia kwestionowana przez tych, którzy uznają tylko treść zdań orzekających. Zdaniem oznajmianymi posługują się jak wiadomo nauki opisowe. A jednak zdania związane z formułą zasady społecznej zawierają również swoistego rodzaju orzeczenie. Stwierdzają bowiem rzeczywistość o samym dobru. Przegroda między rzeczywistością egzystencjalną, indukcyjną nawet, uchwyconą w zdaniach oznajmianych, a powinnością moralną, ujętą w sądach normatywnych, byłaby nie do przecięcia, gdyby nie istnienie obiektywnych wartości. Te obiektywne wartości kryją się również za imperatywem norm społeczno-moralnych, jakimi są zasady społeczne. Są to wartości usprawiedliwione właśnie pojęciami dobra jednostki i wspólnego dobra społeczności”. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, [b. w.], Wrocław 1972, s. 112.

<sup>31</sup> Zob. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 399.

Ewa Podrez, w przypadku tej interpretacji, „całość zagadnienia zamyka się na obszarze relacji: dobro osoby – dobro wspólnoty – zasady społeczne. Innymi słowy, doskonałość osoby i doskonałość społeczności znajduje swój wyraz w zasadach społecznych. I realizacja tych zasad inspiruje i zabezpiecza rozwój społeczeństwa w kierunku dobra wspólnego. Dobro to pełni podwójną rolę: scala społeczeństwo w jedność moralną i nadaje jej zróżnicowanym dynamizmom określony kierunek”<sup>32</sup>.

Zatem zasady życia społecznego, jako zasady bytu, wyrażają naturę lub też zasadę bytu społecznego, za którą postępuje działanie (*agere sequitur esse*), a jako normy naturalno-prawne określają uprawnienia i obowiązki („od góry” i „od dołu”). Stąd zasady społeczne mają potrójny charakter: są równocześnie zasadami ontologicznymi, moralnymi i prawnymi. Ontologiczny charakter zasad społecznych opisuje strukturę społeczności ludzkiej. Z ich ontologicznego charakteru wynika, że obowiązują one we wszystkich społecznościach ludzkich, ponieważ ich normą jest prawo naturalne<sup>33</sup>. Zaś moralny charakter zasad społecznych powoduje, że występuje w nich pierwiastek powinnościowy. Mają wobec tego charakter normatywny. Z tego też względu coraz częściej określane są one mianem zasad etyczno-społecznych. Z etycznym charakterem zasad społecznych ściśle wiąże się ich natura prawna. Wynika ona z czynnika powinnościowego, który wymaga istnienia w społeczeństwie norm prawnych. Dzięki nim zasady społeczne uzyskują sankcję publiczno-prawną<sup>34</sup>.

Tadeusz Borutka wykazuje ponadto, że w pojęciu „zasady życia społecznego” zawiera się nakaz rozumu praktycznego tworzenia wspólnych wartości, jako środków służących rozwojowi osoby ludzkiej. „Dobro należy bowiem czynić zespołowo, społecznie, aby z jednej strony tworzyć wartości wspólne, a z drugiej – przez nie realizować cele osobowe”<sup>35</sup>. Podkreśla również, że formułowanie i interpretacja każdej z zasad musi się odbywać w kontekście pozostałych, gdyż – stanowiąc wzajemny układ odniesienia – tylko w jego obrębie, we wzajemnej relacji mogą być kompetentnie formułowane i interpretowane.

<sup>32</sup> E. Podrez, *Filozoficzna interpretacja zasad społecznych. Z problematyki chrześcijańskiej etyki społecznej*, *Życie Katolickie* 5/1987, s. 18.

<sup>33</sup> Na przykład o uniwersalności zasady subsydiarności bazującej na prawie naturalnym świadczyć może możliwość jej aplikacji także w systemach społecznych dalekich od demokracji czy tradycji chrześcijańskiej. Zob. A. Black, *Subsidiarity in the Islamic World: An Alternative Model of Socio-Political Order?*, w: *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft*, Hg. von P. Blicke, T.O. Hüglin, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 2002, s. 73-84.

<sup>34</sup> Zob. G. Kulik, *Zasady społeczne*, w: [http://www.kns.gower.pl/filozofia/zasady\\_spoeczne.htm](http://www.kns.gower.pl/filozofia/zasady_spoeczne.htm) [8 V 2011].

<sup>35</sup> T. Borutka, *Zasady życia społecznego...*, s. 597.

W praktyce zasady etyczno-społeczne nie opisują gotowego czy idealnego porządku, ani nie stanowią konkretnych dyrektyw działania. Są to – jak pisze Bernhard Sutor – „raczej linie orientacyjne, które zawsze należy brać pod uwagę, bo wytyczają one kierunek działania”<sup>36</sup>. Podobnie Aniela Dylus, odwołując się do zasady subsydiarności, podkreśla, że trzeba „zaakcentować jej znaczenie heurystyczne” i wyjaśnia, że oznacza to, iż – podobnie jak w przypadku pozostałych zasad – nie można z niej dedukcyjnie wyprowadzić jakiegoś idealnego systemu. Sama znajomość jej treści nie może też pomóc w konkretnym rozstrzygnięciu, jak należy „tu” i „teraz” regulować i organizować gospodarkę. „(...) zasada (społeczna) służy raczej jako idea przewodnia, jako drogowskaz wskazujący kierunek działania, jako kryterium orientujące. Stawia ogólne wymagania, jakim mają odpowiadać konkretne działania, decyzje, instytucje, formy porządku społeczno-gospodarczego”<sup>37</sup>. Chociaż więc same pryncypia nie przynoszą jeszcze konkretnych rozwiązań, mimo to nie wolno otwarcie im uchybiać, ale w ich kontekście należy roztrząsać kwestie rzeczowe i sytuacyjne. Dotyczy to nie tylko poszczególnych osób, ale także odnosi się do struktur i instytucji społecznych<sup>38</sup>.

Maurice de Wulf do tych uwag dodałby jeszcze jedną: każda zasada społeczna rozpatrywana z perspektywy chrześcijańskiej musi opierać się na fundamencie metafizycznym, gdyż „zasada, że <państwo czy też społeczność istnieje, aby służyć swoim członkom, a nie odwrotnie>, *wspierając (soutien)* całą teorię polityczną i społeczną, jednocześnie sama jest *wspierana (soutenu)*. Wspiera się na *fundamentach moralnych*. Te z kolei fundamenty moralne zbudowane są na założeniach jeszcze głębszych, niewidzialnych i podpowierzchniowych, na *doktrynach metafizycznych* – tak, że filozofia społeczna spoczywa na konstrukcji dwupiętrowej”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, przeł. A. Marcol, Kontrast Wydawnictwo Fund. Akad. Teologii Katolickiej „Kontrast”, Warszawa 1994, s. 40.

<sup>37</sup> A. Dylus, *Zasada pomocniczości: szanse i trudności w kształtowaniu struktur gospodarczych*, Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne 5(1994), s. 129-145.

<sup>38</sup> „La pratica dei principi della dottrina sociale della Chiesa è doverosa per l’agire delle persone concrete, ma è anche legata alle strutture e alle istituzioni sociali”. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa*, ed. G. Crepaldi, E. Colom, LAS – Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2005, s. 638.

<sup>39</sup> W często przywoływanym artykule omawiającym jednostkę i grupę w myśli scholastycznej XIII wieku de Wulf pisze: „Le principe que <l’Etat ou la collectivité existe pour le service de ses membres et non inversement>, en même temps qu’il *soutien* toute la théorie politique et sociale, est lui-même *soutenu*. Il prend appui sur des *assises morales*. A leur tour ces assises morales sont posées sur des fondations plus profondes, invisibles et souterraines, sur des *doctrines métaphysiques*, – si bien que la philosophie sociale repose sur un voûtement à deux éta-

## Konkluzja

Papież Benedykt XVI daje nową definicję NSK: *caritas in veritate*, miłość społeczna w prawdzie (CV, 5). Stanowi to logiczną konsekwencję głębszego ujęcia związku NSK z ewangelizacyjną misją Kościoła, w myśl przekonania, że „Głoszenie Chrystusa jest pierwszym i zasadniczym czynnikiem rozwoju” (CV, 8). Według Benedykta XVI integralny rozwój ludzkości, a więc i rozwój gospodarczy, to nie tylko kwestia zasobów materialnych, środków technicznych, instytucji kulturalnych, innowacji, poszerzania gamy wyborów czy szans życiowych – owszem, na pewno i to, jeśli nie chce się mówić o rozwoju nierealnym albo abstrakcyjnym – ale to jest przede wszystkim kwestia zmiany mentalności i życia, nowej kryteriologii etycznej, nowej hierarchii dóbr-wartości. Ta kwestia wymaga nowej ludzkości jako podmiotu historii, nowych umysłów i serc, a te mogą zaistnieć tylko dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa, w ciągłej komunii z Nim, który jest Miłością i Prawdą. NSK to zatem ten szczególny moment i wyraz misji Kościoła, który głosi Chrystusa w sferze społecznej (*in re sociali*).

Proponuje więc semantyzację NSK w terminach agapicznych i prawdziwościowych. Czyni to nie tylko z motywów wewnętrznych, tj., aby odpowiedzieć na wymóg ewangelicznej i eklezjologicznej „rygoryzacji” magisterium społecznego, ale także z powodów zewnętrznych – aby odpowiedzieć na kwestie pojawiające się w kulturze ponowoczesnej, w której z powodu braku wiedzy o charakterze mądrościowym nie ma też przesłanek dla nowej myśli, humanistycznych syntez kulturalnych, projektowania otwartego na transcendencję. Benedykt XVI nie zamierza jednak ograniczać się do wskazania zasady albo kryterium hermeneutycznego, które byłoby stosowniejsze dla analizy i zapoczątkowania nowych rozwiązań problemów społecznych. Nie chodzi wyłącznie o wskazanie metody poznawczej czy aparatury pojęciowej – chociaż na

---

ges”. Następnie wyjaśnia obrazowo: “Peu avant la guerre, je revis la cathédrale de Strasbourg. Une lézarde déchirait la façade de la tour principale, et il avait été nécessaire d’établir un échafaudage pour empêcher l’affaissement de l’édifice. Un ami m’expliqua que les architectes du moyen âge avaient bâti la cathédrale sur un pilotis de chênes puissants, que les troncs d’arbre avaient résisté aux siècles parce qu’ils baignaient dans des couches d’eau, mais que des travaux récents de drainage avaient eu ce résultat imprévu de mettre à sec les troncs séculaires et de compromettre leur solidité. – Invisibles et souterrains, ils avaient jusque-là soutenu le merveilleux joyau gothique, sans qu’on se doutât de leur fonction vitale et de leur présence. Ainsi en est-il de la doctrine métaphisique (...) que j’ai appelée (...) les assises invisibles et souterraines de la philosophie (...). Sur elles reposent la morale, comme sur la morale est établie cette directive que l’Etat est fait pour le citoyen, la collectivité pour ses membres. Si la métaphisique scolastique devait s’écrouler, la morale serait compromise, et une lézarde déchirerait l’édifice de la philosophie sociale”. M. de Wulf, *L’individu et le groupe dans la scolastique du 13 siècle*, Revue Néo-Scholastique de Philosophie 88(1920), s. 343-344; 356-357.

pewno także i to – ale najpierw o odesłanie do doświadczenia życia wspólnoty kościelnej, do Jezusa, który jest Miłością i Prawdą, jako byt osobowy<sup>40</sup>.

Dzięki Benedyktowi XVI wyrażenie „*caritas in veritate in re sociali*” staje się perspektywicznym punktem, który skupia w sobie i odczytuje na nowo dziedzictwo i zadanie NSK. Dzięki tej zasadzie, która jest zarazem kryterium hermeneutycznym, zyskują na nowo znaczenie i walor inne zasady i kryteria NSK, jak również zasady praktyczne, czyli powiązane z nią rozeznanie społeczne. Zdaniem Papieża z takiego „przemyślenia” może wyniknąć nie tylko wnikliwsza analiza rozumu, której owocem jest katolicka nauka społeczna, ale także skuteczność i siła jej przepowiadania, co jest zadaniem nauczania społecznego Kościoła, jak też duszpasterska owocność i siła katolicyzmu społecznego – działania wierzących, zwłaszcza na polu etycznym i kulturalnym.

---

<sup>40</sup> Zob. M. Toso, *Kościelna i świecka recepcja encykliki „Caritas in veritate”*, *Spółeczeństwo* 4/2011, s. 19-55.

## Okolokonkordatowe refleksje

### *About concordat reflections*

**STRESZCZENIE.** Zwolennicy konkordatu domagają się od państwa polskiego, jako umawiającej się strony, skrupulatnego przestrzegania wszystkich przyjętych tam na siebie ustaleń, przeciwnicy oczekują od tej samej strony co najmniej korekty pewnych zapisów konkordatowych, nie mówiąc już o najbardziej skrajnych i radykalnych stanowiskach postulujących w ogóle odstąpienie od tego dokumentu. Tymczasem konkordat, sięgający swymi początkami odległych sporów o inwestyturę, wyróżnia się w grupie umów międzynarodowych specyfiką relacji Państwo – Kościół i ich uwarunkowaniami historyczno-kulturowymi. Do takich wniosków upoważnia uważny przegląd realizacji postanowień konkordatowych zawieranych w XIX i XX w. przez państwa Europy zachodniej. Podobne wnioski nasuwają się z analizy historii wdrażania postanowień konkordatu podpisanego w 1925 r. przez państwo polskie. Snując tutaj pewne refleksje o konkordatach polskich z 1925 r. i 1993 r., a także cytując niektóre z poświęconych im opinii ich autor daleki jest od przedstawiania własnych osądów. Jego intencją i zamiarem pozostaje tylko zwrócić uwagę, że konkordat z 1993 r., podobnie jak i ten z 1925 r. należąc do dokumentów znaczących w polskiej historii, jest jednocześnie przykładem, jak wiele jeszcze trzeba zrobić, byśmy mieli dobre prawo i jak wiele jeszcze należy dolożyć starań, aby nawet aktualne stanowienia (do czasu ich zmiany na lepsze) były w pełni respektowane.

**Słowa kluczowe:** konkordat, Stolica Apostolska, Rzeczypospolita Polska, ustawy okołokonkordatowe

**ABSTRACT.** Supporters of the Concordat demand from the Polish state, as a contracting party, meticulous observance of all adopted there on their findings, the opponents expect the same hand, at least the correction of certain provisions of the concordat, not to mention the most extreme and radical positions advocating in general waiver of this document. Meanwhile, the concordat, reaching its distant origins of conflicts of investiture, stands out in a group of international agreements specifics of the relationship State – Church and their historical and cultural circumstances. Such requests authorizes careful review of the implementation of the concordat concluded in the nineteenth and twentieth centuries. By western European countries. Similar conclusions arise from an analysis of the implementation of the concordat signed in 1925. By the Polish state. Wandering here are some reflections on Polish concordats of 1925. And 1993., And quoting some of the devoted their opinion of their author is far from presenting their own judgments. His intention, and the intention is only to note that the concordat of 1993., As well as that of 1925. Documents belonging to major in Polish history, it is also an example of how much still needs to be done, we have a good law and how much more efforts should be made to even the current regulation (until you change them for the better) are fully respected.

**Keywords:** Concordat, the Holy See, the Republic of Poland, the ordinances of the concordat

Co jakiś czas polskie mass media podają informacje, wobec których czytelnicy, radiosłuchacze czy telewidzowie nie pozostają obojętni, czując się ich treścią głęboko poruszeni, a zarazem podzieleni. Chodzi o różnego rodzaju wiadomości w konsekwencji odnoszące się do wiary i obyczajów Polaków. U jednych wywołują one aplauz, dla drugich są powodem do protestu. W zawiązywanych przy tych okazjach dyskusjach i komentarzach bardzo często pojawiają się też odniesienia do hierarchii kościelnej w Polsce, a w ich tle nawet do Stolicy Apostolskiej, która podobno poprzez umowę konkordatową z Polską miewa swoją część w konfliktowanym od czasu do czasu społeczeństwie polskim. Zwolennicy konkordatu domagają się od państwa polskiego, jako umawiającej się strony, skrupulatnego przestrzegania wszystkich przyjętych tam na siebie ustaleń, przeciwnicy oczekują od tej samej strony co najmniej korekty pewnych zapisów konkordatowych, nie mówiąc już o najbardziej skrajnych i radykalnych stanowiskach postulujących w ogóle odstąpienie od tego dokumentu. Tymczasem konkordat,<sup>1</sup> sięgający swymi początkami odległych sporów o inwestyturę, wyróżnia się w grupie umów międzynarodowych specyfiką relacji Państwo – Kościół i ich uwarunkowaniami historyczno-kulturowymi.<sup>2</sup> Do takich wniosków upoważnia uważny przegląd realizacji postanowień konkordatowych zawieranych w XIX i XX w. przez państwa Europy zachodniej.<sup>3</sup> Podobne wnioski nasuwają się z analizy historii wdrażania postanowień konkordatu podpisanego w 1925 r. przez państwo polskie.

## 1. Z opinii o konkordacie 1925 roku

Kiedy po 123 latach niewoli Polacy odzyskali suwerenność państwową, zdawało się, że sprawa umownego ustalenia stosunków ze Stolicą Apostolską zostanie podjęta i sfinalizowana szybko i bez większych przeszkód. Niestety, przygotowaniom do konkordatu towarzyszyły liczne komplikacje, wynikające przede wszystkim z chęci stron do zachowania dla siebie możliwie szerokiej sfery niczym nie skrzepowanego oddziaływania na społeczeństwo. Np. „Polska hierarchia kościelna nie chciała konkordatu w dotychczasowym znaczeniu. Lękała się, aby nie przyniósł on ingerencji państwa w sprawy personalne. Odrzucała też drugą ostateczność w postaci rozdziału między Kościołem a państwem. Wysuwano natomiast sugestię, aby w ustawie zasadniczej stwierdzić, że Kościół katolicki rządzi się własnym prawem, zawartym w Kodeksie Prawa

<sup>1</sup> J. Krukowski, *Konkordat* [w] Encyklopedia katolicka, t. 9, Lublin 2002 k. 638.

<sup>2</sup> Z. Zieliński. Tamże, k. 638-640.

<sup>3</sup> Tamże.

Kanonicznego”.<sup>4</sup> Tymczasem w dużym kompleksie postulatów przeciwstawiających się tym i wielu innym jeszcze oczekiwaniom kościelnym „Koła radykalne żądały rozdzielenia Kościoła od państwa na wzór francuski, albo też wysuwały jeszcze projekty skrępowania działalności kościelnej, zwłaszcza w sprawach społecznych”.<sup>5</sup>

Zapewne z tych racji strona rządowa przygotowania do konkordatu rozpoczęła w tajemnicy i w tej samej formie pertraktowano jego treści ze Stolicą Apostolską, mając nadzieję, „że polski konkordat – jako pierwszy po ogłoszeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego – miał być [...] tworem oryginalnym, służącym za wzór dla innych. Na ostatecznej redakcji zaważyły jednak względy polityczne, gdyż rządząca większość sejmowa chciała mieć atut wyborczy. Z tego powodu w pośpiechu i tajemnicy przed opinią publiczną prowadzono pertraktacje, a koordynacja przeciwnych tendencji wypadła niedoskonale. Podpisano tekst niedopracowany, zawierający luki prawne, nieścisłości i niejasności”.<sup>6</sup> Akt ten wzbudził zresztą przeciw sobie – bynajmniej nie z powodu owych „luk prawnych, nieścisłości i niejasności” nieoczekiwaną aczkolwiek na swój sposób wytlumaczalną falę agresji m. in. części polskiego duchowieństwa. Oto atmosfera, w jakiej – zdaniem kard. A. Kakowskiego – dojrzewał i narodził się ten wielki skądinąd dokument.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Bp W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny* [w] *Kościół w II Rzeczypospolitej*. Praca zbiorowa pod red. Z. Zielińskiego i S. Wilka, Lublin 1980 s. 16.

<sup>5</sup> Tamże, s. 18.

<sup>6</sup> Tamże, s. 22.

<sup>7</sup> Kiedy rząd Władysława Grabskiego, zgodnie z art. 114 konstytucji, przedstawił Sejmowi do ratyfikacji konkordat zawarty 10 lutego 1925 r. w Rzymie, podpisany tam przez kard. P. Gaspari'ego oraz Wł. Skrzyńskiego i St. Grabskiego „Wtedy wszczęto zacieklą wojnę przeciwko konkordatowi ze strony lewicy oraz niestety, ze strony lewicy oraz niestety, ze strony duchowieństwa poznańskiego i częściowo galicyjskiego. Ratyfikacja zawisła na włosku, ponieważ stronnictwa narodowe uległy wpływom duchowieństwa, walczącemu przeciwko takiemu konkordatowi. Dowiedziawszy się o tym, Ojciec św. Pius XI, przesłał w drodze telegraficznej przez nuncjaturę swe ubolewanie i admonicję ks. Stanisławowi Adamskiemu, posłowi na Sejm i jednemu z głównych przeciwników konkordatu, ażeby zaprzestał niezdrowej walki. Depesza ta, rozesłana do biskupów, przyczyniła się do uspokojenia duchowieństwa, występującego, jak mówiono, w obronie Kościoła, a właściwie w obronie dóbr kościelnych, które konkordat oddawał państwu na parcelację. W związku z tym polecił mi Ojciec św., abym posłów katolickich i narodowych usposobił przychylnie dla zawartego konkordatu. Przez osobiste zetknięcie się wielokrotnie z przedstawicielami stronnictw politycznych Sejmu i Senatu i przez listy wysłane do wpływowych osób w Parlamencie zdołałem przekonać posłów, że byłoby nieprzyzwoitością, gdyby stronnictwa narodowe i katolickie zwalczały umowę podpisaną przez Stolicę św. Jakoż dnia 23 kwietnia 1925 r. Sejm i Senat uchwały ustawę, zatwierdzającą konkordat i upoważniły Prezydenta Rzeczypospolitej do ratyfikacji układu. Dnia 30 maja 1925 r. Prezydent Rzeczypospolitej, Wojciechowski, wydał akt kontrasygnowany przez prezesa Rady Ministrów, Władysława Grabskiego i ministra Spraw Zagranicznych, Aleksandra Skrzyńskiego, w nastę-

Taki stan rzeczy – naturalnie – z kolei nieprzychylnie rzutował na sam proces realizacji konkordatu poprzez ustawy wewnętrzne i akty wykonawcze przygotowywane przez komisję rządowo-papieską, którą de facto stanowili przedstawiciele państwa i episkopatu legitymujący się pełnomocnictwami rządu polskiego i Stolicy Apostolskiej. Niepokojąco często ich stanowiska były rozbieżne, co – nie zawsze z pozytywnym skutkiem – dawało asumpt do interwencji w ich prace na przemian to Stolicy Apostolskiej, to prez. Rady Ministrów J. Piłsudskiego. Padały – raz z jednej, raz z drugiej strony – zarzuty np. co do pracy przewodniczącego komisji, to znowu oskarżenia pod adresem strony rządowej jakoby miała antykonkordatowe nastawienia i demonstrowała wrogie stanowisko wobec Kościoła. Nie jest zresztą tajemnicą, że rząd polski – przeciwny rosnącemu znaczenia Kościoła – musiał liczyć się z nieprzychylnym mu obozem radykałów wręcz przeszkadzającym trwałemu porozumieniu z Kościołem.

Ks. bp Walenty Wójcik wprost i jednoznacznie stwierdził, iż „Kanonieści od początku oceniali zgodnie, że konkordat był dziełem niedoskonałym. Słuszność tej opinii potwierdza nie tylko analiza tekstu, ale i zbadanie przebiegu prawodawstwa pokonkordatowego i realizacji układu ze Stolicą Apostolską”.<sup>8</sup> I – niejako już wyłącznie od siebie – dodał hierarcha dla pełnej oceny konkordatu z 1925 r., że „mimo ujawniających się coraz wyraźniej różnic w stanowiskach i potrzeby zmian – spełnił on pozytywną rolę w pracy tak Kościoła jak i państwa”.<sup>9</sup> Poniekąd zbliżoną tej krytyce opinię wyraził już w 1930 r. ks. kard. A. Kakowski w swoich „Pamiętnikach”. Opisuując mianowicie odbywane w latach 1925-1929 konferencje biskupów polskich m. in. stwierdził: „episkopat na konferencjach i zjazdach troszczył się głównie o wprowadzenie konkordatu w życie. Niestety, ani konferencje, ani komitet biskupów, ani komisja papieska

---

pujących wyrazach: *Zaznajomiwszy się z powyższym konkordatem, uznaliśmy go i uznajemy za słuszny zarówno w całości, jak i każde z zawartych w nim postanowień. Oświadczamy, że jest przyjęty, ratyfikowany i zatwierdzony i przyrzekamy, że będzie niezmiennie zachowywany. Na dowód czego wydaliśmy akt niniejszy opatrzony pieczęcią Rzeczypospolitej.* Dnia 2 czerwca 1925 r. nastąpiła w Warszawie urzędowa wymiana dokumentów ratyfikacyjnych konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską. Konkordat wszedł w życie dnia 3-go sierpnia 1925 r. Tekst konkordatu ogłoszono w Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej Nr 72, pozycja 501 oraz w aktach „Apostolicae Sedis” vol. 17. 1925 r.” – A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości, Pamiętniki. Słowo wstępne Ks. Kard. J. Glemp Prymas Polski*. Red. i oprac. T. Krawczak i R. Świętek, Kraków 2000 s. 923. Tę obszerną informację wypada tutaj poszerzyć o wiadomość, iż konkordat z 1925 r. uzupełniony został układem z 20 czerwca 1938 r. co do byłych unickich majątków, kościołów i kaplic pounickich, które zostały odebrane Kościołowi katolickiemu przez Rosję – zob. Dz.U. 1939 nr 35 poz. 222.

<sup>8</sup> Bp W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny*, art. cyt., s. 33.

<sup>9</sup> Tamże, s. 34.

nie osiągnęły celu, dla którego się zbierały, głównie z powodu bezczynności rządu, który ulegając jakimś ukrytym wpływom (mówiono o masońskich) nie uwzględniał słusznych żądań Kościoła. Wprowadzenie konkordatu w życie stało w martwym punkcie. Bóg raczy wiedzieć, czy i kiedy nareszcie władze państwowe doprowadzą tę sprawę do końca”.<sup>10</sup> Jak już wcześniej wzmiankowaliśmy, tak optymistycznego momentu konkordat z 1925 r., niestety, nie odnotował, aczkolwiek – zdaniem ks. B. Kumora „w zasadzie współpraca państwa i Kościoła w okresie międzywojennym [w Polsce] układała się dobrze”.<sup>11</sup>

## 2. Tragiczny interwał międzykonkordatowy

Wybuch II wojny światowej uniemożliwił kontynuowanie pracy nad polskim konkordatem, a warunki życia Kościoła w okupowanej Polsce wykluczały dalsze zachowywanie tej umowy. Mimo wielu dyskusji, w ogóle co do możliwości rozwiązania konkordatu,<sup>12</sup> ostatecznie został on zerwany. Aktu tego dokonał Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej 12 września 1945 r. Był to początek długiego okresu walki rządów prosowieckich w Polsce z Kościołem, pozostającym na tej ziemi największą ostoją ducha polskiego. Zmagania te trwały prawie pół wieku, dokładnie od 1945 r. do czerwca 1989 r. czyli do definitywnego upadku reżimu komunistycznego w tym rejonie Europy. J. Mariański tak scharakteryzował miejsce i rolę Kościoła w tym przedziale czasowym na ziemiach polskich: „W warunkach powojennych Kościół był nie tylko szafarzem sakramentów, nauczycielem i wychowawcą w zakresie wartości, wierzeń, norm religijno-moralnych, ale także pełnił wielorakie funkcje społeczne. W okresie tzw. realnego socjalizmu był on w istocie jedyną wiarygodną instytucją niezależną, umożliwiającą realizację potrzeb i aspiracji, które nie mieściły się w ramach instytucji państwowych lub były przez nie wręcz zwalczane. Bronił wartości podstawowych, a szczególnie podmiotowości społeczeństwa oraz historycznych doświadczeń narodu. Był w związku z tym często ostoją dla inaczej myślących lub odrzuconych przez system, poszukujących obszarów wolności społecznej”.<sup>13</sup> Taka pozycja Kościoła katolickiego w Polsce

<sup>10</sup> A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości, Pamiętniki*, dz. cyt., s. 972.

<sup>11</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VIII. Czasy współczesne 1914–1992, Lublin 2001 s. 391.

<sup>12</sup> Zob. np. K. Skubiszewski, *Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawno międzynarodowe* [w] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 43–47; H. Rybczyński, *W sprawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 10 II 1925 roku* [w] *Kościół w II Rzeczypospolitej* dz. cyt., 49–52.

<sup>13</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych (analiza socjologiczna)* [w] *Spoleczno-kulturalna działalność Kościoła katolickiego w Polsce XIX i XX wieku* pod red. R. Renz i M. Meduckiej, Kielce 1994 s. 17.

była solą w oku ówczesnych władz państwowych w zasadzie niepodzielnie sprawujących swoje rządy; bywała też szansą na ich przetrwanie w czasach kryzysów, z jakimi niejednokrotnie przyszło im się zmierzyć.

Pierwsze w powojennej Polsce takie zbliżenie Kościoła i rządu nastąpiło po pięciu latach (1945-1950) budowania relacji państwo – Kościół tylko i wyłącznie poprzez akty normatywne wydawane jednostronnie przez aparat władzy. Porozumienie to miało miejsce w 1950 r., kiedy to „Kościółowi zależało na minimalnej choćby swobodzie pracy duszpasterskiej, rządowi zaś – na poparciu Kościoła dla zachodzących w Polsce przemian, widział on także, iż próby skłócenia duchowieństwa i erozji mas katolickich dają niewielkie efekty oraz że okiełznanie Kościoła będzie wymagać czasu”.<sup>14</sup> Dokładnie 14 kwietnia 1950 r. biskupi Z. Choromański, M. Klepacz i T. Zakrzewski ze strony episkopatu oraz W. Wolski, E. Ochab i F. Mazur ze strony władz podpisali historyczne na owe czasy porozumienie. „W zamian za prawo do nauczania religii w szkołach, duszpasterstwa w wojsku, szpitalach i więzieniach, kontynuację działalności KUL, prawo do pracy dobroczynnej i katechetycznej, wydawania pism katolickich oraz nauki w seminariach i pracy domów zakonnych, episkopat uznał w porozumieniu potrzebę nauczania wiernych poszanowania *prawa i władzy państwowej*, zobowiązał się do wzywania do wzmożenia pracy nad odbudową i podnoszeniem dobrobytu kraju, potwierdził, iż prawa ekonomiczne, historyczne, religijne i sprawiedliwość dziejowa przemawiają za polskością Ziem Odzyskanych [...]. W sprawach wiary, moralności i jurysdykcji Kościół zobowiązał się kierować *polską racją stanu*”.<sup>15</sup> Ponieważ ani prezydent, ani rząd nie traktowali podpisanych porozumień poważnie, polityka gnębiąca Kościół w Polsce przybierała coraz to nowe wymiary. I tak uchwalona w 1952 r. konstytucja PRL ogłosiła „rozdziół Kościoła od państwa”, 9 lutego 1953 r. Rada Państwa wydała głośny dekret *O tworzeniu, obsadzaniu i znoszeniu duchownych stanowisk kościelnych*, a we wrześniu tego samego roku aresztowano Prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego.

Politykę zastraszenia i terroru wobec duchowieństwa polskiego prowadzono nieprzerwanie do 1956 r., w którym doszło do krwawo stłumionego strajku robotników poznańskich, do odnowienia w Częstochowie z udziałem miliona pielgrzymów ślubów jasnogórskich, a nawet do zmiany w kierownictwie partii rządzącej. Kiedy na jej czele stanął Władysław Gomułka – kard. Stefan Wyszyński powrócił na stolicę prymasowską, przygotowując nowe porozumienie z rządem podpisane 8 grudnia 1956 r., którym „przywrócono naukę religii w szkołach podstawowych i średnich [...], uzgodniono zasady *opieki religijnej*

<sup>14</sup> W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1945-1956*, Warszawa 2011 s. 165.

<sup>15</sup> Tamże.

*nad chorymi w szpitalach i opieki duszpasterskiej nad więźniami [...]. Władze państwowe wycofały osławiony dekret z 9 II 1953 r. zastępując go nowym dekretem O organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych [...]. Odżyła też w skromnej liczbie prasa katolicka [...]. Zezwolono też na organizowanie Klubów Inteligencji Katolickiej”.*<sup>16</sup>

Kiedy jednak nowe szeregi partii rządzącej Polską nieco okrzepły – natychmiast, co miało miejsce już w 1957 r., powrócono do starych sprawdzonych metod i form nękania Kościoła w Polsce, realizując tak perfidną politykę do końca lat pięćdziesiątych i przez całe następne dziesięciolecie, aż do protestów i strajków na Wybrzeżu powodujących kolejne zachwiania pozycji polskiego rządu i w kierownictwie partii, której nowym liderem został E. Gierek. Wówczas premier Jaroszewicz w swoim exposé z 23 grudnia 1970 r. zapowiedział pełną normalizację stosunków pomiędzy Państwem i Kościołem, która de facto przeciągnęła się na następne długie lata. Znaczącym krokiem w tym kierunku, uczynionym jednak poza episkopatem polskim, były rozmowy przeprowadzone w Watykanie w dniach 4-6 lipca 1974 r. Wtedy to „Abp Casaroli i wice-minister spraw zagranicznych Józef Czyrek podpisali porozumienie o ustanowieniu stałych kontaktów roboczych. Bez formalnego konkordatu rząd PRL miał uzyskać stałe przedstawicielstwo przy Stolicy Apostolskiej, a reprezentant Watykanu abp Luigi Poggi przyjeżdżać miał co pewien czas do Polski na konsultacje. Szefem zespołu do spraw stałych kontaktów roboczych z Rzymem został we wrześniu 1974 r. Kazimierz Szablewski”.<sup>17</sup> W trzy lata później, kiedy E. Gierek podczas swej bytności w Rzymie został przyjęty przez Pawła VI, dotychczasowe rozmowy na temat normalizacji stosunków Państwo – Kościół przedstawiciel Polski ocenił wówczas wysoko.

Aczkolwiek w miarę pogarszającej się sytuacji gospodarczo-społecznej Polaków zainteresowanie władz polskich uregulowaniem relacji Kościół –

<sup>16</sup> B. Kumor, dz. cyt., s. 487.

<sup>17</sup> W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1970-1980*, Warszawa 2011 s. 72. Jak wynika ze spisanego na tę okoliczność protokołu uzgodnień ten lipcowy dialog został zainicjowany „wołą ówczesnych władz Polski, które doszły do wniosku, że za nawiązaniem stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską przemawiają następujące względy: *byłby to element wzmacniający naszą pozycję międzynarodową, a w pewnym stopniu także stabilizację wewnętrzną; – nastąpiłoby rozszerzenie możliwości docierania do Watykanu (papieża) w sprawach ważnych dla interesów polskich; – normalność w stosunkach polsko-watykańskich byłaby czynnikiem działającym pozytywnie w kierunku doprowadzenia do stanu pełnej normalności, również w stosunkach między państwem a Kościołem; – znaczna część społeczeństwa polskiego uznałaby akt nawiązania stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską jako akt sam w sobie pozytywny i naturalny, zwłaszcza w sytuacji, gdy papieżem jest Polak...*” Wypowiedź Nuncjusza Apostolskiego podczas konferencji prasowej 28 VII 1993 r. [w] W. Góralski, W. Adamczewski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.*, Płock 1994 s. 174-175.

państwo i kontaktami ze Stolicą Apostolską powoli, ale systematycznie rosło -zasadniczy zwrot w tym kierunku nastąpił dopiero po wyborze na Stolicę Piotrową Karola Wojtyły, a właściwie po jego pierwszej wizycie w Ojczyźnie oraz w związku z porozumieniami gdańskimi: pod koniec 1980 r. reaktywowano Komisję Wspólną przedstawicieli Rządu i Episkopatu, w 1987 r. powołano Komisję Mieszaną złożoną z przedstawicieli Episkopatu Polski i Stolicy Apostolskiej, w 1988 r. przygotowano projekt konwencji ze Stolicą Apostolską, a 17 maja 1989 r. Sejm uchwalił ustawę o stosunkach państwo – Kościół w Polsce. W cztery lata później – po przedstawieniu projektu umowy konkordatowej przez stronę rządową, po przeprowadzeniu bezpośrednich negocjacji jego treści celem uzgodnienia wspólnego tekstu – 1 czerwca 1993 r. tak uzgodnioną treść konkordatu przyjęto na posiedzeniu Rady Ministrów, a w niespełna dwa miesiące później (28 lipca 1993 r.) został on podpisany.

Kiedy w marcu 1994 r. rząd polski przyjął projekt ustawy ratyfikacyjnej i podjął decyzję o przekazaniu go do Sejmu, nikt zapewne nie spodziewał się, że podzieli on los konkordatu z 1925 r., to znaczy napotka na poważne trudności w uzyskaniu odpowiedniego poparcia. Rządząca koalicja SLD-PSL wspierana przez stowarzyszenia antyklerykalne przegłosowała odłożenie debaty ratyfikacyjnej nad konkordatem. Gdy przez następne trzy lata odwlekano ratyfikację tej umowy, uzależniając jej losy od uchwalenia nowej konstytucji – „w kwietniu 1997 r. rząd wydał jednostronną deklarację interpretującą umowę ze Stolicą Apostolską w kwestiach takich jak pochówki na cmentarzach katolickich, cywilne skutki małżeństw kościelnych i nauczanie religii w szkołach”.<sup>18</sup>

Ostatecznie sprawa konkordatu została sfinalizowana przez nowy Sejm i Senat w styczniu 1998 r., w następnym miesiącu (23 II 1998 r.) ustawę ratyfikującą konkordat podpisał prezydent Kwaśniewski, a 25 marca 1998 r. dokumenty ratyfikacyjne wymienili w Watykanie papież Jan Paweł II i premier Buzek. Zgodnie z art. 29 konkordatu umowa ta weszła w życie w miesiąc po upływie jednego miesiąca od wymiany dokumentów ratyfikacyjnych, tzn. 25 kwietnia 1998 r.

### **3. Z opinii o konkordacie z 1993 r. ratyfikowanym w 1998 roku**

Opinii o konkordacie z 1993 r. zawartym między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską jest dzisiaj tak wiele, iż nie pomieściłaby tego materiału nawet pokaźna księga. Pierwsze z nich, wygłoszone w szczególnych okolicznościach – podczas uroczystości podpisania konkordatu – mają znamię podniosłości tego momentu; dalsze opinie – przedstawione z zachowaniem odpowiedniego

<sup>18</sup> W. Roszkowski, *Najnowsza historia Polski 1989-2011*, Warszawa 2011 s. 126.

dystansu – charakteryzują już zgoła inne przymioty. Dominantą tych drugich bywa często krytycyzm, na szczęście – tylko sporadycznie – mało wyważony.

Prezentację tę otwierają fragmenty niektórych przemówień i wypowiedzi wygłoszonych podczas podpisania konkordatu w dniu 28 lipca 1993 r. Oto charakterystyczniejsze z nich: Nuncjusz Apostolski w Polsce abp J. Kowalczyk powiedział m. in., że dokument ten „należy do wydarzeń o wymiarze dziejowym”;<sup>19</sup> podobnie „jako moment historyczny” ocenił podpisany konkordat Minister Spraw Zagranicznych RP Krzysztof Skubiszewski dodając, iż „Istniejąca od dwóch tysiącleci Stolica Apostolska i tysiącletnie Państwo Polskie znowu wiążą się ze sobą w tej jakże dawnej i wypróbowanej formie prawnej [...]. Jest to pewien powrót, bo wiążujemy to, co zostało zerwane”.<sup>20</sup> Zgoła inny charakter miała wypowiedź Nuncjusza Apostolskiego w Polsce udzielona podczas konferencji prasowej. Po obszernym przedstawieniu wieloletnich pracowitych przygotowań umawiających się stron do podpisania konkordatu, wskazał na jego wyjątkowe walory i atuty, mówiąc: „Podpisany dziś dokument broni polskiej racji stanu, umacnia jej tożsamość, suwerenność i niepodległość wśród wolnych narodów świata oraz zobowiązuje wierzących do respektowania przepisów i prawa wewnętrznego zgodnie z wyartykułowanymi ustaleniami. W tym kontekście warto dodać, że Konkordat, chociaż nie było to jego bezpośrednim celem, umacnia pośrednio kierunki polskiej polityki zagranicznej. Stanowi on też wyzwanie dla tych wszystkich, którym jest drogie dobro wspólne, jakim jest Polska. Wzywa do ugody społecznej, do troski o dobre imię Polski. Jest ponadto uwiarygodnieniem wobec Europy i świata kierunku przemian dokonujących się w tym kraju. Można więc powiedzieć, że jest to dokument szczególny, jeśli nie wyjątkowy w 1000-letnich dziejach Polski [...]. Jego wyjątkowość wynika z faktu, że do podpisania go, doszło za Pontyfikatu Papieża Jana Pawła II, Syna tej Ziemi, a negocjującymi stronami byli synowie tego samego narodu, mimo że reprezentowali dwa różne podmioty prawa międzynarodowego”.<sup>21</sup>

Kiedy natomiast w związku z oczekiwaną ratyfikacją konkordatu w środkach społecznego przekazu zaczęto podnosić różne wątpliwości co do niektórych zapisów tego dokumentu – 6 stycznia 1994 r. – odniósł się do nich w specjalnym oświadczeniu Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski kard. Józef Glemp. Odżegnując się od osądu co do racji, którymi kierowali się autorzy tego rodzaju publikacji, Ksiądz Prymas – poza zwróceniem uwagi na pewne formy

<sup>19</sup> *Przemówienie abpa Józefa Kowalczyka, Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, podczas uroczystości podpisania konkordatu* [w] W. Góralski, W. Adamczewski, dz. cyt., s. 168.

<sup>20</sup> *Przemówienie prof. Krzysztofa Skubiszewskiego, Ministra Spraw Zagranicznych RP, podczas uroczystości podpisania konkordatu* [w] W. Góralski, W. Adamczewski, dz. cyt., s. 171.

<sup>21</sup> *Wypowiedź Nuncjusza Apostolskiego podczas konferencji prasowej 28 VII 1993 r.* [w] W. Góralski, W. Adamczewski, dz. cyt., s. 177.

i treści konkordatu – przypomniał o samym duchu umów prawnych, a więc i konkordatu, który „określa zasadnicze linie uprawnień i obowiązków oraz wzajemnych odniesień i współdziałania bez wchodzenia w szczegóły i sposób realizacji tych uzgodnień. Po ratyfikacji Konkordatu [...] trzeba będzie wspólnie uzgodnić i opracować nieodzowne przepisy wykonawcze, jak również dokonać nowelizacji niektórych ustaw. Wiadomo bowiem, że wszelkie umowy międzynarodowe pociągają za sobą tę konieczną nowelizację”.<sup>22</sup> Wyjaśnienia te kard. Józef Glemp zaliczył do niewzruszonych podstaw konkordatu, powtarzając w innym miejscu swego oświadczenia następujący passus: „Gdyby w przyszłości pojawiły się nowe problemy, Konkordat stwarza możliwości ich rozwiązywania na drodze rokowań bez naruszania prawnej tożsamości samego Konkordatu”.<sup>23</sup>

Oświadczenie prymasowskie kończyło wyrażenie głębokiego przekonania, „że Polskę, jako naród stać na to, by nie tracąc energii na partykularne i emocjonalne spory podejść z całą powagą i kompetencją do tak ważnej sprawy, jaką jest konkordat i jego ratyfikacja”.<sup>24</sup> Tymczasem przyszło na nią czekać do 1998 r., a więc jeszcze 5 lat, w których konkordat był przedmiotem skrajnie różnorodnych ocen i opinii.<sup>25</sup>

Z upływem czasu opisana sytuacja na tyle się jednak zmieniła, że po dziesięciu latach obowiązywania konkordatu „jego treść i fakt podpisania w 1994 r. nie wywołują już emocji i większego zainteresowania wśród opinii publicznej [...], widać, że okres ten cechuje powolne, lecz postępujące wspieranie instytucji Kościoła katolickiego przez państwo. Przyczynia się do tego cierpliwa działalność Kościelnej Komisji Konkordatowej i ustępliwość polityków, którzy wola nie narażać się Kościołowi. Jest to bowiem znacząca instytucja opiniotwórcza w Polsce”.<sup>26</sup> Coraz większą uwagę zwraca natomiast problem respektowania postanowień konkordatowych. Np. niedawno głośnym echem odbił się przygotowany przez P. Boreckiego, w ramach badań Instytutu Spraw Publicznych,

<sup>22</sup> *Oświadczenie Prymasa Polski w sprawie konkordatu i jego ratyfikacji z 6 I 1994 r.* [w] W. Góralski, W. Adamczewski, dz. cyt., s. 184.

<sup>23</sup> Tamże, s. 185. Zob. *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996* [Wybór tekstów i oprac. kalendarium Cz. Janik, wprowadzenie J. Osuchowski, red. nauk. B. Górowska], Warszawa 1977.

<sup>24</sup> *Oświadczenie Prymasa Polski w sprawie konkordatu i jego ratyfikacji z 6 I 1994 r.* [w] W. Góralski, W. Adamczewski, dz. cyt., s. 185.

<sup>25</sup> Próbkę atmosfery tamtych lat można spotkać J. Grucy i Cz. Janika. Zob. J. Gruca, *Spór o konkordat*, Warszawa 1994; *Konkordat polski 1993. Wybór materiałów źródłowych z lat 1993-1996* [Wybór tekstów i oprac. kalendarium Cz. Janik, Wprowadzenie J. Osuchowski; red. nauk. B. Górowska], Warszawa 1977.

<sup>26</sup> B. Górowska, *Dziesięciolecie obowiązywania konkordatu polskiego z 1993 r.* [w] „Państwo i Prawo” R. 63: 2008 z. 4(746) s. 18, 31-32.

obszerny raport na temat respektowania polskiego konkordatu z 1993 r. Przeprowadzone badania autor zrekapitulował następująco: „Na podstawie analizy ponad czternastoletnich (od wejścia w życie konkordatu) działań i zaniechań polskich organów państwowych, a zarazem Stolicy Apostolskiej, instytucji i prominentnych przedstawicieli Kościoła katolickiego w Polsce, można skonstatować, że traktat z 1993 roku nie został w pełni zrealizowany, kilkakrotnie był ewidentnie naruszony, wiele zaś działań strony kościelnej i niektórych organów państwowych wzbudza uzasadnione wątpliwości z punktu widzenia ich zgodności z fundamentalnymi zasadami traktatu oraz normami Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku. Konkordat w ograniczonym stopniu wpłynął na zmianę utrwalonej praktyki w zakresie stosunków władz państwowych z hierarchią katolicką w Polsce. Relacje te wciąż są w istotnej mierze warunkowane nawykami, sięgającymi korzeniami schyłkowego okresu Polski Ludowej”.<sup>27</sup> Tezy te poddane zostały gruntownej krytyce przez ks. prof. W. Góralskiego – jednego z negocjatorów konkordatu z 1993 roku.<sup>28</sup>

Snując tutaj pewne refleksje o konkordatach polskich z 1925 r. i 1993 r., a także cytując niektóre z poświęconych im opinii ich autor daleki jest od przedstawiania własnych osądów. Jego intencją i zamiarem pozostaje tylko zwrócić uwagę, że konkordat z 1993 r., podobnie jak i ten z 1925 r. należąc do dokumentów znaczących w polskiej historii, jest jednocześnie przykładem, jak wiele jeszcze trzeba zrobić, byśmy mieli dobre prawo i jak wiele jeszcze należy dołożyć starań, aby nawet aktualne stanowienia (do czasu ich zmiany na lepsze) były w pełni respektowane.

<sup>27</sup> P. Borecki, *Respektowanie polskiego konkordatu z 1993 roku – wybrane problemy*. [http://www.isp.org.pl/Raport\\_o\\_konkordacie.pdf](http://www.isp.org.pl/Raport_o_konkordacie.pdf). s. 9.

<sup>28</sup> Zob. Ks. prof. Góralski *krytykuje raport dr. Boreckiego nt. przestrzegania konkordatu (analiza)*. Katolicka Agencja Informacyjna – 15 lutego 2013 r. [http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&\\_scr\\_depesza\\_id\\_depeszy=472096&\\_tw\\_Depe-szeKlientaTable\\_0\\_\\_search\\_plainfulltext=g%C3%B3ralski+konkordat](http://system.ekai.pl/kair/?screen=depesza&_scr_depesza_id_depeszy=472096&_tw_Depe-szeKlientaTable_0__search_plainfulltext=g%C3%B3ralski+konkordat) (dostęp 1.03.2013 r.).

## System bezpieczeństwa wieloreligijnej Twierdzy Modlin prawosławni i katolicy

*Safety system multireligious Modlin Fortress Orthodox and Catholic  
believers*

**STRESZCZENIE.** Twierdza Modlin należy do obiektów, które miały szczególne znaczenie w dziejach oręża polskiego. Jej położenie przy ujściu Narwi do Wisły było miejscem o dużym znaczeniu strategicznym od czasów potopu szwedzkiego po II wojnę światową. Stąd też powstał tam potężny rejon umocniony z twierdzą w centralnej części. System bezpieczeństwa warowni uzależniony był od rozwiązań inżynieryjnych, siły i liczebności armii oraz społeczności zamieszkałej w rejonie umocnionym. Okoliczne tereny oprócz rdzennej ludności katolickiej zamieszkiwały społeczności mennonickie, ewangelickie, żydowskie i prawosłane. Ci ostatni zostali sprowadzeni przez władze carskie jako element zabezpieczający przedpole twierdzy w ramach polityki rusyfikacyjnej. Zamyśl ten jednak się powiódł gdyż bardzo szybko społeczność ta zasymilowała się z lokalną ludnością katolicką. Wspólne małżeństwa, sąsiedzkie uprawianie roli, handel i przekazywanie obyczajów sprawiły, że ludzie ci tolerowali się nawzajem mimo różnej polityki władz na przestrzeni wieków. Obecnie Twierdza Modlin utraciła znaczenie strategiczne i militarne. W rejonie twierdzy funkcjonują parafie katolickie i prawosławna. Mieszkańcy żyją we wzajemnej tolerancji bez względu na wyznanie. Odtwarzane są zabytki świadczące zarówno o prawosławnej jak i katolickiej historii twierdzy.

**Słowa kluczowe:** Bezpieczeństwo, historia, Twierdza Modlin, społeczeństwo, społeczności lokalne, prawosławni, katolicy.

**ABSTRACT.** The Modlin Fortress is one of the objects, which had got a special role in a history of Polish weapons. Its location, near the Narew River estuary into Vistula River, was a place of a huge strategic importance from the Swedish Deluge to World War II. That is why an enormous military region with the fortress in the centre of it started. The security system of the stronghold was depended on engineering solutions, the power, the number of soldiers, the number of citizens from the strengthened area. Catholics, also Mennonites, Evangelicals, Jews and Orthodox lived there. Orthodox people were transferred by tsarist authorities as the element of foreground safety in the Russification idea. Although it did not work because this society assimilated with local Catholics very fast. They got marriage together, they were farming as neighbours, traded, changed traditions and mores. In this way people tolerated each other despite different governments through the history. Nowadays the Modlin Fortress lost its strategic importance and military significance. In the fortress area there are Catholic and Orthodox Parishes. Local people lived, tolerate each other, religion is not a problem for them. Old monuments, important for the history of the fortress, both Orthodox and Catholic, are renovated.

**Keywords:** Safety, history, the Modlin Fortress, society, local people, Orthodox, Catholics.

Tak jak rycerskie zbroje odeszły do muzeów, tak i przeminęły czasy, gdy o sile oręża decydowały potężne fortece. Jedną z takich twierdz był Modlin,

obóz warowny położony u ujścia Narwi do Wisły pomiędzy Nowym Dworem Mazowieckim a Zakroczymiem. System bezpieczeństwa warowni można rozpatrywać w wielu aspektach: militarnym, inżynieryjnym, prawnym itp. Równie istotny jest aspekt socjologiczny związany ze społecznością jaka zajmuje dany teren. Badając historię modlińskiej warowni napotykamy różnorakie narodowości i wyznania, które uwikłane zmaganiem zbrojnymi spotkały się ze sobą na gruncie twierdzy. Wśród rodzimych katolików mieszkali osadnicy wyznania prawosławnego, mojżeszowego, ewangelickiego, czy mennonickiego.

Twierdza Modlin to potężny teren forteczny w kształcie zbliżonym do koła zajmujący powierzchnię około 200 km<sup>2</sup> i ma średnicę 16 km, a jego obwód wynosi około 50,2 km. Sama cytadela jest najdłuższym budynkiem koszarowym w Europie o długości 2436 m i szerokości 1218 m. Umocnienia zewnętrzne stanowią dwa pierścienie 18 fortów, uzupełnione połowymi dziełami pośrednimi. Położenie u zbiegu rzek Wisły, Narwi i Wkry wymogło zbudowanie umocnień przedmostowych na kierunku kazuńskim i nowodworskim oraz na tzw. „Wyspie Szwedzkiej”<sup>1</sup>. Jej historia sięga czasów potopu szwedzkiego<sup>2</sup> kiedy to powstały pierwsze umocnienia obronne. Sama twierdza wzrosła w czasach napoleońskich z rozkazu Napoleona Bonaparte<sup>3</sup>. Położenie twierdzy miało szczególne znaczenie strategiczne stąd też była ona areną większości zmagañ wojennych naszego kraju.

System bezpieczeństwa twierdzy stanowiły bogate rozwiązania inżynieryjne cytadeli oraz szeroko rozbudowana sieć fortów zewnętrznych, wypełnione wielotysięczną obsadą garnizonu. W czasach pokoju nad bezpieczeństwem garnizonu czuwały organy wojskowe o charakterze porządkowym, formacje policyjne, sądy oraz organy władzy państwowej i wojskowej. Te ostatnie w znacznej mierze zarządzały życiem twierdzy i dbały o sprawność systemu bezpieczeństwa. Żandarmi patrolowali tereny przyległe a zabezpieczenie garnizonu organizowała Komenda Garnizonu poprzez system wart i służb. Jednostki wojskowe we własnym zakresie wystawiały warty i służby wewnętrzne. Dodatkowo na terenie portu rzecznego w okresie międzywojennym funkcjonowała policja portowa. Wstęp na teren wojskowy odbywał się w sposób kontrolowany za zgodą władz wojskowych. Społeczność zamieszkała w rejonie twierdzy miała duże znaczenie dla zapewnienia jej bezpieczeństwa.

<sup>1</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne Twierdzy Modlin*. Warszawa 2012, s. 11.

<sup>2</sup> Por. R. Gołąb, *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin*. Nowy Dwór Mazowiecki 2006, s. 181.

<sup>3</sup> Por. S. Herbst, J. Zachwatowicz, *Twierdza Modlin. La place forte de Modlin*. Warszawa 1994, s. 1-4.

Teren umocniony zajmowało szereg miejscowości zamieszkałych przez ludność lokalną i napływową, uwikłaną w zmagania wojenne i inżynieryjną rozbudowę twierdzy. Każda wspólnota społeczna miała swoje obyczaje i wierzenia, przez co badając okolicę odnajdujemy ślady różnych kultur i religii. Ta wspaniała różnorodność – odmiennych światów istniejących obok siebie i zmuszonych do współżycia mimo różnych orientacji religijnych – stanowi przykład pewnego kompromisu i wzajemnego zrozumienia. Wielokulturowość modlińskiej okolicy związana była bezpośrednio z osadnictwem niemieckim, mennonickim i żydowskim. Ludność katolicka okolic Modlina skupiała się wokół dekanatu zakroczymskiego (parafii zakroczymskiej i pomiechowskiej), parafii nowodworskiej w widłach Narwi i Wisły oraz parafii kazuńskiej po lewej stronie Wisły.

W Pomiechowie funkcjonowała komora celna na Wkrze. W 1161 r. książę Bolesław IV Kędzierzawy ofiarował Pomiechowo kanonikom regularnym w Czerwińsku, którzy założyli tam placówkę duszpasterską. Opat czerwiński Ambroży w XVI w. zlecił tam budowę kościoła. Kościół został poświęcony w 1610 r. przez sufragana płockiego bp. Wojciecha Tolibowskiego. Do parafii należała kaplica murowana, ufundowana w 1556 r. przez ks. Jakuba Szczypiorskiego – proboszcza i dziedzica z Winnicy, cmentarz, plebania próboszcza i wikarego, dwie stodoły, folwark dla czeladzi, chlewy i chlewiki oraz kurnik. Ówczesny proboszcz ks. Mateusz Kraszewski posiadał ziemię uprawną oraz spory inwentarz, był właścicielem karczmy, jeziora i miał prawo swobodnego połowy ryb we Wkrze. W 1649 r. kościół otrzymał patronkę św. Annę. W 1817 r. proboszcz ks. Stanisław Długolecki, jako pierwszy w historii, zwrócił uwagę na potrzebę wybudowania kaplicy w modlińskiej twierdzy. Jego postulaty poparł 27 lutego 1824 r. gen. Józef Zajączek, planując otwarcie więzienia w twierdzy i kaplicy dla zatrzymanych<sup>4</sup>.

W Zakroczymiu pod koniec XII w. powstał kościół pw. Podwyższenia Krzyża Świętego<sup>5</sup>. Obecny kościół pochodzi prawdopodobnie z XVI w. i ma kaplicę murowaną św. Barbary z XIV w. W Zakroczymiu istniał jeszcze jeden drewniany kościół św. Ducha z 1158 r., pokryty dachówką i ufundowany przez księżną Annę, która nazaczyła osobnego kapelana dla szpitala. Jednak uległ on pożodze. W 1865 r. pobudowano dzwonnice z 4 dzwonami: największy z dzwonów był odlany 13 maja 1632 r. w Toruniu przez niejakiego Tomasza Litkensee. Inny pochodzi z 1669 r. a w ścianie jest tablica z 1806 r. Kościół

<sup>4</sup> Archiwum Diecezji Płockiej (dalej: ADP), *Wizytacja Kościoła Parafialnego Pomiechowskiego w Roku Pańskim 1775*. Sygn. AV 299, s. 137-146; por.: T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*. Płock 1976; I. Galicka, H. Sygietyńska, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. T. 10, z. 10. Warszawa 1981; Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, 74-82.

<sup>5</sup> Por. K. Szczerbatko, *Przewodnik zakroczymski*. Zakroczym 2007, s. 16.

ten został zniszczony przez Niemców we wrześniu 1939 r. 26 lutego 1945 r. postawiono kaplicę drewnianą wykorzystując materiał jednego ze starych baraków w Kroczewie. Odbudowa spalonego kościoła trwała do 1949 r. a prace wewnątrz trwały do końca XX w.<sup>6</sup>

Po drugiej stronie Wisły rozciągały się wokół modlińskiej warowni tereny Puszczy Kampinoskiej, które zamieszkiwali tak zwani Budnicy<sup>7</sup>. Swoją żywot codzienny spędzali w ziemiankach i skromnych drewnianych chałupach w rejonie Górek, Rybitwy i Bolimowa. Zajmowali się wyrębem drzew i wypalaniem węgla drzewnego.

W rejonie przedmościa kazuńskiego żyli mennonicy. Był to odłam anabaptystów o orientacji pacyfistycznej. 16 września 1795 r. spisano umowę zawartą w 1773 r. pomiędzy biskupem płockim Michałem Jerzym Poniatowskim a menonitami dotyczącą dzierżawy gruntów na zasadzie emfiteuzy<sup>8</sup>. Zajmowali się oni sadownictwem, rybołówstwem i uprawą roli na gruntach zalewowych. Kopali rowy melioracyjne, stawy i wały przeciwpowodziowe; budowali domostwa na podwyższeniach, równoległe do nurtu rzeki, grodząc je płotami wiklinowymi. Po dzień dzisiejszy zachowały się w na przedmościu kazuńskim fragmenty cmentarza i dom modlitwy.

Żydzi, najliczniejsi, przywędrowali do twierdzy z Ukrainy w 1768 i 1769 r. uciekając przed kozackimi prześladowaniami. Ich gmina należała do ruchu religijno-mistycznego chasydyzmu. Członkowie kahału pobudowali murowaną synagogę w rejonie ul. Modlińskiej i Warszawskiej oraz *bejtę midrasz* przy ul. Akacyjowej. Pod koniec XVIII w. powstał cmentarz i *mykwa* (rytualna łaźnia). W 1888 r. synagoga spłonęła w wielkim pożarze, a na jej zgłiszczach powstała nowa, która również spłonęła w 1907 r. Zajmowali się handlem, szewstwem i krawiectwem. Pod koniec XVIII w. funkcjonowała także duża drukarnia hebrajska Antona Krygiera (41 Żydów i 100 kolporterów). Po I wojnie światowej w mieście funkcjonowała apteka i biblioteka<sup>9</sup>. Kres społeczności żydowskiej przynieśli Niemcy. Z synagogi zrobili stajnię a z cmentarnych macew- chodniki na Sportowej. W 1940 r. założyli getto (około 2000 osób), aby wiosną 1941 r. przenieść wszystkich Żydów do Fortu III. Ci, którzy przeżyli 1942 r., zostali wywiezieni do Oświęcimia<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 16-24; zob. ADP, *Wizytacja parafii w Zakrocymiu w 1775 r.* Sygn. AV 299.

<sup>7</sup> Por. O. Kolber, *Mazowsze. Obraz etnograficzny*. T. 1, cz. 1, Kraków 1885, s. 6-42.

<sup>8</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 56-63.

<sup>9</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 63-73.

<sup>10</sup> Por.: J. Szczepański, *Spółeczność żydowska Mazowska w XIX-XX w.* Pułtusk 2005; J. Tomaszewski, *Zarys dziejów Żydów polskich XIX i XX w.* [w:] *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, red. M. Fuks i in., Warszawa 1982.

Po drugiej stronie Narwi i Wisły od początku 1807 r. powstawała twierdza. Pracujące przy jej budowie wojska i rzesze chłopskie sięgające liczby 15 tyś. ludzi, zaopatrywane były przez między innymi żydowskich liwerantów. Powstała tam gmina, której kahalnym został Matys Goldman. W 1811 r. w twierdzy odbywały się targi w każdy czwartek. Gmina funkcjonowała do 10 października 1820 r., kiedy to decyzją Prokuratorii Generalnej Królestwa Polskiego zabudowa cywilna twierdzy została uznana za nielegalną.

Od 5 lutego do 1 grudnia 1813 r. trwało rosyjskie oblężenie twierdzy. Gen. Dandels, który poddał twierdzę wbrew woli polskich żołnierzy, opuścił w niesławie warownię. Mury twierdzy opuściło 237 oficerów i 2896 żołnierzy. W czasie oblężenia zmarło aż 1914 ludzi a 524 dopuściło się dezercji. Do szczególnych wydarzeń należy fakt użycia przez Rosjan podczas oblężenia kompani minerów, kpt. Afanasjewa (23 marca do 7 sierpnia 1813 r.)<sup>11</sup>. Początki Królestwa Polskiego stanowiły dla Modlina pewien okres stagnacji. Twierdza nie stanowiła w tym czasie dużego znaczenia strategicznego dla Rosjan. Nadzieję na odzyskanie niepodległości dla Polaków przyniósł rok 1831. 18 września 1831 r. w narwiańsko-wiślanej warowni do dyspozycji powstańców znajdowało się 95 dział, 23 117 karabinów i 819 000 naboju karabinowych. Twierdza posiadała lazaret na 300 łóżek a załogę szpitala stanowiło ośmiu lekarzy. Siły powstańcze liczyły około 31 000 żołnierzy, z czego 25 000 piechoty i 6 000 jazdy. Twierdza Modlin od 9 do 11 września 1831 r. pełniła rolę stolicy kraju, z racji urzędowania w niej naczelnego wodza i Rządu Narodowego. W tym samym czasie Rosjanie organizowali w Warszawie nowe władze pod zwierzchnictwem księcia Iwana Paskiewicza i rządu gen. Fiodora Engela.

Powstanie Listopadowe mimo niepowodzenia uświadomiło władzom carskim siłę i chęci niepodległościowe polskiego Narodu. Tak jak w całym kraju, Rosjanie wdrożyli w rejonie twierdzy zintensyfikowany proces rusyfikacji. Zmieniono nazwę miejscowości na „Nowogeorgijewsk”. 27 maja 1834 r. w Dzienniku Praw Królestwa Polskiego, Mikołaj I nadał nazwę rosyjską i patrona – „Światowo Georgija”, uznanego za patrona Rosji, męczennika, zwycięzcę, według legendy pogromcę smoka, patrona żołnierzy. Natomiast 27 listopada Mikołaj I gościł w Warszawie i wieczorem wraz z całą świtą pojechał do Modlina. Następnego dnia odbyły się uroczystości związane z nadaniem nazwy. Car przebywał w twierdzy do 30 listopada. Czas spędzał na przeglądzie wojsk i zwiedzając umocnienia warowni. Poruszał się specjalnym zaprzęgiem najlepszych koni arabskich, spał w specjalnie przygotowanych komnatach, a jego kucharz przyrządzał wykwinne dania. W tym celu do Modlina ściągnię-

<sup>11</sup> Por. R. H. Bochenek, *Twierdza Modlin. Twierdze i zamki w Polsce*. Warszawa 2002, s. 90-103.

to konie ze stadniny w Janowie Podlaskim, a zastawę kuchenną i wyposażenie wewnątrz z Zamku Królewskiego i Łazienek<sup>12</sup>.

Kolejnym krokiem szeroko zakrojonej rusyfikacji było sprowadzenie na obrzeża twierdzy prawosławnych osadników z guberni pskowskiej. Rosyjscy chłopcy mieli stanowić element zabezpieczenia dla warowni. Swoje gospodarstwa prowadzili w Kosewie, Pomie-chowie, Nowym Modlinie, Gałachach i Wymysłach. Założono też Kolonię Aleksandryjską. Nazwa miejscowości bezpośrednio wywodzi się od powstałej tam cerkwi pw. św. Aleksandry Męczennicy. Osada przyjęła nazwę po jej konsekracji, która odbyła się 29 sierpnia 1846 r. przez warszawskiego dziekana, protojereja Teofila Nowickiego. Plan budowy świątyni zatwierdzony został w czasie wizyty cara Mikołaja I w Warszawie w 1840 r. 10 maja 1844 odbyła się uroczystość położenia kamienia węgielnego. Budowa kościoła pochłonęła 30 000 rubli. Patronka św. Aleksandra Męczennica – „żyła ona przełomie III i IV w., prawdo-podobnie była żoną cesarza Dioklecjana”<sup>13</sup>, która wyznała oficjalnie, że wierzy w Chrystusa. Za to wyznanie została skazana na ścięcie mieczem, jednak zmarła w drodze do miejsca kaźni. „Proboszcz cerkwi miał otrzymywać uposażenie w wysokości 600 rubli, diakon 120 rubli, a psalmista – 60 rubli rocznie. Ponadto wszyscy razem otrzymywali 185 rubli rocznie na opał. Na potrzeby cerkiewne – prosfory, wino, kadzidło itp. – wyznaczono sumę 100 r. rocznie”<sup>14</sup>.

Pomiędzy rokiem 1908 a 1910, 24 czerwca w Kolonii Aleksandryjskiej pojawił się z wizytą arcybiskup warszawski Mikołaj. Przyjechał z miejscowości Góra, gdzie przebywał w letniej rezydencji prawosławnych biskupów warszawskich. Uświetnił on uroczystości upamiętniające narodzenie św. Jana Chrzciciela. *Благословен Грядый во имя Господне* (Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie) – takie hasło witało zacnego gościa. Gdy biskup opuścił pojazd, został przywitany przez komendanta, gen. lejtn. Nikołaja Pawłowicza Bobyry a proboszcz parafii, ks. Jan Bogdanowicz wygłosił mowę powitalną.

Niestety w czasie I wojny światowej świątynia została zniszczona. W 1935 r. na miejscu rozebranej świątyni pobudowano nową. Wykorzystano przy tym część elementów starej budowli. Cerkiew ta była mniejsza i posiadała jedną kopułę. Ks. Jan Sajczuk prowadził obrzędy dla około 500 wiernych. Funkcjonuje ona do dnia dzisiejszego. Obok niej od 1991 r. rozpoczął działalność opiekuń-

<sup>12</sup> Por.: R. Gołąb, *Ilustrowana...*, s. 206-207; R. H. Bochenek, *Twierdza Modlin...*, s. 90-103; P. Oleńczak, *Twierdza Modlin w latach 1830-1915. Aspekty polityczne, militarne i społeczne*. Stare Babice 2009.

<sup>13</sup> Z. Mikołajczyk, *Cerkiew w Stanisławowie – dawnej Kolonii Aleksandryjskiej*. „Saeculum Christianum”. R. 18: 2011, nr 1, s. 89.

<sup>14</sup> A. Woźniak, *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry w Stanisławowie koło Modlina*. „Etnografia Polska”. T. 45: 2001, z. 1-2, s. 187.

czą i charytatywną parafialny dom opieki „Betania”. 17 sierpnia 2010 r. parafię pw. św. Aleksandry w Stanisławowie, odwiedził Jego Świątobliwość Bartomeusz I, Patriarcha Konstantynopola i Nowego Rzymu<sup>15</sup>.

Dla potężnego garnizonu rosyjskiego powstał potężny sobór pod wezwaniem św. Jerzego na terenie cytadeli, w jej centralnym punkcie, przy placu defilad. Uroczystość położenia kamienia węgielnego pod budowę miała miejsce latem 1835 r. Po dwóch latach prac biskup warszawski, Antoni w dniu 7 lipca 1837 r. dokonał konsekracji cerkwi. Podporządkowano ją bezpośrednio pod warszawski wikariat eparchii wołyńskiej, który trzy lata później stał się samodzielną eparchią. Podczas uroczystych święceń cerkiew otrzymała patrona *Св. Георгия* [św. Jerzego]. Imię świętego pochodzi z greki *georgos*, stąd „Światowo Georgija”. Jak głosi legenda pochodził z Kapadocji, jako wojskowy wyróżniał się bohaterstwem i wyjątkową mądrością. Był ulubieńcem cesarza Dioklecjana, skazanym przez niego na śmierć za wiarę w Jezusa. Legendarny pogromca smoka.

Cerkiew została pobudowana według projektu inżyniera Andrzeja Gołońskiego. Podczas odwiedzin Nowogieorgijewska w 1897 r. car Mikołaj II podarował dla soboru ikonę św. Jerzego. Budowę oparto na planie greckiego krzyża, cały gmach miał około 17m szerokości i 32m długości. Posiadała dwie wieże, z ozdobną półokrągłą kopułą i dzwonnica z siedmioma dzwonami, przywiezionymi z Moskwy. Odlano je tam z armat zdobytych na powstańcach listopadowych, w ludwisarni Pawła Bogdanowa. W środku były trzy ołtarze i chór. Główny ołtarz św. Jerzego i dwa pozostałe pod wezwaniem: św. Serafina z Sarowa i św. Wiery, Nadzieji i Lubowi, a także ich matki Zofii. Św. Serafin, cudotwórca i uzdrowiciel z Sarowa był kanonizowany przez Cerkiew prawosławną dopiero 19 lipca 1903 r. Sobór twierdzy otrzymał pełną obsadę duchownych i niezbędne wyposażenie liturgiczne. W parafii obowiązki pełnili: kościelny służący, diakon, kapłan i ich przełożony protojerej<sup>16</sup>.

Oprócz soboru na obszarze umocnionym powstało szereg cerkwi pułkowych i cmentarz prawosławny w Nowym Modlinie. Prawosławnych świątyń nie brakło również na przedmościu kazuńskim. Z rozkazu ministra wojny, Aleksja Mikołajewicza Kuropatnika, w 1900 r. przystąpiono do projektowania cerkwi, które mogły być budowane na potrzeby wojska. Przewidywano koszt na kwotę: do 40 000 rubli, jej przeznaczenie na około 1000 żołnierzy, miała posiadać dzwonnica i jedną kopułę nad ołtarzem. Mikołaj II wyraził swoją aprobatę na projekt inż. Ludwika Wierzbickiego. Do prac budowlanych przystąpiono w 1903 r. a po wyświęceniu cerkiew otrzymała patrona św. Aleksandra Newskiego, „cerkiew zawiślańska”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 108-114.

<sup>16</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 119-126.

<sup>17</sup> T a m ż e, s. 115-119.

W Nowym Modlinie powstała prawosławna nekropolia, która funkcjonuje po dzień dzisiejszy. Cmentarz prawosławny o powierzchni około 13 ha, był obsadzony drzewami i posiadał kaplicę cmentarną. Jeden z nagrobków tegoż cmentarza pochodzi z 1847 r. Znajduje się tam również zbiorowa mogiła 25 rosyjskich saperów, którzy w nieznanych okolicznościach utonęli w Narwi<sup>18</sup>. Tam pochowano ks. protojereja Jan Janowicza Kudrzyńskawo, proboszcza z Nowogiejorgijewska (ur. 27.01.1813 r. a zm. 20.07.1880 r.)<sup>19</sup>.

W czasie zrywu styczniowego Rosjanie zorganizowali w twierdzy więzienie. Złą sławą otoczyła się twierdza gdyż przetrzymywani w niej powstańcy i osoby udzielające im pomocy traktowani byli w sposób niehumanitarny. Jak opisuje carski oficer, więziony w tym czasie w modlińskiej warowni, por. Paweł Iwanowicz Ogrodnikow, stosowano „dięty św. Antoniego”, czyli dwa funty chleba na dobę i wodę z Wisły. Pierwszymi ofiarami carskich prześladowców byli trzej żołnierze I Armii, działający w tajnej organizacji oficerskiej: por. Jan Arnholdt, ppor. Piotra Śliwicki i podoficer Franciszek Rostkowski, których rozstrzelano 28 czerwca 1862 r.<sup>20</sup>

Wraz z odzyskaniem niepodległości Twierdza Modlin stała się siedzibą polskiego garnizonu. Sobór przekształcono na kościół garnizonowy, tworząc parafię wojskową pw. św. Barbary. Większość prawosławnej zabudowy sakralnej twierdzy przekształcono na katolicką.

W modlińskim garnizonie pojawiło się wiele jednostek wojskowych, między innymi: Korpus Kadetów nr 2, Centrum Wyszkozenia Saperów., Centrum Wyszkozenia Broni Pancernych, 32 Pułk Piechoty, Port Marynarki Wojennej oraz mniejsze formacje wojskowe takie jak: Szefostwo Fortyfikacji, Dowództwo 1 Brygady Saperów wraz z jej 1 Batalionem Saperów Legionów, Batalionem Silnikowym i Batalionem Mostowym, Żandarmeria i Wojskowy Sąd Rejonowy. Obsługę medyczną zapewniał Szpital Wojskowy i apteka. Zmiany dyslokacji jednostek i potrzeby lokalowe skutkowały powołaniem Komisji Odbudowy Modlina. 24 stycznia 1930 r. szefostwo komisji objął płk Bolesław Mikołaj Jatelnicki-Jacyna, dotychczasowy dowódca piechoty 4 DP, a późniejszy generał brygady, zastępca dowódcy Okręgu Korpusu IX Brześć i komendant Stacji Zbornej Oficerów w Szkocji. Skład komisji stanowili:

- mjr dypl. Boguchwalski z Oddziału I Sztabu Głównego;
- kpt. Rehman z Biura Ogólno-Organizacyjnego;
- oficer delegowany z dowództwa Okręgu Korpusu nr I;
- trzech oficerów, specjalistów budownictwa;

<sup>18</sup> Por. R. Gołąb, *Ilustrowana...*, s. 442.

<sup>19</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 126-128.

<sup>20</sup> Por. P. Ogrodnikow, *Dziennik więźnia*. Warszawa 1986.

- personel pomocniczy (kancelista, kreślarz i maszynistka);
- organ doradczy w postaci: komendanta Placu i kierownika Zarządu Fortecznego w Modlinie<sup>21</sup>.

Szpital Wojskowy posiadał swoją kaplicę<sup>22</sup> a od 15 maja 1920 r. przydzielonego kapelana, ks. Stanisława Werenika. Komendant przydzielił mu ordynansa od dnia 16 maja szer. Wawrzyńca Garbarczyka. Ksiądz kapelan, prowadził kancelarię przy ul. Sanguszki 77 b, m. 21. Z dniem 20 maja 1920 r. księdzu kapelanowi przydzielono organistę, szer. Franciszka Kowalskiego z Batalionu Zabezpieczenia 13 Pułku Piechoty. Na księdzu kapelanie Szpitala Wojskowego spoczywały jeszcze dodatkowe obowiązki związane ze sprawowaniem opieki nad cmentarzem garnizonowym. Przedmiotowe zadanie zostało przydzielone ks. Stanisława Werenikowi od dnia 24 maja 1920 r. rozkazem dowództwa garnizonu. Kapelan szpitala zajmował się udzielaniem ostatniego namaszczenia konającym chorym. Udzielał sakramentu Komunii świętej i spowiadał obłożnie chorych. Odwiedzał ich w salach szpitalnych i pocieszał na duchu. Odprawiał Msze święte w szpitalnej kaplicy, za wyjątkiem uroczystości na szczeblu garnizonu.

Owiana legendą z czasów carskich pozostaje kaplica w murze Carot'a. Z relacji rosyjskich wynika, że na terenie twierdzy funkcjonowała kaplica rzymsko-katolicka. Odprawiano w niej podczas Świąt Bożego Narodzenia nabożeństwa dla społeczności katolickiej warowni. W dniu 24 grudnia 1914 r. o godzinie 23<sup>00</sup>, miała miejsce pasterka. Kaplica może pochodzić z tego okresu. Ten fakt potwierdzać może wygląd ołtarza, pobudowanego w stylu klasycystycznym, tak jak wszystkie inne budowle sakralne w twierdzy z tego okresu. Pilastry kolumnowe zdobiące narożniki pionowe ołtarza i łukowate krawędzie otworów oraz symetryczny układ elementów i pomalowane na biało wnętrze kaplicy. Ołtarz wymurowany został z tej samej cegły co pozostała część muru. Jedna z miejscowych legend głosi o tym, że w kaplicy tej modlili się Polacy więzieni w twierdzy w czasach powstania styczniowego, przed rozstrzelaniem i wysłaniem na zesłanie. Brak jest jednak dokumentów potwierdzających takie wydarzenia. W pamiętnikach Pawła Ogrodnikowi znajdujemy tylko informacje o odsyłaniu wypuszczanych na wolność więźniów do księdza i składaniu przysięgi w kościele „cesarzowi rosyjskiemu, że nie będzie już więcej działać wbrew interesom cara rosyjskiego”. Nie jest jednak sprecyzowane czy przyjmował przysięgę ksiądz prawosławny, czy katolicki i w którym kościele miała ona miejsce.

<sup>21</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Komisja Odbudowy Modlina (1930-1932)*. „Saeculum Christianum”. R. 13: 2010, nr 1, s. 93-106.

<sup>22</sup> Opis, zdjęcia kaplicy i fotografię podłogi, która zachowała się po dzień dzisiejszy zamieścił Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 169-174.

Najwcześniejszy ślad o nabożeństwie odprawianym w kościele garnizonowym znajduje się w rozkazach dziennych Komendy Portu Wojennego w Modlinie, gdzie „komendant portu poleca dwóm plutonom żołnierzy, wziąć udział w dniu 2 lutego 1919 r. o godzinie 10<sup>00</sup> we Mszy świętej w modlińskiej świątyni”<sup>23</sup>. Fakt ten potwierdzają uroczystości przeprowadzone 10 lutego 1919 r. z okazji otwarcia pierwszego Sejmu w Polsce. „Jutro, 10 b.m. z powodu otwarcia pierwszego Sejmu w Państwie Polskim, odbędzie się w kościele garnizonowym nabożeństwo o godz. 10 rano. Na oznaczoną godzinę mają być wszyscy pp. Oficerowie, urzędnicy wojskowi i żołnierze wolni od służby. Wobec tego wszyscy wolni oficerowie marynarki oraz pluton marynarzy pod komendą por. mar. Pieńkowskiego udadzą się o godz. 9-15 do kościoła twierdzy na nabożeństwo”<sup>24</sup>.

18 września 1919 r. do modlińskiej twierdzy przybył nuncjusz papieski i biskup warszawski. Z rozkazu dziennego załoga twierdzy dowiedziała się, że: „Jutro t.j. 18-go b.m. o godz. 15-ej w Modlinie udzieli swego błogosławieństwa Wojsku naszemu Jego Eksceleńcja Nuncjusz Papieski, który przyjedzie w towarzystwie biskupa diecezji warszawskiej. Wszystkie oddziały zbiorą się o g. 14-45. na placu przed kościołem w Modlinie, pod dowództwem oficerów. Umundurowanie: oficerowie przy szablach, Żołnierze i podoficerowie kadrowi z bagnetem. Rekruci tylko z paskiem. W uroczystości tej wezmą udział wszyscy oficerowie i żołnierze, z wyjątkiem tych, którzy są niezbędni w służbie. Po południu wolne od zajęć”<sup>25</sup>. Goszczący przedstawiciel papieski – Achilles Ratti (późniejszy papież Pius XI), przewodniczył Mszy świętej polowej na placu rewii przed kościołem garnizonowym z asystą i oprawą wojskową wszystkich pododdziałów stacjonujących w twierdzy. Nad wejściem do kościoła garnizonowego zamieszczono transparent z napisem: *POLONIA SEMPER FIDELIS* – „Polska zawsze wierna”.

Patronką parafii wojskowej została św. Barbara – „męczennica, dziewica i wspomożycielka. Jak głosi legenda, żyła w Nikodemie (Turcja) w III w. Ta piękna i młoda poganka, utrzymywała znajomość z grupą prześladowanych chrześcijan. Za przyjęcie chrztu została wydana przez ojca namiestnikowi. Za swoją wiarę była bita, przypalana pochodnią i odcięto jej piersi. Mimo tortur męczennica nie wyrzekła się wiary. Rozzłoszczony namiestnik, rozkazał ją ściąć. Prawdopodobnie zginęła w 306 r. z rąk własnego ojca. W Polsce silny

<sup>23</sup> Centralne Archiwum Wojskowe (dalej: CAW), *Rozkaz nr 9 z dnia 9 lutego 1919 r. Komendanta Portu Wojennego w Modlinie*. Zespół: Port Wojenny Modlin, sygn. I.328.31.1.

<sup>24</sup> CAW, *Rozkaz nr 9 z dnia 9 lutego 1919 r. ...*, cyt. za: Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 180.

<sup>25</sup> CAW, *Rozkaz nr 44 z dnia 17 września 1919 r. Wyższego Dowództwa Oddziału Zapasowego w Modlinie*. Zespół: Stacja Zborna w Modlinie, sygn. I.334.175.1.

kult św. Barbary rozwinął się na terenach górniczych, na Śląsku. Święta czczona była jako patronka dobrej śmierci, górników, flisaków i należała do grona szczególnych orędowników<sup>26</sup> Święta Barbara jako patronka modlińskiej parafii wojskowej, miała za zadanie chronić twierdzę przed ogniem i chorobami, opiekować się jej załogą, jak również przetrzymywanymi w niej więźniami i jeńcami wojennymi.

Przy parafii garnizonowej prężnie działał chór. Rozkazy dowództwa twierdzy donosiły, że według stanu z dnia 30 września 1920 r. w skład chóru wchodził żołnierz: Stefan Kasprzycki; Stefan kalikstyn; Lech Niemojewski; Aleksander Wierzbowski; Stanisław Fronczkiewicz; Stefan Czajkowski; Stanisław Chalecki; Witold Barański; Jan Dalisski; Stefan Kllin; Tadeusz Skrupuk.<sup>27</sup> Jak podaje Z. Mikołajczyk „uroczystości na placu rewii uświetniała orkiestra 32 pp. Według relacji zawartych w rozkazach dziennych podczas święta Bożego Ciała księdza proboszcza prowadzili kolejno:

- od ołtarza głównego do ołtarza 32 pp – komendant Garnizonu z dowódcą 3 Brygady Saperów;
- od ołtarza 32 pp do ołtarza CWSap. – ppłk Eichler i mjr dypl. Słodkowski;
- od ołtarza CWSap. do ołtarza 1 pac – mjr Balcewicz i mjr Zarzycki;
- od ołtarza 1 pac do ołtarza 1 Baonu Sap. Leg. – ppłk dypl. Rola-Arciszewski i mjr Pluta;
- od ołtarza 1 Baonu Sap. Leg. do ołtarza głównego – mjr Kaufer oraz mjr Mikołajski.

Baldachim nieśli wyznaczeni podoficerowie w stopniu sierżanta. Honorowy szpaler przy baldachimie składał się z sześciu podoficerów z szabłami. Ołtarz w drzwiach kościoła udekorował ksiądz proboszcz razem z Batalionem Silnikowym. Pozostałe ołtarze przygotowały podane wyżej pododdziały. Strzały artyleryjskie towarzyszyły podczas Podniesienia, odczytywania Ewangelii przed każdym z ołtarzy i podczas błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem. Według tego samego scenariusza odbywały się uroczystości Bożego Ciała w roku 1939<sup>28</sup>.

Rola kapelanów była niezmiernie ważna. Do zadań proboszcza należało prowadzenie dokumentacji parafialnej tj. akty prawne parafii, korespondencja parafii oraz księgi: urodzonych, zmarłych i zaślubionych. W czasie wojny proboszcz zajmował się ponadto prowadzeniem metryk zmarłych żołnierzy własnych i nieprzyjaciela. Duchowni wojskowi wykazywali się niesieniem dużej

<sup>26</sup> V. Schaubert, H. M. Schindle, *Ilustrowany Leksykon Świętych*. Kielce 2003, s. 55.

<sup>27</sup> CAW, *Rozkaz nr 272 na dzień 30 września 1920 r. Komendanta Obozu Warownego w Modlinie*. Zespół: Obóz Warowny Modlin, sygn. I.372.36.1.

<sup>28</sup> Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 189.

pomocy chorym. Oprócz odwiedzin i odprawiania nabożeństw, nieśli pociechę w trudnych chwilach i udzielali Sakramentów w czasie poprzedzającym śmierć chorego. Uczestniczyli również w modlitwach wieczornych odmawianych z żołnierzami o godz. 21<sup>00</sup> na zakończenie dnia. Duże obciążenie pracą w szpitalu skutkowało powołaniem od 15 maja 1920 r. dodatkowego etatu, młodszego kapelana szpitala. Miał on nieść pomoc w działaniach działającemu już w modlińskim szpitalu – kapelanowi. Utrzymanie kościoła wymagało odpowiednich funduszy na remonty i konserwacje. Jedno z takich przedsięwzięć remontowych w 1934 r. zostało wsparte przez korpus podoficerów zawodowych modlińskiego garnizonu kwotą 100 zł.

Działalność modlińskiej parafii św. Barbary była nadzorowana przez dziekana Okręgu Korpusu nr I. Skrupulatne zapisy odzwierciedlają obraz parafii. 23 marca 1938 r., dziekan „podał, że garnizon modliński, jest garnizonem wielonarodowościowym. Około 37% stanowią żołnierze innych wyznań. Głównie byli to prawosławni, Żydzi i ewangelicy. Oprócz cmentarza etatowego, wojskowego nie było innych cmentarzy wojskowych. Stan budynku kościoła garnizonowego przedstawiał się na poziomie dobrym. Od pięciu lat nie były realizowane żadne przedsięwzięcia budowlane w parafii. W modlińskiej parafii nie odnotowano też żadnych wydarzeń nadzwyczajnych. Nie było kradzieży na terenie kościoła i kaplic. Żołnierze wypełniali swe obowiązki religijne. Zarówno oficerowie, jak i podoficerowie z szeregowymi, uczęszczali do kościoła i przyjmowali Sakramenty święte. Mankamentem były natomiast zachowania suicydologiczne wśród żołnierzy. Na terenie modlińskiej parafii odnotowano ich aż 8, co stanowiło największą liczbę samobójstw ze wszystkich parafii okręgu [Dęblin, Łomża – 5, Warszawa I i III – 6, Zegrze, Ostrów Mazowiecka, Warszawa II i IV – nie odnotowano]. Ze wszystkich modlińskich samobójców tylko jeden przyjął Sakrament święty przed śmiercią. Stwierdzono również, że żołnierze garnizonu nie byli agitowani przez heretyków. Jako jedyna z parafii wojskowych, parafia pw. św. Barbary została pochwalona za wzrost moralności i poprawę przekonań katolickich”<sup>29</sup>.

Następowała również rotacja na stanowiskach kapelańskich.. Ksiądz Skokowski pełnił obowiązki kapelana do 1921 r., po czym przekazał je ks. kap. Piotrowi Rymarczykowi. następnym kapelanem w garnizonie był ks. Jerzy Wójcik. „Według spisu duszpasterzy Okręgu Korpusu nr I, ze stanu na dzień 1 stycznia 1931 r. obowiązki proboszcza parafii wojskowej w Modlinie pełnił ks. kap. Józef Czach, wyznaczony od 1927 r. na to stanowisko. Jego dzieło kontynuował ks. Franciszek Walasek, od którego w dniu 18 maja 1934 r. obowiązki przejął ks. Ferdynand Wawro. Zanim twierdza została zdobyta przez

<sup>29</sup> Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 204-205.

Niemców, ostatnim proboszczem modlińskiej parafii wojskowej był ks. Anas-tazy Rutkowski. Powołany na to stanowisko został 4 września 1939 r. Po kilku dniach sprawowania urzędu opuścił Modlin, otrzymując rozkaz o ewakuacji<sup>30</sup>.

Duchowni uczestniczyli w całokształcie przedsięwzięć życia wojskowego i cywilnego garnizonu. Opiekowali się człowiekiem od narodzin, przez naukę szkolną, pracę, życie rodzinne, po ostatnie chwile życia. Towarzyszyli żołnierzom od wcielenia, od szkolenia unitarnego, przez zajęcia specjalistyczne, do udziału w boju, a nawet przy śmierci na polu walki. Nieodosobnione były przypadki stawiania do walki ramię w ramię z żołnierzami, przejmowania dowództwa w chwilach śmierci dowódcy oddziału, czy też podnoszenia upadłych na duchu żołnierzy i dawania przykładów bohaterstwa, po śmierć w boju.

Wojskowi kapelani i okoliczni księża wstawili się podczas działań zbrojnych w rejonie twierdzy w czasie II wojny światowej, a także w czasie okupacji. Nieśli oni pomoc wszystkim mieszkańcom bez względu na ich wyznaczenie i pochodzenie. Obóz zagłady urządzony przez hitlerowców w Forcie nr III w Stanisławowie<sup>31</sup> był miejscem kaźni wszystkich, którzy sprzeciwiali się okupantom lub też stanowili dla nich cel wyniszczenia. Oprócz tegoż obozu ślady zbrodni znajdujemy w okolicznych lasach, w takich miejscowościach jak Pamiry, Zakroczym, Kazuń, Pomiechówek, Wiersze<sup>32</sup>.

Powojenne dzieje Twierdzy Modlin wiążą się z antykościelną polityką władz wojskowych, rozbiórką w 1957 r. nadającego się do odbudowy kościoła garnizonowego i działaniami skierowanymi przeciwko jakimkolwiek próbom działalności religijnej.

Dopiero lata dziewięćdziesiąte ubiegłego stulecia przyniosły zmianę polityki państwa wobec kościoła i powrót do tradycji religijnych w twierdzy. Dziś w Twierdzy Modlin funkcjonuje parafia św. Barbary i trwają przygotowania do budowy kościoła. W pobliskim Stanisławowie z oddali widać blask odbudowanych kopuł prawosławnej świątyni. Zarówno prawosławni jak i katolicy żyją razem w zgodzie a duszpasterze odwiedzają się nawzajem podczas świąt i uroczystości religijnych. Cmentarz forteczny został odnowiony a na cmentarzu prawosławnym w Nowym Modlinie trwają prace porządkowe. Niestety wiele z dawnych pomników historii uległo już całkowitemu zniszczeniu ale dzięki staraniom wielu pasjonatów i miłośników modlińskiej historii systematycznie wracają one do wyglądu z przeszłości.

<sup>30</sup> Tamże, s. 205.

<sup>31</sup> Por. M. Frankowski, *Mazowiecka katownia*. Warszawa 2006.

<sup>32</sup> Por. Z. Mikołajczyk, *Życie religijne...*, s. 231-242.

## Bibliografia

- Archiwum Diecezji Płockiej, *Wizytacja Kościoła Parafialnego Pomiechowskiego w Roku Pańskim 1775*. Sygn. AV 299.
- Archiwum Diecezji Płockiej, *Wizytacja parafii w Zakroczymiu w 1775 r.* Sygn. AV 299.
- Bochenek R. H., *Twierdza Modlin. Twierdze i zamki w Polsce*. Warszawa 2002.
- Frankowski M., *Mazowiecka katownia*. Warszawa 2006.
- Galicka I., Sygietyńska H., *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. T. 10, z. 10. Warszawa 1981.
- Gołąb R., *Ilustrowana monografia miasta Nowego Dworu Mazowieckiego z historią Twierdzy Modlin*. Nowy Dwór Mazowiecki 2006.
- Herbst S., Zachwatowicz J., *Twierdza Modlin. La place forte de Modlin*. Warszawa 1994.
- Kolber O., *Mazowsze. Obraz etnograficzny*. T. 1, cz. 1, Kraków 1885.
- Mikołajczyk, *Cerkiew w Stanisławowie – dawnej Kolonii Aleksandryjskiej*. „Saeculum Christianum”. R. 18: 2011, nr 1, s. 87-94.
- Mikołajczyk Z., *Komisja Odbudowy Modlina (1930-1932)*. „Saeculum Christianum”. R. 13: 2010, nr 1, s. 93-106.
- Mikołajczyk Z., *Życie religijne Twierdzy Modlin*. Warszawa 2012.
- Ogrodnikow P., *Dziennik więźnia*. Warszawa 1986.
- Oleńczak, *Twierdza Modlin w latach 1830-1915. Aspekty polityczne, militarne i społeczne*. Stare Babice 2009.
- Szczepański J., *Spoleczność żydowska Mazowsza w XIX-XX w.* Pułtusk 2005.
- Szczerbatko K., *Przewodnik zakroczymski*. Zakroczym 2007.
- Tomaszewski J., *Zarys dziejów Żydów polskich XIX i XX w.* [w:] *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, red. M. Fuks i in., Warszawa 1982.
- Woźniak A., *Kartki z dziejów prawosławnej parafii św. Aleksandry w Stanisławowie koło Modlina*. „Etnografia Polska”. T. 45: 2001, z. 1-2, s. 183-194.
- Żebrowski T., *Zarys dziejów diecezji płockiej*. Płock 1976

## Naród i patriotyzm w nauczaniu Kościoła Prawosławnego

### *The nation and patriotism in the teaching of the Orthodox Church*

**ABSTRACT.** The concept of nation and patriotism associated in the modern understanding of them appeared only in the nineteenth century. The author shows their etymological and biblical roots. In the modern world, the concept of „nation” is used in the context of an ethnic community or civic nature of the state. Thus, the relationship between the Church and the nation should be seen in light of both these meanings. Ethnic community, the national community, refers to the internal axiom of belonging, because in the Old Testament Israel was a Chosen People, not a civic group. Such an affiliation is therefore dictated not only civic membership, but above all cultural affiliation, religious and of mentality. The universal character of the Church does not mean that Christians should give up their national identity, ethnic, or local patriotism. On the contrary, the Church combines the universal and the universal with what national and local. Thus, the Orthodox Church, but is universal, consists of many autocephalous Churches, while remaining one Church. Local churches will never interfere in the different cultures of other Local Churches. The common theology, liturgy and canonicity are binders Their inseparable integrity. Orthodox Christians, aware of being citizens of the heavenly homeland, should not also forget about their earthly homelands. The Orthodox Church patriotic attitude of a nation expresses itself most through prayer for the country and its nation. For the Orthodox Church, the source of patriotism is love of the homeland, even if it does not always allow for external implementation of the internal system of values dictated by human conscience.

**Keywords:** patriotism, love for the Fatherland, nation, Orthodox Church, country

**STRESZCZENIE.** Pojęcia narodu i związanego z nim patriotyzmu we współczesnym ich rozumieniu pojawiły się dopiero w XIX wieku. Autor pokazuje ich etymologiczne i biblijne korzenie. We współczesnym świecie, pojęcie „narodu” jest używane w kontekście wspólnoty etnicznej lub obywatelskiej danego państwa. Zatem relacje między Kościołem i narodem należy postrzegać w świetle obu tych znaczeń. Wspólnota etniczna, jako wspólnota narodowa, odnosi się do aksjomatu wewnętrznej przynależności, dlatego w Starym Testamencie Izrael właśnie był Narodem Wybranym, a nie grupą obywatelską. Taka przynależność podyktowana jest zatem nie tylko przynależnością obywatelską, ale przede wszystkim przynależnością kulturową, religijną i mentalnościową. Uniwersalny charakter Kościoła nie oznacza jednak, że chrześcijanie powinni wyrzec się swej tożsamości narodowej, etnicznej, czy lokalnego patriotyzmu. Wręcz przeciwnie, Kościół łączy w sobie to, co uniwersalne i powszechne z tym, co krajowe i lokalne. Zatem Kościół Prawosławny, choć jest powszechny, składa się z wielu Kościołów autokefalicznych, pozostając nadal jednym Kościołem. Kościoły Lokalne nigdy nie ingerują w odmiennosc kulturową innych Kościołów Lokalnych. Wspólna teologia, liturgia i kanoniczność są spoiwami ich nierozzerwalnej integralności. Prawosławni chrześcijanie, mając świadomość bycia obywatelami niebiańskiej ojczyzny, nie powinni jednocześnie zapominać o swych ojczyznach ziemskich. W Kościele prawosławnym postawa patriotyczna danego narodu wyraża się najbardziej poprzez modlitwę za Ojczyznę i swój Naród. Dla Kościoła prawosławnego,

źródłem patriotyzmu jest miłość do Ojczyzny, nawet jeśli nie zawsze pozwala ona na zewnętrzną realizację wewnętrznego systemu wartości dyktowanego przez ludzkie sumienie.

**Słowa kluczowe:** patriotyzm, miłość Ojczyzny, naród, Kościół Prawosławny, ojczyzna

Pomimo, że pojęcia narodu i związanego z nim patriotyzmu we współczesnym ich rozumieniu pojawiły się dopiero w XIX wieku, tym nie mniej warto pokrótce spojrzeć na ich etymologiczne i biblijne korzenie. Słowo naród (gr. *to ethnos*) swoimi początkami sięga czasów Homera, gdzie oznaczało wielką ilość, mnóstwo, tłum, ogół, masy ludzi bądź zwierząt. Homer wykorzystywał również ten termin do określenia grup uporządkowanych według plemion. W starożytności oznaczał on po prostu wspólne pochodzenie z jednego plemienia, ale nie wspólną polityczną organizację<sup>1</sup>. Być może dlatego, pomimo ewidentnej końcówki gramatycznej wskazującej na rodzaj męski, w języku grecki występuje on wyjątkowo w rodzaju nijakim, podobnie jak słowo „państwo” (gr. *to kratos*). Wielka Religijna i Etyczna Encyklopedia Grecka nie uwzględniła odrębnego pojęcia patriotyzmu. Występuje w niej jedynie termin ojczyzny (gr. *he patres*), którą określa jako ziemię, na której urodzili się ojcowie potomków. W ścisłym pojmowaniu to właśnie rodzicielka (gr. *he geneteira*), a w szerokim to kraj jako naród i państwo<sup>2</sup>. Jednak patriotyzm, wg W. Kopalińskiego, to miłość do ojczyzny, własnego narodu, połączona z gotowością do ofiar dla niej, z uznaniem praw innych narodów i szacunkiem dla nich<sup>3</sup>.

W Starym Testamencie, pojęcia „am” i „goj” są używane na określenie „ludu”. W Biblii hebrajskiej, każdy z tych terminów ma dość konkretne znaczenie: pierwszym (am) określa się wyłącznie Naród Wybrany, zaś ten drugi w liczbie mnogiej „goim” oznacza „pogan”. W greckiej Biblii – Septuagincie, pierwszy termin został oznaczony przez słowo „*ho laos*” (ludzie) lub „*ho demos*” (naród jako podmiot polityczny), podczas gdy drugi termin wyrażono pod pojęciem *to ethnos* (naród, w liczbie mnogiej „*ta ethne*”, poganie). Stąd Apostoł Paweł jest Apostołem Pogan (gr. *ho Apostolos ton ethnon*).

Bóg wybrał lud Izraela, ponieważ obdarzył go miłością, a nie ze względu na zasługi. (Pwt 7,6-8). Pojęcie Bożego Narodu było w Starym Testamencie religijne. Poczucie wspólnoty narodowej było ugruntowane w świadomości przynależności Żydów do Stwórcy dzięki przymierzu, które zawarł z ich praojcami. Lud Izraela stał się narodem wybranym z powodu specjalnego powołania, które polegało na zachowaniu wiary w jednego, prawdziwego Boga i świadczeniu o Nim przed innymi narodami, tak aby w końcu przez Izrael Bogocześni

<sup>1</sup> Zob. *Thriskeutike kai Ithike Egkiklopedeia*, Ateny 1966, t. 5, s. 357.

<sup>2</sup> *Tamże*, t. 10, s. 144.

<sup>3</sup> Zob. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XVIII, Warszawa 1989, s. 385.

Jezus Chrystus objawił się całemu światu. Jedność narodu wybranego była zachowana nie tylko dzięki aspektowi religijnemu, lecz także odrębności etnicznej i językowej oraz przywiązaniu do Ziemi Świętej. Dzięki tym środkom Bóg pilnował, aby Żydzi nie mieszczyli się z otaczającymi ich poganami.

We współczesnym świecie, pojęcie „narodu” jest używane w kontekście wspólnoty etnicznej lub obywatelskiej danego państwa. Zatem relacje między Kościołem i narodem należy postrzegać w świetle obu tych znaczeń. Wspólnota etniczna, jako wspólnota narodowa, odnosi się do aksjomatu wewnętrznej przynależności, dlatego w Starym Testamencie Izrael właśnie był Narodem Wybranym, a nie grupą obywatelską. Wspólnota obywatelska zaś wyraźnie określa warunki i wymogi przynależności do niej, które nie zawsze łączą się z emocjonalną więzią. Dlatego pojęcie „narodu” jest o wiele silniejsze niż pojęcie „ludu”. Przykładem tego może być Republika Cypryjska. Piszący te słowa, podczas jednych z oficjalnych tłumaczeń z języka polskiego na grecki, użył sformułowania „Naród Cypryjski”, co spotkało się z natychmiastową reakcją, że istnieje jedynie „Lud Cypryjski”, ale „Naród Grecki”. Taka przynależność podyktowana jest zatem nie tylko przynależnością obywatelską, ale przede wszystkim przynależnością kulturową, religijną i mentalnościową.

W kontekście *stricte* eklezjalnym należy odnieść się do Kościoła jako żywego Organizmu. Będąc z natury uniwersalnym Kościół jest jednocześnie jednym Organizmem, jednym Ciałem (1 Kor 12,12). Jest wspólnotą dzieci Bożych, „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym... którzy byli nie-ludem, teraz zaś są ludem Bożym.” (1 P 2,9-10). Jedność tego nowego ludu jest zabezpieczona nie przez czynniki etniczne, kulturowe lub językowe, ale jego wspólną wiarę w Chrystusa i chrzest. Nowy Lud Boży „nie ma tutaj trwałego miasta, ale szuka tego, które ma przyjąć”. (Hbr 13,14) Duchową ojczyznę wszystkich chrześcijan nie jest ziemski Jerozolima, lecz to w Niebiosach, górne Jeruzalem (Ga 4,26). Prawosławie odrzuca trójjęzyczną herezję i Dobra Nowina o Zbawieniu głoszona jest wszystkim ludom i we wszystkich językach, co zapoczątkowali święci Apostołowie podczas Pięćdziesiątnicy (Dz 2,3-11). Ewangelia nie jest głoszona dla jednego wybranego narodu dla zachowania prawdziwej wiary, ale tak, aby „na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem – ku chwale Boga Ojca (Flp 2,10-11). Uniwersalny charakter Kościoła nie oznacza jednak, że chrześcijanie powinni wyrzec się swej tożsamości narodowej, etnicznej, czy lokalnego patriotyzmu. Wręcz przeciwnie, Kościół łączy w sobie to, co uniwersalne i powszechne z tym, co krajowe i lokalne. Zatem Kościół Prawosławny, choć jest powszechny, składa się z wielu Kościołów autokefa-

licznych, pozostając nadal jednym Kościołem. Kościoły Lokalne nigdy nie ingerują w odmienną kulturę innych Kościołów Lokalnych. Wspólna teologia, liturgia i kanoniczność są spoiwami ich nierozzerwalnej integralności.

Prawosławni chrześcijanie, mając świadomość bycia obywatelami niebiańskiej ojczyzny, nie powinni jednocześnie zapominać o swych ojczyznach ziemskich. Sam Jezus Chrystus, Boski Założyciel Kościoła, „nie miał miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Mt 8,20) i stwierdził, że Jego nauczanie, nie jest ograniczone żadnymi granicami etnicznymi czy narodowymi: „nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca.” (J 4,21) Jednakże, Chrystus jednoznacznie identyfikował się z narodem, do którego należał przez cielesne pochodzenie. Rozmawiając z Samarytanką, jasno wyrażał się o swym pochodzeniu: „Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie bierze początek od Żydów.” (J 4,22) Pan Jezus był lojalnym poddanym Imperium Rzymskiego, sprzeciwiając się zbrojnym powstaniom ale płacąc podatki dla cesarskiego skarbcza (Mt 22, 16-21). Św. Paweł naucza w swych listach o uniwersalnym i ponadnarodowym charakterze Kościoła, nie zapomina jednak, że „jest Hebrajczykiem z Hebrajczyków” (Flp 3,5) i rzymskim obywatelem (Dz 22, 25-29). Różnice kulturowe poszczególnych narodów są wyrażone w tekstach liturgicznych i różnych formach sztuki kościelnej, a także lokalnych obyczajach kościelnych. Wszystko to składa się na poszczególne kultury narodów chrześcijańskich.

Od strony jakby prawosławnej socjologii brak poczucia przynależności etnicznej nie jest zjawiskiem pozytywnym, wręcz przeciwnie, taki brak ma swoje przełożenie na ewangeliczne relacje z bliźnim. Patriotyczna postawa jest gotowością oddania życia za innego człowieka, co koresponduje z ewangelicznym wymiarem prawdziwej miłości. W postawie miłości, która spełnia się tylko w ewangelicznym aspekcie, angażuje się cały człowiek, a to znaczy, że również jego i wola i rozum. Miłość do ojczyzny, a co za tym idzie i do bliźniego, nie oznacza jedynie postawy, ale całą gamę postaw – jak zauważa Tadeusz Zadykiewicz – i oznacza ona najpierw stosunek człowieka do wartości. Wg niego coś jest przedmiotem miłości, bo zostało rozpoznane jako wartość. Miłość jest zatem darem, a skoro darem, to zakłada bezinteresowność<sup>4</sup>. Względem ojczyzny, stosunek do niej człowieka weryfikuje jego prawdziwą gotowość poświęcenia się dla bliźniego. Dokładnie zilustrował to patriarcha Cyryl, pisząc: *W młodości jest jeszcze jeden talent, który pomaga człowiekowi poznać Prawdę. W tych latach (młodości – J.P) człowiek lekko nawiązuje przyjaźń, lekko ofiaruje swoje dobra i swój konformizm ze względu na przyjaźń. Młody człowiek nie może być*

<sup>4</sup> *Etyka żołnierska. Etyka w służbie ojczyźnie*, red. K. Jeżyna, J. Gałkowski, M. Kalinowski, Warszawa 2008, s. 76.

*sam. Chce mu się dzielić swoim życiem z innymi. To zbiega się z nauką Kościoła o tym, że nie można lubić Boga bez miłości do człowieka, którego ty widzisz. I to właśnie miłość do Ojczyzny jest wypełnieniem przykazania o miłości do bliźniego. To znaczy, że trzeba budować swoje życie tak, aby zwracać uwagę nie tylko na własne sprawy, ale na sprawy innych; być współczującymi, uczynnymi, troskliwymi, nie obojętnymi. Istnieje taką mądrość: nie można wejść na górę drabiny, nie pokonawszy dolnych szczebli. Dokładnie tak samo, nie można sięgnąć Nieba, nie będąc zdolnym najpierw pokochać swój dom rodzinny – kraj, w którym się urodziłeś i naród, częścią którego jesteś.<sup>5</sup>*

W Kościele prawosławnym postawa patriotyczna danego narodu wyraża się najbardziej poprzez modlitwę za Ojczyznę i swój Naród. Modlitwa za Ojczyznę skupia się w dwóch zasadniczych intencjach, a mianowicie błogosławieństwa dla Narodu i zachowania go w pokoju. Pojawia się jednak pytanie: jaki sens ma modlitwa za zwierzchnie władze państwowe, kiedy ich ideowa baza nie tylko nie jest zbieżna z nauczaniem i myślą Kościoła, ale i wrogo postrzega jego obecność w swoich strukturach? Drugim pytaniem, które wynika po części z pierwszego jest problem patriotyzmu grup mniejszościowych, które stereotypowo nie są uznawane mentalnościowo za pełnowartościową część danego narodu, wyznającego inną religię i nieco inną kulturę? Czy patriotyzm mniejszości narodowościowych odnosi się do tożsamej większości żyjącej w innym kraju, czy też do większości tego, w którym mniejszość żyje i funkcjonuje w świetle prawa? Wszystkie te pytania i wiele innych odnajdują swoją odpowiedź w przesłaniu Kościoła do swoich wiernych o potrzebie intensywnej modlitwy za swoją Ojczyznę, bez względu na stosunek jej obywateli do grup mniejszościowych. W kwestii modlitwy za władzę, która może być wrogo nastawiona do Kościoła, należy zauważyć, że Kościół prawosławny nigdy nie skupiał swojej modlitewnej uwagi na personaliach władzy, lecz na samym jej instytucie, który zawsze pochodzi od Boga. Aby lepiej zrozumieć tę prawdę, można sięgnąć do modlitwy za Kościół, który zawsze jest święty, pomimo grzeszności i ułomności jego wiernych. Często patriotyzm grup mniejszościowych, zwłaszcza jeśli ich zaplecze duchowe ugruntowane jest w duchu ewangelii, bywa o wiele silniejszy i dojrzały niż większości, z uwagi na nieustanne starania udowodnienia tego patriotyzmu dla otaczającej je większości. Modlitwa za władzę jako wyraz wspólnej patriotycznej troski o Ojczyznę opiera się na fundamencie Pisma Świętego, które wzywa posiadających władzę wykorzystywać siłę państwa dla ograniczenia zła i podtrzymywania dobra, w czym zresztą tkwi moralny sens istnienia państwa.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Był wiernym Bogu. Księga so Swiatejszym Patriarchom Kirillom*, Mińsk 2009, s. 143-144.

<sup>6</sup> *Osnowy Socjalnoj Koncepcji Russkoj Prawosławnoej Cerkwi*, Moskwa 2001, s. 19.

W istocie rzeczy, dla Kościoła prawosławnego, źródłem patriotyzmu jest miłość do Ojczyzny, nawet jeśli nie zawsze pozwala ona na zewnętrzną realizację wewnętrznego systemu wartości dyktowanego przez ludzkie sumienie. Nie oznacza to, że taka przynależność nie pozwala o ubieganie się o takie prawo. Jak zauważa wspomniany już patriarcha Cyryl, w *ludzkości, w jej kulturze, tkwi ogromna różnorodność. Różnorodność ta objawia piękno i niepowtarzalność stworzenia Bożego, ma ona na celu służenie wyjawieniu wewnętrznych możliwości osób i narodów.*<sup>7</sup> W kontekście tych rozważań należy stwierdzić, że nie ma możliwości stworzenia państwa jednolitego kulturowo, wyznaniowo i obyczajowo. Takie próby zawsze kończyły się tragicznie dla ludzi, co potwierdza w swych dalszych rozważaniach patriarcha, mówiąc: *doświadczenie historyczne przekonująco świadczy o braku zdolności do życia wielokulturowego i wieloreligijnego społeczeństwa, zbudowanego w oparciu o monopol jednego projektu kulturowego.*<sup>8</sup> Poszanowanie dla odmienności nie zawsze jednak odnajduje się w patriotyzmie globalnym. Tendencje globalistyczne, w pojmowaniu Kościoła prawosławnego, mogą okazać się bardzo bolesne dla tożsamości chrześcijańskiej. Czy wolno zmusić kogoś do miłości? To tak samo, ja zmusić kogoś do patriotyzmu. Wspomniany również Tadeusz Zadykowicz postrzega podobnie takie tendencje i mówi: *Krytyka miłości do ojczyzny przyjęła dzisiaj także pewne formy zinstytucjonalizowane, związane z globalizacją, a nawet z jakimś nurtem antynarodowym. Lansuje się dumę, że jest się Europejczykiem czy Europejką, a dumę bycia Polakiem, czy Polką uważa się za niepoprawną egzaltację. Bywa i tak, że każdą troskę o własny naród traktuje się od razu jako przejaw nacjonalizmu, szowinizmu, ksenofobii.*<sup>9</sup> Słowa te można odnieść do każdego narodu.

Chrześcijański patriotyzm nie jest sprzeczny z Prawem Bożym, ponieważ wypełnia on przykazanie miłości do bliźniego, o czym była już mowa, ale jednocześnie trzeba podkreślić potrzebę aktywnego patriotyzmu polegającego na gotowości oddania życia za Ojczyznę w szerokim tego słowa znaczeniu, ale również na codziennej zwykłej trosce o swój kraj, która przejawia się w zwykłej modlitwie, sumiennym stosunku do niej i szacunku do jej dóbr materialnych. Kościół przecież niejednokrotnie ogłaszał świętość wielkich patriotów, którzy oddawali swoje życie za swoją ojczyznę, a nade wszystko innego człowieka. Nie zapominał jednak i o tych, którzy swój patriotyzm budowali w oparciu o szarą codzienność. Małe kroki budują wielkie dzieła. Kolejność w tej sentencji nie jest przypadkowa. Często mówienie w wielkich i doniosłych słowach o patriotyzmie oznacza brak jego

<sup>7</sup> Patriarcha Cyryl, *Wolność i odpowiedzialność. W poszukiwaniu harmonii*. tłum. ks. H. Pa-procki, wyd. Orthdruk, Białystok 2010, s. 101.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 104

<sup>9</sup> *Etyka żołnierska. Etyka w służbie ojczyźnie*, s. 76.

rozumienia, a nieraz i całkowitą jego absencję. Patriotyzm jest rzeczywistością najpierw wnętrza, później czynu, a dopiero na końcu słowa. Wszystko inne w Kościele prawosławnym realizuje się zawsze w takim porządku i w takiej kolejności. Kościół prawosławny w patriotyzmie widzi też potrzebę pielęgnacji i zachowywania kultury, języka i obyczajów danych społeczności. Tożsamość patriotyczna wcale nie oznacza identyczności. Jednak przy tych rozważaniach nie można pominąć problemu nacjonalizmu, który zawsze w mniejszym lub większym stopniu, wcześniej czy później, nabiera wartości dzielących. To nacjonalizm dzielił narody, kościoły i nacje, prowadził do rozlewu krwi, braku miłości i nienawiści względem innego człowieka. Prawosławie, promując potrzebę patriotyzmu, potępia nacjonalizm w każdym jego stopniu. Jeszcze bardziej nie do pogodzenia z Kościołem prawosławnym jest sytuowanie swego narodu ponad Bogiem, lub redukcja wiary do poziomu jednego z elementów swojej kultury. Wielu prawosławnych wybitnych teologów nie waha się określenia nacjonalizmu i szowinizmu mianem herezji, co ukazuje niebezpieczeństwa kryjące się w tych zjawiskach.

Kondycję integralności patriotycznej narusza grzech ludzki, który nie jest, wbrew pozorom, tylko zjawiskiem etyczno-moralnym, zamkniętym w przestrzeni jednego człowieka. Warto tutaj nawiązać do znamienych słów Lwa Tołstoja: *Jeśli ludzie zdeprawowani powiązani są pomiędzy sobą i tworzą siłę, to ludziom uczciwym trzeba uczynić tylko to samo*. W pojmowaniu Kościoła sytuacja wygląda dokładnie w ten sam sposób. Żaden grzech nie pozostaje bez wpływu na innych i to właśnie grzech osłabia dynamikę i jakość patriotyzmu każdego narodu. Dopóki społeczeństwa nie zrozumieją wagi tego zjawiska, będą tkwić w konfliktach, nienawiści i uprzedzeniach. Zgodnie z prawosławiem, *grzech nie pozostaje wyjątkowo indywidualnym przejawem zła, ale okazuje również istotne negatywne znaczenie na otaczających ludzi i świat. Tak więc, jednym z najważniejszych zniekształceń powodowanych przez grzech, okazuje się być permanentny rozdźwięk, niezgoda pomiędzy ludźmi, które w pełnej mierze są charakterystyczne i dla współczesnego społeczeństwa*.<sup>10</sup> Stąd też, potrzeba modlitwy eliminuje potrzebę teologii wyzwolenia, której Kościół prawosławny nigdy nie akceptował. Wojny, eksploatacje niewolnicze, dyskryminacje religijne, wyznaniowe i narodowościowe są dla niego bardziej rezultatem grzechu, a nie zachętą do ulicznych manifestacji. Pierwsze wymaga indywidualnego wysiłku i przejawu modlitewnego patriotyzmu, drugie wpisuje się w ideologię tłumy, a to właśnie tłum ukrzyżował Jezusa Chrystusa.

Te krótkie rozważania warto zakończyć piękną sentencją patrystyczną św. Grzegorza Teologa z Nazjanzu odnośnie do prawdziwej miłości do Ojczyzny, który powiedział: *Matka jest inna dla każdego, lecz wspólną matką jest Ojczyzna*.

<sup>10</sup> W.E. Obuchow, *Istinnost' Prawosławia. Naucznyj wzgląd*, wyd. Sobi, Kijów 2006, s. 173.

## **Koncepcja narodu w ujęciu katolickiej nauki społecznej<sup>1</sup>**

### *The concept of the nation in terms of Catholic social teaching*

**ABSTRACT.** In the social sciences in general, there are two different strands of understanding of the nation. First, conventionally called „Western” is derived from the absolutist tradition that helped shape the development of the concept of nation as a political and volitional solution. It is created by the will of individuals, is a civic nation, which finds its identity in the operation of its members, is associated with a specific territory. The second, called „East”, appeared in the context of cultural and ethnic groups that layer of intelligence tried to break free from the domination of foreign empires. This trend defines a nation through cultural and ethnic characteristics. It is mainly native culture, in which a unit is entered in a „natural” is used as a mobilizing national emotions. The perception of the people in the teaching of the Catholic Church – though specific – is closer to the latter approach.

**keywords:** social teaching of the Church, the nation, cultural-ethnic groups, patriotism

W wielu definicjach socjologicznych podkreśla się, że naród jest wspólnotą, a nie społecznością<sup>2</sup>. Do tego, by mógł być uznany za społeczność brakuje mu bowiem takich cech jak władza, organizacja i instytucje prawne. Jeśli naród te cechy uzyska, wówczas – nie przestając być narodem – staje się jednocześnie społecznością państwową. W naukach społecznych generalnie istnieją dwa różne nurty rozumienia narodu. Pierwszy, umownie zwany „zachodnim”, wywodzi się z tradycji absolutystycznej, która pomogła w ukształtowaniu koncepcji narodu jako tworu polityczno-wolitionalnego. Powstaje on dzięki woli jednostek, ma charakter narodu obywatelskiego odnajdującego swą tożsamość w działaniu swoich członków, jest związany z określonym terytorium. Drugi, zwany „wschodnim”, pojawił się w kontekście grup kulturowo-etnicznych, które warstwa inteligencji usiłowała uwolnić spod panowania obcych imperiów. Ten nurt definiuje naród poprzez cechy etniczne i kulturowe. To głównie rodzima kultura, w którą jednostka wprowadzana jest w sposób „naturalny” pełni rolę czynnika mobilizującego narodowe emocje<sup>3</sup>. Postrzeganie narodu w nauczaniu Kościoła katolickiego – choć swoiste – jest bliższe temu drugiemu ujęciu.

<sup>1</sup> Tekst opublikowany także w „Studiach Gdańskich”, zob. P. Burgoński, *Koncepcja narodu w ujęciu katolickiej nauki społecznej*, „Studia Gdańskie” t. 35 (2014), s. 125-135.

<sup>2</sup> Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 60.

<sup>3</sup> Por. P. Mazurkiewicz, *Teologizacja narodu czy nacjonalizacja Kościoła? Koncepcja narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Saeculum Christianum” 9 (2002) nr 2, s. 267.

## Specyfika narodu

W nauce Kościoła naród jest przede wszystkim dziełem kultury, jego istotę stanowi więź kulturowa między ludźmi. Takie podejście do problemu narodu prezentował w swojej nauce Jan Paweł II. Przemawiając na forum UNESCO papież mówił: „Naród jest wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury», i dlatego właśnie jest ona wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina”<sup>4</sup>. Kościół odrzuca zatem przekonanie o wspólnym biologicznym pochodzeniu członków narodu. W przyjętym przez Niego definiowaniu narodu nie odgrywają też roli pochodzenie, etnogeneza, więzy krwi. Na pierwszy plan wysuwane natomiast są: forma i kod kulturowy, mentalność, sposób osvajania świata. Kultura stanowi zasadniczy czynnik narodotwórczy, przez nią naród zdobywa swą tożsamość<sup>5</sup>.

Kultura stanowi element więziotwórczy, który przyczynia się do powstania szczególnego rodzaju więzi. Nie jest to więź powierzchowna i oficjalna, ale ma ona charakter duchowy. Ujmowanie narodu jako wspólnoty duchowej ma w nauczaniu Kościoła długą tradycję, sięgającą św. Augustyna. Treścią tak rozumianej więzi jest miłość do członków wspólnoty narodowej<sup>6</sup>. Więzy duchowa powstaje przede wszystkim za sprawą obecności etosu w kulturze narodowej. Przy czym pod pojęciem etosu należy rozumieć jednolity system ocen, sądów, postaw i zachowań życiowych funkcjonujących w obrębie danej społeczności narodowej. Inaczej mówiąc, chodzi tu o wzory postępowania, wskazujące, co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe<sup>7</sup>.

Oprócz etosu istotny element kultury narodowej stanowi historia. Jest to całe dziedzictwo historyczne narodu: utrwalony i przekazywany z pokolenia na pokolenie całokształt wydarzeń i doświadczeń narodu, wzorce osobowe i historyczne fakty. Przechowuje je zbiorowa pamięć narodu. Często zostaje odjęta im linearność, właściwa historycznym wydarzeniom, tak, że układają się one nie chronologicznie, jedno po drugim, lecz synchronicznie, a więc równolegle. Podobnie jak w rzeczywistości mitu, gdzie wszystko jest naraz i zawsze obecne. W takiej formie wizja przeszłości bywa rozpowszechniana i podawana

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż, 2 czerwca 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 74.

<sup>5</sup> Por. C. Bartnik, *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998, s. 152.

<sup>6</sup> Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 504.

<sup>7</sup> Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 124–125; J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 107–108.

potomnym. W wielu przypadkach jest to historia zmitologizowana i apologetyczna, ale też bywa odbrązawiana i krytyczna<sup>8</sup>.

Inne, prócz wymienionych powyżej, istotne działy kultury narodowej stanowią: język, literatura, sztuka, religia, humanistyka. Wszystkie one są ze sobą wzajemnie powiązane, tworząc jedną całość<sup>9</sup>.

### **Znaczenie narodu dla osoby ludzkiej**

W nauczaniu Kościoła istnienie narodu postrzegane jest jako zjawisko naturalne, co więcej, konieczne z prawa natury. Bez narodu nie jest bowiem możliwy wewnętrzny, duchowy rozwój człowieka. Do realizacji tego celu potrzebna jest kultura, zaś zadanie jej tworzenia przekracza możliwości pojedynczego człowieka. Sprostać temu może tylko stały związek wielu osób ludzkich, jakim jest naród<sup>10</sup>. Oczywiście naród kształtuje człowieka pośrednio, każdy wszak wychowuje się w rodzinie, ale na treściach i wartościach, jakie składają się na całość kultury danego narodu.

Kultura narodowa odgrywa niezwykle ważną rolę w doskonaleniu człowieka. Otóż środowisko kulturowe stanowi nieodzowny warunek rozwoju człowieka jako osoby, i to we wszystkich płaszczyznach tegoż rozwoju. Szczególne znaczenie dla człowieka posiada wychowawcze oddziaływanie kultury: uczy go ona określonego sposobu postępowania w relacji do siebie samego, do drugiego człowieka, społeczności, świata oraz Boga. Pomaga mu otwierać się na aksjospherę, formułować sądy wartościujące, angażować się w kierunku wartości oraz je wybierać. Rozwój tych wszystkich umiejętności umożliwia człowiekowi dojście do pełni człowieczeństwa, co więcej, dzięki nim życie społeczne staje się „bardziej ludzkie”<sup>11</sup>. W rozwoju człowieka szczególne znaczenie odgrywa etos stanowiący istotny składnik narodowej kultury. Dzięki niemu dokonuje się integracja rozwoju osoby ludzkiej i ujęcie jego składowych elementów w zwartą całość<sup>12</sup>.

Relacje osobowe, których człowiek doświadcza będąc członkiem wspólnoty narodowej, jak to już wyżej powiedziano, są relacjami miłości. Dzięki nim

<sup>8</sup> Por. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 23.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t.2, Kraków 1981, s. 242-243.

<sup>11</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, pkt 53, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 582-583; Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 maja 1982*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 151.

<sup>12</sup> Por. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, dz. cyt., s. 38.

człowiek może doznawać szczęścia<sup>13</sup>. Naród stanowi wartość dla człowieka także z tego względu, że przynależność do określonej kultury jest podstawą duchowej suwerenności człowieka i wyraża się w nim potrzeba identyfikacji i przetrwania jako przeciwwaga dla tendencji do ujednolicenia. Poczucie przynależności narodowej zaspokaja ludzką potrzebę bezpieczeństwa oraz związaną z nią potrzebę zakorzenienia w większej i trwałej całości. Może również odpowiadać potrzebie należenia, uznania i szacunku. Identyfikując się ze społecznością jednostka zyskuje poczucie własnej ważności i sensu swego nieustannie zagrożonego istnienia. Jej życie posiada znaczenie, ponieważ stanowi ona część większej całości – bytu, który jest w pewnym sensie nieśmiertelny. Los społeczności narodowej staje się ważniejszy od osobistego, dlatego osoba zdolna jest poświęcać własną pomyślność dla ochrony społeczności i jej systemu wartości. Jednostka poczuwa się do lojalności względem społeczności, ponieważ znajduje w niej swego „reprezentanta”, czyli grupę takich ludzi, którzy odzwierciedlają, rozwijają i potwierdzają osobistą tożsamość jednostki.

Poczucie przynależności narodowej pełni zatem w życiu społeczeństw funkcje mobilizujące, integrujące i uzasadniające. Więź solidarności utworzona przez sentyment do ofiar już poniesionych i do tych, którzy gotowi są na nowe ofiary sprawia, że państwo homogeniczne pod względem narodowym potrzebuje na ogół mniej symboli i rytuałów jednoczących aniżeli państwo, którego nie tworzy jedna wspólnota narodowa<sup>14</sup>.

Warto jednak przypomnieć, iż Kościół katolicki w swym nauczaniu społecznym relatywizuje naród. Dostrzega jego aksjologiczny wymiar, zwłaszcza kultury narodowej, i jego znaczenie dla rozwoju człowieka, ale nie absolutyzuje narodu. Opowiada się za uniwersalnymi wartościami opartymi na godności ludzkiej<sup>15</sup>.

### **Suwerenność narodu**

W nauczaniu społecznym Kościoła zwraca się uwagę na suwerenność narodu. Papież Jan Paweł II wskazywał na związek suwerenności i kultury narodowej. Przemawiając na forum ONZ stwierdził, że poprzez język i kulturę dany naród wyraża i umacnia swoją pierwotną „suwerenność” duchową. Przykład wielu krajów, w tym Polski, pokazuje, że to właśnie kultura narodu pozwala mu przetrwać mimo utraty niepodległości politycznej i ekonomicznej<sup>16</sup>. Także

<sup>13</sup> Por. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 97-98.

<sup>14</sup> Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 39.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 42-43.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995 r.*, „L'Osservatore Romano” nr 11-12 (1995), s. 7.

podczas wystąpienia w UNESCO zaprezentował podobne podejście do suwerenności mówiąc: „Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek (...). Strzeżcie wszystkimi dostępnymi wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy naród posiada dzięki swej kulturze (...). Nie dopuszczajcie, aby padła ofiarą różnego rodzaju totalitaryzmów, różnego rodzaju hegemonii, dla których człowiek liczy się tylko jako przedmiot dominacji, a nie jako podmiot własnego, człowieczego bytowania”<sup>17</sup>.

Suwerenność kulturowa stanowi refleks wolności osoby ludzkiej ugruntowanej w rozumności. Uprawienie narodu do suwerenności kulturowej ma zatem swoje źródło w podstawowych prawach osoby ludzkiej. Suwerenność ta polega na tym, że naród jest niezależny i odrębny we wszystkich dziedzinach swej działalności, jest wolny w poszukiwaniu wartości kulturowych oraz ich realizacji, nie podlega w tym względzie żadnemu przymusowi. Kontakty z innymi grupami sprzyjają rozwojowi kultury nie tylko dzięki wzajemnemu komunikowaniu sobie wartości, ale także za sprawą współzawodnictwa. Należy jednak rozróżnić pomiędzy gotowością współdziałania i otwarciem na wartości pochodzące z zewnątrz, a różnymi formami ucisku kulturowego. Naród powinien otwierać się na te wszystkie wartości, które mogą wzbogacić jego kulturę. Powinien jednak mieć swobodę wyboru. Z jednej strony ma prawo podejmować działania, by nie zatracić istotnych elementów swojej kultury, z drugiej zaś nie powinien bronić się przed przyjmowaniem nowych wartości ze względu na niebezpieczeństwo zatrzymania się lub cofnięcia w rozwoju<sup>18</sup>.

Kościół w swym nauczaniu podkreśla, że suwerenność kulturowa nie musi przekładać się na organizację polityczną czyli suwerenność polityczną. Narodowi wcale nie musi odpowiadać konkretna jednostka we wspólnocie państw. Istnieją bowiem różne możliwe formy prawnego zjednoczenia kilku narodów, takie na przykład jak państwa federalne, konfederacje lub państwa dopuszczające szeroki zakres autonomii regionalnej. W pewnych okolicznościach historycznych takie formy wspólnej organizacji, nie dające suwerenności państwowej pojedynczemu narodowi, mogą się okazać nawet godne zalecenia, pod warunkiem wszakże, iż panuje w nich klimat prawdziwej wolności, oparty na rzeczywistej realizacji zasady samostanowienia ludów<sup>19</sup>. Prawo do własnej państwowości mają narody dojrzałe, tzn. takie, których kultura jest na poziomie

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>18</sup> Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 139-141.

<sup>19</sup> Por. J.Y. Calvez, *Z myśli Kościoła na temat narodów*, w: G. Dobroczyński (red.), *Zagadnienia międzynarodowe 3*, Warszawa 1996, s. 20 i 22.

mogącym przyczynić się do wzbogacenia każdego, kto zechce w niej uczestniczyć, a równocześnie na tyle oryginalna, że może się w niej wyrażać odmienność grupy, która ją tworzyła<sup>20</sup>. Prawa do suwerenności państwowej nie mają te narody, które znajdują się dopiero *in statu nascendi* oraz te, które nie byłyby w stanie utworzyć państwa dającego gwarancję realizacji dobra społecznego<sup>21</sup>.

### **Prawa narodów**

Oprócz wspomnianego wyżej prawa narodów do samostanowienia Kościół w swym nauczaniu społecznym zwraca uwagę na równość narodów wobec prawa. Przekonanie o niższości niektórych narodów czy kultur było przyczyną wielu zbrodni, zaś nieuznanie ich praw do samostanowienia przyczyną ciągłego niepokoju w świecie<sup>22</sup>.

Naród jako wspólnota osób jest podmiotem określonego zachowania i działania. Podmiotowość narodu stanowi podstawę jego praw. Są to prawa naturalne, przysługujące poszczególnym narodom na tej samej zasadzie co prawa podstawowe osobie ludzkiej. Nie są niczym innym jak prawami człowieka ujętymi na płaszczyźnie życia wspólnotowego<sup>23</sup>.

Jan Paweł II mówił o potrzebie przyjęcia umowy międzynarodowej, na podobieństwo *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, poświęconej prawom narodów. W przemówieniu wygłoszonym na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ naszkicował on katalog tych praw, do którego zaliczył:

- prawo każdego narodu do istnienia, które niekoniecznie domaga się prawa do suwerenności państwowej,
- prawo każdego narodu do własnego języka i kultury, poprzez które dany naród wyraża i umacnia swoją „suwerenność duchową”,
- prawo do kształtowania swojego życia zgodnie z własnymi tradycjami,
- prawo do budowania własnej przyszłości przez zapewnienie młodym pokoleniom odpowiedniego wychowania<sup>24</sup>.

Podstawą wszystkich innych praw narodu jest prawo do istnienia. Nikt zatem, ani żadne państwo, ani inny naród czy organizacja międzynarodowa, nie ma prawa utrzymywać, że dany naród nie zasługuje na istnienie. Obok praw, narody mają także zobowiązania wynikające z potrzeby uniwersalności. Pierwszym z nich jest obowiązek współżycia z innymi narodami w duchu pokoju, szacunku i solidarności<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz. cyt., s. 137 i 142.

<sup>21</sup> Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 510.

<sup>22</sup> Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, dz. cyt., s. 41.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. tamże.

Sformułowany przez Jana Pawła II katalog praw narodów bywa jeszcze rozszerzany. Na przykład formułuje się społeczne prawa narodu, czyli zbiór wymagań, jakie społeczność narodowa może stawiać społeczności państwowej i międzynarodowej, aby te zapewniły jej niezbędne środki do prowadzenia życia godnego i prawdziwie ludzkiego. Wśród praw społecznych wyróżnia się następujące szczegółowe prawa: prawo do odpowiednich warunków ekonomicznych, do pomocy ze strony państwa na rzecz zapewnienia egzystencji narodu, do odpowiedniego poziomu życia, do pomocy w wyjątkowych sytuacjach, do tego, by środki społecznego przekazu stanowiły narzędzie zachowania własnej kultury<sup>26</sup>.

Istnienie powinności zagwarantowania narodom jako wspólnotom kulturowym ich bytu stanowi podstawę do zasadnego wnioskowania, że każda osoba ludzka posiada prawo do własnej narodowości. O takim prawie można mówić ze względu na godność osoby ludzkiej, która domaga się tego wszystkiego, co może zapewnić osobie naród dla jej ubogacenia i ochrony. Prawo człowieka do własnej narodowości można konkretyzować poprzez wyliczanie szczegółowych uprawnień, jak np. prawa do własnej kultury, języka, obyczaju, światopoglądu, posiadania świadomości swej przynależności do konkretnej wspólnoty i kultury, korzystania z wartości narodowej wspólnoty, brania czynnego udziału w jej życiu itp. W odniesieniu do kultury narodowej treść prawa do narodowości stanowi uprawnienie do kultywowania, korzystania i rozwoju narodowej kultury<sup>27</sup>.

### **Patriotyzm**

W nauczaniu Kościoła patriotyzm stanowi ważną cnotę społeczną. Charakterystyczne dla chrześcijaństwa jest też związanie patriotyzmu z czwartym przykazaniem Dekalogu. Według św. Tomasza z Akwinu w porządku miłości „drugie miejsce po Bogu zajmują rodzice i Ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się wychowujemy. A więc, po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma największe zobowiązania wobec rodziców i ojczyzny”<sup>28</sup>. Właściwy stosunek do ojczyzny to – zdaniem św. Tomasza z Akwinu – taki, który jest kształtowany przez cnotę pietyzmu (*pietas*). Nie jest to miłość w znaczeniu trzeciej cnoty teologicznej, chociaż miłość stanowi wobec niej cnotę nadrzędną. W postawie pietyzmu człowiek wyraża cześć dla rodziców i ojczyzny jako źródła swego pochodzenia, wychowania i wykształcenia. Cnota pietyzmu jest pokrewna wobec kardynalnej cnoty sprawiedliwości<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, dz. cyt., s. 63-64.

<sup>27</sup> Por. H. Skorowski, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 50-64.

<sup>28</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II – II, q. 101, a. 1, Londyn 1972, t.20, s. 14.

<sup>29</sup> Por. J. Kowalczyk, *Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Poznań – Warszawa 1975, s. 53.

Katechizm Kościoła Katolickiego ujmuje patriotyzm jako przejaw sprawiedliwości współdzielczej oraz miłości: „Miłość ojczyzny i służba dla niej wynikają z obowiązku wdzięczności i porządku miłości”<sup>30</sup>. Patriotyzm jest wyrazem sprawiedliwości, ponieważ wobec ojczyzny zaciągamy dług, jako że zawdzięczamy jej pośrednio lub bezpośrednio, niemal wszystko czym jesteśmy i co posiadamy. Patriotyzm można postrzegać też jako przejaw miłości społecznej, która polega na życzliwości z tytułu społecznych powiązań jako podstawie wspólnego realizowania wartości<sup>31</sup>.

Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* wzywa wszystkich do wiernego pielęgnowania prawdziwej i czynnej miłości ojczyzny<sup>32</sup>. Tak scharakteryzowany patriotyzm obejmuje liczne obowiązki, a wśród nich przede wszystkim solidarność ze wspólnotą narodową, rozumianą jako solidarność z przeszłymi, obecnymi i przyszłymi pokoleniami<sup>33</sup>. Patriotyzm obejmuje także miłość narodu poprzez afirmację jego dóbr: kultury, historii i terytorium. Afirmacja kultury polega na szacunku dla niej, oznacza wysiłek zabezpieczania i przechowywania tego dobra. Postawa patriotyczna będzie zatem polegała na zachowywaniu, ochronie, ratowaniu, pielęgnowaniu i kultywowaniu wielorakich wartości tkwiących w kulturze narodowej. Konieczne jest także korzystanie i nabywanie umiejętności korzystania z wartości własnej kultury narodowej. Szacunek i wierność narodowej kulturze oznacza również osobiste zaangażowanie zmierzające do ciągłego ożywiania i rozwoju dziedzictwa kulturowego w oparciu o to, co zastane. Nie można bowiem tylko i wyłącznie korzystać z przeszłości dziedzictwa, które się otrzymało od poprzednich pokoleń. Każde pokolenie, a w nim każdy człowiek, ma obowiązek wnoszenia swojej części. Tworząc kulturę, ubogacając ją i pogłębiając własnym wysiłkiem, można ją w ten sposób zachować<sup>34</sup>. Jan Paweł II podkreślał, że wzbogacanie kultury narodowej powinno mieć na uwadze przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na najgłębsze pytania narodu przy rozpoznaniu, co jest dla niego prawdziwym dobrem. Obowiązkiem jest także propagowanie wartości własnej kultury i wprowadzanie ich do szerszej społeczności, np. europejskiej, a nawet światowej. Nie chodzi tu o narzucanie innym elementów własnej kultury lecz o ubogacanie nimi innych. Jan Paweł II podkreślał również szczególne znaczenie obowiązku umacniania rodziny jako podstawowej wspólnoty narodowej

<sup>30</sup> KKK, 2239.

<sup>31</sup> Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 148-149.

<sup>32</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes"*, pkt 53, dz. cyt.

<sup>33</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, dz. cyt., s. 257.

<sup>34</sup> Por. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, dz. cyt., s. 78 i 88.

oraz kształcenia i wychowania realizowanego z uwzględnieniem całej tradycji narodu<sup>35</sup>.

Afirmacja historii narodowej oznacza, podobnie jak w przypadku kultury, poszanowanie, zachowywanie, chęć i umiejętność czerpania z wartości, których nośnikiem jest historia, oraz działania mające na celu jej ubogacanie i propagowanie. Natomiast afirmacja terytorium polega przede wszystkim na szacunku ziemi ojczystej oraz zagwarantowania jej bezpieczeństwa, rozwoju tkwiących w niej wartości, troski o jej ekologię<sup>36</sup>. Ziemia i ludzie są związani ze sobą wzajemną współzależnością. Nie respektowanie praw natury i eksploatacja przyrody bez ograniczeń skutkuje postępującą degradacją środowiska naturalnego – ostrzegali Jan Paweł II. Nie można mówić o miłości ziemi ojczystej, jeśli się ją jednocześnie dewastuje<sup>37</sup>.

Istnieją szczególne sytuacje, w których dochowanie wierności narodowi wymaga od członków wspólnoty narodowej wielkich wysiłków na jej rzecz, poważnych nieraz ofiar i wyrzeczeń, czasem nawet poświęcenia dóbr materialnych i narażenia osobistego bezpieczeństwa. Chodzi zwłaszcza o sytuacje, gdy zagrożony jest byt narodu, jego wolność i suwerenność ze strony eksterminacyjnych działań obcego narodu. W tym kontekście Jan Paweł II wspominał o zaszczytnym obowiązku służby wojskowej i szczytnym ideale poświęcenia życia za ojczyznę<sup>38</sup>.

### Nacjonalizm

Nacjonalizm jest czymś różnym od patriotyzmu. Patriotyzm jest cnotą wysoko cenioną w chrześcijańskiej hierarchii wartości, natomiast nacjonalizm, z wielu powodów, jest nie do pogodzenia z Ewangelią<sup>39</sup>. Po pierwsze nacjonalizm jest postrzegany jako kult narodu. Tymczasem katolicka nauka społeczna zwraca uwagę na niebezpieczeństwo absolutyzowania własnego narodu i ojczyzny przez stawianie ich w miejscu Boga. Dokonuje się bowiem wówczas straszne w skutkach zafałszowanie rzeczywistości. Choć człowiek wysoko stawia wartości ojczyste, to jednak musi wiedzieć, że ponad narodami jest Bóg, który jako jedyny ma prawo do tego, aby ustanawiać najwyższe normy moralne<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Por. J. Kownacka, *Wychowanie patriotyczne w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1997), s. 232-235.

<sup>36</sup> Por. H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św.*, Łowicz 14 czerwca 1999, w: *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła do ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 195.

<sup>38</sup> Por. J. Kownacka, *Wychowanie patriotyczne...*, art. cyt., s. 221 i 229.

<sup>39</sup> Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, dz. cyt., s. 40-41.

<sup>40</sup> Por. *List Episkopatu Polski „O chrześcijańskim patriotyzmie”*, Poznań 5 września 1972, pkt 2, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 708.

Po drugie nacjonalizm uczy pogardy dla innych narodów i kultur. Papież Pius X ukazywał patriotyzm jako postawę, która jednak nie wyklucza miłości osób spoza własnej wspólnoty narodowej, a tym bardziej nie może łączyć się z nienawiścią do innych narodów<sup>41</sup>. Podobnie Pius XII apelował o to, aby miłość własnej ojczyzny nie czyniła ślepych na powinność obejmowania miłością wszystkich ludzi<sup>42</sup>. Sobór Watykański II mówił o patriotyzmie jako miłości wielkodusznej i bez ciasnoty duchowej, która obejmuje wszystkich ludzi, ma wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej<sup>43</sup>.

W nauce społecznej Kościoła obecne jest przekonanie, że prawdziwa miłość ojczyzny, jeśli jest rzeczywistą miłością, łączy się z głębokim szacunkiem dla wszystkiego, co stanowi wartość innych narodów. Wymaga uznania dobra znajdującego się poza własną wspólnotą narodową i gotowości doskonalenia się w oparciu o dorobek i doświadczenie innych narodów. Własne dziedzictwo kulturowe powinno być stale wzbogacane współdziałaniem z innymi narodami i korzystaniem z ich osiągnięć. Siłą twórczą patriotyzmu jest więc najszlachetniejsza miłość, wolna od nienawiści. Ksenofobia i wszelka nienawiść niesłychanie zubaża własny naród, pozbawiając go możliwości korzystania z dorobku całej rodziny ludzkiej<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Por. Pius X, *List apostolski z 11 kwietnia 1909*, za: C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 508.

<sup>42</sup> Por. Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus”*, pkt. 39, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła cz. 1*, Rzym-Lublin 1996, s. 216.

<sup>43</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, pkt 75, dz. cyt.

<sup>44</sup> Por. *List Episkopatu Polski „O chrześcijańskim patriotyzmie”*, pkt 1, dz. cyt.

## Kościół prawosławny a Kościół katolicki w Polsce: podobieństwa i różnice nauczania społecznego w kontekście Wspólnego Przesłania do Narodów Polski i Rosji

*The Orthodox Church and the Catholic Church in Poland:  
similarities and differences of social teaching in the context of the Joint  
Submission to the Polish Nations and Russia*

**STRESZCZENIE.** Autor omawiając nauczanie Kościoła Katolickiego i Prawosławnego w różnych obszarach wysuwa propozycję zredagowania wspólnego ekumenicznego dokumentu dotyczącego szeroko rozumianej kwestii społecznej przez Kościół katolicki i Kościół prawosławny. Zredagowanie takiego dokumentu jest możliwe, a nawet pożądane. Warto byłoby podjąć taki wspólny wysiłek na przykład na gruncie polskim. Istnieje wiele ważnych dokumentów ekumenicznych zredagowanych przez oba Kościoły zarówno na płaszczyźnie międzynarodowej jak i w obrębie poszczególnych krajów dotyczących kwestii doktryny wiary (dogmatyki), ale brak jest tego rodzaju dokumentów dotyczących kwestii moralnych i społecznych. W Polsce problematyka społeczna podejmowana jest w kontekście ekumenicznym chociażby w trakcie Zjazdu Gnieźnieńskiego, którego IX. edycja miała miejsce w dn. 16-18. marca 2012. Przesłanie, które uczestnicy Zjazdu kierują do świata przedstawia wspólne stanowisko chrześcijan w określonych kwestiach społecznych. Jest to stanowisko multiwyznaniowe i z tej racji ma zawsze charakter bardzo ogólny, nie rozstrzyga kwestii szczegółowych. Wydaje się, że z racji wielkiego zróżnicowania poglądów w świecie protestanckim wypracowanie wspólnego wszystkim chrześcijanom stanowiska dotyczącego szczegółowych kwestii społecznych nie jest możliwe. Inaczej, moim zdaniem, sprawa ta wygląda gdy mówimy o katolikach i prawosławnych. Uważam, że możliwe jest opracowanie wspólnego nauczania na wiele tematów z zakresu życia społecznego. Ważne jest bowiem, aby w coraz bardziej zsekularyzowanym i pogrążonym w chaosie wartości świecie XXI w., nasze Kościoły mówiły jednym głosem, broniąc dzisiejsze postmodernistyczne społeczeństwa przed grożącym im rozkładem. Patrząc na to, co w sensie kulturowym określamy mianem Zachodu, trzeba stwierdzić, że społeczeństwo chrześcijańskie wkroczyło w stadium dekadencji i postępuje w kierunku całkowitego rozkładu. Wyraźnie widać to w Europie.

**Słowa kluczowe:** Kościół Katolicki, Kościół Prawosławny, nauczanie społeczne, doktryna wiary, życie społeczne

**ABSTRACT.** Author discussing the teaching of the Catholic Church and the Orthodox in different areas of the drafting proposes a common ecumenical document on the broader issue of social by the Catholic Church and the Orthodox Church. Drafting such a document is possible, and even desirable. It would take a joint effort, for example, on Polish soil. There are many important ecumenical documents drawn up by the two churches, both at international level and within individual countries on issues of faith doctrine (dogma), but there are no such documents relating to moral and social issues. In Poland social issues is undertaken in the context of ecumenical even during the Congress of Gniezno, whose ninth. edition took place

on November. 16-18. of March 2012. The message that Congress address to the participants of the world shows the common position of Christians in certain social issues. It is a position multiwyznaniowe and for this reason is always very general, does not resolve specific issues. It seems that because of the great diversity of views in the Protestant world all Christians to reach a common position on specific social issues is not possible. Otherwise, in my opinion, this case looks when we speak of Catholics and Orthodox. I believe that it is possible to develop a common curriculum on many aspects of the social life. Important is the fact that in an increasingly secularized and immersed in the chaos of the world XXI., Our churches speak with one voice, defending today's postmodern society from imminent decay. Looking at what is in the cultural sense is referred to as the West, it must be said that Christian society entered the stage of decadence and progressing towards total decay. It is clear that in Europe.

**Keywords:** Catholic Church, Orthodox Church, the social teaching of the doctrine of the faith, social life

Porównując katolickie i prawosławne spojrzenie na zagadnienia społeczne, w kontekście Wspólnego Przesłania do Narodów Polski i Rosji podpisanego 17. sierpnia 2012 r. przez przewodniczącego KEP, abp. Józefa Michalika, reprezentującego polskich katolików oraz Patriarchę Moskwy i całej Rusi, Cyryla, reprezentującego rosyjskich prawosławnych, należy podkreślić, że *Przesłanie* jest dokumentem bezprecedensowym w historii kontaktów eklezjalnych pomiędzy Cerkwią rosyjską a Kościołem katolickim w Polsce oraz w relacjach pomiędzy narodami polskim i rosyjskim, które z racji historycznych nie są wolne od „ran przeszłości”, jak określają to autorzy i sygnatariusze tekstu. Wierzimy, że zgodnie ze swoim przeznaczeniem *Przesłanie*, pomoże przezwyciężyć wzajemne uprzedzenia i utarte stereotypy myślenia o sobie oraz wzbudzi po obu stronach szczerą dążeniu do pełnego pojednania w prawdzie i miłości. Z ufnością patrzymy w przyszłość licząc na to, że ten doniosły dokument przyczyni się do rozwinięcia i pogłębienia istniejących już przyjaznych kontaktów pomiędzy narodami polskim i rosyjskim oraz Kościołami katolickim i prawosławnym. Bez wątpienia dzisiejsza konferencja gromadząca przedstawicieli obu wyznań oraz różnych narodowości jest już jednym z pierwszych owoców *Przesłania* podpisanego zaledwie trzy miesiące temu. Możemy ją traktować jako akt recepcji zawartych w *Przesłaniu* treści, gdzie mowa jest o potrzebie podejmowania wysiłków prowadzących do wzajemnego zbliżenia, odbudowy zaufania, przebaczenia krzywd i pełnego pojednania. Ponadto, dokument zawiera wyraźnie sformułowany apel do przedstawicieli Kościołów, aby podejmowali „braterski dialog” i wspierali to, co umożliwi budować bardziej sprawiedliwy świat. Nasze dzisiejsze spotkanie jest już realizacją tego apelu.

Wspólnym wyzwaniem, przed którym stają dzisiaj oba Kościoły, zarówno w Polsce i Rosji jak i na całym świecie, szczególnie zaś w kręgu tzw. cywilizacji zachodniej jest postępująca sekularyzacja społeczeństw, której towarzyszy

laicyzacja sumień. Tradycyjne wartości chrześcijańskie, uznawane zarówno przez katolików jak i prawosławnych, są dzisiaj kwestionowane przez wiele wpływowych środowisk. Starają się one narzucić chrześcijanom laicki sposób życia i myślenia, promując zasady postępowania oraz ustanawiając prawa sprzeczne z nauką Ewangelii. Dotyczy to zarówno osobistego wymiaru życia człowieka jak i wymiaru społecznego. W dzisiejszej konferencji rozpatrujemy ten ostatni, wskazując na zbieżności i rozbieżności społecznego nauczania obu Kościołów.

Z wielką uwagą wysłuchałem wszystkich wystąpień, poczynając od słowa wprowadzającego ks. prof. Henryka Skorowskiego, Koordynatora Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW, a kończąc na wykładzie bp. Jerzego, Prawosławnego Ordynariusza Wojska Polskiego. Dziękuję Prelegentom za rzeczowe i pouczające referaty, dzięki którym mogliśmy wszyscy zdać sobie sprawę z wielu zbieżności i niewielu rozbieżności, które istnieją pomiędzy katolickim i prawosławnym rozumieniem poruszanych kwestii.

Pierwsza część konferencji miała charakter ogólny i poświęcona była przedstawieniu podstaw i zasad społecznego zaangażowania Kościołów ze strony prawosławnej i ze strony katolickiej. We wstępie Ks. H. Skorowski podkreślił, że człowiek jest zawsze wpisany w kontekst społeczny. Z tej racji przesłanie Kościoła, które ma charakter religijny dotyczy życia człowieka zarówno w aspekcie indywidualnym jak i społecznym. Kościół ma zatem prawo a nawet obowiązek poddawać ocenie moralnej takie sfery ludzkiej aktywności jak polityka, ekonomia, kultura. Myślę, że warto podkreślić w tym miejscu, że moralnej ocenie w świetle wiary Kościoła podlegają nie tylko poszczególne akty człowieka lecz również struktury życia społecznego, które tworzy, przede wszystkim prawa i instytucje: mogą one być dobre lub złe, służyć rozwojowi człowieka i pomagać mu w drodze do zbawienia lub też mogą wpływać destrukcyjnie na jego życie i stanowić przeszkodę na drodze ku wiecznemu przeznaczeniu.

Trzeba zauważyć, że w kręgu kulturowym chrześcijańskiego Zachodu, obejmującym głównie kraje o tradycji protestanckiej i katolickiej, od wielu pokoleń dominuje filozoficzny indywidualizm. Pogląd ten zakłada, że każdy pojedynczy człowiek jest dla siebie wartością najwyższą. Każde indywidualne „ja”, uznaje siebie samego za osobowe centrum świata. Inni ludzie oraz społeczności, do których „ja” przynależy są mu potrzebne wyłącznie jako „środki” i „narzędzia” służące realizacji osobistych celów uznawanych za istotne dobro. W ujęciu tym, relacje społeczne mają charakter przypadłościowy, a dobro wspólne nie stanowi wartości samej w sobie i nadrzędnej w stosunku do dobra indywidualnego, a jedynie wartość relatywną, w stopniu, w jakim służy osobistemu dobru jednostki.

Indywidualizm jako pewien rozpowszechniony paradygmat życia ludzkiego we współczesnej kulturze zachodniej, zakorzeniony jest w politycznym liberalizmie i moralnym libertynizmie. Wywodzący się z oświecenia liberalizm jest ideologią polityczną, według której ani rząd, ani żadna grupa społeczna, nie ma prawa zakłócać wolności jednostki. Liberalizm stanowczo odrzuca nadrzędność społeczności nad jednostką oraz promuje prawa jak najmniej krępujące wolność indywidualnego człowieka. Libertynizm natomiast jest poglądem etycznym, według którego jednostka ludzka znajduje się ponad wszelką moralnością, prawem, czy religią. Libertynizm promuje życie w zgodzie ze skrajnie pojmowaną wolnością obyczajową. Powstały w kręgach liberalnych wolnomyśliciele oświeceniowych, libertynizm z zasady występuje przeciwko tradycyjnemu porządkowi życia społecznego. Uważam, że wobec rozpowszechnionego dzisiaj indywidualizmu jako modelu życia jednostki opartego na liberalno-libertyńskiej wizji świata, trzeba podkreślać z mocą społeczną naturę człowieka oraz wynikające z niej zobowiązania jednostki wobec społeczności, z której się wywodzi, do której przynależy i dzięki której realizuje się jako osoba ludzka. Indywidualizm wypacza samą koncepcję człowieka usuwając z niej wspólnotowy aspekt ludzkiego życia. Na płaszczyźnie etycznej trzeba podkreślać, że każdy człowiek jest moralnie odpowiedzialny za swoje postępowanie w tym, co dotyczy społecznego, czyli międzyludzkiego, wymiaru jego aktywności. Jeżeli natomiast chodzi o perspektywę wiary, to należy przypomnieć, że odpowiedzialność człowieka przed Bogiem odnosi się zarówno do jego życia osobistego jak i do jego życia społecznego. Bóg będzie sądził człowieka również za to, co robił lub czego zaniechał w stosunku do innych ludzi i całych społeczności, w stosunku do ludzkości. Dotyczy to również tworzonych przez niego praw i struktur społecznych, które mogą być z natury grzeszne (np. prawo aborcji, system apartheidu, ograniczenie praw kobiety i in.).

Pierwsze dwa referaty omawiały teologiczne podstawy społecznego zaangażowania Kościołów. Chciałbym przypomnieć kilka myśli, które zwróciły moją uwagę, gdyż zechcę się do nich odnieść w dalszej części wystąpienia.

Ks. dr Andrzej Kuźma z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, reprezentujący stronę prawosławną, zwróciła uwagę, że zgodnie z nauczaniem Biblii, stworzony świat jest dobry (por. Rdz 1, 31). Po grzechu pierworodnym, nieporządek wkraść się do życia człowieka zarówno w jego aspekcie osobistym jak i społecznym. Chrystus jednak, przez swoje dzieło zbawcze zrekapitulował w sobie ludzkość i stał się Głową tej odnowionej społeczności ludzkiej, której na imię Kościół. Świat stworzony przez Boga, odkupiony przez Chrystusa i uświęcany energiami Ducha Świętego, jest przedmiotem Bożej miłości, która obejmuje także tworzone przez ludzi społeczności, począwszy od rodziny, po-

przez państwo i na Kościele skończywszy. Kościół ze względu na swoje uniwersalne powołanie, nie wiąże się z żadnym systemem społeczno–politycznym a jego hierarchie nie biorą czynnego udziału w życiu politycznym i nie agituja na rzecz żadnej partii. Kościół przyjmuje zasadę współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli dla dobra wspólnego, nawet tymi, którzy nie są chrześcijanami. Naśladując przykład Jezusa, który płacił podatki (por. Mt 22, 15-22), Kościół respektuje systemy społeczne, w których funkcjonuje, nawet wówczas, gdy są one jemu niesprzyjające. Uważa bowiem, że nie istnieje idealna społeczność, ani doskonałe prawo, a przemiana świata dokonuje się przez modlitwę i miłość rozumianą jako służba ludziom.

Ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, z Uniwersytetu Śląskiego, reprezentujący stronę katolicką, podkreślił, że nauczanie społeczne Kościoła opiera się na założeniach metafizycznych, z których wynikają następnie zasady moralne odnoszące się do wspólnotowego życia ludzi. Nauka społeczna Kościoła jest więc zbudowana na określonym fundamencie filozoficznym, w którym zakłada się istnienie natury i wynikających z niej praw. Z praw tych wynikają zobowiązania, które mają charakter moralny. W samej naturze człowieka wyciśnięty jest rys wspólnotowy, który predysponuje go do życia z innymi. Właściwa dla chrześcijaństwa personalistyczna koncepcja człowieka podkreśla, że życie osoby ludzkiej jest zawsze współżyciem i współpracą z innymi osobami. Relacje międzyludzkie podlegają ocenie moralnej w świetle wiary. Nauka społeczna należy więc do dziedziny teologii moralnej. Jest ona wspólnotowym namysłem nad rzeczywistością społeczną w perspektywie moralnej.

Po wysłuchaniu obu głosów trzeba powiedzieć, że uderzająca jest ich synergia (aby użyć słowa prawosławnego). Pomimo zwrócenia uwagi na różne aspekty rozpatrywanej kwestii i różnego rozłożenia akcentów, widać w referatach ewidentną zbieżność dotyczącą rozumienia podstaw życia społecznego oraz zasad społecznego zaangażowania Kościoła. Sądzę, że zbieżność ta nie jest ani przypadkowa, ani zaskakująca. Należy nawet stwierdzić, że jest ona jak najbardziej naturalna. Widzę dwie zasadnicze przyczyny tej zbieżności. Pierwsza tkwi w antropologii; druga w objawieniu.

Mówiąc o płaszczyźnie antropologicznej należy najpierw zrobić fundamentalne założenie, że koncepcja człowieka ma decydujące znaczenie dla rozumienia i oceny życia społecznego. To, jak rozumiemy człowieka, a więc odpowiedź na pytanie: *kim (czym) jest człowiek?* posiada zasadnicze znaczenie dla kształtowania i funkcjonowania modeli społecznych oraz formułowania zasad życia społecznego. Z przyjętej koncepcji osoby wypływa w sposób konieczny określona wizja społeczeństwa. U podstaw fałszywych ideologii i niesprawiedliwych systemów społeczno–politycznych znajduje się błędny wizerunek

człowieka. Przed laty, zwrócił na to uwagę Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus* (1991), mówiąc o „błędzie antropologicznym” (por. CA 13 i 37).

Twierdzę, że szeroki i głęboki konsensus dotyczący fundamentalnych zasad życia społecznego jest wynikiem zbieżnych ujęć antropologicznych. Istnieje zasadnicza zgoda pomiędzy tradycją katolicką i tradycją prawosławną co do rozumienia człowieka, jego natury, pochodzenia i przeznaczenia. Chciałbym podkreślić kilka istotnych zbieżności. W odróżnieniu od wspomnianych już ujęć indywidualistycznych, oba Kościoły uznają, że osoba ludzka jest z natury istotą społeczną. Społeczna natura człowieka stanowi metafizyczny fundament wszelkich form życia społecznego oraz wpisanych w nie norm etycznych. Poгляд ten odwołuje się do starożytnej filozofii greckiej, według której człowiek to *zoon politikon* (gr. ζῷον πολιτικόν, łac. *animal sociale*). We współczesnej filozofii personalistycznej mówi się natomiast o osobie ludzkiej jako *bycie relacyjnym*, który dla bycia sobą potrzebuje innych osób wokół siebie. Człowiek nie może się rozwijać i realizować jako osoba bez odniesienia do innych ludzi. W relacjach z nimi potrzebuje zarówno „brać” jak i „dawać”. Odczuwa potrzebę bycia z innymi i dla innych, angażowania się na rzecz innych i poświęcania dla nich. Kościoły zgadzają się co do tego, że życie społeczne jest naturalną potrzebą człowieka i normalnym stanem jego bycia w świecie; że jest ono czymś dobrym i pożądanym, wynikającym z porządku stworzenia. Podkreślają, że z racji swojej natury człowiek posiada zarówno prawa jak i obowiązki względem różnych społeczności, których jest członkiem. Stwierdzają również jasno, że życie społeczne podlega moralnej ocenie, a w perspektywie wiary człowiek ponosi za nie odpowiedzialność przed Bogiem. Kościoły wskazują ponadto, że istnieje dobro wspólne, które nie jest zwykłą sumą korzyści poszczególnych osób, ale wartością zbiorową przekraczającą interesy indywidualne i osiąganą przez społeczność, której członkowie kierują się ku wspólnym celom. Warto podkreślić, że dobro wspólne jest kategorią nadrzędną względem dobra indywidualnego. Jego osiągnięcie wymaga oparcia o sprawiedliwą hierarchię wartości i właściwe rozumienie godności i praw każdej osoby. Największym zagrożeniem dla dobra wspólnego oraz dla życia społecznego w ogóle, są różne postacie egoizmu, właściwe indywidualistycznej koncepcji człowieka.

Chciałbym w tym kontekście przywołać prawosławny termin „koncyliarność” / „soborowość” (ros. соборность / sobornost’). Zaczerpnięty jest on wprawdzie z języka religijnego, gdzie odnosi się do życia i natury Kościoła. Został jednak przeszczepiony również na grunt świecki przez rosyjskich sławofilów XIX i XX w. Oznacza on *duchową komunie żyjących ludzi*, braterską jedność, wspólnotowość, współodczuwanie, i współpracę na fundamencie miłości do wspólnych wartości i idei. Tacy autorzy jak Aleksiej Cho-

miakow, Iwan Kiriejewski, Nikołaj Łoski czy Władimir Sołowjow, w ideale koncyliarności upatrywali nowy paradygmat życia społecznego, który miał być wschodnią przeciwwagą dla zachodniego – protestanckiego i katolickiego – „kultu indywidualizmu”. Myślę, że kult ten nie został do dziś przewyciężony w naszej zachodniej kulturze, a chyba nawet nabiera na sile. Dlatego prawosławna idea koncyliarności może stanowić ważną wskazówkę w poszukiwaniu nowych modeli życia społecznego w coraz bardziej zindywidualizowanych społeczeństwach XXI w. W myśli zachodniej odpowiada jej ideał komunii (gr. κοινωνία, łac. *communio*), określający wspólnotę życia i miłości opartą na wartościach ewangelicznych. Problematyka komunii została wyczerpująco opracowana przez współczesną eklezjologię. Skoro jednak Kościół jest obrazem nowej ludzkości, odkupionej przez zbawcze dzieło Chrystusa, to być może pewne modele życia kościelnego mogą również posłużyć jako modele życia społeczności świeckich. Warto więc odwoływać się do różnych koncepcji wypracowanych w Kościołach, które dowartościowują wspólnotowy charakter życia ludzkiego w świecie i wykazywać ich wzajemne zbieżności.

Druga przyczyna, dla której istnieje zasadniczy konsensus w nauczaniu społecznym pomiędzy ujęciem katolickim a prawosławnym tkwi, moim zdaniem, w objawieniu jako wspólnym źródle, z którego oba Kościoły czerpią wiedzę o człowieku oraz zasadach jego moralnego życia. Biblia mówi o stworzeniu człowieka podobnego do Boga (por. Rdz 1, 27). Współczesna teologia podkreśla, że Bóg, jako Trójca jest osobową Komunią życia i miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Owo podobieństwo oznacza między innymi powołanie człowieka do życia w osobowej komunii z Bogiem i innymi ludźmi, które wpisane jest w jego naturę na mocy stworzenia i stanowi istotny rys człowieka. Człowiek w Piśmie Świętym przedstawiony jest jako byt relacyjny, stworzony przez Boga do życia we wspólnocie. W zamyśle Bożym, nie jest dobrze, aby człowiek żył sam (por. Rdz 2, 18). Człowiek jest zarazem jeden i wieloraki. Różnorodność ludzi przy jednoczesnej identyczności ich natury sprawia, że człowiek nie wystarcza sam sobie. Nie może ani w pełni zrealizować swego człowieczeństwa, ani osiągnąć szczęścia w pojedynkę, w izolacji od innych. Szuka więc spełnienia w różnego rodzaju wspólnotach i społecznościach, do tworzenia których predysponuje go stworzona przez Boga natura. Zgodnie z Biblią, podstawową naturalną wspólnotą dla człowieka jest rodzina zbudowana na fundamencie trwałego związku mężczyzny i kobiety. Mężczyzna i kobieta posiadają wspólną naturę, ale ze względu na odmienną płęć, są różnicowani fizycznie, psychicznie i społecznie. Ich różnice jednak nie są sprzeczne, lecz, przeciwnie, komplementarne, a związek mężczyzny i kobiety stanowi podstawową realizację i manifestację społecznej natury człowieka. Z tej racji,

wspólnota (społeczność) rodzinna, stworzona w oparciu o ideę miłości, stanowi typologiczną formę życia społecznego, w której każdy wypełnia swoją rolę w stosunku do innych wynikającą z porządku stworzenia. Można by oczywiście kontynuować ten wątek biblijny chociażby w oparciu o życie społeczne Narodu Wybranego, lub też wskazując na nauczanie społeczne Chrystusa, albo też pokazując miłość społeczną pierwotnego Kościoła, w którym bracia mieli wszystko wspólne i nikt nie cierpiał niedostatku (por. Dz 4, 32-37). Wystarczy jednak stwierdzić, że całe Pismo Święte wyraźnie ukazuje człowieka jako istotę społeczną, stworzoną do życia we wspólnocie z innymi ludźmi. Ponieważ jako chrześcijanie odwołujemy się do tego samego podstawowego źródła nauki o człowieku jakim jest Biblia, zrozumieliśmy jest, że zbieżne są nasze stanowiska w tej kwestii.

Kolejne referaty dotyczyły relacji Kościół – państwo. Autorzy zwrócili uwagę na odmienny kontekst historyczny w jakim kształtowały się te relacje w odniesieniu do każdego z Kościołów. Z racji historycznych relacje Kościół – państwo były zawsze głębsze i ściślejsze w świecie prawosławnego Wschodu niż w świecie katolicko–protestanckiego Zachodu. Wskazano również na nadużycia czy to państwa czy Kościoła jakie zdarzały się w przeszłości we wzajemnych relacjach (np. cesaropapizm na Wschodzie, papocezaryzm na Zachodzie). Bez odnoszenia się do zagadnień historycznych chciałbym wskazać na kilka ważnych zbieżności dotyczących zasad, na jakich te relacje powinny się opierać w czasach współczesnych w obu referatach.

Po obu stronach uznaje się dzisiaj rozdział państwa i Kościoła jako dwóch społeczności doskonałych, które posiadają własne cele i środki do ich urzeczywistnienia. Państwo zachowuje pełną autonomię w sprawach świeckich, a Kościół w sprawach religijnych. Obie społeczności są względem siebie autonomiczne, rządzą się własnymi prawami i nie ingerują we właściwych sobie sferach działania. Rozdział ten nie może jednak oznaczać obojętności czy wrogości. Powinien to być „rozdział przyjazny”, to znaczy taki, w którym państwo akceptuje Kościół, a Kościół akceptuje państwo. Jest wiele sfer życia, gdzie cele obu społeczności są zbieżne. Można pomyśleć chociażby o edukacji i wychowaniu, pomocy charytatywnej i humanitarnej, zaangażowaniu na rzecz rozwoju i pokoju i wielu innych dziedzinach życia publicznego. Tam, gdzie to możliwe, Kościół i państwo mogą i powinny współpracować i wspierać się wzajemnie w działaniu, w oparciu o zasadę dobra wspólnego. Synergia państwa i Kościoła jest czymś pozytywnym. W demokratycznym państwie prawa, powinna obowiązywać zasada równouprawnienia religii i wyznań. Żadna wspólnota religijna nie może być ani uprzywilejowana ani dyskryminowana przez władzę państwową i stanowione prawa. Państwo ma obowiązek zapew-

nić wolność sumienia wszystkim obywatelom. Państwo świeckie nie może jednak być państwem areligijnym lub antyreligijnym lecz takim, które gwarantuje wolność religijną swoim obywatelom.

Po wysłuchaniu referatów odnoszę wrażenie, że Kościół prawosławny przypisuje większą rolę państwu jako instytucji chroniącej i wspierającej Kościół w jego życiu i działaniu. Kościół katolicki natomiast bardziej podkreśla autonomię Kościoła względem państwa. Bez wątpienia wiąże się to z odmiennym doświadczeniem historycznym każdego z Kościołów. Można jednak stwierdzić, że istnieje zasadnicza zbieżność co do samych zasad regulujących relacje Kościół – państwo przy odmiennym rozłożeniu akcentów.

Ostatni blok tematyczny dotyczył nauczania Kościołów na temat narodu i patriotyzmu. Tu również widać zasadniczą zbieżność ujęć. Zarówno katolicy jak i prawosławni przyjmują za fakt oczywisty istnienie różnych narodów. Odwołują się przy tym do Pisma Świętego, które nie zna pojęcia państwa w znaczeniu nowożytnym, ale często mówi o różnych narodach zamieszkujących ziemię. Naród jako podstawowy byt społeczny charakteryzuje się wspólnotą pochodzenia, specyficzną kulturą oraz poczuciem tożsamości i odrębności w stosunku do tych, którzy do niego nie należą. Z punktu widzenia teologii narodu należy wskazać na biblijny Izrael jako model narodu. Łączy on w sobie pierwiastek etniczny oraz pierwiastek religijny. Dzisiaj żyjemy w czasach państw wielonarodowych i narodów wieloreligijnych. Niemniej jednak historycznie rzecz ujmując, gdy mówimy o naszym kręgu cywilizacyjnym, kształtowaniu się tożsamości i świadomości narodowej towarzyszyła również świadomość wspólnoty religijnej i kościelnej. Naród jest wspólnotą ducha, którą łączą różne spoiwa. Jest wśród nich również religia stanowiąca część kultury narodowej. Zarówno dla katolików jak i dla prawosławnych tożsamość kulturowa stanowi istotną więź społeczną łączącą ludzi w żywą wspólnotę. Biskup Jerzy z PAKP w swoim wystąpieniu powiedział m. in., że z punktu widzenia prawosławia brak tożsamości narodowej jest czymś negatywnym. Takie samo jest spojrzenie katolickie. Tym zaś, co najmocniej scala naród jako wspólnotę ludzi jest jego kultura. Na kulturę danego narodu składa się całokształt dorobku zarówno materialnego jak i duchowego osiągnięty na przestrzeni wieków. Chciałbym podkreślić doniosłe i niczym nie zastąpione znaczenie kultury narodowej w podtrzymywaniu i przekazywaniu tożsamości narodowej. Kwestia ta wydaje mi się istotna w dzisiejszych czasach. Jan Paweł II, w książce *Pamięć i tożsamość* (Znak, Kraków 2005), napisał: *Kraje Europy Zachodniej są dzisiaj na etapie, który można by określić jako „posttożsamościowy”* (s. 91). Wyraźnie bowiem widać, że konstruktorzy jednoczącej się Europy dążą nie tylko do unifikacji gospodarczej i politycznej kontynentu, ale również do unifikacji kul-

turowej. Integracja Europy została oparta na zachodnim modelu kulturowym zbudowanym wokół zasady liberalnej (wolność jednostki ponad wszystko). Dzisiaj w dobie globalizacji model ten został przyjęty i jest promowany jako fundament integrującej się coraz bardziej Europy. Wydaje mi się, że zamysł jest taki, aby wszyscy stali się Zachodnioeuropejczykami w kulturowym znaczeniu tego słowa.

Nawiązując do spostrzeżenia Jana Pawła II, musimy w tym miejscu postawić zasadne pytanie czy w ogóle istnieje coś takiego, co można by określić mianem *kultury zachodnioeuropejskiej*. Przecież Europa, również ta Zachodnia, utożsamiana powszechnie z Unią Europejską, jest złożona z wielu państw i narodów, które obok cech wspólnych mają również cechy własne. Promowanie jakiegoś jednego, sztucznie wygenerowanego modelu kulturowego i dążenie do rozszerzania go na kolejne państwa i narody wydaje się czymś sztucznym i w dłuższej perspektywie czasowej skazanym z pewnością na niepowodzenie. W swojej książce, Jan Paweł II przestrzegał przed *dyktaturą zachodnio-liberalną*, którą ocenił jako równie niebezpieczną dla kultur narodowych jak *dyktatura marksistowsko-totalitarna* (s. 89).

Wskazując wciąż na zbieżności w katolickim i prawosławnym myśleniu o narodzie i jego prawie do kulturowej tożsamości, chcę odwołać się do autora prawosławnego, Patriarchy Moskwy i całej Rusi Cyryła. W książce *Wolność i odpowiedzialność* (Orthodruk, Białystok 2008), przestrzega on Europę przed próbą tworzenia społeczeństwa wielokulturowego i wieloreligijnego w oparciu o monopol jednego projektu kulturowego. Historyczne doświadczenie uczy, że próba taka skazana jest na porażkę. Patriarcha udziela następującej rady: *Jednakże, jeśli Europa ma stać się wspólnym domem także dla tych, którzy należą do innych światów kulturowych, do filozoficznej bazy integracji powinny zostać włączone podstawowe wartości tychże światów* (s. 103-104). W pełni zgadzam się z tym głosem. Europa, jako wspólnota wielonarodowa, ma szansę udanej integracji tylko pod warunkiem, że żyjącym w niej ludziom, należącym do różnych narodów i kręgów kulturowych, pozwoli się pielęgnować ich własną tożsamość narodową i kulturową, włączając w to wolność wyznawania swojej religii i życia zgodnego z wyznawaną hierarchią wartości. Wszelki *imperializm kulturowy* dążący pod szyldem świeckości do unifikacji wszystkich narodów zamieszkujących dzisiaj Europę będzie generował konflikty. Dodajmy na marginesie, że tzw. „świeckość” (czytaj: „laicyzacja”), jako odwrotność wiary religijnej, jest bardziej nietolerancyjna niż jakakolwiek inna religia, o czym świadczą prawa stanowione w ostatnich dziesięcioleciach w wielu tzw. demokratycznych krajach.

Pozwólcie Państwo, że odniosę się teraz do kwestii patriotyzmu. Jak było widać w zaprezentowanych referatach, nauczanie naszych Kościołów na temat

narodu i patriotyzmu jest zbieżne. Wydaje mi się jednak, że akcenty rozłożone są nieco inaczej. Odnoszę wrażenie, że w nauczaniu prawosławnym kładzie się nacisk na patriotyzm, który określiłbym mianem „duchowego”. Głównymi formami takiego patriotyzmu jest modlitwa za ojczyznę oraz osobiste nawrócenie, gdyż każdy grzech ma wymiar społeczny, a nawet kosmiczny. W nauczaniu katolickim podkreśla się natomiast wartość „patriotyzmu aktywnego”, który polega na podejmowaniu różnych działań na rzecz ojczyzny. Bez wątpienia zarówno patriotyzm duchowy jak i aktywny są ważne i potrzebne. Ojczyzna bowiem jest wartością wyjątkową, a miłość do ojczyzny oznacza postawę afirmacji w stosunku do współziomków, rodzimej kultury, języka ojczystego (lub języków w krajach wielonarodowych), wspólnych dziejów, określonego terytorium. Miłość do ojczyzny każe rodzime wartości cenić, potwierdzać i pielęgnować bardziej niż inne, obce. Oczywiście należy odróżnić patriotyzm od nacjonalizmu. Ten ostatni uznaje tylko dobro własnego narodu, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast, przyznaje wszystkim narodom takie same prawa jak własnemu i prowadzi do uporządkowanej miłości społecznej oraz przyjaznych stosunków międzynarodowych i międzypaństwowych. W obu zaprezentowanych na ten temat wystąpieniach widać, że patriotyzm oceniany jest pozytywnie zarówno przez katolicyzm jak i prawosławie; jest cnotą.

Chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę na religijny wymiar patriotyzmu. Miłość do ojczyzny jest nie tylko cnotą obywatelską, ale również chrześcijańską. Istnieje głębokie sprzężenie patriotyzmu z wiarą, na które zwrócił uwagę Jan Paweł II we wspomnianej już przeze mnie książce *Pamięć i tożsamość*. Papież pisze: *Wyraz „ojczyzna” łączy się z pojęciem i rzeczywistością ojca. Ojczyzna to poniekąd to samo co ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. To znaczące, że wielokrotnie mówi się też: „ojczyzna–matka”* (s. 66). Następnie podkreśla, że do miłości ojczyzny jesteśmy zobowiązani przez samego Boga: *Jeśli pytamy o miejsce patriotyzmu w Dekalogu, to odpowiedź jest jednoznaczna: wchodzi on w zakres czwartego przykazania, które zobowiązuje nas, aby czcić ojca i matkę* (s. 71). Myślę, że istotne jest dzisiaj, aby uwrażliwiać ludzi, że chrześcijanin z racji swojej wiary zobowiązany jest w sumieniu do patriotyzmu. Szczególnie ważne jest wychowanie patriotyczne młodego pokolenia, które coraz bardziej kształtowane jest w duchu kosmopolitycznym – *jesteś obywatelem świata!* – oraz paneuropejskim – *jesteś Europejczykiem!* Owszem, podobnie jak Amerykanie czy Afrykańczycy jesteśmy obywatelami świata oraz podobnie jak Anglicy czy Francuzi jesteśmy Europejczykami, ale w odróżnieniu od jednych i drugich jesteśmy jeszcze Polakami. Ze względu na nasze pochodzenie i to wszystko, co otrzymaliśmy od ojczyzny, nasza relacja z Polską i Polakami ma inny charakter niż nasza relacja

z innymi krajami i narodami. Inne, to znaczy większe i bardziej zobowiązujące w sumieniu, są również nasze obywatelskie powinności wobec ojczyzny niż te, które mamy wobec Europy czy świata (choć i tych nie wolno zanegować). Warto sobie uświadomić, że za moją miłość do ojczyzny i troskę o nią odpowiem nie tylko przed narodem czy historią, lecz również przed Bogiem. Brak patriotyzmu jest grzechem. Ci natomiast, którzy kochają swoją ziemską ojczyznę, bronią jej i zabiegają o jej dobro, zostaną za to wynagrodzeni przez Boga w wieczności. Dobitnie wyraził to Jan Kochanowski w jednym ze swoich utworów: *A jeśli komu droga otwarta do nieba – Tym, co służą ojczyźnie*. (Pieśń 12). Dla wielu świętych inspiracją do heroicznego poświęcenia się dla ojczyzny ziemskiej było dążenie do ojczyzny niebieskiej. Wielu polskich patriotów ze znakiem krzyża na piersi i różańcem lub obrazkiem Matki Bożej w kieszeni szło do boju w obronie ojczyzny, przekonani, że dzięki swojemu poświęceniu dla ojczyzny ziemskiej zdobędą niebieską. Myślę, że w wychowaniu patriotycznym trzeba podkreślać ten wymiar religijny. Miłość do ojczyzny zasługuje na Bożą nagrodę, zaniebdywanie i zdrada ojczyzny na Bożą karę!

Na koniec, chcę jeszcze odnieść się do wspomnianej już przez przedmówców propozycji zredagowania wspólnego ekumenicznego dokumentu dotyczącego szeroko rozumianej kwestii społecznej przez Kościół katolicki i Kościół prawosławny. Uważam, że zredagowanie takiego dokumentu jest możliwe, a nawet pożądane. Warto byłoby podjąć taki wspólny wysiłek na przykład na gruncie polskim. W trakcie dzisiejszej konferencji uświadomiłem sobie, że istnieje wiele ważnych dokumentów ekumenicznych zredagowanych przez oba Kościoły zarówno na płaszczyźnie międzynarodowej jak i w obrębie poszczególnych krajów dotyczących kwestii doktryny wiary (dogmatyki), ale brak jest tego rodzaju dokumentów dotyczących kwestii moralnych i społecznych. W Polsce problematyka społeczna podejmowana jest w kontekście ekumenicznym chociażby w trakcie Zjazdu Gnieźnieńskiego, którego IX. edycja miała miejsce w dn. 16-18. marca 2012. Przesłanie, które uczestnicy Zjazdu kierują do świata przedstawia wspólne stanowisko chrześcijan w określonych kwestiach społecznych. Jest to stanowisko multiwyznaniowe i z tej racji ma zawsze charakter bardzo ogólny, nie rozstrzyga kwestii szczegółowych. Wydaje się, że z racji wielkiego zróżnicowania poglądów w świecie protestanckim wypracowanie wspólnego wszystkim chrześcijanom stanowiska dotyczącego szczegółowych kwestii społecznych nie jest możliwe. Inaczej, moim zdaniem, sprawa ta wygląda gdy mówimy o katolikach i prawosławnych. Uważam, że możliwe jest opracowanie wspólnego nauczania na wiele tematów z zakresu życia społecznego. Ważne jest bowiem, aby w coraz bardziej zsekularyzowanym i zagrożonym w chaosie wartości świecie XXI w., nasze Kościoły mówiły jednym

głosem, broniąc dzisiejsze postmodernistyczne społeczeństwa przed grożącym im rozkładem. Patrząc na to, co w sensie kulturowym określamy mianem Zachodu, trzeba stwierdzić, że społeczeństwo chrześcijańskie wkroczyło w stadium dekadencji i postępuje w kierunku całkowitego rozkładu. Wyraźnie widać to w Europie. Benedykt XVI niejednokrotnie wskazywał na ideowe i duchowe „zmęczenie” Europy, które jest wynikiem odrzucenia wartości chrześcijańskich w życiu społecznym. Jeszcze przed wyborem na Stolicę Piotrową, w jednym z wywiadów, Joseph Ratzinger mówił: *Jest faktem, że Europa nie ma już wiary w wartości, które stworzyły ten kontynent [...] Konstatując powiedziałbym, że Europie grozi utrata samej siebie, zaprzeczenie samej sobie. Dowodem tego jest też „nie”, powiedziane wobec oczywistego faktu dotyczącego jej początków i chrześcijańskiego dziedzictwa. Ale możemy mieć nadzieję, że nawet mniejszość, jeśli cechować ją będzie głębokie przekonanie i równie głęboka siła duchowa, może odrodzić tę starą Europę* (Wywiad dla KAI, lipiec 2004). W celu uchronienia Europy, a szerzej rzecz ujmując cywilizacji chrześcijańskiej, od całkowitego zaniku konieczna jest współpraca Kościołów. Może ona być skuteczną tylko wówczas, gdy będzie opierać się na wspólnej wizji społeczeństwa. Wśród ważnych i szczególnie aktualnych zagadnień szczegółowych, o których, moim zdaniem, nasze Kościoły mogą i powinny mówić jednym głosem są takie tematy jak: koncepcja małżeństwa i rodziny jako podstawowej komórki życia społecznego oraz społeczna rola męża i żony; wychowanie dzieci i młodzieży oraz związana z tym rola rodziców, państwa i Kościoła; wolność religii i wyznania, prawa mniejszości (bez zapominania o prawach większości) i równouprawnienie płci (bez ich pomieszania); praca: odpowiedzialność pracodawców i prawa pracowników; środki społecznego przekazu i ich rola w kształtowaniu świadomości społecznej obywateli; wojna i terroryzm w moralnej ocenie; zasady życia ekonomicznego, solidarność społeczna i sprawiedliwe dzielenie dóbr, miejsce religii i Kościołów w życiu współczesnych społeczeństw, etc. Bez wątpienia można by stworzyć długi katalog zagadnień, co do których, moim zdaniem nauczanie i katolickie i prawosławne są zbieżne i mogłyby zostać wyrażone we wspólnym dokumencie.

Raz jeszcze dziękuję Organizatorom za przygotowanie tej ważnej konferencji oraz zaproszenie mnie do panelu dyskusyjnego, Prelegentom natomiast za pouczające referaty. Bóg zapłać!

## Plaszczyzny współpracy Państwa z Kościołem Prawosławnym

### *The interfaces you with the Orthodox Church*

**STRESZCZENIE.** Cerkiew utrzymuje kontakt z państwem, nawet gdy nie ma ono chrześcijańskiego charakteru, ale również z różnymi organizacjami społecznymi i poszczególnymi ludźmi, nawet gdy nie identyfikują się oni z wiarą chrześcijańską. Cerkiew nie powinna faworyzować żadnego ustroju państwowego ani istniejącej doktryny politycznej. Cerkiew nie zgadza się z taką wizją świeckiego charakteru państwa, gdy religia wypierana jest ze wszystkich obszarów życia, gdy władza zmusza wiernych Cerkwi do grzesznych działań. Cerkiew winna wtedy odmówić państwu posłuszeństwa. Dużą rolę dla Cerkwi Prawosławnej w Polsce dała Ustawa „o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 1991 roku. Dała ona równość polskiego prawosławia z innymi Kościołami.

**Słowa kluczowe:** Kościół Prawosławny, Państwo, ustawa, współpraca

**ABSTRACT.** Orthodox Church maintains contact with the state, even if it does not have Christian character, but also with various social organizations and individuals, even if they do not identify with the Christian faith. Orthodox church should not favor any political system or the existing political doctrine. Orthodox Church does not agree with the vision of the secular character of the state, when religion is displaced from all areas of life, when the government forces Orthodox believers to sinful actions. Orthodox should then refuse to obey you. A major role for the Orthodox Church in Poland Act gave the relationship between State and the Polish Autocephalous Orthodox Church in 1991. It has given equality with other Polish Orthodox Churches.

**Keywords:** Orthodox Church, the State, law, cooperation

Kościół Prawosławny składa się z wielu Kościołów autokefalicznych, pozostając nadal jednym Kościołem. Kościoły Lokalne nigdy nie ingerują w odmienną kulturę innych Kościołów Lokalnych. Spoiwami ich nierozdzielnej integralności są wspólna teologia, liturgia i kanoniczność.

Cerkiew utrzymuje kontakt z państwem, nawet gdy nie ma ono chrześcijańskiego charakteru, ale również z różnymi organizacjami społecznymi i poszczególnymi ludźmi, nawet gdy nie identyfikują się oni z wiarą chrześcijańską. Cerkiew nie powinna faworyzować żadnego ustroju państwowego ani istniejącej doktryny politycznej.

Cerkiew nie zgadza się z taką wizją świeckiego charakteru państwa, gdy religia wypierana jest ze wszystkich obszarów życia, gdy władza zmusza wiernych Cerkwi do grzesznych działań. Cerkiew winna wtedy odmówić państwu posłuszeństwa.

Dużą rolę dla Cerkwi Prawosławnej w Polsce dała Ustawa o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z 1991 roku. Dała ona równość polskiego prawosławia z innymi Kościołami.

Ustawa ta dała w praktycznym oddziaływaniu Cerkwi i Państwa Polskiego następujące płaszczyzny wzajemnej współpracy: współdziałanie w pojednaniu zwaśnionych stron, popieranie działań dążących do porozumienia i współpracy między ludźmi, narodami i państwami, działania popierające zasady moralności w społeczeństwie, wspólne kształcenie i wychowanie patriotyczne, duchowe, kulturalne i moralne, rozwijanie działalności charytatywnej (domy opieki społecznej), postaw miłosierdzia oraz różnych programów społecznych. Cerkiew i Państwo wspólnie działają w zakresie ochrony, odtwarzania i rozwijania dziedzictwa historycznego i kulturowego, opiekę nad pomnikami kultury i historii. Prowadzony jest dialog z władzami państwowymi wszystkich szczebli na temat programów znaczących dla Cerkwi i społeczeństwa, w tym przy przygotowywaniu różnych ustaw, przepisów itd.

Ustawa dała możliwość w 1994 roku powołania Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego co umożliwiło poprzez powołanie kapelanów do opieki duszpasterskiej, nad duchowym i moralnym wychowaniem żołnierzy Wojska Polskiego, funkcjonariuszy Straży Granicznej, Policji, Straży Pożarnej i innych służb mundurowych oraz opieki nad więźniami. Tu należy podkreślić dobrą współpracę i wzajemne współdziałanie trzech Ordynariatów wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego i ewangelickiego Powołanie kapelanów w szpitalach daje możliwość bezpośredniego kontaktu chorego z duchownym.

Cerkiew i Państwo współdziałają w zakresie kształcenia i wychowania dzieci i młodzieży poprzez umożliwienie katechezy w szkołach gdzie pozwala na to odpowiednia liczba uczniów a w przypadku małej ilości dzieci Państwo wspiera taką katechezę w punktach katechetycznych organizowanych przy parafiach.

Cerkiew i Państwo w Polsce współpracują w działalności popierającej inicjatywy kulturalne, twórcze wspierającą wszelkie narodowości i grupy etniczne. Wspierają działania dążące do popierania działań chroniących środowisko oraz działalność gospodarczą na rzecz Cerkwi, państwa i społeczeństwa.

Cerkiew popiera wszelkie działania dążące do wspierania tradycyjnej rodziny, ochrony matki i dziecka. Cerkiew wyraża sprzeciw wobec działalności struktur pseudoreligijnych (sekt), które są niebezpieczne dla jednostki i społeczeństwa.

Świeccy, którzy uczestniczą w działalności państwowej lub politycznej, czynią to samodzielnie i nie mogą identyfikować swoich działań politycznych ze stanowiskiem Cerkwi ani występować w jej imieniu.

Bez Boga egzystuje tylko człowiek upadły. Chrześcijanin potrzebuje swoich praw przede wszystkim po to, aby urzeczywistnić swoje powołanie do stania

się wiernym obrazem Boga, aby wypełnić swój obowiązek wobec Boga, Kościoła, innych ludzi, rodziny, państwa, narodu oraz innych wspólnot ludzkich. Chrześcijanin musi podlegać przepisom, niezależnie od tego, czy są one doskonałe, czy chybione. Ale gdy posłuszeństwo zakłada popełnienie grzechu wobec Boga i bliźniego, chrześcijanin musi otwarcie na drodze legalnej przeciw temu wystąpić, a jeśli takie legalne wystąpienie jest niemożliwe lub nieskuteczne, musi zająć postawę obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Praca jest cnotą. Cerkiew błogosławi każdą pracę, która służy dobru człowieka i odpowiada chrześcijańskim normom moralnym.

W państwie polskim ważną rolę odgrywa kwestia małżeństw mieszanych pod względem wyznaniowym. Rozwód może być przez Cerkiew dopuszczony jedynie w wyjątkowych, szczególnych przypadkach. Cerkiew nie aprobuje powtórnego małżeństwa, ale też go nie zakazuje. Cerkiew wysoko ceni społeczną rolę kobiety, jej równouprawnienie w polityce, kulturze. Występuje przeciwko tendencji do dyskredytowania jej jako żony i matki. Wraża negatywny stosunek do takich chorób społeczeństwa, jak pornografia, prostytutcja i propagowanie nierządu.

Cerkiew jest wspólnotą, która ma służyć zbawieniu świata i człowieka bez ograniczeń narodowościowych czy religijnych. Przed Cerkwią stało i nadal stoi ważne zadanie związane z koniecznością odbudowy utraconych religijnych wartości w społeczeństwie. Aby zaś można było wybrać wartości chrześcijańskie, członkowie wolnego społeczeństwa powinni mieć możliwość zdobycia informacji o kościelnej nauce i praktyce. Cerkiew w celu przepowiadania prawdy Chrystusowej wykorzystuje pośrednictwo różnych form kultury, odpowiednich dla danych grup społecznych i mogących zmieniać się z upływem czasu. W działalności Kościoła prawosławnego na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat zauważamy duże bogactwo środków, przez które chce dotrzeć z Ewangelią do ludzi: rozbudowane i liczne strony internetowe, biblioteki elektronicznymi na bogata działalność wydawnicza.

## Religia i stosunki międzynarodowe

### *Religion and international relations*

**STRESZCZENIE.** W kwestii rozpoznania religii jako ważnego elementu społecznego krajobrazu, istnieje zasadnicza różnica między przedstawicielami nauk społecznych takich jak: socjologia, filozofia, antropologia czy nawet politologia z jednej strony, a teoria stosunków międzynarodowych z drugiej. W pierwszym bowiem przypadku obserwujemy ożywioną dyskusję zwieńczoną teoriami modernizacji i sekularyzacji, dyskusję, w której religia i jej społeczna siła stanowiły rzeczywisty przedmiot analiz naukowych. Znaczenie religii dla porządku światowego obecnie nie wzbudza już większych kontrowersji. Zdecydowana większość poważnych naukowców nie kwestionuje faktu odrodzenia religii, jej deprywatywacji i polityzacji, a także tego, że mniej lub bardziej wpływa ona na kształt współczesnych stosunków międzynarodowych we wszystkich wymiarach: bilateralnym, regionalnym i globalnym. Coraz częściej religię traktuje się nie tylko w kategoriach jednego z wielu czynników kształtujących ład międzynarodowy – instrumentów, którymi posługują się państwa oraz niepaństwowi aktorzy sceny międzynarodowej, by realizować swoje interesy. Religia bowiem coraz częściej traktowana jest w kategoriach autonomicznego lub półautonomicznego uczestnika stosunków międzynarodowych, obok państw, organizacji międzynarodowych, korporacji wielonarodowych czy międzynarodowych grup terrorystycznych. Oznacza to, że dosłownie w ostatnich kilku latach wiele różnych paradygmatów obecnych w teorii stosunków międzynarodowych zostało skonfrontowanych ze zjawiskiem, które – jak się wydaje – wielu naukowców przerasta w ich zdolnościach eksplanacyjnych.

**Słowa kluczowe:** religia, stosunki międzynarodowe, ład międzynarodowy, organizacje międzynarodowe, paradygmaty.

**ABSTRACT.** The issue of recognition of religion as an important social element of the landscape, there is a fundamental difference between the representatives of the social sciences such as sociology, philosophy, anthropology, or even political science on the one hand, and the theory of international relations on the other. In the first case because a lively discussion observe topped with theories of modernization and secularization debate in which religion and its social strength were the real subject of scientific analysis. The importance of religion for the world order does not raise major controversies already. The vast majority of serious scientists do not dispute that the revival of religion, its deprivatisation and politicization, as well as the fact that more or less affect the shape of contemporary international relations in all dimensions: bilateral, regional and global levels. Increasingly, religion is treated not only in terms of one of the many factors shaping the international order – instruments that are used by state and non-state actors on the international scene, to pursue their interests. Because religion is increasingly being regarded in terms of autonomous or semi-autonomous participant in international relations, in addition to states, international organizations, multinational corporations or international terrorist groups. This means that literally in the last few years, many different paradigms present in international relations theory has been confronted with a phenomenon which – as it seems – many scientists is beyond their abilities explanatory.

**Keywords:** religion, international relations, international order, international organizations, paradigms.

Współczesna teoria stosunków międzynarodowych problem religii jako czynnika kształtującego ład międzynarodowy omija wyjątkowo szerokim łukiem. W zasadzie w pełni uzasadnione wydaje się być stwierdzenie, że wymownie i zapewne nie bez wyraźnej przyczyny pomija milczeniem coś, co w oczywisty sposób wpływa na zachowanie poszczególnych aktorów sceny międzynarodowej, w istotny sposób definiując ich role w stosunkach międzynarodowych. Co ciekawe – zauważa Ken R. Dark – teoria stosunków międzynarodowych skutecznie przemilczała także zagadnienie ateizmu, mimo że stanowił on rdzeń oficjalnej polityki takich mocarstw jak ZSRR czy Chiny<sup>1</sup>. Innymi słowy, przynajmniej do początku XXI wieku byliśmy świadkami zdumiewającej „ślepoty” zdecydowanej większości teoretyków stosunków międzynarodowej lub też – co bardziej prawdopodobne – namacalnych efektów zideologizowania teorii naukowej, uniemożliwiającego pragmatyczną analizę. Pociuszające, że w ostatnich kilku latach widać próby (*nota bene* nadal bardzo nieliczne) rewizji roli religii w stosunkach międzynarodowych.

Tym samym zadanie wyjaśnienia roli religii w polityce światowej przynajmniej na jakiś czas pozostawiono publicystom, politykom i różnej maści demagogom. Efekt był łatwy do przewidzenia: stereotypy i uprzedzenia. Zamiast solidnej teorii naukowej ludzkość otrzymała dużą porcję np. islamofobii. To oznacza, że teoria stosunków międzynarodowych zmuszona jest obecnie stać czoła dwojakiemu wyzwaniu: po pierwsze – zrewidować swoje postrzeganie religii jako czynnika stosunków międzynarodowych, uznając porażkę teorii modernizacji i sekularyzacji, a także bezzasadność utrzymywania cezury 1648 lub 1683 roku jako symbolu końca znaczenia religii w nowożytnych stosunkach międzynarodowych. Po drugie – co może nawet jest trudniejsze – teoretycy stosunków międzynarodowych powinni zmierzyć się z bezmiarem stereotypów (zarówno pozytywnych jak i negatywnych) i uprzedzeń dotyczących religii jako czynnika lub nawet uczestnika stosunków międzynarodowych.

Teorie modernizacji i sekularyzacji, których początki sięgają wieku XIX stały się powszechnie obowiązującą wykładnią, swego rodzaju świecka religią tłumaczącą, dlaczego świat jest taki, a nie inny, a ludzie zmieniają swoje role i pozycje społeczne. W myśl tychże teorii religia została skazana na banicję ze sfery publicznej do sfery prywatnej, w której to miała stopniowo dogorywać jako anachroniczny sposób percepcji rzeczywistości społecznej. Przez bardzo długi czas, począwszy

<sup>1</sup> K.R. Dark, *Introduction*, w: *Religion and international relations*, red. K.R. Dark, Palgrave Macmillan, New York 2000, s. VIII.

w zasadzie od Oświecenia i rewolucji francuskiej wielu badaczy zjawisk i procesów społecznych żyło w przeświadczeniu, że rolę, którą w tradycyjnych społecznościach odgrywała religia, w społeczeństwach nowoczesnych przejmie nauka, która w doskonalszy, bardziej racjonalny sposób jest w stanie tłumaczyć ludziom złożoność świata i wszechświata, a także uwalniać ludzi od różnego rodzaju trosk, chorób, lęków itd. Kościoły i ich agendy (szkolnictwo, opieka zdrowotna i inne) zastąpione miały zostać świeckimi instytucjami państw narodowych, których zakres władzy ulegał stopniowo poszerzaniu wraz z procesem monopolizacji władzy oraz laicyzacji społeczeństw.

To, czego nie była w stanie wytłumaczyć lub też przedstawić w sposób zrozumiały dla mas nauka, w założeniu niekoniecznie musiało oznaczać powrót do religii jako potężnej siły eksplanacyjnej. Rolę tłumaczenia złożoności świata przyjęły bowiem na siebie powstałe w XIX i XX wieku nowoczesne ideologie (socjalizm, komunizm, liberalizm, konserwatyzm). Podobnie jak religie – dostarczały one opisu rzeczywistości społecznej zrozumiałego dla przeciętnego odbiorcy, kreowały wizję lepszego jutra oraz definiowały narzędzia służące jego urzeczywistnianiu. Tym, co odróżniało je od większości religii, był brak gwarancji życia po śmierci. Trzeba jednak pamiętać, że wizje całkowitego zaniku religii, wśród przedstawicieli nauk społecznych występowały bardzo rzadko, albowiem powszechnie uważano, że religia zostanie jedynie relegowana ze sfery publicznej do prywatnej i *de facto* przestanie oddziaływać na procesy polityczne, społeczne i ekonomiczne<sup>2</sup>.

Należy jednoznacznie stwierdzić, że w kwestii rozpoznania religii jako ważnego elementu społecznego krajobrazu, istnieje zasadnicza różnica między przedstawicielami nauk społecznych takich jak: socjologia, filozofia, antropologia czy nawet politologia z jednej strony, a teoria stosunków międzynarodowych z drugiej. W pierwszym bowiem przypadku obserwujemy ożywioną dyskusję zwieńczoną teoriami modernizacji i sekularyzacji, dyskusję, w której religia i jej społeczna siła stanowiły rzeczywisty przedmiot analiz naukowych. Inna rzecz, że ci sami naukowcy, którzy w latach 60. i 70. głosili „śmierć religii”, musieli w latach 80. i 90. stopniowo wycofywać się ze swoich tez naukowych uznając ich częściową lub całkowitą bezzasadność w obliczu powszechnego odrodzenia religijnego. Znany socjolog Peter Berger w 1968 roku na łamach „New York Times” obwieścił, że „w XXI wieku osoby wierzące będzie można prawdopodobnie znaleźć tylko w niewielkich sektach, które współdziałając ze sobą będą próbowały stawić opór ogólnoswiatowej świeckiej kulturze”. Ten sam naukowiec w 1999 roku uznał współczesny świat za „najbardziej wściekle

<sup>2</sup> J. Fox, *Integrating religion into international relations theory*, w: *Routledge Handbook of Religion and Politics*, red. J. Haynes, Routledge, London-New York 2010, s. 273-275.

religijny w swojej historii”<sup>3</sup>. Innymi słowy temat religii i relacji religia-polityka, religia-społeczeństwo był stale obecny w wymienionych wyżej naukach społecznych.

Tymczasem teoria stosunków międzynarodowych niemal zupełnie milczała na temat religii, w zasadzie aż do początku XXI wieku (zwiastuny zainteresowania religią na gruncie teorii SM pojawiały się jednak już w połowie lat 90. XX wieku). Na gruncie teorii SM nie zajmowano się religią uznając jej nieistotność jako pewnik, którego nie trzeba udowadniać. Pavlos Hatzopoulos i Fabio Petito stawiają nawet niezwykle mocną tezę, że „odrzućcie religii (...) wydaje się być wpisane w kod genetyczny teorii stosunków międzynarodowych”<sup>4</sup>. Nie oznacza to jednak, że całkowicie pomijano religię. Niemal zawsze stanowiła ona jednak fragment szerszych kategorii takich jak kultura, cywilizacja czy terroryzm. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że nawet w dyskusji nad kontrowersyjną tezą Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji” nie mała część jej uczestników unikała bezpośredniego nawiązania do... religii. Tak czy inaczej, teoretycy SM zaczęli poważnie traktować rolę religii w polityce międzynarodowej dobre dwie dekady po tym, jak socjologowie i politologowie odesłali do lamusa teorie sekularyzacji i modernizacji, dostrzegając siłę religii jako czynnika zmian we współczesnej polityce i społeczeństwie<sup>5</sup>. Było to zadanie o tyle trudne, że na ogół właściwie bezcelowe było odwoływanie się do dorobku socjologii, antropologii czy nawet politologii dotyczącego religii. Wade Clark Roof zauważa bowiem, że prace naukowców z tych dziedzin niemal całkowicie abstrahowały od wymiaru międzynarodowego zjawiska odrodzenia religii i jej wpływu na politykę oraz społeczeństwo. Były to przeważnie wycinkowe teorie odnoszące się do poszczególnych religii, państw lub regionów. Zdecydowanie brakowało w nich perspektywy globalnej, kluczowej dla teorii stosunków międzynarodowych<sup>6</sup>.

Religia od zawsze była jednak obecna w stosunkach międzynarodowych, pośrednio lub bezpośrednio, także po tym, jako oficjalnie relegowano ją ze sfery publicznej w XVII wieku uznając jej szkodliwość dla ładu międzynarodowego

<sup>3</sup> Cyt. za: T.S. Shah, D. Philpott, *The Fall and Rise of Religion in International Relations. History and Theory*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 24.

<sup>4</sup> F. Petito, P. Hatzopoulos, *The Return from Exile. Introduction*, w: *Religion in international relations: the return from exile*, red. F. Petito, P. Hatzopoulos, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 1.

<sup>5</sup> J. Fox, *Integrating religion into international relations theory*, w: *Routledge Handbook of Religion and Politics*, red. J. Haynes, Routledge, London-New York 2010, s. 275.

<sup>6</sup> W.C. Roof, *Introduction*, w: *World order and religion*, red. W.C. Roof, SUNY Press, New York 1991, s.

(religia jako rzekoma przyczyna konfliktów i argument uzasadniający ingerencję w sprawy poszczególnych państw)<sup>7</sup>. Owszem, literatura naukowa milczała na jej temat z bardzo różnych przyczyn. Żeby nie pozostać gołosłownym, obecność religii w stosunkach międzynarodowych w XIX i XX wieku manifestowała się choćby poprzez powołanie do życia Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża, udział misjonarzy katolickich i protestanckich w modernizowaniu państw i społeczeństw pozaeuropejskich, aktywną rolę dyplomacji Stolicy Apostolskiej w czasie i po II wojnie światowej (mediacje, udział w obalaniu komunizmu, zaangażowanie w integrację europejską)<sup>8</sup>, religijne aspekty wielu konfliktów etnicznych i międzynarodowych (konflikt izraelsko-palestyński, Irlandia północna, Bałkany, Kaukaz, Sri Lanka, Kaszmir, Sudan itd.). Religia odgrywała istotną rolę w procesie dekolonizacji od Algierii po Indonezję. Powstanie teokracji w Iranie oraz utworzenie antyzachodnich islamskich reżimów w Afganistanie i Sudanie w połowie lat 90. XX wieku było wystarczająco wymownym znakiem obecności religii w polityce<sup>9</sup>. Trzeba także przypomnieć, że wielu ludzi, zwłaszcza na laickim Zachodzie, nie potrafiło zrozumieć, dlaczego strajkujący w latach 80. ub. wieku w Stoczni Gdańskiej trzymali w rękach portrety Jana Pawła II oraz obrazy Matki Boskiej, a skromna co prawda rewolucja antykomunistyczna na Słowacji zapoczątkowana została tzw. demonstracją świeczkową w obronie wolności religijnej w 1988 roku. *Nota bene* jednym z powodów strachu chińskich komunistów przed sektą Falun Gong (*Falun Dafa*) jest przekonanie, że jej popularność może ostatecznie uderzyć w komunistyczne elity, podważając wcześniej ideologię komunistyczną, jak miało to miejsce w wielu innych zakątkach świata<sup>10</sup>.

Jeśli zadamy sobie pytanie, dlaczego współcześni teoretycy na ogół bardzo niechętnie, uwolniwszy się przynajmniej częściowo z ideologicznych gorsetów przeróżnych teorii sekularyzacji (istnieje ona bowiem w wielu różnych odmianach), zdecydowali się uznać istotne znaczenie religii w stosunkach międzynarodowych, należy wskazać na wspomniany wcześniej, trwający od końca lat 60. XX wieku powolny proces powracania religii do polityki. Tenże pro-

<sup>7</sup> J.D. Carlson, E.C. Owens, *Introduction. Reconsidering Westphalia's Legacy for Religion and International Politics*, w: *The Sacred and the Sovereign: Religion and International Politics*, red. J.D. Carlson, E.C. Owens, Georgetown University Press, Washington DC 2003, s. 9.

<sup>8</sup> T. Pieronek, *Stolica Apostolska a Unia Europejska*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Wyd. Fundacja Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, s. 101-110.

<sup>9</sup> J. Haynes, *Religion and International Relations after '9/11'*, "Democratization" 2005 nr 3, s. 401-402.

<sup>10</sup> R. Zenderowski, *Nad Tatrami błyska się... Słowacka tożsamość narodowa w dyskursie politycznym w Republice Słowackiej (1989-2004)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, s. 294.

ces szerszej publiczności „rzucił się w oczy” wraz ze spektakularnymi atakami na WTC w 2001 roku. Uważni obserwatorzy dostrzegali go na długo przed tym wydarzeniem. W 1964 roku zmarł Jawaharlal Nehru, zwolennik świeckiego państwa indyjskiego, w wyniku czego „największa demokracja świata” z roku na rok stawała się coraz bardziej podatna na religijne hasła hinduskich nacjonalistów, co znajdowało także przełożenie na politykę zagraniczną tego państwa<sup>11</sup>. Rok później od władzy odsunięto przywódcę Indonezji – Sukarno, otwarcie odwołującego się do ideologii komunistycznej, wskutek czego polityczny islam stopniowo zyskiwał przewagę nad innymi ideologiami. Po odsunięciu od władzy w Ghanie prezydenta Kwame Nkrumaha również zauważyć można było wyraźną tendencję odwrotu od zasady laickiego państwa. Klęska socjalisty Nassera w wojnie z Izraelem w 1967 roku oznaczała w praktyce utratę przez socjalistyczny rząd Egiptu centralnej pozycji w świecie arabskim i muzułmańskim, wobec czego inicjatywę przejęła wspierająca wydatnie wahabitów Arabia Saudyjska inicjując powstanie Organizacji Konferencji Islamskiej (1969). W dalszej kolejności należy wspomnieć inwazję wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację w 1968 roku i definitywny koniec iluzji na temat „pokojowego komunizmu”, publikację „Archipelagu Gułag” Sołżenicyna w połowie lat 70. XX wieku i inwazję ZSRR w Afganistanie (1979). Upadek komunizmu w wielu częściach świata, ideologii będącej główną siłą ateizacji świata, skutkowałam masowym powrotem do religii. W wielu państwach w obliczu fiaska ideologii komunistycznej, przywódcy komunistyczni niemal z dnia na dzień przeistaczali się w nacjonalistów otwarcie flirtujących z religią, którą jeszcze wczoraj zaciekle zwalczali (np. kazuś komunistów na Bałkanach)<sup>12</sup>.

Bardzo ważnym wydarzeniem z perspektywy wzrostu znaczenia religii w świecie był Sobór Watykański II (1962-1965) redefiniujący postawę Kościoła katolickiego wobec świata (efektem Soboru była m.in. późniejsza demokratyzacja Polski, Hiszpanii, Portugalii, Filipin i Ameryki Łacińskiej, na co zwraca uwagę José Casanova<sup>13</sup>), a następnie niezwykle dynamiczne przywództwo Jana Pawła II, uznawanego powszechnie za jednego z najbardziej wpływowych przywódców świata. Namacalnym dowodem na wzrost znacze-

<sup>11</sup> Zob. C. Ram-Prasad, *Hindu Nationalism and the International Relations of India*, w: *Religion and international relations*, red. K.R. Dark, Palgrave Macmillan, New York 2000, s. 140-197.

<sup>12</sup> T.S. Shah, D. Philpott, *The Fall and Rise of Religion in International Relations. History and Theory*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 48-50. Zob. także: H. Juros, *Próba teologicznej i etycznej releksji współczesnych przemian kulturowych. Interpretacja i perspektywy*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Wyd. Fundacja Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1997, s. 39-60.

<sup>13</sup> Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przekł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.

nia religii w polityce było proklamowanie teokracji w Iranie w 1979 roku oraz przejście Bractwa Muzułmańskiego na bardziej radykalne pozycje. Okazało się, że modernizacja i towarzysząca jej nierzadko agresywna sekularystyczna propaganda oraz stopniowe odcinanie religii od zasobów materialnych, nie są w stanie wyeliminować religii z życia publicznego. Przeciwnie w wielu wypadkach, opór przeciwko tym tendencjom skutkował zwarciem szeregów i reformami wewnątrz poszczególnych instytucji religijnych. Poza tym należy pamiętać, że demokryzacja będąca tylko po części efektem modernizacji *de facto* zwiększyła pole oddziaływania religii. W państwach demokratycznych bowiem generalnie przestrzega się bowiem zasady wolności religijnej. Co więcej, po II wojnie światowej, w wyniku masowych migracji poszczególne regiony i państwa z monokulturowych i monoreligijnych ewoluowały w kierunku regionów i państw multikulturowych i wieloreligijnych. Dla wielu imigrantów religia stała się najważniejszym znakiem dystynktywnym i integralną częścią ich tożsamości i to nawet wówczas, gdy ich ojcowie nierzadko byli obojętni religijnie<sup>14</sup>.

Analizując znaczenie religii we współczesnej polityce, w tym zwłaszcza w polityce międzynarodowej, nie można nie zauważyć wzrastającego wpływu hinduskich nacjonalistów w Indiach, muzułmańskich działaczy religijno-politycznych w formalnie laickiej Turcji, rosnącego znaczenia Cerkwi prawosławnej w Rosji, konserwatywnych chrześcijan w USA<sup>15</sup> czy ultraortodoksyjnych działaczy żydowskich w Izraelu. W coraz większej liczbie państw islamskich odchodzi się od prawa świeckiego na rzecz *szariatu* (vide: Iran, Sudan, Somalia, poszczególne państwa Półwyspu Arabskiego, Pakistan, Malezja, częściowo Nigeria). Najbardziej radykalne ruchy religijne, takie jak Al-Kaida kwestionują wprost westfalską zasadę współczesnych stosunków międzynarodowych, wzywając do utworzenia nowego kalifatu, megastruktury mającej stanowić oparcie polityczne dla ¼ ludzkości, czyli wyznawców islamu (*umma*)<sup>16</sup>.

Znaczenie religii dla porządku światowego obecnie nie wzbudza już większych kontrowersji. Zdecydowana większość poważnych naukowców nie kwestionuje faktu odrodzenia religii, jej deprywatyżacji i polityzacji, a także tego,

<sup>14</sup> T.S. Shah, D. Philpott, *The Fall and Rise of Religion in International Relations. History and Theory*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 48-50; E.C. Bech, J. Snyder, *Conclusion. Religion's Contribution to International Relations Theory*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 201-202.

<sup>15</sup> Zob. E.O., Hanson, *Religion and Politics in the International System Today*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 124-140.

<sup>16</sup> D. Philpott, *The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations*, "World Politics" 2002 nr 55, s. 83.

że mniej lub bardziej wpływa ona na kształt współczesnych stosunków międzynarodowych we wszystkich wymiarach: bilateralnym, regionalnym i globalnym. Coraz częściej religię traktuje się nie tylko w kategoriach jednego z wielu czynników kształtujących ład międzynarodowy – instrumentów, którymi posługują się państwa oraz niepaństwowi aktorzy sceny międzynarodowej, by realizować swoje interesy. Religia bowiem coraz częściej traktowana jest w kategoriach autonomicznego lub półautonomicznego uczestnika stosunków międzynarodowych, obok państw, organizacji międzynarodowych, korporacji wielonarodowych czy międzynarodowych grup terrorystycznych. Oznacza to, że dosłownie w ostatnich kilku latach wiele różnych paradygmatów obecnych w teorii stosunków międzynarodowych zostało skonfrontowanych ze zjawiskiem, które – jak się wydaje – wielu naukowców przerasta w ich zdolnościach eksplanacyjnych.

Pojawieniu się religii w polu zainteresowania teoretyków stosunków międzynarodowych towarzyszyły niezwykle żywe emocje, co widać choćby po tym, w jaki sposób poszczególni autorzy – wybitni naukowcy, rozpoczynają swoje rozważania naukowe na interesujący nas temat. Dla przykładu, Timothy Samuel Shah i Daniel Philpott swój artykuł zaczynają od zdania: „Religia powróciła do polityki globalnej z niezwykłym okrucieństwem, tymczasem teoria stosunków międzynarodowych ma niewiele do powiedzenia na ten temat”<sup>17</sup>. Jack Snyder pisze z kolei: „Od września 2001 roku religia stała się centralnym tematem w dyskusjach na temat polityki międzynarodowej”<sup>18</sup>. „Czy teoretycy stosunków międzynarodowych obudzą się ze swojego długiego, sekularystycznego snu i odkryją, że świat miał, nadal ma i zawsze będzie miał wymiar religijny?” – pyta Michael Barnett na wstępie swoich rozważań nad stanem teorii stosunków międzynarodowych w odniesieniu do religii<sup>19</sup>. „Chociaż wiele napisano na temat religii, bardzo niewiele na temat związków między zorganizowaną religią a polityką międzynarodową” zauważa Monica Duffy Toft<sup>20</sup>. Natomiast Daniel H. Nexon stwierdza: „Po dekadach zaniżania wagi, jeśli nie ignorowania, znaczenia religii w polityce światowej, wielu naukowców

<sup>17</sup> T.S. Shah, D. Philpott, *The Fall and Rise of Religion in International Relations. History and Theory*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 24.

<sup>18</sup> J. Snyder, *Introduction*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 1.

<sup>19</sup> M. Barnett, *Another Great Awakening? International Relations Theory and Religion*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 91.

<sup>20</sup> M.D. Toft, *Religion, Rationality, and Violence*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 115.

z dziedziny stosunków międzynarodowych przejrzało na oczy”<sup>21</sup>. Jonathan Fox i Shmuel Sandler swoje rozważania na omawiany temat zaczynają od zdania: „(...) Religia była ignorowana przez teoretyków stosunków międzynarodowych z wielu różnych powodów, mimo, że odgrywa ona istotną rolę [w stosunkach międzynarodowych – R.Z.]”<sup>22</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że przez najbliższe co najmniej kilkanaście lat wpływ religii na współczesne relacje międzynarodowe będzie stanowić spore wyzwanie dla teoretyków stosunków międzynarodowych, zwłaszcza w Polsce, gdzie do tej pory nie podejmowano poważniejszych rozważań na ten temat (w odróżnieniu od refleksji na temat relacji między religią a polityką w ujęciu stosunków wewnątrzpaństwowych bądź w kontekście integracji europejskiej<sup>23</sup>). Oznacza to w praktyce konieczność bardziej pogłębionych studiów nad religią i fenomenem odrodzenia religijnego w postnowoczesnym świecie. Jednocześnie należy uważać, by nie ulegać powszechnemu trendowi koncentrowania się głównie na problematyce znaczenia religii w konfliktach zbrojnych (jako inspiratora, wzmacniacza lub czynnika umożliwiającego pokój i pojednanie), albowiem oddziaływanie religii na stosunki międzynarodowe jest zdecydowanie szersze.

<sup>21</sup> D.H. Nexon, *Religion and International Relations. No Leap of Faith Required*, w: *Religion and International Relations Theory*, red. J. Snyder, Columbia University Press, New York, s. 141.

<sup>22</sup> J. Fox, S. Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave, New York 2004, s. 163.

<sup>23</sup> Szczególną uwagę należy zwrócić na serię wydawniczą Studium Generale Europa, w której znalazły się takie publikacje jak: P. Mazurkiewicz, *Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji*, Wyd. Studium Generale Europa / Fundacja ATK, Warszawa 2001; J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Wyd. Fundacji ATK, Warszawa 1998; A. Dylus (red.), *Europa. Drogi integracji*, Wyd. Studium Generale Europa / Fundacja ATK, Warszawa 1999; H. Juros (red.), *Europa i Kościół*, Wyd. Fundacji ATK, Warszawa 1997; A. Dylus (red.), *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, Wyd. Fundacji ATK, Warszawa 1998; A. Dylus (red.), *Europa. Fundamenty jedności*, Wyd. Fundacji ATK, Warszawa 1999. Ponadto w ramach badań nad religią i polityką prowadzonych w Instytucie Politologii UKSW ukazały się: P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, PAX, Warszawa 2001; P. Mazurkiewicz, S. Sowiński (red.), *Religia – tożsamość – Europa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 2005; P. Mazurkiewicz, S. Sowiński (red.), *Religia i konserwatyzm, sprzymierzeńcy czy konkurenci*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2004; M. Gierycz, *Chrześcijaństwo i Unia Europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, WAM & Instytut Politologii UKSW, Kraków-Warszawa 2008; S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła, Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003. Bardzo oryginalnym opracowaniem nt. relacji między religią a polityką jest monografia: J. Grosfeld, *Z niewoli do nadziei. Chryścijanie – Żydzi – świat*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011. W ostatnim czasie na rynku pojawiło się kompleksowe opracowanie: M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wyd. UMCS, Lublin 2010.

## **Podstawy formacji duchowej młodzieży w świetle nauczania rzymsko-katolickiego i prawosławnego**

*Fundamentals of spiritual formation of young people in light of the teachings  
of the Roman Catholic and Orthodox*

**STRESZCZENIE.** Każdy młody człowiek, będący chrześcijaninem, jest członkiem konkretnej wspólnoty wyznaniowej, stąd posiada on konkretną tożsamość wyznaniową. Jest ona szczególnie istotna dla Kościoła rzymsko-katolickiego i Kościoła prawosławnego. Warto przyjrzeć się bliżej nauczaniu dotyczącemu duchowej formacji młodzieży, w tych dwóch Kościołach, pamiętając, iż każda formacja powinna korzystać z odpowiednich metod, które pomogą każdemu w pełnej realizacji ludzkiego i chrześcijańskiego powołania. Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim Liście apostołskim do młodzieży całego świata *Parati semper* z 1985 roku przedstawił najważniejsze aspekty duchowe wzrostu młodego człowieka. Warto dodać, iż tymi aspektami powinna kierować się nie tylko młodzież, ale również wychowawcy i pedagodzy w procesie kształcenia młodego pokolenia. W porównaniu z oficjalnym nauczaniem Kościoła rzymsko-katolickiego, Kościół prawosławny posiada stosunkowo mało dokumentów, mówiących w sposób bezpośredni lub nawet pośredni o duchowej formacji młodzieży. Wydaje się jednak, iż na największą uwagę zasługuje dokument pt. *Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, przyjęty na Soborze w 2000 roku. Niewielka liczba współczesnych dokumentów odnoszących się do problemu duchowej formacji młodzieży wynika z faktu czerpania mądrości z nauczania Ojców Kościoła. Wielkie autorytety chrześcijaństwa wschodniego upatrywały podstawy duchowej formacji osoby ludzkiej już w samym dogmacie trynitarnym.

**Słowa kluczowe:** młodzież, Kościół Katolicki, Kościół prawosławny, duchowa formacja młodzieży

**ABSTRACT.** Every young man, who is a Christian, a member of a particular religious community, hence it has a specific religious identity. It is particularly important for the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. Worth a closer look preaching ON THE spiritual formation of young people, in these two Churches, remembering that every band should use appropriate methods that will help everyone in the full realization of human and Christian vocation. Pope John Paul II, in his Apostolic Letter to the youth of the whole world *Parati semper* in 1985 presented the most important aspects of the spiritual growth of young people. It is worth noting that these aspects should be guided not only youth, but also educators and teachers in the educational process of the young generation. Compared with the official teaching of the Roman Catholic Church, the Orthodox Church has relatively few papers, speaking in a direct or even indirect about spiritual formation of young people. However, it seems that at most noteworthy document Fri. Fundamentals of the concept of social Russian Orthodox Church, adopted at the Council in 2000. A small number of contemporary documents relating to the issue of spiritual formation of young people stems from the fact reaping the wisdom of the teaching of the Fathers of the Church. Great authorities of Eastern Christianity they mentioned the base of spiritual formation of the human person already in the dogma of the Trinity.

**Keywords:** young people, the Catholic Church, the Orthodox Church, the spiritual formation of youth

Prawdziwe życie chrześcijańskie wyraża się w życiu duchowym. Podstawowe zadanie Kościoła w odniesieniu do wiernych polega na tym, aby doprowadzić ich do poznania Boga i Jego miłości. Spośród wiernych szczególnie miejsce w sercu Kościoła ma zajmować młodzież, gdyż właśnie ona jest wyjątkowo podatna zarówno na wpływy pozytywne, jak też negatywne. „Świadomość młodzieży rozwija się bowiem pod znakiem życia, i to życia jawiącego się przede wszystkim jako poryw, wzrost, rozwój”<sup>1</sup>. Młodzież jest nadzieją i przyszłością współczesnego chrześcijaństwa. Jednocześnie wiek młodzieńczy jest czasem doświadczania przez młodego człowieka wielu pokus, polegających na ciekawości i chęci empirycznego poznania oraz zbadania wszystkiego, co do tej pory było mu nieznanne. Ponadto, jakby od zewnątrz, na mentalność młodego człowieka wpływa szereg takich destruktywnych czynników, jak: utrata pamięci narodowej oraz dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy praktyczny agnostycyzm, obojętność religijna, laicyzm, lęk przed przeszłością, niepewność jutra, fragmentaryzacja egzystencji, pustka duchowa itd<sup>2</sup>.

Słowo Boże mówi, iż dwunastoletni Jezus, wzrastając przy Swoich ziemskich Rodzicach: Maryi i Józefie, „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52). Podobnie też młody człowiek, aby rozwijać się duchowo, powinien doświadczać szczególnej opieki i miłości nie tylko we własnej rodzinie, lecz również ze strony Kościoła.

Czym zatem jest ów duchowy rozwój człowieka? Na czym polega jego istota? Przede wszystkim jest to nieustannie pogłębiana przez człowieka świadomość tego, że jest on umiłowanym synem/córką Boga Ojca. W taki sposób doświadczenie duchowe jest w gruncie rzeczy tożsame z doświadczeniem dziecięctwa Bożego. Różne kryzysy wieku dojrzewania, które przeżywa osoba młoda, często w sposób wypaczony wpływają na odkrycie przez nią jej tożsamości, a przez to stanowią zagrożenie dla jej wiary, nadziei i miłości<sup>3</sup>.

Wiek młodzieńczy jest wiekiem szczególnym, gdyż wówczas młody człowiek stawia sobie różne pytania egzystencjalne i natarczywie próbuje odnaleźć na nie odpowiedzi. W związku z tym, jest to też wiek – można powiedzieć – dramatyczny, bowiem w tym okresie od różnych istotnych decyzji młodego człowieka zależeć będzie jego dalszy los. Dobrze więc, gdy w tych decydu-

<sup>1</sup> T. Philippe, *Czas żywotnych sił u nastolatka*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1998, s. 6.

<sup>2</sup> Por. M. Romaszko-Banaś, *Wpływ współczesnej cywilizacji na chrześcijańską koncepcję osoby ludzkiej*, w: *Pragnę żyć! Interdyscyplinarna dyskusja o bezpieczeństwie i godności życia ludzkiego*, red. P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewki, J. Połowianiuk, Lublin 2014, s. 89.

<sup>3</sup> Por. E. Bianchi, *Leksikon wnutrieniej žizni*, pieriewod I. Warżanskaja, Kiiw 2010, s. 21-22.

jących chwilach na drodze młodego człowieka znów stanie Kościół z pokrzepiającą Radosną Nowiną o zbawieniu w Jezusie Chrystusie – Synu Bożym. W innym przypadku, jego, poszukujące ideału serce, mogą pociągnąć „falszywi prorocy”<sup>4</sup>.

Każdy młody człowiek, będący chrześcijaninem, jest (choćby formalnie, nie mierząc stopnia osobistego zaangażowania) członkiem konkretnej wspólnoty wyznaniowej, stąd posiada on konkretną tożsamość wyznaniową. Ta tożsamość wyznaniowa jest szczególnie istotna dla Kościoła rzymsko-katolickiego i Kościoła prawosławnego<sup>5</sup>. Warto przyjrzeć się bliżej nauczaniu dotyczącemu duchowej formacji młodzieży, w tych dwóch Kościołach, pamiętając, iż każda „formacja powinna korzystać z odpowiednich metod, które pomogą każdemu w pełnej realizacji ludzkiego i chrześcijańskiego powołania”<sup>6</sup>.

## 1. Podstawy formacji duchowej młodzieży w świetle nauczania rzymsko-katolickiego

Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim Liście apostolskim do młodzieży całego świata *Parati semper* z 1985 roku przedstawił najważniejsze aspekty duchowe wzrostu młodego człowieka<sup>7</sup>. Już na początku warto dodać, iż tymi aspektami powinna kierować się nie tylko młodzież, ale również wychowawcy i pedagodzy w procesie kształcenia młodego pokolenia.

Swoje przesłanie Papież interpretuje w kluczu dialogu Jezusa z bogatym młodzieńcem (por. Mk 10,17-19). Ów młody człowiek przyszedł do Nauczyciela, aby zapytać Go o to, co ma czynić, aby osiągnąć życie wieczne. Wówczas – jak to zostało opisane w perykopie ewangelicznej – Chrystus, spojrzawszy na młodzieńca z miłością, zaproponował mu oddać swoje bogactwo ubogim i pójść za Chrystusem. Młodzieniec odszedł zasmucony, gdyż posiadał wielkie bogactwo.

W odniesieniu do spotkania Jezusa z bogatym młodzieńcem Ojciec Święty skłania młodych ludzi do stawiania sobie głębokich pytań: „Co mam czynić, aby życie moje posiadało pełną wartość i pełny sens?” (2). A potem, nie dając wyrażonej odpowiedzi, sugeruje, iż miłość i młodość są największymi bogactwami

<sup>4</sup> Por. T. Philippe, *Czas żywotnych sił*, s. 43.

<sup>5</sup> Por. P. Kantyka, *Ekumenizm i katecheza*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 164.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles Laici”*, Rzym 1988, p. 60. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html)

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *List do młodych całego świata „Parati Semper”*, Rzym 1986.

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/novo\\_millenio\\_06012001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millenio_06012001.html)  
Wszystkie pozostałe cytaty będą pochodzić z tego wydania.

człowieka. Co więcej, „pytanie o wartość, pytanie o sens życia należy do szczególnego bogactwa młodości. Wyrывa się z samego serca poszukiwań i niepoko-  
jów związanych z projektem tego życia, jakie trzeba podjąć i urzeczywistnić” (4).

Miłość jest drogocenną perłą, którą kupiec – bohater innej przypowieści ewangelicznej – kupuje, sprzedawszy wszystko, co do tej pory posiadał (por. Mt 13, 45-46). Jednak prawdziwym i jedynym Źródłem Miłości jest sam Bóg, ponieważ On jest Miłością (por. 1J 4, 8). W związku z tym, młody człowiek odkrywając Ojcowską miłość Boga, otrzymuje nową jakość życia. Otwiera się na poszukiwanie swego życiowego powołania i misji, jaką Bóg mu powierzył do urzeczywistnienia. Staje się radosnym świadkiem tego, iż „tylko Bóg jest dobry” (por. Mt 19, 17), a więc że tylko On jest gwarantem ludzkiego szczęścia i tylko w Nim jest możliwe urzeczywistnienie celu życia człowieka. To stwierdzenie „niesie w sobie ostateczne rozwiązanie” (4). Można powiedzieć, że bogaty młodzieniec z Ewangelii Markowej postawił Chrystusowi pytanie uniwersalne, które rodzi się w każdym ludzkim sercu: „Co mam czynić? (por. Mt 19, 16)”. Innymi słowy, w jaki sposób mam zaprojektować swoje życie, aby ono miało sens i wartość. Co czynić, aby była w nim miłość, abym kochał i czuł się kochany i, aby – wreszcie – było ono prawdziwie chrześcijańskim życiem? Wszak, „zażyłość z Bogiem, jeśli jest autentyczna, sprawia, że stara się myśleć, wybierać i działać tak, jak myślał, wybierał i działał sam Jezus Chrystus oraz oddać Mu się do dyspozycji, aby kontynuować Jego zbawcze dzieło”<sup>8</sup>. Życie z miłości, w miłości i dla Miłości wyklucza jakiegokolwiek postępowanie niemoralne. Moralność bowiem nie polega jedynie na wypełnianiu nakazów i zakazów. Chrystusowi nie traktuje norm etycznych jako celu samego w sobie. Postępowanie moralne, a więc zgodne z głosem ludzkiego sumienia, ma swoje źródło w życiu przepełnionym miłością oraz prowadzi ku życiu rozumianemu jako ekstatyczny i kenotyczny dar z samego siebie<sup>9</sup>. Wszak – jak naucza Papież w *Parati semper* – „człowiek, chrześcijanin, jest zdolny do życia w wymiarze daru. Co więcej, ten wymiar jest nie tylko ‘wyższy’ od wymiaru samych powinności moralnych zrodzonych z przykazań, ale jest też od niego ‘głębszy’ i bardziej podstawowy. Świadczy o pełniejszym wyrazie tego projektu życia, jaki budujemy w młodości. Wymiar daru stwarza też dojrzały profil wszelkiego ludzkiego i chrześcijańskiego powołania” (8). Dekalog został potwierdzony w Kazaniu na Górze (por. Mt 5, 1-11), które wszystkie przykazania sprowadziło do wspólnego manownika: miłość (por. 8). W taki sposób „program ośmiu błogosławieństw” (8) staje się programem duchowego rozwoju człowieka:

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie na XIII Światowy Dzień Młodzieży (1998)*, w: tenże, *Orędzia Papie-skie na Światowe Dni Młodzieży (1987-2005)*, Lublin 2005, s. 86.

<sup>9</sup> Por. Ch. Yananras, *Wariacje na temu Pismi Piseń*, Lwiw-Kyjiv, 2003, s. 42.

„Poziom sumienia, poziom wartości moralnych — to najważniejszy wymiar doczesności i historii. Historia bowiem pisana jest nie tylko wydarzeniami, które rysują się niejako ‘od zewnątrz’ — jest ona przede wszystkim pisana ‘od wewnątrz’: jest historią ludzkich sumień, moralnych zwycięstw lub klęsk. Tutaj też znajduje podstawę istotna wielkość człowieka: jego prawdziwie ludzka godność. To jest ów wewnętrzny skarb, w którym człowiek stale przekracza siebie w kierunku wieczności. Jeśli prawdą jest, że ‘postanowione człowiekowi raz umrzeć’ — to prawdą jest również, że skarb sumienia, depozyt dobra i zła, człowiek przenosi poprzez granicę śmierci, aby w obliczu Tego, który jest samą Świątością, odnalazł ostateczną i definitywną prawdę o całym swoim życiu” (6).

Co więcej, w swoim nauczaniu Ojciec Święty wzywa młodego człowieka do tego, aby pozostawiając wiernym tradycjom swoich przodków, zachowywał obyczaje swojej rodziny, pielęgnował kulturę swojego narodu, kochał język ojczysty (11). „Wśród owych wartości szczególne miejsce musi posiadać patriotyzm, tzn. umiłowanie ziemi, można powiedzieć – „swojej ziemi biblijnej”, z którą nierozzerwalnie wiąże się odkrycie oraz urzeczywistnienie przez młodego człowieka jego powołania i życiowej misji”<sup>10</sup>. Jednak miłość do Ojczyzny nie ogranicza się wyłącznie do wzniosłych uczuć<sup>11</sup>. Zaszczytne zadanie budowania „cywilizacji miłości” przez chrześcijańską młodzież musi obejmować wszystkie poziomy życia społecznego: kulturę, sztukę, politykę, gospodarkę, przemysł i naukę<sup>12</sup>. Młodzież powinna być zaangażowana w budowanie przyszłości, rozwijając swoje dary i talenty, pracując sumiennie i entuzjastycznie, radośnie otwierając się na obcowanie z przyrodą oraz z innymi ludźmi, a zdobywając wykształcenie, we wszystkim poszukiwać prawdy (por. 11-13). Ojciec Święty w sposób szczególny podkreśla znaczenie osobowych relacji człowieka z Bogiem oraz z innymi ludźmi. W tym kontekście Papież odnosi się również do problemu ludzkiej wolności. „Prawda – naucza Jan Paweł II – ma służyć wolności: młodzi mają także spontaniczne pragnienie wolności. A co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie — być — ‘prawdziwie’ wolnym. Być prawdziwie wolnym — to nie znaczy, stanowczo nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest praw-

<sup>10</sup> I. Saszko, *‘Bóg, Honor, Ojczyzna!’ Patriotyczne wychowanie współczesnej młodzieży na lekcjach języka polskiego jako obcego*, w: *Język polski w ukraińskiej edukacji – perspektywy w aspekcie integracji europejskiej*, red. N.Torczyńska, I. Saszko, Kielce-Chmielnicki 204, s. 184.

<sup>11</sup> Por. J. Zając, *„Mówiąc Ojczyzna”*. *Kształtowanie polskiej tożsamości-wychowanie patriotyczne-edukacja kulturalna*, „Seminare” 34(2013), s. 399-402.

<sup>12</sup> Por. J. Zając, *Religijność integralnym elementem regionu*, „Seminare” 35(2014) nr 4, s. 185-189.

dziwą wolnością. Jest zakłamaniem wolności. [...] W dalszym ciągu więc: być prawdziwie wolnym — to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem ‘dla drugich’” (13).

W taki sposób, aby żyć w pełni, nieustannie przewyciężając kryzys obrazu Boga, drugiego człowieka oraz samego siebie, osoba młoda powinna jak najczęściej spotykać się z Jezusem Chrystusem jako swoim Przyjacielem poprzez szczerą rozmowę z Nim na modlitwie oraz codzienne czytanie Ewangelii<sup>13</sup>. Czystość serca i zażyłość z Bogiem będzie prawdziwie głęboka tylko wówczas, gdy młody człowiek zechce odnaleźć swoje miejsce również we Wspólnocie Kościoła i chętnie będzie korzystać z sakramentów. Dobrze byłoby, gdyby członkowie lokalnych wspólnot eklezjalnych wyszli na spotkanie młodym ludziom z otwartymi ramionami i świadectwem własnego życia. Wszak, sam Kościół jest prawdziwą „młodością świata”, gdyż „posiada to, co stanowi moc i siłę pociągającą młodych: zdolność do radowania się nowymi inicjatywami, do bezinteresownego oddania się, do wewnętrznej odnowy i do dalszych osiągnięć” (16). Taką formację duchową Papież nazywa pedagogiką miłości, dodając, iż jej podłożem „powinno być chrześcijaństwo wyróżniające się przede wszystkim sztuką modlitwy. [...] W modlitwie toczy się dialog z Chrystusem, dzięki któremu stajemy się Jego przyjaciółmi”<sup>14</sup>.

## 2. Podstawy formacji duchowej młodzieży w świetle nauczania prawosławnego

W porównaniu z oficjalnym nauczaniem Kościoła rzymsko-katolickiego, Kościół prawosławny posiada stosunkowo mało dokumentów, mówiących w sposób bezpośredni lub nawet pośredni o duchowej formacji młodzieży. Wydaje się jednak, iż na największą uwagę zasługuje dokument pt. *Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, przyjęty na Soborze w 2000 roku<sup>15</sup>. Być może niewielka liczba współczesnych dokumentów odnoszących się do problemu duchowej formacji młodzieży wynika z faktu czerpania mądrości z nauczania Ojców Kościoła. Wielkie autorytety chrześcijaństwa wschodniego upatrywały podstawy duchowej formacji osoby ludzkiej już w samym dogmacie trynitarnym.

<sup>13</sup> Por. K. Leśniewski, *Spiritual therapy for children*, w: *The child – problems and needs*, ed. by U. Dudziak, Lublin 2015, s. 231-239.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *List apostolski “Novo millennio ineunte”*, Rzym 2001, p. 6.

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/novo\\_millennio\\_06012001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millennio_06012001.html)

<sup>15</sup> *Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, Moskwa 2000.

<http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. Wszystkie pozostałe cytaty będą pochodzić z tego wydania.

Trójca Święta jest Wspólnotą (gr. *koinonia*) Trzech miłujących się Boskich Osób. Podobnie też człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jest jednością i wielością zarazem. Dogmat trynitarny zawiera prawdę o tym, iż Ojciec jest cały w Synu i Duchu Świętym, Syn – cały w Ojcu i Duchu Świętym, a Duch Święty – cały w Ojcu i Synu. To współprzenikanie się (gr. *perichoresis*) Osób Boskich w Trójcy Przenajświętszej stanowi wzór dla innych relacji międzypersonalnych. Innymi słowy, między Osobami Trójcy Przenajświętszej zachodzi nieustanny dialog, wymiana wolności i miłości, wyrażająca się poprzez taniec (gr. *choreisis*). „Poprzez tę zdolność ‘perychorezy’ Ojciec, Syn Boży i Duch Święty ‘trwają w sobie nawzajem’, każdy spoczywa w dwu pozostałych poprzez nieustanne poruszanie wzajemnej miłości”<sup>16</sup>

Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, aby być osobą, musi wejść w relacje z innymi ludźmi. „Bóg zwrócił się ze Swym Słowem do człowieka, Bóg przemówił w sposób absolutnie ‘osobisty’, tzn. przekazał siebie. Zatem, gdy widzimy człowieka, słyszymy i czujemy osobiste słowo Boga. W związku z tym, człowiek jako osoba ludzka, obdarzona darem wolności ku miłowaniu Innego (Boga, człowieka, kosmosu), może promieniować swoją energią relacyjną na cały świat.”<sup>17</sup> Takie pojmowanie osoby ludzkiej ma swoje korzenie w nauczaniu Ojców Kapadocckich (św. Grzegorza Teologa, św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nyssy). Z ich refleksji nad Bogiem w Trójcy Przenajświętszych Osób zrodziła się również koncepcja osoby ludzkiej. Istotę faktu bycia osobą dobrze oddaje greckie pojęcie *prosopon* (*pros* – „ku” i *ops* – „twarz, oblicze”), które dosłownie oznacza, że być osobą to znaczy „być zwróconym twarzą w kierunku (innej osoby)”<sup>18</sup>. Co więcej, współczesny prawosławny teolog, metropolita John Zizioulas, wyróżnia dwa typy istnienia człowieka: osobę, istniejącą biologicznie oraz osobę, istniejącą eklezjalnie. Osoba istniejąca biologicznie jest zależna od swojej natury, nie doświadcza w sobie wolności, lecz destruktywnej konieczności, ostatecznie wyrażonej przez śmierć. Taka osoba pragnie być jednostką, odseparowaną od innych bytów a także być w opozycji do Boga. W Kościele zaś, dzięki przemieniającej łasce Boga, taka osoba staje się bytem istniejącym eklezjalnie, przez sakrament Chrztu. Personalizacja bytów ludzkich, która dokonuje się w Chrystusie i jest im przekazywana we Chrzcie, znajduje swe konkretne, historyczne urzeczywistnienie w Eucharystii, pojmowanej nie jako zgromadzenie statyczne, lecz rzeczywistość dynamiczna, która ciągle jest w ruchu ku przyszłości, wznosząc

<sup>16</sup> K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lulin, 2009, s. 155.

<sup>17</sup> M.I. Rupnik, *Powiedzieć człowiek*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2009, s. 117-118.

<sup>18</sup> Por. K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, s. 157.

człowieka na wyżyny niebieskie w Chrystusie Jezusie (por. Ef 2,6)<sup>19</sup>. Co to oznacza dla młodego człowieka? Młody człowiek, zwłaszcza w czasie swojego dojrzewania, będąc dręczony różnymi pytaniami, doświadcza swojej egzystencji jako pewnego rodzaju tragedii. Przeżywa więc w sobie samym napięcie, które – jeśli nie zostanie rozładowane słowem i gestem miłości oraz akceptacji – może wprowadzić go w stan depresji, następstwem czego może być nawet samobójstwo. Stąd też podstawowym zadaniem Kościoła jest zewangelizowanie młodzieży poprzez ukazanie jej wielkiej wartości Bożego Słowa oraz Eucharystii. Wszak – jak powiada metropolita Sawa (Hrycuniak) – „programem społecznym Kościoła prawosławnego jest Boska Liturgia”<sup>20</sup>. Kościół zaś jest Szpitalem, w którym Chrystus-Lekarz dokonuje uzdrowienia wszystkich chorych na ciele, duszy i duchu<sup>21</sup>. Jednak, takie uzdrowienie będzie możliwe dopiero wówczas, gdy osoba młoda otworzy się na relację z Boskim Przyjacielem, ze swoimi bliźnimi, z całym otaczającym ją światem. Młody człowiek, aby w pełni rozwijać się jako osoba, musi nieustannie przyjmować postawę „ku” oraz „do”..., czyli nie zamykać się w sobie i nie traktując Innego czy innych jako potencjalnych agresorów, ograniczających jego wolność. Z tego powodu, słuchanie Ewangelii, czytanej osobiście, w rodzinie, w szkole, a przede wszystkim we Wspólnocie Kościoła, podczas celebracji Eucharystii – niewątpliwie pozwoli osobie ludzkiej doświadczyć na sobie miłującego i przebaczącego spojrzenia Boga Ojca, a także przyjacielskiej obecności Chrystusa, objawiającego się w Duchu Świętym. Inymi słowy, będzie to osobowe Spotkanie ze Zmartwychwstałym Panem, które przynosi nową nadzieję. Nadzieja zaś – jak wiadomo – nie jest stanem psychologicznym, lecz jest ontologicznie związana z Teofanią Boga<sup>22</sup>.

Oprócz tego, jak naucza Sobór prawosławny we wspomnianym już dokumencie *Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „chrześcijanin powinien widzieć świat oraz społeczeństwo w świetle jego ostatecznego przeznaczenia, w eschatologicznym blasku Królestwa Bożego.

<sup>19</sup> K. Leśniewski, *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis” 21-22(34-35):2010, s. 89-93; por. tenże, *Misterium osoby w teologii Metropolity Johana Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 56(2009), z. 7, s. 77-97; J. Zizioulas, *Buttia jak spółkuwanie. Dosлідження osobystnosti i Cerkwu*, przekład W. Werłoka, M. Kozub, Kyjiw 2005, s. 50-67.

<sup>20</sup> S. Hrycuniak, metropolita, *Eucharystia*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lulin, 2009, s. 330.

<sup>21</sup> Por. K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lulin 2006, s. 15; J.-C. Larhet, *Iscelenije psychiczeskich boleżniej. Opyt chriatian-skiego Wostoka pierwyh wiekow*, pieriewod S. Tutunow, O. Pilszczikowaja, Moskwa 2011, s. 43-52.

<sup>22</sup> Por. A. Mainardi, *Swiatost 'nadejdy. Priepodobnyj Siluan Afonskij*, w: tenże, *Wstriecca s bratom. Chriatian-skoje priedanie mieżdu Wostokom i Zapadom*, izdatiel K. Sigow, Kiiw 2012, s. 119.

Bogactwo darów w Kościele w sposób szczególny przejawia się w jego służbie społecznej. Nierozłączny organizm Kościoła uczestniczy w życiu otaczającego świata w całej swej pełni” (I.3). Pełniąc misję zbawienia rodzaju ludzkiego, Kościół czyni to nie tylko poprzez bezpośrednie nauczanie, lecz również poprzez współdziałanie z państwem oraz różnymi jego instytucjami, wśród których są również instytucje szkolnictwa, gdyż to przede wszystkim Kościół musi czuwać nad kształceniem duchowym, kulturowym, moralnym i patriotycznym współczesnej młodzieży (por. III,8). W punkcie X.2 tegoż dokumentu Kościół prawosławny w sposób szczególny zwraca uwagę na godność małżeństwa, twierdząc, iż jest ono nie tylko umową, zawartą w sposób prawny, lecz przede wszystkim „sakramentem miłości, wieczystą jednością małżonków w Chrystusie”. Z tego też względu niezbędne są przedmażeńskie katechezy, podczas których młodzi ludzie będą mogli głębiej się zastanowić nad znaczeniem sakramentu małżeństwa (por. X.3). Podobnie też podkreślono wartość rodziny jako „Kościoła domowego”, w którym należy wychowywać dzieci, a następnie młodzież w posłuszeństwie Słowu Bożemu (por. X.4). Sobór, potępiając alkoholizm, narkomanię, a także aborcję, stwierdza jednocześnie, iż owe ludzkie słabości są konsekwencją panującej w świecie pustki duchowej, utraty sensu życia, zacierania moralności. Kościół prawosławny, w celu przezwyciężenia powyżej przedstawionych chorób człowieka (gr. *pathi*), proponuje ludziom, pogrążonym w nałogach, swoje duchowe wsparcie (por. XI.6-XII.1).

Rosyjscy ojcowie Soboru lokalnego w swoim dokumencie nie ominęli też kwestii edukacji chrześcijańskiej. Traktują oni szkołę jako pośrednika, który przekazuje nowym pokoleniom wartości moralne, nagromadzone w ciągu całych wieków. W związku z tym, „szkoła i Kościół są powołane do współpracy. Kształcenie, skierowane do dzieci i młodzieży, powinno nie tylko przekazywać informację. Rozpalanie w młodych sercach pragnienia poznania Prawdy, autetycznego wycucia moralnego, miłości do bliźnich, do swej Ojczyzny, a także jej historii i kultury – musi stać się zadaniem szkoły nie w mniejszym, a być może nawet w większym stopniu, niż przekazywanie wiedzy. Kościół jest powołany do współpracy ze szkołą w jej misji wychowawczej, gdyż od duchowości i moralności człowieka zależy jego wieczne zbawienie, a także przyszłość narodów i całego rodzaju ludzkiego” (XIV.3)<sup>23</sup>.

\*\*\*

<sup>23</sup> Por. L. Busłowska, *Prawosławna myśl pedagogiczna. Aksjomat wiary w szkolnym systemie nauczania religii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego po 1990 roku*, Hajnówka 2012, s. 9.

Reasumując, należy stwierdzić, iż podstawy formacji duchowej Kościołów rzymsko-katolickiego i prawosławnego w swoich najważniejszych punktach są zbieżne. Zarówno Kościół katolicki, obrządku łacińskiego, jak też Kościół prawosławny podejmują różnego rodzaju wysiłki, aby nieustannie dawać swoim dzieciom autentyczne, a zarazem radykalne świadectwo wierności Ewangelii. W obecnej epoce, gdy światem zawładnęły prawa konsumpcji, hedonizmu i relatywizmu, Kościoły powinny z ogromną czujnością i starannością troszczyć się o to, by Lud Boży był nieustannie karmiony nie „pożądliwością ciała, pożądliwością oczu i pychą tego świata” (1 J 2, 16), tzn. ‘ofertami’ złego ducha, lecz Słowem Pana Dziejów, które ma uzdrawiającą, uwalniającą i przemieniającą moc.

Nie jest do końca prawdą, iż współczesna młodzież nie ma żadnych ideałów i nie stawia sobie żadnych wymagań, pragnąc religii bezstresowej i pod każdym względem komfortowej. Przeciwnie, młodych ludzi pociąga komunია/ wspólnota (gr. *koinonia*) miłości, braterstwo w imię czegoś wielkiego, niezniszczalnego, naprawdę wartościowego<sup>24</sup>. Młodzi ludzie są żarliwymi poszukiwaczami sensu i celu życia. Poszukują więc przede wszystkim dobra, piękna i prawdy, mimo, iż często znajdują wyłącznie zło, brzydotę, kłamstwo i perwersję<sup>25</sup>. Dobrze więc byłoby, gdyby Kościoły chrześcijańskie dały współczesnej młodzieży wspólne świadectwo tego, iż bycie chrześcijaninem jest wspaniałą przygodą. Potrzeba autentycznego świadectwa o tym, że Ewangelia jest księgą wciąż aktualną umożliwiającą spotkanie z Jezusem Chrystusem, który jest jedynym Zbawicielem człowieka. Młodzi ludzie w szczerości swych serc pragną bowiem doświadczyć spotkania z Tym, który naprawdę potrafi zmienić ludzkie życie i nadać mu nową wartość.

<sup>24</sup> Por. M.I. Rupnik, *Pascha Kultury*, w: T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2010, s. 402.

<sup>25</sup> Por. G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Jankowska, J. Serafin, Kraków 2013, passim.

## Bibliografia:

- Bianchi E., *Leksikon wnutrieniej zizni*, pieriewod I. Warżanskaja, Kiiw 2010.
- Busłowska L., *Prawosławna myśl pedagogiczna. Aksjomat wiary w szkolnym systemie nauczania religii Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego po 1990 roku*, Hajnówka 2012.
- Hrycuniak S., metropolita, *Eucharystia*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin, 2009, s. 319-330.
- Jan Paweł II, *Przesłanie na XIII Światowy Dzień Młodzieży (1998)*, w: tenże, *Orędzia Papiejskie na Światowe Dni Młodzieży (1987-2005)*, Lublin 2005, s. 79-87.
- Kantyka P., *Ekumenizm i katecheza*, w: *Ekumenizm dla ewangelizacji*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, Lublin 2015, s. 163-174.
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, tłum. D. Janowska, J. Serafin, Kraków 2013.
- Larhet J.-C., *Iscelenije psychiczeskich boleżniej. Opyt christianskogo Wostoka pierwych wiekow*, pieriewod S. Tutunow, O. Pilszczikowaja, Moskwa 2011.
- Leśniewski K., *Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych*, „Elpis”, 21-22(34-35):2010, s. 71-95.
- Leśniewski K., *Misterium osoby w teologii Metropolity Johna Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 56(2009), z. 7, s. 77-97.
- Leśniewski K., „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.
- Leśniewski K., *Spiritual therapy for children*, w: *The child – problems and needs*, ed. by U. Dudziak, Lublin 2015, s. 231-239.
- Mainardi A., *Swiatost' nadzieży. Priepodobnyj Siłuan Afonskij*, w: tenże, *Wstriecza s bratom. Christianskoje priedanije mieżdu Wostokom i Zapadom*, izdatiel K. Sigow, Kiiw 2012, s. 101-126.
- Philippe T., *Czas żywotnych sił u nastolatka*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1998.
- Romaszko-Banaś M., *Wpływ współczesnej cywilizacji na chrześcijańską koncepcję osoby ludzkiej*, w: *Pragnę żyć! Interdyscyplinarna dyskusja o bezpieczeństwie i godności życia ludzkiego*, red. P. Wójcik, M. Składanowski, T. Syczewki, J. Połowianiuk, Lublin 2014, s. 89-112.
- Rupnik M.I., *Pascha Kultury*, w: T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2010, s. 376-413.
- Rupnik M.I., *Powiedzieć człowiek*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2009.
- Saszko I., „*Bóg, Honor, Ojczyzna!*” *Patriotyczne wychowanie współczesnej młodzieży na lekcjach języka polskiego jako obcego*, w: *Język polski w ukraińskiej edukacji – perspektywy w aspekcie integracji europejskiej*, red. N. Torczyńska, I. Saszko, Kielce-Chmielnicki 2004, s. 176-189.

- Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin, 2009, s. 147-168.
- Yananras Ch., *Wariacji na temu Pisni Piseń*, Lwiv-Kyjiw, 2003.
- Zajac J., „*Mówiąc Ojczyzna*”. *Kształtowanie polskiej tożsamości-wychowanie patriotyczne-edukacja kulturalna*, „Seminare” 34(2013), s. 399-402.
- Zajac J., *Religijność integralnym elementem regionu*, „Seminare” 35(2014) nr 4, s. 185-189.
- Zizioulas J., *Buttia jak spółkuwanna. Dosлідzennia osobystisnosti i Cerkwu*, przekład W. Werłoka, M. Kozub, Kyjiw 2005.

### **Strony internetowe:**

- Jan Paweł II, *List apostolski “Novo millenio ineunte”*, Rzym 2001.  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/novo\\_millenio\\_06012001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millenio_06012001.html)
- Jan Paweł II, *List do młodych całego świata „Parati Semper”*, Rzym 1986.  
[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/novo\\_millenio\\_06012001.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millenio_06012001.html)
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska “Christifideles Laici”*, Rzym 1988.  
[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html)
- Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, Moskwa 2000.  
<http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.

III.

## Leksykon haseł



**DIALOG** (dialogue) [łac. dialogus, gr. dialogos – rozmowa] – rozmowa co najmniej dwóch osób (zdaniem niektórych filozofów można ją prowadzić także z samym sobą), na określony temat, polegająca na wymianie różniących się poglądów dotyczących spraw interesujących strony. Istotą rozmowy może być przekazywanie danych (informowanie o treści stanowisk), prezentowanie źródeł rozbieżności i ocen oraz przekonywanie do podjęcia postępowania w określonym kierunku. Dialog, jako fundament życia społecznego, ma również sens ogólnowo-wychowawczy, uchodząc za jedną z najskuteczniejszych metod wychowania. Spośród światopoglądowo neutralnych warunków celowości prowadzenia dialogu najczęściej wymienia się personalistyczne, logiczne i pragmatyczno-psychologiczne; pierwszy wskazuje na dobro człowieka-osoby, drugi – wymaga respektowania podstawowych warunków poznawczych, trzecim będzie dobra wola uczestników zakładająca ich otwartość, szczerłość, cierpliwość, zaufanie oraz wyrozumiałość wobec zauważonych błędów.

[opracowano na podstawie: Encyklopedia katolicka (dalej: EK) t. 3 k. 1258-1261; J. Rutkowiak (red.), Pytanie, dialog, wychowanie, Warszawa 1992; Dialog, Powszechna Encyklopedia Filozofii (dalej: PEF) t. 2 s. 569-570].

**DIALOG EKUMENICZNY** (Ecumenical dialogue) – wymiana stanowisk pomiędzy jednostkami lub grupami z chrześcijańskich wspólnot czy Kościołów na temat przeciwstawnych bądź rozbieżnych poglądów odnośnie do całości spraw chrześcijaństwa, celem przyjęcia ich wspólnej interpretacji, dającej w perspektywie nadzieję na zjednoczenie i przywrócenie jedności Kościoła Chrystusowego przy zachowaniu pluralizmu teologicznego i wyznaniowego. Jego punktem wyjścia jest uznanie godności i praw osoby ludzkiej, w szczególności do wolności religijnej, potwierdzone w deklaracjach o charakterze międzynarodowym; jego przedmiotem – życie duchowe, wewnętrzne i liturgiczne (ekumenizm duchowy), życie społeczne i wzajemne współżycie chrześcijan (ekumenizm praktyczny), a przede wszystkim sprawy doktryny, wiary i struktur Kościołów (ekumenizm doktrynalny). Od stron wymaga się umiłowania prawdy oraz postaw miłości, pokory i cierpliwości; ponadto muszą one posiadać kompetencje fachowe i znajomość problematyki stanowiącej przedmiot dialogu. Jego zaś naczelną zasadą jest położenie akcentu na to, co łączy, a nie na to co dzieli – a więc w rzeczach koniecznych na jedność, w wątpliwych – na wolność, a we wszystkich – na miłość.

[opracowano na podstawie: Dialog: EK t. 3 k. 1258-1288; PEF t. 2 s. 569-570; Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II, Pallottinum 1970 (dalej: Synopsa), s. 180-187].

**DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY** (interreligious Dialogue), sprowadza się do kontaktów Kościołów chrześcijańskich z buddyzmem, hinduizmem, islamem, judaizmem i szeregiem innych współczesnych religii pozachrześcijańskich. Podjęte tą drogą rozmowy i nawiązane współpracy stwarzają warunki do prezentacji z jednej strony wartości chrześcijańskich, z drugiej strony – do poznania dóbr duchowych oraz wartości moralnych i społeczno-kulturalnych świata pozachrześcijańskiego. Opowiada się on – zintensyfikowanym głosem wielu religii świata – za wspólnymi im tak uniwersalnymi wartościami, jak np. pokój, poświęcanie się dla bliźnich, sprawiedliwość, czy uczciwość, oraz preferowanie, pośród wielu form modlitwy, popularnej szczególnie na Wschodzie, medytacji. Dialog międzyreligijny funkcjonuje od Soboru Watykańskiego II, którego deklaracja „*Nostra aetate*” wzywa katolików, *aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują*. Od 1965 r. notuje się coraz częściej spotkania przedstawicieli religii pozachrześcijańskich, m. in. także z Kościołami chrześcijańskimi. Wielkim wydarzeniem w ich historii było spotkanie w Asyżu, gdzie w 1986 r., z okazji zapoczątkowanych przez św. Jana Pawła II Światowych Dni Modlitw o Pokój spotkali się i wspólnie w tej intencji modlili przedstawiciele chrześcijaństwa, żydzi, muzułmanie, buddyści, hinduiści, sintoiści, dżiniści, wyznawcy religii afrykańskich oraz indiańskich religii plemiennych.

[opracowano na podstawie: EK t. 3 k. 1277-1278; Synopsa, s. 185-186]

**KOMPROMIS** (compromise)- niewymuszone porozumienie rozstrzygające spór pomiędzy osobami, grupami, instytucjami lub narodami poprzez wzajemne i prawnie dozwolone częściowe odstępstwo od zasad, poglądów, założeń lub pretensji w imię ważnych celów dla realizacji dobra poszczególnych osób czy określonych społeczności każdej ze stron konfliktu. Stąd jest często stosowany w prawodawstwie i w życiu społecznym pozytywnie wpływając na kształtowanie się dialogu społecznego, bądź inspirując do poszukiwań nowych rozwiązań zaistniałych problemów. Uważany za podstawową metodę regulacji konfliktów społecznych i politycznych odgrywa wielką rolę w polityce międzynarodowej, szczególnie w sytuacjach zagrożeń pokoju. Niemniej jego pole powinno podlegać permanentnej i wnikliwej kontroli: nie można go stosować przy rozwiązywaniu problemów i konfliktów, gdzie nieprzekraczalną granicą jest godność osoby ludzkiej, podstawowe prawa człowieka oraz odpowiedzialność sumienia; nie może go być również w sprawie uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych.

[opracowano na podstawie: Kompromis: EK t. 9 k. 485-488]

**KONKORDAT** (concordat) – umowa między Stolicą Apostolską a określonym państwem celem uregulowania spraw interesujących obie strony; może być całościowy (obejmujący szeroki zakres spraw), bądź częściowy (dotyczący zagadnień wybranych). Jego zawarcie następuje po zgodnym oświadczeniu woli stron i po przygotowaniu przez pełnomocników na drodze formalnych negocjacji tekstu umowy. Pełnomocnikiem Stolicy Apostolskiej jest legat papieski, zasięgający opinii biskupów kraju zainteresowanego konkordatem jak również informujący ich o przebiegu rokowań; ze strony państwowej negocjacje prowadzi rząd (premier lub minister spraw zagranicznych) z pomocą ekspertów. Procedura zawarcia konkordatu obejmuje: uroczyste podpisanie umowy przez pełnomocników poprzedzone parafowaniem, jej ratyfikację poprzez złożenie podpisów papieża i głowy państwa, opublikowanie tekstu w oficjalnych organach państwa i oficjalnym organie prasowym Stolicy Apostolskiej („Acta Apostolicae Sedis”), wymianę not ratyfikacyjnych przez upoważnione do tego osoby, nadając umowie moc obowiązującą, przy czym jego wejście w życie następuje w czasie określonym w klauzuli końcowej umowy.

[opracowano na podstawie: Konkordat: EK t. 9 k. 638-643]

**PATRIOTYZM** (patriotism) – (łac. patria – ojczyzna, gr. patriotes – rodak, współobywatel), wynikająca ze społecznej natury człowieka cnota moralna miłości do ojczyzny (ziemi ojczystej), jej dziedzictwa kulturowego (dorobku materialnej i duchowej twórczości jej mieszkańców) i ładu moralno-społecznego, opartego na zasadach przyjętej oraz zachowywanej w życiu cywilizacji i religii. Na poziomie elementarnym jest dyspozycją psychiczną obejmującą miłość do kraju ojców przejawianą poprzez patriotyczne uczucia umożliwiające wypełnianie obowiązków względem ojczyzny, tj. poprzez troskę o jej siłę i bezpieczeństwo, pielęgnowanie języka i kultury i posłuszeństwo prawowitej władzy, a także gotowość do poświęcenia na jej rzecz pomyślności, kariery, zdrowia a nawet życia. Patriotyzm ma także rys futurologiczny: postuluje pracę i sposób bycia, umożliwiające godne życie przyszłym pokoleniom. Wynika to z naturalnego porządku miłości, dającego pierwszeństwo temu, co najbliższe, czyli po rodzinie narodowi żyjącemu w obrębie cywilizacji, z których najdoskonalszą jest łacińska, inaczej klasyczo-chrześcijańska o prymacie ducha nad materią, moralności nad prawem i osoby nad zbiorowością.

[opracowano na podstawie: Patriotyzm, EK t. 15 k. 51-53, Cz. St. Olejnik, Teologia narodu, Częstochowa 1999]

**POSTAWY DIALOGU** (attitudes dialogue), najszczegółowiej określone przez papieża Pawła VI i spopularyzowane w 1964 r. poprzez jego encykli-

kę „Ecclesiam suam” sprowadzane są do jasności, łagodności, zaufania i roztropności. Jasność – pierwsza z wymienionych właściwości dialogu pozwala słuchającemu w pełni zrozumieć kierowane ku niemu słowa i myśli; łagodność stwarza właściwy klimat rugując pychę, wszelkiego rodzaju sugestie, uszczypliwości i egoizm; zaufanie do własnych słów i przychyłnej postawy słuchającego, wreszcie roztropność – uważnie oceniająca predyspozycje rozmówcy, aby odpowiednio do nich, zweryfikować własne zachowania. Przez przyjęcie takich postaw dialog przeniknięty zostanie prawdą i zrozumieniem; nade wszystko ma wypływać z miłości gwarantującej uprzejme, życzliwe i serdeczne odnoszenie się oraz odcięcie się od uprzedzeń, niesłusznych sporów, prowokowania bezowocnych i ostentacyjnych dyskusji; z każdym, kto pragnie go nawiązać, ma być prowadzony w atmosferze całkowitej wolności, bez ograniczania go jakimikolwiek warunkami, stosowaniem nacisku i nastawianiem na szybkie oczekiwanie owoców.

[opracowano na podstawie: Paweł VI, Ecclesiam suam, 79-82].

**TOŻSAMOŚĆ NARODOWA (national identity)** – poczucie odrębności, a zarazem swoistości własnego narodu wobec innych narodów, ukształtowane przez szereg czynników określanych jako narodotwórcze. Z ich dużej grupy najczęściej wymienia się: zamieszkiwanie wspólnego terytorium, obyczaje, tradycję, symbole narodowe (flaga, godło, ważne zdarzenia), wspólny język, wspólne pochodzenie, wspólną historię, więzy krwi, wspólną kulturę, ten sam charakter narodowy. Poczucie tożsamości narodowej (żywa pamięć własnej przeszłości i świadoma antycypacja przyszłości dające w sumie poczucie ciągłości istnienia), najszerzej i najmocniej ujawnia się w sytuacjach kryzysowych, gdy potrzebne jest wspólne działanie na rzecz ogólnie pojętego dobra narodu. Tożsamość narodową wyznaczają i umacniają także religia i wspólna kultura obywatelska, wydatnie pomagając w procesach konsolidacji narodu, umożliwiając mu społeczną mobilizację. np. do uzyskania suwerenności. Pozytywnym wyrazem tożsamości narodowej jest patriotyzm (postawa szacunku i miłości wobec ojczyzny), zaś negatywnym – szowinizm.

[opracowano na podstawie: Cz. St. Bartnik, Teologia narodu, Częstochowa 1999; [http://pl.wikipedia.org/Wiki/Tożsamość\\_narodowa](http://pl.wikipedia.org/Wiki/Tożsamość_narodowa)]

**DIALOG SPOŁECZNY (social dialogue)**, od informacji przez opiniowanie i konsultacje do negocjacji, czyli jako całokształt systematycznych relacji pomiędzy partnerami społecznymi (związkami zawodowymi) i organizacjami pracodawców ze współudziałem przedstawicieli organów państwowych stanowi narzędzie łączenia i godzenia interesów rozmaitych grup społecznych w kon-

sekwencji zmierzając do budowy ładu społeczno-gospodarczego legitymizowanego przez maksymalnie szerokie kręgi społeczeństwa. Kiedy prowadzą go strony działające na podstawie aktów prawnych – ma wówczas charakter sformalizowany, każdy inny dialog społeczny nazywa się pozainstytucjonalnym, przy czym ten ostatni może być dialogiem obywatelskim (kiedy uczestniczą w nim także organizacje pozarządowe), bądź dialogiem incydentalnym, praktykowanym w razie zagrożenia konfliktami społecznymi. O popularności dialogu społecznego świadczy jego wielopoziomość: prowadzą go organizacje międzynarodowe, krajowe na szczeblu centralnym, instytucje branżowe, jednostki regionalne oraz organizacje na szczeblu zakładowym. Cechuje go również szeroka wielostronność: od dialogu dwustronnego poprzez trójstronny (z udziałem strony rządowej), po wielostronny, kiedy to uczestniczą w nim przedstawiciele organizacji pozarządowych. Przy budowaniu ładu gospodarczego ten rodzaj dialogu będzie studiować żądzę zysku, ambicje hegemonii politycznej, działania o znamionach propagandy i narzucanie pewnych ideologii. Konieczność przestrzegania podstawowych jego zasad niejednokrotnie podkreślali Paweł VI i św. Jan Paweł II. W Polsce wydawany jest kwartalnik „Dialog”. Pismo Dialogu Społecznego, który wykorzystany został przy redakcji tego hasła.

[opracowano na podstawie: <http://www.dialog.gov.pl/>; R. Towalski (red.) dialog społeczny. Najnowsze dyskusje i koncepcje, Centrum Partnerstwa Społecznego Dialog, Warszawa 2007, Synopsa, s. 182; PEF, Dialog t. 2 s. 570].

**DIALOG MIĘDZYKULTUROWY (intercultural dialogue)** – różne formy, od osobowych po materialne, kontaktu, którego przedmiotem jest kultura, w najszerszym tego słowa znaczeniu; dialog, który przede wszystkim prezentuje i popularyzuje ową kulturę, upowszechniając tą drogą wiedzę o społecznościach, które ją tworzą i przez nią przedstawiają się światu. Ten rodzaj dialogu, prowadzony nie tylko między osobami, ale bardziej jeszcze poprzez ich artystyczne dzieła (teatr, film, muzyka, literatura, sztuka) pozwala wszechstronnie poznać ludzi innych kontynentów, ras, narodowości, wierzeń, tradycji oraz ich historię, naturalne środowisko i preferowane wartości. Ten rodzaj specyficznego dialogu, dysponujący dziś ogromną bazą informacji, znosi granice utrudniające kontakt międzyludzki, ukazując niekwestionowane wartości materialne, a nade wszystko duchowe, które z reguły budzą nie tylko ciekawość, ale wręcz szacunek i uznanie dla piękna i talentu ich twórców. Taki międzykulturowy dialog od braku wiedzy o innych kulturach, w miarę ich poznawania, przechodzi poprzez stan żywionej wobec nich obojętności do nawiązywania osobistych kontaktów z pomocą telewizji, radia, kin, teatrów, bibliotek, muzeów, czy nawet biur podróży. Bardzo często tak nawiązany dialog poprawia nie tylko

klimat we własnym niejednokrotnie wielokulturowym środowisku, ale budzi zrozumienie i empatię wobec ludów i narodów nawet z dalszych i zupełnie odległych stron świata.

[opracowano na podstawie: <http://dialog2008.pl/index.php>]

**TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA (cultural identity)** – świadomość swej ściśle określonej obecności w otaczającej rzeczywistości wielokulturowej, ubogacona wiedzą odnośnie do optymalnych warunków niezbędnych dla jej egzystencji. Zagroženiem tej tożsamości będzie zarówno silna identyfikacja z własną grupą etniczno-kulturową połączona najczęściej z demonstracją swej opozycji wobec osób spoza tej społeczności (np. separacja), jak też proces wymuszonej asymilacji grup mniejszościowych. Sprzymierzeńcem tej tożsamości może być natomiast integracja różnych kultur, gwarantująca im równe szanse współistnienia z zamysłem uformowania w przyszłości jednej wspólnoty kulturowej, ale w pełni honorującej wszystkie tradycje charakterystyczne dla integrowanych kultur. Tego rodzaju rozwiązanie pozwala nie tylko zachować, ale też kultywować własne dziedzictwo kulturowe przy równoczesnym okazywaniu szacunku wobec przedstawicieli innych kultur. W ten sposób w społeczeństwach zróżnicowanych co do narodowości, wyznania i kultury rodzi się zupełnie nowa forma koegzystencji, gdzie w atmosferze tolerancji zw. aktywną (bez obojętności) i w wyniku dialogu może być miejsce dla tożsamości narodowej, dla wiary ojców i dla tożsamości kulturowej.

[opracowano na podstawie: <http://dialog2008.pl/index.php>]

**NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (Social teaching of the Catholic Church)** – oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego wobec problemów wynikających z szeroko rozumianej egzystencji ludzkiej. Jego początek wiązany jest z wydaną w 1891 r. przez papieża Leona XIII encykliką „*Rerum novarum*” upominającą się o sprawiedliwe warunki życia i pracy powstającej wówczas klasy robotniczej. Szerszym spojrzeniem na społeczno-gospodarcze problemy świata była wydana 40 lat później przez Piusa XI encyklika „*Quadragesimo anno*”. Natomiast na bieżąco uaktualnianym pasterskim patrzeniem Kościoła katolickiego na zachodzące w świecie przemiany społeczne są liczne dalsze dokumenty kościelne, a w szczególności: ogłoszona w 1961 r. encyklika „*Mater et magistra*” Jana XXIII, „*Gaudium et spes*” – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przyjęta przez Sobór Watykański II, encyklika „*Populorum progressio*” Pawła VI z 1967 r. oraz wydana przez Jana Pawła II w 1981 r. encyklika „*Loborem exercens*”. Papież-Polak do zagadnień społeczno-ekonomicznych rodziny ludzkiej bardzo często powracał,

podejmując je także w trakcie swych licznych podróży apostołskich. Nieustające, po dzień dzisiejszy, zainteresowanie Kościoła katolickiego osobą ludzką, także w jej wymiarze doczesnym, i bez względu na jej status wyznaniowy, stało się znaczącym elementem jego misji w świecie.

[opracowano na podstawie: EK t. 10 k. 329-332 ; t. 12 k. 183-186; t. 15 k. 1432-1434 ; t. 16, k. 967-969; t. 17 k. 14-15; Synopsa (passim)].



IV.

Recenzje i sprawozdania



**Damian Cichy (red.) Misja Kościoła i migracje człowieka***Mission of the Church and Human Migration*

Warszawa 2014, ss. 366.

Migracja jest dziś zjawiskiem powszechnym. Wynika ona z wielu przyczyn. Problemem, który wydaje się fundamentalny jest pytanie o podstawowe prawa tych ludzi. Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW, Sekcja Misjologii Wydziału Teologii UKSW oraz Księża Werbiści – Ośrodek Migranta Fu Shenfu, to wydawcy dwujęzycznej pozycji misjologiczno-pastoralnej: *Misja Kościoła i migracje człowieka/Mission of the Church and Human Migration*. Migracje ludności to procesy społeczne o trwałych konsekwencjach dla wszystkich społeczeństw, instytucji i uwarunkowań zasad życia wspólnego. Mobilność ludzka wyznacza zatem tempo i kierunek koniecznych przemian również w Kościele katolickim, a dokładnie w jego lokalnych strukturach dotkniętych tym zjawiskiem. Ludzie i wspólnoty skonfrontowane z bliską obecnością człowieka innej proveniencji w naturalnym odruchu starają się przerzucić na niego wszelkie prawa i obowiązki od dawna istniejące. Szybko się jednak okazuje, że zarówno przybyszy, jak i gremia lokalne zobowiązują również nowe prawa, wiążą nieznanne dotychczas zwyczaje i powstają naciski dotyczące zmian praktyk życia i wiary. Jak daleko można i trzeba pójść na wzajemne ustępstwa? Czego mogą żądać wymieszani etnicznie wierni i jak powinni reagować duszpasterze wobec zmieniającej się struktury ich wspólnot? Jak rozróżnić i kiedy mówić o misji, dialogu lub nowej ewangelizacji wśród imigrantów? To są zasadnicze pytania i kwestie poruszone w niniejszej publikacji. Pozycja składa się z czterech części i podejmuje cztery grupy zagadnień misjologiczno-pastoralnych, które zostały poddane recenzjom wybitnych specjalistów z tych dziedzin oraz kompetentnym tłumaczom. Zawiera także wiele nowych kwestii, pytań i dyskusji w ramach poszczególnych rozdziałów tejże publikacji.

I tak, część pierwsza omawianej pozycji dotyczy ogólnych uwarunkowań prawnych regulujących duszpasterstwo migrantów, zawartych głównie w przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Warto zwrócić uwagę na tekst ks. dr hab. Leszka Adamowicza prof. KUL, z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który przedstawia uwarunkowania prawne duszpasterstwa emigrantów w Polsce i przypomina,

że już Sobór Watykański II w dekrecie *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów stwierdza: „Szczególną troską należy otoczyć wiernych, którzy z powodu sytuacji życiowej nie mogą w sposób zadowalający korzystać z ogólnej, zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów albo są jej pozbawieni, jak np. liczni emigranci, wygnańcy i uciekinierzy, podróżujący statkami czy samolotami, koczownicy oraz inni, będący w podobnej sytuacji. Należy rozwijać odpowiednie metody duszpasterskie, które pozwolą zatroszczyć się o życie duchowe tych, którzy dla wypoczynku na jakiś czas udają się w inne okolice. Konferencje biskupów, zwłaszcza krajowe, niech dokładnie rozpatrzą bardziej palące sprawy związane z sytuacją wyżej wymienionych i za pomocą odpowiednich środków oraz instytucji niech jednomyślnie i wspólnymi siłami zatroszczą się o duchową opiekę dla nich, biorąc pod uwagę przede wszystkim zasady, które już zostały ustalone, czy dopiero wkrótce zostaną ustalone przez Stolicę Apostolską, po odpowiednim ich dostosowaniu do okoliczności czasu, miejsca i osób”. Autor tekstu przywołuje dokumenty Kościoła odnoszące się do emigrantów a skierowane do różnych grup ludzi Kościoła. Współczesne zainteresowanie aksjologicznymi podstawami prawa doprowadziło też do pytań o prawa i obowiązki obcokrajowca wobec administracji publicznej i administracji publicznej wobec obcokrajowców. Wychodząc zaś od uświęconych Praw Człowieka i nauki społecznej Kościoła, prof. H. Skorowski dokonuje kategoryzacji praw, wskazując, że migrantom najbardziej służą prawa wolnościowe i społeczne. Prawdziwa zatem podmiotowość wspólnot etnicznych, jak zauważa ks. prof. H. Skorowski to możliwość ich istnienia i działania, a także autentycznego stanowienia o sobie we wszystkich płaszczyznach codziennego funkcjonowania w ramach społeczności państwowej i międzynarodowej. W praktyce oznacza to, że żadna grupa etniczna i regionalna nie może być pozbawiona możliwości rzeczywistego istnienia i stanowienia o sobie przez różne procesy polityczno - społeczno - ekonomiczne, czy to w formie jawnego niszczenia biologicznego, czy w formie przymusu sychania na margines życia społecznego. Pierwszą kategorią są tzw. prawa wolnościowe w różnych płaszczyznach życia: politycznej, społecznej, kulturowej, religijnej. Każdemu emigrantowi i uchodźcy przysługuje cały katalog szczegółowych wolności. Prawa te niejako wprost zabezpieczają i gwarantują tym ludziom szerokie możliwości korzystania z wolności w ramach nowego społeczeństwa.

Drugą kategorią praw emigrantów i uchodźców są tzw. prawa społeczne, to zbiór wymagań, jakie człowiek lub grupa społeczna mogą stawiać szerszej społeczności, aby zapewniła im ona środki niezbędne do prowadzenia życia godnego i prawdziwie ludzkiego w nowej rzeczywistości. Przy tym nie chodzi

tylko o pomoc socjalną udzielaną osobom potrzebującym, ale chodzi o uprawnienia do aktualnego brania udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i kulturowych, oraz do korzystania z tych dóbr w wymienionych dziedzinach.

W drugiej części publikacji Autorzy pokazują zmiany w pojęciu funkcji zjawisk misji i migracji ludzi z misjologicznego punktu widzenia. Rozróżnianie tego, co trwałe i niezmiennie od akcydentalnych elementów misji i migracji niewątpliwie ułatwia wszelkie formy dialogu. T. Szyszka apeluje o głębszą i bardziej systematyczną refleksję naukową nad tymi zjawiskami, wskazując na bogactwo treści dotyczących tego tematu a zawartych w adhortacjach. Jednym z często korygowanych elementów współczesnych misji są jej metody. Wprawdzie Dekret soborowy *Ad gentes* potwierdził, iż „misje są sposobem wychodzenia na spotkanie drugiemu człowiekowi, aby zapoczątkować dialog zbawienia w imię Chrystusa”, to jednak dzisiaj nic i nikt nie może narzucić, aby te spotkania odbywały się wyłącznie twarzą w twarz. Nowoczesne bowiem sposoby komunikacji, a nawet wirtualne możliwości głoszenia słowa Bożego pokazują, że fizyczna mobilność misjonarza ma całkiem inne znaczenie. Nie tak ważne jest, gdzie się znajdują on i interlokutor, ale czy dobrze dobrał czas i środki przekazu, czy posługuje się właściwym językiem, czy ma jakąkolwiek wiedzę na temat kultury ewangelizowanego itp. Przede wszystkim jednak musi być na tyle mobilnym misjonarzem, aby towarzyszyć zainteresowanemu przez cały czas. Znajdujemy to ciekawe propozycje zmian strukturalnych, zorientowanych na przyszłość misji i migracji.

Trzeci rozdział książki dotyczy poszukiwań współczesnych rozwiązań ewangelizacyjnych dla środowisk migrantów. C. Colaço przekonuje, że zależą one od dokładnej analizy świata, w którym aktualnie żyjemy. Podobnego zdania jest prof. W. Necel, który w środowisku migrantów upatruje historycznej szansy wprowadzenia tzw. nowej ewangelizacji. Rosnąca liczba ludzi w drodze prowokuje do tego, by zarówno państwo, jak i Kościół poważnie zainteresowały się potrzebami migrantów, a szczególnie niesprawiedliwościami, które ich dotyczą. Państwo powinno stawić czoła przede wszystkim takim wyzwaniom, jak: zapewnienie sprawiedliwości, pokoju i bezpieczeństwa na swoim terytorium; promowanie i egzekwowanie istniejących praw dla migrantów, a kiedy zajdzie potrzeba, tworzenie nowych ustaw, skierowanych do parlamentu w zmienionych warunkach życia. Zadanie to zakłada też odpowiedzialność państwa za respektowanie przepisów prawa przez wszystkich, tudzież zagwarantowanie zaspokojenia podstawowych potrzeb osoby ludzkiej, zabezpieczenie zaplecza dotyczącego ochrony zdrowia i szkolnictwa, płatnego zatrudnienia i niwelowania nierówności społecznych. Trzeba też pamiętać o procesach reintegracji dla ponownie przybyłych, tj. powracających migrantów. Efektywność

przepisów państwowych powinna być naznaczona prawością etyki społecznej i w ten sposób służyć wszystkim jako kryterium. Pozostałymi wskaźnikami tej efektywności niech będą wszelkie prawa i obowiązki podjęte dla wspólnego dobra ludzi i społeczności. Kościołowi natomiast jawi się tutaj potrójne wyzwanie względem zjawiska migracji: znalezienie nowego podejścia i metod dla posługi pastoralnej ochrzczonych migrantów tak, by każdego z nich zachęcić do dalszego praktykowania wiary i życia sakramentami Kościoła w nowym środowisku. Wsparcie takie zakłada szeroką gamę usług migrantowi: integracja z lokalną parafią danej diecezji, doradztwo i przewodnictwo duchowe, pomoc charytatywna, dostarczanie informacji, pomoc w procedurach administracyjnych i tym podobne. Współdziałać z państwem na wielu poziomach w celu: informowania władz na temat praw i obowiązków migrantów; otrzymywania informacji na temat poszczególnych przypadków zarejestrowanych migrantów; udzielania pomocy przebywającym na danym terenie nielegalnie; w celu rejestracji wymaganych dokumentów oraz ewentualnej pomocy przy ponownym osiedleniu się powracających migrantów. W tym procesie nowe metody misyjne i aktywność apostołska powinny być stosowane dla skutecznej ewangelizacji migrantów. Jako takie, mogą one nawet przynieść pozytywny odzew ze strony osób wyznających inne religie tak, że zechcą przystąpić do Kościoła. Drugim wyzwaniem dla Kościoła jest intensywny program nowej ewangelizacji i powinien on być dostępny dla już ochrzczonych osób miejscowych, ale słabo uczestniczących w życiu Kościoła. W skład wchodziłyby programy misyjne dla tych, którzy wcześniej prowadzili aktywne życie wiary w Kościele, a po latach zmienili swoje priorytety i zagubili gorliwość praktykowania. W świetle masowych ruchów ludności to bardzo ważne zadanie, szczególnie w dzisiejszej Europie, ponieważ w procesie integracji migranci otrzymują duchowe i religijne sygnały od rdzennych mieszkańców. Środowisko, w którym mieszka imigrant, ma duży wpływ na osobę ludzką oraz determinuje jej styl życia, system wartości i wierzenia religijne. Zatem, gdy pewna osoba mieszka wśród chrześcijan lub wśród ludzi wyznających inne wiary, lub też wśród tych, którzy są obojętni na religię, to środowisko nieubłagalnie wpływa na migranta i go przemienia. Oczywiście jest fakt, iż życie migranta w środowisku chrześcijan, którzy przestali być praktykującymi członkami Kościoła, zostanie przeniknięte przez zagubione tam wartości, które będą wobec niego demoralizujące, nawet jeśli migrant lub grupa migrantów chciałaby kontynuować swe praktyki religijne. A więc konieczność nowej ewangelizacji powinna zostać podjęta przez specjalnie do tego wyznaczone osoby oraz zyskać wysoką skuteczność. I wreszcie ważne wyzwanie dla wspólnoty Kościoła to to, że proces pierwszej ewangelizacji musi być kontynuowany z nową siłą duchową. Wraz ze znoszeniem granic między państwami,

oraz z rosnącym ruchem ludności przemieszczającej się nawet z jednego kontynentu na inny, powstają skupiska osób mieszkających w tym samym kraju, a pielęgnujące różne wiary i tradycje religijne. Następuje stały i proporcjonalny wzrost ludności migrującej charakteryzującej się podobnymi problemami, choć wyznającej inne wiary i tradycje religijne niż chrześcijaństwo. Takie osoby i grupy osób nie powinny być pominięte w kwestii pierwszej ewangelizacji. Tego typu migranci są bowiem bardziej otwarci i gotowi na przyjęcie Boga, gdyż są w trakcie poszukiwań „prawdziwej ojczyzny”. Również doświadczenie stawiania czoła trudnościom w nieplanowanych sytuacjach nie jest im obce. Takie osoby i wspólnoty powinny być grupami docelowymi dla pierwszej ewangelizacji, ponieważ starają się one wypracować swoją tożsamość w nowym otoczeniu, tj. w środowisku wiary przypisanej lokalnej społeczności. Wpływ ten jest silniejszy na imigrantów integrujących się z nowym środowiskiem na początkowym etapie osiedlania się, niż w późniejszych latach. Zatem, nie można zatracić naszej gotowości do pierwszej ewangelizacji, co potwierdzają również powyższe rozważania na temat nowej ewangelizacji i pracy pastoralnej. W sukurs przychodzi mu krakowski prof. M. Ostrowski, zauważając prócz setek tysięcy migrantów ponad miliardową rzeszę mobilnych turystów i ich potencjał ewangelizacyjny. Redaktor książki o. D. Cichy podkreśla, że każdy dialog międzyreligijny musi spełniać pewne warunki, aby nie stał się monologiem, pozorem dialogu lub dialogiem bezowocnym. Zawsze „obowiązuje w nim intelektualna uczciwość i obiektywizm, a przede wszystkim wyrzeczenie się jakiegokolwiek nacisku czy też podstępu w stosunku do współpartnerów”. Natomiast w konkretnym przypadku zasad prowadzenia dialogu przez migrantów, przywołując instrukcję *Erga migrantes caritas Christi* zwraca szczególną uwagę na konieczność zachowania zasady wzajemności i sprawiedliwości, które mają być postawami „serca i ducha”. Nie można więc poprzestać na egzotyce dialogu, która często jest tylko fragmentem dialogu międzykulturowego, który zawsze trzeba umieć mądrze rozgraniczyć od najgłębszych pokładów dialogu międzyreligijnego.

W ostatnim, czwartym rozdziale, Autorzy przedstawiają pragmatyczne aspekty duszpasterstwa migrantów. Ich żywotność, a nawet transformacja zachowań wierzeniowych została pokazana przez L. Müllera na przykładzie dawnej misji Hiszpanów w Niemczech, oscylującej w kierunku wieloetnicznej, hiszpańskojęzycznej wspólnoty. Natomiast o równie nieuniknionych zmianach w polskich misjach na Wyspach Brytyjskich wspomina ks. abp Wojciech Polak. Zaleca on dobre poznanie teoretycznych ich podstaw i pastoralną czujność co do wyboru adekwatnego modelu. Cykl pastoralnych dywagacji zamyka refleksyjnie misjolog z Urbaniany, P. Steffen. Referując drogę odkrywania, jak to nazywa „duchowości międzynarodowej”, zachęca-

jąc do wykorzystania praktyki duszpasterskiej do ustawicznego pogłębiania tzw. teologii migracji.

Ponad sto lat jasnych wskazań Kościoła (orędzi, adhortacji, instrukcji etc.) co do historii, teorii i praktyki katolickiego towarzyszenia migrantom w drodze znajduje odbicie w coraz bogatszej literaturze. Duża jej część znajduje się w zamieszczonej bibliografii. Natomiast coraz wyraźniejsze posoborowe zmiany modeli tej specyficznej posługi tworzą zręby współczesnej teologii migracji, której opinie misjologów i pastoralistów nie powinny być obce. Zachęcamy do uważnego zapoznania się z powyższą publikacją zarówno zajmujących się tym tematem jak i duszpasterzy i to zanim w naszych ławkach parafialnych zauważymy większą liczbę imigrantów.