

Przegląd Religioznawczy

THE RELIGIOUS STUDIES REVIEW

1/267
2018

POLSKIE TOWARZYSTWO RELIGIOZNAWCZE
POZNAŃ

ISSN 1230-4379

Redaktor Naczelny
Z-ca Redaktora Naczelnego

Sekretarze Redakcji

Członkowie

Komitet Redakcyjny

Zbigniew Drozdowicz
Jerzy Kojkoł

Ewa Stachowska
Sławomir Sztajer

Maria Libiszowska-Żółtkowska
Henryk Hoffmann
Zbigniew Stachowski

Projekt okładki – Grzegorz Wolański

ISSN 1230-4379

Wydanie publikacji finansowane z funduszy
Katedry Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Adres Redakcji
ul. Szamarzewskiego 89 AB, 60-568 Poznań
tel. (+48) 61 829 22 19
www.ptr.edu.pl
sztajers@amu.edu.pl

Nakład: 60 egz.

Druk
Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak – ul. Piwna 1, 61-096 Poznań

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

e-mail: drozd@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9409-9029

O Kościele katolickim bez namaszczenia

Kościół katolicki nie jest jedyną instytucją wrażliwą na to, co się o nim mówi oraz jak się o nim mówi. W tym jednak przypadku ma to szczególnie duże znaczenie, bowiem wiąże się nie tylko z budowaniem lub rujnowaniem jego pozycji społecznej, ale także z wiązaniem przez członków tej wspólnoty nadziei na takie życie, które będzie pozbawione nieszczęść i niedogodności tego świata, a mówiąc językiem wierzących – na zbawienie duszy. Stąd formułowana przez Ojców Kościoła (takich jak św. Augustyn czy św. Cyprian) i powtarzana później przez wieki z namaszczeniem zasada: „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Budziła ona jednak i budzi nadal jeśli nawet nie zasadnicze wątpliwości, to przynajmniej takie pytania, na które najpoważniejsze autorytety tego Kościoła powinny udzielić przekonujących odpowiedzi. Rzecz jasna, podejmowały one i podejmują próby ich udzielenia. Rzecz nawet nie tyle w tym, że mało kogo one przekonały, ile w tym, że zmieniała się sytuacja zarówno w samym Kościele, jak i w oczekiwaniach ludzi głęboko wierzących i tych dosyć dalekich od tej wiary, która legitymizowałaby ich obecność w tej wspólnocie wierzących. W tych rozważaniach przywołam kilka przykładów zarówno tych pierwszych, jak i tych drugich osób.

Jednak nie one stanowiły dla mnie bezpośrednią inspirację do podjęcia tytułowego problemu, lecz obejrzany niedawno film *Kler* (reż. Wojciech Smarzowski, 2018). Fakt, że w kraju, w którym ponad 90% obywateli jest członkami tego Kościoła, film ten spotkał się z aż tak wielkim zainteresowaniem, daje, a przynajmniej powinien dawać, sporo do myślenia nie tylko tym świeckim religioznawcom, którzy analizują zachodzące w religii i religijności Polaków transformacje, ale także tym katolikom, którym zależy na

tym, aby o ich Kościele dobrze myślano i wypowiadano się o nim jeśli nawet nie na kolanach, to przynajmniej z pokornie pochyloną głową. Czy można to uzyskać, mówiąc jedynie dobrze o tym Kościele? Nie jest to bynajmniej retoryczne pytanie, bowiem nie brakuje takich katolików (nie tylko zresztą w Polsce), którzy nie chcą słyszeć o nim żadnego złego słowa. Takich jednak obecnie jest coraz trudniej znaleźć. Łatwiej jest natomiast znaleźć takich, którzy wprawdzie przyjmują do wiadomości, że nie wszystko jest w nim tak, jak być powinno „w domu Bożym”, jednak mimo wszystko uważają, że jest on godny uznania i szacunku.

Innego zdania są autorzy filmu *Kler*. Pokazują oni bowiem, że ten dom przekształcony został w coś takiego, co ma niewiele wspólnego nie tylko z boskością, ale także ze zwyczajną ludzką przyzwoitością i pod niektórymi względami niczym specjalnie nie różni się o tych domów, o których się zwykle mówi z pewnym zażenowaniem – bo czy bez zażenowania można mówić o takich zjawiskach, jak pedofilia, alkoholizm czy karierowiczostwo. Rzecz jasna, jest to jedynie artystyczny obraz wymienionych tutaj grzechów ludzi tego Kościoła. Bez wątpienia przedstawione są one w nim z wyraźnym przerysowaniem. Jeśli jednak dobrze rozumiem intencje jego autorów, to chodziło im o sprowokowanie do szerokiej dyskusji nad tymi wysoce nagannymi zjawiskami w tym Kościele. Pozostaje kwestią otwartą, po pierwsze, kto tym filmem zostaje zaproszony do tej dyskusji (w szczególności, czy w tym gronie jest miejsce dla hierarchów tego Kościoła), a po drugie, czy dyskutować o tych nagannych zjawiskach w stosunkowo wąskim gronie osób odpowiedzialnych za stan tego Kościoła, czy też na szerokim forum publicznym. Autorzy tego filmu opowiedzieli się za tym drugim rozwiązaniem. Nie są oni w tym ani osamotnieni, ani nawet nowatorscy. W tych rozważaniach odwołam się do takich osób, które dużo wcześniej uznały, że każdy, kto myśli z troską o chrześcijaństwie i chrześcijanach, ma prawo i obowiązek wypowiadania się o tego rodzaju problemach, jakie zostały przedstawione w filmie *Kler*. Odwołam się w nich jednak również do takich żyjących obecnie osób, które już od kilkunastu lat wypowiadają się publicznie o grzechach tego Kościoła. Dzieli ich niejednokrotnie wiele, w tym generalny cel tych wypowiedzi – dla jednych z nich bowiem jest to naprawa tego, co kler katolicki popsuł w tej religii, natomiast dla innych uwolnienie od niej wszystkich ludzi. Tym, co ich wszystkich łączy, jest natomiast mówienie o Kościele rzymskim bez namaszczenia.

Bez namaszczenia w przeszłości

Przykładów osób wypowiadających się w przeszłości bez namaszczenia o Kościele katolickim można znaleźć wiele. W niewielu jednak przypadkach takie mówienie miało taką moc sprawczą, że w sposób zasadniczy zarówno

zmieniło obszar władania tego Kościoła i przyczyniło się do zmiany mapy wyznaniowej Europy, a pośrednio również do istotnych zmian w nim samym. Jedną z takich niewielu osób był Marcin Luter. Jego ogłoszone w 1517 r. tezy w sprawie odpustów jeszcze dzisiaj mogą szokować członków Kościoła katolickiego swoją bezceremonialnością, a co najmniej kilka z nich wręcz brakiem jakiegokolwiek szacunku dla rzymskich hierarchów. Jedynie tytułem przykładu przypomnę, że w tezie 89 stwierdza on, że papież za pośrednictwem odpustów stara się bardziej o pieniądze niż zbawienie duszy. W tezie 90 dodaje, że tym samym wystawia siebie i kościół (pisany przez Lutra małą literą) „na pośmiewisko wrogom i unieszczęśliwia chrześcijan”. Natomiast w tezie 92 formułuje prawdziwie rewolucyjny postulat: „Precz tedy z tymi wszystkimi (fałszywymi) prorokami, którzy mówią ludowi Chrystusowemu: »Pokój, pokój, a pokoju nie ma« (Jr 6,14)”¹.

Nie powinno budzić zdziwienia to, że po tych pozbawionych szacunku dla papieskiego urzędu słowach papieża Leon X chciał najpierw przywołać Lutra do rozumu. Poleciał on bowiem swoim legatom (Kajetanowi i Janowi Eckom), aby nakłonili go do uznania wszystkich 95 tez za całkowicie błędne i bezwarunkowego odwołania. Zdaniem Lutra błędy znajdowały się jednak nie po jego stronie, lecz po stronie papieża Leon X oraz jego poprzedników na tym urzędzie. Powołał się on przy tym nie na autorytet tego urzędu, lecz Pisma Świętego, które uznał za jedyne nieomyłne źródło wiedzy i wiary. Efekt tego był taki, że 3 stycznia 1521 r. Luter został ekskomunikowany, tj. wykluczony z Kościoła rzymskiego – jak się mówi w tym kościelnym dokumencie – „na zawsze”². Dla krajów niemieckich oznaczało to wówczas stanięcie przed dylematem: pozostać przy papieżu i Kościele rzymskim czy też pójść tą drogą, którą zapoczątkował Luter. Został on rozstrzygnięty w 1555 r. na spotkaniu książąt niemieckich z cesarzem Karolem V w Augsburgu – na mocy tzw. pokoju augsburskiego przyjęto zasadę: *cuius regio, eius religio* („czyj rząd, tego religia”). Oznaczała ona przyznanie tym książętom prawa do określenia religii ich poddanych. Doprowadziło to nie tylko do zróżnicowania krajów niemieckich na katolickie i protestanckie, ale także – w nieco dłuższej perspektywie – do sporych zmian w Kościele katolickim. Zapoczątkowane zostały one postanowieniami Soboru Trydenckiego i były tak daleko idące, że przeszły one do historii pod nazwą reformacji katolickiej³.

Obraz mapy wyznaniowej nowożytnej i współczesnej Europy byłby jednak znacznie mniej zróżnicowany, gdyby nie pojawiali się jeszcze inni wypowiadający się bez namaszczenia o Kościele katolickim religijni reforma-

¹ M. Luter, Tezy, w: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór L. Szczucki, PWN, Warszawa 1972, s. 22.

² Por. R. Friedenthal, *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, PIW, Warszawa 1991.

³ Por. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

torzy, a także ci, którzy z religią chrześcijańską albo wzięli całkowity rozbrat, albo też postanowili żyć z nią w całkowitej separacji (nie oglądając się przy tym na to, co powiedzą jego władze). Ci ostatni pojawili się już XVI stuleciu (przykładem może być Giordano Bruno). W następnym stuleciu występowali oni jako „libertyni”. Ich sposób mówienia o Kościele katolickim scharakteryzował jezuita o. François Garasse w swojej antylibertyńskiej rozprawie zatytułowanej *Dziwaczna doktryna*. Stwierdza tam m.in., że libertyn to taka osoba, która „by móc swój jad zapuścić bardziej skutecznie, zastrzega się, że jest katolikiem, ale dodaje, iż nie wierzy w drobne niedorzeczności wpajane w umysły prostego ludu. Mówiąc o ceremoniach i tradycjach kościelnych, objawieniu, duchu itp., szydzi, iż zaśmiecają one religie. Jeżeli zdarzy mu się usłyszeć jakąś niełatwą opowieść, trudną do uwierzenia i o wątpliwej autentyczności, to nazwie ją objawieniem świętej Brygidy. Jeżeli dotrze do niego wiadomość o dawnym, czy też nowym cudzie jakiegoś świętego, to spyta on, czy zostanie przeklęty, jeżeli temu nie uwierzy. By ośmieszyć jakąś ideę, gotów jest ukuć powiedzenie złośliwe i profanujące rzeczy święte, na przykład, by określić czyjs nierówny chód, mówi, że człowiek ten chodzi jak pies, który dopiero co powrócił z nieszpórów (itd.)”⁴.

W XVIII stuleciu do libertynów dołączyli ci, których nazywano filozofami. Wprawdzie nie było ich jednak aż tak wielu, aby Kościół katolicki musiał bić na trwogę we wszystkie dzwony, jednak dosyć szybko okazało się, że ich siła tkwi nie w ilości, lecz w tej jakości, która związana była z umiejętnością posługiwania się piórem oraz upowszechniania tego, co najpierw nim naskrobali na papierze, a później wydrukowali w setkach lub nawet tysiącach egzemplarzy. Rzecz jasna, nie każdemu z nich starczało odwagi na to, aby to, co napisał, ujawniał każdemu, kto potrafi czytać. Potwierdzeniem tego może być zarówno autor *Testamentu* Jean Meslier (skądinąd katolicki ksiądz, proboszcz wiejskiej parafii), jak i autor *Apologii* Hermann Samuel Reimerus (skądinąd „stateczny, miłujący spokój profesor, wykładający języki wschodnie w gimnazjum rodzinnego Hamburga)”⁵. Znaleźli się jednak tacy filozofowie, którzy chętnie ich w tym wyręczyli. Fragmenty pierwszego z tych dzieł opublikowane zostały najpierw przez Voltaire’a, a później przez Paula H. T. Holbacha, natomiast drugiego przez Gottholda Ephraima Lessinga.

Warto powiedzieć parę słów przynajmniej o tych filozofach, którzy upowszechnili drukiem fragmenty *Testamentu* Mesliera. O baronie Holbachu –

⁴ Podaję za: J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974, s. 24.

⁵ „Nie jest to dzieło drugiego Jana Mesliera. Reimerusowi obce są uniesienia, nienawiść, niszczycielska pasja Mesliera; nie rozprawia się z Bogiem, nie pała do niego osobistą urazą, która stopniowo wszystko spala. Przeciwnie, szczerze wierzy, że idzie ku Bogu, odsuwając po drodze kolce i ciernie, wypędzając tłum bezbożników i bałwochalców, obnażając źródła występku i zła, wyobrażając sobie, że oczyści ziemię i niebo, gdy zniweczy wiarę w religię objawioną”. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, PIW, Warszawa 1972, s. 374 nn.

„Niemcu z pochodzenia, który przybył do Paryża na studia i już tu pozostał”. Paul Hazard napisał, że był „ateistą zawodowym, którego czytali uczeni i nieucy, księżne i pokojówki. [...] Nie dlatego, aby baron był geniuszem; jego idee pozagarniane są z prawa i lewa, proza jego jest ciężka i rozwlekła, efekty krasomówcze nie podnoszą jego stylu, lecz czynią go tylko napuszonym”. Jednak baron „był pracowity i aktywny i czuł w sobie nieodparte powołanie: za swoją misję uważał pomniejszenie, a gdyby mógł, unicestwienie wszelkiej religii. Nigdy nie było mu dosyć obelg pod adresem chrześcijaństwa”⁶. Na miano „niezrównanego, honorowego i drogiego Antychrysta” u swoich współczesnych zasłużył jednak nie Holbach, lecz Voltaire (przywołane tutaj określenia pojawiły się w mowie pochwalnej wygłoszonej na jego cześć przez Denisa Diderota). Odpowiedź na pytanie, czym sobie na to zasłużył, wprawdzie nie może być jednoznaczna, jednak jej wieloznaczność bierze się nie tyle z tego, że trudno wskazać taką zasługę, ile z tego, że składa się na to wiele różnych zasług i niełatwo jest powiedzieć, której z nich należy się pierwszeństwo. Takie próby były jednak i są podejmowane. Przykładem może być chociażby jedna z kart *The Roads to Modernity* Gertrude Himmelfarb (profesor Uniwersytetu w Nowym Yorku). Zdaniem tej znawczyni dokonał Voltaire’a zasłużył on na to miano „nie tylko swoją balansującą na granicy obsesji awersją do chrześcijaństwa, ale także przekraczającą tę granicę obsesyjną niechęcią do starszego od tej religii judaizmu”⁷. Opinię tę podziela w zasadzie John Stephenson Spink. W jej uzasadnieniu przywołuje on „anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie aresztowania Voltaire’a w 1726 roku”, informujący, że Stary Testament nazywał „nagromadzeniem opowieści i bajek”, apostołów – „naiwnymi, łatwowiernymi idiotami”, a Ojców Kościoła „szarlatanami i oszustami”⁸.

Jeśli miałbym krótko wskazać możliwie najbardziej przekonujący dowód w tej sprawie, to przywołałbym przede wszystkim jego postulat: „*Ecrasons l’infâme*” (Rozdeptać łajdactwo!). Trzeba przy tym powiedzieć, że owe „łajdactwo” to przede wszystkim katolicki kler. Można to dosyć łatwo udokumentować,

⁶ Jego dzieła „są tak liczne, że trudno sporządzić ich dokładną listę i trudno wyodrębnić jego osobisty wkład do wkładu współpracowników, którzy mu pomagali. [...] Kierował warsztatem, oficyną księgarską, biurem, skąd wychodziła w świat propaganda tak prostacka, tak zajadła, że męczyla nawet jego pobratymców, którzy w końcu zaczęli w nim widzieć kapucyna ateizmu”. Tamże, s. 123.

⁷ „Stary Testament nie był dla niego niczym więcej niż kroniką okrucieństwa, barbarzyństwa i przesądu. [...] Wiele zapisów w jego *Słowniku filozoficznym* dotyczyło zarówno współczesnych, jak i starożytnych Żydów. Oszkalował ich w klasycznej modzie na antysemityzm, jako materialistycznych, chciwych, barbarzyńskich, nieludzkich i lichwiarских”. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Alfred A. Knof, New York 2004, s. 155 nn.

⁸ „Nie ma żadnego powodu wątpić w to, że ten anonimowy donos dokładnie przedstawia reputację Voltaire’a, ani nawet, by powątpiewać, czy przedstawia on w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. J. S. Spink, *Libertynizm francuski...*, cyt. wyd., s. 402 nn.

bowiem lista tych dzieł Voltaire'a, w których podawał wyjaśnienie i uzasadnienie dla tego postulatu, jest długa i dosyć mocno zróżnicowana – żeby tylko tytułem przykładu wymienić jego historię wojen religijnych we Francji drugiej połowy XVI stulecia (głównymi oskarżonym jest w nim kler katolicki) czy jego traktat o tolerancji (główny oskarżony jest ten sam – tyle tylko, że występuje on w roli sędziego francuskiego trybunału sądzącego francuskiego protestanta). Mógłby ktoś zapytać: po co to wszystko przypominać i podnosić temperaturę w kotle, który i tak już kipi? Problem w tym, że nie są to filozofowie, którzy żyją wyłącznie na kartach historii, a ich przysypane kurzem dzieła dostojnie spoczywają na bibliotecznych półkach. Przeciwnie, są to filozofowie, których myśl jest nadal żywa i inspiruje dzisiaj do działania tych, którzy podobnie jak ich poprzednicy skłonni są zapamiętałe toczyć swoją osobistą wojnę z Panem Bogiem oraz z jego ziemskimi sługami.

Bez namaszczenia obecnie

W odpowiedzi na pytanie, gdzie w dzisiejszej Polsce można znaleźć tych, którzy inspirować się myślą Voltaire'a i podobnych mu filozofów, wskazałbym przede wszystkim na portal dyskusyjny „Racjonalista. Ośrodek racjonalistyczno-sceptyczny im. de Voltaire'a”. Nie chciałbym jednak tutaj szczegółowo analizować wszystkich zamieszczanych w nim wypowiedzi. Jedyne w formie swoistej próbki tego, jak wygląda to „bez namaszczenia” w wydaniu niektórych z nich, przywołam kilka tytułów ich artykułów. A zatem mamy tam m.in.: *Kastet i pałka – oblicze katolicyzmu polskiego* Mirosława Kostronia, *Katolicki infantylizm* Andrzeja S. Przeździeckiego, *Nawrót Średniowiecza* Stefana Riegera czy *Niech żyje beton* Macieja Psyka. Wśród tych autorów jest dwóch takich, którym chciałbym tutaj poświęcić nieco więcej uwagi. Są to Stanisław Obirek i Tadeusz Bartoś. Łączy ich nie tylko to, że są byłymi duchownymi katolickimi, ale także to, że są obecnie akademickimi uczonymi i nauczycielami.

Stanisław Obirek do 2005 r. był członkiem Towarzystwa Jezusowego, w latach 1994-1998 rektorem Kolegium Księży Jezuitów w Krakowie, a od 1998 r. kierownikiem Katedry Historii i Filozofii Kultury oraz dyrektorem Centrum Kultury i Dialogu przy Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”. Obecnie jest on profesorem na Uniwersytecie Warszawskim. Zamieszczony w „Racjonaście” tekst pt. *W co wierzy polski katolik?* utrzymany jest w konwencji akademickiego dyskursu, z takimi jego atrybutami, jak udokumentowanie formułowanych opinii i ocen naukowymi opracowaniami czy unikanie „bijących po oczach” sformułowań. Te ostatnie pojawiają się jednak w jego wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej”⁹. Stwierdził w nim bowiem, że „Polski Kościół jest bezmyślny i uczy bezmyślności”, że

⁹ „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny” z 22 września 2018 r.

jest on „uwięziony w tej dychotomii, że lewica to zło, a już sam fakt bycia katolikiem to dobro”, oraz że „takie myślenie jest obrazą dla intelektu”. Swoistą spowiedzią z tych błędów młodości, które doprowadziły go do stanu duchownego, oraz z tych osobistych doświadczeń, obserwacji i przemyśleń, które sprawiły, że porzucił ten stan i stał się nie tylko jego przeciwnikiem, ale także przeciwnikiem tego Kościoła katolickiego, którego członkami jest zdecydowana większość Polaków, jest jego monografia pt. *Polak katolik?*. Warto przywołać chociażby kilka tych jej fragmentów, w których – „żywąc już na własny rachunek, poza strukturami kościelnymi” – to wypowiadanie się o tym Kościele bez namaszczenia jest wyraźnie widoczne.

Pierwszy z nich dotyczy przedstawienia dwóch historycznych postaci, tj. założyciela Kościoła luterańskiego Marcina Lutra i założyciela Towarzystwa Jezusowego Ignacego Loyoli. „Ten pierwszy, jak wiadomo, nie zamierzał zakładać nowego Kościoła, chciał tylko zreformować zastany. Ten drugi, choć z Kościołem jako instytucją nie miał żadnych związków, nagle zapragnął zostać jednym z jego świętych. [...] Według samego Lutra rzeczą najważniejszą było doświadczenie religijne, a raczej »ośnienie«, którego doznał, będąc augustiańskim mnichem, gdy usiłował pojąć sens jednego zdania z Listu do Rzymian. [...] To zdanie stało się dlań źródłem udręki i trwających przez lata zmagających duchowych. Ulgę poczuł dopiero, kiedy zrozumiał, że wystarczy sama wiara (*sole fide*), która zapewnia zbawienie. [...] Loyoli dla odmiany nie trapiły żadne religijne wątpliwości. Wprost przeciwnie – jego wiara była prosta, gdyż świat postrzegał jako uświęcony przez porządek gwarantowany przez katolicyzm”¹⁰.

Drugi z tych fragmentów dotyczy polskiego świętego, papieża Jana Pawła II (Karola Wojtyły). W związku z rozpoczętym w 2011 r. procesem beatyfikacyjnym, a w 2014 r. procesem kanonizacyjnym, „[p]ojawiła się lawina tekstów wspomnieniowych, wyraźnie zabrakło natomiast trzeźwych krytycznych głosów na temat Jana Pawła II i reprezentowanej przez niego wizji katolicyzmu. [...] Tymczasem słowem kluczem do zrozumienia Jana Pawła II jest autorytaryzm, czyli niechęć do dyskusji oraz wymaganie posłuszeństwa i rezygnacja z własnego zdania. W moim osobistym doświadczeniu jest miejsce na podziw dla ogromu dokonań Jana Pawła II, ale jest też ostra świadomość niedostatków człowieka, który mógł rozwiązać wiele palących problemów, z którymi katolicyzm boryka się od czasu Soboru Watykańskiego II, ale tego nie zrobił. Co gorsza, wiele z tych problemów zamiótł pod dywan, nie pozwolił o nich dyskutować, a tych, którzy próbowali to robić, odsuwał od władzy i marginalizował, promował zaś ludzi, którzy mieli podobne jak on poglądy i przedkładali ortodoksję nad praktykę ewangeliczną”¹¹.

¹⁰ S. Obirek, *Polak katolik*, CiS, Stare Groszki 2015, s. 110.

¹¹ Tamże, ss. 263-264.

Trzeci i ostatni z przywoływanych przeze mnie fragmentów z książki *Polak katolik?* dotyczy charakteru polskiego katolicyzmu. W jej części zatytułowanej: „Czy katolicyzm polski jest religią? wprawdzie przyznaje on, że to pytanie jest impertynenckie, jednak zaraz dodaje, że „takie wątpliwości się pojawiają, i to nawet u samych Polaków”, i to nie tylko u „internautów, blogerów czy mniej lub bardziej celebrytów, którzy nie przestają wysuwać zarzutów pod adresem kleru, biskupów i polityków bez reszty oddanych »katolickiej sprawie«...”, ale także tych liberalnych i intelektualnych środowisk, które stają w obronie różnego rodzaju mniejszości i nie godzą się ani na zaliczanie gender do „skrajnie neomarksistowskiej ideologii”, ani na rosnące wpływy Kościoła w mediach publicznych („słusznie nazywanych czwartą władzą”), ani też na rosnący jego wpływ na „edukację wszystkich szczebli, w tym na poziomie uniwersyteckim”. Wyprowadzony stąd przez Obirka wniosek generalny sprowadza się do stwierdzenia, że „dla niego polski katolicyzm utracił religijny charakter i stał się karykaturą chrześcijaństwa”¹².

W niejednym punkcie ocenę papieża Jana Pawła II i jego pontyfikatu podziela Tadeusz Bartoś. Przedstawił ją w opublikowanej w 2008 r. książce pt. *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*. Została ona opublikowana wprawdzie już po tym, jak opuścił Zakon Kaznodziejski Dominikanów (stało się to w styczniu 2007 r.), jednak była pisana w okresie, gdy był jego członkiem i wykładowcą w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie, oraz pełnił funkcję dyrektora założonego przez siebie Dominikańskiego Studium Filozofii i Teologii w Warszawie (obecnie jest on profesorem w Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Puławach). O tym, że jego poglądy na temat obecnej kondycji Kościoła katolickiego się specjalnie nie zmieniły po odejściu ze stanu duchownego może świadczyć m.in. jego rozmowa z Krzysztofem Bielawskim opublikowana w 2007 r. w formie książkowej pt. *Ścieżki wolności. O teologii, sekularyzacji, demokracji w Kościele, celibacie i...*

Już przedstawienie pierwszej z wymienionych w jej podtytule kwestii może wzbudzić niepokój katolickich tradycjonalistów. Stwierdza tam bowiem, że „teologia jest po to, by religia mogła odnajdywać swe prawdziwe oblicze, by nie upadała w system zabobonów, by nie stawała się ideologią”. Nieco dalej zaś dodaje, że „boski transcendentny świat, gdy zaczynamy o nim mówić, niezbyt się różni od tego nam znanego” (co można traktować jako przejaw zabobonności). Natomiast jeszcze dalej wprost podważa katolicki dogmat łaski Bożej, bowiem jego zdaniem „łaska jest dostępna poza Kościołem, ponieważ jej Dawca jest wolny i pozakonfesyjny”¹³. Jeszcze większe zaniepoko-

¹² „Główny wysiłek hierarchii i podporządkowanego jej kleru został skierowany na utrzymanie, a nawet zwiększenie wpływów politycznych i powiększenie stanu posiadania”. Tamże, s. 252 nn.

¹³ *Ścieżki wolności. Z Tadeuszem Bartosiem OP rozmawia Krzysztof Bielawski*, Homini, Katowice 2007, s. 9 nn.

jenie tych tradycjonalistów może wzbudzić to, co Bartoś ma do powiedzenia na temat sekularyzacji, demokracji w Kościele oraz celibatu. Jego zdaniem, to „chrześcijaństwo jest siłą sekularyzacji świata”, w szczególności jest nim „dogmat Chalcedoński o boskości i człowieczeństwie Jezusa”¹⁴. Jednak nie tylko ten dogmat, bowiem również ten chrześcijański humanizm, który oznacza „przesunięcie akcentu z kultu na działanie wobec drugiego człowieka”. Istotne znaczenie dla pojawienia się i upowszechnienia procesów sekularyzacyjnych we współczesnym świecie miały również – jego zdaniem – te siły ludzkiej natury, które przyczyniły się i przyczyniają nadal do cywilizacyjnych postępów w różnych obszarach życia i ludzkiego współżycia, zadając przy tym „jakby śmiertelne ciosy religijnej wyobraźni” i tej kulturze, która od czasów średniowiecza żyła *sacrum* i z *sacrum*. Na postawione w tej rozmowie fundamentalne pytanie: „Czy trzeba więc pogodzić się z tymi wszystkimi zmianami?”, Bartoś odpowiada: „tak, ponieważ człowiek był, jest i będzie częścią historii i musi przyjmować do wiadomości własne ograniczenia”. Równie trudna do „przełknięcia” dla tych tradycjonalistów może być jego deklaracja, że jest on zwolennikiem demokracji w Kościele, a nawet, że „model demokratyczny jest tu najbardziej użyteczny”¹⁵.

Po tych wszystkich stwierdzeniach i oświadczeniach Bartosia już żadnym zaskoczeniem nie może być jego opowiedzenie się przeciwko celibatowi w Kościele katolickim – jednak nie bezwarunkowo, lecz tylko wówczas, „jeśli szkodzi rozwojowi człowieka, a szkodenie ludziom jest niemoralne”, oraz szkodzi Kościołom katolickim w tych krajach, w których występuje radykalny spadek powołań kapłańskich oraz w których „wybuchają od kilku lat skandale z udziałem księży”. Trzeba przypomnieć, że powiedziane to zostało w okresie, w którym o tych skandalach nie mówiono i nie pisano jeszcze ani tak często, ani tak otwarcie jak obecnie.

Jeszcze jeden głos bez namaszczenia o Kościele katolickim osoby, która związana jest z nim zarówno swoim teologicznym wykształceniem, jak i wyświęceniem na kapłana. Należy on do Krzysztofa Olafa Charamsy, katolickiego księdza, absolwenta Wyższego seminarium Duchownego w Pelplinie oraz Wydziału Teologicznego w Lugano (Szwajcaria) i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (w 2002 r. uzyskał na nim doktorat, a w latach 2009-2015 był jego wykładowcą). Do 2015 r. pełnił ważne funkcje w Kurii Rzymskiej (m.in. II sekretarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej). W momencie gdy dokonał publicznego *coming outu* (10 października 2015 r.),

¹⁴ „Stwierdza się w nim, że Jezus jest zarazem w pełni człowiekiem i w pełni prawdziwym Bogiem”. Tamże, s. 29.

¹⁵ Tamże, s. 50. Sytuację tę stanowiła głośna w tamtym czasie sprawa seksualnego molestowania przez arcybiskupa Juliusza Paetza kleryków poznańskiego seminarium duchownego. Została ona szczegółowo opisana i udokumentowana przez Marcina Kąckiego w książce pt. *Poznań. Miasto grzechu*, Czarne, Wołowiec 2017, ss. 107-139.

tj. przyznał się, że żyje w związku homoseksualnym, zaczęto o nim głośno mówić w mediach (zarówno polskich, jak i zagranicznych). Przerwało to jednak jego błyskotliwą karierę w Kościele katolickim (7 dni później biskup pelpliński Ryszard Kasyna nałożył na niego suspensę, zakazującą mu noszenia stroju duchownego oraz dokonywania święceń kapłańskich). Reakcją na to ze strony Charamsy był list skierowany do papieża Benedykta XVI, w którym m.in. stwierdził, że Kościół ten osobom o odmiennej orientacji seksualnej „zgotował piekło” i domagał się anulowania watykańskiej instrukcji z 2005 r. (treść tego listu została upubliczniona przez BBC).

Swoistą „księgą rozrachunkową” z tym Kościołem jest opublikowana w 2016 r. we Włoszech, a rok później w Polsce jego książka pt. *Kamień węgielny*. Już jej podtytuł – *Mój bunt przeciw hipokryzji Kościoła* – zapowiada, że nie będzie to ani spowiedź skruszonego grzesznika, ani też hymn pochwalny pod adresem tego kleru, z którym jego autorowi przyszło przez wiele lat żyć i współżyć (mam oczywiście świadomość, że w sytuacji tego *coming outu* to ostatnie określenie brzmi dwuznacznie). Takie określenie treści tej publikacji można jednak uznać za ogólnikowe, bowiem na jej ponad 300 stronach pojawia się długa lista konkretnych i poważnych zarzutów pod adresem tego, co stanowi, a przynajmniej stanowić powinno tytułowy „kamień węgielny” Kościoła katolickiego.

Dla zilustrowania tego mówienia bez namaszczenia o owym „kamieniu” przywołam tutaj tylko kilka fragmentów tej książki. Na początek seminaria duchowne (w życiu jej autora było ich trzy). O pierwszym z nich (w Pelplinie) Charamsa napisał, że „prawdziwym bagnem były stosunki pomiędzy przełożonym a nami klerykami”¹⁶. Znacznie lepiej to wyglądało w Lugano („Tamto doświadczenie wewnątrz wspólnoty wiernych w Lugano było jednym z najpiękniejszych w jego życiu”), a już „prawdziwym koszmarem było dla niego seminarium w Rzymie. [...] Dopiero w Rzymie miał poznać niewyobrażalne absurdy, zwłaszcza z perspektywy przełożonego, ponieważ stał się osobą odpowiedzialną za kształcenie czy może raczej za zniekształcenie innych”.

W następnej części tej książki postawiona została przez jej autora kwestia celibatu. Jego zdaniem „jest on okrutnym nakazem narzuconym księżom rzymskokatolickim tylko w odniesieniu do ich domniemanej heteroseksualności”. Przez wieki sprawa nie była natomiast jednoznaczna w przypadku homoseksualistów¹⁷. Sformułowana w związku z tym uwaga, aby „podać

¹⁶ „Celem seminarium było równanie wszystkich do przeciętności, poprzez uczynienie niektórych obyczajów i norm bezdyskusyjnymi i automatycznymi. Pozbawione jakiegokolwiek edukacyjnego komentarza, było po prostu nieludzkie – ślepe posłuszeństwo, mechaniczne wykonywanie poleceń, potulne usługiwanie, hipokryzja”. K. Charamsa, *Kamień węgielny. Mój bunt przeciw hipokryzji Kościoła*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 71 nn.

¹⁷ „Dopiero niedawno Kościół, podczas pontyfikatu Benedykta XVI, przestraszony sam sobą i kapłanami gejami, którzy stawali się coraz odważniejsi, arbitralnie wprowadził zakaz

testom na homoseksualność również wszystkich papieży, kardynałów, biskupów, księży, a nawet diakonów”, została uznana za „bezczelną”. Zapewne podobnie odebrane i nazwane mogą być również jego uwagi o Kościele jako urzędzie nauczycielskim (np. taka, że „w końcu powinien on wziąć poważnie pod uwagę rozwój nauki”), o katolickim sakramencie spowiedzi (jest on „obłąkany na punkcie seksu”), katolickiego kleru („jest interesującym przypadkiem klinicznym – będąc w dużej części homoseksualnym, w jakimś desperackim, masochistycznym akcie narzuca sobie przyjmowanie nienawistnej postawy wobec homoseksualizmu, czyli wobec siebie”) oraz inkwizycji, występującej dzisiaj pod nazwą Kongregacji Nauki Wiary („eks świętego oficjum, eks świętej inkwizycji, eks świętym indeksie ksiąg zakazanych, eks piekło na ziemi”). Już tylko dodatkiem do tej „watykańskiej zupy złożonej z przysług i uprzejmości, doprawionej nienawiścią i chęcią zdobycia przewagi nad innymi w wyścigu o to, kto zostanie mianowany biskupem w zimnej Polsce”, są jego uwagi na temat wpływu w niej KGB, „niszczenia innych, składania donosów, robienia kariery po trupach” oraz informacja, że członkowie watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary żywili i żywią „nienawiść do papieża Franciszka, uważając go za nieodpowiedzialnego progresistę”.

Kilka znaków zapytania

Poza wątpliwością zdaje się być to, że wszystkie przywołane w tych rozważaniach osoby wypowiadały się o Kościele katolickim bez namaszczenia. Jest jednak szereg takich kwestii, które jednak skłaniają do postawienia pewnych znaków zapytania. Należy do nich w pierwszej kolejności kwestia wiarygodności przedstawionego przez nich obrazu tego Kościoła oraz oceny jego moralnej i intelektualnej kondycji. Można przyjąć, że w każdym przypadku ich autorzy mieli świadomość, że takie pytanie zostanie postawione i próbowali w jakiś sposób na nie odpowiedzieć. W przypadku przywołanego na wstępie filmu *Kler* próbą takiej odpowiedzi było powoływanie się w wywiadach prasowych jego reżysera na stałego konsultanta, który przez lata funkcjonował w tym środowisku jako jeden z jego członków, natomiast przez jednego z odtwórców głównej roli na relację jego przyjaciela, który osobiście doświadczył molestowania seksualnego przez księdza i odcisnęło to głęboki ślad na jego psychice. W przypadku *Lutra* sprawa ta jest o tyle lepiej udokumentowana, że przed swoim publicznym wystąpieniem przeciwko handlowaniu odpustami w tym Kościele przez wiele lat funkcjonował w nim jako jeden z członków jego kleru i obserwator jego obyczajów i sposobów

dopuszczania homoseksualistów do kapłaństwa, szufladkując ich jako nieodpowiedzialnych i niedojrzałych”. Tamże, s. 79.

zaspokajania swoich cielesnych i duchowych potrzeb. Podobnie rzecz się ma z przywołanymi tutaj przykładami wypowiedziania się o nim bez namaszczenia w Polsce. Jednak również tym, którzy – tak jak Voltaire czy Holbach – nie mieli w swoim życiorysie bycia osobą duchowną, nie można odmówić prawa do wiarygodności, bowiem nie tylko powoływali się oni na świadectwo katolickiego księdza, ale także obserwowali ten kler – wprawdzie z pozycji zewnętrznej, ale nie tak dalekiej, aby nie dostrzegać jego nader licznych ułomności. Voltaire zresztą osobiście doświadczył ich edukacyjnych metod podczas swojej nauki w jezuickim Kolegium Ludwika Wielkiego w Paryżu – wprawdzie dosyć krótkiej, bo zaledwie dwuletniej, ale na tyle dotkliwej, że w późniejszych latach jezuici stali się najbardziej zwalczaną przez niego formacją kościelną.

Drugą z tych kwestii, które skłaniają do postawienia znaków zapytania jest obiektywizm w przedstawianiu i ocenianiu Kościoła katolickiego przez przywoływane w tych rozważaniach osoby. Jeśli z obiektywizmem kłóci się emocjonalizm (a przecież bez większego trudu można wskazać takie sytuacje, w których pozostają one z nim w konflikcie), to nie ma, a przynajmniej nie powinno być wątpliwości, że praktycznie w każdym z przywoływanych tutaj przykładów wypowiedziania się o tym Kościele tego drugiego nie brakuje. Problem jednak w tym, że u jednych z nich występuje on w większym, natomiast u innych w mniejszym stopniu, a przynajmniej nie jest on aż tak otwarcie demonstrowany. Trudno byłoby jednak któremukolwiek z nich (również autorom filmu *Kler*) obronić tezę, że na podjęte przez nich problemy patrzeli oni chłodnym okiem oraz włożyli maksimum starań, aby przedstawić zarówno jego ciemne, jak i znacznie jaśniejsze strony. W przypadku dzieł artystycznych, a nawet filozoficznych niejednokrotnie ważniejsza jest jednak tzw. siła wyrazu i obrazu niż dokładne mierzenie i ważenie wszystkich „za” i „przeciw”. Inaczej rzecz się przedstawia w przypadku rozpraw naukowych. Nie sądzę, aby któryś z przywoływanych przeze mnie przykładów mówienia i pisanania o Kościele katolickim spełniał w pełni kryteria naukowości lub chociażby mógł do niej pretendować. Nie spełniają one ich i spełniać nie mogą, bowiem praktycznie w każdym z nich bez większego trudu można znaleźć coś w rodzaju osobistej spowiedzi – tyle tylko, że nie usznej, czyli katolickiej, a nawet nie protestanckiej, czyli we własnym sumieniu i raczej nieadresowanej do Pana Boga, lecz publicznej i adresowanej do każdego, kto chce i potrafi korzystać ze słowa pisanego i wydrukowanego. Rzecz jasna, żadna spowiedź nie może zastąpić ani rzetelnych badań naukowych, ani też sprawdzenia ich wyników przez niezależnych specjalistów.

Trzecia i ostatnia z tych kwestii, przy których pojawia się znak zapytania, dotyczy intencji stojących za tym mówieniem i pisananiem bez namaszczenia. Już na pierwszy rzut oka można stwierdzić, że były one ogromnie zróżnicowane i zapewne nie do końca uświadamiane przez przywoływane tutaj osoby.

Sklonny jestem zresztą przypuszczać, że w niejednym przypadku nawet te, które były w jakiejś mierze uświadamiane, nie w każdym przypadku były chętnie ujawniane, a w niektórych były one nawet dosyć starannie skrywane, bowiem specjalnie nie przysłużyłyby się sprawie, a mogłyby w niekorzystnym świetle postawić ich autorów – żeby tylko tytułem przykładu wymienić takie motywacje, jak chęć odegrania się na tych, którzy byli (świadomie lub nieświadomie) przyczyną ich życiowej i intelektualnej udręki. Jest to jednak kwestia trudna nie tylko do w miarę obiektywnej oceny, ale także takiego przedstawienia, aby nie budziło to urazy u żadnej z uwikłanych w nią stron.

Literatura

- Bartoś T., *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Sic!, Warszawa 2008.
- Bartoś T., *Ścieżki wolności. Z Tadeuszem Bartosiem OP rozmawia Krzysztof Bielawski*, Homini, Katowice 2007.
- Charamsa K., *Kamień węgielny. Mój bunt przeciw hipokryzji Kościoła*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 1: *Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Friedenthal R., *Marcin Luter. Jego życie i czasy*, PIW, Warszawa 1991.
- Hazard P., *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, PIW, Warszawa 1972.
- Himmelfarb G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, Alfred A. Knof, New York 2004.
- Kącki M., *Poznań. Miasto grzechu*, Czarne, Wołowiec 2017.
- Luter M., *Tezy*, w: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór L. Szczucki, PWN, Warszawa 1972.
- Obirek S., *Polak katolik*, CiS, Stare Groszki 2015.
- Spink J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.

Zbigniew Drozdowicz – ON THE ROMAN CHURCH WITHOUT ANOINTING

In these considerations, I refer to examples of such a statement about the Catholic Church without anointing, which is not only a testimony of a lack of faith in his help in achieving salvation, but also a deep conviction that he is affected by serious illnesses. This expression was differently motivated, and it had and has very diverse consequences – both for those expressing their words and for the addressees. In each case, however, it meant and signifies the specific votum of the former separatum towards the Catholic Church, and put in the role of complicit all those who, despite revealing serious ills, agree to remain in this community, and even express their tacit acceptance of the irregularities occurring in it.

Keywords: Catholic Church, no anointing, reformers, philosophers, ex-priests

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9409-9029

Wstyd ujawniany. Glosa do dyskusji o Kościele katolickim (i nie tylko)

Niestety, dopóki co, nie wygląda na to, aby hierarchom Kościoła katolickiego w Polsce bardzo zależało na ujawnianiu występujących w nim takich wstydlivych zjawisk jak pedofilia. Jeśli dzisiaj decydują się oni o nich mówić publicznie, to stało się tak m.in. za sprawą głośnych procesów wytoczonych w kilku krajach zachodnich księżom pedofilom oraz pewnych zachęt idących z Rzymu. W tej glosie do tego problemu przywołam przykłady takich osób, którym zależy na ujawnianiu tych wstydlivych zjawisk, a nawet traktują to jako swój moralny obowiązek. Nie są oni wprawdzie liczni, niemniej są dosyć mocno zróżnicowani zawodowo. W tym gronie bowiem znajdują się zarówno naukowcy i dziennikarze, jak i czynni księża katolicki. Na przeciwnym biegunie znajdują się oczywiście ci, którzy mają swój udział w próbie ich ukrycia.

Jednym z takich księży, którzy mają odwagę mówienia o różnego rodzaju wstydlivych zjawiskach w Kościele katolickim, jest ks. Andrzej Luter. Znany jest on przede wszystkim ze swoich artykułów publikowanych m.in. na łamach „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi”. W 2013 r. ukazała się jego książka pt. *Ekspostkatolik*. Stanowi ona swoisty raport na temat dzisiejszej kondycji Kościoła katolickiego w Polsce. Występujące w nim wstydlive zjawiska przedstawione są z taką otwartością, że może ona wprawiać w zakłopotanie jego kościelnych zwierzchników, a jemu samemu utrudniać funkcjonowanie w tym Kościele. Nie wygląda jednak na to, że ks. Luter obawiał się ich reakcji lub liczył na te profity życiowe i zawodowe, które by zyskał, gdyby okazywał im posłuszeństwo i postępował zgodnie z ich oczekiwaniami. Do takiego wniosku można dojść już po przejrzeniu tej obszernej książki. Bardziej uważ-

ne zapoznanie się z jej treścią przekonuje, że jej autor nie tylko ma odwagę podejmować trudne tematy, ale także formułować takie tezy i opinie, które w przeszłości wystarczałyby do wszczęcia postępowania przed inkwizycyjnym trybunałem. Rzecz jasna, nie chcę tutaj niczego takiego podpowiadać władzom kościelnym. Chcę natomiast powiedzieć tylko tyle, że trzeba docenić i należyście ocenić odwagę autora *Ekspostkatolika*.

Takich prowokujących do poważnych dyskusji nad obecną kondycją Kościoła katolickiego w Polsce odniesień jest w tej książce wiele, przy czym problemy lokalne dopełniają globalne, i odwrotnie. Do tych pierwszych można zaliczyć m.in. usłyszaną przez kolegę ks. Lutra w 1980 r. wypowiedź „księdza, zresztą wykładowcy z seminarium, który twierdził, że *Brzezina*, arcydzieło Andrzeja Wajdy, według noweli Jarosława Iwaszkiewicza, należałoby spalić do ostatniej kopii, bo to szatańsko demoralizujący film”; i komentarz ks. Lutra: „Możemy powiedzieć, że to tylko brak wykształcenia, prymitywna wrażliwość... Tylko? Czy refleksy tamtej postawy nie dają znać o sobie do dziś?”¹. Nieco dalej pojawiają się takie dopowiedzenia do tej wstydlivej wypowiedzi owego księdza, które mają już szerszy charakter – żeby tylko tytułem przykładu przywołać stwierdzenia, że zagubieni mogą być zarówno ludzie niewierzący, jak i wierzący, w tym księża; że „nie tylko niewierzący mogą skorzystać na kontakcie z ludźmi Kościoła, ale i Kościołowi mogliby wiele dać niewierzący”; że księża „wielu ludzi mogą zrazić do Kościoła bezdusznnością przy »załatwianiu« formalności” (podawanym przez niego przykładem takiej bezdusznności było m.in. wyrzucenie z kancelarii dziennikarza, który przyszedł do niej „w stroju letnim, by omówić przygotowania do chrztu synka”) itp.

W rozdziale zatytułowanym *Kościół z ludzką twarzą* ks. Luter wychodzi od opowiedzenia się za Kościołem otwartym, to jest „miłosiernym, odważnym, nieszukającym swego, mądrym i cichym, choć »głośnym« w głoszeniu zasad prawdziwie ewangelicznych, i skromnym”. Dalej kreślony jest obraz takiego Kościoła, który pod niejednym względem jest zaprzeczeniem tak rozumianej otwartości, tj. „sklerykalizowanego, zajętego czymś innym: umacnianiem socjologicznego, prawno-politycznego i materialnego stanu posiadania, posługującego się językiem patriarchalnym, językiem nakazów i konfrontacji, a nie wolności i dialogu”. Jeśli ktoś miałby jeszcze wątpliwości, czy dotyczy to Kościoła katolickiego w Polsce, to powinny je rozwiać stwierdzenia w rodzaju: „zbyt często tak zwana religia smoleńska przesłania nam religię Chrystusa”, „w języku niektórych świeckich i duchownych obowiązuje schemat: on – szatan – jest poza nami, jest wrogiem, więc szukajmy wroga. I szukamy, wroga jest coraz więcej, od wrogów aż kipi. A z wrogiem trzeba walczyć, trzeba żądać ekskomuniki i anatem. Walka o absolutną czystość

¹ A. Luter, *Ekspostkatolik*, Iskry, Warszawa 2013, s. 23 nn.

staje się imperializmem duchowym, najczęściej zresztą maskującym własne ciężkie grzechy i własny wstyd” itp. Pojawia się tam również krytyka tych katolickich radykałów, którzy „usiłują wielką konstrukcję chrześcijaństwa sprowadzić do poziomu zamkniętych piwnic”².

Szczególnie mocne słowa dotyczą Radia Maryja oraz tych, którzy odpowiadają za ton i treść pojawiających się w nim wypowiedzi. Luter nazywa ich „antyinteligentami i obskurantami” i ilustruje to przykładami ich wypowiedzi na temat „odznaczania przez prezydenta Komorowskiego twórców kultury z Wisławą Szymborską na czele”. Co gorsza, „tak dzisiaj mówi się o legalnie wybranym prezydencie Polski w wielu kościelnych i ultrakatolickich mediach – czasami wprost, jak w toruńskiej rozgłośni, a czasami w sposób lekko zawoalowany sugeruje się brak jego patriotyzmu. Pojawia się słowo: »zdrada«”³. Sporządzona przez ks. Lutra lista wstydliwych zjawisk w Kościele katolickim w Polsce jest oczywiście znacznie dłuższa i znacznie bardziej zróżnicowana. Zainteresowane nią osoby odsyłam już jednak do lektury jego książki.

Otwarcie o wstydliwych zjawiskach w Kościele katolickim mówią również osoby związane ze środowiskami lewicowymi. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że w dzisiejszej Polsce środowiska te są mocno podzielone, a linie tych podziałów nie przebiegają wyłącznie między tymi, którzy reprezentują starą i tymi, którzy reprezentują nową lewicę, ale także tymi, których myślenie społeczne bliższe jest standardom wschodnim i tymi, u których bliższe jest ono standardom zachodnim. Ma ono oczywiście swoje przełożenie na umiejętność poruszania się w takiej wrażliwej i drażliwej „materii”, jaką stanowi życie religijne naszych rodaków. O tych, którzy reprezentowali i reprezentują w jakiejś mierze nadal myślenie wschodnie, poruszali się i poruszają w niej niejednokrotnie „z gracją słonia w składzie porcelany”. Natomiast o tych drugich nie zaryzykowałbym wprowadzić twierdzenia, że ich poruszanie się w tej „materii” wygląda na „taniec baletnicy”, to jednak podpisałbym się pod opinią, że lepiej od swoich poprzedników rozumieją specyfikę życia religijnego Polaków i – co niemniej istotne – lepiej potrafią odróżnić swoje osobiste antypatie i sympatie od tych, które są udziałem większości naszych rodaków.

Ten nieco zawiły wywód stanowi próbę usytuowania w naszych realiach społecznych Artura Nowaka i Małgorzaty Szewczyk-Nowak, autorów książki pt. *Żeby nie było zgorzienia*. Ukazała się ona w Wydawnictwie Krytyki Politycznej, a wśród jej opiniodawców znajdują się m.in. profesor Uniwersytetu Warszawskiego Magdalena Środa (jej zdaniem książka ta stanowi „wstrząsające świadectwo tego, że Polska ciągle tkwi w okowach zabobonów i niczym

² „Wkradła się do niej szybko polityka i ideologia podszyta narodowymi uniesieniami, często manipulowanymi przez ludzi traktujących Kościół instrumentalnie”. Tamże, s. 71 nn.

³ „Niestety podobne rzeczy można usłyszeć także podczas kazań. Każdego porządnego człowieka po takiej kanonadzie nienawiści i prymitywizmu ogarnia po prostu wstyd”. Tamże, s. 81.

nieograniczonej władzy kleru”) oraz znany dziennikarz Tomasz Sekielski (według niego jest ona „prerażającym i niestety prawdziwym świadectwem ofiar księży pedofilów”)⁴. Można oczywiście z tymi opiniami polemizować. Trudno byłoby jednak całkowicie zanegować wartość poznawczą tych relacji siedmiu przywoływanych w tej książce osób pokrzywdzonych przez księży pedofilów. Nie można również odmówić całkowicie racji autorom tej książki w tych jej fragmentach, w których stwierdzają, że „problemem jest uznanie pedofilii w Kościele za fakt. Oswojenie problemu nie jest proste. To droga poprzez zaprzeczenie, wyparcie, bunt, a następnie nieśmiałą akceptację. To schemat związany z uznaniem straty wizerunkowej, polegającej na odmitologizowaniu obrazu nieskazitelnego pod względem moralnym duchownego, oraz zmierzeniem się z jej konsekwencjami”⁵. Poważniejsze wątpliwości mogą już jednak budzić podawane przez nich wskaźniki procentowe skali występowania takich zjawisk jak „molestowanie i wykorzystywanie seksualne przed piętnastym rokiem życia” (ich zdaniem „dotyczy to 25 procent kobiet i 15 procent mężczyzn”). Nie wiadomo bowiem, jakie jest źródło tej informacji. W książce tej generalnie brakuje takiej dokumentacji, która zawierałaby wyniki rzetelnych i możliwych do zweryfikowania badań naukowych.

Autorzy tej książki nie są jednak uczonymi (pierwszy z nich jest adwokatem, reprezentującym w przeszłości w sądzie pokrzywdzonych i sprawców w procesach pedofilskich, natomiast druga z nich jest psychologiem i psychoterapeutką). Ich opis zjawisk wywołujących zgorszenie (nie tylko osób utożsamiających się z Kościołem katolickim) w swojej zasadniczej części (zatytułowanej *Ofiary mają głos*) bardziej przypomina spowiedź niż zobiektywizowany opis faktów. Jednak nawet w niej pojawiają się takie stwierdzenia, które są stylizowane na swoiste generalizacje – żeby tylko tytułem przykładu przywołać wypowiedź pierwszej z przedstawionych ofiar seksualnego molestowania przez księdza, że kuria najpierw „dyskredytowała jego rację”, a później uznała, że „to jego wina” i „nie udzieliła mu żadnego wsparcia”. Szczególnie mocno brzmią przynajmniej niektóre z kończących te wypowiedzi ofiar stwierdzeń, takie jak drugiej z tych ofiar, że Kościół „to sprawnie zorganizowana siatka, która wykorzystuje ludzi” czy trzeciej z nich, że „we wszystkich tego typu aferach sprawy są tuszowane, zamiatane pod dywan”.

Wiarygodność świadectwa tych ofiar oraz ich generalizacji mają w jakiejś mierze potwierdzać przywoływani w drugiej części tej książki niezależni od

⁴ A. Nowak, M. Szewczyk-Nowak, *Żeby nie było zgorszenia. Ofiary mają głos*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018. Sądzę, że osoby dobrze orientujące się w realiach polskich środowisk lewicowych bez większego trudu usytuują w nich obu opiniodawców. Dodam tylko tyle, że moim zdaniem nie powinno się ich sadzać w tym samym rzędzie.

⁵ „W samych tylko Niemczech z Kościoła katolickiego odeszły setki tysięcy wiernych, poza mury seminariów niektórzy klerycy wolą wychodzić w zwykłych ubraniach, żeby przechodnie nie wyzywali ich od pedofilów. Kościół traci autorytet, kaznodzieje postrzegani są jako hipokryci”. Tamże, s. 14 nn.

Kościół eksperci, tacy jak lider Fundacji „Nie Lękajcie Się” Marek Lisiński czy psycholożka i seksuolożka (profesor UAM) Maria Beisert. Zdaniem pierwszego z nich „to nie jest tak do końca, że Kościół nic nie robi. Episkopat niby organizuje jakieś ewenty, msze pokutne, modlitwy za ofiary, jakiś czas temu odbyła się też w zamkniętym gronie konferencja dotycząca problemu. To wszystko ma pokazać, że coś w temacie się dzieje, ale tak naprawdę nie dzieje się nic”⁶. Natomiast zdaniem Beisert „Kościół bardzo zyskałby, gdyby ujawnił, że jego funkcjonariusze to ludzie, którzy mają różnego rodzaju problemy, a ze względu na specyfikę tej instytucji akurat pedofilia może występować częściej niż w innych środowiskach”. Jednak „raczej na to się nie zdobędzie”, bowiem „musiałby się zmierzyć z konsekwencjami. Przede wszystkim z olbrzymim odpływem wiernych, rozczarowanych brakiem postaci idealnych. To dla Kościoła duża strata”⁷. Przywoływana tam jest również wypowiedź „ojca Adama Żaka, koordynatora do spraw ochrony dzieci i młodzieży przy Konferencji Episkopatu Polski”. Jego zdaniem „przełożeni kościelni są zapewne bardziej świadomi” problemu „wykorzystywania małoletnich w Kościele”, jednak „statystyki dotyczące poszczególnych krajów nie są publikowane”. Natomiast w odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, stwierdza on m.in., że „to są nawyki administracyjne i pewna polityka informacyjna Watykanu”⁸. W dopisku do tego stwierdzenia (zatytułowanym *Teczki Watykanu*) autorzy tej książki powołują się zarówno na wyliczenie profesora Jana Hartmanna, że „na Polskę przypada aż 570 księży pedofilów”, jak i na „szacunek Marka Lisińskiego, że „co najmniej 6 procent polskich duchownych jest zamieszanych w ten proceder”. Przyznają jednak, że „nie wiedzą, jaka jest prawda”. Bez względu jednak na to, który z tych szacunków jest trafniejszy, „nic nie usprawiedliwia krzywd wyrządzonych nieletnim”.

O krzywdach wyrządzonych wprawdzie pełnoletnim, ale należącym do tzw. młodych dorosłych, głośno było kilkanaście lat temu w naszym kraju w związku ze sprawą molestowania kleryków poznańskiego seminarium duchownego przez arcybiskupa Juliusza Paetza. Sprawa ta dzisiaj wprawdzie już nieco przycichła, jednak powrócił do niej redaktor Marcin Kącki w książce pt. *Poznań. Miasto grzechu*. Jej część III (zatytułowana *Kościół*) zawiera m.in. prezentację głównych bohaterów tamtych wydarzeń, a ściślej – jednego pozytywnego, występującego wówczas jako Tomasz Węclawski (a dzisiaj pod nazwiskiem Polak) i znacznie liczniejszą grupę negatywnych (na czele tej listy znajduje się oczywiście arcybiskup Paetz). Wstydem dla Kościoła było jednak nie tylko zachowanie tego kościelnego dostojnika, ale także tych duchownych, którzy wiedzieli o jego skłonnościach seksualnych, ale woleli

⁶ Tamże, s. 123

⁷ Tamże, s. 150 nn.

⁸ „Stolica Apostolska nie ujawnia spraw, które są prowadzone. Taka jest przyjęta pragmatyka”. Tamże, s. 156.

albo to przemilczeć, albo nawet mieli swój udział w „zamiataniu problemu pod dywan”. Kącki pisze, że kiedy Węclawski poszedł w tej sprawie do kardynała Stanisława Dziwisza, sekretarza Jana Pawła II, „ten zakazuje mu mówić przy papieżu o sprawie Paetza” i „zapewniał, że sprawa zostanie rozwiązana. Alą zapada cisza. A arcybiskup się rozkręca. Podrywa kelnerów w restauracjach, a nawet studentów archeologii, którzy pracują nieopodal Pałacu na Ostrowie Tumskim. [...] Tajna grupa pisze list do czterech biskupów, którzy wybierają się na watykański synod. Opisują homoseksualne nękanie młodych kleryków. [...] Kopia trafia w ręce nuncjusza watykańskiego Józefa Kowalczyka, który przekazuje go... Paetzowi, a ten wzywa członków grupy na przesłuchanie”⁹. Nie poprzestaje jednak na jej przesłuchaniu, bowiem oskarża ją o atak nie tylko na swoją osobę, ale także na Kościół i zwraca się o „braterską pomoc” do swoich biskupów pomocniczych i dziekanów; biskupi dają dziekanom do podpisania oświadczenie, w którym „oskarża się »pewną grupę osób w diecezji« o rozpuszczanie pomówień, a przecież jego (Paetza) zasługi są powszechnie znane». Wszyscy podpisują”. Kwestią wstydliwą nie tylko dla Kościoła, ale także dla społeczności akademickiej było zachowanie się grupy osób pełniących wówczas funkcje rektorskie i prorektorskie, w tym na mojej macierzystej uczelni Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza. Kiedy bowiem po opublikowaniu w „Rzeczpospolitej” artykułu pt. *Grzech w Pałacu Arcybiskupim* sprawa stała się znana społeczności tej uczelni, na posiedzeniu senatu uczelni „Węclawskiemu, dziekanowi Wydziału Teologicznego, wielu gratuluje, bo wiedzą, że to on stoi za artykułem. Nie wie, że w tym czasie jego szef, rektor UAM Stefan Jurga i Jan Kulczyk dzwonią do siebie, by się naradzić, jak wesprzeć swego przyjaciela Paetza. Idą do niego do Pałacu. [...] List zostaje opublikowany. Sygnatariusze piszą: »Oskarżony został człowiek cieszący się powszechnym szacunkiem, o niepodważalnych zasługach dla poznańskiej nauki i kultury, odgrywający wielką i konstruktywną rolę w życiu naszego miasta i regionu. [...]« Sygnatariusze listu apelują do mediów, by nie skazywały bez sądu. Podpisuje się dwadzieścia sześć osób”¹⁰. W książce tej zamieszczona jest pełna lista tych sygnatariuszy. Nie będę jednak jej przywoływał. Powiem jednak krótko: jest ona wstydliwa nie tylko dla tych osób, ale także dla ich uczelni.

Sprawa ta miała swoje następstwa zarówno dla arcybiskupa Paetza, jak i dla inicjatora grupy oskarżycielskiej Tomasza Węclawskiego. Tego pierwszego „Watykan postanowił zwolnić z urzędu bez mianowania na nowe stanowisko, co oznacza, że przysługuje mu jedynie tytuł »arcybiskupa seniora“; jednak nie tylko, bowiem również mieszkanie w Pałacu Arcybiskupim (zamieszkuje w nim zresztą do dzisiaj). Ten drugi złożył rezygnację z urzędu

⁹ Por. M. Kącki, *Poznań. Miasto grzechu*, Czarne, Wołowiec 2017, s. 118 nn.

¹⁰ Por. tamże, s. 121 nn.

dziekana, jednak rada jego wydziału jej nie przyjęła i pozostał on dziekanem, „ale tylko kilka miesięcy. Gdy wzywa go arcybiskup Stanisław Gądecki, w pokoju jest też Jurga. – Sytuacja nie pozwala nam, by dalej zajmował pan to stanowisko – oświadczają”¹¹. W marcu 2007 r. Węclawski odchodzi z kapłaństwa oraz z Wydziału Teologicznego, a w 2008 r. „odchodzi z Kościoła duszą”, zakłada rodzinę i przyjmuje nazwisko żony Beaty Polak oraz organizuje na UAM międzywydziałową Pracownię Pytań Granicznych (kierują nią do dzisiaj). Nie dołączył on jednak do tych byłych księży, którzy dosyć często wypowiadali się i wypowiadają bardzo krytycznie o wstydliwych zjawiskach w Kościele katolickim (m.in. na łamach znajdujących się na „cenzurowanych” przez Kościół gazet). Nawet w wywiadzie, który niedawno ukazał się na łamach w „Gazecie Wyborczej” pt. *Wiedzą, co czynią, ale czynią to nadal*, jego wypowiedzi są dosyć starannie „wyważone”. Przykładowo: w odpowiedzi na pytanie dziennikarki Anny J. Dudek: „Czy zaczął się proces, który doprowadzi do upadku autorytetu Kościoła w Polsce?”, stwierdza on: „Chciałoby się powiedzieć »nareszcie«, prawda? Zalecałbym jednak ostrożność z tym »nareszcie«, i dodaje: „Obecnie nieco przyspieszył, ale sytuacja jest wciąż daleka od tej z Irlandii, ze Stanów czy nawet z Niemiec. Być może zdarzy się coś tak spektakularnego, że upadek autorytetu Kościoła gwałtownie przyspieszy. Jednak myślę, że to się nie zdarzy, jak długo będzie trwała obecna zablokowana sytuacja polityczna”. Natomiast w odpowiedzi na pytanie: „Jak Kościół może z tym walczyć” stwierdza, że „Kościół jest organizacją, która od kilkunastu stuleci rozwija narzędzia marginalizowania dysydentów, także wtedy, kiedy moralnie mają rację”¹². To jest właśnie prof. Tomasz Polak, wytrawny intelektualista, biorący pod uwagę różnego rodzaju „za” i „przeciw” oraz niedający się łatwo naprowadzić dziennikarzom na oczekiwane przez nich odpowiedzi. Znam go zresztą osobiście i cenię za wysokie kwalifikacje moralne i intelektualne. Powstrzymam się natomiast od komentarza na temat kwalifikacji moralnych innych, również znanych mi osobiście uczestników tej swoistej krucjaty przeciwko niemu. Cokolwiek jednak by oni nie powiedzieli na swoją obronę, to nie ulega dla mnie wątpliwości, że mieli oni swój udział w próbie zamiecienia pod dywan grzechów arcybiskupa Paetza, a niektórzy z nich również „pomogli” Węclawskiemu (Polakowi) w podjęciu decyzji o wyjściu z Kościoła (ciałem i duszą). Zderzanie się świata Kościoła ze światem nauki (i odwrotnie) ma oczywiście długą historię i generuje po jednej oraz po drugiej stronie zarówno różnego rodzaju wielkości, jak i takie

¹¹ „Niedługo potem, podczas posiedzenia zespołu rektorskiego uczelni, na którym komentowana jest sprawa Paetza, wstaje rektor Jurga i mówi, że nic o molestowaniu nie wiedział. Węclawski nie wytrzymał – Panie rektorze, w tym pokoju, przy tym oknie, gdzie teraz pan stoi, mówiłem panu o zarzutach. Jurga się czerwieni”. Tamże, s. 125.

¹² Por. *Wiedzą co, czynią, ale czynią to nadal. Z prof. Tomaszem Polakiem rozmawia Anna J. Dudek*, „Gazeta Wyborcza” z 29-30 z września 2018 r.

małości i małostkowości, o których ich „bohaterowie” woleliby zapomnieć, a przynajmniej nie chcieliby, aby im o nich przypominano.

Powiem jeszcze kilka słów o jednym z tych, których zaliczam do pozytywnych bohaterów tych batalii z Kościołem o prawdę. Jest to profesor mojej uczelni Józef Baniak. W tym roku obchodzi on 70-lecie swoich urodzin, a to zawsze jest dobrą okazją do powiedzenia pod adresem jubilata czegoś miłego. W moim przekonaniu w pełni on na to zasłużył, bowiem lista jego publikacji naukowych jest imponująca (obejmująca co najmniej kilkanaście monografii naukowych), a liczby jego artykułów naukowych nie potrafiłbym nawet ustalić. Motywem wiodącym są w nich te problemy Kościoła katolickiego w Polsce, o których jego władze wołałyby nie mówić publicznie, a jego elity intelektualne wołałyby raczej rozpatrywać we własnym gronie¹³. Już niektóre tytuły jego monografii mogą wywoływać ich zaniepokojenie¹⁴. Zapewne nie wystarczyłoby to do podziękowania mu za pracę na Wydziale Teologicznym mojej uczelni i zachęcenia, aby poszukał jej na innym wydziale. Bez wątpienia oliwy do ognia w 2009 r. dołał jego wywiad zamieszczony w styczniowym wydaniu „Dużego Formatu”, stanowiącego dodatek do „Gazety Wyborczej”. Sprovokowany on został burzą wywołaną zamieszczonym wcześniej na łamach „Newseeka” artykułem pt. *Tata w sutannie* („prawicowi i katoliccy publicyści zarzucili »Newsweekowi«, autorkom tekstu oraz ekspertowi, na których się on opierał, że są nieprawdziwe, przekłamane i niewiarygodne”). Zatem na pytanie, co mówią statystyki, prof. J. Baniak odpowiada, że „60 proc. księży w skali badań jest w związkach z kobietami. 12-15 proc. ma z nimi dziecko. To jest właśnie magia liczb. Tej magii boi się Kościół”. Natomiast na pytanie, co księży do tego skłania, odpowiada on, że „powstaje nowa generacja kapłanów. Mają oni inne wartości, nie akceptują celibatu, zdarza się też, że tego nie ukrywają”. Reakcją na ten wywiad ówczesnego prodziekana Wydziału Teologicznego ks. prof. Pawła Bortkiewicza było stwierdzenie, że „te opinie, dalekie od nauki Kościoła, Baniak wygłasza nazbyt pochopnie, choć podpira się przy tym pośrednio autorytetem wydziału. Mam też poważne wątpliwości do rzetelności tych badań”¹⁵. Takich wątpliwości nie miałem,

¹³ Przekonałem się o tym, będąc jednym z opiniodawców w procedurze prof. Baniaka o tytuł profesorski. Innym był znany ksiądz profesor. W swojej opinii stwierdził on m.in., że wprawdzie zgadza się z ustaleniami kandydata do tytułu dotyczącymi takich wstydlwych dla Kościoła kwestii, jak alkoholizm czy nieprzestrzeganie celibatu, postawił jednak pytanie: „po co to upubliczniać?”.

¹⁴ Dla przykładu wymienię takie monografie, jak: *Wierność powołaniu a kryzys tożsamości kapłańskiej, Rezygnacja z kapłaństwa i wybór życia małżeńsko-rodzinnego przez księży rzymskokatolickich w Polsce czy Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*.

¹⁵ „Ksiądz profesor podkreśla, że już raz władze wydziału zwracały uwagę prof. Baniakowi, po jego wypowiedziach dla tygodnika »Newsweek« na temat katastrofalnego poziomu intelektualnego kleryków. [...] Prosiłiśmy wtedy prof. Baniaka o złagodzenie stanowiska. Jak widać profesor nadal ostrze swej krytyki najchętniej wymierza w kler”. M. Bielecka, *Teolodzy kontra profesor Baniak*, „Gazeta Wyborcza”, Duży Format, wydanie ze stycznia 2009 r.

popierając jego prośbę o zatrudnienie w Instytucie Socjologii Wydziału Nauk Społecznych UAM (byłem wówczas dziekanem tego wydziału).

Na koniec tych rozważań kilka ogólniejszych uwag. Pierwsza z nich związana jest z pytaniem: kto powinien ujawniać te wstydlive zjawiska w Kościele katolickim? Twierdzenie, że każdy ma prawo o nich mówić jest o tyle dyskusyjne, że nie każdy dobrze się orientuje w realiach kościelnego życia i łatwiej jest o jakieś pomówienie niż trafne przedstawienie występujących w nim problemów. Stosunkowo dobrze powinni się orientować w nich sami duchowni, w szczególności ci z wyższego szczebla kościelnej hierarchii. Problem jednak w tym, że jeśli już chcą oni o nich mówić, to raczej nie publicznie. Wprawdzie dzisiaj trudno jest o całkowitą dyskrecję (nawet kościelnym dostojnikom), to jednak znajomość problemu nie może się opierać na tzw. przeciekach czy też – jak to ma miejsce w przypadku ks. Andrzeja Lutra – na osobistej odwadze i sumieniu poszczególnych księży. Przywoływany tutaj duchowny zresztą sam przyznaje, że nie miał dostępu do rzetelnie sporządzonych szczegółowych danych, a nawet nie wie, czy takimi danymi dysponują kościelni hierarchowie. O zachowanie dyskrecji nie muszą specjalnie dbać dziennikarze i różnego rodzaju publicyści. Jeśli już czegoś muszą się oni obawiać, to posądzenia o pomówienie lub zniesławienie i znalezienia się przed takim sądem, który nie uzna ich tłumaczenia, że kierowali się oni tzw. interesem publicznym. Nic mi wprawdzie nie wiadomo, aby któryś z przywoływanych przeze mnie autorów publikacji znalazł się w takiej sytuacji, to jednak nie można wykluczyć, że jest ona jeszcze przed nimi oraz że ławę oskarżonych mogą uzupełnić ci, którzy powtarzają za nimi te kompromitujące fakty. Powiem jednak otwarcie, że taka wizja jakoś nie przeszkadza mi spokojnie spać. Rzecz jednak nie w spokojnym śnie, lecz w takim przedstawieniu problemu, aby zachęciło to nie tylko do poważnych dyskusji, ale także takich odważnych działań, które w istotnym stopniu ograniczą występowanie w Kościele (i nie tylko w nim) takich zjawisk, jak pedofilia czy molestowanie seksualne.

Kolejne uwagi związane są z pytaniami, czego można i należy oczekiwać od tych osób, które dopuściły się tego rodzaju praktyk oraz jakie powinno być postępowanie ofiar i ich obrońców. Twierdzenie, że od osób, które ich się dopuściły, można oczekiwać, że posypią głowy popiołem lub też w jakiejś innej formie wyrażą swoją skruchę, nie jest wprawdzie całkowicie pozbawione sensu, jednak, po pierwsze, to za mało, aby można je było uznać za całkowicie rozgrzeszone, a po drugie, istnieje jeszcze cywilny kodeks karny, który w kwestii tego rodzaju nagannych praktyk też coś ma do powiedzenia. Kto zatem ma prawo je zgłosić odpowiednim organom sądowym? W przypadku tych krajów zachodnich, w których procesy w tej sprawie już się toczyły i zakończyły wyrokiem skazującym, oskarżycielami były głównie ofiary księży pedofilii – tyle tylko, że występujące przed sądem już jako osoby dorosłe

i przeżywające nadal traumę spowodowaną zachowaniem oskarżonych. Czy to nie jest za późno lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – czy nie można było czegoś zrobić w tej sprawie wówczas, gdy byli oni dziećmi, nie jest bynajmniej retoryczne. Postawili je sobie i innym m.in. autorzy książki pt. *Żeby nie było zgorszenia*. Czy jednak tego rodzaju publikacje trafiają do właściwych adresatów, a jeśli już, to czy są one traktowane na tyle poważnie, aby mogły przyczynić się do ukrócenia lub przynajmniej w istotnym stopniu ograniczenia tych wstydlivych i nagannych zjawisk? Przywoływana tutaj wypowiedź Tomasza Polaka dla „Gazety Wyborczej” raczej skłania do pesymizmu niż optymizmu w tej sprawie. Wynika ona nie tylko z jego oceny Kościoła katolickiego w Polsce, ale także tych sił politycznych i społecznych, które go wspierają. Trzeba jednak podejmować takie próby przekonania do konkretnych działań tych, którzy w tej sprawie mogą i powinny zrobić dużo więcej niż dotychczas – nawet jeśli obecnie przypomina to „wołanie na puszczy” lub „mówienie do obrazu”.

Literatura

- Bielecka M., *Teolodzy kontra profesor Baniak*, „Gazeta Wyborcza”, Duży Format, wydanie ze stycznia 2009 r.
- Luter A., *Ekspostkatolik*, Iskry, Warszawa 2013.
- Kącki M., *Poznań. Miasto grzechu*, Czarne, Wołowiec 2017.
- Nowak A., Szewczyk-Nowak M., *Żeby nie było zgorszenia. Ofiary mają głos*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- Wiedzą co, czynią, ale czynią to nadal. Z prof. Tomaszem Polakiem rozmawia Anna Dudek, „Gazeta Wyborcza” nr 29/30 z września 2018 r.

Zbigniew Drozdowicz – SHAME REVEALED. GLOSS TO THE DISCUSSION ABOUT THE CATHOLIC CHURCH (AND NOT ONLY)

In these considerations he recalls the statements of those who reveal the occurrence of such embarrassing phenomena as pedophilia or sexual harassment in the Catholic Church. The problem, however, is not only about their occurrence in it, but also about their concealment by those who recognize that making them public can harm more than help this Church. Just like the authors of publications on these negative phenomena, which I cite, I do not share this position.

Keywords: Catholic Church, revealed shame, pedophilia, sexual harassment

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

e-mail: j.baniak@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8423-5362

Kryzys powołanych czy kryzys powołań? Zakonne powołania sióstr i braci w Polsce w latach 1900-2017

Wstęp

Problem badawczy podjęty w tym artykule można ująć w postaci pytania: Jak kształtowały się losy zakonnych powołań kobiecych – sióstr i męskich – braci w Polsce w latach 1900-2017 w świetle istniejących statystyk kościelnych i wyników badań socjologicznych? Odpowiadając na to pytanie, należy wziąć pod uwagę zarówno liczebność kandydatów obojga płci do życia zakonnego, przyjmowanych do wspólnot zakonnych w różnych przedziałach czasowych tego okresu, jak i na liczebność sióstr i braci, którzy w tym czasie już tam złożyli czasowe lub trwałe śluby zakonne. W tym celu posłużę się techniką tabel statystycznych i metodą analizy danych ukazujących dynamikę tych powołań. W analizie uwzględnię także wskaźniki tych powołań w innych krajach katolickich na świecie i w Europie, chcąc w ten sposób ukazać specyfikę ich naboru i realizacji w Polsce. Ważną kwestią będzie też sytuacja powołań zakonnych w Polsce w podokresie pontyfikatu Jana Pawła II, ponieważ w tym okresie powołania te były liczniejsze niż w okresie wcześniejszym (Baniak, 1984; 1985a,b,c,d,e; 1986).

Życie zakonne, w pełnym lub częściowym odosobnieniu od życia świeckiego, wybierają zarówno niektóre kobiety, jak i niektórzy mężczyźni, kierowani różnymi motywami, chociaż zasadniczym motywem powinny być względy religijne – całkowite i niepodzielne oddanie się takiej osobie służbie

Bogu w strukturach Kościoła instytucjonalnego, dostrzegalne w specyficznym powołaniu zakonnym. Powołanie to jest traktowane w Kościele rzymskokatolickim (i w innych Kościołach chrześcijańskich) jako specyficzny „dar” od Boga lub „głos” Boga wzywający kobietę i mężczyznę do poświęcenia własnego życia na wyłączną służbę Bogu i ludziom poprzez wypełnianie trzech rad ewangelicznych: posłuszeństwa władzy kościelnej, bezżenności i ubóstwa. Dar powołania zakonnego otrzymują niektóre osoby predestynowane do życia we wspólnotach zakonnych, zgodnie z regułami w nich obowiązującymi. Osoby zakonne doskonalą własną osobowość w wymiarze religijnym, moralnym, emocjonalnym, psychologicznym i społecznym dzięki regułom obowiązującym w danym zgromadzeniu zakonnym (Dębowska, 1998; Frankowska, 1962; Gogola, 1997; 1998).

Taki stan życia doskonałego w Kościele rzymskokatolickim nazywa się „życiem konsekrowanym”, które może przybierać różne formy, ściśle określone przez władze zakonne. Życie konsekrowane odznacza się następującymi cechami: trwałym stylem życia codziennego, zobowiązaniem do wypełniania rad ewangelicznych, starannym naśladowaniem Chrystusa, pracą dla innych ludzi, stałą modlitwą osobistą i wspólną, pokorą życiową, ascezą codzienności. Cechy te ujmują podstawowy cel życia konsekrowanego kobiet i mężczyzn. Życie konsekrowane jest realizowane w strukturach życia zakonnego, w instytutach świeckich, w stowarzyszeniach apostoelskich, w formie pustelniczej – w izolacji od świata przez ciągłą modlitwę i pokutę, w środowisku dziewic, wdów i wdowców konsekrowanych za pełną aprobatą władzy kościelnej (Gogola, 1999; Jewdokimow, 2018: 15-16).

Modlitwa stanowi zasadniczą i podstawową czynność codzienną zakonnic i zakonników, zwłaszcza kontemplacyjnych. Socjolog religii postrzega modlitwę zakonnic i zakonników jako rodzaj „pracy”, której efekty i środki służą ich codziennemu utrzymaniu i funkcjonowaniu w społeczeństwie. Katolicy świeccy bardzo często proszą te zakony o modlitwę w różnych sprawach: osobistych, rodzinnych, społecznych czy religijnych i moralnych, zlecając im ją w formie posługi religijnej, a za jej wykonanie przekazują zakonnicom i zakonnikom środki finansowe lub inne dobra materialne, potrzebne im do zwykłego funkcjonowania na co dzień, jak i własnych wspólnot jako całości. Niekiedy też zakony czynne w duszpasterstwie kościelnym i w pracy charytatywnej otrzymują takie prośby o modlitwę od świeckich. Intencje modlitewne otrzymują również od wiernych księży parafialni, którzy zamawiają u nich msze w różnych potrzebach osobistych i sprawach rodzinnych, wierząc w moc sprawczą modlitwy. Taką moc katolicy przypisują szczególnie mszom celebrowanym przez kapłanów zakonnych. Stąd nierzadko proszą ich o celebrowanie mszy przez dłuższy okres (tzw. gregorianki), ufając zarazem, że modlitwa ta zostanie wysłuchana przez Boga, powodując ustąpienie trudności

czy problemów, które były powodem tej prośby o modlitwę (Baniak, 2007: 51-56; 2000; Cencini, 1996).

Zakonnice i zakonnicy własnym codziennym życiem, postawami i działaniami określają sens i cel ascezy, ściśle związanej z trybem ich codzienności, nadając jej również wymiar religijny i duchowy. Styl życia zakonnego, oparty na tych zasadach, zyskuje uznanie i szacunek u katolików świeckich. Niektórzy młodzi ludzie, dziewczęta i chłopcy, postanawiają pójść ich śladami i sami wybierają życie zakonne, nierzadko w zakonach kontemplacyjnych, chcąc w ten sposób poświęcić własne życie wyłącznej służbie ludziom w Kościele i w społeczeństwie. O ciągłym, choć obecnie już w mniejszym zakresie, zainteresowaniu i wyborze życia zakonnego przez młodzież polską obojga płci informują wyniki różnych badań socjologicznych (Cyman, 1987: 343-362; Zdaniewicz, 1965: 236-244; 1987: 189-198; 2009: 402-415; Baniak, 2012: 211-240; Bar i Bryzgałówna, 1978). Losy nie-kapłańskich powołań zakonnych są w podobnym stopniu skomplikowane i uwarunkowane wieloma różnymi czynnikami jak losy powołań kapłańskich. Niektóre spośród tych czynników sprzyjają genezie i ewolucji tych powołań, zaś inne utrudniają ich zaistnienie i realizację (Gogoła, 2000; Dębowska, 1998; Baniak, 2000).

Powołania zakonne braci i sióstr stanowią, na równi z powołaniami kapłańskimi, interesujący i ważny poznawczo problem badawczy socjologii religii. Tym właśnie powołaniom zakonnym, które zostały wzbudzone, uformowane i zrealizowane w Polsce w minionym okresie 117 lat, poświęcam ten artykuł. Podstawę analiz dynamiki tych powołań zakonnych stanowią znane i dostępne statystyki kościelne oraz wyniki niektórych badań empirycznych. Wskaźniki powołań zakonnych w Polsce będą konfrontowane z ich wskaźnikami w innych krajach europejskich dla celów porównawczych (Majka, 1960; Przybylski, 1967; Sikorska, 1996; Cencini, 1996).

Powołania realizowane, czyli kandydatki i kandydaci do życia zakonnego w Polsce w latach 1964-2017

Liczba bieżąca sióstr i braci zakonnych istotnie zależy od naboru nowych kandydatek i kandydatów do życia zakonnego. O taki nabór troszczą się władze każdego zakonu i zgromadzenia zakonnego. Troska ta dotyczy całego procesu społecznej genezy powołania zakonnego i trwa do dnia złożenia ślubów wieczystych, stale odnawianych przez siostrę i brata zakonnego. Co więcej, troska ta bynajmniej nie kończy się w tym uroczystym i ważnym momencie dla wspólnoty zakonnej, lecz jest ona kontynuowana w każdym kolejnym dniu ich życia zakonnego, w obawie przed utratą powołania czy jego kryzysu, które mogą doprowadzić do odejścia ich z zakonu do życia

świeckiego. Z danych statystycznych i badawczych wynika, że pewien odsetek kandydatów obojga płci na zakonników rezygnuje z formacji zakonnej, przeżywając kryzys swego powołania zakonnego, a następnie opuszcza wspólnotę zakonną. Zdarzają się też sytuacje nietypowe, kiedy kandydaci i kandydatki do życia zakonnego zmieniają zakony i zgromadzenia podczas formacji zakonnej, co jest wywoływane różnymi czynnikami, w tym odszukiwaniem przez nich zakonu odpowiadającego ich oczekiwaniom, w którym mogliby zrealizować swoje powołanie zakonne. Z kolei u innych jeszcze kandydatek i kandydatów do tego życia władze zakonne dostrzegają z biegiem czasu brak powołania i predyspozycji osobowych do niełatwego w swej istocie i celu życia zakonnego, zwłaszcza klauzurowego, i proponują im świadomy powrót do życia świeckiego. Zjawisko to zawsze występowało, jednak pod koniec XX wieku nasiliło się bardziej niż w poprzednich okresach, w wyniku czego wiele zakonnice i wielu zakonników opuszczało swoje klasztory i powracało do życia świeckiego. Ponadto w ostatnim czasie zmniejszyło się zainteresowanie życiem zakonnym wśród dziewcząt i chłopców – bycie zakonnicą i zakonnikiem stało się mniej popularne („nie na dzisiejsze czasy”) czy przestało nadawać sens ich życiu osobistemu, powodując znaczny spadek liczby zgłoszeń kandydatów do wspólnot zakonnych. Obecnie wiele zakonów żeńskich i męskich zgłasza brak nowych powołań, a liczba kandydatek i kandydatów przyjmowanych do ich wspólnot, jak również nowicjuszek i nowicjuszy składających śluby zakonne, nie uzupełnia zaistniałych braków kadrowych i nie daje podstaw do optymizmu na przyszłość (Baniak 2001: 339-365). Władze zakonne znając tę sytuację, w różny sposób starają się wzbudzać zainteresowanie życiem zakonnym w środowiskach młodzieżowych: podczas katechezy szkolnej i parafialnej, rekolekcji dla maturzystek i maturzystów, spotkań siostr i braci z młodzieżą w parafii w czasie modlitw o powołania zakonne i kapłańskie, odwiedzin młodzieży w zakonach żeńskich i męskich, jak i wielu innych jeszcze okoliczności i sytuacji sprzyjających genezie i rozwojowi powołania zakonnego u młodych osób – dziewcząt i chłopców (Kaczmarek, 1996; Jabłońska-Deptuła, 1965).

Powstaje więc pytanie, jak kształtowała się liczebność kandydatek i kandydatów do życia zakonnego w Polsce w latach 1964-2017 w świetle dostępnych danych statystycznych. W przypadku zakonów męskich analizą obejmę kandydatów na braci zakonnych, a pominię alumnów nowicjuszy, gdyż oni stanowią odrębną kategorię kandydatów do życia zakonnego, przygotowując się do przyjęcia święceń kapłańskich. Natomiast bracia zakonnici to mężczyźni, którzy świadomie nie aspirują do otrzymania kapłaństwa, lecz poprzestają na służbie pomocniczej w swoich wspólnotach zakonnych, często wyspecjalizowanej i niezbędnej do ich codziennego funkcjonowania i wykonywania zadań wynikających z własnego charyzmatu zakonnego. Ciągły brak braci zakonnych i słabnące obecnie zainteresowanie społeczne tą formą

służby mężczyzny w Kościele i we wspólnocie zakonnej sprzyja osłabianiu funkcjonowania męskich zakonów i zgromadzeń zakonnych i ogranicza ich aktywność zewnętrzną dla dobra społeczności świeckich. Odpowiedź na wyżej postawione pytanie ukazuje tabela 1.

Tabela 1. Dynamika liczebności sióstr nowicjuszek i braci nowicjuszy w Polsce w latach 1964-2017

Badany okres	Kandydaci do życia zakonnego			
	siostry – nowicjuszki		bracia – nowicjusze	
	liczba	%	liczba	%
1964	701	100,0	53	100,0
1965	685	-2,3	65	+18,5
1966	672	-4,1	58	+8,6
1967	679	-3,2	53	0,0
1968	672	-4,1	57	+7,0
1969	673	-4,0	58	+8,6
1970	725	+3,3	61	+13,1
1971	709	+1,1	62	+14,5
1972	725	+3,3	77	+31,2
1973	796	+11,9	88	+39,8
1974	767	+8,6	76	+30,3
1975	698	-0,4	76	+30,3
1976	721	+2,8	67	+20,9
1977	745	+5,9	95	+44,2
1978	823	+14,8	102	+48,0
1979	852	+17,7	115	+53,9
1980	915	+23,4	143	+62,9
1981	1043	+32,8	159	+66,7
1982	1141	+38,6	202	+73,8
1983	1332	+47,4	235	+77,4
1984	1379	+49,2	251	+78,9
1985	1383	+49,3	253	+79,0
1986	1525	+54,0	241	+78,0
1987	1559	+55,0	209	+74,6
1988	1427	+50,9	202	+74,6
1989	1359	+48,4	203	+73,9
1990	1272	+44,9	201	+73,6
1991	1211	+42,1	166	+68,1
1992	1229	+43,0	194	+72,7
1993	1100	+36,3	176	+69,9
1994	1020	+31,3	168	+68,4
1995	1037	+47,9	174	+69,5

cd. tab. 1

Badany okres	Kandydaci do życia zakonnego			
	siostry – nowicjuszeki		bracia – nowicjusze	
	liczba	%	liczba	%
1996	1070	+32,4	179	+70,4
1997	1077	+34,9	173	+69,4
1998	1112	+37,0	156	+66,0
1999	1040	+32,6	139	+61,9
2000	924	+24,1	108	+50,9
2001	866	+19,0	109	+51,4
2002	836	+16,1	107	+50,5
2003	778	+8,3	105	+49,5
2004	678	-2,5	86	+44,8
2005	573	-13,9	74	+49,0
2006	600	-10,9	93	+43,0
2007	519	-19,8	89	+40,4
2008	437	-28,6	156	+50,0
2009	385	-34,2	139	+57,9
2010	355	-37,4	108	+53,9
2011	323	-40,9	109	+66,7
2012	275	-46,1	107	+62,9
2013	262	-47,5	105	+61,6
2014	276	-46,0	96	+62,9
2015	273	-46,3	104	+61,0
2016	220	-52,1	128	+58,6
2017	211	-53,0	119	+55,5
1964-2017	-211	-53,0	+ 66	+55,5

Źródło: Zdaniewicz 1982: 72-75; Adamczuk i Zdaniewicz (red.), 1991: 154; Statystyki Konsulty Zakonnej i Komisji Episkopatu Polski ds. Powołań 2010; Serwis informacyjny Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce w latach 2000-2018; Statystyki Konsulty Wyższych Przełożonych Żeńskich Zakonów i Zgromadzeń w Polsce w latach 2000-2018.

Obliczenia statystyczne autora opracowania.

Nabór kandydatek do zakonów żeńskich i kandydatów do zakonów męskich w Polsce odznaczał się w przyjętym okresie 53 lat wyraźną płynnością i znacznym zróżnicowaniem ilościowym. Do zakonów żeńskich zgłosiło się wówczas znacznie więcej kandydatek na siostry niż kandydatów na braci do zakonów męskich. Społeczna rola siostry zakonnej w Polsce była wtedy bardziej popularna, atrakcyjniejsza i wyżej społecznie doceniana niż podobna rola brata zakonnego bez aspiracji kapłańskich. O ile w opinii publicznej wstąpienie kobiety do zakonu wyróżnia ją nadal i budzi uznanie wśród ludzi religijnych, o tyle decyzja mężczyzny, zwłaszcza młodego, zostania bratem

zakonnym, czyli podjęcia się wypełniania zadań pomocniczych we wspólnocie zakonnej, raczej nie nobilituje go społecznie, a wręcz przeciwnie – raczej pozwala oceniać go, szczególnie przez młodzież, jako uciekającego przed normalnym życiem, bojącego się problemów w świeckim życiu lub jako mało ambitnego życiowo. Rola brata zakonnego obecnie nie cieszy się taką popularnością jak rola siostry zakonnej w rodzinach katolickich, przyczyniając się do znacznie niższej jego oceny w społeczeństwie. W efekcie liczba mężczyzn chcących przyjąć rolę brata w zakonach i zgromadzeniach zakonnych jest ciągle niewielka, a w dodatku nie wszyscy bracia nowicjusze odbywający już formację zakonną, podejmują decyzję o ślubach zakonnych i o trwałym pozostaniu w danej wspólnotie zakonnej (Baniak, 2001: 345-352).

W pewnym sensie wnioskowi temu przeczą wskaźniki procentowe naboru kandydatek i kandydatów do życia zakonnego w badanym okresie 53 lat. Wskaźniki te są często większe w zakonach męskich, mimo iż liczby rzeczywiste siostr nowicjuszek dominują nad liczbami kandydatów na braci zakonnych. O tej sytuacji decydują liczby kandydatów do życia zakonnego w obu typach wspólnot zakonnych w 1964 r. jako podstawa ustalenia procentowego wskaźnika wzrostu lub spadku tych powołań zakonnych w kolejnych latach tworzących cały badany okres 53 lat. O ile w globalnym ujęciu w środowisku siostr nowicjuszek wystąpił regres ich liczby o 53,7 p.p. (różnica między ich wskaźnikiem z roku 1964 i 2017), o tyle w środowisku braci nowicjuszy wystąpił wzrost ich liczby o 66,4p.p. Oczywiście liczby obu typów nowicjuszy zmieniały się w kolejnych latach i dekadach tworzących ten okres 53 lat.

W tabeli 2 ukażę dynamikę naboru i realizacji powołań zakonnych siostr i braci w Polsce w przyjętym okresie, dzieląc go umownie na sześć podokresów: 1964-1969, 1970-1979, 1980-1989, 1990-1999, 2000-2009, 2010-2017. Podział ten ułatwi porównanie wskaźników naboru i realizacji obu typów powołań zakonnych z przyjętych podokresów, a także umożliwi uchwycenie trendów w tym procesie. Liczby nowicjuszek i nowicjuszy z początkowych lat danego podokresu będą stanowiły podstawę ustalenia wskaźnika wzrostu lub spadku tej liczby w tym przedziale czasowym.

Analizując wskaźniki w tabeli 2, widzimy, że w 1964 r. formację zakonną we wszystkich wspólnotach żeńskich odbywało 701 nowicjuszek, a we wspólnotach męskich 53 kandydatów na braci zakonnych. Po upływie siedmiu lat, czyli w 1969 r., były już 673 nowicjuszki, stąd liczba ich zmalała o 28, czyli o 4 p.p. Natomiast kandydatów na braci było w 1964 r. 53, a w 1969 r. 58, czyli więcej o ponad 8 p.p. W drugim podokresie (1970-1979) nadal widzimy systematyczny wzrost procentowy zarówno siostr nowicjuszek (o 14,9%), jak i liczby braci nowicjuszy (46,9%), przy czym w liczbach wzrost ten był większy wśród siostr (o 127) niż wśród braci (o 54). W trzecim podokresie (1980-

Tabela 2. Dynamika naboru i realizacji powołań zakonnych w nowicjatch w Polsce w latach 1964-2017

Badany okres	Kandydaci do życia zakonnego w Polsce			
	siostry – nowicjuszki		bracia – nowicjusze	
	liczba	%	liczba	%
1964-1969	-28	-4,0	+5	+8,6
1970-1979	+127	+14,9	+54	+46,9
1980-1989	+444	+32,7	+60	+29,6
1990-1999	-232	-18,2	-62	-30,8
2000-2009	-569	-61,9	+7	+6,1
2010-2017	-112	-34,7	-40	-25,2
1964-2017	-211	-53,0	+66	+55,5

Źródło: Adamczuk i Zdaniewicz (red.), 1991; Statystyki Konsulty Zakonnej i Komisji EP ds. Powołań; Serwis Informacyjny Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Zakonów Żeńskich w Polsce w latach 2000-2018.

Obliczenia statystyczne autora opracowania.

1989) nastąpił większy wzrost liczby nowicjuszek (do 444, czyli o 32,7 p.p.) i liczby nowicjuszy (o 60, czyli o 29,6 p.p.). W obu skalach pomiaru można dostrzec znacznie większy wzrost liczby sióstr nad liczbą braci nowicjuszy. W czwartym podokresie (lata 1990-1999) wystąpił znaczny spadek liczby kandydatów do życia zakonnego w obu ich kategoriach: wśród sióstr nowicjuszek wyniósł o niemal połowę ich liczby z podokresu trzeciego, o 18,2 p.p. (mniej o 212) oraz wśród braci nowicjuszy o dwie osoby, czyli o 1,2 p.p. W piątym podokresie (lata 2000-2009) wystąpił ponad trzykrotny spadek liczby sióstr nowicjuszek (o 337) w stosunku do spadku ich liczby w czwartym podokresie, czyli o 43,7 p.p., i był on największy w całym badanym okresie 53 lat. Z kolei w środowisku braci nowicjuszy wystąpił wtedy wzrost ich liczby o siedem osób w relacji do wskaźnika ujemnego z poprzedniego podokresu, czyli o 6,1 p.p. W szóstym podokresie (lata 2010-2017) nadal utrzymuje się spadek liczby nowicjuszek i nowicjuszy, aczkolwiek jest on mniejszy w stosunku do wskaźników spadku z piątego podokresu. O ile wśród sióstr nowicjuszek ich liczba zmalała do 34,7 p.p., o tyle wśród braci nowicjuszów regres ten wyniósł ponownie 25,2 p.p. w zestawieniu z dodatnim ich wskaźnikiem z piątego podokresu (Baniak, 2001: 292-295; Bazylak, 1983: 257-290).

Z jakich środowisk społecznych i lokalnych wywodziły się te powołania zakonne w Polsce w badanym okresie? Statystyki kościelne i wyniki badań socjologicznych poświęcone genezie tych powołań informują, że dominujący odsetek kandydatek na siostrę zakonną (76,4%) i jeszcze większy odsetek kandydatów na brata zakonnego (84,5%) pochodzi ze środowiska wiejskiego.

Natomiast pozostałe ich odsetki wywodzą się z różnej wielkości miast, chociaż dominują tu miasta małe i średnie. Kandydaci do życia zakonnego w obu typach wspólnot zakonnych najliczniej rekrutują się z rodzin wiejsko-rolniczych (kobiety w 58%, mężczyźni w 64%), a następnie z rodzin robotniczych (po 20% w obu grupach), rzemieślniczych (10% i 9%), inteligenckich (8% i 4%) i innych typów rodzin (4% i 3%). W aspekcie religijnym kandydatki i kandydaci do życia zakonnego, przed wstąpieniem do swoich wspólnot zakonnych, byli w dominującej większości osobami głęboko wierzącymi i religijnymi, ściśle związanymi z własnymi parafiami, a także w znacznym odsetku utrzymywali kontakty z tymi zakonami i zgromadzeniami zakonnymi. Te właśnie cechy i uwarunkowania ułatwiły im w dużej mierze podjęcie osobistej decyzji o wyborze życia zakonnego i o wstąpieniu do wybranej wspólnoty zakonnej, jak i trwanie w powołaniu zakonnym. Badania informują też o wpływie innych jeszcze czynników na te powołania zakonne, jak choćby religijność rodziny, poziom zamożności rodziny i jej liczebność, aczkolwiek wpływ ten był już mniej znaczący (Adamczuk i Zdaniewicz, 1991: 146-163).

Powołania zakonne sióstr i braci zrealizowane w Polsce w latach 1900-2017

Liczba nowicjuszek i nowicjuszy jako kandydatów do życia zakonnego wpływa bezpośrednio na stan ilościowy zrealizowanych powołań zakonnych, czyli na liczebność sióstr i braci, którzy po odbyciu koniecznej formacji zakonnej złożyli pierwsze zakonne śluby, a następnie śluby trwałe (wieczyste), stając się pełnoprawnymi członkiniami i członkami własnych wspólnot zakonnych. Na liczebność czy też na stabilność stanu kadrowego obu typów wspólnot zakonnych wpływają też siostry i bracia opuszczający je po podjęciu decyzji o rezygnacji z życia zakonnego. Kryzys ilościowy w zakonach jest widoczny najwyraźniej wtedy, kiedy maleje liczba nowych zgłoszeń kandydatek i kandydatów do życia zakonnego, a jednocześnie wzrasta liczba kandydatów i kandydatek do życia zakonnego oraz liczba zakonnic i zakonników po ślubach zakonnych opuszczających swoje wspólnoty i powracających do życia świeckiego. Z zakonów częściej występują siostry niż bracia pod wpływem różnych przyczyn i powodów, a w tym z powodu wątpliwości w zasadność własnego powołania do życia zakonnego, rozczarowania codziennością życia we wspólnocie zakonnej, rozbieżności we własnej wizji zakonu i jego obrazu rzeczywistego, trudności w posłuszeństwie przełożonym zakonnym, braku możliwości realizowania osobistych zamiłowań i planów życiowych, zaniku pobożności i wiary w sens służby zakonnej czy też trudności we własnej seksualności i potrzebie macierzyństwa, a u braci potrzeby ojcostwa. Obecnie

oba te zjawiska są widoczne w wielu zakonach i zgromadzeniach zakonnych kobiecych i męskich (Fryzel, 2018: 70-84).

Zagadnienie zrealizowanych powołań zakonnych siostr i braci uwzględnę w dalszej analizie dynamiki zakonnych powołań nie-kapłańskich w Polsce w przyjętym okresie. Ukażę w niej liczebność siostr i braci zakonnych z lat 1900-1961, wykorzystując w tym celu wyniki badań socjologicznych i dostępne dane statystyczne Kościoła rzymskokatolickiego na ten temat z lat 1955-2010. Podstawę wskaźników procentowych w kolejnych dekadach stanowi rok rozpoczynający pierwszą dekadę. Sytuację tę ilustrują dane w tabeli 3.

Tabela 3. Liczebność siostr i braci zakonnych po ślubach w Polsce w latach 1900-1961 według podziału na dekady

Zakon- nicy po ślu- bach	1900-1920		1921-1940		1941-1961		Razem	
	dekada		dekada		dekada		1900-1961	
	I	II	III	IV	V	VI	liczba	%
Siostry								
liczba	247	405	801	1120	1013	1787	5373	88,8
%	100,0	+64,0	+224,3	+353,4	+310,2	+623,5		
Bracia								
liczba	37	35	126	159	112	207	676	11,2
%	100,0	-5,4	+240,5	+ 329,7	+ 202,7	+459,4		
Ogółem								
liczba	284	440	927	1279	1125	1994	6049	100,0
%	100,0	+54,9	+226,4	+ 350,3	+ 296,1	+602,1		

Źródło: Ryczan, 1986: 169.

Obliczenia statystyczne autora opracowania. Dane z I dekady stanowią tu 100,0%.

W przyjętym okresie 61 lat liczbowo dominowały siostry zakonne nad braćmi zakonnymi. Różnica między ich wskaźnikami jest duża i wynosi aż 77,6%, co świadczy o tym, że powołania zakonne siostr były wzbudzane i realizowane ośmiokrotnie częściej i liczniej niż powołania braci zakonnych. Różnicę tę na korzyść liczebności siostr zakonnych widać także we wszystkich podokresach i dekadach je tworzących. Przyjmując wskaźniki tych powołań z pierwszej dekady pierwszego okresu za podstawę ustalenia tempa wzrostu ich liczby w kolejnych dekadach jako 100,0%, można dostrzec w środowisku siostr zakonnych systematyczny wzrost ich liczby – zawsze wielokrotny: w drugiej dekadzie przybyło 156 siostr (o 64,0 p.p.), w trzeciej dekadzie 554 (o 224,3 p.p.), w czwartej dekadzie 873 (o 353,4 p.p.), w piątej dekadzie 766 (o 310,2 p.p.) i w szóstej dekadzie 1540 (o 623,5 p.p.). Liczba braci zakonnych

wzrosła dopiero w trzeciej dekadzie o 89 (o 240,5 p.p.), natomiast w następnych dekadach wzrost ten jest już większy: w czwartej dekadzie wynosi 122 (o 329,7 p.p.), w piątej dekadzie 75 (o 202,7 p.p.), zaś w szóstej dekadzie był największy – 170 i wzrósł o 459,4 p.p. Z kolei w drugiej dekadzie liczba braci zakonnych zmalała o 2 osoby, czyli o 5,4 p.p.

W całym badanym okresie 61 lat w Polsce było 6049 powołań zakonnych, w tym dominowały wielokrotnie siostry zakonne – 5373 (88,8%) nad braćmi zakonnymi – 676 (11,2%). W kolejnych podokresach liczby siostr kształtowały się następująco: w pierwszym – 652 (12,1%); w drugim – 1921 (35,8%, tj. o 23,7 p.p.); w trzecim – 2800 (52,1%, tj. więcej o 40,0 p.p.). W populacji braci zakonnych liczby te w kolejnych podokresach były następujące: w pierwszym – 72 (10,6%); w drugim – 285 (42,2%, tj. o 31,6 p.p.); w trzecim – 319 (47,2%, tj. o 36,6 p.p. więcej). Liczebność obu typów powołań zakonnych w kolejnych podokresach była następująca: w pierwszym – 724 (12,0%); w drugim – 2206 (36,4%); w trzecim – 3119 (51,6%).

Każdy podokres, a nawet dekady go tworzące, miały własną specyfikę, zależną od wielu różnych czynników, w tym politycznych, społecznych, kulturowych, gospodarczych i kościelnych, które wpływały istotnie na życie religijne Polaków, na ich codzienną egzystencję, byt polityczny i wolność. Sytuacja ta nie pozostawała też obojętna dla procesu wzbudzania, formacji, realizacji i trwania powołań zakonnych, powodując niekiedy regres w ich liczebności. Największy regres liczby siostr i braci zakonnych miał miejsce podczas II wojny światowej i w okresie okupacji hitlerowskiej. Dotyczył on nie tylko liczby księży i alumnów zakonnych, lecz w równej mierze objął liczbę siostr i braci zakonnych. W latach 1939-1945 zginęło ogółem 580 zakonników mężczyzn, w tym 289 księży (ojców). Z tej liczby 239 stracono w obozach koncentracyjnych (m.in. w Dachau – 94, w Oświęcimiu – 68), 218 rozstrzelano, a 123 zginęło wówczas w innych okolicznościach. Straty te były różne w poszczególnych zakonach i zgromadzeniach zakonnych – od jednej osoby u sercanów i paulinów, do 79 (najwięcej) osób u jezuitów, 62 u salezjanów, 60 u franciszkanów konwentualnych. W tym okresie zginęło też z rąk niemieckiego okupanta wiele polskich zakonnic – ogółem śmierć poniosło 289 siostr, w tym 32 w obozach koncentracyjnych, 121 podczas bombardowań kraju, 7 w więzieniach, 62 rozstrzelano. Straty te były różne w poszczególnych zakonach – od jednej osoby u benedyktynek, dominikanek, felicianek, franciszek, klarysek i oblatak Maryi, do 66 (najwięcej) u szarytek i 36 u sakramentek. W tym okresie wystąpił też regres nowych powołań zakonnych żeńskich i męskich, wywołując znaczny spadek globalnej liczby siostr i braci zakonnych. Autor badań zaznacza, że polityczna i gospodarcza charakterystyka trzeciego podokresu, czyli lat powojennych i początków budowania w kraju ustroju socjalistycznego, także nie sprzyjał religii i Kościołowi, prowadząc do prześladowania duchowieństwa i spadku liczebności

powołań zakonnych i kapłańskich. Ówczesnym władzom państwowym i politycznym zależało na jak największym spadku liczby tych powołań, na osłabieniu zainteresowania stanem duchownym i zakonnym w środowisku młodzieży i w społeczeństwie. Starania te częściowo się powiodły, w wyniku czego faktyczna liczba powołań kapłańskich i zakonnych znacznie zmalała (Baniak, 1997: 97-107; Ryczan, 1986: 158-167; Adamczuk i Zdaniewicz, 1991: 151-152, tabele 5 i 6).

W tabeli 4 ukazują proces realizacji żeńskich powołań zakonnych w latach 1900-1961 w zakonach klauzurowych oraz czynnych habitowych i bezhabitowych. Zgromadzenia bezhabitowe zachowują regułę zakonną według identycznych ślubów (posłuszeństwa, ubóstwa, czystości) jak zgromadzenia habitowe, lecz ich członkinie nie noszą strojów zakonnych (habitów), tylko ubiory świeckie. Zgromadzenia te uczestniczą aktywnie w życiu Kościoła, parafii i społeczności lokalnych, zachowując jednak styl i tryb życia zakonnego. W tabeli tej ukazę wskaźniki członkiń wspólnot zakonnych po ślubach i wskaźniki odejść kandydatek (nowicjuszek) z formacji zakonnej.

Tabela 4. Realizacja żeńskich powołań zakonnych w Polsce w latach 1900-1961

Typ zakonu i zgromadzenia	Nowicjuszki		Pierwsze śluby		Rezygnacja		Członkinie	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Klauzurowe	2340	100,0	1827	78,1	720	30,8	1620	69,2
Habitowe czynne	39738	100,0	32644	82,1	11361	28,6	28377	71,4
Bezhabitowe czynne	3564	100,0	3124	87,7	1207	33,9	2357	66,1
Ogółem	45642	100,0	37595	82,4	13288	29,1	32354	70,9

Źródło: Zdaniewicz, 1986: 181, tabela 1.

Wskaźniki w tabeli 4 ukazują, że pierwszych ślubów zakonnych (profesji) nie złożyło najwięcej nowicjuszek w zakonach klauzurowych – 513, czyli 21,9%. W zgromadzeniach czynnych habitowych do ślubów zakonnych nie przystąpiły 7094 nowicjuszki, czyli 17,9%, a w zgromadzeniach czynnych bezhabitowych – 440 nowicjuszek, czyli 12,3%. W całym badanym okresie ze ślubów zakonnych zrezygnowało we wszystkich trzech typach zgromadzeń 13 288 sióstr, czyli 29,1% ich stanu ogólnego. Jednakże śluby te złożyły dominujące odsetki nowicjuszek – ogółem 82,4%, w tym siostry czynne bezhabitowe – 87,7%, a także siostry czynne habitowe – 82,1%.

Procentowo najwięcej rezygnacji z życia zakonnego miało miejsce w zgromadzeniach sióstr czynnych bezhabitowych – 33,9%, na drugim miejscu jest wskaźnik rezygnacji wśród sióstr klauzurowych – 30,8%, a na trzecim miejscu

Tabela 5. Ruch powołań w żeńskich zgromadzeniach zakonnych w Polsce w latach 1900-1961

Siostry zakonne	Klauzurowe		Czynne habitowe		Czynne bezhabitowe		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Przyjęte do nowicjatu	2340	100,0	39738	100,0	3564	100,0	45642	100,0
Odeszły przed pierwszymi ślubami zakonnymi	513	21,9	7094	17,9	440	12,3	8047	17,6
Złożyły pierwsze śluby zakonne	1827	78,1	32644	82,1	3124	87,7	37595	82,4
Odeszły przed wieczystymi ślubami zakonnymi	164	7,0	3359	8,5	631	27,7	4154	9,1
Złożyły wieczyste śluby zakonne	1663	71,1	29285	73,7	2493	69,9	33441	73,3
Odeszły po wieczystych ślubach zakonnych	43	1,8	908	2,3	136	3,8	1087	2,4
Wszystkie odeszły ze swoich zakonów	720	30,8	11361	28,6	1207	33,9	13288	29,1
Zostały w swoim zakonie	1620	69,2	28377	71,4	2357	66,1	32354	70,9

Źródło: Zdaniewicz, 1986: 181, tabela 1.

jest wskaźnik rezygnacji wśród sióstr czynnych habitowych – 28,6%. Zatem trwale życie zakonne prowadziło w tym czasie 70,9% sióstr zakonnych, w tym 71,4% czynnych habitowych, 69,2% klauzurowych i 66,1% czynnych bezhabitowych. Powstaje pytanie, czy trudne warunki życia w zakonach klauzurowych i odmienne uwarunkowania tego życia w zgromadzeniach czynnych bezhabitowych sprzyjają bardziej odejściom zakonnym z tych wspólnot zakonnych niż warunki życia sióstr czynnych habitowych? Być może liczniejsze odejścia sióstr w tych zakonach zostały wywołane innymi jeszcze czynnikami aniżeli kryteria statutowe tych zakonów. Prawdopodobnie kierownictwa zakonów żeńskich znają powody i motywy odejść swoich członkiń z życia zakonnego. Dotarcie do tych informacji i dokonanie analizy powodów rezygnacji dałoby zupełnie nowe spojrzenie na specyfikę życia zakonnego oraz na główne cechy powołania zakonnego. Wprawdzie liczba zakonnic habitowych, które odeszły z życia zakonnego, jest największa (11 361) w porównaniu z liczbą rezygnacji w dwóch pozostałych typach zakonów (702) i zgromadzeń (1207), to wskaźniki rezygnacji wynikają z globalnej liczby nowicjuszek i z liczby sióstr, które złożyły pierwsze śluby zakonne. Z badań socjologicznych wynika, że o rezygnacji sióstr z życia zakonnego i powrocie

ich do stanu świeckiego decydują przeróżne powody, przyczyny i motywy. Jednak najczęściej odchodzą one ze swoich wspólnot zakonnych „po cichu”, bez specjalnego nagłośnienia społecznego, w obawie przed krytyką zakonną czy z lęku przed negatywną oceną własnej rodziny lub katolikami świeckimi z parafii pochodzenia, którzy nie potrafią zrozumieć tej ich decyzji i stanąć po ich stronie. Ciche odejścia kobiet z zakonów i zgromadzeń zakonnych są przeciwieństwem „głośnych” w większości odejść księży diecezjalnych i zakonnych ze stanu duchownego i ponownych instalacji w życiu świeckim (Abramowicz, 2017; Baniak, 2001; 2017).

Odejścia kobiet z zakonów różnie kształtowały się w badanym okresie, w zależności od typu ślubów zakonnych. Przed pierwszymi ślubami największy odsetek rezygnujących wystąpił w zakonach klauzurowych (21,9%), średni odsetek w zgromadzeniach czynnych habitowych (17,9%), zaś najmniejszy odsetek w zgromadzeniach czynnych bezhabitowych (12,3%). Łącznie odeszło wówczas z wszystkich zakonów przed pierwszymi ślubami zakonnymi 17,6% nowicjuszek. Jeszcze bardziej zróżnicowana była dynamika odejść sióstr przed ślubami wieczystymi (na całe życie): największy ich odsetek był w czynnych zgromadzeniach bezhabitowych (27,7%), średni odsetek w zgromadzeniach czynnych habitowych (8,5%), zaś odsetek najmniejszy w zakonach klauzurowych (7,0%). Po złożonych ślubach zakonnych odeszły z zakonów już najmniejsze odsetki sióstr: łącznie – 2,4%, w tym w zakonach klauzurowych – 1,8%, w zgromadzeniach czynnych habitowych – 2,3% i w zgromadzeniach czynnych bezhabitowych – 3,8%.

Liczebność żeńskich powołań zakonnych inaczej kształtowała się w latach 1945-1960. W badaniach okres ten podzielono na trzy pięcioletnie podokresy, aby dokładniej ustalić tempo regresu powołań zakonnych. W pierwszym podokresie ogółem było 4765 sióstr, w drugim – ich liczba zmniejszyła się do 4064 (do 85,3%), czyli o 701 sióstr (o 14,7 p.p.), w trzecim – nastąpił dalszy regres do 3938 sióstr (tj. do 82,6%), czyli o 827 sióstr (o 17,4 p.p.). Regres ten przebiegał odmiennie w poszczególnych zakonach i zgromadzeniach. W drugim podokresie we wszystkich wspólnotach zakonnych ubyło 90 zakonnice (26,0%), zaś w trzecim – 117 (33,8%). W czynnych zgromadzeniach habitowych spadek liczby sióstr w drugim podokresie wyniósł 518 osób (12,6%) i w trzecim – 627 sióstr (16,4%). W zgromadzeniach czynnych bezhabitowych w drugim podokresie ubyły 93 siostry (29,3%), a w trzecim podokresie – 38 sióstr (12,0%). Natomiast w całym badanym okresie liczba sióstr zakonnych zmniejszyła się o 827 osób, czyli o 17,4 p.p. ich populacji (Zdaniewicz, 1987: 183). W tabeli 6 ukazując globalną liczbę sióstr profesek i braci po ślubach z wszystkich zakonów i zgromadzeń z lat 1955-2017, wykorzystując w tym celu dostępne kościelne statystyki powołań zakonnych. Należy zaznaczyć, że jedynie Kościół sporządza i gromadzi te statystyki, podobnie jak statystyki

powołań kapłańskich – alumnów seminariów duchownych oraz księży diecezjalnych i zakonnych. Ze względu na to, że nie ma ich w innych źródłach, prowadząc badania na ten temat, trzeba korzystać ze statystyk istniejących w źródłach kościelnych.

Analiza wskaźników zamieszczonych w tabeli 6 ukazuje, że liczebność siostr i braci zakonnych w przyjętym okresie 1955-2017 była bardzo zróżnicowana. Dynamikę tę można najlepiej dostrzec, dzieląc przyjęty okres na krótsze podokresy uwzględniające kolejne lata: 50., 60., 70., 80., 90. XX wieku oraz lata pierwszej i drugiej dekady XXI wieku. Niepełny jest podokres pierwszy, ponieważ brak w nim danych dotyczących powołań z jego pierwszej połowy lat 50. XX wieku oraz danych z trzech lat drugiej dekady obecnego wieku.

Pierwszy podokres stanowi więc druga połowa lat 50. XX wieku, przy końcu którego widzimy wzrost liczby siostr zakonnych obu typów o 4,9 p.p., w zestawieniu z ich liczbą z 1955 r. (traktowaną jako podstawa ustalenia wskaźników wzrostu lub spadku liczby siostr w kolejnych podokresach), w tym czynnych o 4,3 p.p. i klauzurowych o 17,4 p.p. Okres ten ze względów politycznych i ideologicznych był trudny dla funkcjonowania Kościoła w Polsce Ludowej – władza socjalistyczna planowała pełną laicyzację i ateizację społeczeństwa, chcąc zupełnie usunąć wiarę i religię z życia codziennego jednostek i grup społecznych. Sytuacja ta dotknęła także duchowieństwo oraz proces rekrutacji i formacji powołań kapłańskich i zakonnych, przyczyniając się do stopniowego spadku ich liczby. Jednak Kościół skutecznie pokonywał ów opór i presję socjalistycznego państwa i władzy, stwarzając powołaniom dogodne warunki do budzenia i rozwoju, zwłaszcza w środowisku rodzinnym, broniąc dostępu wiernych do praktyk religijnych, a dzieciom i młodzieży, spośród której wywodziły się też żeńskie i męskie powołania zakonne, do lekcji religii. W drugim, pełnym podokresie (lata 60. XX wieku) nadal występowała trudna sytuacja polityczna dla Kościoła i dla powołań duchownych, w tym zakonnych. Władze świeckie w różny sposób zniechęcały młodych ludzi do wybierania kariery zakonnej. Jednak wbrew tej akcji utrzymała się tendencja wzrostowa liczby siostr zakonnych, chociaż była ona już słabsza w porównaniu ze wskaźnikami wzrostu z pierwszego podokresu. Wzrost tej liczby siostr wynosił wtedy 4,3%, w tym w populacji siostr czynnych 3,8% i w populacji siostr klauzurowych 14,6%. W trzecim podokresie (lata 70. XX wieku) następowały nowe sytuacje i zdarzenia społeczno-polityczne w państwie, zaczęła budzić się świadomość wolnościowa społeczeństwa, dążenie do odzyskania suwerenności państwowej i wola poprawy losu ludzi pracy. Władza państwowa i polityczna zaczęła tracić autorytet społeczny. W walkę o prawa ludzi włączył się Kościół i duchowieństwo, otwierając wiernym drogę do odzyskiwania własnych praw i wolności, w tym religijnej. Władza świecka jednak nie była chętna do dialogu z Kościołem

Tabela 6. Siostry i bracia zakonnici po ślubach w latach 1955-2017 w Polsce

Okres badany	Zakony i zgromadzenia żeńskie				Siostry zakonne		Zakony męskie	
	czynne razem		klauzurowe		ogółem		bracia po ślubach	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1955	24450	100,0	1141	100,0	25591	100,0	1803	100,0
1956	24919	+1,9	1144	+0,3	26053	+1,8	1843	+2,2
1957	26451	+8,2	1194	+4,8	27645	+8,0	1890	+4,8
1958	25150	+2,9	1246	+9,2	26396	+3,1	1865	+3,4
1959	25502	+4,3	1340	+17,4	26842	+4,9	1830	+1,5
1960	25672	+5,0	1392	+22,0	27064	+5,7	1775	-1,6
1961	26063	+6,6	1229	+7,7	27392	+7,0	1775	-1,6
1962	26230	+7,3	1295	+13,5	27525	+7,5	1794	-0,5
1963	26190	+7,1	1335	+17,0	27525	+7,5	1784	-1,1
1964	26330	+7,7	1227	+7,5	27445	+7,2	1738	-3,6
1965	26252	+7,4	1335	+17,0	27587	+7,8	1723	-4,4
1966	25949	+6,1	1313	+15,0	27262	+6,5	1690	-5,8
1967	25650	+4,9	1281	+12,3	26931	+5,2	1662	-7,8
1968	25754	+5,3	1331	+16,6	27085	+5,8	1636	-9,3
1969	25383	+3,8	1308	+14,6	26691	+4,3	1628	-9,7
1970	25546	+4,5	1321	+15,8	26867	+5,0	1610	-10,7
1971	25546	+3,6	1307	+14,5	26633	+4,0	1559	-13,5
1972	24988	+2,2	1291	+13,1	26280	+2,7	1561	-13,4
1973	24881	+1,8	1288	+12,9	26169	+2,2	1547	-14,2
1974	24632	+0,7	1270	+11,3	25902	+1,2	1527	-15,3
1975	24387	+0,3	1292	+13,2	25679	+0,3	1401	-22,3
1976	24321	-0,5	1256	+10,1	25577	-0,1	1458	-19,1
1977	24257	-0,8	1247	+9,3	25504	-0,4	1413	-21,6
1978	24058	-1,6	1255	+10,0	25313	-1,1	1399	-22,5
1979	23830	-2,5	1246	+9,2	25076	-2,1	1400	-22,4
1980	23686	-3,2	1241	+8,8	24927	-2,4	1425	-21,0
1981	23582	-3,6	1245	+9,1	24827	-3,0	1385	-23,3
1982	23458	-4,0	1265	+10,8	24723	-3,4	1406	-22,0
1983	23674	-3,2	1274	+11,7	24948	-2,5	1427	-20,9
1984	23594	-3,5	1263	+10,7	24857	-2,9	1511	-16,2
1985	23329	-4,6	1309	+14,7	24638	-3,7	1546	-14,3
1986	22865	-6,5	1353	+18,6	24218	-5,4	1549	-14,1
1987	22868	-6,4	1543	+35,2	24411	-4,6	1556	-13,7
1988	22942	-6,2	1417	+24,2	24359	-4,8	1587	-12,0
1989	24043	-1,7	1309	+14,7	25352	-0,9	1565	-13,2
1990	24032	-1,8	1487	+30,0	25519	-0,3	1524	-15,5
1991	24089	-1,5	1374	+20,4	25463	-0,5	1464	-18,8
1992	23166	-5,2	1279	+12,1	24445	-4,5	1419	-21,3

1993	23362	-4,4	1294	+13,4	24656	-3,6	1372	-23,9
1994	23397	-4,3	1316	+14,3	24713	-4,3	1357	-24,7
1995	22664	-7,3	1354	+18,7	24018	-6,2	1320	-26,7
1996	23374	-4,4	1372	+20,2	24746	-3,3	1323	-26,6
1997	22886	-6,4	1364	+19,5	14250	-5,2	1409	-21,8
1998	22822	-6,7	1345	+17,9	24167	-5,6	1445	-28,2
1999	22886	-6,4	1372	+20,2	24258	-5,2	1394	-22,6
2000	21926	-10,3	1314	+15,2	23240	-9,2	1393	-22,7
2001	21581	-11,7	1306	+14,5	22887	-10,4	1363	-24,4
2002	21661	-11,4	1331	+16,6	22992	-10,2	1374	-23,8
2003	21269	-13,0	1328	+16,4	22597	-11,7	1325	-26,5
2004	20945	-14,3	1310	+14,8	22255	-13,0	1262	-36,0
2005	20686	-15,4	1323	+15,9	22009	-14,0	1335	-25,9
2006	20301	-17,0	1351	+18,4	21652	-15,4	1303	-27,7
2007	19855	-18,8	1364	+19,5	21219	-17,1	1259	-30,7
2008	19513	-20,2	1383	+21,2	20896	-18,3	1236	-31,4
2009	19150	-21,7	1376	+20,6	20526	-19,8	1287	-28,6
2010	18840	-22,9	1368	+19,9	20208	-21,0	1166	-35,3
2011	18664	-23,7	1204	+5,5	19868	-22,4	1156	-35,9
2012	18323	-25,0	1215	+6,5	19538	-23,6	1142	-36,7
2013	18018	-26,3	1228	+7,6	19246	-24,8	1153	-36,0
2014	17686	-27,7	1239	+8,6	18925	-26,0	1145	-36,5
2015	17330	-29,1	1217	+6,7	18547	-27,5	1176	-34,8
2016	17008	-30,4	1189	+4,2	18197	-28,9	1181	-34,5
2017	16684	-31,8	1174	+2,9	17858	-30,2	1172	-35,0
1955-2017	-16684	-31,8	+1174	+2,9	-7733	-30,2	-631	-35,0

Źródło: Zdaniewicz, 1982: 74-75; Adamczuk i Zdaniewicz (red.), (1991): 154; Adamczuk, Zdaniewicz i Zaręba, 2006: 56, tabela 9, s. 57, tabela 10; Ośrodek Statystyki Kościoła w Watykanie: 2005-2010; Zdaniewicz i Sadłoń (red.) (2011); Statystyki Powołań Przełożonych Zakonów Męskich i Żeńskich w Polsce w latach 2000-2017.

Obliczenia statystyczne autora opracowania

i ze społeczeństwem odmawiającym jej posłuszeństwa. Sytuacja ta nie była korzystna dla powołań zakonnych i kapłańskich, a w jej efekcie liczebność siostr była już bardziej zmienna. W latach 1970-1974 miała ona tendencję pozytywną, aczkolwiek stopniowo malejącą, natomiast w kolejnych latach (1975-1979) widać już stopniowy spadek liczby siostr czynnych o 2,5 p.p., zaś globalna liczba tych siostr wzrastała nierównomiernie, np. w 1970 r. o 15,8 p.p. a w 1979 r. już tylko 9,2 p.p. W tym podokresie wystąpił wzrost liczby siostr klauzurowych o 10 p.p. W czwartym podokresie (lata 80. XX wieku), w wy-

niku kolejnych zmian społeczno-politycznych i ekonomicznych w państwie, a także w mentalności społecznej, w tym dotyczącej poziomu życia religijnego i pozycji Kościoła, nastąpił dalszy, stopniowy spadek liczby powołań sióstr czynnych, aczkolwiek był on już znacznie zróżnicowany, wynosząc pod koniec tego podokresu 1,7 p.p. Tendencję spadkową widać też w globalnej liczbie wszystkich sióstr zakonnych w tym podokresie – w 1989 r. było już mniej o 0,9 p.p. Z kolei w populacji sióstr klauzurowych wystąpił wówczas wzrost ich liczby, przy czym największy był w 1987 r. – o 35,2 p.p. W piątym podokresie (lata 90. XX wieku), mimo sprzyjających warunków politycznych w państwie i zdecydowanie lepszej sytuacji Kościoła, nadal utrzymywała się spadkowa tendencja w liczebności sióstr czynnych (o 6,4 p.p.), natomiast liczba sióstr klauzurowych wzrosła wtedy o 20,2 p.p. Jednak globalna liczba wszystkich sióstr zmniejszyła się w tym podokresie o 5,2 p.p. W szóstym podokresie (pierwszej dekadzie XXI wieku) w populacji sióstr czynnych wystąpił największy regres, sięgający w 2010 r. 17,5 p.p. w zestawieniu z ich liczbą z 1955 r. W populacji sióstr klauzurowych w latach 2000-2003 widać dalszy znaczący wzrost ich liczby, sięgający 23,0 p.p., jednak w kolejnych latach tego podokresu powoli on malał, by w 2010 r. osiągnąć zaledwie 19,9% (spadek o 12,7 p.p. w porównaniu z liczbą z 2000 r.). W drugiej dekadzie obecnego wieku zwiększył się znacznie regres liczby sióstr czynnych, sięgając niemal jednej trzeciej ich populacji w 2017 r. Podobny spadek widać także w populacji braci zakonnych. Jedynie niewielki wzrost odsetka powołań był widoczny w populacji sióstr klauzurowych (o niespełna 35 w porównaniu z ich wskaźnikiem z lat 50. ubiegłego wieku). Wzrost liczby tych powołań kobiecych był widoczny w całym okresie 62 lat, zaś ciągły spadek powołań wystąpił wówczas w populacji braci zakonnych, sięgający przy końcu tego okresu jednej trzeciej.

W całym badanym okresie 62 lat łączna liczba sióstr zakonnych zmniejszyła się o 4055 (o 15,8 p.p.), w tym sióstr czynnych o 4282 (o 17,5 p.p.). Natomiast liczba sióstr klauzurowych wzrosła o 227 (o 19,9 p.p.). Należy zaznaczyć, że każdy z tych podokresów odznaczał się odmiennymi cechami, był uwarunkowany różnymi czynnikami, w tym politycznymi, społecznymi, gospodarczymi, kulturowymi, które miały bezpośredni wpływ na sprawy Kościoła w Polsce, na religijność i moralność katolików, nie pomijając również środowisk zakonnych. Liczebność powołań zakonnych, zwłaszcza ich nabór i formacja, jest w pewnym sensie odzwierciedleniem specyfiki każdego z tych podokresów, a także całego okresu – jest ona wtedy zmienna, często płynna i mało stabilna, z tendencją systematycznie malejącą.

Nieco inaczej kształtowała się w tym okresie liczebność braci zakonnych. Tendencję progresywną widać wyłącznie w pierwszym podokresie, aczkolwiek dość zróżnicowaną, osiągającą w 1959 r. zaledwie 1,5 p.p. w porównaniu z ich liczbą z 1955 r. W kolejnych podokresach w liczebności braci zakonnych

można zauważyć wyraźny regres. W latach 60. osiągnął on 9,7%, a w latach 70. aż 22,4% (czyli wzrósł o 13 p.p.); natomiast w latach 80. był on zmienny, a w 1989 r. osiągnął 13,2% (spadek o 9 p.p.). Z kolei w latach 90. regres liczby braci wzrastał systematycznie, a 1999 r. osiągnął 28,2% (wzrost o 15 p.p.). W obecnym wieku spadek liczby braci zakonnych jest największy, w porównaniu z ich liczbą w poprzednich podokresach, zwłaszcza z pierwszym, osiągając w 2010 r. aż 35,3% w porównaniu z liczbą braci w 1955 r. Łącznie w badanym okresie 62 lat liczba braci zakonnych zmniejszyła się o 631, czyli o 35 p.p.

Wspomniane wyżej cechy i uwarunkowania kolejnych podokresów, jak i całego okresu, w odniesieniu do liczebności sióstr zakonnych, mają też pełne zastosowanie do dynamiki liczebności braci zakonnych – wpływały one na jej fluktuację, zmienność bądź stabilność. Sytuację tę ukazuje tabela 7, uwzględniająca wskaźniki globalne powołań zakonnych z kolejnych podokresów.

Jeśli liczbę sióstr i braci zakonnych, ujętą w tabeli 7, z roku rozpoczynającego dany okres przyjmiemy jako podstawę ustalenia jej dynamiki w czasie jego trwania, zauważymy, że dynamika ta była bardzo zróżnicowana, ukazując albo regres albo progres tej liczby obu typów powołań zakonnych.

W latach 50. XX wieku wystąpił wzrost zarówno liczby sióstr zakonnych obu formacji, aczkolwiek kilkakrotnie większy (o 13,1 p.p.) w populacji sióstr kontemplacyjnych, jak i wzrost liczby braci zakonnych (o 1,5 p.p.). W latach 60. XX wieku wystąpił spadek liczby powołań zakonnych w obu formacjach sióstr, chociaż był on większy wśród sióstr klauzurowych (o 4,9 p.p.), zmalała także liczba braci zakonnych (o 8,3 p.p.). Analogiczną sytuację liczebności sióstr i braci zakonnych można zauważyć w latach 70. XX wieku, aczkolwiek regres ten był już znacznie większy – wśród sióstr wyniósł on ogółem 6,7 p.p., a wśród braci zakonnych – 13 p.p.. Z kolei w latach 80. XX wieku nastąpił ponowny wzrost liczby powołań w obu typach zakonów – w populacji sióstr – o 1,7 p.p. (w tym większy u sióstr klauzurowych – 5,5 p.p.), a w populacji braci zakonnych – 9,8%. Lata 90. XX wieku przyniosły spadek zarówno liczby sióstr zakonnych – ogółem o 4,9%, w tym o 7,7 p.p. sióstr klauzurowych i o 4,8% sióstr czynnych, jak i spadek liczby braci zakonnych aż o 15 p.p. Regres liczby obu formacji zakonnych pogłębił się znacznie w pierwszej dekadzie obecnego wieku – w populacji sióstr zakonnych wyniósł on łącznie 13,1 p.p., w tym wśród sióstr czynnych 13,3 p.p. i wśród sióstr klauzurowych 9,6 p.p., natomiast w populacji braci zakonnych wyniósł on 18,4 p.p.

Z danych tych wynika, że w przyjętym okresie najmniejszą popularnością cieszyła się w Polsce rola brata zakonnego wśród młodych i starszych mężczyzn. Stąd tak niewielkie, w porównaniu z liczbą sióstr zakonnych, były liczby braci zakonnych w kolejnych podokresach, a także w całym okresie. W 2009 r. było w Polsce łącznie 1287 braci zakonnych, w tym najwięcej w diecezjach: krakowskiej (210), warszawskiej (179), poznańskiej (80), częstochowskiej (68), zaś najmniej w diecezji ełckiej i zamojsko-lubaczowskiej – po jednym

Tabela 7. Dynamika liczebności siostr i braci zakonnych w Polsce w latach 1955-2017 według przyjętych podokresów

Okres badany	Siostry zakonne – po złożonych ślubach						Bracia zakonnicy po złożonych ślubach	
	czynne łącznie		klauzurowe		ogółem			
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
1955-1959	+ 1052	+4,3	+199	+17,4	+1251	+4,9	+27	+1,5
1960-1969	–289	–1,1	–84	–6,0	–373	–1,4	–147	–8,3
1970-1979	–1716	–6,7	–75	–5,7	–1791	–6,7	–210	–13,0
1980-1989	+357	+1,5	+68	+5,5	+425	+1,7	+140	+9,8
1990-1999	–1146	–4,8	–115	–7,7	–1261	–4,9	–230	–15,1
2000-2010	–3093	–13,3	–146	–9,6	–3239	–13,1	–257	–18,4
2011-2017	–1980	–10,6	+30	+2,5	–2010	–10,1	+16	+1,4
1955-2017	–16684	–31,8	+1174	+2,9	–7733	–30,2	–631	–35,0

Źródło: Zdaniewicz, 1982; Zdaniewicz i Sadłoń (red.) (2011); Materiały statystyczne Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego.

Obliczenia statystyczne autora opracowania.

bracie. Największą liczbę braci posiadały zakony: franciszkanie konwentualni (228), franciszkanie czarni (151), kapucyni (76), bonifratrzy (75), bracia serca Jezusowego (52), jezuici (51), pallotyni (50), bracia szkolni (61), paulini (48). W pozostałych zakonach i zgromadzeniach męskich były już mniejsze liczby braci – od jednego (bazylianie) do 40 (albertyni). Bardzo zróżnicowana była struktura wieku braci zakonnych – do 30. roku życia (7,3%), od 31. do 40. roku życia (22,8%), od 41. do 50. roku życia (31,4%), od 51. do 60. roku życia (15,4%), powyżej 60. roku życia było 23,0% braci. Najliczniejszą więc grupę wiekową stanowią bracia liczący od 31 do 50 lat życia (54,2%), zaś na drugim miejscu są bracia liczący od 51 do 60 lat życia (38,4%). Młodzi wiekiem bracia zakonnicy, czyli mający mniej niż 30 lat, są zdecydowaną mniejszością w zakonach polskich, stanowią bowiem zaledwie 7,3% całej ich populacji (Zdaniewicz i Sadłoń, 2011: 15-17).

Ważną poznawczą jest też kwestia dyslokacji siostr i braci zakonnych w poszczególnych diecezjach Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, w obecnym jego podziale diecezjalnym, w przyjętym tu okresie 2005-2017. Dane dotyczące tej dyslokacji powołań zakonnych w diecezjach są dostępne w statystykach kościelnych. Sytuację tę ukazuje tabela 8.

Wskaźniki zamieszczone w tabeli 8 informują, że liczebność siostr i braci zakonnych w poszczególnych diecezjach Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce była w tym okresie dość zróżnicowana, a zróżnicowanie to występowało też w kolejnych latach tworzących ten okres. Liczba siostr w każdej diecezji jest zdecydowanie większa od liczby braci zakonnych. W kilku diecezjach liczba siostr zakonnych przekraczała 2000, co dotyczy diecezji krakowskiej –

w 2005 r. było ich tu 2807, a w 2010 r. – 2700 (spadek o 4,8 p.p.) i w diecezji warszawskiej – 2.235 (spadek o 18,7 p.p.). W kilku diecezjach liczba sióstr zakonnych przekroczyła 1000 osób, a mianowicie w diecezji warszawsko-praskiej w 2005 r. było ich 1412, a w 2017 r. – 1356 (spadek o 3,2%); w poznańskiej – 1302 wobec 920 w 2017 r. (spadek o 29,3 p.p.); przemyskiej – 1100 wobec 1057 (spadek o 0,3%); tarnowskiej – 1070 wobec 950 (regres o 11,2 p.p.). Liczbę sióstr zbliżoną do tysiąca osób osiągnęły następujące diecezje: wrocławska w 2005 r. (953) i w 2017 r. (832), częstochowska (869), katowicka (843), opolska (834).

Biorąc pod uwagę cały badany okres, zauważamy, że tylko w kilku diecezjach wystąpił wzrost liczby sióstr o znikome odsetki: w katowickiej o 6,5 p.p., w koszalińsko-kołobrzeskiej o 2,7 p.p., w ełckiej o 2,3 p.p., w kaliskiej o 1,0 p.p., w tarnowskiej o 0,9 p.p., we wrocławskiej o 0,8 p.p. W większości diecezji wystąpił w tym okresie spadek liczby sióstr, lecz największy był on w diecezji pelplińskiej – o 33,3 p.p. oraz w poznańskiej – o 29,3 p.p., kieleckiej – o 23,8 p.p., opolskiej – o 23,5 p.p., warszawskiej – o 16,3 p.p., gdańskiej o 26,3% i gliwickiej – o 25,0 p.p.

Z kolei największa liczba braci zakonnych pracowała w następujących diecezjach: w poznańskiej (235 w 2005 r. i 82 w 2017 r.); w warszawskiej (211 i 146); w krakowskiej (172 i 90); we wrocławskiej (71 i 37). W pozostałych diecezjach liczby braci zakonnych były już mniejsze – od 1 (zamojsko-lubaczowska) do 60 (częstochowska). Siostry i bracia zakonnicy odgrywają bardzo ważną rolę w diecezjach, świadcząc dla nich różnego rodzaju prace i posługi religijne – w urzędach kurialnych, w parafiach, w katechezie szkolnej, stąd władze kościelne zabiegają o ich obecność na terytorium własnej diecezji. Biorąc pod uwagę brzegowe wskaźniki obu typów powołań zakonnych, można zauważyć, że w badanym okresie 2005-2017 wystąpił znaczny regres ich liczby: w środowisku sióstr zakonnych sięgnął on 13,8% (mniej o 3196 sióstr w 2017 r.) i w środowisku braci zakonnych – 34,4% (mniej o 473 braci w 2017 r.).

W 2016 r. w 2218 domach i wspólnotach klasztornych przebywało 18 197 sióstr. Dyslokacja 104 zgromadzeniach zakonnych była wtedy bardzo zróżnicowana, wskazując na zakres zainteresowania nimi wśród kobiet, które wstępowały właśnie do ich wspólnot. Zgromadzenia o dłuższej tradycji, odległej w czasie własnej historii, cieszą się większym zainteresowaniem kobiet niż zgromadzenia funkcjonujące w Polsce przez krótszy okres. O zainteresowaniu poszczególnymi zgromadzeniami żeńskimi decydują jeszcze inne czynniki, np. charyzmat i podstawowy cel oraz zasady służące funkcjonowaniu zakonu w Kościele i w społeczeństwie. Większym zainteresowaniem cieszą się zgromadzenia czynne w strukturach kościelnych i społecznych niż zakony kontemplacyjne odznaczające się odmiennym stylem i trybem codziennego życia zakonnic (Dąbrowska, 1998).

Tabela 8. Dyslokacja sióstr i braci zakonnych w diecezjach Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w latach 2005-2017

Diecezja	Rok 2005		Rok 2010		Rok 2012		Rok 2015		Rok 2017	
	siostry	bracia	siostry	bracia	siostry	bracia	siostry	bracia	siostry	bracia
Białostocka	198	3	176	3	176	3	168	6	167	7
Bielsko-Żywiecka	523	23	488	25	488	25	450	15	460	27
Bydgoska	157	6	155	4	155	11	131	9	131	9
Częstochowska	869	59	862	60	862	61	848	56	846	52
Drohiczyńska	122	5	119	5	116	3	115	2	109	2
Elbląska	125	5	115	5	96	5	95	5	92	9
Elcka	131	–	130	1	119	2	110	3	113	2
Gdańska	613	38	512	36	448	35	440	35	452	44
Gliwicka	240	21	210	18	208	20	186	22	180	22
Gnieźnieńska	262	18	262	18	223	18	192	9	192	8
Kaliska	515	13	517	13	517	13	445	6	427	3
Katowicka	843	23	813	22	889	23	880	43	870	43
Kielecka	411	28	358	23	352	19	326	20	313	16
Koszalińska	255	7	265	7	246	7	239	5	239	5
Krakowska	2807	172	2700	191	2660	194	2550	216	2441	90
Legnicka	208	12	203	9	188	8	198	6	188	2
Lubelska	634	38	653	38	614	38	598	34	576	37
Łódzka	586	32	515	35	519	32	492	24	493	24
Łomżyńska	166	9	148	8	138	8	134	8	128	8
Łowicka	485	15	471	15	402	12	407	11	366	4
Opolska	834	41	717	40	681	40	671	34	638	34
Pelplińska	276	3	204	3	203	4	178	4	184	4
Płocka	246	35	226	32	205	44	210	12	208	10
Poznańska	1302	235	1243	235	1015	212	994	77	920	82
Przemyska	1100	48	1097	49	1097	48	1057	38	1057	36
Radomska	410	20	373	20	373	14	336	11	337	11
Rzeszowska	334	16	275	16	320	18	348	8	348	8
Sandomierska	416	12	406	11	368	12	364	12	376	17
Siedlecka	321	19	300	19	303	19	306	20	309	21
Sosnowiecka	143	5	134	6	123	7	122	6	122	6
Szczecińska	181	8	173	7	155	6	143	4	163	5
Świdnicka	475	11	422	8	430	16	389	15	405	15
Tarnowska	1070	14	1047	13	980	10	960	11	950	11
Toruńska	300	8	251	7	275	6	261	7	248	7
Warmińska	262	21	278	20	346	20	244	6	244	6
Warszawska	2235	211	2032	203	2034	207	1986	70	1871	146
Warszawa Praga	1412	20	1363	18	1363	15	1363	10	1356	10
Włocławska	399	71	383	83	382	41	338	23	323	37
Wrocławska	935	39	834	37	824	33	832	20	826	38
Zamojska	147	2	141	1	147	1	146	2	146	1

Zielonogórska	233	9	192	9	191	9	193	8	189	7
Ogółem	23199	1375	21763	1393	21231	1339	20445	913	20003	902

Źródło: Ośrodek Statystyki Kościelnej w Watykanie: 2005-2017; ASE in Polonia: 2014,2015; 2017.

Obliczenia statystyczne autora opracowania.

Efektem popularności i zainteresowania są liczby sióstr żyjących w określonym zakonie, zajmując odpowiednią lokatę w ogólnej liczbie zgromadzeń, które funkcjonowały w Polsce w 2016 r. Największą liczbę sióstr, przekraczającą 800 osób, widzimy w dwóch zgromadzeniach: słuźebniczek starowiejskich (888) i elżbietanek (858). Ponad 700 sióstr żyło wówczas w dwóch zgromadzeniach: szarytek (762) i nazaretanek (705). W zgromadzeniu felicjanek i rodziny Maryi przebywało ponad 600 sióstr, a ponad 500 sióstr miały służki Najświętszej Marii Panny i słuźebniczki śląskie oraz serafitki. W zgromadzeniu albertynek, słuźebniczek dębickich i urszulanek SJK przebywało ponad 400 sióstr.

Z kolei ponad 300 sióstr żyło w pięciu zgromadzeniach: sercanek, karmelitanek Dzieciątka Jezus, karmelitanek misjonarek, Matki Bożej miłosierdzia i józefitek. Łącznie w tych 17 zgromadzeniach przebywała największa liczba sióstr – 9351, stanowiąc 51,4% całej ich zbiorowości w tym roku. Następną, też liczną grupę tworzą zgromadzenia, w których żyło wtedy od 200 do 294 sióstr. Łącznie w tych zgromadzeniach było 2625 sióstr, czyli 14,4% całej zbiorowości. Liczną grupę tworzą zgromadzenia, w których żyło w tym roku od 101 do 190 sióstr. Ogółem było w nich 4319 sióstr, czyli 23,7%. Jeśli uwzględnimy zgromadzenia, w których w tym roku przebywało od 100 do ponad 800 zakonnic, otrzymamy łączny ich wskaźnik 16 295 sióstr, dający aż 89,5% całej zbiorowości.

W pozostałych zgromadzeniach przebywały znacznie mniejsze liczby sióstr: w jednej kategorii było od 20 do 94, czyli łącznie 1686, stanowiąc 9,3% całości. Kończącą część zgromadzeń tworzą te wspólnoty zakonne, w których przebywało od czterech do dwiętnastu sióstr, czyli łącznie 135, stanowiąc 1,2% całej zbiorowości. Takie zgromadzenia, jak córki świętego Pawła, misjonarki królowej Afryki i świętego Józefa z Cluny miały zaledwie po cztery siostry; z kolei sześć sióstr miały karmelitanki misjonarki, a siedem klaretynki misjonarki i dziewięć sióstr słuźebnic najświętszego Serca Jezusa. Wszystkie siostry mieszkaly w różnej liczbie własnych domów czy wspólnot zakonnych – od 1 (trzy zgromadzenia) do 168 (słuźebniczki starowiejskie) czy 127 (elżbietanki), 83 (służki Najświętszej Maryi Panny), 81 (szarytki), 80 (słuźebniczki śląskie), 76 (felicjanki).

Warto jeszcze zwrócić uwagę w tej analizie na liczebność sióstr zakonnych na świecie i w Europie, by móc odnieść je do ich liczebności w Polsce. Statystyki

kościelne wskazują na dość znaczący spadek liczby siostr zakonnych na świecie i w Europie w latach 2001-2015. W Europie spadek ten wyniósł niespełna 100 tys. (o ponad 30 p.p.). Analogiczna sytuacja miała miejsce w tym okresie w populacji braci zakonnych – w Europie wyniósł o 25 p.p. Niewielki wzrost liczby braci zaznaczył się w Azji (15 p.p.). W 2015 r. największe liczby osób zakonnych odnotowano w takich krajach europejskich, jak Włochy: kobiety – 36 495 i mężczyźni – 29 832; Hiszpania (35 278 i 10 895); Francja (25 834 i 6262); Niemcy (19 278 i 4697); Polska (19 200 i 12 504); Irlandia (6346 i 2488); Belgia (6455 i 1850); Portugalia (5187 i 1436); Anglia (4248 i 1434); Austria (4119 i 1950); Szwajcaria (3523 i 1099); Holandia (3990 i 1840); Chorwacja (2912 i 1037); Czechy (1415 i 697); Węgry (1059 i 638); Rumunia (1000 i 348); Malta (860 i 382); natomiast najmniej było w Bułgarii (69 i 37); Grecji (68 i 52); Rosji (350 i 150); Szkocji (310 i 86) (źródło: [1]).

Dyslokacja braci w poszczególnych zgromadzeniach i zakonach jest bardzo zróżnicowana, zarówno w całym okresie, jak i w kolejnych latach. Jedynie w kilku zgromadzeniach przebywało wówczas od 50 do 170 braci, a mianowicie są to: franciszkanie OFM (170), kapucyni (137), franciszkanie Conv. (97), paulini (72), bonifratrzy (70), bracia Serca Jezusa (63), oblaci Maryi Niepokalanej (48), salwatorianie (46), pallotyni (40). W tych zgromadzeniach i zakonach łącznie przebywało 51,4% braci. W 11 zgromadzeniach było poniżej 10 braci, stanowiąc 4,7% globalnej ich liczby. Największą liczbę braci mieli w każdym roku i w całym okresie franciszkanie łącznie ujęci – 29,5%. Zmianie ulegała liczba braci w kolejnym roku badanego okresu, powodując spadek liczby poczynając od 2010 r. W kilkunastu zgromadzeniach nie było w ogóle zgłoszeń nowych powołań brackich w kilku następujących po sobie latach. W całym ośmioletnim okresie we wszystkich zgromadzeniach i zakonach przebywało i wykonywało różne prace niezbędne do funkcjonowania swoich wspólnot 1380 braci. Jeśli liczbę braci z 2010 r. uznamy za podstawę zmiany tej liczby w kolejnych latach (jako 100%), wówczas dostrzeżemy systematyczny regres tych powołań. Regres ten kształtował się następująco: w 2011 r. o 51,7 p.p., w 2012 r. o 42,6%, w 2013 r. o 34,0 p.p., w 2014 r. o 40,2 p.p., w 2015 r. o 38,0 p.p., w 2016 r. o 30,6 p.p., w 2017 r. o 31,9 p.p. W liczbach regres ten między 2010 i 2017 r. jest bardzo duży i wynosi 254 braci mniej. W kolejnych latach zmniejszała się liczba braci niemal we wszystkich zgromadzeniach i zakonach, wskazując na niski prestiż tego statusu i formy życia zakonnego w środowisku młodych i starszych mężczyzn. Warto zaznaczyć, że pod względem wieku w 2010 i 2017 r. dominowali bracia liczący od 41 do 50 lat (30,5% i 28,6%) nad liczącymi od 51 do 60 lat (24,8% i 27,7%), nad liczącymi od 31 do 40 lat (17,4% i 22,2%), nad liczącymi od 51 do 60% (30,5% i 29,6%), nad liczącymi powyżej 60 lat (12,5% i 15,3) oraz liczących do 30 lat (6,8% i 5,2%). Wprawdzie najliczniejszą grupą są bracia od 40 do 50 lat (47,9% i 51,8%), to z drugiej strony w całym okresie zmniejszał się odsetek młodych braci i w

średnim wieku, liczący 35-40 lat. Obecny kryzys powołań duchownych w Polsce objął nie tylko alumnów diecezjalnych i zakonnych, lecz w szczególności kandydatów obojga płci do życia zakonnego. Z relacji władz kościelnych i zakonnych wynika, że kryzys ten będzie się nasilał niemal w każdym seminarium i zgromadzeniu zakonnym (Baniak, 2012; Szafraniec, 1980).

Dynamika realizacji powołań zakonnych siostr i braci w latach 1900-2017

W zakończeniu analizy losów powołań zakonnych kobiet i mężczyzn w Polsce w przyjętym okresie 1900-2017 zwróćmy jeszcze uwagę na stopniowość realizacji ich powołania we wspólnotach zakonnych. Zagadnienie to ukażemy w oparciu o dostępne statystyki kościelne za lata 2000-2017, ujmując ich wskaźniki w tabelach zbiorczych. Ważna jest też kwestia rezygnacji siostr i braci z życia zakonnego i powrotu ich do życia świeckiego. Etapowość rozwoju i utrwalania własnego powołania zakonnego według zasad przyjętych w danym zakonie i zgromadzeniu zakonnym ukazuje, że niektóre osoby zrezygnowały z kontynuowania formacji zakonnej, przerywając ją na określonym etapie, zaś inne podjęły decyzję o wystąpieniu z zakonu bez względu na typ złożonego wcześniej ślubu i czas pobytu we wspólnotie zakonnej. Systematyczny spadek liczby zakonnych powołań kobiecych i męskich, obejmujący coraz mniejszą liczbę zgłoszeń kandydatek i kandydatów do różnych zakonów i zgromadzeń zakonnych oraz powiększającą się liczbę siostr i braci występujących z własnych wspólnot zakonnych, niepokoi władze kościelne i zakonne, gdyż zjawisko to zagraża dalszemu istnieniu i funkcjonowaniu tych wspólnot w Polsce.

Analizując wskaźniki realizacji powołania zakonnego siostr w latach 2000-2016 zamieszczone w tabeli 9, można sformułować następujące wnioski: 1) na wszystkich etapach procesu realizacji powołania zakonnego daje się zauważyć stopniowy regres liczby zakonnic; 2) systematycznie zmniejsza się liczba siostr, które składają pierwsze śluby zakonne, a regres ten zwiększa się istotnie w populacji siostr decydujących się na złożenie ślubów wieczystych; 3) znaczny odsetek siostr umierał w tym okresie, mimo iż wskaźnik ich umieralności malał z roku na rok, odgrywając ważną rolę w utrzymaniu globalnej liczby zakonnic, w zestawieniu z malejącym permanentnie spadkiem liczby nowo rekrutowanych kobiet do zakonów i zgromadzeń zakonnych.

W nowicjacie własną formację zakonną podjęło łącznie w tym okresie 4778 postulantek, a na tę globalną ich liczbę składają się liczby siostr rozpoczynających formację w każdym kolejnym roku. Pierwsze śluby zakonne złożyło 4630 nowicjuszek, czyli mniej o 3,1 p.p., natomiast 148 nie podjęło tej decyzji. Pewną wątpliwość może wzbudzać większa liczba siostr, które złożyły wie-

Tabela 9. Proces realizacji powołania zakonnego siostr w Polsce w latach 2000-2016 w świetle istniejących statystyk kościelnych

Badany okres Kolejny rok	Siostry nowicjuszek	Pierwsze śluby siostr	Śluby wieczne siostr	Siostry zmarłe	Liczba domów zakonnych
2000	541 = 100%	481 = 100%	381 = 100%	428 = 100%	2555
2001	477 = -13,4	454 = -5,6	349 = -8,4	389 = -9,1	2536
2002	510 = -5,7	462 = -3,9	319 = -16,3	358 = -16,4	2588
2003	426 = -21,3	403 = -16,2	340 = -10,8	399 = -6,8	2591
2004	358 = -33,8	386 = -19,8	352 = -7,6	355 = -17,0	2566
2005	306 = -43,4	347 = -27,9	341 = -10,5	344 = -19,6	2491
2006	370 = -31,6	281 = -41,9	342 = -10,2	336 = -21,5	2479
2007	243 = -55,1	262 = -45,5	328 = -13,9	373 = -12,9	2450
2008	257 = -52,5	302 = -37,2	296 = -22,3	326 = -23,8	2422
2009	243 = -55,1	246 = -48,8	283 = -25,7	367 = -14,3	2368
2010	207 = -61,7	207 = -57,0	265 = -30,4	369 = -13,8	2397
2011	157 = -71,0	160 = -66,7	210 = -44,9	334 = -22,0	2358
2012	157 = -71,0	163 = -66,1	204 = -46,5	317 = -25,9	2315
2013	145 = -73,2	134 = -72,1	185 = -51,4	333 = -22,2	2289
2014	174 = -67,8	128 = -73,4	163 = -57,2	337 = -21,3	2268
2015	146 = -73,0	119 = -75,3	150 = -60,6	393 = -8,2	2233
2016	121 = -77,6	145 = -69,8	134 = -64,8	319 = -25,5	2218
2000-2016	4778 = 23,7	4630 = 23,0	4642 = 23,1	6077 = 30,2	20127=100,0

Źródło: <http://www.zakony-zenskie.pl/statystyka/#1504092070062-a3b23978-2326> [18.07. 2018].

Obliczenia statystyczne autora opracowania.

czyste śluby zakonne, gdyż liczba ich jest większa o 12 od liczby nowicjuszek składających pierwsze śluby czasowe. Być może śluby wieczyste złożyły wówczas siostry, które decyzję złożenia tych ślubów wcześniej odkładały w czasie. Sytuację taką widzimy kilkakrotnie w całym okresie: w roku 2006 (o 61 osób), w 2007 (o 66), w 2009 (o 87), w 2010 (o 58), w 2011 (o 50), w 2012 (o 41), w 2013 (o 51), w 2014 (o 35), w 2015 (o 31). W pozostałych latach dominowały te, które już złożyły pierwsze śluby zakonne, nad siostrami, które zastanawiały się nad złożeniem tych ślubów.

Liczba postulantek rozpoczynających własną formację zakonną malała systematycznie w kolejnych latach tworzących badany okres: od 5,7% w 2002 r. do 43,4 w 2005 r. W latach 2007-2009 wskaźnik regresu rozpoczynających nowicjat postulantek przekroczył połowę rozpoczynających go w 2000 r. Liczba kandydatek rozpoczynających nowicjat zmniejszyła się

radykałnie w latach 2011-2017, przekraczając 70% liczby wyjściowej z 2000 r. Jeśli w 2000 r. nowicjat rozpoczęło 541 postulantek, to w 2017 r. uczyniło to zaledwie 121, w 2013 r. – 145, w 2011 r. – 157 i w 2014 r. – 174. Regres ten został wywołany systematycznie malejącą liczbą młodych kobiet wstępujących do zakonów i słabnącym zainteresowaniem życiem zakonnym w środowisku młodzieży żeńskiej w tamtym okresie.

Pierwsze własne śluby zakonne złożyło w 2000 r. 88,9% nowicjuszek, a pozostałe 11,1% nie podjęło tej decyzji. W całym badanym okresie był to największy odsetek sióstr nowicjuszek, które w ten sposób ściślej związały się osobiście ze wspólnotą zakonną i w znaczącym stopniu zweryfikowały swoje powołanie zakonne. Spoglądając na wskaźniki zamieszczone w tabeli 9, można dostrzec, że w kolejnych latach tego okresu liczby nowicjuszek składających pierwsze śluby zakonne były już mniejsze i kształtowały się nieregularnie, nigdy nie przekroczyły wskaźnika ślubów z 2000 r. Najmniejsze odsetki nowicjuszek składały śluby w drugiej dekadzie badanego okresu, czyli w 2015 r. – 119 osób, w 2014 r. – 128 osób, w 2013 r. – 134 osoby, co w zestawieniu z wskaźnikiem składających śluby w 2000 r. (481 osób) oznacza, że w tamtych latach do pierwszych ślubów przystąpiło o ponad 70 p.p. mniej nowicjuszek, a w latach 2011-2012 mniej o ponad 60 p.p. w zestawieniu ze wskaźnikiem ślubów z 2000 r. Natomiast w latach 2001-2005 spadek liczby nowicjuszek składających pierwsze śluby zakonne był najmniejszy i lokował się w granicach od 3,9 p.p. (w 2002 r.) do 27,9 p.p. (w 2005 r.).

Ścisły związek z pierwszymi ślubami zakonnymi sióstr mają śluby wieczyste, które wiążą zakonnicę w trwały i zobowiązujący sposób ze wspólnotą zakonną i oznaczają, że traktuje ona swoje powołanie zakonne jako jedynie słuszną i trafną drogę własnego życia w połączeniu z wyłączną służbą Bogu i ludziom w Kościele. Tę odpowiedzialną decyzję podejmują już o wiele mniejsze odsetki sióstr nowicjuszek oraz tych, które są związane z zakonami przez dłuższy okres, lecz jeszcze nie podjęły decyzji o ślubach wieczystych z różnych powodów. W 2000 r. śluby wieczyste złożyło 381 sióstr, czyli mniej o 100 w zestawieniu z liczbą pierwszych ślubów czasowych, które wtedy złożyło 481 sióstr nowicjuszek, a więc o 20,8 p.p. mniej. W następnych latach tego okresu wskaźniki ślubów wieczystych systematycznie malały: od 8,4 p.p. w 2001 r. do 13,9 p.p. w 2007 r. W latach 2008-2010 regres ich sięgał od 22,3 p.p. do 30,4 p.p.; w latach 2011-2012 był on jeszcze większy i przekroczył 40 p.p., a w latach 2013-2014 przekroczył 50 p.p. wskaźnika z 2000 r. Regres wskaźnika tych ślubów był największy w latach kończących badany okres i przekroczył 60 p.p., gdyż w 2016 r. wyniósł on aż 64,8 p.p.

Decyzja złożenia ślubów wieczystych na całe własne życie oznacza bardzo trudne zobowiązanie nawet dla sióstr, które nie mają zastrzeżeń lub wątpliwości co do swojego powołania zakonnego. Nie jest bowiem łatwo przewidzieć w tym momencie, czy wytrwanie w tym zobowiązaniu nie

zostanie poddane wątpieniu pod wpływem czynników zewnętrznych i osobistych samej zakonnicy. Tę sytuację klarowniej ukazują wskaźniki stanu liczbowego żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce w latach 2000-2017 zaprezentowane w Internecie przez władze wspólnot zakonnych. Tabela 10 prezentuje stan kadrowy zgromadzeń zakonnych za ten okres.

Średnio w tym okresie w zgromadzeniach zakonnych w Polsce przebywały i realizowały własne powołanie zakonne 20 703 siostry, chociaż w każdym kolejnym roku składającym się na ten okres 18 lat liczby sióstr były różne. W liczbie ogólnej wyraźnie dominują siostry, które już złożyły śluby wieczyste (89,2%), nad siostrami po ślubach czasowych (6,9%) oraz nad nowicjuszками (2,3%) i postulantkami (1,6%). Obliczenia statystyczne ukazują trend spadkowy w każdej kategorii sióstr, aczkolwiek jest on najmniejszy wśród sióstr profesek wieczystych, sięgający od 0,1 p.p. (w 2001 r.) do 14,1 p.p. (w 2017 r.). W pozostałych latach regres ten był nierównomierny, chociaż systematycznie wzrastał o kilka punktów procentowych. Regres ten był wielokrotnie większy w środowisku profesek czasowych i bardzo zróżnicowany w kolejnych latach: najmniejszy był w 2002 r. (0,2 p.p.), a największy w 2017 r. (70 p.p.), zaś w latach 2014-2016 przekroczył 60 p.p. w zestawieniu z ich odsetkiem z 2000 r. (2167 wobec 809, 734, 697). Liczba sióstr składających śluby czasowe malała w stopniu o wiele większym niż liczba sióstr po ślubach wieczystych. Duży regres naboru do życia zakonnego wystąpił w tym okresie w grupie postulantek i nowicjuszek, zwłaszcza w drugiej połowie tego okresu – wśród postulantek przekroczył 60 p.p., a wśród nowicjuszek 70 p.p. w zestawieniu z odsetkiem ich z 2000 r. Spoglądając na cały badany okres 18 lat pod tym kątem, można zauważyć, że z roku na rok zmniejszała się liczba zgłoszeń kobiet do zakonów z decyzją o rozpoczęciu formacji swojego powołania, sprawdzenia jego autentyczności. Jeśli w 2000 r. w postulatach było 566 kobiet, a w nowicjatak 924 kobiety, to w 2017 r. ich liczby były znacznie mniejsze – 177 (mniej o 68,7 p.p.) i 211 (mniej o 71,2 p.p.). Różnica ta jest bardzo duża, a wielkość jej dokumentują w szczególności wskaźniki regresu z lat kończących badany okres.

Słabnące od wielu lat w Polsce w środowisku dziewcząt i młodych kobiet zainteresowanie kwestiami religijnymi i kościelnymi, w tym także życiem zakonnym, przekłada się na trwały spadek liczby ich zgłoszeń do zakonów i zgromadzeń zakonnych, rozpoczynania w nich osobistej formacji zakonnej. Zjawisko to jest dobrze znane władzom zakonnym, a jednocześnie inspiruje je do szukania zarówno przyczyn tego regresu powołań w środowiskach świeckich, z których wywodzą się te powołania, jak i we własnym środowisku zakonnym i kościelnym. Brak czy znikome liczby nowych powołań zakonnych zagrażają perspektywicznemu funkcjonowaniu zakonów żeńskich w Polsce, osłabiając jednocześnie wiele sfer aktywności religijnej i świeckiej w strukturach kościelnych. Nie jest łatwo rozwiązać ten problem, o czym dobrze wiedzą

Tabela 10. Stan liczbowy żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce w latach 2000-2017 według danych z 31 grudnia każdego roku

Badany okres Kolejny rok	Siostry postulantki	Siostry nowicjuszki	Profeski czasowe	Profeski wieczyste	Siostry łącznie
2000 = 100%	566 = 100%	924 = 100%	2167 = 100%	19583 = 100%	23240 = 100%
2001	527 = 6,9	866 = 6,3	2100 = 3,1	19395 = 0,1	22887 = 1,5
2002	535 = 5,5	836 = 9,5	2164 = 0,2	19457 = 0,6	22992 = 1,1
2003	441 = 22,1	778 = 15,8	2098 = 3,2	19280 = 1,5	22597 = 2,8
2004	419 = 26,0	678 = 26,6	2025 = 6,6	19133 = 2,3	22255 = 4,2
2005	471 = 16,8	573 = 38,0	1899 = 12,4	19066 = 2,6	22009 = 5,3
2006	354 = 3,7	600 = 35,1	1726 = 20,4	18972 = 3,1	21652 = 6,8
2007	335 = 40,8	519 = 43,8	1571 = 27,5	18792 = 4,0	21219 = 8,7
2008	263 = 53,5	437 = 52,7	1502 = 30,7	18694 = 4,5	20896 = 10,1
2009	251 = 55,6	385 = 58,3	1332 = 38,5	18558 = 5,2	20526 = 11,7
2010	211 = 62,7	355 = 61,6	1219 = 43,7	18423 = 5,9	20208 = 13,0
2011	226 = 60,1	323 = 65,0	1083 = 50,0	18236 = 6,9	19868 = 14,5
2012	226 = 60,1	275 = 70,2	984 = 54,6	18053 = 7,8	19538 = 15,9
2013	247 = 56,4	262 = 71,6	888 = 51,8	17849 = 8,8	19246 = 17,2
2014	229 = 59,5	276 = 70,1	809 = 62,7	17611 = 10,1	18925 = 18,6
2015	209 = 63,1	273 = 70,4	734 = 66,1	17331 = 11,2	18547 = 20,2
2016	211 = 62,7	220 = 76,2	697 = 67,8	17067 = 12,8	18197 = 21,7
2017	177 = 68,7	211 = 71,2	650 = 70,0	16820 = 14,1	17858 = 23,2
2000-2017	328 = 42,0	488 = 47,2	1425 = 34,2	18462 = 5,7	20703 = 10,9
Ogółem	328 = 1,6	488 = 2,3	1425 = 6,9	18562 = 89,2	20703 = 100,0

Źródło: <http://www.zakony-zenskie.pl/statystyka/#154092070062-a3b23978-2326> [18.07.2018].
Obliczenia statystyczne autora opracowania.

władze zakonne. Równie istotnym problemem dla kierownictwa zakonów żeńskich, obok braku licznych powołań do życia zakonnego, jest nasilające się od wielu lat występowanie siostr z zakonów na różnym etapie swojej formacji i czasu życia we wspólnocie zakonnej i wracanie ich do życia świeckiego.

Odejścia siostr z zakonów i zgromadzeń zakonnych w Polsce w latach 2000-2016

Z rozmów z licznymi zakonnicami, które opuściły zakony i zgromadzenia zakonne, a także z wyjaśnień tej kwestii przez władze zakonne w mediach publicznych wynika, że rezygnacje te są problemem skomplikowanym i kłopotliwym dla zakonów, skłaniającym je do stawiania pytań o powody,

przyczyny i motywy tych wystąpień. Kwestię tę zasygnalizowałem częściowo w poprzednim akapicie, zwracając uwagę na jej wagę w funkcjonowaniu każdej wspólnoty zakonnej.

W tabeli 11 ukazują wskaźniki odejść siostr ze zgromadzeń zakonnych opublikowane w Internecie przez władze zakonne, które ukazują to zjawisko za lata 2000-2016. Z zakonów odchodzą siostry na każdym etapie własnej formacji, adaptacji i życia w specyficznym i niełatwym życiu zakonnym i wspólnotowym.

W przyjętym okresie 16 lat ze zgromadzeń zakonnych odeszło łącznie 3175 siostr, w tym 1.282 postulantki (40,4%), 1029 po ślubach wieczystych (32,4%) i 864 nowicjuszek (27,2%). Najbardziej problematyczne są odejścia siostr, które już złożyły wieczyste śluby zakonne i trwały w powołaniu przez dłuższy czas, nierzadko kilkanaście czy kilkadziesiąt lat, jak wnika z relacji ich przełożonych zakonnych. Siostry po ślubach wieczystych, a także dopiero będące w postulacie i nowicjacie, doszły do przekonania, że nie potrafią lub nie mogą dłużej być zakonnicami i zdecydowały się na opuszczenie własnych wspólnot zakonnych. Z zakonów odchodzą siostry będące członkiniami zakonów kontemplacyjnych i zgromadzeń czynnych w strukturach kościelnych i świeckich, noszące stroje zakonne i bezhabitowe, młode, w średnim wieku i starsze, które były w zakonie kilkanaście lub kilkadziesiąt lat.

Odejścia siostr na każdym etapie formacji zakonnej miały w kolejnych latach badanego okresu własną dynamikę i specyfikę. Systematycznie wspólnoty zakonne opuszczały siostry będące po ślubach wieczystych, jednak w 2002 r. odsetek odchodzących był mniejszy o 19,1 p.p. w zestawieniu z ich liczbą w 2000 r. Natomiast w pozostałych 16 latach liczby siostr po ślubach wieczystych były większe, niekiedy kilkakrotnie, od odsetka z 2000 r. Najwięcej spośród nich opuściło zgromadzenia zakonne w 2008 r. (70,2%), w 2007 r. (59,6%), w 20014 r. (53,2%), w 2006 r. (44,7%). W pozostałych latach odsetki tych siostr odchodzących ze zgromadzeń i zakonów były mniejsze, wahając się od 12,8% (najmniejszy) do 34,0% (największy).

W grupie postulantek z zakonów odeszło łącznie 40,4%, przy czym odsetki ich kształtowały się niejednolicie w kolejnych latach tego okresu. W 2000 r., rozpoczynającym ten okres, własne wspólnoty zakonne opuściło 84 siostry, a w kolejnych siedmiu latach liczby odchodzących były już większe – od 93 (w 2001 r.) do 113 (w 2006 r.). Natomiast do 2008 r. odejścia zmniejszyły się ilościowo, chociaż liczby tych siostr były różne – większe (np. 75 w 2011 r.) i mniejsze (np. 39 w 2015 r.). Z nowicjatów odeszło najmniej siostr – w całym okresie 27,2%, chociaż w kolejnych latach liczby występujących były kilkakrotnie większe od liczby z 2000 r. (72) o kilka lub kilkanaście procent. Natomiast od 2005 r. liczby siostr opuszczających zgromadzenia zakonne stopniowo zmniejszały się o kilkanaście procent, np. o 11,1 p.p. w 2005 r.

Tabela 11. Statystyka odejść siostr ze zgromadzeń zakonnych w Polsce w latach 2000-2016 według etapu formacji zakonnej

Okres Rok	Nowicjuszki		Postulantki		Po ślubach wieczystych		Razem	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
2000	72	100,0	84	100,0	47	100,0	203	100,0
2001	81	+12,5	93	+10,7	58	+23,4	232	+14,3
2002	78	+8,3	89	+5,9	38	-19,1	205	+1,0
2003	81	+12,5	96	+14,3	59	+25,5	236	+16,3
2004	72	stała	91	+8,3	70	+48,9	233	+14,8
2005	64	-11,1	108	+28,6	54	+14,9	226	+11,3
2006	62	-13,8	113	+34,5	68	+44,7	243	+19,7
2007	60	-16,7	88	+4,8	75	+59,6	223	+9,8
2008	39	-45,8	74	-11,9	80	+70,2	193	-4,9
2009	39	-45,8	76	-9,5	59	+25,5	174	-14,3
2010	30	-58,3	59	-29,8	61	+29,9	150	-26,1
2011	29	-59,7	75	-10,7	53	+12,8	157	-22,7
2012	42	-41,7	60	-28,6	60	+27,6	162	-20,2
2013	24	-66,7	45	-46,4	55	+17,0	124	-38,9
2014	32	-55,6	50	-40,5	72	+53,2	154	-24,1
2015	30	-58,3	39	-53,6	57	+21,3	126	-37,9
2016	29	-59,7	42	-50,0	63	+34,0	134	-34,0
2000-2016	864	27,2	1282	40,4	1029	32,4	3175	100,0

Źródło: <http://www.zakony-zenskie.pl/statystyka/#15040927422992-571ca943-8991> [18.07.2018].

Obliczenia statystyczne autora opracowania.

(najmniej) czy też o 59,7 p.p. w 2011 r. i o 66,7 p.p. w 2013 r., kiedy odeszły z zakonu 24 siostry albo 29 nowicjusek w 2011 r. Jeśli 2017 r. w żeńskich zakonach w Polsce było łącznie 20 703 siostr, to odsetek 3175 odchodzących stanowi 15,3% tej całości. Oznacza to, że co piąta siostra opuszczała w tym okresie zgromadzenie i wracała do życia świeckiego, instalując się w nim od nowa, nierzadko z dużymi trudnościami (Abramowicz, 2017).

Zakończenie

W artykule tym zaprezentowałem socjologiczną analizę nie-kapłańskich powołań zakonnych siostr i braci w Polsce, które zostały wzbudzone, uformowane i zrealizowane w okresie minionych 117 lat, ujętym w tej analizie

w kilku podokresach, czyli w latach 1900-2017. Powołania wzbudzone i realizowane to kandydatki i kandydaci aspirujący do specyficznej formy życia we wspólnotcie zakonnej – czynnej w działalności religijnej i dobroczynnej Kościoła lub kontemplacyjnej, objętej ścisłą klauzurą – formowani religijnie, moralnie i duchowo, przygotowywani do roli siostry zakonnej i do roli brata zakonnego w określonym zakonie czy zgromadzeniu zakonnym. Formacja zakonna i realizacja ich powołania odbywa się w postulatach i nowicjatch zakonnych. Z kolei powołania zrealizowane to siostry i bracia zakonnici, którzy już ukończyli okres próbny przygotowujący ich do życia we wspólnotcie zakonnej, uzyskali niezbędną formację religijno-moralną, a następnie złożyli osobiste śluby zakonne czasowe i zdecydowali, że rozpoczną trwałe życie we własnych wspólnotach zakonnych według obowiązujących w nich reguł. Po upływie wskazanego okresu siostry i bracia składają uroczyste śluby wieczyste, oznajmiając w ten sposób, że własne życie wiążą już na stałe z tym zakonem i rezygnują z powrotu do życia świeckiego. Podstawą ich życia codziennego są zasady ewangeliczne: posłuszeństwa, celibatu i ubóstwa oraz specyficzne reguły obyczajowe związane z charyzmatem ich zakonu lub zgromadzenia. Siostry i bracia po ślubach wieczystych stanowią grupę zakonników najbardziej stabilną we własnych wspólnotach.

Wyniki badań socjologicznych zaprezentowane w tym studium wskazują, że w Polsce w minionym okresie 117 lat liczebność obu typów powołań zakonnych była bardzo zróżnicowana, prowadząc niekiedy do ich kryzysu ilościowego. Liczba ta w niektórych podokresach zmniejszała się radykalnie w dwóch aspektach: z jednej strony, do zakonów i zgromadzeń zgłaszały się coraz mniejsze liczby kobiet i mężczyzn zamierzających rozpocząć własne życie zakonne, a z drugiej strony, systematycznie wzrastały odsetki sióstr – nowicjuszek, które z różnych przyczyn rezygnowały z własnej formacji zakonnej przed ślubami czasowymi, jak i sióstr już po ślubach wieczystych, i powracały do życia świeckiego. Sytuacja ta była jeszcze bardziej skomplikowana w populacji braci zakonnych, ponieważ rola brata zakonnego jako pomocnicza w życiu męskiej wspólnoty zakonnej, rzadziej interesowała mężczyzn niż rola siostry interesowała kobiety i dziewczęta. W rezultacie na podjęcie się tej roli decydowali się nieliczni mężczyźni, spośród których tylko niektórzy kończyli owocnie swoją formację zakonną, składali czasowe i wieczyste śluby zakonne i pozostawali na stałe w swoich wspólnotach zakonnych.

Obecnie w wielu zakonach żeńskich liczba kandydatek na zakonnicę, jak i liczba zakonnic już uformowanych jest coraz mniejsza i ciągle zmniejsza się pod wpływem różnych czynników. Podobnie sytuacja ta kształtuje się w populacji kandydatów do roli brata zakonnego, jak i w liczebności braci zakonnych. Sytuacja kryzysowa powołań zakonnych zmusza władze zakonów i zgromadzeń zakonnych do stosowania nowoczesnych form i metod zachęcania i naboru nowych kandydatek i kandydatów do życia zakonnego

we własnych wspólnotach, bazujących na wiedzy psychologicznej, pedagogicznej i socjologicznej, jak i z zakresu reklamy i marketingu. Informacje o życiu zakonnym i różnych wspólnotach zakonnych męskich i żeńskich ludzie młodzi i osoby dorosłe mogą uzyskać też w Internecie, a także w prasie religijnej i kościelnej. Oczywiście, te metody nie zastąpią bezpośredniego kontaktu przedstawicieli zakonów z młodzieżą w procesie zapoznawania i naboru kandydatów do życia zakonnego oraz próbnych spotkań kandydatów z siostrami i braćmi w zakonach.

Losy tych powołań to proces rozpoczynający się od pierwszej myśli o życiu zakonnym pojawiającej się w świadomości młodej jednostki – kobiety i mężczyzny, następnie biegnący przez ich osobiste decyzje o wyborze życia zakonnego, przez wstąpienie kobiety i mężczyzny do zgromadzenia zakonnego i rozpoczęcie w nim formacji przygotowującej do życia zakonnego, przez okres wieloletniej formacji zakonnej, wreszcie ukończenie tych formacji i złożenie ślubów zakonnych i zostanie członkinią lub członkiem danej wspólnoty zakonnej. Każde powołanie do stanu duchownego ma własny los, gdyż oznacza ono zawsze odrębnego człowieka, który podjął myśl, a później decyzję o oddaniu własnego życia na służbę innym ludziom w Kościele i na służbę Bogu na warunkach wyłączności. Służba ta to służba zakonniczy i brata zakonnego.

Losy powołań zakonnych nie zawsze przebiegają prostolinijnie i bezproblemowo, prowadząc wybranego człowieka do trwałego życia zakonnego. Niekiedy losy te są skomplikowane, zwłaszcza wtedy, kiedy młody człowiek, mężczyzna i kobieta, podejmują decyzję o wyborze życia zakonnego, nie mając pełnego przekonania o tym wybraniu służby w stanie zakonnym. Konsekwencje takiej decyzji później komplikują osobiste życie tym mężczyznom i kobietom, ponieważ rezygnują oni z życia zakonnego. Powrót ich do życia świeckiego, w małżeństwie i rodzinie, nie jest dla nich prosty i łatwy w praktyce. Im dłuższy okres żyli w celibacie i w warunkach wspólnoty zakonnej, tym trudniejsza okazuje się adaptacja ich do warunków życia świeckiego. Badania wykazały, że duży odsetek siostr rezygnujących z życia zakonnego ma trudności w dostosowaniu się do warunków życia świeckiego w małżeństwie i rodzinie, gdyż warunki te nie były im znane jako osobom zakonnym żyjącym w celibacie i samotności przez wiele lat. Tym skomplikowanym losom powołań zakonnych siostr i braci w Polsce poświęciłem to studium socjograficzne, lokując je w warunkach długiego, 117-letniego okresu.

Literatura

Abramowicz M. (2017). *Zakonnice odchodzą po cichu*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Adamczuk L., Zdaniewicz W. (red.) (1991). Kościół katolicki w Polsce i na świecie. W: *Kościół katolicki w Polsce i na świecie: 1918-1990. Rocznik statystyczny* (s. 14-17). Warszawa: GUS.
- Adamczuk L., Zdaniewicz W., Zaręba S.H. (red.) (2006). *Statystyka diecezji Kościoła katolickiego w Polsce: 1992-2004*. Warszawa: ISKK.
- Baniak J. (1984). Powołania zakonne w Polsce w latach 1936-1983. *Tygodnik Polski*, 29, 6-7.
- Baniak J. (1985a). Powołania zakonne w Polsce. *Myśl Społeczna*, 23, 4-5.
- Baniak J. (1985b). Liczebność zakonów w Polsce. *Myśl Społeczna*, 34, 4-5.
- Baniak J. (1985c). Powołania braci zakonnych. *Myśl Społeczna*, 35, 4-5.
- Baniak J. (1985d). Istota powołania zakonnego. *Myśl Społeczna*, 38, 4-5.
- Baniak J. (1985e). Dynamika powołań zakonnych. *Myśl Społeczna*, 39, 4-5.
- Baniak J. (1986). Powołania zakonne w Polsce – analiza socjologiczna. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, z. 1, 279-300.
- Baniak J. (1997). *Dynamika powołań kapłańskich i zakonnych w Kościele rzymskokatolickim w Polsce w latach 1900-1994. Studium socjograficzne*. Kraków: Nomos.
- Baniak J. (1999). Powołania kapłańskie i zakonne w okresie dwudziestolecia pontyfikatu papieża Jana Pawła II (1978-1998). *Studia Paradyckie*, t. IX, 220-268.
- Baniak J. (2000). Dynamika nie-kapłańskich powołań zakonnych w Polsce. *Studium socjograficzne. Przegląd Religioznawczy*, 2, 63-87.
- Baniak J. (2001). Socjografia nie-kapłańskich powołań zakonnych w Polsce w latach 1900-1994 na tle statystyki powołań zakonnych na świecie. *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 10, 339-365.
- Baniak J. (2007). *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Baniak J. (2012). *Powołania do kapłaństwa i do życia zakonnego w Polsce w latach 1900-2010. Studium socjologiczne*. Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM.
- Bazylak J. (1983). *Elementy higieny psychicznej w psychologii pastoralnej*. Warszawa: ATK.
- Bar J., Brygałówna H. (1978). *Drogą rad ewangelicznych. Wprowadzenie do życia zakonnego*. Warszawa: Wyd. UKSW.
- Cencini A. (1996). *Życie konsekrowane: itinerarium formacyjne w drodze do Emaus*. Tłum. B. Piotrowska. Kraków: Wyd. Księży Marianów.
- Cyman J. (1990). Wspólnota zakonna grupą społeczną. *Studia Socjologiczne*, 3-4, 343-362.
- Dębowska K. (1998). Życie konsekrowane – jego istota i aktualna sytuacja w Polsce. W: B. Łoziński (red.), *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym* (s. 10-15). Warszawa: KAI.
- Frankowska Ch. (1962). Miłość oddana Bogu – opinie dziewcząt na temat powołania do życia zakonnego. *Ateneum Kapłańskie*, t. 65, z. 3, 241-257.
- Fryzel K. (2018). Przyczyny i źródła kryzysów życia zakonnego na drogach odnowy po Soborze Watykańskim II. Na podstawie książki Angelo Pardilla, *La realta Della Vita religiosa. Homo Dei*, 4, 70-84.
- Gogola J.W. (1997). *Ogólne wprowadzenie do formacji zakonnej*. t. 1, Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Gogola J.W. (1998). *Formacja zakonna*, t. 3. Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Gogola J.W. (1999). *Formacja zakonne. W relacji z innymi*, t. 5, Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Gogola J.W. (red.) (2002). *Formacja zakonna. Życie we wspólnocie zakonnej*, t. 7. Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.

- Jabłońska-Deptuła E. (1965). Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce w XIX i XX wieku. *Znak*, 17, 127-143.
- Jewdokimow M. (2018). *Klasztor w perspektywie socjologicznej: w poszukiwaniu nowego ujęcia*. Warszawa: Wyd. Naukowe UKSW.
- Kaczmarek R. (red.) (1996). *Zakony i zgromadzenia zakonne w Polsce*. Informator. Poznań: Pallottinum.
- Liszka P. (1996). *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu.
- Locht A., Villatte S. (1970). *Celibat et Sexualite*. Paris.
- Lohfink G. (1981). Zwölf Thesen zum Zölibat. *Christ in der Gegenwart*, 33, 46-57.
- Maciel M. (1991). *La formazione integrale*. Roma: Città Nuova.
- Majka J. (1960). Socjografia powołań kapłańskich i zakonnych w Europie. *Zeszyty Naukowe KUL*, z. 3, 61-77.
- Przybylski S. (1967). Istota życia zakonnego. *Ateneum Kapłańskie*, 5-6, 234-256.
- Ryczan K. (1969). *Społeczno-religijne uwarunkowania powołań kapłańskich i zakonnych w diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego w latach 1900-1969*. Lublin (mps w KUL).
- Ryczan K. (1986). Powołania kapłańskie i zakonne w Polsce. W: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały* (s. 168-179). Warszawa – Poznań: Pallottinum.
- Sikorska H. (1996). Wypełnianie woli Bożej drogą realizowania powołania zakonnego w Instytucie Siostr Matki Bożej z Karmelu. Częstochowa.
- Szafranec K. (1980). Teologia życia zakonnego. *Collectanea Theologica*, z. 1, 146-158.
- Zawada M. (2002). Teologia wspólnoty zakonnej. W: J.W. Gogola (red.), *Formacja zakonna*, t. VII: *Życie wspólnoty zakonnej* (s. 57-69). Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Zdaniewicz W. (1960). Zagadnienie kryzysu powołań kleryckich w zakonach męskich w Polsce. *Homo Dei*, 4, 246-257.
- Zdaniewicz W. (1965). Powołanie w świadomości powołanych. Analiza osobistych ankiet kleryków i braci zakonnych. *Homo Dei*, 4, 237-244.
- Zdaniewicz W. (1965). Powołanie w świadomości powołanych. *Homo Dei*, 4, 236-244.
- Zdaniewicz W. (1982). *Kościół katolicki w Polsce*. Poznań – Ołtarzew: Pallottinum.
- Zdaniewicz W. (1987). Wzrost czy kryzys powołań? W: W. Piwowarski i W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały* (s. 180-191). Warszawa – Poznań: Pallottinum.
- Zdaniewicz W. (1995). Powołania kapłańskie i zakonne w Polsce. *Słowo. Dziennik Katolicki*, 18, 22-23.
- Zdaniewicz W. (2011). *Duchowieństwo diecezjalne oraz członkowie męskich instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*. Warszawa: ISKK.
- Zdaniewicz W., Sadłoń W. (2011) (red.), *Duchowieństwo diecezjalne oraz członkowie męskich instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*. Warszawa: ISKK.

[1] <http://www.zyciezakonne.pl/wiadomosci/ucesm-osoby-konsekrowane-w-europie-39843/>; <http://www.iskk.pl/badania/swiat/53-ksia-i-zakonnicy/> [24.07.2018]).

Józef Baniak – CRISIS OF THE APPOINTED OR VOCATIONAL CRISIS? THE RELIGIOUS VOCATION OF THE SISTERS AND BROTHERS IN POLAND IN THE YEARS 1900-2017

In the article I present the sociologic analysis of the monastic vocations number of lay sisters and brothers in Poland in the years 1900-2017, taking into account the current Roman Catholic Church statistics and results of various scientific studies on this topic. The article I study the number of male and female candidates for monastic life, admitted to the religious communities at that time and the number of lay sisters and brothers who have made their temporary and solemn religious vows, staying permanently in their convents and congregations. Moreover, I consider the number of male and female candidates who have resigned from the monastic formation and the number of lay sisters and brothers who stopped their stay in the convent and returned to secular life. The article raises the very important issue – the dynamics of recruitment, accomplishment and continuation of the monastic life of women and men during the pontificate of Pope John Paul II in the years 1978-2005. I answer the question whether and to what extent the number of applications from men and women to religious convents increased in this period? I answer the same question in the case of the number of lay sisters and brothers in comparison to the previous period. How many of them abandoned the monastic formation and the stay in their religious communities and then returned to secular life? The dynamics of recruitment, formation, accomplishment and persistence of monastic vocations of lay sisters and brothers in the assumed period of 110 years in Poland was very diverse and hesitant in its pace – we find in it both a large increase in the number of vocations and the visible crisis of this dynamics in some years of this period. In the context of monastic vocations in other Catholic countries in Europe, vocations in Poland were increasing then more rapidly and in much larger quantities – although they did not avoid the crisis and the collapse of the earlier dynamics.

Keywords: monastic vocations, lay sister, lay brother, monastic vocations in Poland, the dynamics of monastic vocations in the world, the quantitative and qualitative crisis of monastic vocations, monastic vocations statistics, research on monastic vocations.

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: artur.jocz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8934-1167

Religijne i duchowe ambicje literatury polskiej. Wybrane przykłady

I

Omawiając fenomen twórczości Tadeusza Micińskiego (1873-1918), Jan Stur (1895-1923) napisał: „Zrozumieli wieszczę rzecz najważniejszą: należy powiedzieć ludowi, by czynił w ten a ten sposób dla dobra ojczyzny. Spyta lud: czemu mamy dla ojczyzny cierpieć i ofiarować dobytek nasz i wygodę naszą? A wówczas – materializm nie wystarczy. Nie będzie można powołać się na »sacro egoismo«. Bo każdy dosnuje rozpoczęte rozumowanie: w ojczyźnie wolnej i bogatej będzie nam swobodnie i dostatnio. Ale, by dojść do tego celu, musimy narazie cierpieć. Kto wie, czy wnuki nasze zasiądą w mięciutkich fotelach niepodległej Polski. Któż nam zabroni i nas powstrzyma, gdy zechcemy się wyzbyć zmarłego kraju?”¹ W cytowanych słowach zawarta została oczywiście jednoznaczna pochwała duchowych fundamentów ludzkiej egzystencji. Jednocześnie literatura tworzona przez wybitne jednostki jawi się w nich jako z natury predystynowana do rozbudzania w człowieku owych duchowych pragnień, potrzeb. Metafizyczne poszukiwania wydają się być jednym z najważniejszych celów pisarstwa. Jednakże głoszona przez krytyka apoteoza metafizyki posiada również zaskakująco pragmatyczny wymiar. Stur jest przekonany, że prawdziwie wielki wysiłek społeczny, a także indywidualne poświęcenie jednostki potrzebuje zawsze transcendentnego uzasadnienia

¹ J. Stur, *Tadeusza Micińskiego „Książę Patiomkin” – „Nietota” – „Xiądz Faust”, „Zdrój”* 1919, z. 2, s. 42.

i wsparcia. Dzieje się tak dlatego, że ludzie myślą głównie o indywidualnej wygodzie i liczą na jej powiększenie w przyszłości. Z tego właśnie powodu okazuje się, że nawet fundamentalna dla losów narodu wolność Polski będzie się ujawniać w prywatnej mikroskali tylko jako okazja do materialnego użycia, nadużycia. Tę kontrowersyjną myśl bardzo dobrze przybliża niesłychanie ekspresyjne i w swoisty sposób prorocze stwierdzenie dotyczące „mięciutkich foteli niepodległej Polski”. Słowa Stura wydają się więc świetnie współgrać z przekonaniem Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831), który głosił, że „religia nadaje zatem etyczności i jej motywom nową, wznioślejszą dynamikę, zapewnia nam nowy, mocniejszy wał ochronny przed potęgą bodźców zmysłowych”². Jeżeli nawet będziemy pamiętać, że Heglowi chodziło o jego własny projekt religii ludowej, a Stur widział w literaturze pewnego rodzaju katalizator metafizycznych dążeń człowieka, to obaj są przekonani, że „materializm nie wystarczy”. Intelktualnie najciekawsza w tym sformułowaniu jest natomiast jego ciągła aktualność, którą można skonstatować także w następującym stwierdzeniu, które Jürgen Habermas (ur. 1929) wypowiedział 14 października 2001 r. podczas wygłaszania przemówienia z okazji wręczenia mu Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich: „Najbardziej doskwiera nam nieodwracalność *minionych* cierpień – krzywda wyrządzona niewinnie maltretowanym, upokorzonym i zamordowanym, która przekracza wszelkie ludzkie możliwości zadośćuczynienia. Stracona nadzieja rezurekcji pozostawia dotkliwą pustkę”³.

Nie ma naturalnie w tych przemyśleniach nawet odrobiny trywialnej tęsknoty za fideizmem, ale jest bardzo szczere wyznanie na temat realnego istnienia metafizycznej pustki, która pojawia się w efekcie racjonalnej rezygnacji z perspektywy zmartwychwstania. Rzeczywistość owej pustki jest przede wszystkim dotkliwa dlatego, że uniemożliwia jakiegokolwiek przewyciężenie, naprawienie skutków zła i cierpienia wyrządzonego konkretnemu człowiekowi w przeszłości. Prawdziwie doznany ból nie zaowocuje jego metafizycznym, religijnym uzasadnieniem w perspektywie życia wiecznego oraz nie zostanie włączony w zbawcze dzieło zmartwychwstającego Boga.

II

Czy w literaturze (przywołanej przez Stura) tkwi potencja do przezwyciężenia owej pustki? Chcąc zmierzyć się z tym pytaniem, warto odwołać się do konkretnych tekstów. W prowadzonych poszukiwaniach szczególną

² G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 7.

³ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 112.

rolę mogą odegrać duchowe przestrzenie utrwalone np. w tekstach Jerzego Hulewicza (1886-1941)⁴. Warto jednak pamiętać, że sygnalizowana w nich konieczność uwalniania się ludzkiej duszy spod opresyjnego wpływu cielesności może często prowadzić do destrukcyjnego pragnienia deprecjacji rzeczywistości materialnej. Właśnie tego rodzaju pokusę można odkryć w czasie poznawania ontologicznych fundamentów literackich światów wydawcy „Zdroju”. Lekturę jego tekstów wypada rozpocząć od *Dialogów estetycznych* (1910), w których doprecyzowuje on relację pomiędzy duchowością i racjonalnością w dziele sztuki. Autor stwierdza w nich m.in.: „– Koniec końcem do czego zmierzam? – o to do tego, by zimny rozum i rozsądek, by szorstka kalkulacja nie paraliżowała pierwiastka uczuciowego w tworzeniu, lub obserwowaniu dzieł sztuki; dalej, by rozum nie próbował wtargnąć tam, gdzie jest wyłącznie panowanie serca [...] Tak, szukaj więc rozkoszy duchowej w dziełach sztuki, nie analizy, paraliżującej wszelki polot [...]”⁵.

Nie należy oczywiście wyciągać pochopnych wniosków z przywołanych słów i zaraz sytuować Hulewicza wśród irracjonalistów. Sugeruje on tylko, że w naturze rozumu ujawnia się tendencja do nadmiernego porządkowania i systematyzowania otaczającej rzeczywistości, także w jej artystycznych manifestacjach. Tymczasem istotą każdej twórczości jest wolność pozbawiona sztywnych reguł i ograniczeń, które krępują naturalną fantazję człowieka. Cytowane przemyślenia pisarza nie są również żadnym folklorem intelektualnym i znakomicie współgrają z rozważaniami np. Mikołaja Bierdiajewa (1874-1948). Wydaje się nawet, że rosyjski myśliciel poszedł jeszcze dalej w tym swoistym deifikowaniu twórczej wolności, ponieważ zdecydował się zaadoptować tę ideę na gruncie filozoficznej refleksji. Dlatego stwierdził: „Celem filozofii nie jest tworzenie systemu, a twórczy akt poznawczy w świecie.

⁴ Na temat fenomenu twórczości Hulewicza, jego miejsca na mapie literackiej, plastycznej oraz wydawniczej Polski (chodzi oczywiście o redagowany przez niego „Zdrój”) oraz sporów wokół artystycznego poziomu jego tekstów zob. np.: W. Gutowski, *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xiegi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002, ss. 385-405; A. Jocz, *Jerzy Hulewicz, czyli o neognostycznym pocieszeniu*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 157-192; S. Kasztelowicz, *Tragiczny dobytek bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Skład Główny Gebethner i Wolf, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1933; J. Kłossowicz, *Polscy ekspresjoniści*, „Dialog” 7/1960, ss. 112-125; Z. Kosidowski, *Fakty i złudy*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1931; E. Kuźma, *Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w polskim ekspresjonizmie*, w: tenże, *Między konstrukcją a destrukcją. Szkice z teorii i historii literatury*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1994, 30-64; E. Kuźma, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Osolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976; E. Rzewuska, *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, UMCS, Lublin 1988; J. Stur, *Kain*, w: tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921, ss. 178-179.

⁵ J. Hulewicz, *Dialogi estetyczne*, Skład Główny M. Niemierkiewicz, Poznań 1910, s. 11.

Filozofia wcale nie powinna być systematyczną. W systematyczności zawsze jest ekonomiczne dostosowanie się do determinizmu, systematyczność jest przeciwna twórczej intuicji. Nie należy też utożsamiać syntezy z systemem. [...] Filozofia powinna być wolną od wszelkiego autorytetu znajdującego się poza nią i od będących poza nią sposobów poznania”⁶. A zatem także Bierdiajew przeciwstawiał się intelektualnemu, duchowemu usystematyzowaniu twórczych potencji człowieka. Można nawet odnieść wrażenie, że utożsamiał filozofię ze szczególnym rodzajem działalności artystycznej. Wpisał się w ten sposób w wielowiekowy dyskurs na temat natury filozofowania. Z jego dalszych dociekań wynika nawet, że starał się zerwać z pewnego rodzaju dyktaturą autorytetów w filozofii. Z kolei z Hulewiczem może go również łączyć pozytywny stosunek do tradycji gnostycznej⁷.

Biorąc pod uwagę zakorzenioną w gnostycyzmie tendencję do deprecjacji materialności, warto przeanalizować recepcję tego rodzaju idei w twórczości wydawcy „Zdroju” i oddziaływanie ich na jego literackie widzenie świata zmysłowego. Sygnalizowany rodzaj problematyki pojawia się już w dramacie *Kain* (1920). To właśnie tam można przeczytać następujące przesłanie: „Mocny Panie! spraw, że znak Twój nie umocni formy – jaką chcą bracia, ale umocni ducha ofiary – jako chcę ja. Niech więc ofiara ablowa uczyni znaki, jako pragnie Abel, brat; od ducha mego zasię niech oddalony będzie wszelki znak ziemi”⁸.

Poszukując wykładni cytowanych słów, warto zwrócić uwagę na to, że nie jest to tylko kolejne, artystyczne przywołanie biblijnej opowieści o Kainie i Ablu, ale przede wszystkim zawarta jest w nich bardzo ostra krytyka pewnego rodzaju tradycji religijnej. Zauważył to już zresztą Jan Stur i uznał, że „duch Ablowy to duch formy, zwyczaju, nałogu, opinii publicznej”⁹. Chodzi oczywiście o to, że zaproponowana przez Abła forma relacji z Bogiem jest skoncentrowana tylko na wymiarze materialnym. Jest on oczywiście dla człowieka najwygodniejszy, najprostszy i najbardziej jednoznaczny w swojej wymowie. Równocześnie ta bezgraniczna otwartość świata fizycznego na człowieka wynika z naturalnych związków ludzkiej egzystencji ze zmysłową doczesnością. Dlatego Abel oczekuje łaski od Boga, czyli sukcesu materialnego. Tymczasem w tej wykreowanej literackiej rzeczywistości Hulewicz umieścił także Kaina, który chce oddawać cześć Absolutowi tylko na drodze

⁶ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001, s. 42.

⁷ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos” 49-50/2005, ss. 43-56; tenże, *Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu? Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa*, w: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015, ss. 251-259.

⁸ J. Hulewicz, *Kain*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1920, s. 19.

⁹ J. Stur, *Kain*, w: tenże, *Na przełomie...*, s. 178.

duchowej. W swojej negacji fizyczności jest tak daleko posunięty, że prosi Boga o znak, który zostanie zinterpretowany przez „opinję publiczną” jako ewidentne odrzucenie jego ofiary. Chce w ten sposób uniknąć jakiegokolwiek materialnego skalania składanego daru. Jednocześnie doskonale wie, że nie zostanie to zaakceptowane przez resztę wspólnoty i grozi mu społeczne potępienie. Istotą dramatu Hulewicza staje się więc napięcie pomiędzy ludzkim, konformistycznym pragnieniem zmaterializowania Boga i potencjalną, duchową rewolucją Kaina. Efektem tego napięcia staje się próba zniewolenia odważnego burzyciela dotychczasowego porządku religijno-społecznego. Dlatego Bóg karze Abła za ten czyn śmiercią, ale w ludzkich przekazach utrwalony zostaje całkiem inny obraz. Nie jest naturalnie celem niniejszych rozważań omawianie fenomenu religijnych poszukiwań autora *Kaina*¹⁰. Natomiast dobrze ukazują one zagadnienie skutków deprecjacji rzeczywistości fizycznej, która dokonuje się w świecie przedstawionym jego utworów. Poszukując przyczyn owego zniechęcenia wobec doczesnej zmysłowości, warto sięgnąć do tekstu *Ego eimi. O Ewangelji Jezusa Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu użyżzana* (1921). Wykładając istotę owej Ewangelii, Hulewicz stwierdza: „Duch wyższy nie może poprzestać na obcowaniu z Bogiem przy pomocy prawideł nadanych mu z zewnątrz. Chce on bezpośrednio obcowania, a jego »tęsknota ku Niemu« [...] mocniejsza jest nad wszystkie więzy formalne, dlatego ponad niemi pnie się ku Bogu i wreszcie Go odnajduje. I nic innego nie uprawnia człowieka do obcowania z Wszech-Duchem, jak tylko owa »tęsknota ku Niemu«, a każdy człowiek otrzymał równy »patent« od Boga, a tym »patentem« jest duch tęskniący”¹¹.

W naturze człowieka istnieje zatem swoisty, pierwotny rodzaj więzi z Absolutem, który nie jest uwarunkowany cywilizacyjnie lub kulturowo. Nie można go również w żaden sposób religijnie, społecznie zadekretować lub zakazać. O tej potencjalnej zdolności człowieka do otwarcia na Transcendencję wspomniano naturalnie przez całe wieki i w różnych kręgach cywilizacyjnych. Robił to już np. arabski mistyk Al-Ġazālī (1058-1111), którego od literackich peregrynacji Hulewicza dzieli przepaść czasu i funkcjonowanie w odmienniej rzeczywistości religijnej¹². Oczywiście wydawca „Zdroju” rozumie tę sygnalizowaną potencję dosyć jednoznacznie i nazywa tęsknotą. Wydaje się także wierzyć w jej siłę, która może obudzić człowieka ze swoistego fizycznego letargu i pchnąć w stronę niematerialności. Czy w tej myśli pobrzmiewa zatem echo gnostyckiego przekonania o substancjalnej jedności pomiędzy Bogiem i ludzką duszą/duchem?

¹⁰ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Neognostyczny pluralizm religijny, Neognostyczna chrystologia*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”*..., ss. 171-192.

¹¹ J. Hulewicz, *Ego eimi. O Ewangelji Jezusa Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu użyżzana*, nakład własny, Kościanki 1921, ss. 7-8.

¹² Na ten temat zob. Al-Ġazālī, *Nisza światła*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990, s. 15.

Chcąc odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, wypada zastanowić się, na ile wynika ono z gnostyckiego charakteru sygnalizowanej już tendencji do deprecjacji rzeczywistości fizycznej, którą można dostrzec w twórczości Hulewicza. Dobrym przykładem tego typu artystycznej postawy jest utwór *Wiano. Bajka dramatyczna* (1921), w którym swoistemu testowi poddana zostaje trwałość granicy pomiędzy światem zmysłowym i tajemnicą transcendencji. Ku zaskoczeniu czytelnika okazuje się ona bardzo niestabilna, a przecież fundamenty kultury europejskiej oparte są na filozoficznym przekonaniu o trwałym i ontologicznie uzasadnionym oddzieleniu obu rzeczywistości¹³. Chcąc bronić tego racjonalistycznego przekonania, jeden z bohaterów utworu próbuje odrzec z wszelkiej transcendentnej perspektywy kobierzec, który w świecie przedstawionym *Wiana* otoczony jest szczególną duchową czcią lokalnej społeczności. Gdzieś w podtekście owych działań pragnie zwrócić na siebie uwagę dziewczyny, która jest w pełni przekonana, że kobierzec jest swoistym pomostem pomiędzy materialnością i duchowością. Bardzo szybko okazuje się jednak, że dziewczyna jest przede wszystkim zauroczona metafizyczną mocą kobierca i nie akceptuje zmysłowych pragnień młodego człowieka. Dlatego w akcie desperacji decyduje się on zniszczyć ów zagadkowy obiekt kultu. W didaskaliach można przeczytać następujący opis tej sceny: „On gwałtownie chwyta kraj kobierca i z największą pasją, mocując się, szarpie go, aż rozdziera kobierzec napoły. Przerażliwe darcie kobierca. Równocześnie ostra błyskawica znaczy ogniem przedarte miejsce. Ona cofa się z rozpaczą; on puszcza z rąk kobierzec i cofa się przerażony. Równocześnie z błyskawicy, t. j. z przedarcia kobierca zjawiają się Zygzyki: fantastyczne figury”¹⁴.

Dlaczego „On” (Hulewicz świadomie rezygnuje z imion swoich bohaterów, ponieważ ich przeżycia i emocje wspólne są wszystkim ludziom) wobec tajemnicy transcendencji potrafi przeciwstawić tylko brutalną, materialną siłę? Po prostu jest przeświadczony, że fizyczne zniszczenie przedmiotu ma zawsze charakter ostateczny. Tymczasem materialność kobierca, czyli materialność świata, okazała się być tylko powierzchnią rzeczywistości. Owo „przerażliwe darcie” doprowadziło do naruszenia struktury świata fizycznego. Jednocześnie granica pomiędzy zmysłowością i transcendencją na chwilę przestała istnieć¹⁵. Z dalszej lektury *Wiana* czytelnik dowiaduje się, że zatarcie owej granicy spowodowało katastrofę w rzeczywistości materialnej. W jej efekcie „On” stał się po prostu tylko jednym z wielu wzorów na odrodzonym kobiercu, a jego dotychczasowa forma egzystencji przestała istnieć. W ten

¹³ Na ten temat zob. np. A. Jocz, *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2016.

¹⁴ J. Hulewicz, *Wiano. Bajka dramatyczna*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1921, s. 21.

¹⁵ Ta artystyczna próba przybliżenia rzeczywistości transcendentnej była podejmowana w literaturze polskiej nie tylko przez Hulewicza. Robił to np. Stanisław Przybyszewski w *Il regno doloroso* oraz w *Krzyku*, a Tadeusz Miciński w *Xiędzu Fauście*.

właśnie sposób Hulewicz degradowuje doczesne, fizyczne bytowanie, ponieważ udowadnia, że nawet osoba hiperbolizująca jego znaczenie nie może czuć jakiegokolwiek egzystencjalnej pewności. Jednocześnie ujawnia, że ulotność tej formy istnienia jest zatrważająca. Dlaczego zatem ta wątpliwa, zmysłowa bariera tak skutecznie oddziela człowieka od bezgranicznej potęgi świata duchowego? Dlaczego tylko czasami tę nietrwałą granicę udaje się naruszyć, przekroczyć? Odpowiedzi na te pytania warto poszukać w dramacie *Aruna* (1922). Komentując Ewangelię według św. Marka (4,34) i św. Jana (16,12), główna bohaterka dramatu stwierdza: „Takoż widzisz, że Nauka Jezusa tajemna jest a niedostępna tym, którzy waszem żyją życiem. Wierzaj mi, by odłączyć się od złudy a posiąść tajemnicę rzeczywistości, wiele trzeba bytów z zamkniętymi przeżyć oczami. Wiele przemian dzieli nas, dzieci moje. I choć odejdę, a żyć z wami będzie on, profesor, który ma oczy jako wasze – nie pojmiecie jego życia, albowiem ono jest poza waszem”¹⁶.

Z przywołanej wypowiedzi Aruny wydaje się wynikać, że najgłębsza istota chrześcijańskiego przekazu ma ezoteryczny charakter. Wykorzystanie na gruncie literatury tej idei świadczy oczywiście o gnostyckim i neognostycznym zapleczu autora¹⁷. Ten rodzaj przekazu pozostaje więc niedostępny dla wielu ludzi, którzy z natury uwikłani są w zmysłową egzystencję. Jest ona niesamowicie absorbująca, wciągająca. A zatem pozostają tylko radykalne środki. Coś takiego spotkało właśnie autorkę cytowanych słów, która w literackiej rzeczywistości utraciła wzrok w czasie prowadzenia badań naukowych. Z dalszej części dramatu wynika nawet, że wspomniany w omawianym fragmencie tekstu profesor był nie tylko duchowym przewodnikiem Aruny, ale to on spowodował wypadek, który doprowadził dziewczynę do fizycznej ślepoty. Okazało się jednak, że dopiero utrata tego niezwykle istotnego zmysłu otworzyła bohaterce drogę do duchowego samodoskonalenia. Etycznie naganna zbrodnia popełniona w wymiarze materialnym i społecznym świata jest całkiem inaczej odbierana w jego wymiarze pneumatycznym. Z drugiej natomiast strony ów proces duchowego rozwoju nie jest łatwy, ponieważ ma długotrwały i wyraźnie alienujący charakter. Dowodem tego może być kolejna wypowiedź Aruny, która stwierdza: „Sama sobie pochodnię, sama przystanią, bez innej przystani...”¹⁸ Czy to znaczy, że prawdziwa doskonałość jest jedynie efektem uwolnienia się od relacji z innymi ludźmi? Aruna wydaje się zapraszać do rzeczywistości, w której bytują uwolnione od wszelkiej fizycznej ułomności, ale równocześnie samoizolujące się monady. Warto jednak pamiętać, że Hulewiczowi nie chodziło przecież o kolejną

¹⁶ J. Hulewicz, *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1922, s. 15.

¹⁷ Na ten temat zob. np. S. Hutin, *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987, ss. 14-15; A. Jocz, *Neognostyczna chrystologia*, w: tenże, *Przypadek „osy rozbójniczej”*..., ss. 176-179.

¹⁸ J. Hulewicz, *Aruna...*, s. 10.

literacką rekonstrukcję zapatrzonego tylko w samego siebie Pierwszego Poruszydela, którego wykreował Arystoteles (384-322). To właśnie Stagiryta nauczał, że „boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu. [...] tak myśl boska myśli samą siebie przez całą wieczność”¹⁹. Dlatego autor *Kaina* dopuszcza w swoim literackim świecie możliwość realnego, bezpośredniego oddziaływania bytów duchowych na byty materialne. Czytelnik może zatem śledzić taki oto początek rozmowy, którą Aruna (na przekór fizycznej śmierci) prowadzi ze swoim mentorem:

Oto jestem...
Po przez bytów wielką mnogość
Której kres uczyniły Oczy,
Zgasłe światu Oczy moje
Szłam – i oto jestem...
O! już wzięłam oczy moje.
O! już wszystka jestem w Was,
W Was, o Syny wy Człowiecze...²⁰

W prezentowanym monologu bardzo wyraźnie uwidocznione zostało ontologiczne napięcie pomiędzy duchową egzystencją Aruny i jej inkarnacją w rzeczywistość materialną. Przede wszystkim bardzo mocno wniknęła już w świat pneumatyczny. Świadczy o tym jej stwierdzenie o zjednoczeniu z Synami Człowieczymi, czyli bytami, które w świecie przedstawionym dramatu Hulewicza utożsamiane są np. z Jezusem Chrystusem i Buddą. Nie przeszkadza to jednak w jej zwróceniu się do fizyczności. Wprawdzie Aruna pochwała utratę wzroku, która oderwała ją od zmysłowej doczesności, ale równocześnie chce być przykładem dla bytów ciągle zagrożonych w materialnej egzystencji.

III

Można oczywiście uznać, że wyrosłe z fenomenu Młodej Polski duchowe rozterki Hulewicza zwyczajnie nie korespondują z metafizyczną pustką, o której wspomina Habermas. Uformowała się ona przecież z niewyobrażalnego kosmaru Holocaustu oraz naturalnych procesów laicyzacji, które zmieniły kształt duchowy Europy Zachodniej. Jednocześnie to właśnie przywoływany już Stur wyraźnie sugerował, że „materjalizm nie wystarczy”. Odpowiadając zatem na pytanie sformułowane na początku artykułu, wypada stwierdzić, że duchowe światy Hulewicza są tylko/aż artystyczną manifestacją potrzeby

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* (Księga A (XII), 1074b – 1075a), tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. 322.

²⁰ J. Hulewicz, *Aruna...*, s. 31.

zmagania się z ową pustką. U podstaw ich kreacji usytuowana jest przede wszystkim zachęta do duchowego wysiłku, który towarzyszy temu zmaganiu i dlatego nie należy ich traktować jako proste panaceum na jej uciążliwość. Tego rodzaju literacka, metafizyczna aktywność pozwala wprowadzić na dowartościowanie transcendencji, ale zawiera w sobie również pokusę deprecjacji świata zmysłowego. Niestety uległ jej również w swoich artystycznych kreacjach wydawca „Zdroju”.

Literatura

- Al-Gazālī, *Nisza światel*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka* (Księga A (XII), 1074b – 1075a), tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001.
- Rzewuska E., *Polski dramat ekspresjonistyczny wobec konwencji gatunkowych*, UMCS, Lublin 1988.
- Gutowski W., *Wyobcowanie – bunt – ofiara. Z problemów ekspresjonistycznej historiozofii*, w: tenże, *Wprowadzenie do Xiegi Tajemnej. Studia o twórczości Tadeusza Micińskiego*, Wyd. Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2002.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Hegel G.W.F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999.
- Hulewicz J., *Aruna. Dramatu zjawy trzy*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1922.
- Hulewicz J., *Dialogi estetyczne*, Skład Główny M. Niemierkiewicz, Poznań 1910.
- Hulewicz J., *Ego eimi. O Ewangeljey Jezu Chrysta według spisania Janowego rzecz w Duchu użyżzana*, nakład własny, Kościanki 1921.
- Hulewicz J., *Kain*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1920.
- Hulewicz J., *Wiano. Bajka dramatyczna*, nakładem „Zdroju”, Poznań 1921.
- Hutin S., *Gnostycy*, tłum. K. Demianiuk, „Literatura na Świecie” 12(197)/1987.
- Jocz A., *Czy gnozę można uwolnić od gnostycyzmu? Religijno-filozoficzne poszukiwania Mikołaja Bierdiajewa*, w: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015.
- Jocz A., *Gnostyczne światy Brunona Schulza*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2016.
- Jocz A., *Gnoza Mikołaja Bierdiajewa, czyli lekarstwo na dualistyczne rozterki kultury europejskiej*, „Nomos” 49-50/2005.
- Jocz A., *Przypadek „osy rozbójniczej”. Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009.
- Kasztelowicz S., *Tragicy doby bez kształtu. O współczesnej twórczości literackiej. Ekspresjonizm*, Skład Główny Gebethner i Wolf, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane 1933.
- Kłossowicz J., *Polscy ekspresjoniści*, „Dialog” 7/1960, ss. 112-125.
- Kosidowski Z., *Fakty i złudy*, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1931.

- Kuźma E., *Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w polskim ekspresjonizmie*, w: tenże, *Między konstrukcją a destrukcją. Szkice z teorii i historii literatury*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1994.
- Kuźma E., *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Zakład Narodowy im. Osolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.
- Stur J., *Kain*, w: tenże, *Na przełomie. O nowej i starej poezji*, Spółka Nakładowa „Odrodzenie”, Lwów 1921.
- Stur J., *Tadeusza Micińskiego „Książę Patiomkin” – „Nietota” – „Xiądz Faust”, „Zdrój” 1919, z. 2.*

Artur Jocz, RELIGIOUS AND SPIRITUAL AMBITIONS OF POLISH LITERATURE. SELECTED EXAMPLES

Spiritual, metaphysical and religious quests seem to be one of the most important aims of writing and literature. At the same time, literature created by outstanding individuals is naturally predestined to arouse quest and desires. The fundamental aim of this article is to explain, on the basis of the works of Jerzy Hulewicz, the ways in which literary creativity is able/not able to face the metaphysical emptiness mentioned by Jürgen Habermas.

Keywords: religion, spirituality, materiality, literature, Gnosticism

JERZY KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

e-mail: jkaczmar@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8314-199X

Inscenizacje *Parsifala* Richarda Wagnera na Festiwalu w Bayreuth. Od sekularyzmu do postsekularyzmu

Wstęp

Richard Wagner był jednym z największych kompozytorów w historii muzyki, twórcą przede wszystkim dzieł operowych, a jednocześnie teoretykiem sztuki. Jego ostatnim utworem muzycznym jest misterium sceniczne w trzech aktach *Parsifal*, którego premiera odbyła się 26 lipca 1882 r. podczas Festiwalu w Bayreuth. Po śmierci Wagnera, która nastąpiła rok później, *Parsifal* był dramatem muzycznym cieszącym się do dziś niezwykle popularnością i wystawianym niezliczoną ilość razy – najpierw w Bayreuth, a potem na całym świecie.

Na temat samego *Parsifala* Wagnera napisano już bardzo wiele interpretacji i analiz, natomiast niezmiernie interesującym zagadnieniem są również sposoby inscenizacji tegoż dzieła. Ich autorzy uwspółcześniają poszczególne elementy akcji i starają się ukazać aktualne problemy dzisiejszego świata. Często takie uwspółcześnianie odchodzi dość daleko od pierwotnych zamierzeń kompozytora, może być jednak ważnym wskaźnikiem przemian współczesnej kultury. W niniejszym artykule chciałbym skupić się na dwóch ostatnich inscenizacjach *Parsifala* z Festiwalu w Bayreuth. Pierwsza z nich jest autorstwa Stefana Herheima i była wystawiana w latach 2008-2012, natomiast autorem drugiej, która pokazywana jest w Bayreuth od roku 2016

do 2019, jest Uwe Eric Laufenberg. Inscenizacje te różnią się dość wyraźnie – o ile pierwsza z nich skupia się na zagadnieniach historii, polityki, władzy i wątkach psychoanalitycznych, to druga w całości podporządkowana jest zagadnieniom religijnym. Zmianę tę można odczytywać jako przejście od inscenizacji sekularnej do postsekularnej, co w szerszym kontekście charakteryzuje współczesne procesy w kulturze. Owe procesy chciałbym ukazać na podstawie analizy obu tych inscenizacji.

Sekularyzm a postsekularyzm

Refleksje na temat procesów sekularyzacji we współczesnym świecie mają w naukach społecznych swoją bogatą literaturę i nie ma potrzeby szczegółowo jej tutaj przytaczać. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na kilka istotnych kwestii, które będą ważne w kontekście moich rozważań nad inscenizacjami *Parsifala*. W tytule tegoż tekstu użyłem słowa „sekularyzm”, choć częściej można spotkać się z pojęciem „sekularyzacja”. Oba te terminy mają jednak ze sobą wiele wspólnego i dotyczą podobnych mechanizmów, zaś różnica pomiędzy nimi jest taka, że ten pierwszy jest pojęciem bardziej ideologicznym, wyrazem postawy wrogiej religii, zaś sekularyzacja dotyczy pewnego procesu odbywającego się w rzeczywistości społecznej, który nie musi przybierać intencjonalnej antyreligijności. Jak pisał Marian Radwan w swoim tekście, „sekularyzacji nie należy identyfikować z antyreligią. Sekularyzacja jest procesem psychologicznie neutralnym. Przebiega przede wszystkim na poziomie struktur społecznych. Nie jest zasadniczo wynikiem zamierzonej akcji, posunięć politycznych. Natomiast antyreligia, ateizm jest ideologią zakorzenioną w postawach negatywnych wobec wiary. Jej zamierzenia idą w kierunku zniszczenia religii na wszystkich poziomach – instytucjonalno-organizacyjnym, kulturowym i osobowościowym”¹. Nie zawsze jednak łatwo jest uchwycić granicę pomiędzy sekularyzacją a sekularyzmem, gdyż ta pierwsza często przekształca się w sekularyzm, a więc w pewien świadomie wdrażany projekt, który ma na celu niszczenie pierwiastków religijnych w świecie społecznym. Innym natomiast pytaniem jest, na ile sekularyzacja może być „procesem psychologicznie neutralnym”. Nawet jeśli przebiega ona na poziomie strukturalnym, to jednak w obrębie tych struktur działają konkretne osoby, które w różny sposób wyrażają swoją postawę wobec religii i w ten sposób mogą ją np. dezawuować bądź niszczyć. Owa intencjonalność widoczna będzie w omawianych przykładach inscenizacji *Parsifala*.

Pojęcie sekularyzacji, którego początkowo używano w prawie kościelnym na określenie pozwolenia danego zakonnikom na życie poza klasztorem, na-

¹ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, w: F. Adamski (red.), *Sociologia religii. Wybór tekstów*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984, s. 414.

stępnie na określenie konfiskaty majątków kościelnych i przejmowania urzędów od władzy kościelnej przez świecką, w późniejszym okresie zaczęło być używane jako opis procesu prowadzącego do uwalniania się życia człowieka oraz instytucji społecznych spod wpływu religii i *sacrum*. Sekularyzacja zatem może odbywać się na różnych poziomach. Peter L. Berger wyróżnia dwa rodzaje sekularyzacji, a mianowicie obiektywną oraz subiektywną. Ta pierwsza odbywa się na poziomie społeczno-strukturalnym i obejmuje m.in. sferę kultury i symboli, natomiast ta druga ma miejsce na poziomie świadomościowym². Oba te poziomy są oczywiście ze sobą powiązane i wzajemnie się przenikają.

Reakcją na sekularyzację i sekularyzm jest zjawisko postsekularyzmu, czyli powrotu do tego, co religijne, do religijnych wartości i myślenia religijnego w dyskursie publicznym, a także w nauce i sztuce. Nie zawsze musi być to powrót do tradycyjnych religii, ale czasami do pewnych wybranych, przekształconych ich elementów. Postsekularyzm jest niejako dowodem na to, że nie jest możliwe całkowite odejście współczesnych społeczeństw od sfery *sacrum* i od myślenia religijnego. Współczesny dyskurs postsekularny wywodzi się często od rozważań Jürgena Habermasa, a szczególnie od jego sławnej przemowy we frankfurckim kościele św. Pawła 14 października 2001 r.³ Trzeba jednak stwierdzić, że postsekularne myślenie obecne było już wcześniej, choć oczywiście nie pod tą nazwą. Wystarczy wspomnieć o pojęciu „desakralizacja”⁴, którego w 1971 r. użył Antonio Gramsci, kiedy to pisał o ożywieniu religijnym w tamtym czasie. Współczesny postsekularyzm rozwijany jest zarówno przez myślicieli lewicowych, jak i prawicowych, co tworzy z niego wielobarwną mozaikę różnorodnych koncepcji. Wydaje się jednak, że zjawiska sekularyzmu (czy też sekularyzacji) i postsekularyzmu są zjawiskami uniwersalnymi, które ukazują pewne powtarzające się zmiany w znaczeniu religii w życiu społecznym – raz jest ona pomijana czy wręcz usuwana ze sfery publicznej i z obszaru kultury, innym zaś razem następuje powrót do religii i myślenia religijnego.

Sejsmograf sztuki

W jednym ze swoich artykułów Alicja Kępińska w następujący sposób zdiagnozowała znaczenie sztuki we współczesnym świecie: „Sztukę odczuwamy dzisiaj jako doświadczenie ontologicznej wielości świata i jako sejsmograf jego czułych miejsc, w których lęgnie się zmiana”⁵. Sztuka może być więc ta-

² P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997, s. 173.

³ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 9/2002.

⁴ A. Gramsci, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, cyt. wyd., s. 412.

⁵ A. Kępińska, *Utwory nieidentyczne*, „Format” 3-4/1993, s. 35.

kim sejsmografem, który wykrywa zmiany społeczne często o wiele wcześniej aniżeli nauka. Artyści, bazując na intuicyjnym poznawaniu rzeczywistości, objaśniają teraźniejszość i przepowiadają przyszłość, nie będąc skrepowani metodologiczną poprawnością nauki, choć również i z jej zdobyczy mogą korzystać. Takimi sejsmografami, które reagują na rodzące się zmiany, mogą być sposoby inscenizacji dzieł operowych. Autorzy tych inscenizacji włączają się w dyskurs o współczesności, chociażby nawet dzieła te pochodziły z odległych już czasów. Bardzo dobrymi sejsmografami są inscenizacje *Parsifala* na Festiwalu w Bayreuth. Pokazują one zmiany w podejściu dzisiejszych społeczeństw, ale również i samych twórców, do kwestii religii i religijności.

Nie wszyscy dzisiejsi artyści i nie każda sztuka odwołują się jednakże do religii. Jest tak, jak to opisuje Jan Stanisław Wojciechowski, który współcześnie wyróżnia dwa nurty w kulturze – również w sztuce – a mianowicie nurt ateistyczny, który usuwa z pola swego zainteresowania tematy religijne, oraz nurt transcendentalistyczny, który odwołuje się do religii. Choć w Europie bardziej widoczny jest nurt ateistyczny, to Wojciechowski widzi odradzanie się podejścia transcendentalistycznego na świecie: „Ponowoczesność stwarza warunki (pod pewnymi względami lepsze od tych, które stwarzała nowoczesność) do odradzania się transcendentalizmu, a na jego podstawach różnych form religijności. Potwierdzeniem tej tezy jest społeczna praktyka, i nie chodzi tu tylko o spektakularne formy religijności np. islamskiej, lecz także różne formy rozkwitu religijności chrześcijańskiej (nie w Europie niestety). Warunki do tego tworzy częściowa abdykacja scjentystycznego rozumu, który nie rości już sobie praw do orzekania o świecie w kategoriach światopoglądowych”⁶. Owo odradzanie się transcendentalizmu widoczne będzie w ostatniej z inscenizacji *Parsifala* w Bayreuth, w przedostatniej natomiast dostrzegamy dominację nurtu ateistycznego.

Temat duchowości w sztuce i śledzenie zaniku bądź powrotu tejże duchowości nie jest tematem nowym. Można powiedzieć, że refleksje tego rodzaju wpisują się we współczesną refleksję nad sekularyzmem i postsekularyzmem i ich wzajemnymi następstwami. O współczesnej sytuacji na obszarze sztuki, głównie sztuki polskiej, pisała chociażby Elżbieta Wasyłyk, która, nawiązując w dużej mierze do José Ortegi y Gasset i jego rozważań nad dehumanizacją sztuki, tropi przejawy duchowości w sztuce, skupiając się przede wszystkim na problemie personalizacji sztuki. Według niej personalizacja ta „wypływa bardziej z podstaw metafizyki judeochrześcijańskiej niż greckiej, niewątpliwie stanowiącej z pierwszą dwugłos europejskiej cywilizacji”⁷. Wasyłyk wyróżnia w sztuce współczesnej trzy nurty, o których trzeba tutaj jeszcze wspomnieć,

⁶ J.S. Wojciechowski, *Władze widzenia. Post-świecka kultura wizualna*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 113.

⁷ E. Wasyłyk, *Personalizm w malarstwie polskim. Symptomy personalizacji sztuki*, Akademia Sztuki, Szczecin 2016, s. 11.

gdyż będą one dla nas ważne w kontekście późniejszych analiz. Nurty te to: „[...] rozległa laickość, sacrum jako szeroko pojęta refleksja duchowa budowana na wartościach chrześcijańskich, wraz ze sztuką religijną, oraz sztuka związana z New Age, z duchowością stojącą, wbrew pozorom, w opozycji do sacrum”⁸.

Parsifal Richarda Wagnera

Richard Wagner urodził się 22 maja 1813 r. w Lipsku. Był jednym z największych twórców dzieł operowych na świecie. W swoich dramatach muzycznych starał się ucieleśnić koncepcję dzieła totalnego (*Gesamtkunstwerk*) jako jedności różnych dziedzin sztuki. Pozostały po nim dzieła muzyczne, które do dziś stanowią żelazny repertuar scen operowych świata: *Holender tułacz*, *Tannhäuser*, *Lohengrin*, *Tristan i Izolda*, *Śpiewacy Norymberscy* czy tetralogia *Pierścień Nibelunga*. Jego ostatnim przedstawieniem był *Parsifal*. Wagner zmarł 13 lutego 1883 r. w Wenecji.

Pierwszym impulsem do powstania dzieła była lektura utworu Wolframa von Eschenbacha *Parzival*, z którym Wagner zapoznał się w roku 1845, kiedy to przebywał na wakacjach w Marienbadzie. Pomysł stworzenia wielkiego dzieła, inspirowanego legendą o Graalu, będzie się pojawiał u kompozytora przez następne lata. W roku 1857 powstają pierwsze szkice *Parsifala*, ale pracy nad nim Wagner nie kontynuuje. Następny szkic powstaje w roku 1865, natomiast ostatecznie od roku 1877 Wagner zaczyna systematyczną pracę nad dziełem, którego znamy dokładną datę i miejsce ukończenia – a mianowicie stało się to 13 lutego 1882 r. w Palermo.

Parsifal składa się z trzech aktów. W pierwszym widzimy siedzibę rycerzy Graala, którym została powierzona piecza nad naczyniem, z którego pił Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy oraz do którego spływała Jego krew, kiedy wisiał na krzyżu, jak również piecza nad włócznią, która przebiła Jego bok. Władzę nad rycerzami sprawował Titurel, który następnie przekazał ją swojemu synowi Amfortasowi. Do wspólnoty chciał przyłączyć się Klingsor, ale ze względu na swoje liczne grzechy nie został do niej przyjęty, a ostateczne jego odrzucenie nastąpiło wtedy, gdy pozbawił się męskości, żeby nie ulegać cielesnym żądom. Klingsor osiedlił się nieopodal siedziby rycerzy i zaczął oddawać się czarnej magii, jak również zwodzić rycerzy Graala poprzez piękne dziewczęta, które mieszkaly w jego zamku. Na walkę przeciwko Klingsorowi wyruszył Amfortas, ale Kundry, zniewolona czarami Klingsora, uwiodła Amfortasa, który stracił włócznię i został zraniony przez Klingsora. Od tej pory rana Amfortasa nie chce się zagoić. Wybawić go może jedynie „czysty prostaczek”, o czym pewnego razu dowiaduje się w wizji. W pierwszym akcie

⁸ Tamże, s. 16.

przybywa Kundry, która stara się służyć rycerzom Graala, i przynosi balsam na ranę Amfortasa. Pojawia się też Parsifal, którego stary rycerz Gurnemanz uważa początkowo za owego „czystego prostaczka”. Parsifal uczestniczy w obrzędzie komunii, ale nic z tego nie rozumie. Z tego też powodu zawiedziony Gurnemanz każe młodzieńcowi odejść.

Akcja drugiego aktu dzieje się w zamku Klingsora, do którego przybywa Parsifal. Dziewczęta, jak również Kundry, poddana całkowicie woli Klingsora, starają się uwieść Parsifala, lecz im się to nie udaje. Parsifal zdobywa cudowną włóczę i wybiera się w drogę do rycerzy Graala. W trzecim akcie, po wielu latach, wreszcie do nich dociera. Jest akurat Wielki Piątek. Przybywa też Kundry, która obmywa nogi Parsifala, a ten udziela jej chrztu. Wcześniej Gurnemanz namaszcza Parsifala na króla. Dzień ten jest również dniem pogrzebu Titurela, który zmarł, gdyż Amfortas przestał odsłaniać Graala, by bez jego mocy szybciej nadeszła dla niego śmierć, a tymczasem dotknęła ona jego ojca. Parsifal uzdrawia jednak Amfortasa dotknięciem włóczni i odsłania Graala.

Parsifal jest dziełem, które Wagner określił jako „Bühnenweihfestspiel”, co na język polski tłumaczy się jako „misterium sceniczne” bądź „uroczyste misterium sceniczne”. Jest to więc dzieło szczególne, którego nie można, zgodnie z zamierzeniem autora, nazwać po prostu operą. Ma ono wymiar religijny i nasycone jest religijną, a ściślej rzecz biorąc chrześcijańską, symboliką (motyw Ostatniej Wieczerzy; chrzest; obmywanie nóg; naczynie, do którego spływała krew Chrystusa; włócznia przebijająca Jego bok). Z tego też powodu Friedrich Nietzsche, wielki admirator Wagnera, odwrócił się od niego i stwierdził: „Niesamowite! Wagner stał się pobożny”⁹. Ów wymiar religijny związany jest z ideą samego Wagnera, który twierdził, że sztuka ma ratować istotę religii. Stąd też Dieter Borchmeyer określił sens dzieła Wagnera następująco: „[...] religijna sztuka i religia sztuki w splocie, w którym oba te elementy są prawie nie do odróżnienia”¹⁰.

Inscenizacje *Parsifala*

Po raz pierwszy *Parsifal* Richarda Wagnera został wystawiony na Festiwalu w Bayreuth 26 lipca 1882 r. pod batutą Hermanna Leviego. Co ciekawe, podczas jednego z przedstawień pałeczkę dyrygenta w trzecim akcie przejął sam Wagner. Twórca zastrzegł też, że *Parsifal* nie może być wystawiany przez 30 lat od jego śmierci poza Festspielhaus w Bayreuth. Pomijając nieliczne wyjątki, zakazu tego przestrzegano. Kiedy natomiast oznaczony termin minął,

⁹ Cyt. za: *Programmheft 2/2018 der Bayreuther Festspiele „Parsifal”*, Bayreuther Festspiele GmbH, Bayreuth 2018, s. 42.

¹⁰ Cyt. za: K. Kozłowski, *Teatr i religia sztuki. Parsifal Richarda Wagnera*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 268.

a więc 1 stycznia 1914 r., dzieło to zaczęto wystawiać na całym świecie i cieszy się ono do dzisiaj niesłabnącym powodzeniem.

Pierwsza inscenizacja na Festiwalu w Bayreuth z roku 1882, której autorem był sam Richard Wagner, pozostała niezmienną do roku 1933. W roku 1934 powstała nowa inscenizacja, autorstwa Heinza Tietjena, która jednak nie cieszyła się większym powodzeniem. Po wojnie, w roku 1951, nową inscenizację przygotował wnuk autora – Wieland Wagner, którego nowatorska koncepcja odchodzi od przedstawienia naturalistycznego na rzecz abstrakcyjnego. Twórcą następnej inscenizacji był brat Wielanda – Wolfgang. Była ona wystawiana w latach 1975-1981 oraz 1989-2001. Krzysztof Kozłowski pisał o niej, że: „Wolfgang Wagner podkreślał w niej znaczenie tego, co społeczne. Zbawienie oznaczało nie tyle »odnowę«, ile szeroko rozumiany proces »demokratyzacji«¹¹. Pomiędzy rokiem 1982 a 1988 inscenizację przygotował Götz Friedrich, natomiast w latach 2004-2007 Christoph Schlingensief, którego kontrowersyjna wizja wzbudziła wiele emocji. Jak pisał Claus Spahn: „Christoph Schlingensief inscenizuje *Parsifala* Richarda Wagnera jako ciemny rytuał pośród śmieci wielkiego miasta. [...] Parsifal tego wieczoru nie chce nikogo zbawiać. Chce tylko umrzeć i kroczy do ostatnich taktów przez czarny tunel w stronę mieniającego się otworu z bijącym światłem”¹². Następne dwie inscenizacje na Festiwalu w Bayreuth są autorstwa Stefana Herheima oraz Uwe Erica Laufenberga. Na nich skupię się w dalszej części artykułu.

Jak już wcześniej zaznaczyłem, *Parsifal* od roku 1914 wystawiany jest nie tylko w Bayreuth. Inscenizacje tej sztuki mają miejsce na całym świecie, na najbardziej znanych scenach, pod batutą największych dyrygentów i z udziałem czołowych śpiewaczek i śpiewaków operowych. O tym, jak bardzo wyczekiwano na swobodę wystawiania *Parsifala*, może świadczyć fakt, iż już w sylwestrową noc roku jeszcze 1913, o godz. 23.30 Gran Teatre del Liceu w Barcelonie rozpoczął przedstawienie tegoż dzieła. Jeśli zaś chodzi o sceny polskie, to pierwsze sceniczne wykonanie *Parsifala* odbyło się 27 marca 1927 r. w Teatrze Wielkim w Warszawie.

Inscenizacja Stefana Herheima

Stefan Herheim urodził się 13 marca 1970 r. w Oslo. W swoim rodzinnym mieście kształcił się jako wiolonczelista oraz pracował w Den Norske Opera & Ballett jako asystent produkcji. W 1994 r. podjął studia w Hochschule für Musik und Theater w Hamburgu, gdzie pod okiem prof. Friedricha Götz kształcił się w dziedzinie reżyserii w teatrze muzycznym. Jest autorem wielu

¹¹ K. Kozłowski, *Summa aesthetica, summa theologica*, w: *Richard Wagner. Parsifal*, Teatr Wielki w Poznaniu, Poznań 2013, s. 35.

¹² C. Spahn, *Das Bayreuther Hühnermassaker*, <https://www.zeit.de/2004/32/Parsifal> [4.12.2018].

inscenizacji, m.in. w Volksoper Wien, Staatsoper Berlin, Oper Graz czy Théâtre de la Monnaie w Brukseli. Trzykrotnie został uznany przez miesięcznik „Opernwelt” za reżysera roku.

Parsifal inscenizowany przez Stefana Herheima wystawiany był na Festiwalu w Bayreuth w latach 2008-2012. Inscenizacja ta jest prawie w ogóle pozbawiona odniesień religijnych, co oczywiście może wydać się dziwne zważywszy na nasycenie tego dzieła motywami religijnymi. Dla Herheima odniesienia transcendentne nie są jednak istotne. Mówi o tym wprost w jednym z wywiadów: „Tęsknota za Zbawicielem jest czymś nieprzemijającym, z czym musimy nauczyć się żyć. Zbawienie może przyjść tylko przez, z i w nas samych. Wierzę, że właśnie teatr daje nam szansę poczuć, zrozumieć i wziąć odpowiedzialność za to. Z tej perspektywy teatr jest moją świątynią”¹³. Słowa te ukazują jak gdyby motto reżysera, który chce nam powiedzieć, że wiara jest tylko bezprzedmiotową mrzonką i żaden Zbawiciel nie przyjdzie. Zbawienie można osiągnąć tu i teraz – chociażby poprzez sztukę. Będzie to miało przełożenie na kształt inscenizacji *Parsifala* i jej ogólną wymowę.

Herheim wykorzystał w swoim pomysłe na inscenizację znany motyw z *Parsifala*, a mianowicie słowa, które w pierwszym akcie Gurnemanz kieruje do Parsifala: „zum Raum wird hier die Zeit” („przestrzeń staje się tutaj czas”). Motywem przewodnim spektaklu okazuje się zatem historia Niemiec. Czas zostaje zamknięty w przestrzeni teatralnej i jak w albumie możemy przeglądać obrazy minionych lat, zaś Parsifal jest kimś, kto podróżuje w czasie. Ta podróż odbywa się od epoki wilhelmińskiej aż do lat 50. XX wieku i ukazuje najważniejsze etapy niemieckiej przeszłości. Na tle historii Niemiec obserwujemy też historię związaną z samym Richardem Wagnerem, recepcją jego dzieł i szczególnie miejscem, jakim jest Bayreuth wraz z Festiwalem, który tam się corocznie odbywa. O tym związku mówił Herheim w cytowanym wcześniej wywiadzie: „Nasza historia wpływa na nasze postrzeganie rzeczywistości i sposób, w jaki dziś podchodzimy do dzieł Wagnera”¹⁴. Zamiast więc odniesień religijnych mamy w jego inscenizacji odniesienia do historii, polityki, a nawet psychoanalizy. Nawet pojęcia religijne uzyskują tutaj wymiar polityczny, jak zresztą stwierdził sam Herheim: „Główny motyw winy i zbawienia posiada wiele aspektów politycznych. Nasza zachodnia, chrześcijańska kultura zawsze gloryfikowała postać suwerennego przywódcy, przewodnika, który zapewniał honor krajowi, a ludziom dobrobyt. Romantyczna idea polityczna »republikańskiego króla« Wagnera była częścią jego wewnętrznej kampanii przeciwko niemieckiej, realnej polityce Bismarcka, którą głęboko gardził”¹⁵.

¹³ E. E. Guldbrandsen, P.-E. Skramstad, *Stefan Herheim: The Theatre is my Temple*, <http://www.wagneropera.net/interviews/stefan-herheim-parsifal.htm> [5.12.2018].

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

Odniesienia do Wagnera pojawiają się już na samym początku przedstawienia. Przestrzenia, która ukazuje się nam w prologu, jest wnętrzem Willi Wagnera w Bayreuth. Duch Wagnera jest wszechobecny. Nawet budka suflera zostaje ustylizowana na grób Richarda Wagnera i jego żony Cosimy. Pojawiają się odniesienia do różnych inscenizacji *Parsifala* i recepcji tego dzieła oraz postrzegania całego Festiwalu przez społeczeństwo. W trzecim akcie możemy zobaczyć stary druk programu festiwalowego z roku 1951. Wtedy to Wolfgang i Wieland Wagnerowie proklamowali nowe otwarcie, promując hasło „Liczy się sztuka” i apelowali, aby zrezygnować z dyskusji politycznych nad Festiwalem.

Dzieła Richarda Wagnera i Festiwal w Bayreuth ukazane są w produkcji Stefana Herheima na tle historii Niemiec. Już w pierwszych scenach pojawia się mały chłopiec, który okazuje się być Parsifalem, ale jednocześnie symbolizuje młode cesarstwo. Widzimy też matkę Parsifala, Herzeleide, leżącą na łożu śmierci, zaś nad kominkiem wisi jej portret w pozie przypominającej dzieło Friedricha Augusta von Kaulbacha „Germania”, które staje się tutaj alegorią starego cesarstwa. Historia przedstawiona w pierwszym akcie spleta się z historią inscenizacji *Parsifala* i kończy się w roku 1914, co też jest znamionną datą, o czym wspomina Herheim: „Pierwszy akt jest opowiedziany jak podobna do snu podróż w czasie od lat osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku (premiera *Parsifala* była w roku 1882, Wagner zmarł następnego roku) do wybuchu pierwszej wojny światowej w 1914. W tym samym roku Bayreuth utracił swój monopol na wystawianie *Parsifala*, który szybko rozpowszechnił się na wszystkich scenach operowych Europy”¹⁶.

W następnych aktach obserwujemy dalszą historię Niemiec i Europy. Drugi akt rozgrywa się w lazarecie podczas pierwszej wojny światowej, zaś w dalszej jego części jesteśmy konfrontowani z przeszłością nazistowską Niemiec. Pojawiają się swastyki i żołnierze w nazistowskich mundurach, co ma również odniesienie do recepcji dzieł Wagnera, których wielbicielem był Hitler, a w Trzeciej Rzeszy dramaty muzyczne kompozytora z Bayreuth święciły triumfy. Natomiast akt trzeci ukazuje powojenne zniszczenia i zwycięstwo demokracji. Sztuka kończy się przemową Amfortasa, upozowanego na Chrystusa, podczas sesji Bundestagu. Rycerze Graala stają się tutaj posłami niemieckiego parlamentu.

W inscenizacji Herheima mamy również wiele odniesień psychologicznych i psychoanalitycznych. Parsifal ukazany jest w niej jako jednostka poszukująca ciągle swojej tożsamości: „Jest on chłopcem bez ojca, który jako dziecko wyrusza w świat, żeby zdobyć wszystko i wszystkich, aż zostaje przytłoczony przez traumę, która drzemie głęboko w jego podświadomości: jego więź z matką, za której śmierć jest odpowiedzialny i którą stłumił. Poprzez użycie tego tematu regresji Wagner wyprzedził o krok psychoanalizę

¹⁶ Tamże.



Fot. 1. Amfortas przemawia w Bundestagu (inscenizacja Stefana Herheima)

Źródło: <http://www.omm.de/veranstaltungen/festspiele2012/bilder/BAY-2012-parsifal3.jpg> [4.12.2018].



Fot. 2. Kundry ustylizowana na Marlene Dietrich (inscenizacja S. Herheima)

Źródło: <https://www.wagnersf.org/wsfblogentry/bayreuth-parsifal-be-broadcast-arte-tv> [4.12.2018].



Fot. 3. Parsifal uwodzony przez dziewczęta – pielęgniarzki (inscenizacja S. Herheima)

Źródło: <http://www.seenandheard-international.com/wp-content/uploads/2012/08/Parsifal2012.jpg> [4.12.2018].



Fot. 4. Klingsor (inscenizacja S. Herheima)

Źródło: <http://www.wagneroperas.com/indexparsifal2008pictures.html> [4.12.2018].

Freuda”¹⁷. Także Kundry ukazana jest jako złożona postać – raz widzimy ją jako pielęgniarkę, innym razem jako pokojówkę, także jako wcielenie matki Parsifala, a nawet w przebraniu przypominającym Marlenę Dietrich. Kundry ma z jednej strony wskazywać na dominację mężczyzn w społeczeństwie, z drugiej zaś pokazywać patriarchalny stosunek samego Wagnera do kobiet. Motyw pielęgniarek pojawia się w drugim akcie, w którym zamek Klingsora przedstawiony jest jako wojskowy szpital, a uwodzicielskie dziewczęta są właśnie pielęgniarkami. Psychoanalitycznej całości dopełnia postać Klingsora, który jest ukazany jako transwestyta ubrany w czarne pończochy.

Inscenizacja Stefana Herheima gubi odniesienia religijne, które szczególnie w ostatniej sztuce Richarda Wagnera mają tak istotne znaczenie. Norweski twórca skupia się za to na skomplikowanej historii Niemiec oraz na historii recepcji dzieł Wagnera i inscenizacji *Parsifala*. Można zatem powiedzieć, że po części jest to inscenizacja autotematyczna, po części zaś socjologiczno-politologiczna. Nie można też oczywiście nie zauważyć silnych odniesień do psychoanalizy i na jej podstawie prób wyjaśniania zachowań bohaterów tego misterium scenicznego. Tak radykalne odejście od konotacji metafizycznych może być interesującym wskaźnikiem dla sekularnego odczytania tej inscenizacji.

Inscenizacja Uwe Erica Laufenberga

Uwe Eric Laufenberg urodził się 11 grudnia 1960 r. w Kolonii. Studiował aktorstwo w Folkwang Hochschule Essen. Pracował jako aktor i reżyser w Staatstheater Darmstadt, Schauspiel Frankfurt, Schauspiel Köln, Schauspielhaus Zürich i Maxim-Gorki-Theater w Berlinie. Od roku 1992 zajmuje się również inscenizacjami w teatrach muzycznych (m.in. w Théâtre de la Monnaie w Brukseli, Gran Teatre del Liceu w Barcelonie, Semperoper Dresden, Volksoper Wien). W latach 2004-2009 był dyrektorem Hans Otto Theater w Poczdamie, od 2009 do 2012 dyrektorem Kölner Oper, zaś od roku 2014 jest dyrektorem Hessisches Staatstheater Wiesbaden.

W centrum inscenizacji Laufenberga, wystawianej w Bayreuth od roku 2016 do 2019, znajduje się religia i podstawowe pytania, które z niej wynikają i mają rozstrzygające znaczenie w życiu każdego człowieka. *Parsifal* Richarda Wagnera jest dla Laufenberga dziełem przede wszystkim o znaczeniu religijnym, jak zresztą stwierdza w wywiadzie zamieszczonym w programie do tego spektaklu, gdy na pytanie o to, czy *Parsifal* jest dziełem religijnym, odpowiada: „Można by powiedzieć dziełem panreligijnym albo postreligijnym, dziełem, które wykracza poza religię, a jednocześnie przygląda się

¹⁷ Tamże.

początkom religii”¹⁸. W innym zaś wywiadzie, zapytany o znaczenie *Parsifala* dziś, mówi wprost: „Chodzi na pewno o chrześcijaństwo i o dobro, które ma chrześcijaństwo jako zbiorowa, przychylna sobie, empatyczna wspólnota religijna. I o problematyczne centrum udrećzonego, zniszczonego ciała Boga-Człowieka”¹⁹. Właśnie ta ostatnia kwestia ma dla Laufenberga istotne znaczenie, a mianowicie problem bólu, wojen i cierpienia w świecie, przede wszystkim zaś wojen, które mają u podstaw kwestie religijne. Jest to ważne również dla tych, którzy uważają się za ateistów, gdyż wojny, także te o podłożu religijnym, dotyczą wszystkich ludzi. Parsifal jest dla Laufenberga taką postacią, która „próbuję wyjść poza tę agresję, wyzwolić religię z tej agresji”²⁰. I taka jest właśnie jego bayreuthowska inscenizacja – pełna symboli i odniesień religijnych, które mają zwrócić uwagę na najistotniejsze pytania, które stają przed każdym człowiekiem, pytania o Boga, wiarę, miłość, cierpienie, współczucie i zbawienie. Można powiedzieć, że *Parsifal* powrócił do znaczeń nadanych mu przez Wagnera, o czym zresztą wspomina sam Laufenberg: „Dzieło to usiłowano ciągle uwolnić od tego, co religijne. My kierujemy je z powrotem ku religii”²¹.

O tym, jakie założenia przyświecały inscenizacji Laufenberga, świadczą najlepiej słowa, które znajdujemy na jego stronie internetowej, a które mogą być odczytywane jako pewna forma manifestu dla tej realizacji. Zostały tam postawione pytania, na które w sztuce będziemy mogli szukać odpowiedzi: „Czym jest chrześcijaństwo? Co oznacza krzyż? O czym mówi nam umęczony, cierpiący człowiek, który podczas rytuału jest ciągle bity na krzyżu? Jaka religia jest naszą religią? Po której stronie chcemy stanąć w sporze między religiami? Czy w naszym sporze w obrębie społeczeństwa chodzi nam o religię? Czy mamy i deklarujemy jakąś tożsamość poza religiami? W co wierzymy? Co wiemy? Gdzie kończy się nasz świat? Gdzie się zaczyna? Czy chrześcijaństwo jest rzeczywiście współczuciem? Nie ma lepszego miejsca, gdzie można postawić te pytania, jak Teatr Operowy w Bayreuth. Ponieważ te pytania nie są operowymi pytaniami, lecz pytaniami dotyczącymi naszego bytu i naszej świadomości. Z tego powodu Richard Wagner chciał, ażeby *Parsifal* był grany tylko tutaj, w Teatrze Operowym w Bayreuth – w miejscu, w którym nie są odgrywane opery, lecz traktuje się teatr muzyczny jako misterium sceniczne. Muzyka interpretowana jako objaśnienie świata. Jedynie to chce osiągnąć nasze przedstawienie”²². Ten dłuższy cytat wyraźnie pokazuje

¹⁸ Programmheft 2/2018 der Bayreuther Festspiele „Parsifal”, cyt. wyd., s. 12.

¹⁹ Laufenberg spricht im Interview über „Parsifal” in Bayreuth, <https://www.derwesten.de/kultur/laufenberg-spricht-im-interview-ueber-parsifal-in-bayreuth-id12035474.html> [7.12.2018].

²⁰ Tamże.

²¹ *Parsifal Bayreuth 2018 – Ein Interview mit Volker Milch*, <https://www.uwe-eric-laufenberg.com/news/parsifal-bayreuth-2018-ein-interview-mit-volker-milch> [7.12.2018].

²² *Parsifal 2018 Bayreuth*, <https://www.uwe-eric-laufenberg.com/news/parsifal-2018-bayreuth-0> [7.12.2018].

nam podstawowe idee, które przyświecały Laufenbergowi i jego zespołowi przy realizacji *Parsifala*. Idea ta i jej realizacja spotkała się z bardzo różnorodną reakcją krytyki – od podziwu do wręcz wyśmiania. Myślę, że pojawiła się tutaj interesująca sytuacja, która ujawniła stosunek samych recenzentów do kwestii religijnych, do wiary i jej obecności w przestrzeni publicznej. Dostrzegł to zresztą i Laufenberg, kiedy stwierdził, że: „Wiara i empatia nie są dane wszystkim krytykom”²³. Zatem w tym przypadku część ostrej krytyki może być traktowana jako jeszcze jeden znak zsekularyzowanego społeczeństwa.

W inscenizacji Laufenberga dużą rolę odgrywa motyw cierpienia i towarzyszącego mu współczucia – podobnie zresztą jak to jest i u Wagnera. Można zatem rzeczywiście powiedzieć, że Laufenberg powraca do pierwotnej, Wagnerowskiej idei. Owo cierpienie i współczucie towarzyszy nam już od pierwszej sceny, gdy widzimy miejsce, w którym toczy się pierwszy i trzeci akt, a jest nim zniszczony kościół, znajdujący się gdzieś na Bliskim Wschodzie. W kościele tym przebywają uchodźcy, którzy schronili się przed prześladowaniami ze strony muzułmanów. Chrześcijanie ukazani są jako prześladowana mniejszość, która dla Laufenberga stanowi jądro chrześcijaństwa, a którą porównuje nawet do rycerzy Graala: „Czym jest ta wspólnota Graala? Tam, gdzie chrześcijanie nie ucieleśniają władzy państwowej i odwołują się do swojej specyfiki, widzę zawsze tę rzeczywiście empatyczną chęć pomocy, tam chrześcijaństwo jest nagle bardzo, bardzo mocne i bardzo, bardzo przekonywające”²⁴. Owe małe wspólnoty, pozbawione instytucjonalnej struktury, są chyba jakimś ideałem dla Laufenberga, który w tym samym wywiadzie przyznaje, że jako 49-letni mężczyzna wystąpił z Kościoła katolickiego.

Laufenberg w swojej inscenizacji odwołuje się do rytuałów chrześcijańskich. Mamy więc przede wszystkim nawiązanie do komunii i chrztu. To właśnie odwołanie się do Ostatniej Wieczerzy na początku i na końcu przedstawienia spina je jak klamra. W obrzędzie tym jako Chrystus zostaje ukazany Amfortas, co może oczywiście trochę dziwić, gdyż ten drugi, jak wiemy, jest zraniony przez swój grzech. Jednak właśnie jego krwi potrzebują rycerze Graala, żeby móc czerpać z niej siły. Chrzest natomiast widzimy w ostatnim akcie, kiedy dokonuje go Parsifal, chrzcząc Kundry. Z kolei we wcześniejszej scenie Kundry obmywa Parsifalowi nogi, a więc wykonuje bardzo ważny w chrześcijaństwie gest. Szczególnym symbolem w tym przedstawieniu jest podobizna postaci w garniturze, trzymająca w dłoni pielgrzymi kostur, która przez cały spektakl widoczna jest nad sceną. Można ją interpretować jako *homo viator*, który ukazuje życie człowieka jako pielgrzymkę, a w kontekście całej sztuki jako drogę ku zbawieniu.

²³ *Parsifal Bayreuth 2018 – Ein Interview mit Volker Milch*, cyt. wyd.

²⁴ „Parsifal” – Regisseur Laufenberg im Interview über seine Bayreuther Inszenierung, https://www.echo-online.de/freizeit/kunst-und-kultur/kulturnachrichten/parsifal-regisseur-laufenberg-im-interview-uber-seine-bayreuther-inszenierung_17120008 [7.12.2018].



Fot. 5. Zniszczony kościół z uchodźcami jako siedziba rycerzy Graala (inscenizacja Uwe Erica Laufenberga)

Źródło: <http://www.planethugill.com/2017/08/a-magnificent-staging-parsifal-at.html> [4.12.2018].



Fot. 6. Kundry obmywa nogi Parsifalowi (inscenizacja U.E. Laufenberga)

Źródło: <http://www.markronan.com/2018/07/parsifal-bayreuth-festival-bayreuther-festspiele-july-2018/>. [4.12.2018].



Fot. 7. Amfortas jako Chrystus (inscenizacja U.E. Laufenberga)

Źródło: <https://www.br-klassik.de/themen/bayreuther-festspiele/parsifal-bayreuther-festspiele-kritik-uwe-eric-laufenberg-2018-100.html> [4.12.2018].



Fot. 8. Parsifal uwodzony przez dziewczęta ubrane w czadory (inscenizacja U.E. Laufenberga)

Źródło: <https://www.nytimes.com/2016/07/27/arts/music/review-a-sublime-and-provocative-parsifal-at-bayreuth-festival-wagner.html> [4.12.2018].

W omawianej inscenizacji jednym z ważnych tematów jest krytyka islamu. Już sama akcja, która w dwóch aktach toczy się w zniszczonym przez islamiistów kościele i ukazanie dramatycznego losu chrześcijańskich uchodźców, jest widocznym oskarżeniem muzułmańskiej większości żyjącej na Bliskim Wschodzie. Także Klingsor okazuje się być muzułmaninem, który w swojej siedzibie otoczony jest przez dziesiątki krzyży – jak można się domyślać, są one zrabowane ze zniszczonych kościołów. Wymowna jest scena, kiedy Klingsor modli się muzułmańskim zwyczajem na swoim dywaniku, a chwilę później tym samym dywanikiem zwiniętym w rulon bije napotkaną osobę. Natomiast uwodzicielkami w jego zamku, które chcą nakłonić Parsifala do grzechu, są dziewczęta ubrane w czadory.

Inscenizacja Laufenberga jest jednak daleka od jakiegokolwiek ortodoksji chrześcijańskiej. Znamienne jest zakończenie sztuki, kiedy to spotykają się przedstawiciele różnych religii i wkładają swoje symbole religijne do trumny, a następnie wspólnie zmierzają ku pojawiającemu się światłu, które od góry oświeca fragment sceny. Jest to metaforyczne, aczkolwiek utopijne i nieprawdziwe, ukazanie jakiejś ponadreligijnej wiary, która ma wyzwalać jednostki tkwiące w określonej religii. Innym obrazem takiego wyzwolenia jest ukazanie nagich muzułmanek, które zrzuciły swoje ubrania i kąpią się w strugach deszczu wśród bujnej zieleni. Poprzez te sceny możemy zrozumieć motto festiwalowej broszury, która towarzyszy tej inscenizacji *Parsifala*, a są nim słowa Dalajlamy: „Niekiedy myślę sobie, że byłoby lepiej, gdybyśmy w ogóle nie mieli żadnej religii”²⁵. Koncepcja Laufenberga spotkała się też z głosem krytycznym katolickiego arcybiskupa Ludwika Schicka z Bambergu, który określił tę inscenizację jako gorszą, zbyt krytyczną wobec religii i wobec chrześcijaństwa. Zarzucił on też reżyserowi, że jego interpretacja nie odpowiada duchowi samego Wagnera: „Wagner jest poszukującym, szukał poza i ponad tradycyjnymi religiami, nie grzebiąc ich w trumnach”²⁶.

Zakończenie

Dwie inscenizacje *Parsifala* Richarda Wagnera na Festiwalu w Bayreuth dzieli raptem kilka lat, ale różnią się od siebie fundamentalnie. Pierwsza z nich, autorstwa Stefana Herheima, pomija w sposób świadomy prawie całkowicie odniesienia religijne dzieła, skupiając się na kwestiach historycznych, politycznych czy psychoanalitycznych. Druga natomiast, której autorem jest Uwe Eric Laufenberg, stawia kwestie religijne w samym centrum. Już same

²⁵ *Programmheft 2/2018 der Bayreuther Festspiele „Parsifal”*, cyt. wyd., s. 11.

²⁶ *Bamberger Erzbischof: Religionskritik im „Parsifal” zu stark*, https://www.lr-online.de/nachrichten/kultur/bamberger-erzbischof-religionskritik-im-parsifal-zu-stark_aid-3073829 [8.12.2018].

elementy wizualne obu produkcji świadczą dobitnie o tej różnicy – u Herheima trudno odnaleźć jakieś symbole religijne, podczas gdy u Laufenberga mamy do czynienia z ich nasyceniem. Inscenizacje te uznać można symbolicznie za przykłady dwóch podejść – sekularnego i postsekularnego. Podobnie jak w każdej dziedzinie życia społecznego, tak również i na obszarze sztuki oba procesy ścierają się ze sobą. Przyjmując refleksję postsekularną, trzeba stwierdzić, iż podejście sekularyzacyjne zaczyna ustępować postsekularnemu, co uwidoczniają omówione w tym artykule inscenizacje *Parsifala*. Trudno oczywiście ustalać ogólne trendy opierając się na dwóch przypadkach, ale wpisują się one jednak w szerszą perspektywę procesów artystycznych i pozaartystycznych. Postsekularyzm Laufenberga nie jest w jego wydaniu ortodoksyjny czy konserwatywny i mieściłby się gdzieś w nurcie New Age, o czym pisała wcześniej wzmiankowana Elżbieta Wasyłyk. Jego inscenizacja jednak jest oczywistym zwrotem ku myśleniu religijnemu i refleksją nad chrześcijańskim dziedzictwem Europy.

Literatura

- Berger P.L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997.
- Grumelli A., *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 9/2002.
- Kepińska A., *Utwory nieidentyczne*, „Format” 3-4/1993.
- Kozłowski K., *Summa aesthetica, summa theologica*, w: Richard Wagner. *Parsifal*, Teatr Wielki w Poznaniu, Poznań 2013.
- Kozłowski K., *Teatr i religia sztuki. Parsifal Richarda Wagnera*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2004.
- Programmheft 2/2018 der Bayreuther Festspiele „Parsifal”*, Bayreuther Festspiele GmbH, Bayreuth 2018.
- Radwan M., *Rodowód sekularyzacji*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984.
- Wasyłyk E., *Personalizm w malarstwie polskim. Symptomy personalizacji sztuki*, Akademia Sztuki, Szczecin 2016.
- Wojciechowski J.S., *Władze widzenia. Post-świecka kultura wizualna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

Źródła internetowe

- Bamberger Erzbischof: Religionskritik im „Parsifal” zu stark, https://www.lr-online.de/nachrichten/kultur/bamberger-erzbischof-religionskritik-im-parsifal-zu-stark_aid-3073829 [8.12.2018].
- Guldbrandsen E.E., Skramstad P.-E., *Stefan Herheim: The Theatre is my Temple*, <http://www.wagneropera.net/interviews/stefan-herheim-parsifal.htm> [5.12.2018].

Laufenberg spricht im Interview über „Parsifal“ in Bayreuth, <https://www.derwesten.de/kultur/laufenberg-spricht-im-interview-ueber-parsifal-in-bayreuth-id12035474.html> [7.12.2018].

Parsifal 2018 Bayreuth, <https://www.uwe-eric-laufenberg.com/news/parsifal-2018-bayreuth-0> [7.12.2018].

Parsifal Bayreuth 2018 – Ein Interview mit Volker Milch, <https://www.uwe-eric-laufenberg.com/news/parsifal-bayreuth-2018-ein-interview-mit-volker-milch> [7.12.2018].

„Parsifal“ – Regisseur Laufenberg im Interview über seine Bayreuther Inszenierung, https://www.echo-online.de/freizeit/kunst-und-kultur/kulturnachrichten/parsifal-regisseur-laufenberg-im-interview-uber-seine-bayreuther-inszenierung_17120008 [7.12.2018].

Spahn C., *Das Bayreuther Hühnermassaker*, <https://www.zeit.de/2004/32/Parsifal> [4.12.2018].

Jerzy Kaczmarek – STAGE PRODUCTIONS *PARSIFALS* OF RICHARD WAGNER AT THE FESTIVAL IN BAYREUTH: FROM SECULARISM TO POSTSECULARISM

In this article, I would like to analyse two stage productions *Parsifals* of Richard Wagner at the Festival in Bayreuth. The first production from the years 2008-2012 is made by Stefan Herheim and has in the center the problems of history, politics and psychoanalysis. The second production from the years 2016-2019 is made by Uwe Eric Laufenberg and has in the center the problems of religions and faith. The both productions can be indicators for the processes of secularism and postsecularism in the contemporary world and I would like to show that we can observe this processes also in art.

Keywords: secularism, postsecularism, Richard Wagner, sociology of art

REMIGIUSZ T. CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: remigiusz.ciesielski@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0672-8660

Obrazy współczesnej religijności w przekazach medialnych ze Światowego Spotkania Rodzin w Dublinie w 2018 r.

Historia Światowych Spotkań Rodzin

Światowe Spotkania Rodzin to spotkania katolickich rodzin z całego świata z papieżem, organizowane przez Papieską Radę ds. Rodziny. Inicjatorem tych spotkań był papież Jan Paweł II. Odbývają się co trzy lata, a każde jest poprzedzone międzynarodowym sympozjum teologiczno-duszpasterskim. Głównym celem zwoływania przez papieża Światowych Spotkań Rodzin jest prowadzenie dialogu, ukazywanie roli rodziny w ewangelizacji i umocnienie tożsamości rodziny. Światowe Spotkania Rodzin są uznawane za jedną z najważniejszych inicjatyw duszpasterskich Jana Pawła II.

I Światowe Spotkanie Rodzin odbyło się w Rzymie w dniach 8-9 października 1994 r. pod hasłem: „Rodzina sercem cywilizacji miłości”. Miały być uświetnieniem Roku Rodziny, który korespondował z obchodzonym w tym czasie przez ONZ Międzynarodowym Rokiem Rodziny. Spotkanie poprzedziło międzynarodowe sympozjum zorganizowane na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Papież w głównym wystąpieniu mówił o wartościach, którymi powinna odznaczać się chrześcijańska rodzina, czyli o „ewangelii miłości”. Spotkanie to zostało zapamiętane z apelu Matki Teresy z Kalkuty w sprawie ochrony życia poczętego¹.

¹ <https://naszdziennik.pl/wiara-kosciol-na-swiecie/697,krotka-historia-swiatowych-spotkan-rodzin.html> [9.12.2018].

II Spotkanie Rodzin miało miejsce w Rio de Janeiro w dniach 1-6 października 1997 r. Tematem głównym była refleksja nad hasłem: „Rodzina: dar i zobowiązanie, nadzieja ludzkości”. W swoim najważniejszym przemówieniu papież Jan Paweł II podkreślił naukę o nierozzerwalność małżeństwa².

III Światowe Spotkanie Rodzin zostało zorganizowane ponownie w Rzymie z okazji Wielkiego Jubileuszu w dniach 11-15 października 2000. Hasłem były słowa: „Dzieci są wiosną rodziny i społeczeństwa”, a przewodniczący spotkaniu papież Jan Paweł II dookreślił rolę małżeństwa i rodziny w Kościele³.

IV Spotkanie Rodzin odbyło się w Manili w dniach 25-28 stycznia 2003 r. pod hasłem: „Rodzina chrześcijańska dobrą nowiną dla trzeciego tysiąclecia”. Było to pierwsze spotkanie, które odbyło się bez osobistej obecności Jana Pawła II. Specjalny wysłannik papieża, przewodniczący Papieskiej Rady Rodziny, kard. Alfonso Trujillo zaznaczył, że każde dziecko ma prawo do życia, do miłości, do nauki⁴.

V Spotkanie Rodzin przeprowadzono w Walencji w dniach 1-9 lipca 2006 r. pod hasłem: „Przekazywanie wiary w rodzinie”. Papież Benedykt XVI mówił o przekazywaniu wiary, chrześcijańskim wychowywaniu dzieci. Dodał też: „Rodzina oparta na nierozzerwalnym małżeństwie między mężczyzną i kobietą jest środowiskiem, w którym człowiek może narodzić się godnie i rozwijać w sposób integralny”. Spotkanie odbyło się niecałe pół wieku po śmierci generała Franco, kiedy dominacja katolicyzmu w Hiszpanii była już zapomniana. Wyraźnie daje się zauważyć, po raz pierwszy na oficjalnych spotkaniach z papieżem, brak obecności premiera rządu, Luisa Zapatero. W związku z przyjazdem papieża organizowane są liczne manifestacje mniejszości seksualnych. Papież podczas modlitewnego czuwania na zakończenie spotkań rodzin przypomina, że: „Rodzina jest uprzywilejowanym środowiskiem, w którym każda osoba uczy się ofiarowywać i przyjmować miłość”. Na zakończenie papież zwraca się do polityków z prośbą o refleksję nad dobrem, jakim dla człowieka jest rodzina, „szkoła humanizmu”⁵.

VI Spotkaniu Rodzin w Meksyku w dniach 14-18 stycznia 2009 r. towarzyszyło hasło: „Rodzina szkołą wartości ludzkich i chrześcijańskich”. Papież Benedykt XVI z powodów zdrowotnych nie mógł być obecny. W orędziu na to spotkanie podkreślił on rolę modlitwy rodzinnej w kształtowaniu wartości chrześcijańskich⁶.

² <https://kosciol.wiara.pl/doc/492064.II-Swiatowe-Spotkanie-Rodzin> [9.12.2018].

³ <https://ekai.pl/swiatowe-spotkania-rodzin-pomysl-jana-pawla-ii/> [9.12.2018].

⁴ https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5128/1/RTK_2_2003_A.Skreczko_IV_Swiatowe_Spotkanie_Rodzin.pdf [9.12.2018].

⁵ Por. E. Guerriero, *Świadek prawdy*, tłum. J. Tomaszek, WAM, Kraków 2018, s. 609.

⁶ <https://ekai.pl/dokumenty/oredzie-benedykta-xvi-z-okazji-vi-swiatowego-spotkania-rodzin-w-miescie-meksyku/> [9.12.2018].

VII Światowe Spotkanie Rodzin miało miejsce w Mediolanie w dniach 30 maja – 3 czerwca 2012 r. z udziałem papieża Benedykta XVI. Motto tego spotkania brzmiało: „Rodzina – praca i świętowanie”. Spotkanie odbyło się w 30. rocznicę ogłoszenia adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, swoistej *magna charta* duszpasterstwa rodzin. Papież ma nadzieję, że efektem spotkania będzie wartościowy program, obejmujący inicjatywy na poziomie parafialnym, diecezjalnym i krajowym, mające na celu uwydatnienie najprawdźwiwszych i najbardziej pozytywnych aspektów pracy i świętowania, ze szczególnym uwzględnieniem ich wpływu na konkretne życie rodzin⁷.

VIII Światowe Spotkanie Rodzin odbyło się w dniach 22-27 września 2015 r. w Filadelfii a hasłem przewodnim było: „Miłość jest naszą misją: rodzina pełnią życia”. Papież Franciszek przypomniał, że zasadniczą misją chrześcijańskiej rodziny stanowi głoszenie światu, na mocy sakramentu małżeństwa, Bożej miłości. Refleksja nad tym zadaniem stała w centrum także odbytego wcześniej Synodu Biskupów poświęconego rodzinie. Papież zwrócił uwagę, by otwierać się na działanie Ducha Świętego i w pełnieniu misji miłości nie nastawiać się na spektakularne działanie. Miłość rozsiewa się małymi gestami. Tych małych gestów uczymy się w domu, w rodzinie⁸.

Światowe Spotkanie Rodzin w Dublinie

IX Światowe Spotkanie Rodzin, w dniach od 21 do 24 sierpnia 2018 r., było częścią IX Światowego Spotkania Rodzin w Dublinie. Przebiegało pod hasłem: „Radość dla całej ziemi”. Zanim przedstawię dwa problemy, które zdominowały przekaz medialny ze spotkań, przedstawię, o czym rzeczywiście rozmawiano.

Światowe Spotkanie Rodzin nie jest wydarzeniem ideologicznym, w którym oddawano by hołd jakiemuś nieistniejącemu modelowi rodziny. Nie jest odległą koncepcją, lecz miejscem, w którym nauczają się, doświadczają i praktykują współczucie, życzliwość, łagodność, cierpliwość i przebaczenie. Kościół katolicki „za dużo mówił o seksie, a za mało o szkodach wyrządzonych dzieciom w wyniku konfliktów między rodzicami” – podkreślał kard. Christoph Schönborn. Arcybiskup Wiednia przypomniał, że zwrócił na to uwagę papież Franciszek, który w swojej posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* zrezygnował ze wskazówek moralnych, nie poruszył też tematu seksu, ale z całym naciskiem mówił o dobru dziecka. Dzieci najczęściej bardzo cierpią na skutek rozvodu bądź separacji rodziców, co ma niszczycielskie

⁷ <https://wdr.diecezjakrakow.pl/rodzina/linki/84-sw> [9.12.2018].

⁸ <http://www.dk.oaza.pl/aktualnosci/nasza-misja-jest-milosc-viii-swiatowe-spotkanie-rodzin-w-filadelfii/> [9.12.2018].

oddziaływanie na ich rozwój. Dobro dzieci musi być na pierwszym miejscu. Kardynał Schönborn dodał, że trzeba uważać na to, aby rodzice, nawet skonfliktowani i rozwiedzeni, wobec swoich dzieci zawsze mówili dobrze o swoich współmałżonkach⁹.

Małżeństwo określił kard. Schönborn jako największą formę przyjaźni, bowiem jest ono nastawione nie tylko na stabilność, wspólne dzielenie życia i dobro drugiej osoby, ale także zawiera w sobie zgodę na nierozzerwalność i wyłączność. Kochające się osoby nie traktują swego małżeństwa jako tymczasowe, ale pragną, aby ten związek przetrwał wszelkie zawirowania – powiedział austriacki kardynał¹⁰.

W kontekście tego wystąpienia ostro brzmiały uwagi kard. Luisa Tagle. „Zmieńmy swoje serca, nie oceniamy ludzi na podstawie ich wartości rynkowej” – apelował kardynał z Manili w owacyjnie przyjętym wystąpieniu na kongresie. Temat jego przemówienia brzmiał: „Papież Franciszek i kultura odrzucenia”. Przypomniął, że kultura odrzucenia, o której Franciszek mówi od początku swego pontyfikatu, nie jest jego wymysłem, lecz ma swe początki w latach 30. XX wieku, gdy po wielkim kryzysie w Stanach Zjednoczonych zaczęto produkować rzeczy tak, by się szybko psuły. Trzeba było sprzedąć, zarobić i zapełniać kasy pancerne państw. Przez to „zaprogramowane starzenie się” stopniowo rozwijała się nowa kultura, zmieniająca mentalność wszystkich: „Nawet jeśli twój samochód jeszcze dobrze jeździł, przekonywano nas, że jest już przestarzały, niemodny, że w sumie powinniśmy go zmienić. Przekonywano nas, że czujemy się niezadowoleni”. W tamtych czasach było to postrzegane nie jako wynaturzenie, tylko jako czyn patriotyczny, bo wydajemy pieniądze (korzystając, wyrzucając i kupując ponownie) dla dobra państwa, co niepostrzeżenie zaakceptowaliśmy¹¹.

Zaprogramowane starzenie się przeszło z obszaru samochodów i pralek w obszar wartości, priorytetów, stylu życia czy postrzegania świata i przeniknęło właściwie całą współczesną kulturę. Ludzie zaczęli być oceniani na podstawie możliwości ich wykorzystania czy też zapotrzebowania, wyrzucanie uznano za coś dobrego. Dopiero kultura lat 80., w odpowiedzi na to, co stało się np. w społeczeństwie angielskim, zwróciła uwagę na odpowiedzialność społeczną a w latach 90. zaczęto domagać się, by produkty zyskały większą trwałość.

Kardynał Tagle aplikuje metaforę starzenia do opisu współczesnej kultury: „także twój współmałżonek jest w pewnym sensie dotknięty tym zaprogramowanym starzeniem się i może być zastąpiony”. Metropolita Manili

⁹ <https://ekai.pl/kosciol-powinen-mniej-mowic-o-seksie-wiecej-o-dobru-dziecka/> [9.12.2018].

¹⁰ <https://ekai.pl/kosciol-powinen-mniej-mowic-o-seksie-wiecej-o-dobru-dziecka/> [9.12.2018].

¹¹ <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,35438,tysiace-ludzi-oklaskiwalo-kardynala-na-stojaco-powodem-byly-jego-slowa.html> [9.12.2018].

konkluduje: „Na akcie małżeństwa powinniśmy umieszczać datę ważności! Śmieję się, ale tak się dzieje i jest to poważna rzecz”.

Jego zdaniem dwa teksty Franciszka: encyklika *Laudato si* i adhortacja apostołska *Amoris laetitia* mają wspólną konkluzję – trzeba odzyskać znaczenie osoby. To może być wielki wkład chrześcijaństwa do współczesnej kultury. Jednostka żyje w izolacji, zaś osoba w relacji. Tożsamość jest przede wszystkim efektem relacji, jaką mamy z innymi: jesteśmy ojcami, jeśli mamy dzieci, mężami, jeśli mamy żonę, a kiedy syn utraci relację z rodzicami, „zmienia imię – staje się sierotą”. Należy wyjść z pułapki indywidualizmu, zrozumieć, że odnajdujemy siebie tylko wtedy, gdy w centrum relacji stawiamy innego. W przeciwnym razie będziemy wyrzucać odpady, czyli tego, kto nie jest użyteczny, zajmuje miejsce, nie przynosi zysku. „Podzielił się wspomnieniem z 1973 r., gdy po zdaniu matury otrzymał od rodziców zegarek, który do dziś nosi. Często słyszy: »Eminencja jest chodzącym muzeum, proszę go wyrzucić, kardynał zasługuje na coś lepszego«. – Ale to nie jest przedmiot, ten zegarek ma oblicze, moi rodzice zadłużyli się, żeby zrobić mi prezent. Nigdy nie będzie starociem, bo ma oblicze miłości mojego ojca i mojej matki. Kiedy widzą, że go noszę, są szczęśliwi – wyznał kard. Tagle, dodając, że jego rodzice właśnie obchodzą 62. rocznicę ślubu”¹².

Uczestniczący w panelu na temat małżeństwa jako drogi do radości prymas Kanady kard. Gérald Lacroix przyznał, że statystyki potwierdzają, iż wiele małżeństw kończy się rozwodem, czasem niedługo po ślubie. Inną obserwowaną tendencją jest zakładanie rodziny z jednoczesną rezygnacją z zawierania małżeństwa, uważanego za „staromodną, przestarzałą, a nawet ograniczającą tradycję”. Tymczasem z adhortacji Franciszka wynika wizja małżeństwa jako „siły, która może zmienić życie, małżonków, rodzinę, świat”¹³.

Gordian Gudenus, dyrektor Banku Gutmanna z Wiednia, w czasie kongresu towarzyszącego spotkaniom zauważył, że rodziny zajmujące się przedsiębiorczością odgrywają kluczową rolę w pomnażaniu wspólnego dobra, w rozwoju społecznym i w zaspokajaniu potrzeb gospodarczych ludzkości. Zwrócił uwagę na rolę przedsiębiorstw rodzinnych we współczesnej kulturze, które powinny „wzniesić się ponad dominację egoizmu i krótkoterminowe cele gospodarcze” i wypracowywać „strategie stawiania czoła przyszłym wyzwaniom”. Dzięki skoncentrowaniu swojej działalności na efektach długoterminowych i trosce o przyszłe pokolenia „firmy rodzinne są naturalnymi stronnikami kapitalizmu bardziej świadomego, gdyż starają się zostawić pozytywne dziedzictwo następnym pokoleniom”, wbrew presji, z powodu której

¹² <http://www.niedziela.pl/arttykul/37477/Kard-Tagle-w-Dublinie-nie-oceniajmy-ludzi> [9.12.2018].

¹³ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-08/podroz-apostolska-irlandia-spotkanie-rodzin.html> [9.12.2018].

szeffowie innych przedsiębiorstw „wierzą (fałszywie), że sprawy zawodowe są nie do pogodzenia” z ich życiem rodzinnym i duchowym. Według Gaudensa ważnym zadaniem współczesnego Kościoła jest wspieranie wartości rodzinnych wśród przedsiębiorców oraz wskazywanie na firmy rodzinne jak na skuteczne czynniki integracji społecznej i gospodarczej¹⁴.

Wykładowcy historii ekonomii na Uniwersytecie Bolońskim Vera i Stefano Zamagni zwrócili podczas kongresu uwagę, że „środki publiczne mające pomóc rodzinie, wprowadzane często *ad hoc*, takie jak becikowe czy różnego rodzaju bony edukacyjne, nie prowadzą do osiągnięcia celu, jakim jest skuteczne wsparcie rodzin, gdyż brakuje im kontynuacji i pewności”. Ich zdaniem lepszym rozwiązaniem ekonomicznym dla rodzin byłoby niższe opodatkowanie w zależności od liczebności i dochodów gospodarstwa. Chodzi o system fiskalny, który zapewniałby strukturalne wsparcie rodzinom, a nie o rozwiązania tymczasowe. Potrzebna jest także harmonizacja czasu pracy i życia rodzinnego, które obejmuje nie tylko wychowywanie dzieci, ale również relacje międzyrodzinne w łonie Kościoła i społeczeństwa¹⁵.

Ważny dla mojego odbioru kongresu był głos chorego na zespół Downa specjalisty ds. marketingu Michaela Gannona. Podczas panelu poświęconego wspieraniu rodzin ze specjalnymi potrzebami przyznał, że większość rodziców ogarnia smutek, gdy rodzi się chore dziecko z zespołem Downa. „Moi rodzice i dziadkowie wierzyli, że Pan zatroszczy się o mnie i da im siłę do zrobienia dla mnie wszystkiego, co najlepsze. Opowiadał, że w domu nauczył się modlić, co uświadamia mu obecność Boga, który mu pomaga”¹⁶.

Podczas spotkania rodzin głos zabrał także przedstawiciel wspólnoty Arka z USA, Tim Kearney. Zwrócił on uwagę, że osoby z potrzebami specjalnymi mogą inspirować zdrowych. Ludzie z niepełnosprawnością intelektualną potrzebują relacji i przyjaźni »tak samo, jeśli nie bardziej«, jak leczenia. Jednak dla ich rozwoju konieczne jest środowisko (rodzina, sąsiedztwo, parafia), w którym ich przyjaźń i »dary serca« są zauważone”¹⁷.

„Marian i Vincent Bradley z Irlandii Północnej mówili o tym, jak zmienia się życie całej rodziny, gdy rodzi się w niej chore dziecko, »z potrzebami specjalnymi«. – Zaczęło się nasze nowe życie, złożone z bólu, strat i wyzwń. Inna i samotna droga, przebywana razem z nielicznymi ludźmi, którzy postanowili stać u naszego boku – opowiadali rodzice, wspominając o rezygnacji z kariery zawodowej, niemożliwości wyjazdu na wakacje czy wyjścia na kolację do

¹⁴ <https://info.wiara.pl/doc/4982828.O-czym-dyskutowano-podczas-Kongresu-Duszpasterckiego/3> [9.12.2018].

¹⁵ <http://www.niedziela.pl/artukul/37476/Swiatowe-Spotkanie-Rodzin-pierwszy-dzien> [9.12.2018].

¹⁶ <https://www.gosc.pl/doc/4982828.O-czym-dyskutowano-podczas-Kongresu-Duszpasterckiego/4> [9.12.2018].

¹⁷ <https://ekai.pl/o-czym-dyskutowano-na-kongresie-duszpasterskim-w-dublinie/> [9.12.2018].

restauracji, a nawet zaplanowania czegokolwiek”¹⁸. Zrozumieli, że powinni edukować ludzi wokół, jak wygląda życie chorych. Zaczęli więc w parafii organizować nabożeństwa dla chorych dzieci. Jednocześnie przyznali, że obok zmęczenia w ich życiu jest też wiele radości i miłości, bo wokół córki całkowicie zależnej od opieki toczy się życie całej rodziny, której ona stanowi centrum. Prawdziwymi bohaterami są dwaj starsi bracia dziewczynki, którzy pomagają rodzicom w zajmowaniu się nią.

Zakres tematów i problemów, które stanowiły przedmiot spotkań, był zatem obszerny. Zwrócono uwagę na bardzo praktyczne kwestie związane z funkcjonowaniem rodzin katolickich we współczesnym świecie, zwracając uwagę na przestrzeń aksjologiczną i gospodarczą, a także dotyczącą zdrowia i funkcjonowania chorego we współczesnych społecznościach. Niestety, te ważne dla wizerunku Kościoła zagadnienia zostały skutecznie zagłuszone przez epizody, które ukształtowały społeczny odbiór treści Światowego Spotkania Rodzin w Dublinie. Wizerunek medialny, jaki dotarł do przypadkowych obserwatorów spotkania w Dublinie, był całkiem odmienny od rzeczywistych dyskusji, które miały miejsce podczas kongresu. Analizując przekaz obecny w mediach polskich, włoskich i amerykańskich, spotkanie zostało zmarginalizowane do zaprezentowania go na podstawie dwóch przykładów: pierwszego, czyli wystąpień prof. Rocco Buttiglione i ks. Jamesa Martina, oraz drugiego, związanego z problemami z odczytaniem symboliki użytej na ornatach przygotowanych na spotkanie w Dublinie.

Profesor Buttiglione w swoim wystąpieniu *Ukryty skarb: teologia ciała św. Jana Pawła II* nie tylko ukazał jej podstawy, ale także jej aktualność i atrakcyjność. Szukał odpowiedzi na pytanie, dlaczego nauka Jana Pawła II jest ukrytym skarbem. „Ponieważ jest to prawda odwieczna, ale wyrażona z wnętrza życia dzisiejszego człowieka. To jest właśnie Sobór [Watykański II – R. T. C.] – mówił prof. Buttiglione. – Sobór nie chce zmieniać odwiecznej prawdy, ale wyrazić ją na nowo, wychodząc z życia współczesnego człowieka, aby każdy dzisiejszy człowiek mógł żyć pełnią życia w Jezusie Chrystusie, tzn. żyć pełnią życia Kościoła”¹⁹.

Największe medialne zainteresowania wzbudziło wystąpienie ks. Jamesa Martina SJ. Amerykański jezuita mówił o tym, jak przyjmować osoby LGTB i ich rodziny we wspólnotach parafialnych. Niektórzy są katolikami i bardzo często mają bolesne doświadczenie odrzucenia. Ksiądz Martin zachęcał, aby okazać im szacunek, zrozumienie i znaleźć miejsce w Kościele, tj. w lokalnych wspólnotach parafialnych²⁰.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-08/podroz-apostolska-irlandia-kongres-duszpasterski.html> [9.12.2018].

²⁰ <https://www.americamagazine.org/faith/2018/06/11/father-james-martin-speak-welcoming-lgbt-catholics-world-meeting-families> [9.12.2018].

Tak jak wystąpienie prof. Buttiglione przedstawiono w mediach jako wskazanie na nić łączącą wszystkie spotkania rodzin, która jest ukryta w nauce Jana Pawła II, tak wystąpienie jezuitę było w Polsce bardzo szeroko komentowane.

Polski jezuita, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, o. Dariusz Kowalczyk mówił wprost: Ks. Martin przywołuje w swoim wystąpieniu scenę spotkania Jezusa z Samarytanką. Stwierdza, że Jezus jej nie karał, ale wysłuchał z szacunkiem. Zdaniem polskiego jezuitę o. Martin wybiórczo traktuje tekst Pisma św. „Nie wspomina, że kobieta rozpoznaje w Jezusie Mesjasza nie dlatego, że był dla niej miły, ale dlatego, że powiedział jej nie całkiem miłą, twardą prawdę”. James Martin nie przemilcza potrzeby nawrócenia, ale twierdzi, że w hierarchii wartości wprawdzie jest wspólnota, a dopiero potem aksjologia chrześcijańska. Główne hasło wystąpienia amerykańskiego jezuitę to: „Najważniejsze, aby być razem”²¹.

Ksiądz Martin niestety nikogo swoim przemówieniem nie zaskoczył. Najgroźniejszy w jego wystąpieniu jest fakt zaprezentowania zmieniających się w płynny sposób chrześcijańskich kategorii, poprzez odejście od chrześcijańskiej antropologii, takich jak: małżeństwo, rodzina, płeć. Proces zmian prawa stanowionego za pomocą mechanizmu zawieszającego prawo naturalne wyklucza z kultury współczesnej zawarte w niej nawet najmniejsze ślady spuścizny chrześcijańskiej. Polski jezuita mówi wprost: Szacunek i zrozumienie należy się konkretnym osobom, a nie ideologiom.

Drugim elementem medialnego zainteresowania Spotkaniami w Dublinie były ornaty z przedsiębiorstwa „Haftina” z Piotrkowa Trybunalskiego, które zaprojektowało i wykonało szaty liturgiczne dla papieża, biskupów oraz księży. Zaprezentowane w mediach zdjęcia „ornatów z Polski” przygotowanych na papieskie celebracje związane z liturgicznym przeżywaniem Spotkań Rodzin wstrząsnęły opinią publiczną. Zwracano uwagę na dwie kwestie: kolory szat – biały (który określany był w mediach kolorem złotym), bładozielony i różowy (określanym przez komentatorów jako czerwony) i tak w tych tłumaczeniach skojarzone z pojęciem Trójcy Świętej. Rzeczywiście jednak kolory ornatów w zaproponowanej tonacji mało kojarzą się z kolorami zgodnymi z przepisami liturgicznymi odnoszącymi się do szat liturgicznych.

Jeszcze większym problemem było umieszczenie na ornatach „triskelionu”. To potrójna spirala spotykana w celtyckich przekazach. Według organizatorów spotkania znak zawarty w logo zaprojektowanym na Spotkaniu Rodzin w Dublinie odnosi się do Trójcy Świętej i jest on powszechnie używany w Irlandii, podobnie jak symbol trójlistnej koniczyny. „Tradycyjnie wierzymy, że św. Patryk używał koniczyny, by wyjaśniać tajemnicę Ojca, Syna i Ducha

²¹ <https://www.pch24.pl/ojciec-dariusz-kowalczyk-odpowiada-jamesowi-martinowi-sj-polski-teolog-ostrzega-przed-homohereza-62402,i.html> [9.12.2018].



Fot. 1. Ornaty ze Światowego Spotkania Rodzin w Dublinie w 2018 r.

Źródło: <https://www.pch24.pl/wiemy-skad-pomysl-na-budyniowe-ornaty-na-spotkanie-rodzin-w-dublinie-,62276,i.html> [9.12.2018].

Świętego zjednoczonych jako jedna rodzina – jednego Boga w trzech Postaciach, będących w doskonałej wspólnocie miłości” – czytamy w wyjaśnieniu firmy projektującej logo Spotkań, wykorzystane do uszycia ornatów.

Być może twórcom logotypu chodziło przede wszystkim o podkreślenie symboliki charakterystycznej dla Irlandii, niemniej pozostaje odpowiedź na istotne dla semiotyki liturgicznej pytanie, czy rolą szat liturgicznych jest skupianie uwagi modlących się, wzbudzanie kontrowersji i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o intencje twórców. Nie można też przejść obok idącej za triskelionem starej symboliki, a w tym kontekście mowa nie tylko o cyklu, działaniu, ale wręcz o ruchu, postępie, rewolucji.

Tematyka spotkania, kluczowe wystąpienie ks. Martina, użyta symbolika – wszystko zaczęło łączyć się w wypełniony obawami ciąg skojarzeń. Nie byłoby jednak wrzawy, gdyby na spotkanie rodzin przygotowane zostały ornaty w kolorach zwyczajowo używanych podczas celebracji w Kościele katolickim, odpowiadające aktualnemu kalendarzowi liturgicznemu (koloru różowego – używanego w Kościele dwa razy w roku – nijak się tu obronić nie da, no chyba że to „całoroczna kolekcja” dla papieża). Nie pojawiłyby się problemy, gdyby wykonane hafty nawiązywały – skoro już o regionalizmie mowa – choćby do świętego Patryka, patrona Irlandii.

Bezdiskusyjnie zaś na ornatkach – zamiast artystycznych impresji na temat triskelionu – mógł znaleźć się Krzyż, znak dla chrześcijan obiektywnie



Fot. 2. Ikona Trójcy Świętej Andrieja Rublowa

Źródło: <https://misyjne.pl/przerwa-artykul/odkrywamy-piekno-ikony-trojca-swieta-andrieja-rublowa/> [9.12.2018].

czytelny. Bez względu na pochodzenie, lokalny folklor, zwyczaje – zawsze ten sam, święty, i zawsze tak samo czyniony znak na cześć Trójcy: w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Problem nawarstwił się, kiedy wielu duchownych zaczęło bronić tej chybionej symboliki i wskazywać, że symboliczny temat tiskelkionu łączy się z kategorią perychorezy, najlepiej w chrześcijaństwie opisanej ikoną Trójcy Świętej Andrieja Rublowa. Teologowie zmagający się z prawdą o Bogu Trój-jedynym kategorią „perychorezy” opisują wzajemne relacje Boskich Osób. Perychoreza to pełen dynamizmu boski taniec, w którym Osoby Ojca, Syna i Ducha przenikają się we wszechogarniającej miłości. Taniec odbywa się w kole, bo ono – jako figura niemająca początku ani końca – wskazuje na pełnię i doskonałość. O miłosnym przenikaniu się Boskich Osób mówił Jezus Apostołom: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszysz, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,13-15)²². A skoro Duch

²² Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Pallotinum, Poznań 1999.



Fot. 3. Motyw przejęty z tzw. okna trzech zajęcy Katedra w Paderborn

Źródło: <http://www.orygenes.pl/o-lux-beata-trinitas/> [9.12.2018].

Święty objawi nam boskie tajemnice, to znaczy, że jesteśmy zaproszeni do miłostnego tańca Świętej Trójcy.

W drugiej połowie XX wieku w ten sposób odradzała się symbolika magiczna. Wystarczy wspomnieć biografie małżeństwa Sylvii Plath i Teda Hughesa i towarzyszącej im Assii Wevill. Tomiki wierszy *Ariel* Plath i *Crow* i *Gaudete* Hughesa powstawały pod obrazem goniących się zajęcy, które dla poetów miały odniesienia magiczne niezwiązane z chrześcijaństwem, ale z religią celtycką i germańską.

Odwołania do perychorezy znalazły się także w opisie symboliki jubileuszu 2000 r. obchodzonego w Kościele katolickim. Mam wrażenie, że twórcy tych symboli w kulturze współczesnej kierują się przede wszystkim ich walorami estetycznymi i zapominają, że symbole mają coś do powiedzenia i to one kształtują nasze wyobraźnię religijną.

W kulturoznawczych opisach religijności kwestie te wydają się tak podstawowe, że odpowiedzi na postawione tutaj pytania mogą zbliżyć badaczy



Fot. 4. Oficjalny logotyp Jubileuszu 2000

Źródło: <http://www.kskp.szczecin.opoka.org.pl/odpust.html> [9.12.2018].

do znalezienia źródła nieporozumień semiotycznych, które wpływają na przemiany aksjologiczne współczesnego katolicyzmu przedstawione m.in. w treściach wystąpień podczas wykładów towarzyszących Światowemu Spotkaniu Rodzin w Dublinie²³.

Literatura i źródła internetowe

Guerriero E., *Świadek prawdy*, tłum. J. Tomaszek, WAM, Kraków 2018.

<http://www.dk.oaza.pl/aktualnosci/nasza-misja-jest-milosc-viii-swiatowe-spotkanie-rodzin-w-filadelfii/>

²³ W tekście tym celowo została pominięta wizyta papieża Franciszka w Irlandii – problematyka tej wizyty jest znacznie poważniejsza i wykracza poza wymiar religijny.

<http://www.niedziela.pl/artykul/37476/Swiatowe-Spotkanie-Rodzin-pierwszy-dzien>
<http://www.niedziela.pl/artykul/37477/Kard-Tagle-w-Dublinie-nie-oceniajmy-ludzi>
<https://ekai.pl/dokumenty/oredzie-benedykta-xvi-z-okazji-vi-swiatowego-spotkania-rodzin-w-miescie-meksyku/>
<https://ekai.pl/kosciol-powinen-mniej-mowic-o-seksie-wiecej-o-dobru-dziecka/>
<https://ekai.pl/kosciol-powinen-mniej-mowic-o-seksie-wiecej-o-dobru-dziecka/>
<https://ekai.pl/o-czym-dyskutowano-na-kongresie-duszpasterskim-w-dublinie/>
<https://ekai.pl/swiatowe-spotkania-rodzin-pomysl-jana-pawla-ii/>
<https://info.wiara.pl/doc/4982828.O-czym-dyskutowano-podczas-Kongresu-Duszpasterskiego/3>
<https://kosciol.wiara.pl/doc/492064.II-Swiatowe-Spotkanie-Rodzin>
<https://naszdziennik.pl/wiara-kosciol-na-swiecie/697,krotka-historia-swiatowych-spotkan-rodzin.html>
https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5128/1/RTK_2_2003_A.Skreczko_IV_Swiatowe_Spotkanie_Rodzin.pdf
<https://wdr.diecezjakrakow.pl/rodzina/linki/84-sw>
<https://www.americamagazine.org/faith/2018/06/11/father-james-martin-speak-welcoming-lgbt-catholics-world-meeting-families>
<https://www.gosc.pl/doc/4982828.O-czym-dyskutowano-podczas-Kongresu-Duszpasterskiego/4>
<https://www.pch24.pl/ojciec-dariusz-kowalczyk-odpowiada-jamesowi-martinowi-sj-polski-teolog-ostrzega-przed-homoherezja-,62402,i.html>
<https://www.pch24.pl/papiez-franciszek-o-legalnej-aborcji-w-irlandii--to-kultura-odrzuca-zycia,62395,i.html>
<https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-08/podroz-apostolska-irlandia-spotkanie-rodzin.html>
<https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-08/podroz-apostolska-irlandia-kongres-duszpasterski.html>

Remigiusz T. Ciesielski – IMAGES OF TODAY'S RELIGIOSITY ACCORDING TO MEDIA COVERAGE OF THE WORLD MEETING OF FAMILIES IN DUBLIN 2018

This article focuses on relations between real religious events and the content of media coverage of those events. The article presents the aims and topics of religious meetings of Catholic families, organized by the Pontifical Council for the Family, which took place under the name of the World Meetings of Families. The main issue concerning media coverage is presented on the example of the account of the 9th World Meeting of Families, which took place in Dublin in 2018. It was guided by the theme Joy for the World. Among the issues discussed during the meeting was the issue of the functioning of Catholic families in the contemporary world including axiological, economic and health themes. The media's image of the meeting in Dublin was quite different from the real discussions and was marginalized to two topics: speeches delivered by Roco Buttiglione and Jamesa Martina SJ, and the interpretation of symbolism of chasubles used during liturgy.

Keywords: World Meeting of Families, media coverage, symbolism, liturgy, Buttiglione, Martin

MARIUSZ DOBKOWSKI

e-mail: mariuszdob@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-5327-4887

Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej. Dwa świadectwa z okresu dwudziestolecia międzywojennego*

Autorzy współczesnych opracowań na temat ezoteryki zachodniej często mówią o niej – w swoim imieniu lub przytaczając opinie źródeł – jako o swego rodzaju tradycji ezoterycznej, na początku której znajduje się późnostarożytny gnostycyzm lub hermetyzm, a jednym z najważniejszych ogniw są rodzące się na przełomie XIX i XX wieku teozofia i antropozofia¹. W związku z tą obserwacją oraz z moimi badaniami na temat zainteresowania gnostycyzmem i manicheizmem w polskich publikacjach *non-fiction* w latach 1890-1939, postanowiłem zbadać, jak ówcześni (tj. osoby zainteresowane ezoteryką na przełomie XIX i XX wieku jako jej zwolennicy lub przeciwnicy) postrzegali to zjawisko duchowo-religijne. Czy rzeczywiście rozumieli je jako tradycję? Jeśli tak, to z jakich ogniw miała się składać? Jaka jest jej bliższa charakterystyka? Jaką rolę odgrywali w niej starożytni gnostycy?

Podczas kwereyda udało mi się zidentyfikować dwa teksty z okresu dwudziestolecia międzywojennego, które – jak sądzę – dobrze odzwierciedlają tę kwestię. Pierwszy z nich to przekład książki jednego z najbardziej znanych ezoteryków swojej epoki i ma on charakter apologetyczny, drugi jest arty-



* Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016-2019: Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890-1939 (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

¹ Zob. np.: A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007; A. Faivre, *L'ésotérisme*, Paris 2012; W.J. Hanegraaff, *Western Esotericism*, Bloomsbury, London 2013.

kułem cenionego polskiego teologa katolickiego i został napisany w celach polemicznych. Z badawczego punktu widzenia interesujące jest także to, iż weszły one do obiegu czytelniczego w tym samym, 1926 r.

Ponieważ – jak już wspomniałem – początek zachodniej tradycji ezoterycznej często jest łączony przez badaczy z gnostycyzmem², w niniejszym artykule chciałbym także ustalić, czy można wskazać analogie pomiędzy rozumieniem tej tradycji przez analizowane tu świadectwa a treściami zawartymi w źródłach późnej starożytności odnoszącymi się do gnostycyzmu. Mam nadzieję, że postępowanie to przyczyni się również do dalszych rozważań na temat łączenia tej formacji duchowo-religijnej późnego antyku ze wspomnianą konstrukcją dziejów ezoteryki zachodniej.

Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa Édouarda Schurého

Pierwszym z badanych świadectw jest *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa* (*Évolution divine du Sphinx au Christ*), książka Édouarda Schurého (1841-1929), wydana oryginalnie w 1912 r.; jej polski przekład ukazał się w 1926 r.³ Autor tej publikacji to francuski pisarz, muzykolog i ezoteryk, najbardziej znany ze swojego eseju ezoterycznego *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemnej historii religii* (*Les grands initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, 1889), którego pierwsze polskie tłumaczenie wydano w 1911 r.⁴ Badacze podkreślają wpływ przede wszystkim trzech osób na jego twórczość: kompozytora Richarda Wagnera, greckiej pisarki Margarity Albana Mignaty oraz założyciela antropozofii Rudolfa Steinera⁵.

Ewolucja boska Schurého jest rezultatem wzbogacenia jego idei pochodzących z *Wielkich wtajemniczonych* poglądami Rudolfa Steinera⁶. W książce tej francuski ezoteryk przedstawia treść wiedzy duchowej na temat świata i człowieka, a także opisuje jej najważniejszych głosicieli, za których uważa m.in. Buddę, Zaratusztrę i Chrystusa. Pojawienie się Chrystusa uznaje za najważniejszy moment w duchowych dziejach ludzkości. Zagadnienie za-

² Na temat gnostycyzmu zob. np.: H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994, ss. 58-62; K. Rudolf, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, ss. 55-58; B.A. Pearson, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis 2007, ss. 12-15; W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, ss. 44-45, 52-61.

³ E. Schuré, *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa*, tłum. A. Leo-Rose, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1926.

⁴ E. Schuré, *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemniczych dziejów religii*, tłum. W. Nidecka, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1911.

⁵ A. Mercier, *Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, Paris 1980; *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Leiden 2006, s. 1045.

⁶ A. Mercier, *Edouard Schuré...*, cyt. wyd., ss. 599-600; *Dictionary of Gnosis...*, cyt. wyd., s. 1045.

chodniej tradycji ezoterycznej autor omawia w zakończeniu swojej książki, któremu nadaje tytuł *Przyszłość*⁷.

Na początku rozważania kwestii zachodniej tradycji ezoterycznej w publikacji Schuréo chciałbym zaznaczyć, że w analizowanym fragmencie autor używa tego terminu w brzmieniu „tradycja ezoteryczna zachodnia”⁸, zamiennie zresztą z określeniem „ezoteryzm zachodni”⁹ i „ezoteryzm chrześcijański”¹⁰. Francuski pisarz widzi następujące etapy zachodniej tradycji ezoterycznej: w późnej starożytności – gnostycy i manichejczycy; w średniowieczu – albigensi, templariusze, Christian Rosenkreuz i różokrzyżowcy; w epoce nowożytnej – Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Jakob Böhme; w XVIII wieku – Antoine Court de Gébelin, Louis Claude de Saint-Martin; w epoce nowoczesnej – Antoine Fabre d’Olivet, Eliphas Lévi, Alexandre Saint-Yves d’Alveydre¹¹, a w czasach współczesnych autorowi – Rudolf Steiner, „jeden z najgłębszych teozofów współczesnych”¹². Warto zauważyć, że Schuré ocenia ten nurt duchowo-religijny pozytywnie, stwierdzając, iż tworzą go postaci wartościowe, lecz prześladowane i zapomniane: „Trudno odnaleźć te wysokie jednostki poprzez pokiereszowane i przekęcane dokumenty, które pozostały z ich pobytu na ziemi. Najczęściej kryć się musiały, przebierać i prześlizgiwać jak cienie w półmroku dziejowym”¹³.

Na temat głębokiej wiedzy i odpowiedzialności za świat przedstawicieli zachodniej tradycji ezoterycznej autor pisze następująco: „Oblicza największych pośród nich osłonięte są dziwnym smętkiem. Wielka tragedia wszechświata bowiem przytłacza całym swym ciężarem umysł ich i serce. Czują się za nią odpowiedzialni jako za cząsteczki tej Opatrzności ziemskiej, która czuwa nad losami ludzi. Ale poprzez tę lekką żałobną zasłonę błyszczy, jak aureola, głęboka radość, Boskość widzących”¹⁴.

Schuré mówi o gnostycyzmie krótko, zaznaczając, że trudne pisma gnostyków odzwierciedlają ich głęboką intuicję spraw duchowych przenikających świat widzialny¹⁵. Więcej miejsca poświęca manichejczykom, o których wspomina, że to dopiero dzięki nim „ezoteryzm chrześcijański ustala się trwale”. Tu podkreśla przede wszystkim znaczenie postaci Maniego, który z jednej strony wzbudził wielką polemikę swoich współczesnych, ale z drugiej oddziałał na wiele wspólnot religijnych. Sugeruje też, że zwalczanie założyciela „religii Światłości” wynikało z tego, iż Kościół chrześcijański widział w nim groźnego rywala. Schuré przyznaje, że dwa najważniejsze punkty nauki manichejskiej

⁷ E. Schuré, *Ewolucja boska...*, cyt. wyd., ss. 309-327.

⁸ Tamże, s. 311.

⁹ Tamże, s. 317.

¹⁰ Tamże, ss. 317, 318.

¹¹ Tamże, ss. 317-319.

¹² Tamże, s. 321.

¹³ Tamże, s. 316.

¹⁴ Tamże, ss. 316-317.

¹⁵ Tamże, s. 317.

to zasada zła równoważna zasadzie dobra oraz idea reinkarnacji. W końcu twierdzi, iż św. Augustyn, który przez kilka lat był manichejczykiem, zwalczał swoją wcześniejszą religię, ponieważ „przywracała stopniowe wtajemniczenie”, a więc umożliwiała bezpośrednie doświadczenie religijne jej adeptom wbrew woli Kościoła¹⁶.

Francuski autor zatrzymuje się dłużej także przy ezoterykach nowożytnych. Twierdzi, że byli oni zainspirowani myślą Christiana Rosenkreuza i że najważniejszą cechą ich poglądów stanowiło przekonanie o harmonii między mikro- a makrokosmosem, człowiekiem i światem, a stąd pochodzi idea, iż człowiek jako część wszechświata stanowi obraz Boga¹⁷.

Oprócz zachodniego nurtu ezoterycznego w czystej postaci Schuré zauważa także swego rodzaju tradycję twórców, którzy w swoich dziełach wyrażali prawdy ezoteryczne. Jest ona co prawda znacznie krótsza niż ta ezoteryczna, bo liczy zaledwie około 150 lat, ale obejmuje pokaźne grono bardzo wpływowych postaci. Należą do niej: wśród pisarzy i poetów – Johann Wolfgang von Goethe (o którego *Fauście* francuski autor pisze, że „jest niejako encyklopedją okultyzmu”), George Byron, Percy Shelley, Alphonse de Lamartine, Wiktor Hugo i Alfred de Vigny; wśród kompozytorów – Richard Wagner („największy a nieświadomy okultysta”) i Ludwig van Beethoven, a pośród filozofów – Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer, Henri Bergson oraz Émile Boutroux¹⁸. Twórcy wyrażający treści ezoteryczne (zwłaszcza ci posługujący się słowem) są ważni dla francuskiego autora w projektowanej przez niego religii przyszłości, bowiem to oni właśnie będą upowszechniać „sztukę wtajemniczającą i zbawczą”¹⁹.

Warto zwrócić uwagę na to, że Schuré nie tylko opisuje zachodnią tradycję ezoteryczną, lecz także pragnie wskazać czynniki jej rozwoju. Aby zarysować tło swoich rozważań, mówi tu o dwóch nurtach, które oddziałują na siebie od dwóch tysiącleci w dziejach (cywilizacji chrześcijańskiej): pierwszy z nich to „prąd Chrystusa”, drugi – „prąd Lucyfera”²⁰. W swoim wykładzie autor tworzy przyporządkowania, które prezentuje tabela 1.

Wspomniane nurty nie dość, że są jednostronne, to jeszcze – jak twierdzi francuski ezoteryk – w czasach jemu współczesnych zatraciły prawie zupełnie swój pierwotny, żywy charakter: w przypadku „prądu Chrystusa” został on zdominowany przez zinstytucjonalizowany Kościół, który przysłonił jego duchową naturę²¹, natomiast w przypadku „prądu Lucyfera” rozwinął on ponad miarę zainteresowania materialnym aspektem świata kosztem jego

¹⁶ Tamże, ss. 317-318.

¹⁷ Tamże, ss. 318-319.

¹⁸ Tamże, ss. 319-320.

¹⁹ Tamże, ss. 323-324.

²⁰ Tamże, ss. 311-312.

²¹ Tamże, ss. 312-314.

Tabela 1. Dwa nurty, które oddziałują na siebie od dwóch tysiącleci w dziejach cywilizacji chrześcijańskiej według Édouarda Schurého

Prąd Chrystusa	Prąd Lucyfera
świat religijny wiara chrześcijaństwo wieczność	świat świecki nauka pogaństwo teraźniejszość ⁴¹ .

Źródło: E. Schuré, *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa*, tłum. A. Leo-Rose, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1926, s. 312.

strony duchowej²². Krótka diagnoza stanu obu nurtów zawiera się w zdaniu: „Z jednej strony skostnienie abstrakcyjnego dogmatu – z drugiej zaczadzenie martwą materją”²³. Ważne jest to, iż według francuskiego pisarza to właśnie przedstawiciele zachodniej tradycji ezoterycznej mają za zadanie zharmonizować i ożywić omawiane nurty, gdyż – jak stwierdza – „jako Bracia Chrystusa czują konieczność miłości i wiary; jako Dzieci Lucyfera pragną wiedzieć i rozumieć [wszystkie podkreślenia Schurého – M.D.]”²⁴.

Na zakończenie należy jeszcze wspomnieć, że zmagania nurtu chrystusowego z nurtem lucyferycznym ma swój archetyp – według francuskiego pisarza – w wydarzeniach teo- i kosmogonicznych i nazywa się w mitologii ezoterycznej „Walką w Niebiosach”²⁵. Podczas kształtowania się Układu Słonecznego na planie fizycznym, na planie astralnym doszło do buntu archanioła Lucyfera. Posiadł on bowiem boską mądrość i poznał plan stworzenia, a następnie wypowiedział posłuszeństwo wyższym mocom duchowym i zapragnąwszy „stworzyć człowieka niezależnego, człowieka pragnień i buntu”, zjednął dla tej myśli anioły. Na planecie, która tworzyła się pomiędzy Marsem a Jowiszem, postanowił założyć swój świat. Jednak wyższe moce rozkazały pozostałym archaniółom powstrzymanie Lucyfera, co spowodowało walkę między nimi a buntownikiem i jego zwolennikami. W wyniku tego starcia planeta została zniszczona (stąd planetoidy w Układzie Słonecznym), a Lucyfer i jego aniołowie zostali strąceni do świata niższego, którym była Ziemia. Francuski ezoteryk w swojej narracji utrzymuje, że ślady tego zmagania odzwierciedliły się w wierzeniach wszystkich religii, dla przykładu: w mitologii greckiej jest to walka bogów z Tytanami z wiążącym się z nią wątkiem Prometeusza²⁶, a w tradycji judeochrześcijańskiej – upadek Lucyfera.

²² Tamże, ss. 314-315.

²³ Tamże, s. 316.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 312.

²⁶ Prometeusz ma swoje miejsce także w mitologii ezoterycznej Schurého. Jego oryginalny mitologem jest tu jednak znacznie mniej przekształcony niż ten Lucyfera. W narracji francuskiego

Dla Schurého postać buntowniczego archanioła jest symbolem pożądania, świadomości i wolności²⁷.

* * *

Jak więc można było się przekonać, Édouard Schuré, prezentując zachodnią tradycję ezoteryczną (którą rozpoczyna gnostycyzm i manicheizm), zwraca szczególną uwagę na dynamizujące ją czynniki, tj. „prąd Chrystusa” i „prąd Lucyfera”²⁸, a odnosząc wspomniane czynniki do mitologicznego archetypu „Walki w Niebiosach”, mocno akcentuje motyw szlachetnego buntownika w rodzaju Lucyfera lub Prometeusza. W związku z tym warto przekonać się, czy oryginalne źródła pochodzące od gnostyków (mowa o pismach z Nag Hammadi odkrytych w 1945 r.) potwierdzają w tym względzie przekonania francuskiego ezoteryka. I nie chodzi tu o sprawdzenie trafności duchowych wgłędów Schurého, tylko o zbadanie, czy w kwestii wspomnianego mitologemu istnieją paralele pomiędzy zachodnią tradycją ezoteryczną a gnostycyzmem, który jest uważany za pierwsze ogniwo tej tradycji.

Wydaje się, że w narracjach gnostyków późnej starożytności to postać eonu Sofii jest najbliższa archetypowi duchowego buntownika, który występuje przeciw swojemu boskiemu środowisku, a przy tym działa dla dobra ludzi. Pierwszą część tej charakterystyki dobrze przedstawia *Apokryf Jana*, klasyczny tekst reprezentujący setiańską odmianę gnostycyzmu. Tu Sofia jest ostatnim z dwunastu eonów tworzących niższą część Pleromy, duchowego świata powołanego do istnienia przez niewyraźnego za pomocą języka najwyższego Boga (Ojca Pełni)²⁹. Postanowiła ona naśladować Ojca Pełni w tym, że działała sama, a nie w syzygii z odmiennopłciowym eonem, jak pozostałe byty pleromatyczne, oraz objawić swój obraz, tak jak to uczynił najwyższy Bóg, dając początek Pleromie. Dzięki „niezwyciężonej mocy” (ΤΣΟΜ ΝΑΤΧΡΟ), Sofii udało się powołać do istnienia jedynie „niedoskonałe dzieło” (ΟΥΖΩΒ ΝΑΤΧΩΚ), które nie było do niej podobne: istota owa miała postać smoka z głową lwa, a z oczu ciskała błyskawice. Gdy Sofia ujrzała swego potomka w tym kształcie, postanowiła go ukryć. Umieściła więc go z dala od świata pleromatycznego, otoczyła świetlistym obłokiem i nazwała

autora podarował on ludziom skradziony bogom ogień, dając im w ten sposób kulturę. Ponadto Prometeusz zdradził część tajemnicy misteriów eleuzyńskich mówiąc o tym, że ludzie staną się współpracownikami bogów i kontynuatorami ich dzieła. Zob. E. Schuré, *Ewolucja boska...*, cyt. wyd., ss. 42, 200, 244. Schuré podkreśla także to, iż sprzyjający ludziom Tytan jest symbolem „cierpiącego genjuszu i wszystkich szlachetnych buntowników”. Zob. ibidem, s. 244.

²⁷ E. Schuré, *Ewolucja boska...*, cyt. wyd., ss. 30-33.

²⁸ Alain Mercier, biograf Schurého, pisze, że komplementarne nurty: chrystusowy i lucyferyczny należą do najbardziej oryginalnych pomysłów Schurego w *Ewolucji boskości*. Zob. A. Mercier, *Edouard Schuré...*, dz. cyt., ss. 599-600.

²⁹ Apokr. Jana, NHC II,1: 8,20 (wydanie: *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2*, red. M. Waldstein, F. Wisse, Brill, Leiden 1995).

Jaldabaoth³⁰. Ten jako demiurg, niższy stwórca, utworzył swój świat według wzoru świata Pleromy, ale w odróżnieniu od niego – niedoskonały³¹. Kiedy Sofia zobaczyła dzieło swojego syna, odczuła żal i wstyd. Wywołało to jej płacz i skłoniło do modlitwy. Byty pleromatyczne usłyszały jej modlitwę i wstawiły się za nią do Ojca Pełni. Ten przebaczył jej i udzielił ducha od całej Pleromy. To spowodowało, że „przyszedł do niej” (ΝΤΑΦΕΙ ΝΑC) jej partner, aby – jak można sądzić – utworzyć z nią syzygię. Sofia nie powróciła jeszcze do Pleromy, gdyż w ramach pokuty pozostała na jakiś czas w dziewiątym niebie świata demiurgicznego³². Jeśli chodzi z kolei o dobroczynne dla ludzi działania Sofii, to dobrze je opisuje traktat z Nag Hammadi znany pod współczesnym tytułem *O początku świata*. Znajdujemy tu wątek mówiący o tym, jak jedna z manifestacji Pistis-Sofii, jej córka Sofia-Zoe, stworzyła Ewę-Zoe, aby ta była towarzyszką i nauczycielką Adama, tworu archontów. Moce chaosu pragnęły uczynić z Adama swojego niewolnika, natomiast Ewa-Zoe otrzymała przeciwne zadanie do wykonania: misję przebudzenia go, „aby ci, których on spłodzi, stali się naczyniami światła”³³.

Teozofia w dziejach błędów ludzkich Mariana Morawskiego

Drugi z omawianych tekstów to artykuł Mariana Morawskiego (1881-1940) *Teozofia w dziejach błędów ludzkich* zamieszczony w „Przeglądzie Powszechnym” także w 1926 r.³⁴ Autor tego tekstu był jezuitą, teologiem, wykładowcą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Poza teologią i filozofią Morawski studiował także języki orientalne i językoznawstwo porównawcze. Jego zainteresowania obejmowały przede wszystkim zagadnienie Kościoła jako ciała mistycznego według św. Pawła, myśl teologiczną św. Augustyna i wątki teologiczne w twórczości Dantego. W opinii swojego biografa Morawski był wybitnym i wnikliwym badaczem problematyki teologicznej³⁵.

W swojej publikacji Marian Morawski w następujący sposób przedstawia jej cele: „W niniejszym artykule pragniemy to [że katolikowi nie wolno wyznawać teozofii – M.D.] uzasadnić, przedstawiając pokrótce dzieje nauki, którą dziś [podkreślenie Morawskiego – M.D.] zowią teozoficzną, a która

³⁰ Apokr. Jana, NHC II,1: 9,25-10,19.

³¹ Apokr. Jana, NHC II,1: 10,19-13,13.

³² Apokr. Jana, NHC II,1: 13,13-14,13.

³³ ΣΕΚΛΑC ΝΕΤΕΦΝΑΧΠΟΟΥ [Ε]ΥΝΑΦΩΠΕ ΝΑΓΓΕΙΟΝ ΜΠΟΥΟ[ΕΙΝ, *O pocz. świat.*, NHC II,5: 115,35-36 (wydanie: *Nag Hammadi Codex II*,2-7, red. B. Layton, t. 2, Brill, Leiden 1989).

³⁴ M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, „Przegląd Powszechny” 171/1926, ss. 3-23.

³⁵ B. Natoński, *Morawski (Dzierżykraj-Morawski) Marian Józef (1881-1940)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 21, Wrocław 1976, ss. 739-740.

nam się odsłoni jako odwieczny wróg nauki objawionej przez Boga, a zarazem naturalnych jej podstaw, tj. zasad zdrowego myślenia. Okaże się, że teozofia nie jest bynajmniej czemś nowym, że nadto nie jest wcale poczęta z myśli religijnej ani filozoficznej, lecz jest raczej namiastką obojga³⁶.

Jak więc widać, podstawowym zadaniem analizowanego tekstu jest przekonanie czytelnika, że współczesnej autorowi i czytelnikowi teozofii nie można pogodzić z katolicyzmem, a dowód tego zostanie przeprowadzony za pomocą argumentów historycznych. Warte jest też odnotowania, iż teozofia, a właściwie cała tradycja z nią związana, jest – według Morawskiego – rezultatem nieudanej syntezy objawienia i myśli, religii i filozofii. Można tu także zauważyć, że temat będzie przedstawiony w perspektywie polemicznej i w takim też stylu.

Zanim przejdę do szczegółowej analizy wspomnianego artykułu, chciałbym poczynić uwagę na temat terminu „teozofia”, którym posługuje się autor. Morawski używa go w trzech znaczeniach. W pierwszym z nich „teozofia” odnosi się do nurtu duchowo-religijnego związanego z Towarzystwem Teozoficznym i antropozofią Rudolfa Steinera, a więc z tą formacją religijną, która zwykle jest tak określana. W tym przypadku polski teolog mówi najczęściej o „dzisiejszej teozofii”³⁷. Drugi sens określenia „teozofia” wiąże się z fenomenem ezoteryki zachodniej jako całości. Widzimy to na przykład, gdy Morawski używa określenia „teozofja rzekomo chrześcijańska”³⁸ albo pisze o tym, że „chrześcijaństwo już w samym zaraniu swego istnienia spotkało się oko w oko z pokusą teozoficzną, lecz tej pokusie zawsze się oparło”³⁹. I wreszcie trzecie znaczenie, które autor nadaje słowu „teozofia”, to ezoteryka powszechna – nurt duchowo-religijny, który przejawiał się w rozmaitych kulturach i w związku z różnymi religiami. O takie rozumienie chodzi, gdy autor mówi o „teozofji w ogóle”⁴⁰ czy wymienia teozofię w związku z religiami Indii, islamem i judaizmem⁴¹.

Zachodnia tradycja ezoteryczna (drugie ze znaczeń terminu „teozofia”) składa się według Morawskiego z następujących ogniw: w późnej starożytności – gnostycy⁴², pryscyliananie, euchici (messalianie); w średniowieczu – paulicjanie, bogomiłowie, katarzy i albigensi; w epoce nowożytnej – Paracelsus, bractwo różokrzyża, Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Frank, Jakob Böhme; w XVIII wieku – Emanuel Swedenborg i Louis Claude de Saint-Martin⁴³, a w czasach autorowi współczesnych – teozofia i antropozofia⁴⁴. Warto podkreślić,

³⁶ M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, cyt. wyd., s. 4.

³⁷ Tamże, ss. 3, 4.

³⁸ Tamże, s. 14.

³⁹ Tamże, s. 12.

⁴⁰ Tamże, s. 9.

⁴¹ Tamże, s. 11.

⁴² Tamże, ss. 14-19.

⁴³ Tamże, ss. 19-20.

⁴⁴ Tamże, ss. 20-22.

że tradycja ezoteryki zachodniej jest waloryzowana przez autora negatywnie i nazywana niekiedy nawet „tradycją bezbożności”: „[...] jakaś tradycja bezbożności, podszywającej się pod miano chrześcijańskie, nigdy zupełnie nie wygasła, lecz płynie niby podziemnem łożyskiem, a od czasu do czasu, zwłaszcza w epokach kataklizmów społecznych, kiedy ludzie skłonniejsi bywają do zabobonnego choćby mistycyzmu, wybucha na jaw”⁴⁵.

W innym miejscu Morawski tak pisze o zachodniej tradycji ezoterycznej („systemach teozoficznych”), podkreślając jej odrębność od Kościoła katolickiego oraz słabość i niestałość w porównaniu z nim: „I Kościół od wieków przygląda się, jak jedna po drugiej fala systemów teozoficznych rozbija się o jego niespożyte podwaliny, jak niespokojny duch ludzki szamocze się, by dopiąć ideałów, które świecą nad nim jasno, spokojnie, wysoko, jak gwiazdy nad spiętrzoną tonią morską, i jak każda z tych fal opada bezsilnie. Kościół przygląda się temu zjawisku spokojnie w poczuciu posiadanej prawdy, za którą zbyt wiele wycierpiał, by nie miał litości nad błądzącymi”⁴⁶.

Jak już wspomniałem, pierwszym ogniwem zachodniej/chrześcijańskiej tradycji ezoterycznej według polskiego teologa jest gnostycyzm. Autor datuje początki tej formacji religijnej na około 100 r. n.e., a jako jednego z pierwszych gnostyków wspomina Cerynta⁴⁷, a dalej Bazylidesa, Marcjona⁴⁸ i Walentyna⁴⁹, a także ofitów i kainitów⁵⁰. Morawski wykazuje się dużą wiedzą źródłową – w kwestii gnostycyzmu, wymienia bowiem poza oryginalnym tekstem gnostyków *Pistis Sophia*, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1851 r.⁵¹, także polemistów chrześcijańskich (Ireneusza, Tertuliana, Hipolita, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza i Epifaniasza z Salaminy) oraz pogańskiego filozofa Plotyna⁵². Pod koniec wywodu na temat omawianej formacji religijnej Morawski prezentuje zestawienie, które ma potwierdzać różnice między chrześcijaństwem a gnostycyzmem, a w istocie jest charakterystyką tego ostatniego. Autor wymienia sześć cech: 1) abstrakcyjne i panteistyczne Bóstwo; 2) emanacje wyłaniające się z najwyższego Bóstwa; 3) opozycja między najwyższym Bóstwem a bogiem stwórcą – ten ostatni ma ograniczoną moc i jest nawet postrzegany jako zły; 4) opozycja między tym, co duchowe i tym, co materialne – to ostatnie jest pojmowane jako złe; 5) podział ludzi na hylików, psychików i pneumatyków; 6) zbawienie osiągnięte w wyniku poznawczego wglądu⁵³. Warto podkreślić, że Morawski szczególnie akcentuje

⁴⁵ Tamże, s. 19.

⁴⁶ Tamże, s. 3.

⁴⁷ Tamże, s. 15.

⁴⁸ Tamże, s. 17.

⁴⁹ Tamże, ss. 17-18.

⁵⁰ Tamże, s. 18.

⁵¹ Chodzi o traktat *Pistis Sofia z Codexu Askebianus (Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi*, tłum. M.G. Schwartz, Berlin 1851.

⁵² M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, cyt. wyd., ss. 16-17.

⁵³ Tamże, ss. 18-19.

to, iż gnostycyzm jako początkowy etap zachodniej tradycji ezoterycznej jest obcy chrześcijaństwu, pochodzi z zewnątrz, a jego celem była modyfikacja lub nawet zniekształcenie powstającej nowej religii: „Ta próba asymilacji i absorpcji chrześcijaństwa przez ówczesną filozofję synkretystyczną nazywa się gnostycyzmem [podkreślenie Morawskiego – M.D.] od *gnosis*, poznanie. Trzeba sobie zdać sprawę, że ta najdawniejsza forma teozofji, rzekomo chrześcijańskiej, nie wyłaniała się bynajmniej z myśli religijnej, choćby spaczanej, jak późniejsze sekty chrześcijańskie, lecz przystąpiła do Kościoła z zewnątrz, z gotowym już systemem, w którego kategorie miała się dać wtłoczyć religja Chrystusowa”⁵⁴.

Przedstawiając łańcuch zachodniej tradycji ezoterycznej, polski teolog poza gnostycyzmem najwięcej miejsca poświęca współczesnej mu teozofii i antropozofii. Przy tej okazji mówi o rozłamie w Towarzystwie Teozoficznym spowodowanym konfliktem pomiędzy Annie Besant a Rudolfem Steinerem, wspomina o uznaniu przez tę ostatnią Jiddu Krishnamurtiego za mesjasza, podkreśla, że oba wspomniane nurty duchowo-religijne zostały przez środowiska naukowe i filozoficzne uznane za mało wartościowe a nawet szkodliwe⁵⁵. Morawski zwraca także uwagę na to, że różnica między teozofią i antropozofią jest w gruncie rzeczy niewielka, a ich nauka jest „panteistyczną interpretacją religii w ogóle a w szczególności chrześcijańskiej”⁵⁶. W końcu wykazuje odmienności pomiędzy teozofią (czyli teozofią właściwą i antropozofią) a religią chrześcijańską w następujących punktach: 1) Bóg, 2) stworzenie, 3) człowiek, 4) Chrystus, 5) Kościół, aby zakończyć stwierdzeniem, że z powyższych powodów katolik nie powinien zajmować się teozofią⁵⁷.

Autor twierdząc, że gnostycyzm jest obcy chrześcijaństwu i pojawił się w nim w wyniku zewnętrznego wpływu, nałożył na siebie intelektualne zobowiązanie, aby wykazać, gdzie upatrywać genezy tej formacji religijnej. W związku z tym mówi o „teozofji w ogóle”, swego rodzaju ezoteryce powszechnej, która wielokrotnie manifestowała się w dziejach religii. Morawski stwierdza, iż taka ezoteryka/teozofia jest „mystyką panteizmu” i ocenia ją negatywnie, mówiąc, że stanowi zjawisko przeciwne religii (jest jej „zeświecczeniem”) i „prowadzi do ubóstwienia człowieka”⁵⁸. Dalej, w obszernym wywodzie, autor pokazuje przejawianie się ezoteryki powszechnej w historii kilku religii. Najpierw mówi o Indiach, skąd – jak twierdzi – ezoteryka ta mogła wziąć swój początek; Morawski podkreśla, że we wspomnianej kulturze jest ona związana z zasadą reinkarnacji⁵⁹. Przechodząc do islamu, wskazuje

⁵⁴ Tamże, s. 14.

⁵⁵ Tamże, ss. 20-21.

⁵⁶ Tamże, s. 21.

⁵⁷ Tamże, ss. 21-22.

⁵⁸ Tamże, ss. 9-10.

⁵⁹ Tamże, s. 10.

sufizm jako ezoterykę tej religii⁶⁰, a mówiąc o judaizmie, twierdzi, że ezoteryka powszechna przejawiała się tu jako kabała⁶¹. Jeśli zaś chodzi o tradycję ezoteryczną w chrześcijaństwie rozpoczętą przez gnostycyzm, polski teolog utrzymuje, że uległa ona wpływowi „teozofji/filozofji synkretystycznej” z Aleksandrii⁶².

Zaznaczyłem wyżej, iż jednym z celów Morawskiego jest udowodnienie, że teozofia – ta jemu współczesna, ale także ta szerzej rozumiana, czyli ezoteryka zachodnia, a nawet powszechna – stanowi nieudaną syntezę religii i filozofii. O związku między tymi dwiema dziedzinami kultury w historii ezoteryki/teozofii autor wspomina wielokrotnie. O ezoteryce powszechnej („teozofja w ogóle”) mówi, że jest to „zboczenie filozofji i religji zarazem”⁶³. Myśl aleksandryjską, która zainspirowała zachodnią tradycję ezoteryczną i gnostycyzm, uznaje za „fuzję filozofji greckiej z wierzeniami wschodniami”⁶⁴. Natomiast co do gnostycyzmu, Morawski uznaje go – jak już wcześniej cytowałem – za próbę syntezy chrześcijaństwa i „ówczesnej filozofji synkretystycznej”⁶⁵.

* * *

W antyezoterycznej polemice Marian Morawski mocno podkreśla zewnętrzne wpływy, które przyczyniły się do powstania gnostycyzmu i ezoteryki zachodniej. W takiej postawie można odnaleźć analogie (a zapewne też i wpływy) do postawy polemistów chrześcijańskich okresu wczesnego Kościoła. Dobrym przykładem jest tu stanowisko autora *Refutatio omnium haeresium* (*Philosophumena*), dzieła długo przypisywanego Hipolitowi Rzymskiemu⁶⁶. We wstępie do swojej pracy antygnostycki polemista tak pisze o gnostykach/heretykach: „początek ich poglądów bierze się z mądrości Greków, z doktryn filozoficznych, z urządzanych misterii i od wprowadzających w błąd astrologów”⁶⁷. W dalszej części tekstu późnoantyczny autor dowodzi swojej tezy, posługując się konkretnymi przykładami. I tak o Walentynie pisze, że zapożyczył on swoje nauczanie od Pitagorasa i Platona⁶⁸, o Bazylidesie – że znaj-

⁶⁰ Tamże, s. 11.

⁶¹ Tamże, ss. 11-12.

⁶² Tamże, ss. 9, 14.

⁶³ Tamże, s. 9.

⁶⁴ Tamże, s. 8.

⁶⁵ Tamże, s. 14.

⁶⁶ Na temat autorstwa *Refutatio omnium haeresium* zob. *Refutation of All Heresies*, red. M.D. Litwa, Atlanta 2016, ss. xxxii-xl.

⁶⁷ ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα <τὴν> ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλληνῶν σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπιτεκμηριωμένων καὶ ἀστρολόγων ὀρεβομένων, Ref. 1, pref. 8 (wydanie: *Refutation of All Heresies*, red. M.D. Litwa, SBL Press, Atlanta 2016).

⁶⁸ Ref. 6.29-6.37.

dował się pod wpływem filozofii Arystotelesa⁶⁹, o Marcjonie – że skorzystał z nauk Empedoklesa⁷⁰, o Ceryncie – że uległ nauczaniu Egipcjan⁷¹, i wreszcie o Noetosie – że nawiązywał do myśli Heraklita z Efezu⁷². Ponadto antygnostycki polemista podkreśla w kilku miejscach, iż źródłem herezji gnostyckiej nie było ani Pismo św., ani Ewangelia⁷³, chcąc w ten sposób jeszcze mocniej zaakcentować brak związku między gnostycyzmem a chrześcijaństwem.

Podsumowanie

Przedstawione wyżej dwa świadectwa mówiące o zachodniej tradycji ezoterycznej – jedno apologetyczne, drugie polemiczne – zgadzają się co do tego, że taka tradycja istnieje (co więcej, dla Édouarda Schurého jest to nawet dosłownie „tradycja ezoteryczna zachodnia”). Jeśli chodzi o jej bliższą charakterystykę, to Schuré w zakończeniu swojego eseju ezoterycznego *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa* waloryzuje ją pozytywnie, podkreślając, że tworzą ją wartościowe jednostki, natomiast Marian Morawski w artykule *Teozofia w dziejach błędów ludzkich* ocenia ją negatywnie, nazywając „tradycją bezbożności”⁷⁴. Obaj autorzy są zgodni co do tego, że jest to nurt religii czy kultury po części niejawni, ukryty: według Schurého osoby należące do tego ruchu „najczęściej kryć się musiały, przebierać i prześlizgiwać jak cienie w półmroku dziejowym”⁷⁵, a Morawski stwierdza, że omawiana tradycja „płynie niby podziemnym łózyskiem, a od czasu do czasu [...] wybucha na jaw”⁷⁶.

Wspomniane świadectwa zgodnie podają tę samą rozciągłość chronologiczną zachodniej/chrześcijańskiej tradycji ezoterycznej. Rozpoczyna ją gnostycyzm, a zamykają współczesne autorom ugrupowania ezoteryczne: teozofia i antropozofia. Poszczególne ogniwa tej tradycji to nie tylko formacje duchowo-religijne, ale i wybitne postaci. Francuski pisarz bardziej akcentuje tu postaci ezoteryków Oświecenia i nowoczesności (Antoine Court de Gébelin, Louis Claude de Saint-Martin, Antoine Fabre d’Olivet, Eliphas Lévi, Alexandre Saint-Yves d’Alveydre), podczas gdy polski teolog skupia się bardziej na heretyckich wspólnotach starożytności i średniowiecza (poza gnostycyzmem: pryscylianizm, euchici, paulicjanie, bogomiłowie, katarzy, albigensi). Jeśli chodzi o gnostycyzm, Schuré podkreśla tylko jego pionierski charakter, przenosząc ciężar ugruntowania i upowszechnienia zachodniego ezoteryzmu

⁶⁹ Ref. 7.20-7.27.

⁷⁰ Ref. 7.29-7.30.

⁷¹ Ref. 7.33.

⁷² Ref. 9.7-9.10.

⁷³ Ref. 6.29.1; 7.5; 7.7.

⁷⁴ M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, cyt. wyd., s. 19.

⁷⁵ E. Schuré, *Ewolucja boska...*, cyt. wyd., s. 316.

⁷⁶ M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, cyt. wyd., s. 19.

na manicheizm. Inaczej Morawski: szczegółowo omawia tę formację duchowo-religijną, wymieniając jej najważniejszych przedstawicieli, źródła do jej badania, a w końcu daje zwięzłą charakterystykę. Ponadto francuski ezoteryk, czego nie znajdujemy u polskiego teologa, zwraca dużą uwagę na twórców, którzy inspirowali się treściami ezoterycznymi, a następnie je rozwijali – pośród nich znajdujemy wybitnych literatów, kompozytorów i filozofów okresu od romantyzmu po czas Schurému współczesne.

Co do czynników powstania i rozwoju zachodniej tradycji ezoterycznej, Morawski dowodzi, że tradycja ta, wraz z otwierającym ją gnostycyzmem, była wynikiem wpływów zewnętrznych. Z kolei Schuré wskazuje dwa nurty przenikające od dwóch tysiącleci cywilizację chrześcijańską/zachodnią: „prąd Chrystusa” i „prąd Lucyfera” – a więc czynniki wewnętrzne – które oddziałują na zachodni/chrześcijański ezoteryzm. W końcu można zauważyć, że tak francuski ezoteryk, jak i polski teolog zwracają uwagę na to, że zachodnia tradycja ezoteryczna (a z nią gnostycyzm) próbują uzgodnić czy zharmonizować dwie wielkie dziedziny kultury: religię i naukę (Schuré) lub religię i filozofię (Morawski) – tak czy inaczej: objawienie i myśl. Przy tym jednak francuski ezoteryk waloryzuje ten wysiłek pozytywnie, wyrażając podziw dla „braci Duszy i męczenników Myśli”⁷⁷, podczas gdy polski teolog ocenia to przedsięwzięcie negatywnie, mówi bowiem o ezoteryce/teozofii, że jest to „namiastka” „myśli religijnej i filozoficznej”⁷⁸.

* * *

Dokonane przeze mnie zestawienie ważnych tez dotyczących zachodniej tradycji ezoterycznej pochodzących z przedstawianych tu świadectw ze źródłami z później starożytności odnoszących się do gnostycyzmu pokazuje, że można wskazać tu pewne analogie. Mianowicie teza Édouarda Schurégo o tym, że w gruncie rzeczy podstawowym dynamizmem zachodniego ezoteryzmu jest postawa lucyferyczna czy prometejska znajduje swoje paralele w gnostyckim wątku o buntowniczej, ale i filantropijnej Sofii. Natomiast co do drugiego świadectwa, to przekonanie Mariana Morawskiego, iż zachodnia tradycja ezoteryczna wzięła swój początek ze źródeł pozachrześcijańskich, ma swój odpowiednik w opiniach Ojców Kościoła na temat gnostycyzmu. Taką analogię znajdziemy na pewno w dziele *Refutatio omnium haeresium*, którego autor dowodzi, że pochodzenie gnostycyzmu nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem, bowiem jego korzenie tkwią przede wszystkim w filozofii greckiej.

⁷⁷ E. Schuré, *Ewolucja boska...*, cyt. wyd., s. 316.

⁷⁸ M. Morawski, *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, cyt. wyd., s. 4.

Literatura

- Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff, Brill, Leiden 2006.
- Faivre A., *L'ésotérisme*, PUF, Paris 2012.
- Hanegraaff W.J., *Western Esotericism*, Bloomsbury, London 2013.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994.
- Mercier A., *Edouard Schuré et le renouveau idéaliste en Europe*, Atelier reproduction des thèses, Université de Lille III, Paris 1980.
- Morawski M., *Teozofia w dziejach błędów ludzkich*, „Przegląd Powszechny” 171/1926.
- Myszor W., *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010.
- Nag Hammadi Codex II*, 2-7, red. B. Layton, t. 2, Brill, Leiden 1989.
- Natoński B., Morawski (Dzierżykraj-Morawski) Marian Józef (1881–1940), w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 21, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976.
- Pearson B.A., *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Fortress Press, Minneapolis 2007.
- Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi*, Duemmler, Berlin 1851.
- Refutation of All Heresies*, red. M.D. Litwa, SBL Press, Atlanta 2016.
- Rudolf K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995.
- Schuré E., *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa*, tłum. A. Leo-Rose, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1926.
- Schuré E., *Wielcy wtajemniczeni. Zarys tajemniczych dziejów religii*, tłum. W. Nidecka, Wyd. M. Arcta, Warszawa 1911.
- The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2*, red. M. Waldstein, F. Wisse, Brill, Leiden 1995.
- Versluis A., *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007.

Mariusz Dobkowski – GNOSTICISM AS THE BEGINNING OF THE WESTERN ESOTERIC TRADITION. TWO EVIDENCES FROM THE INTERWAR PERIOD

Author, in connection with his study on the interests in Gnosticism and Manichaeism in Polish non-fiction publications of 1890-1939 period, analyses if Western esotericism in the sources of mentioned period is understood as kind of the esoteric tradition which is opened by Gnosticism. The basis of this research are two evidences from 1926: translation of a book *Ewolucja boska. Od Sfinksa do Chrystusa* by Édouard Schuré (1841-1929) as well as an article *Teozofia w dziejach błędów ludzkich* by Marian Morawski (1881-1940). Author, considering this issue, refers also to the Gnostic and anti-Gnostic sources of Late Antiquity.

Keywords: Polish esotericism, Gnosticism, Manichaeism, Édouard Schuré, Marian Morawski

GRACJANA DUTKIEWICZ

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

Wydział Nauk Humanistycznych i Społecznych

e-mail: g.dutkiewicz@amw.gdynia.pl

ORCID: 0000-0002-0028-4563

Istota i rola samorządu terytorialnego w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego

Nawiązując do wyborów samorządowych w Polsce, które odbyły się 21 października (I tura) i 4 listopada (II tura) 2018 r., tradycyjnie przy okazji tego typu wydarzeń, które dotyczą przejawów demokracji lokalnej, w debacie publicznej pojawia się wiele pytań na temat istoty i roli samorządu terytorialnego we współczesnym państwie demokratycznym, np. pytań o to, czy nowożytny samorząd terytorialny jest silny i czy odpowiada na zmiany zachodzące w otaczającej go rzeczywistości.

W związku z tym należałoby się zastanowić nad jego istotą i rolą w państwie demokratycznym, w którym dominuje katolicyzm, czyli państwie opartym na zasadach demokratycznego państwa prawnego i doktrynie Kościoła katolickiego¹, jakim wydaje się być ówczesna Polska, w której zasady religii często przekłada się nad życie publiczne i struktury państwowe.

W tym znaczeniu – jak zauważa Maria Libiszowska-Żółtkowska – z praktycznego punktu widzenia Polska spełnia niemal wszystkie warunki państwa wyznaniowego, choć w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. znajduje się zapis o odrębności Państwa i Kościoła².

Koncentrując się w tekście na istocie i roli samorządu terytorialnego w formie władzy samorządowej, należy podkreślić, że obok powszechnie występującego trójpodziału władzy, tj. władzy wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej, jawi się on jako nierozzerwalny element ustroju współczesnych

¹ K. Serafiński, *Czy Polska jest państwem katolickim?* <https://liberte.pl/czy-polska-jest-panstwem-katolickim/> [25.10.2018].

² M. Tomaszewicz, *Najbardziej religijne narody świata. Polska jak Afganistan*, <https://www.newsweek.pl/swiat/najbardziej-religijne-narody-swiatego-polska-jak-afganistan-mapa/jb4188g> [27.10.2018].

państw postrzeganych na arenie i w stosunkach międzynarodowych jako demokratyczne, których prawo gwarantuje swoim obywatelom szereg praw i wolności.

W niniejszym artykule przedmiotem moich rozważań w jego pierwszej części jest zaprezentowanie istoty i roli samorządu terytorialnego w państwie demokratycznym, natomiast w drugiej zaprezentowanie istoty i roli samorządu terytorialnego w nauce społecznej Kościoła katolickiego, której powstanie i nauczanie związane jest z rozwojem nowoczesnych społeczeństw.

Istota i rola samorządu terytorialnego we współczesnym państwie demokratycznym

W literaturze przedmiotu, jak i w przepisach prawnych spotykamy się z różnym ujmowaniem samorządu. Najczęściej jest to ustalony prawem zakres kompetencji do samodzielnego rozstrzygania spraw określonej społeczności, reprezentowania jej interesów wobec organów państwa i wykonywania zadań wymienionych przez ustawy, umowy lub porozumienia³.

Na gruncie tej interpretacji samorząd terytorialny to rodzaj samorządu obejmującego wszystkie osoby (obywateli), które mieszkają na terenie określonej jednostki podstawowego podziału terytorialnego państwa⁴. W praktyce oznacza to, iż samorząd terytorialny jest:

- podstawową, demokratyczną formą decentralizacji władzy wykonawczej,
- realizuje istotną część zadań publicznych określonych przez ustawy,
- ma wielostronne zadania w zakresie m.in. podnoszenia stanu gospodarczego, kulturalnego i zdrowotnego danego terenu, wykonywane pod nadzorem właściwych organów państwowych w imieniu własnym (ma osobowość prawną) i na własną odpowiedzialność, posiada własny majątek i dochody⁵.

Jednocześnie trzeba również mieć na uwadze to, że samorząd terytorialny jest organizacją przymusową, wobec czego każdy człowiek zamieszkujący na terenie określonej jednostki podstawowego podziału terytorialnego państwa znajduje się w samorządzie obowiązkowo, a nie na zasadzie wyboru⁶.

W świetle powyższego prezentując genezę samorządu społecznego, wskazuje się, że fundamentalne znaczenie dla jego powstania miał upadek państwa feudalnego oraz związane z nim zniesienie społeczeństwa stanowego. Na tej

³ Samorząd (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/samorzad;3971727.html> [1.11.2018].

⁴ „Samorząd terytorialny” (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/samorzad-terytorialny;3971731.html> [5.11.2018].

⁵ Tamże.

⁶ H. Izdebski, *Samorząd terytorialny. Podstawy ustroju i działalności*, Wyd. Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2008, s. 21.

podstawie Stanisław Wykrętowicz uznaje: „[...] zaczątki samorządu istniały bez wątpienia we wszystkich epokach życia państwowego, to jednak samorząd jako pojęcie prawne dopiero wtedy powstał, gdy stosunek panującego w państwie absolutnym do podwładnych ze stosunku władzy począł zmieniać się w stosunek prawny, gdy jednostka fizyczna poza prawami prywatnymi poczęła nabywać prawa publiczne, gdy w szczególności powstające państwo konstytucyjne i praworządne na mocy swej ustawodawczej władzy zorganizowało związki gminne dla swoich celów i włączyło je jako jednostki publicznoprawne w swój organizm. Ta chwila jest chwilą powstania instytucji samorządu w znaczeniu nowożytnym, a tym samym chwilą powstania nauki o samorządzie”⁷.

Biorąc pod uwagę przywołane rozważania, należy zgodzić się z twierdzeniem, że samorząd terytorialny uwzględnia, po pierwsze, dążenia wspólnot samorządowych do zarządzania swoimi sprawami, a po drugie – potrzeby władzy państwowej, co w tym przypadku czyni go nierozłącznym elementem współczesnego państwa demokratycznego⁸.

Tak rozumiany samorząd terytorialny tworzą wszystkie wspólnoty mieszkańców danego państwa i wyłonię przez nie reprezentacje, które zostały powołane przez przepisy prawa do sprawowania roli administracji publicznej w formach zdecentralizowanych⁹. W rezultacie wspólnoty te i ich reprezentacje samodzielnie decydują o wykonywaniu zadań publicznych będących następstwem ich potrzeb na określonym terytorium, pod ustawowym nadzorem administracji rządowej. W tym kontekście przynależność do wspólnoty opiera się na wspólnym terytorium, które jest podstawą kształtowania się zbiorowej świadomości oraz wzajemnych celów i więzi, np. społecznych, gospodarczych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych, geograficznych, demograficznych¹⁰.

W związku z tym cytowane przemyślenia dowodzą, że do podstawowych właściwości samorządu terytorialnego we współczesnym państwie demokratycznym należy zaliczyć:

- przepisy prawa, które zabezpieczają prawa wspólnot samorządowych i wyłonięnych przez nie reprezentacji do zarządzania swoimi sprawami;
- obligatoryjny charakter samorządu, tj. wspólnoty samorządowe i wyłonię przez nie reprezentacje uczestniczą w wykonywaniu samorządu obowiązkowo z mocy prawa;

⁷ J. Panejko, *Geneza i podstawy samorządu europejskiego*, Wilno 1934, ss. 9-10, cyt. za: S. Wykrętowicz, *Samorząd jako wyraz demokracji obywatelskiej*, w: S. Wykrętowicz (red.), *Samorząd w Polsce. Istota, formy, zadania*, Wyd. WSB, Poznań 2008, s. 13.

⁸ J. Pokładecki, *Globalizacja a europejski samorząd terytorialny*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 4/2016, s. 175.

⁹ Z. Leoński, *Ustrój i zadania samorządu terytorialnego*, w: S. Wykrętowicz (red.), *Samorząd w Polsce...*, cyt. wyd., s. 117.

¹⁰ E. Ochendowski, *Prawo administracyjne, część ogólna*, TNOiK, Toruń 1997, s. 22. Zob. G. Dutkiewicz, *Rola lokalnych elit politycznych w kształtowaniu samorządu terytorialnego Gdyni w latach 2010-2014*, „Zeszyty Gdynińskie” 12/2017, s. 26.

– wspólnoty samorządowe i ich reprezentacje wykonują zadania należące do administracji publicznej;

– samodzielność, tj. zarządzanie samorządu odbywa się na zasadach samodzielności (decentralizacji), co oznacza, że wkraczanie w to zarządzania odbywa się wyłącznie w formach przewidzianych prawem i nienaruszających tej samodzielności¹¹.

Jednakże zarządzanie samorządu terytorialnego, m.in. w wykonywaniu zadań administracji publicznej, nie jest pozbawione podobnych zagrożeń i wynaturzeń towarzyszących współczesnej demokracji, zwłaszcza systemowi sprawowania władzy, np. korupcji, nadużyć stanowisk publicznych w celu uzyskania prywatnych korzyści, niekompetencji osób sprawujących urzędy publiczne czy preferowania interesów partykularnych¹².

Dla pełniejszego uchwycenia tych zagrożeń i wynaturzeń na samorząd terytorialny warto także spojrzeć przez pryzmat rozgrywek politycznych. W tym względzie postrzega się go jako formę walki z władzą centralną. Jest tak, gdy samorząd terytorialny stanowi oparcie społeczeństwa walczącego z państwem, np. gdy władze centralne i samorządowe reprezentują odmiennie siły polityczne, jako element walki politycznej o władzę lokalną (co miało miejsce w wyborach samorządowych w 2018 r.) oraz jako arenę gry politycznej, a jego przedstawiciele jako aktorów sceny politycznej¹³.

W tym duchu należy zaznaczyć, że wśród negatywnych procesów, z których wynika pogłębiający się kryzys, a wraz z nim ciągła konieczność reformy administracji samorządowej, wyróżnia się:

– polityzację samorządu terytorialnego w ramach ogólnokrajowych walk politycznych, co odbiera jednostkom samorządu terytorialnego znaczną część politycznej niezależności od szczebla centralnego;

– koncentrację kapitału w skali krajowej, ponadnarodowej i globalnej, co pozbawia jednostki samorządu terytorialnego możliwości wykonywania kontroli znacznej części działalności gospodarczej prowadzonej na ich terenie i uzyskiwania z tego tytułu wpływów podatkowych, co pogłębia tradycyjnie już kryzys finansowy samorządu;

– postęp techniczny, który bardziej sprzyja centralizacji niż decentralizacji władzy, a tym samym powoduje spadek zainteresowania obywateli samorządem terytorialnym¹⁴.

Analizując istotę i rolę samorządu terytorialnego¹⁵, nie ulega jednak wątpliwości, że stanowi on wyraz demokracji obywatelskiej, która przejawia się

¹¹ Z. Leoński, *Ustrój i zadania samorządu...*, cyt. wyd., s. 118.

¹² J. Pokładecki, *Globalizacja...*, cyt. wyd., s. 179.

¹³ Z. Leoński, *Ustrój i zadania samorządu...*, cyt. wyd., s. 120.

¹⁴ H. Izdebski, *Samorząd terytorialny...*, cyt. wyd., ss. 52-53.

¹⁵ G. Dutkiewicz, *Samorząd terytorialny Stanisławowa i Ziemi Stanisławowskiej w II Rzeczypospolitej, w: Po stronie pamięci i dialogu... Stanisławów i Ziemia Stanisławowska w dobie przemian społecznych*

w udziale członków wspólnoty samorządowej w zarządzaniu tą wspólnotą, a przejawem tego udziału są m.in. wybory samorządowe¹⁶. Dlatego właśnie samorząd terytorialny przyczynia się do kształtowania społeczeństwa obywatelskiego rozumianego jako „jedna z kluczowych i zarazem wyróżniających idei normatywnych europejskiej myśli i praktyki polityczno-ustrojowej, określającej szczególną strukturę działań, więzi społeczno-kulturowych i przekonań moralno-politycznych, jaką w poczuciu samodecydowania o sobie, odpowiedzialnej troski za dobro wspólne oraz jakość życia publicznego stworzyli członkowie określonego społeczeństwa”¹⁷.

Z obecnej perspektywy jest zatem oczywiste, iż istota samorządu terytorialnego we współczesnym państwie demokratycznym wyraża się w zagwarantowaniu swoim obywatelom udziału w sprawowaniu władzy publicznej. W związku z tym faktem samorząd terytorialny zapewnia wspólnotom samorządowym udział w sprawowaniu władzy publicznej, a tym samym powoduje, że władza ta zaspokaja bieżące potrzeby mieszkańców oraz kreuje pozytywne warunki do ich rozwoju społecznego, gospodarczego, kulturowego i cywilizacyjnego¹⁸.

W tej sytuacji rola samorządu terytorialnego we współczesnym państwie demokratycznym polega m.in. na podejmowaniu działań na rzecz zaspokojenia zbiorowych potrzeb wspólnoty samorządowej, załatwianiu jej spraw publicznych oraz rozwiązywaniu problemów, co czyni samorząd terytorialny gospodarzem określonej wspólnoty terytorialnej, odpowiedzialnym za jej rozwój oraz standard życia jej mieszkańców¹⁹.

Tym sposobem można również wyróżnić wiele innych działań na rzecz wspólnoty terytorialnej i jej społeczności, które może bardziej wynikać z istoty samorządu, jak współpraca samorządów z siłami zbrojnymi, np. Wojskami Obrony Terytorialnej (WOT), na rzecz lokalnych problemów bezpieczeństwa, m.in. w zakresie infrastruktury krytycznej, gdzie po obu stronach podejmowane działania powinny być spójne i długofalowe²⁰.

oraz narodowościowych XIX i pierwszej połowy XX wieku, w: M. Kardas, A.A. Ostanek, P. Semków (red.), Wyd. A.A. Ostanek, Warszawa – Stanisławów 2017, ss. 117-119; też, *Współczesny model samorządu terytorialnego w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej” 187A/2011, ss. 69-82; też, *Dzieje samorządu terytorialnego w Polsce po II wojnie światowej*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2010, Rocznik II, ss. 193-203.

¹⁶ L. Kieres, *Samorząd terytorialny jako instytucja społeczeństwa obywatelskiego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, Rok LXVIII, z. 2, s. 177.

¹⁷ „Społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo cywilne” (hasło), w: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/spoleczenstwo-obywatelskie;3978369.html> [7.11.2018].

¹⁸ W. Lis, *Istota i rola samorządu terytorialnego w państwie demokratycznym*, „Rocznik Nauk Prawnych” t. XXII, 1/2012, ss. 161-162.

¹⁹ J.J. Parysek, *Rola lokalnego samorządu terytorialnego w rozwoju społeczno-gospodarczym i przestępczym gmin*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2015, Rok LXXVII, z. 3, ss. 28-29.

²⁰ J. Sabak, *Obrona Terytorialna razem z samorządami*, <https://www.defence24.pl/obrona-terytorialna-razem-z-samorzadami-wywiad> [7.11.2018].

Istota i rola samorządu terytorialnego w nauce społecznej Kościoła katolickiego

Prezentując istotę i rolę samorządu terytorialnego w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego, dla pełniejszego zrozumienia konieczne jest odwołanie się do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. i zawartej w niej zasady relacji Państwo – Kościół w Polsce współczesnej, czyli zasady „demokratycznego państwa prawnego”, respektującego chrześcijańskie dziedzictwo Narodu, w myśl której państwo polskie jest demokratycznym państwem prawa urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej, a jego porządek prawny ma korzenie w chrześcijańskim systemie wartości²¹.

W kontekście tej problematyki najbardziej znanym dokumentem społecznym Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II, który odnosi się do problematyki samorządu terytorialnego, jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”²², w świetle której samorząd terytorialny zapewnia wszystkim obywatelom, bez żadnej dyskryminacji, możliwość udziału w zarządzaniu państwem, wyborze jego władz oraz uchwalaniu jego podstaw prawnych, w tym pola działania i celów instytucji państwowych²³.

Za szczególnie ważne w tej interpretacji należy uznać to, iż zaznacza on wyraźnie, by władze państwa nie stawiały przeszkód i nie pozbawiały wspólnot terytorialnych ich samorządności, czyli prawa do samodzielnego rozstrzygania spraw, wykonywania zadań i reprezentowania interesów swojej wspólnoty wobec państwa, ale by starały się w tej działalności je wspierać²⁴.

Warto zwrócić uwagę, że w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego wspólnotom terytorialnym przyznaje się miejsce wśród wspólnot naturalnych, jako społeczności rodzin połączonych więzią sąsiedztwa opartą na wspólnym terytorium. Zgodnie z tym założeniem prawa i wolności wspólnot terytorialnych mają charakter naturalny i wywodzą się z naturalnych praw ich członków²⁵.

W chrześcijaństwie istota samorządu terytorialnego odnosi się zatem do uznania, a co za tym idzie, ochrony podmiotowości wspólnot terytorialnych w życiu publicznym, czyli ich prawa do zarządzania swoimi sprawami. Pogląd ten w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zajmuje ważne

²¹ Ks. J. Krukowski, *Konstytucyjne zasady relacji Państwo – Kościół w Polsce współczesnej*, <http://www.niedziela.pl/artikul/96011/nd/Konstytucyjne-zasady-relacji-PANSTWO> [08.11.2018].

²² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf> [9.11.2018].

²³ Tamże, ss. 602-603.

²⁴ Tamże, s. 603.

²⁵ M. Kasiński, *Samorząd terytorialny jako wartość cywilizacyjna*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” vol. 11, 2/2008, s. 205.

miejsce, ponieważ postuluje on ochronę samorządności wspólnot terytorialnych poprzez oparcie życia społecznego na zasadzie pluralizmu²⁶.

Tak prezentowane stanowisko Kościoła katolickiego uznaje zasadę pluralizmu państwowego interpretowaną m.in. jako zasadę demokratycznego państwa zapewniającą wspólnotom terytorialnym prawo do swobodnego funkcjonowania w życiu publicznym, wyrażania różnorodnych opinii, reprezentowania swych interesów oraz udział w sprawowaniu władzy za jedną z najistotniejszych zasad organizacji życia społecznego²⁷.

Różnie można oczywiście przedstawiać zasadę pluralizmu państwowego, ale taka prezentacja, tj. w klasycznym rozumieniu, stale występuje w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego, który domaga się istnienia i działalności samorządu terytorialnego jako wspólnoty, która skupia wszystkich mieszkańców określonego terytorium, a której celem jest dobro ogólne tych mieszkańców²⁸.

Przywołując ten obraz stanu tak nakreślony przez Kościół katolicki, samorząd terytorialny odzwierciedla zarówno społeczne zaangażowanie, jak i obywatelską odpowiedzialność, uczestnictwo oraz demokratyczny sposób rządzenia. Dzięki temu sedno jego istnienia oznacza możliwość załatwiania i rozwiązywania spraw publicznych swojej wspólnoty terytorialnej, co stanowi właściwe, dynamiczne i rozwojowe funkcjonowanie wspólnot terytorialnych w ramach życia społecznego oraz sprzyja ich jedności, integracji i solidarności²⁹. W tej perspektywie Kościół katolicki uczy więc przez swą naukę społeczną, że zaangażowanie społeczne jest istotnym wymiarem chrześcijaństwa, które wynika z wiary, albowiem człowiek wierzący nie może biernie przebywać w otaczającej go rzeczywistości³⁰.

Ważnym elementem nauki społecznej Kościoła katolickiego jest zatem upodmiotowienie wspólnot terytorialnych na zasadzie pomocniczości (tj. subsydiarności) pojmowanej jako możliwość swobodnego ich istnienia, działania i stanowienia o sobie na wszystkich płaszczyznach życia społecznego³¹. Dlatego prezentowanie samorządu terytorialnego jako organizacji działającej na rzecz ochrony i przyznania praw wspólnocie terytorialnej jako społeczności rodzin uznaje się za szczególny obowiązek Kościoła katolickiego.

Współcześnie zasada pomocniczości stanowi fundament państwa postrzeganego jako demokratyczne. W Polsce jest ona wyrażona m.in. w preambule Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r., w której podkreśla się, że prawa

²⁶ Tamże.

²⁷ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1985, s. 514.

²⁸ A.F. Dziuba, *Samorząd terytorialny drogą upodmiotowienia społeczności lokalnych*, „Teologia i Człowiek” 17/2011, ss. 179-180.

²⁹ Tamże, s. 178.

³⁰ H. Skorowski, *Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem chrześcijaństwa*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 1990, vol. 15, ss. 155, 161-163.

³¹ A.F. Dziuba, *Samorząd terytorialny...*, cyt. wyd., s. 179.

podstawowe państwa polskiego oparte są na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot³².

Wnioski

Nie ulega wątpliwości, że na początku XXI wieku samorząd terytorialny w formie władzy samorządowej obok władzy wykonawczej, ustawodawczej i sądowniczej stanowi konieczny element ustroju współczesnych państw postrzeganych na arenie i w stosunkach międzynarodowych jako demokratyczne – takich, których ustroj gwarantuje swoim obywatelom szereg praw i wolności oraz zapewnia bez żadnej dyskryminacji możliwość udziału w zarządzaniu państwem, wyborze jego władz i uchwalaniu jego podstaw prawnych.

Należy więc uznać, iż samorząd terytorialny jest podstawową, demokratyczną formą decentralizacji władzy wykonawczej powołaną do realizacji wartości, zasad i zadań w życiu społecznym. Zgodnie z tym za powszechne i właściwe przyjmuje się, iż we współczesnym państwie demokratycznym wspólnoty terytorialne i ich reprezentacje samodzielnie decydują o wykonywaniu zadań publicznych będących następstwem ich potrzeb na określonym terytorium, pod ustawowym nadzorem administracji państwa.

Jednak to, w jakiej kondycji znajduje się samorząd terytorialny – m.in. czy jest silny i odpowiada na zmiany zachodzące w otaczającej go rzeczywistości – wpływa na to, jak jest on postrzegany i oceniany. Stąd jego pozycję wzmacnia ciągła konieczność reformy administracji samorządowej.

Natomiast analizując stanowisko Kościoła katolickiego dotyczące instytucji samorządu terytorialnego, z prezentowanych rozważań wynika, iż w jego społecznym nauczaniu istota i rola samorządu terytorialnego odnosi się do uznania i ochrony podmiotowości wspólnot terytorialnych. Tak przynajmniej można sądzić na podstawie tego, że akcentuje on ochronę samorządności wspólnot terytorialnych poprzez oparcie życia publicznego na zasadzie pluralizmu państwowego.

Podążając tym tropem myślenia, Kościół katolicki wśród najważniejszych zasad organizacji życia społecznego wskazuje na zapewnienie wspólnotom terytorialnym prawa do swobodnego istnienia, działania i stanowienia o sobie, czyli swobodnego funkcjonowania, samodzielnego zarządzania swoimi sprawami, reprezentowania swych interesów, w tym rozwiązywania problemów oraz prawa do udziału w sprawowaniu władzy w państwie.

³² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.).

Można więc podsumować, że z chrześcijańskiego punktu widzenia samorząd terytorialny odzwierciedla społeczne zaangażowanie, obywatelską odpowiedzialność, uczestnictwo i demokratyczny sposób rządzenia. Z tej perspektywy prezentowanie samorządu terytorialnego jako instytucji działającej na rzecz ochrony i przyznania praw wspólnotom terytorialnym jako społeczności rodzin połączonych więzią sąsiedztwa opartą na wspólnym terytorium uważa się za obowiązek w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego.

Literatura

- Dutkiewicz G., *Dzieje samorządu terytorialnego w Polsce po II wojnie światowej*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2010, Rocznik II.
- Dutkiewicz G., *Rola lokalnych elit politycznych w kształtowaniu samorządu terytorialnego Gdyni w latach 2010-2014*, „Zeszyty Gdynskie” 12/2017.
- Dutkiewicz G., *Samorząd terytorialny Stanisławowa i Ziemi Stanisławowskiej w II Rzeczypospolitej*, w: M. Kardas, A.A. Ostanek, P. Semków (red.), *Po stronie pamięci i dialogu... Stanisławów i Ziemia Stanisławowska w dobie przemian społecznych oraz narodowościowych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Wyd. A.A. Ostanek, Warszawa – Stanisławów 2017.
- Dutkiewicz G., *Współczesny model samorządu terytorialnego w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej” 187A/2011.
- Dziuba A.F., *Samorząd terytorialny drogą upodmiotowienia społeczności lokalnych*, „Teologia i Człowiek” 17/2011.
- Izdebski H., *Samorząd terytorialny. Podstawy ustroju i działalności*, Wyd. Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2008.
- Kasiński M., *Samorząd terytorialny jako wartość cywilizacyjna*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” vol. 11, 2/2008.
- Kieres L., *Samorząd terytorialny jako instytucja społeczeństwa obywatelskiego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2006, Rok LXVIII, z. 2.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku (Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.).
- Leoński Z., *Ustrój i zadania samorządu terytorialnego*, w: S. Wykrętowicz (red.), *Samorząd w Polsce. Istota, formy, zadania*, Wyd. WSB, Poznań 2008.
- Lis W., *Istota i rola samorządu terytorialnego w państwie demokratycznym*, „Rocznik Nauk Prawnych” t. XXII, 1/2012.
- Ochendowski E., *Prawo administracyjne, część ogólna*, TNOiK, Toruń 1997, s. 22.
- Parysek J.J., *Rola lokalnego samorządu terytorialnego w rozwoju społeczno-gospodarczym i przestrzennym gmin*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2015, Rok LXXVII, z. 3.
- Pokładecki J., *Globalizacja a europejski samorząd terytorialny*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 4/2016.
- Skorowski H., *Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem chrześcijaństwa*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 1990, vol. 15.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych*, Warszawa 1985.

Źródła internetowe

- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, <http://ptm.rel.pl/files/swii/141-gaudium-et-spes.pdf>
- Krukowski J. ks., Konstytucyjne zasady relacji Państwo – Kościół w Polsce współczesnej, <http://www.niedziela.pl/artukul/96011/nd/Konstytucyjne-zasady-relacji-PANSTWO>
- Sabak J., Obrona Terytorialna razem z samorządami, <https://www.defence24.pl/obrona-terytorialna-razem-z-samorzadami-wywiad>
- „Samorząd” (hasło), w: Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/samorzad;3971727.html>
- „Samorząd terytorialny” (hasło), w: Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/samorzad-terytorialny;3971731.html>
- Serafiński K., Czy Polska jest państwem katolickim? <https://liberte.pl/czy-polska-jest-panstwem-katolickim/>
- „Społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo cywilne” (hasło), w: Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/spoleczenstwo-obywatelskie;3978369.html>
- Tomaszkiewicz M., Najbardziej religijne narody świata. Polska jak Afganistan, <https://www.newsweek.pl/swiat/najbardziej-religijne-narody-swiata-polska-jak-afganistan-mapa/jb4188g>

Gracjana Dutkiewicz – THE ESSENCE AND ROLE OF LOCAL SELF-GOVERNMENT IN THE SOCIAL TEACHING OF THE CATHOLIC CHURCH

Referring to this year's local government elections in Poland traditionally on the occasion of this type of events which concern the manifestation of local democracy in the public debate, there are many questions about the essence and role of local self-government in a modern democratic state. Therefore it is necessary to consider what is the essence and role of local self-government in a democratic state in which Catholicism dominates, a state based on the principles of a democratic state of law and the doctrine of the Catholic Church which seems to be Poland at the time. Bearing these matters in mind, in this article the subject of my considerations in the first part is to present the essence and role of local self-government in a democratic state, while in the second part to present the essence and role of local self-government in the social teaching of the Catholic Church, whose teaching is related to the development of modern societies.

Keywords: local self-government, social teaching of the Catholic church, democratic states

BARTOSZ KIRCHNER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Kulturoznawstwa

e-mail: barkir@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-5976-7981

Liturgia jako gra w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w kontekście współczesnych przemian rytuału katolickiego. Perspektywa kulturoznawcza

W ramach trwającej wiele wieków refleksji antropologicznej nad charakterem istnienia człowieka w kulturze doszło do przypisania mu serii immanentnych cech. W wyniku tego powstał np. *homo faber* czy *homo religiosus*. Punktem wyjścia tego tekstu jest ujęcie człowieka jako *homo ludens* („człowiek bawiący się”), którego autorem jest holenderski orientalista, historyk i teoretyk kultury Johan Huizinga. Myśląc o „człowieku bawiącym się”, można wskazać wiele zabaw obecnych w kulturze na przestrzeni wieków i pominąć jednocześnie temat kultu. Huizinga pracując przez lata nad koncepcją *homo ludens*, sporą jej część poświęca sakralnemu wymiarowi zabawy, co jest niewątpliwie jego sporą zasługą w kulturoznawczej refleksji nad rytuałem. Zagadnieniu zabawy w kulturze zostanie poświęcony początek tekstu. Następnie, w oparciu o dzieła Huizingi oraz niemiecko-włoskiego uczonego Romano Guardiniego i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, zostanie przedstawione przełożenie teorii zabawy na przestrzeń liturgii. Tekst zwieńczy omówienie współczesnych przemian rytuału katolickiego w kontekście zagadnienia liturgii jako gry.

Przed rozpoczęciem omawiania zagadnienia zabawy trzeba wyjaśnić pewien problem terminologiczny w nim obecny. Huizinga w swojej pracy *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury* używa holenderskiego słowa *spel*, które odpowiada zarówno grze, jak i zabawie. Polscy tłumacze używają wymiennie tych dwóch określeń i podobnie będzie to miało w tym tekście. W koncepcji Huizingi dostrzegalny jest jego zachwyt nad zabawą. Pisze on,

że zabawa jest zjawiskiem starszym od kultury – widać ją w zachowaniach zwierząt¹. Co więcej, stanowi ona źródło kultury. Holenderski badacz wskazuje, że pierwotne formy ludzkiego współżycia są nią przesiąknięte². Kwestia tego, czy holenderski myśliciel nie przecenia roli zabawy w kulturze, zostanie jeszcze podjęta. W swojej idei wyabstrahował on zabawę z kategorii, w których można ją potencjalnie umieścić. Gra jest czymś co, według Huizingi, wykracza poza takie opozycje, jak: powaga – komizm, mądrość – głupota, dobro – zło i cnota – grzech, choć jest zajęciem duchowym³. Zabawę i piękno łączą różnorodne i bliskie więzi – nie przynależy ona co prawda w pełni do dziedziny estetyki i nie jest jej przypisana w sposób immanentny kategorii piękna, lecz może przyswajać sobie różne jego elementy⁴.

Huizinga uważa istniejące na przełomie XIX i XX wieku definicje zabawy, próbujące wyjaśniać ją na sposób psychologiczny lub fizjologiczny, za niepełne. Fiaskiem zakończyły się próby ograniczenia pochodzenia i podłoża zabawy jako wyzbywania się nadmiaru siły żywotnej i popędów⁵. Dla autora *Homo ludens* istotny w zabawie jest jej aspekt pozafizjologiczny. Ma ona w sobie funkcję sensowną – według Huizingi w mówieniu o zabawie zawsze ujawnia się niematerialny sens jej istoty. Stąd też wynikają jego słowa „Każda zabawa coś oznacza” oraz kiedy pisze wprost, że zabawa ma sens⁶.

Jedną z cech charakteryzujących zabawę jest swobodne działanie w jej ramach – „nakazana zabawa przestaje być zabawą”⁷. Wolne działanie nie jest równoznaczne z dowolnością, „zabawa jest ładem”⁸ – nie tylko tworzy porządek, ale także posiada własne reguły, co do których niemożliwy jest sceptycyzm. Z chwilą przekroczenia reguł świat zabawy rozpada się, a wówczas następuje koniec gry i powrót do tzw. zwykłego świata⁹. Zagrożenie dla gry i jej reguł stanowią „popsuj-zabawa” oraz fałszywy gracz. Pierwsza z nich to osoba, która sprzeciwia się regułom bądź się im wymyka. Zdarza się, że grupa osób tego typu buduje z czasem nową społeczność, tworząc własną regułę gry. Fałszywy gracz udaje, że gra i pozornie respektuje zasady gry. Swoim działaniem relatywizuje grę i pozbawia ją efektu *inlusio* – wgrania się¹⁰.

Gra odbywa się w określonym czasie i przestrzeni, przez co jest podwójnie ograniczona¹¹. Teren gry jest miejscem, w którym obowiązuje odrębny porządek, swoisty dla zabawy. Fakt, że odbywa się ona w określonym czasie, pod-

¹ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 11.

² Tamże, s. 16.

³ Tamże, ss. 17- 19

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ Tamże, ss. 12-13.

⁶ Tamże, s. 12.

⁷ Tamże, s. 20.

⁸ Tamże, s. 24.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Tamże, s. 26.

¹¹ Tamże, s. 23.

kreśla jej wkraczanie w tymczasowość, w świat, który dzieje się poza zwykłym życiem, ale nie jest też życiem właściwym¹². Istotą zabawy jest powtarzalność, którą można rozumieć w dwojaki sposób: po pierwsze, jako powtarzalność całości, a po drugie, jako powtarzanie jej poszczególnych elementów¹³.

Gra choć zawiera w sobie swój przebieg i sens, to jedną z jej najważniejszych cech jest bezinteresowność lub, inaczej mówiąc, bezcelowość. Dzięki tej cesze „znajduje się poza procesem bezpośredniego zaspokajania konieczności i żądz, a nawet ów proces przerywa”¹⁴. Służąc kulturze, zabawa nie traci swojej bezinteresowności, ponieważ „cele, którym służy, znajdują się poza granicami bezpośrednio materialnych interesów bądź też indywidualnego zaspokojenia życiowych konieczności”¹⁵. Bezcelowość w kontekście liturgii jest elementem wyraźnie akcentowanym przez Romano Guardiniego, dlatego też zostanie dokładnie omówiona w dalszej części tekstu.

Jak pisze Huizinga: „Zabawa łączy i dzieli. Przykuwa. Urzeka, czyli: oczarowuje”¹⁶. Obok rytmu i harmonii dających porządek, zawiera w sobie element napięcia, stanowiący niepewność i szansę – dążenie do odprężenia¹⁷. Napięcie z pewnością wzmacnia także tajemniczość, którą lubi się ona otaczać. Tajemnica jest jednym z czynników, który uwydatnia wyjątkową i szczególną pozycję zabawy. Przebranie dopełnia niezwykłości gry – człowiek przebrany staje się kimś innym. Huizinga konstatuje ten aspekt następująco: „We wszystkim, co łączy się z maską i przebraniem, strachy dziecięce, niepohamowana wesołość, święty obrządek i mistyczna fantazja są nierozdzielnie ze sobą przemieszane”¹⁸.

Ostatnie trzy cechy gry, które zostaną omówione, to antytetyczność, gra jako walka o coś oraz obecne w niej znaczenie wygrywania. Antytetyczny wymiar zabawy nie oznacza, że musi się ona stać współzawodnictwem czy też rywalizacją dwóch grup. Według Huizingi wystarczy chociażby śpiew uprawiany na zmianę, aby zabawa zyskała charakter antytetyczny. Dialogowanie dwóch stron w zabawie nie jest zawsze neutralne. Może ono stać się agonalne – oparte na współzawodnictwie. Wówczas jednak nadal można je zaliczać do kategorii zabawy¹⁹. Kiedy gra zyskuje agonalny charakter, dodany zostaje do niej aspekt wygrywania i wygranej. Wygrywanie to „okazywanie własnej przewagi w wyniku danej gry”²⁰. Efektem zwycięstwa jest cześć, szacunek i prestiż okazywany zwycięzcy²¹. Zagadnienie wygrywania, choć

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Tamże, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Tamże, s. 23.

¹⁶ Tamże, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 28.

¹⁹ Tamże, s. 77.

²⁰ Tamże, s. 79.

²¹ Tamże, s. 80.

obecne w teorii zabawy Huizingi, nie wydaje się mieć szczególnego przełożenia na przestrzeń liturgii, dlatego też nie znajdzie ono swojej kontynuacji w dalszej części tekstu.

Po skrótowym omówieniu poglądów holenderskiego badacza czas podjąć próbę przełożenia jego poglądu dotyczącego gry na przestrzeń liturgii. Jak zostało już to wspomniane, będzie to dokonane w oparciu o teorie dwóch niemieckich myślicieli – Romano Guardiniego i Josepha Ratzingera, lecz każdy z nich wnosi do rozważań nieco inne treści. Guardini był pierwszą osobą, która odniosła w sposób systematyczny teorię zabawy Huizingi do liturgii. Ratzinger przejmując rozważania Guardiniego, raczej ich nie rozwija, lecz stanowią one dla niego punkt wyjścia budowania własnego poglądu na liturgię katolicką przełomu XX i XXI wieku.

Mówiąc o Guardinim w kontekście liturgii jako gry, trzeba zwrócić uwagę na dwa istotne aspekty. Pierwszy z nich to niezwykła erudycja niemiecko-włoskiego myśliciela. Rozmaitość jego zainteresowań nie jest tematem, któremu poświęcony jest ten tekst, lecz warto przypomnieć, że jego praca *Vom Geist der Liturgie* (w jęz. pol. *O duchu liturgii*) została wydana po raz pierwszy w 1918 r., a więc ponad dwadzieścia lat przed pracą Huizingi *Homo ludens*. Wskazuje to wyraźnie na zainteresowanie Guardiniego ówczesnymi najnowszymi trendami w socjologii i antropologii, tworzące wartość dodaną do jego prac o charakterze religioznawczym i teologicznym. Drugim aspektem jest fascynacja i późniejsze zaangażowanie Guardiniego w Ruch Liturgiczny. W trakcie studiów niemiecko-włoski myśliciel poznał świat liturgii jako przestrzeń symboliczną, pełną realności i sensu²². Efektem tego były jego prace poświęcone liturgii. Ostatecznie Guardini poróżnił się z Ruchem Liturgicznym ze względu na jego zbyt reformatorski charakter, cechujący się m.in. niechęcią do pobożności ludowej. Ta część jego życiorysu podobna jest do historii Ratzingera, który przed Soborem Watykańskim II i w jego trakcie należał do reformatorskiej frakcji teologów, a po soborze poróżnił się z nimi, uważając ich pragnienia reform za zbyt daleko idące. W kontekście biografii i poglądów obu myślicieli Andrzej Kobyliński pisze o *die Familienaenlichkeit* – pokrewieństwie duchowym łączącym Guardiniego i Ratzingera. Pokrewieństwo duchowe jest tu rozumiane jako wspólnie wyznawany świat wartości, podobna wrażliwość oraz postrzeganie człowieka i świata.

Według Guardiniego najgłębszym sensem liturgii jest prowadzenie gry przed Bogiem²³. Jaka powinna być ta gra? Poglądy niemiecko-włoskiego myśliciela są w dużej mierze zbieżne z twierdzeniami teoretyka kultury Huizingi. Przede wszystkim podkreśla on bezcelowość liturgii (Huizinga pisze

²² A. Kobyliński, *Fenomenologia Liturgii według Guardiniego i Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 7-8/2003, s. 147.

²³ R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1996, s. 110.

raczej o bezinteresowności), która ma bardzo złożony charakter. Guardini nie przeczy, że w liturgii można znaleźć elementy celowe – *de facto* sam sakrament ma przecież swój cel religijny. Kwestia sakramentu jest zagadnieniem w dużej mierze teologicznym, dlatego nie będzie kontynuowana. To, co „otacza” sakrament, choć zawiera w sobie także treści teologiczne, ma charakter kulturowy i dlatego może być przedmiotem refleksji kulturoznawczej. W kontekście bezcelowości liturgii Guardini odpowiada na postulaty uczynienia jej bardziej racjonalną, obecne w Kościele co najmniej od czasów Oświecenia. Dlaczego nie można zostawić tego, co najważniejsze i nie pozbyć się tej „bezelowej” ceremonialności, zwyczajów, dużej liczby modlitw itp.? Rzecz jasna, nie mogą to być elementy mnożone w nieskończoność, ich liczba także powinna być wyważona. Niemiecko-włoski badacz zauważa, spoglądając na różnorodność świata natury, że istnienie celu rzeczy lub zjawiska nie jest jedynym kryterium dającym im prawo do bytu. Nawiązanie do natury jest prawdopodobnie efektem poglądu Guardiniego, podzielanego także przez Ratzingera, jakoby natura była, podobnie jak liturgia, *opus Dei* – dziełem Bożym. Odwołując się do teorii Huizingi, można stwierdzić, że zbytnia racjonalizacja liturgii jako gry może doprowadzić do stopniowej utraty przez nią cech zabawy.

Jak pisze Guardini, liturgia nie jest „środkiem używanym do osiągnięcia określonego celu”²⁴. W tym momencie, odwołując się chociażby do naszej rodzimej rzeczywistości, można by przywołać przykłady kazań czy liturgii, które zyskały zabarwienie polityczne, a o których przy okazji świąt i nie tylko informują media. To najbardziej zwraca uwagę, lecz Ratzinger oraz Guardini mają na myśli kwestię głębszą i o wiele bardziej powszechną. Dla nich obu liturgia jest grą o charakterze obiektywnym, której podmiotem jest Bóg. Według Ratzingera współcześnie zbyt często podmiotem staje się wspólnota, co z jednej strony zaburza obiektywizm i powszechność liturgii, a z drugiej strony sprawia, że „powodzenie” liturgii (określenie wcześniej raczej niestosowane) staje się coraz bardziej zależne od kreatywności celebransa.

Według Guardiniego liturgia jest celem sama dla siebie, zaś Huizinga pisze o tym, że zabawa zawiera sama w sobie swój przebieg i sens²⁵. Mogą znajdować się w niej jakieś aspekty wychowawcze, ale mają one raczej charakter poboczny i nie są najistotniejsze²⁶. Guardini podkreśla, że sensem liturgii jest obecność człowieka przed Bogiem oraz że odbywa się to za pośrednictwem znaków, czyli elementu kulturowego.

Warto zastanowić się nad relacją między liturgią jako zabawą a *sacrum*. Niektóre z cech zabawy opisywanych przez Huizingę mają bezpośredni związek z doświadczeniem *sacrum*. Pierwszą z nich jest oddzielenie czasu

²⁴ Ibidem, s. 105.

²⁵ J. Huizinga, *Homo ludens...*, cyt. wyd., s. 23.

²⁶ R. Guardini, *O duchu liturgii*, cyt. wyd., s. 106.

i przestrzeni, w której odbywa się zabawa. Holenderski teoretyk kultury zauważa, że w zabawie najważniejszą cechą jest przestrzenne wyodrębnienie czynności ze sfery pospolitego życia, a stworzenie przestrzeni uświęconego miejsca jest przeciwieństwem pierwszą cechą charakterystyczną wszelkiej czynności sakralnej²⁷. Co więcej, pisze on, że „nie ma żadnej różnicy pomiędzy zabawą, a czynnością uświęconą, tj. czynność sakralna odbywa się według tych samych form, co zabawa, podobnie też pod względem formalnym nie można odróżnić miejsca uświęconego od terenu zabawy [...] Stanowią one tymczasowe światy w obrębie świata zwyczajnego, służąc wykonaniu zamkniętej w sobie czynności”²⁸. W kontekście podziału na *sacrum* i *profanum* potrzebę wyodrębnienia świętego miejsca w przestrzeni podkreślał Mircea Eliade. Z perspektywy religioznawczej to, co Huizinga określa jako stworzenie przestrzeni uświęconego miasta, jest powstaniem Środka – miejsca gdzie *sacrum* objawia się najpełniej²⁹. Joseph Ratzinger podkreśla potrzebę istnienia miejsca, gdzie człowiek może kontemplować swoją egzystencję i w tym upatruje sens budowania kościołów³⁰. Jego zdaniem kościoły powinny być otwierane nie tylko na czas celebracji, co ma miejsce obecnie w większości krajów Europy, lecz powinny być otwarte przez większość dnia, aby umożliwić człowiekowi dostęp do *sacrum* i kontemplacji egzystencji. Dzięki temu będą one miały nie tylko funkcjonalne znaczenie.

Jak pisze Huizinga, zabawa jest wkraczaniem w sferę tymczasowości, nie jest ani „zwykłym”, ani „właściwym” życiem³¹. W podobny sposób piszą Ratzinger i Guardini na temat liturgii. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary zwraca uwagę, że gra dzieci stanowi w wielu przypadkach antycypację, zaprawianie się do późniejszego życia, pozbawione jeszcze powagi i realnego ciężaru. Liturgia jest, w odniesieniu do przestrzeni duchowości, wstępnym ćwiczeniem – preludium przyszłego życia, czymś, co nadaje codziennemu życiu „znanie przyszłej wolności, pozwalające uwolnić się od przymusu i ukazujące na ziemi przebłysk nieba”³². Guardini w tym kontekście pisze o aniołach, które wielbią Boga ruchem „czystym i bezcelowym”³³. Uznając liturgię za antycypację wieczności, można wpisać ją w definicję kultu według Huizingi. Kult jest dla niego przedstawieniem, dramatycznym spektaklem, zobrazowaniem, realizacją zastępczą³⁴. Odwołując się do teorii niemieckiego etnologa Leo Frobeniusa, pisze, że gra służy uprzytomnieniu, przedstawieniu,

²⁷ J. Huizinga, *Homo ludens...*, cyt. wyd., s. 37.

²⁸ Tamże, s. 24.

²⁹ M. Eliade, *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak i P. Rodak, Aletheia, Warszawa 2009, s. 47.

³⁰ J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, Wyd. KUL, Lublin 2013, ss. 1114-1121.

³¹ J. Huizinga, *Homo ludens...*, cyt. wyd., s. 21.

³² J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. XI: *Teologia liturgii*, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 27.

³³ R. Guardini *O duchu liturgii*, cyt. wyd., ss. 106-107.

³⁴ J. Huizinga, *Homo ludens...*, cyt. wyd., s. 31.

asyście i realizacji wydarzeń kosmicznych – ma wyrazić kosmiczne wzruszenie³⁵. Według Ratzingera w trakcie liturgii w świątyni przemawia cały kosmos, czego jednym z symboli są organy. Jest to odniesienie o pochodzeniu bizantyjskim, gra organów towarzyszyła przemowom cesarza – gdy on mówił, rozbrzmiewały wszystkie głosy kosmosu³⁶.

Kontynuując refleksję nad relacją między liturgią jako grą i *sacrum*, należy podjąć poruszany już przez Huizingę temat napięcia i tajemnicy istniejących w zabawie. Nie sposób nie powiązać ich z poglądami Rudolfa Otto. Tajemnica, doświadczenie numinotyczne towarzyszące przeżywaniu sfery *sacrum* odnosi się również do liturgii jako zabawy. W ujęciu Huizingi zabawa chętnie otacza się tajemnicą, a poczucie tajemniczości wzmacnia np. przebranie³⁷. W liturgii kapłan występuje przed wiernymi *in persona Christi* – jest kimś więcej niż tylko osobą symbolizującą Chrystusa. Poprzez napięcie istniejące w zabawie liturgia staje się fascynująca – można ją określić, odwołując się znowu do Rudolfa Otto – jako *mysterium fascinosum*. Autor *Świętości* w swojej pracy przywołuje także zagadnienie *mysterium tremendum* – Huizinga nie postrzega zabawy w kategorii grozy, jednak pisze, że zabawa i powaga nie są pojęciami przeciwstawnymi, a w swojej pracy jako przykłady zabawy przywołuje nieraz rytuały o ofiarniczym i krwawym charakterze, co pozwala domyślać się, że nie dyskredytuje on *mysterium tremendum*. W ujęciu Ratzingera, ale także np. Paula Ricoeura, ważne w procesie doświadczania *sacrum* przez człowieka są symbole. Ratzinger twierdzi, że symbole w liturgii stanowią niejako nośnik treści dotyczący obecnej w niej antycypacji przyszłego życia. Jego idea sakramentu opiera się na symbolicznym rozumieniu świata³⁸. To stwierdzenie ukazuje istotną rolę czynnika kulturowego w liturgii. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary uważa symbole za cenne również dlatego, że podtrzymują one tajemniczość kultu oraz przekazują ważne treści nie wprost. Znaki liturgiczne, których forma może być analizowana w sposób kulturowy, przekazują wiernym treść potrzebną ich wierze.

Zabawa tworzy porządek, sama jest ładem – przepełnia ją rytm i harmonia³⁹. Huizinga wiąże to zagadnienie z pięknem, które może być dostrzegalne w zabawie. W odniesieniu do rytmu ważna jest powtarzalność. Można ją odnieść zarówno do powtarzalności liturgii, jak i powtarzalności w liturgii. W ramach tego pierwszego mówi się o niedzielnej liturgii oraz o rytmie roku liturgicznego. W ramach powtarzalności w liturgii – wewnętrznej konstrukcji liturgii jako gry – można wskazać powtarzające się gesty, wezwania do modlitwy, psalm responsoryjny itd. Huizinga zauważa, że kult jako gra

³⁵ Tamże, s. 33.

³⁶ J. Ratzinger, *Opera Omnia...*, cyt. wyd., s. 545.

³⁷ J. Huizinga, *Homo ludens...*, cyt. wyd., s. 28.

³⁸ J. Ratzinger, *Opera Omnia...*, cyt. wyd., s. 186.

³⁹ J. Huizinga, *Homo ludens...*, cyt. wyd., s. 24.

jest dramatycznym spektaklem⁴⁰. Liturgia jeżeli ma być dramatem, który oddziałuje na wiernych, musi mieć jasno określone reguły, które gwarantuje odpowiedni rytm i harmonia. Ratzinger wielokrotnie ostrzegał przed zbytnim opowiedzeniem się za kreatywnością we współczesnej liturgii. Nie oznacza to wrogości wobec jakichkolwiek zmian, jest to raczej oznaka niechęci wobec nadmiernej liczby eksperymentów i wymyślania liturgii na nowo. Podobnie jak w zabawie, także w liturgii elementem ją psującym jest sceptycyzm wobec reguł oraz wobec samej gry. Zbytnie przekraczanie reguł kończy się zerwaniem zabawy albo np. nieważną mszą.

Jak ujęcie liturgii jako zabawy można odnieść do jej współczesnych przemian? Bardzo istotnym czynnikiem, obecnym w dyskusji nad liturgią, jest różnica w ujmowaniu jej antytetycznego charakteru. Antytetyczność to – w pewnym uproszczeniu – dialog dwóch grup w ramach zabawy. Ojcowie soborowi, choć pewnie nie określali tego tym terminem, chcieli uczynić liturgię bardziej antytetyczną poprzez zwiększenie w ramach reformy liczby zdań wypowiedzianych przez wiernych oraz zobowiązanie kapłana do odmawiania większej liczby modlitw na głos. Kwestia tego, na ile ten zabieg zakończył się sukcesem, wciąż jest tematem ożywionych dyskusji w Kościele.

Im bardziej liturgia spełnia wymogi gry, tym łatwiej w niej o doświadczenie *sacrum* w rozumieniu takim, jakim widzą je Ratzinger i Guardini. Zagroženiem dla liturgii według Ratzingera jest zbyt duża liczba formuł *Sacerdos dici sic vel simili modo* (kapłan mówi w ten czy podobny sposób) albo *Hic sacerdos potest dicere* (kapłan może powiedzieć) zawartych w mszale⁴¹. Mogą one skutkować rozmyciem się reguł i zatraceniem rytmu liturgii.

Johan Huizinga zbudował teorię o charakterze uniwersalnym, swoją pracę *Homo ludens* oparł na wielu przykładach z różnych kultur oraz z różnych elementów kultur – potwierdzenie uniwersalności tej teorii nie mieści się jednak w tematyce tego artykułu. Choć twierdzenie holenderskiego badacza o zabawie jako źródle kultury w ogóle, jak i jego praca tego dotycząca nie są dziś traktowane bezkrytycznie, to przełożenie tej teorii na sferę liturgii pokazuje jej słusność. Nie oznacza to jednak, że huizingowski pogląd znajdzie zastosowanie w każdej dziedzinie kultury. Tak jak zabawa stanowi źródło kultury, tak liturgia jest źródłem Kościoła, co zawarte jest w Konstytucji o liturgii świętej „*Sacrosanctum Concilium*”. Sam Kościół także może być rozpatrywany w kategoriach zabawy, lecz nie w każdym aspekcie, tak jak liturgia.

Przenosząc teorię Huizingi na przestrzeń katolickiej liturgii, Romano Guardini rozszerzył możliwości jej kulturoznawczej analizy. Liturgia jako gra jest istotnym elementem kultury, a przemiany w niej zachodzące wynikają nie tylko z danej sytuacji Kościoła, ale również samej kultury. W wyniku reform liturgicznych msza stała się inną grą niż dotychczas. Po Soborze Watykań-

⁴⁰ Tamże, s. 31.

⁴¹ J. Ratzinger, *Opera Omnia...*, cyt. wyd., s. 625.

skim II powtarzalność w strukturze mszy jest praktycznie znikoma, przed Soborem było jej dużo więcej. Łatwiej jest modyfikować liturgię do własnych celów, nierzadko w majestacie panujących liturgicznych reguł. Tajemniczość, *sacrum* z nią związane są zupełnie inne – można mówić o ich kryzysie. Przestrzeń, w której odbywa się gra liturgiczna, czasem nie jest przestrzenią sakralną, nie spełnia wymagań, które stawia Huizinga, aby można było w niej prowadzić grę. Joseph Ratzinger uważa za niezwykle ważną symboliczną treść liturgii. Symbole są istotne również w kontekście kulturoznawczym. Stanowią, jak powiada Ricoeur, język *sacrum*. Jeżeli jednak są niezrozumiałe, to czy wówczas możliwość doświadczenia sfery *sacrum* nie jest ograniczona?

Zabawa jest źródłem kultury i refleksja kulturoznawcza na jej temat jest czymś potrzebnym. Liturgia jest być może nietypową formą zabawy, ale patrząc na katolicki kult przez pryzmat kultury, można dostrzec, że połączenie liturgia jako zabawa, liturgia jako gra otwiera nowe perspektywy poznawcze. Analiza liturgii jako zabawy siłą rzeczy prowadzi do zastanowienia się nad sytuacją *sacrum* w dzisiejszych formach kultu. Romano Guardini i Joseph Ratzinger to dwaj myśliciele, którzy wychodząc od zagadnienia zabawy, podejmują refleksję na temat współczesnej sobie liturgii i Kościoła. Wiele problemów, które dotyczą tych dwóch sfer, ma swoje podłoże kulturowe, co zostało wskazane w tym tekście. Część z nich została jedynie zaznaczona, temat jest bowiem na tyle rozległy, że nie sposób go wyczerpać nawet w pracy o dużo większej objętości.

Literatura

- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985.
- Kobyliński A., *Fenomenologia Liturgii według Guardiniego i Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 7-8/2003.
- Guardini R., *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1996.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, tłum. M. Rodak i P. Rodak, Aletheia, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, tłum. W. Szymona OP, Wyd. KUL, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. XI: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona OP, Wyd. KUL, Lublin 2012.

Bartosz Kirchner – LITURGY AS A GAME BY JOSEPH RATZINGER – BENEDICT XVI IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY CHANGES OF CATHOLIC RITUAL. CULTURAL STUDIES PERSPECTIVE

Catholic liturgy can be analyzed by referring to the concept of game. Johan Huizinga, creating the *homo ludens* concept, devoted much of his research to the

analysis of sacred activities as a game. Reflection on the liturgy as a game allows for a better understanding of contemporary changes taking place in the catholic ritual. The above text begins with the discussion of the issue of the game by Johan Huizinga. Then, based on the works of Romano Guardini and Joseph Ratzinger, the liturgy is described as a game. The text ends with a reference to contemporary problems of the catholic ritual in relation to the Huizinga's theory.

Keywords: liturgy, game, ritual, Johan Huizinga, Joseph Ratzinger, Romano Guardini, *sacrum*, *homo ludens*

RENATA SIUDA-AMBROZIAK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Ameryk i Europy, Ośrodek Studiów Amerykańskich

Uniwersytet Federalny Santa Catarina – CAPES/Brazylia

e-mail: r.siuda@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6594-0058

Surfing i wiara. Współczesny trybalizm (neo)pentakostalny w Brazylii

Wprowadzenie

Floripa to popularna nazwa wyspiarskiej części stolicy stanu Santa Catarina w Brazylii – Florianópolis. Pojawiłam się tutaj po raz pierwszy pod koniec 2014 r. i spędziłam kilka miesięcy na tutejszym uniwersytecie federalnym (UFSC), zajmując się razem z zespołem brazylijskich religioznawców i socjologów religii badaniami brazylijskiego rynku religijnego w ramach stypendium Fellow Mundus. Wróciłam w to samo miejsce prawie cztery lata później, w grudniu 2017 r., w ramach stypendium rządu brazylijskiego dla profesorów wizytujących i naukowców z zagranicy (CAPES).

Największą radość z tego powrotu wykazali moi dwaj nastoletni synowie, którzy mieli mi towarzyszyć, tak jak poprzednio, przez część pobytu. Już pierwszego dnia, bladym świtem, zniknęli z deskami surfingowymi na otwartym Atlantyku. Około południa stałam na brzegu oceanu, wypatrując daremnie swoich dzieci. To był tzw. dobry dzień, „com boa onda” (z dobrą falą), jak mówią manézinhos, czyli rodowici mieszkańcy Floripy. W odległości ok. kilometra od brzegu roilo się od czarnych pianek surferskich. Wszyscy z takiej odległości wyglądali dokładnie tak samo. Odnalezienie tam wzrokiem moich chłopców graniczyło z cudem.

Po jakimś czasie podszedł do mnie właściciel lokalnej szkoły surferskiej w Campeche – Carlinhos, który dobrze znał chłopców z poprzedniego pobytu. Spędzili wtedy trzy miesiące, ucząc się intensywnie surfingu w jego szkole

z młodym Australijczykiem. Tym razem Carlinhos również chciał zaproponować coś wyjątkowego „starym klientom” : „Może jakieś »indywidualne doszkalanie« z surferem z RPA? Właśnie wprowadził się do sąsiedztwa z żoną, Brazylijką, słabo mówi po portugalsku, więc jeszcze nie ma pracy. Mógłby sobie pójść z chłopakami w ocean. Przynajmniej byłiby pod jakąś kontrolą” – ocenia sprytnie Carlinhos, patrząc na moją zafrasowaną minę. Skoro taki chętny do rozmowy i akurat niespecjalnie zajęty, pytam o znajomych sprzed czterech lat. Carlinhos rozgaduje się, okazuje się, że ożenił się z Brazylijką polskiego pochodzenia z interioru stanu Santa Catarina. Obiecuje, że wpadnie z nią na kawę. W pewnym momencie wskazuje mi ruchem głowy ocean: „No, wychodzą. Najwyższy czas. Jak na pierwszy dzień to ładnie się pomoczyli. Ponad sześć godzin w wodzie”.

Patrzę na grupkę płynących na deskach w stronę brzegu nastoletnich chłopców. Zmęczeni, ale szczęśliwi, roześmiani. Surfing na Floripie to wciąż przede wszystkim „sport męski”. Pojawiają się już co prawda z deskami kobiety, ale nadal są rzadkością. „Tam, w oceanie, to jest, kochaniutka, walka z żywiołem, a nie takie tam leżenie na deseczce. Tak to się tylko z brzegu wydaje, że my leżymy i odpoczywamy, a raz na godzinę to jakąś falę człowiek złapie” – śmieje się Rangel prowadzący lokalny klub sportów walki. Pod jego skrzydła szybko trafiają moi synowie, znikając tym razem również na całe wieczory. I wracają do domu nieprzytomni. Rangel jest wtedy najbardziej zadowolony – „młody chłopak albo jest padnięty, moja droga, albo stoi na rogu i handluje prochami. No, chyba, że jest „boa onda”... To wiadomo – wtedy siedzi z deską i kumplami w oceanie. To jest tak – jak jest dobra fala, to my się tu nawet z pracy urywamy. Po prostu. Są tacy, co biorą i dzień wolny, żeby sobie popływać”.

Rzeczywiście, co rano widzę ludzi parkujących przed naszym domem i przebierających się w pianki. Około godziny 9.00 biegiem wracają z plaży, przebierają się i jadą do pracy. Czasami ktoś prosi o możliwość skorzystania z ogrodowego prysznica, jeśli musi założyć garnitur. „Bo wie Pani, taka sól to nie bardzo lubi sztywny kołnierzyk...”

Tymczasem grupa chłopców wychodzi już z wody, każdy z nich robi na brzegu znak krzyża. Dziękują za to, że wrócili cali i zdrowi. Stają w kole i zaczynają się rozciągać. Każdy z nich przeżegna się również zawsze przed wbiegnięciem do wody z deską – najpierw porządna rozgrzewka, rozciąganie, potem znak krzyża i dopiero do oceanu. Nie widziałam chyba surfera, który by tych rytuałów nie dopełnił. Nawet znajomy buddysta, który w Campeche prowadzi restaurację wegańską, robi znak krzyża przed wejściem z deską do Atlantyku. Jak go o to pytam, spokojnie tłumaczy: „To taka polisa ubezpieczeniowa. Tak się po prostu zawsze od kiedy pamiętam robiło. I już. A ja zresztą jestem przecież ochrzczony. Chrzest to chrzest... To czemu miałbym się nie przeżegnać?”

No tak, Brazylia znów mnie zaskakuje. Ale i inspiruje. Zaczynam, jak mawia mój sąsiad, znów pytać, szukać dziury w całym. Ci naukowcy to „uma peste” (zaraza), mówi, śmiejąc się głośno, życzliwie. Już wiem, że odpowie na każde pytanie. To lokalny guru – robi we własnym garażu jedno z najlepszych desek na wyspie, o surfowaniu wie wszystko. Więc pytam też o religię. „A wiesz, że myśmy tu własny Kościół surferski kiedyś założyli?” Nastawiam uszu. Kiedyś? Kiedy? To znaczy kto założył? A jak ten Kościół się nazywał? Już nie istnieje? Co się z nim stało? Przerywamy rozmowę, bo zbliża się „święta godzina obiadu” – w Brazylii wszyscy jedzą między godziną 12.00 a 14.00. Po prostu. Na razie Kościół surferów musi więc poczekać.

Współczesny trybalizm – charakterystyka zjawiska

Jednym z podstawowych problemów w toczącym się już od dawna dyskursie naukowym dotyczącym współczesnych przemian społeczno-kulturowych zachodzących pod wpływem zmian modernizacyjnych jest sekularyzacja oraz powiązana z nią de-tradycjonalizacja i silna indywidualizacja społeczna, widoczne również w kwestiach wiary. Badacze wskazują na stały spadek znaczenia wszelkich instytucji, w tym również religijnych, i związany z tym kryzys tożsamości, prowadzący do konieczności poszukiwania przez jednostkę, najczęściej samodzielnie, nowych form identyfikacji i dokonywania nieustannych wyborów („*homo optionis*”¹), również w sferze religijnej („heretycki imperatyw”², „niewidzialna religia”³).

Równocześnie jednak pojawiają się zupełnie inne, przeciwstawne wątki interpretacyjne, które podkreślają nie tylko fakt, że sekularyzacja jest zjawiskiem odwracalnym, a nawet paradoksalnie rewitalizującym rynki religijne⁴, ale również że człowiek jest, zawsze był i będzie istotą społeczną, a upadek jednych wspólnot musi zostać zastąpiony pojawieniem się innych, nowych. Taką koncepcję głosi np. Michel Maffesoli, dla którego współczesna indywidualizacja staje się jedynie punktem wyjścia rozwoju innych wspólnot – „nowych plemion”, w których współczesny człowiek poszukuje zakorzenienia, nowych form uspołecznienia, nowych więzi, identyfikacji z grupą, poczucia przynależności i solidarności z jej członkami⁵. Postępujące procesy indywidualizacji mogą zatem prowadzić, paradoksalnie, tak jak w przypadku sekularyzacji, do powstawania nowych, żywotnych wspólnot.

¹ U. Beck, U. Beck-Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London 2002.

² P. L. Berger, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005.

³ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 2006.

⁴ R. Stark, W. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków, Nomos, 2007.

⁵ M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Mafessoli w swojej teorii neguje klasyczną teorię Ferdinanda Tönniesa, w której kierunek rozwoju społecznego zmierzał zawsze od wspólnoty do stowarzyszenia, czy dalej – instytucji⁶. Według Mafessolego współcześnie proces ten przebiega odwrotnie – ludzie poszukują przede wszystkim wspólnoty właśnie, braterskich więzi, lokalności, nawet jeśli zmiennej, efemerycznej. W koncepcji tej można zauważyć nawiązania do klasycznej teorii Turnera⁷, który pisał o strukturze i *communitas*, przy czym wspólnoty Mafessolego nie posiadają żadnej trwałej struktury, nie są stabilne, fluktuują, nie wywierają żadnych form nacisku, nie angażują często w pełni swoich członków, ale jednocześnie zapewniają bardzo silne poczucie przynależności do grupy o podobnych gustach, zainteresowaniach (np. osoby uprawiające konkretny sport). Do grupy, którą jednostka świadomie wybiera lub tworzy i się z nią w pełni utożsamia, przyjmując jednak możliwość wycofania się z niej w każdej chwili. Struktura nowego trybalizmu jest więc elastyczna i dynamiczna, integruje swoich członków, przyciąga do siebie i przywiązuje, chociaż niekoniecznie na stałe. Grupy takie wypracowują z reguły jakieś wewnętrzne zasady, reguły i normy postępowania, swoje własne rytuały, promują lub tworzą własny styl życia, w tym np. akcentując, tak jak w przypadku surferów, sport jako sposób spędzania wolnego czasu. Nowe plemiona to zawsze jednocześnie wspólnoty silnie afektualne, w których bardzo ważne są uczucia i emocje oraz ich wolna ekspresja, zbiorowe doświadczenia Durkheimowskiej *effervescence* i wzajemna bliskość członków. Przystępując do takiej wspólnoty, jednostka rzeka się co prawda jakiejś części swojego indywidualizmu na rzecz solidarności grupowej, ale zachowuje jednak swoją autonomię. Grupa ma jej pomóc w samorealizacji, w budowie tożsamości, stworzyć dobre warunki „do wzrostu”. Kiedy przestaje pełnić tę funkcję, np. wtedy, gdy nadmiernie się rozrasta lub instytucjonalizuje, często przestaje istnieć, rozpada się, dając tym samym początek innym „plemionom”.

Koncepcja Mafessolego stanowi dla mnie interesujący punkt wyjścia podjęcia próby opisu i zrozumienia funkcjonowania nowych zjawisk religijnych we współczesnej kulturze brazylijskiej. Wydała mi się ona bardzo przydatna w kontekście trybalizmu (neo)pentakostalnych wspólnot surferskich, które pojawiły się na Floripie pod koniec XX wieku, i z których byłymi członkami (w tym najbliższymi towarzyszami twórcy „religijnego surferskiego nowoplemienia” – Bity Pereiry) miałam okazję przeprowadzić (w lutym 2018 r.) dziewięć częściowo ustrukturyzowanych, niestandardyzowanych, pogłębionych wywiadów, starając się później skonfrontować uzyskane w ich wyniku informacje z innymi osiągalnymi źródłami (przede wszystkim z dostępną prasą oraz ze stronami internetowymi, w tym nagranyymi materiałami

⁶ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988.

⁷ V. Turner, *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Co, Chicago 1969.

udostępnianymi na kanale Youtube). Udało mi się w ten sposób zbudować z rozsypanych puzzli wspomnień i fragmentów wywiadów czy artykułów prasowych w miarę pełen obraz początków, rozwoju, działania oraz przyczyn upadku „Kościoła surferów”, stawiając w centrum moich zainteresowań jego „współczesny trybalizm”.

Surferzy Chrystusa

Pierwszym pentakostalnym ruchem religijnym, który, spełniając wiele spośród „nowoplemiennych” kryteriów, rozwinął się w Brazylii w środowisku sportowców pod koniec lat 70. i na początku lat 80., był tzw. ADC, czyli *Atletas do Cristo*, organizacja paraeklezyjalna zrzeszająca sportowców brazylijskich, przede wszystkim piłkarzy, należących do różnych denominacji pentakostalnych, którzy nazywając siebie „ambasadorami Chrystusa”, mieli na celu szeroko rozumianą ewangelizację, zwłaszcza trudnych środowisk młodzieżowych⁸.

W ramach tego ruchu powstały stopniowo mniejsze, bardziej jednorodne pod względem uprawianej przez członków dyscypliny sportowej, choć nadal interdenominacyjne wspólnoty chrześcijańskie o charakterze religijnym, np. *Capoeiristas do Cristo*. Wszystkie one rozwijały się w kontekście bardzo żywych ruchów o proveniencji pentakostalnej, obecnych w Brazylii od początków XX wieku, które przechodziły różnego rodzaju transformacje: od najstarszych, klasycznych Kościołów pentakostalnych (*Assembléia de Deus*), kładących nacisk na Chrzest w Duchu Świętym i jego dary, w tym glosolalię, oraz dyscyplinę obyczajową; poprzez Kościoły pentakostalne „neoklasyczne” powstałe w latach 50. i 60. (*Quadrangular do Brasil*, *Brasil para Cristo*, *Nova Vida*, *Deus é Amor*), charakteryzujące się naciskiem na cuda, uzdrowienia, wykorzystywaniem radia w celach ewangelizacyjnych; aż po Kościoły neo-pentakostalne, które pojawiły się w Brazylii w czasie dyktatury wojskowej w latach 70., rosnąc w siłę w okresie bardzo trudnej transformacji demokratycznej i stawiając nacisk na silne, charyzmatyczne przywództwo (np. *Robson Rodovalho*, *Edir Bezerra Macedo*, *Romildo Ribeiro Soares*, *Estevam Hernandes Filho*), publiczne egzorcyzmy, teologię pomyślności i sukcesu (*Prosperity*

⁸ Wspólnotę „narodzonych na nowo” sportowców zainicjował w 1979 r. piłkarz *Atlético Mineiro*, *João Leite*, w roku 1984 rejestrując ją jako organizację pozarządową. Na stronie internetowej *Atletas do Cristo* tak tłumaczą swoją specyfikę: „W przeciwieństwie do tego, co niektórzy myślą, *Atletas do Cristo* nie jest religią, nie jest żadną nową sektą, nie jest i nie ma zamiaru stać się nowym Kościołem ani nie ma intencji zastąpienia Kościoła, nie jest filią żadnej denominacji, nie jest związkiem zawodowym sportowców, nie jest drużyną piłki nożnej ani żadnego innego sportu, nie narzuca nikomu żadnych swoich rytuałów ani też norm zachowań, nie przejawia zainteresowania polityką”. www.atletasdecristo.org.br [23.02.2018]. Zob. także: A.D. Ribeiro, *Atletas de Cristo*, Mundo Cristão, São Paulo 1994.

Gospel, Health and Wealth Gospel) oraz teleewangelizację (przykładowe Kościoły to: IURD – Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Internacional da Graça de Deus)⁹.

Religijny ruch surferów z Floripy, zwany często na wyspie „Kościołem surferów”, zapoczątkowany został w ramach Atletas do Cristo, jako penta-kostalny ruch interdenominacyjny – Surfistas do Cristo. Był to ruch z bardzo silnym elementem prozelityzmu, naciskiem na konwersję, świadectwa wiary, głośną, młodzieżową muzykę i oczywiście surfing, w tym wspólne trenowanie. Postacią, która najsilniej zaważyła na jego powstaniu oraz na intensywnej ewangelizacji środowiska surferów z Floripy, stał się kilkukrotny zdobywca tytułów mistrzowskich na poziomie stanowym, regionalnym i krajowym – Rubens Carlos Pereira Filho, zwany przez wszystkich Bita Pereira, a sam proces tworzenia i rozwoju tej wspólnoty rozpoczął się wraz z silnym przeżyciem religijnym towarzyszącym konwersji Bity, o którym to wydarzeniu opowiada on często w mediach oraz podczas prowadzonych przez siebie spotkań ewangelizacyjnych¹⁰.

W tworzeniu ruchu wspomagany był w jego początkowej fazie przez przyjaciół – surferów: Ivana Junckesa, Luciano Carvalho de Oliveira, Marcosa Antônio de Souza i Natanaela Nunesa Paixão. Byli oni ważnymi członkami ruchu, działającymi na „pierwszej linii frontu” – wszyscy byli młodymi surferami, z tzw. dobrych rodzin z klasy średniej, jednak wszyscy, z wyjątkiem Marcosa, mieli już za sobą przygody z narkotykami („Wszyscy przeszliśmy przez narkotyki – to nie był wtedy jeszcze z reguły crack, ale mocno, bardzo mocno eksperymentowaliśmy. Generalnie unikaliśmy wtedy szkoły i jakiegokolwiek wysiłku, który nie był związany z surferską deską, albo z dziewczynami i nocną balangą, z której jechało się bezpośrednio na trening: na Joaquinę najczęściej. W zasadzie to tylko Marcos był taki spokojniejszy, refleksyjny. Często za to zresztą od pozostałych »zbierał bęcki«”¹¹.) Zarówno ich nazwiska oraz dotychczasowe, sportowe osiągnięcia, jak i atrakcyjność przepełnionych młodzieżową muzyką spotkań były bardzo silnym magnesem przyciągającym innych, młodych adeptów surfingu („Wiesz, myśmy byli wtedy młodymi bogami, świat stał przed nami otworem: była kasa, były

⁹ (Neo)pentakostalizm w Brazylii i jego specyfikę na podstawie Kościoła IURD założonego w 1977 r. przez Edira Macedo omawia: R. Siuda-Ambroziak, *Religia w Brazylii. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Nomos, Kraków 2015.

¹⁰ Bita często składa publicznie świadectwo swojego nawrócenia. Przedstawiony w artykule jego krótki życiorys pochodzi z fragmentów tychże świadectw i jest dopełniony informacjami uzyskanymi od 10 osób początkowo blisko z nim współpracujących, do których udało mi się dotrzeć na Floripie. Filmy prezentujące głoszone przez Bitę świadectwo nawrócenia dostępne są w Internecie, np. ze spotkania z młodzieżą w kierowanym przez niego Kościele – Livre em Jesus: <https://www.youtube.com/watch?v=Ip8AAADVC80> [20.02.2018].

¹¹ Wywiad z 20.02.2018, mężczyzna, lat 52, Campeche, Floripa. Joaquina to jedna z najbardziej popularnych plaż surferów na Floripie, od strony otwartego Atlantyku, graniczy bezpośrednio z dzielnicą (i plażą) Campeche (wszystkie cytaty w moim tłumaczeniu).

dziewczyny, były samochody... Myśmy się tym nawet już męczyć zaczęli, bo nie było się kiedy wyspać między treningiem, zawodami i balangą. A panienki stały już za drzwiami w kolejce..."¹²)

Bitą, wychowany na Floripie, w zamożnej rodzinie z trójką dzieci, wcześniej dostał od ojca w prezencie gwiazdkowym pierwszą deskę surferską. I od razu „złapał bakcyła”, znikając, tak jak i moi synowie, na całe dnie w oceanie. Szybko stał się jednym z najlepszych surferów Floripy, potem stanu Santa Catarina, następnie zaczął brać udział z sukcesami w zawodach regionalnych i krajowych. Szybko otrzymał też sponsorskie wsparcie, jako nastolatek zarobił już na własny samochód. W wieku ok. 18 lat wpadł jednak w narkotykowy wir. Żeby kupić narkotyki, zaczął okradać rodziców. Kilukrotnie próbował popełnić samobójstwo („Ja nie wiem dokładnie, jak to było z tymi próbami samobójczymi Bity... on mówi, że tak było, że chciał się kilka razy zabić, że raz to nawet staremu wyciągnął gnata z sejfu i chciał sobie palnąć w łeb... ale odwagi mu nie starczyło... ciekawe, bo odważny to on był jak mało który z nas. On we wszystko wchodził tak całkowicie, na 100%, skakał na główkę i już. Ja tak nie potrafiłem. Zawsze musiałem się chwilę zastanowić. A on nie – on się denerwował, jak ja mówiłem: poczekaj, Bitą, pomyślmy. Łapał mnie wtedy dla żartu za gardło, ścisnął i mówił: no to [...] myśl szybciej, bo czas ucieka!”¹³)

W 1982 r., w wieku ok. 20 lat, Bitą przeżył nagle podczas porannego treningu gwałtowne nawrócenie, którego punktem kulminacyjnym było „narodzenie się na nowo”. Od tej chwili zaczął się intensywnie modlić, studiować Biblię. Po roku poprosił o chrzest z Ducha Świętego w pentakostalnym Kościele Betel. Zmienił całkowicie swoje życie, skończył z narkotykami. I rozpoczął intensywną akcję ewangelizacyjną, opowiadając o swoim religijnym doświadczeniu („Wiesz, to było naprawdę coś dziwnego... po prostu. On z dnia na dzień jakby oszalał. Chodził, śmiał się na głos, wielbił Boga. Myśmy początkowo naprawdę myśleli, że jemu coś pękło w mózgu. No wiesz, to nie był facet od chodzenia i wielbienia Boga... to jego trzeba było chodzić i wielbić [*śmiech*]”¹⁴).

W celach ewangelizacyjnych Bitą stworzył z najbliższymi przyjaciółmi grupę muzyczną, grali religijne utwory. Spotkania organizowane przez Bitę miały charakter silnie prozelicki, ale było tam też dużo surferskiego żargonu, świadectwa nawróconych narkomanów sportowców z klasy średniej, często odrzuconych przez własne rodziny, po nieudanych kuracjach odwykowych, z historią działalności przestępczej. Na spotkaniach pojawiali się jeszcze wtedy przedstawiciele różnych religii, Kościołów i denominacji – do Bity łągnęli wszyscy młodzi ludzie, przyciągnięci pozytywną energią oraz znanym nazwiskiem

¹² Wywiad z 27.02.2018, mężczyzna, lat 52, Campeche, Floripa.

¹³ Wywiad z 28.02.2018, mężczyzna, lat 56, Floripa, Rio Tavares.

¹⁴ Wywiad z 25.02.2018, mężczyzna, lat 54, Floripa, Centrum.

sportowca („Te spotkania, to było coś niesamowitego... ludzie nawracali się z dnia na dzień. Bitą był niezmordowany, niezniszczalny. Tak jak wcześniej balował 24 godziny na dobę, tak teraz nawracał 24 godziny na dobę. Myśmymy wszyscy w to wpadli, z butami. To była niesamowita przygoda, głęboka, myśmymy byli wtedy ze sobą wszyscy bardzo blisko, blisko jak nigdy”¹⁵).

Bitą opowiadał na spotkaniach o kulturze narkotykowej wśród surferów wyspy, o tym jak sport mógł stać się drogą do zatracenia, zamiast do sukcesu. Przyciągnął do ruchu zastępy surferów. Wkrótce spotkania prowadzone były w dużych, wynajmowanych z pomocą przyjaciół salach. Bitą był już wówczas sportowcem znanym w całym kraju, rozpoznawalnym, idolem młodych surferów nie tylko na wyspie, wzorem do naśladowania, surferem, którego w wodzie „dotknęła ręka Boga”. Wielu młodych bardzo silnie się z nim identyfikowało, a z przeprowadzonych przeze mnie rozmów wynika jednoznacznie, że osobisty kontakt z Bitą był dla nich wielkim przeżyciem. Bitą stał się nie tylko twarzą ruchu surferów, ale i stopniowo całego Kościoła Betel, do którego należał. Jemu samemu jednak, jak twierdzą jego towarzysze z tamtego czasu, zaczął bardzo imponować sukces Kościoła neopentakostalnego z São Paulo – Renascer em Cristo. Udał się nawet osobiście do São Paulo, aby poznać jego założycieli (i właścicieli) – małżeństwo Hernandes, składając tam jednocześnie podczas spotkania ewangelizacyjnego publicznie świadectwo swojego nawrócenia i swojej wiary¹⁶. („Wiesz, mnie się wydaje, że jak on tam wtedy pojechał, to już wrócił do nas inny... ja z nim nie byłem. On tam zobaczył, że z takiego Kościoła to można mieć i satysfakcję i dobrze, bardzo dobrze żyć. I chyba wtedy na poważnie wziął sobie do serca bycie pastorem. Był bardzo rozentuzjuszowany, jak wrócił. Widać było, jak bardzo mu zaimponowano. A ponieważ on, jak Ci już mówiłem, wchodził we wszystko na 100%, to wiadomo było, że już i w to wskoczył. Pozostawało pytanie, jak to tylko wykona”¹⁷.)

W okresie pierwszej dekady działalności ewangelizacyjnej Bity w ramach ruchu surferów (1982-1992) grupa wyznawców była co prawda bardzo liczna, ale, jak obecnie twierdzą jej ówcześni uczestnicy, liczebność ta była zmienna. Niektórzy odchodzili, inni pojawiali się na ich miejsce, nie wszyscy, nawet najbliżsi Bicie, pozostali w ruchu, choć wiele osób zniknęło i pojawiało się po latach na nowo („Bywało różnie, choć w pewnym momencie nigdy nie było już tak, żeby były wolne miejsca. Mogło być luźniej albo ciasniej na sali. I to wszystko. Jasne, że zmieniali się ludzie. Niektórzy odchodzili, potem wracali. U nas było po prostu fajnie, fajnie było być razem...”¹⁸)

W 1992 r. nastąpił jednak w ruchu potężny przełom. Do tego roku Bitą był członkiem Kościoła Betel – przeszedł tam szkolenia z Biblii, „couching”

¹⁵ Wywiad z 17.02.2018, mężczyzna, lat 56, Floripa, Armação.

¹⁶ www.renascerfloripa.com.br [20.02.2018] oraz „Revista Floripa Magazine” z 2002 r., s. 06.

¹⁷ Wywiad z 18.02.2018, mężczyzna, lat 56, Floripa, Rio Tavares.

¹⁸ Wywiad z 28.02.2018, mężczyzna, lat 54, Floripa, Centrum.

misyjny oraz odbywał regularne spotkania z bardziej doświadczonymi pastorami, którzy później założyli własne Kościoły (Flori Ramos założył Kościół Palavra Viva w 1988 r., a José Rodrigues Rocha, w 2003, Ministério Rocha Viva). Inwestowano w Bitę jako w „dobrą markę” Kościoła Betel. Wiedza, którą mu przekazano, okazała się niezbędna w momencie, kiedy Bitą zaczął poważnie planować swoje dalsze życie zawodowe jako pastor. Był już wówczas żonaty – z Cláudią Cargnin Pereira, sympatią z czasów nastoletnich, która również zaangażowała się w grupę najbliższych mu osób wspierających jego działalność ewangelizacyjną. W 1991 r. pojawił się jednak w Kościele Betel nowy, „centralizujący” pastor i bardzo szybko doszło do konfliktu pomiędzy nim a ambitną „gwiazdą surfingu”. Bitą dostał ponoć wtedy, jak mówią znajomi z tamtych lat, „propozycję nie do odrzucenia, aby z Kościoła Betel szybko i skutecznie odejść”¹⁹. Co zresztą uczynił, zwłaszcza że pomocną rękę wyciągnął od razu do słynnego surfera Kościół małżeństwa Hernandez z São Paulo – Renascer em Cristo. W ten sposób pojawiła się na Floripie pierwsza jego filia, nazywana w skrócie „Renascer Floripa”. Inauguracja Kościoła została przygotowana bardzo hucznie – obecny był na niej sam biskup założyciel Hernandes i najbardziej wówczas znany zespół muzyczny z São Paulo – Katsbarnéa²⁰.

Ruch surferów wkroczył wówczas w zupełnie nową fazę: od roku 1992 był coraz bardziej zinstytucjonalizowany, stawał się po prostu integralną częścią struktury Kościoła o zasięgu już wówczas krajowym. Skończyła się także szybko faza „interdenomicjonalnego pentakostalnego ekumenizmu”, podczas której akceptowano wszystkich i każdego, nie pytając o religijną afiliację. Członkowie ruchu mieli po prostu stać się członkami nowego neo-pentakostalnego, konkretnego Kościoła. I wspierać jego działalność. Niestety, największa liczba surferów odeszła z „plemienia” właśnie na tym etapie – grupa przestała być wtedy wspólnotą trybalną, stała się, pomimo że nadal atrakcyjną, ale jednak kolejną instytucją religijną, o bardzo zresztą silnie prozelickim charakterze: „Wiele osób wtedy tupnęło nogą – surferzy to ludzie niezależni, to ludzie wolni, to ludzie oceanu. My nie za bardzo lubimy, jak się nas wciska w jakieś obce struktury, stawia wymagania, bo inaczej to... myśmy wtedy już chyba przestali chcieć. Część osób uznała, że się już wybawiła w te religijne sprawy, może wrócić do domu. A inni – dopiero zaczęli się bawić na serio, zakładając własne wspólnoty. Tylko wiesz, z różnym skutkiem. Do takiej roboty to trzeba mieć nie tylko nawrócenie, pomysł i zmysł organizacyjny. Tu trzeba być liderem, mieć charyzmę, ludzie muszą korzystać na tym, że za tobą idą... Bitą to wszystko miał. Z innymi – bywało różnie. Niemniej jednak

¹⁹ Wywiad z 28.02.2018, mężczyzna, lat 54, Floripa, Centrum.

²⁰ „Jornal Diário Catarinense” z 12 marca 1992 r., Florianópolis.

wszyscy poczuliśmy, że coś się kończy, coś innego się zaczyna. I wcale to coś innego niekoniecznie nam smakowało..."²¹)

Bitą, postawiony wobec faktu odchodzenia z Kościoła najbliższych przyjaciół z „klanu surferów”, zainicjował wówczas szybko proces „rozciągania” ruchu na inne dyscypliny sportowe – zorganizował specjalne, poniedziałkowe wieczory dla sportowców, z muzyką na żywo. Do Kościoła napłynęli znani piłkarze, skatowcy i tenisiści. Pojawiające się tłumy przychodziły nie tylko ze względu na świetnie zorganizowane, atrakcyjne spotkania, koncerty itd., ale także, a może przede wszystkim, ze względu na obecność tychże lokalnych gwiazd sportu – można było dostać autograf, zrobić sobie zdjęcie. Kościół znów pękał w szwach. Dla surferów zrobiło się tam już wtedy zdecydowanie za ciasno.

Kolejną strategią Bity stało się wdrożenie systemu „Duchowego Pogotowia Ratunkowego”: Kościół był czynny codziennie, wieczorami organizowane były spotkania pod kątem różnych grup społecznych: w niedziele – dla rodzin; w poniedziałki – dla sportowców; w środy – studia biblijne, wspólne czytanie Biblii i interpretowanie; w czwartki – ewangelizacja w przestrzeni publicznej (koncerty, spotkania, najczęściej zresztą w parku przed katedrą Kościoła katolickiego); w piątki – modlitwa i medytacja. Małżeństwo Pereira (Bitą i Cláudia) sprzedało w tym czasie swoje mieszkanie, aby zainwestować w rozwój kościelnej struktury – większość ówczesnych członków Kościoła to byli ludzie młodzi, często z problemami, długami, wyrokami, czyli bez możliwości finansowego wspierania Kościoła. Od początku jednak Bitą podkreślał konieczność uregulowania przez nich życia, powrotu do zamożnych w większości rodzin oraz do szkół i na uniwersytety. Zakładał, jak twierdzą jego ówczesni towarzysze, że „środki mogą napłynąć od rodzin odzyskujących dzieci, a potem – od dzieci, które, ukończywszy szkoły, zaczną zarabiać godziwe pieniądze”²². Pod tym kątem stworzył też AREPE – Associação „Renacer” dos Empresários e Profissionais Evangélicos (Stowarzyszenie Ewangelikalnych Przedsiębiorców i Przedstawicieli Wolnych Zawodów „Odrodzenie”) oraz tzw. Escola de Profetas (Szkołę Proroków), półtoraroczny kurs formacyjny dla młodzieży, w której małżeństwo Pereira stało się pierwszymi profesorami. Co ciekawe, już wtedy Bitą dobrze radził sobie w kontaktach politycznych – kurs odbywał się w partnerstwie z lokalnymi władzami, w udostępnionych do tego celu pomieszczeniach dydaktycznych Wydziału Edukacji (FAED), należącego do stanowej, a więc publicznej uczelni – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)²³. W 2004 r. Bitą, korzystając z tych wypracowanych kontaktów, wziął z sukcesem udział w swojej pierwszej kampanii wyborczej

²¹ Wywiad z 27.02.2018, mężczyzna, lat 52, Campeche, Floripa.

²² Wywiad z 27.02.2018, mężczyzna, lat 52, Campeche, Floripa.

²³ RENASCEER FLORIPA MAGAZINE, 2003, s. 10

i został wiceprefektem Florianópolis w kadencji 2004-2008 (w ostatnim roku kadencji zastępując prefekta)²⁴.

Od tego czasu znów zaczął zmieniać się intensywnie profil Kościoła, co dostrzegalne było, jak mówią informatorzy, nawet w strojach obecnych podczas poniedziałkowych spotkań wiernych – pojawiało się po prostu coraz więcej osób w garniturach i „pod krawatem”. Atmosfera spotkań również zmieniała się w sposób dla resztek surferów niekorzystny – w miejsce żargonu sportowego pojawiał się coraz częściej żargon „przedsiębiorczo-marketingowy” teologii pomysłowości. Profil Kościoła zaczął zdecydowanie iść w kierunku klasy średniej i wyższej, stawał się on Kościołem dla „ludzi sukcesu”, białych kołnierzyków i przedsiębiorców. Prowadziło to zresztą do wielu napięć wśród najbliższych współpracowników Bity, przyjaciół jeszcze z czasów „ruchu surferów”, którzy odsunęli się wówczas ostatecznie od swojego lidera. Nie odpowiadał im wprowadzany przez Bitę „styl biznesowy”, zamiast dotychczasowego „plażowego luzu”, „swobody zachowań”, „swobody wypowiedzi”.

Niektórzy spośród tych najbliższych przyjaciół odeszli zresztą już wcześniej – Marcus de Souza założył w 1996 r. w kontynentalnej części Florianópolis swoją własną filię Kościoła neopentakostalnego Vida Abundante; Ivan Junckes założył w 2002 r. filię Kościoła Bola de Neve w dzielnicy Rio Tavares, a później, w 2006 r., własny Kościół – Comunidade Cristã da Ilha); Natanael Nunes Paixão założył, w 2005 r., wraz z byłym rockmanem, Adolfo Abrantesem, wokalistą zespołu „Os Raimundos”, nawróconym w roku 2001²⁵, filię Kościoła Bola de Neve w znanym kurorcie morskim Camburiú. Co przy tym ciekawe, jedynie Kościół Bola de Neve pozostał Kościołem silnie zorientowanym na sportowców, przede wszystkim surferów²⁶, używającym prostego, sportowego żargonu, o swobodnym, plażowym stylu działania, z deskami surfingowymi jako ważnymi elementami wystroju wnętrz. Żadna jednak z pojawiających się później propozycji nigdy już nie przyciągnęła tak dużej liczby ludzi, jak to stało się w fazie rozwoju ruchu Bity Pereiry w ramach ADC, mimo że jedynym spośród bardzo niewielu początkowych współpracowników Bity, który nie poczuł nigdy „powołania do stworzenia własnego „interesu w postaci Kościoła”, jest Luciano. Odszedł on, bo przestał mu odpowiadać

²⁴ Wywiady telewizyjne z wiceprefektem Bitą: <https://www.youtube.com/watch?v=nABszP-fbC3s>; <https://www.youtube.com/watch?v=4g21QUfrhk>; <https://www.youtube.com/watch?v=5fMNX1BH544> [23.02.2018]; <http://www.portaldailha.com.br/noticias/lernoticia.php?titulo=bita-pereira-assume-a-prefeitura-de-florianopolis&id=505> [22.02.2018].

²⁵ Wywiady z Adolfo Abrantes: <https://conhecerdeus.org.br/testemunhos/rodolfo-abrantes/>; <https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/rodolfo-abrantes-conta-por-que-deixou-fama-dos-raimundos-o-brilho-de-deus-foi-maior.html> [23.02.2018].

²⁶ Założyciel tego Kościoła, Pastor Rina, przeszedł historię nawrócenia zbliżoną do Bity – był surferem, stał się narkomanem, doznał nawrócenia podczas ciężkiej choroby, z której został w cudowny sposób uleczony.

„klimat kultu, np. to, że zaczęto »zaciskać pasa« – w pewnym momencie Bitą wyskoczył nawet z koniecznością ukrócenia seksu przedmałżeńskiego... no to już była gruba przesada...”²⁷ Luciano pozostał po prostu przy ukochanym surfing, stając się z czasem jedną z jego ikon na wyspie i jednym z najbardziej znanych producentów desek surfingowych.

Doszło zatem, w okresie intensywnej instytucjonalizacji ruchu, do znaczących rozłamów. W zasadzie można powiedzieć, że próba instytucjonalizacji ruchu doprowadziła do jego szybkiego załamania i upadku, tworząc przy tym kilka nowych struktur, spośród których niektóre przetrwały i rozwinęły się, również dosyć szybko podlegając procesowi instytucjonalizacji. Proces tak rozumianych zmian nie ominął zresztą samego Kościoła prowadzonego przez Bitę Pereirę – w lipcu 2007 r. małżeństwo Hernandes, już wówczas mające problemy z brazylijską prokuraturą, zostało zatrzymane w Stanach Zjednoczonych przy przekraczaniu granicy z dużą ilością niezadeklarowanych pieniędzy i skazane następnie na kilka miesięcy pozbawienia wolności²⁸. W odpowiedzi na ich poważne problemy z prawem, Bitą – wówczas urzędujący wiceprefekt Florianópolis, wydał oświadczenie o swoim natychmiastowym odejściu z Kościoła Renacer em Cristo, po czym tydzień później zainaugurował w centrum Floripy, w starym kinie São José, własny Kościół – Livre em Jesus – dobrze zorganizowany, z profesjonalną stroną internetową, luksusowym wystrojem wnętrza, nagłośnieniem, parkingiem, klimatyzacją itd.²⁹

Bitą kontynuował jeszcze przez jakiś czas swoje zaangażowanie polityczne, prowadząc jednocześnie z pomocą żony (również biskupa) sprawy Kościoła – w kolejnej kadencji prefekta Dário Bergera został sekretarzem ds. międzynarodowych (2008-2012)³⁰. Po odejściu Bergera z polityki, również Pereira porzucił karierę urzędniczą i poświęcił się całkowicie dalszemu rozwojowi swojego Kościoła.

„Kościół surferów” jako przykład nowej religijnej wspólnoty trybalnej

Religijny ruch surfistów Floripy jest dobrym przykładem nowej wspólnoty trybalnej według teorii Maffesoliego. Pojawił się on w panoramie religijnej Floripy wśród sportowców, surferów, którzy charakteryzowali się wówczas

²⁷ Wywiad z 27.02.2018, mężczyzna, lat 52, Campeche, Floripa.

²⁸ <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,AA1413589-5598,00 POLICIA+DOS+EUA+PRENDE+BISPOS+DA+RENASCER+EM+MIAMI.html> [22.02.2018] oraz <http://emails.estadao.com.br/noticias/geral/casal-renascer-e-condenado-nos-eua,36748> [22.02.2018].

²⁹ <http://www.livreemjesus.com.br/igrejas.php> [23.02.2018].

³⁰ <http://wp.clicrbs.com.br/moacirpereira/2008/12/30/bita-pereira/?topo=67,2,18,,67> [23.02.2018]; <http://www.pmf.sc.gov.br/noticias/index.php?pagina=notpagina¬i=1633> [23.02.2018].

swoistą subkulturą – jej elementem była, oczywiście, deska surferska, ale również, niestety, narkotyki. Lider ruchu, Bita Pereira, szybko zaczął tworzyć silną prozelicko grupę poszukującej młodzieży, wykorzystując do tego celu początkowo najbliższych przyjaciół, wielbicieli swojego surferskiego talentu i własną sportową sławę. Możliwość uczestnictwa w organizowanych przez Bitę Pereirę i jego równie znanych kolegów spotkaniach ewangelizacyjnych stała się dla bardzo wielu młodych, aspirujących sportowców z Floripy, nie tylko czymś „cool”, ale nabrała magicznego charakteru budowania nowych, ważnych więzi społecznych, poszukiwania sportowej tożsamości, wspólnego przeżywania kontaktów z Absolutem, namacalnej obecności *sacrum*. Poprzez dobrowolny udział w tej wspólnotie surferzy wyspy manifestowali swój specyficzny styl życia, przywiązanie do ustalonych rytuałów, surferskiego żargonu czy ubioru, a elementy te dodatkowo ułatwiły integrację członków grupy, dając im przyjemność z nieformalnej afiliacji i wspólnego, w ich odczuciu bardzo wartościowego spędzania wolnego czasu poza treningami, stanowiąc dobrą alternatywę dla narkotykowych wyskoków i alkoholowych balang. Przynależność do „Kościoła surferów” stała się alternatywą dla innego rodzaju „zaistnienia” w surferskim świecie towarzyskim wyspy, zaznaczenia swojej obecności, stania się kimś znanym i cenionym – tak jak Bita i jego najbliżsi przyjaciele, z którymi ruch był od początku silnie utożsamiany. Przynależność ta dawała też możliwość zamanifestowania swojego „ja”, wolnej, nieograniczonej ekspresji własnej filozofii życiowej, autentycznych przeżyć, które kształtowały życie surferów,

Taka nowa rzeczywistość zaczęła się jednak dosyć szybko rządzić prawami konkurencyjnego, religijnego rynku w Brazylii. Aby korzystać z pozytywnej aury spotkań i doświadczać z tego tytułu przyjemności, należało wkrótce poddać się wdrażanym przez Bitę Pereirę kierunkom przemian „instytucjonalizujących”, opanować nowe zasady współżycia w grupie należącej do Kościoła, albo – odejść. Solidarność trybalna nie przeważała, jak można zauważyć, nad siłą indywidualności poszczególnych jej członków, którzy pozostali indywidualistami pomimo łączących ich przez dłuższy czas silnych więzi wspólnotowych. Na etapie budowy filii pierwszego Kościoła Bity większość surferów „wykruszyła się” ze środowiska, przy czym część spośród nich podjęła próbę skonstruowania „własnej religijnej narracji”, tworząc własne „nowoplemiona”, które też szybko były przez nich strukturyzowane i instytucjonalizowane. To pokazuje, że więzi pomiędzy surferami, choć wydawały się w początkowym okresie *effervescence* bardzo silne, były jednak stosunkowo słabe – w każdej chwili mogły zostać zerwane bez żadnych konsekwencji. Co więcej, każde takie zerwanie mogło zakończyć się „wyprowadzeniem innych członków grupy” do nowej wspólnoty (choć zdarzały się też po jakimś czasie powroty). Pomimo zatem faktu, że ruch kształtował się prawie dekadę, był jednak przez cały ten czas wspólnotą otwartą, dynamiczną, ale jednocześnie

efemeryczną i zmienną, co podkreślali jego ówcześni uczestnicy, opartą na więzi uczuć, wspólnych rytuałów i bardzo silnych emocji. Początkowa wspólnota była co prawda otwarta dla każdego, kto chciał w niej uczestniczyć, ale jednak mocno podkreślano w niej charakterystyczne, swoiste cechy „surferskiej subkultury” młodzieżowej wyspy. Ci, którzy decydowali się na przystąpienie, byli albo zaawansowanymi, albo początkującymi, aspirującymi surferami, którym przystąpienie do grupy wyraźnie imponowało. Ta przynależność zaczęła jednak tracić na swoim uroku w momencie, kiedy grupa stawała się coraz większa i coraz mniej jednorodna. Dla surferów zaczęło wówczas brakować w niej przestrzeni. W miarę upływu czasu zmieniły się również priorytety samego inicjatora grupy – Bity Pereiry, który jej istnienie zaczął traktować w kategoriach „zawodu pastora”. Aby utrzymać siebie, rodzinę i doprowadzić do rozwoju najpierw zarządzanych przez siebie filii Kościoła, potem własnego Kościoła, musiał rozszerzyć doń „nabór”, dokonać uniwersalizacji przesłania, otworzyć drzwi dla wszystkich. To doprowadziło do rozmycia surferskiej tożsamości i zastąpienia jej przez, najpierw, sportowe inklinacje nowej wspólnoty (pojawiają się przedstawiciele innych dyscyplin), potem – nacisk na przyciągnięcie do Kościoła tych, którzy mogli zapewnić środki do jego rozwoju, czyli przedstawiciele klasy średniej pracującej, białych kołnierzyków, przedsiębiorców, polityków. Wśród surferów pojawiły się uczucia rozczarowania, znużenia, chęć odcięcia się od tak silnie zróżnicowanej grupy. Ponieważ łatwość przystąpienia do niej odpowiadała łatwości z niej zrezygnowania, następowało to z reguły szybko i nagle.

Surferska wspólnota nowoplemienna dawała poczucie sensu życia, pozwalała wypracować schematy myślenia o rzeczywistości w sposób tak atrakcyjny, że jej członkowie chcieli być do niej przypisani. Przestrzeń grupy oferowała swoistą „lokalność”, w przypadku surferów – także swoisty couching z psychologii sportu. Grupa dawała poczucie solidarności, ale jednak nie rozbrajała w żaden sposób silnego indywidualizmu jej członków – to grupa miała działać dla nich, nie oni dla grupy. I dopóki tak się działo, wspólnota przeżywała swój rozkwit. Kiedy przynależność do grupy stała się problematyczna, zbyt wymagająca, koszty uczestnictwa (w tym nie tylko czasowe, ale również finansowe, związane z utrzymaniem Kościoła i pastorów) stały się, w mniemaniu lokalnych surferów, zbyt wysokie, przedłożyli oni swój partykularny interes nad interes kolektywny, interes grupy, w pewnym momencie potęgując jej fragmentację i rozpad przez „pączkowanie” (założenie własnej grupy) i ponowny rozpad (próba jej instytucjonalizacji). Jednocześnie można zauważyć, że swoista surferska subkultura, wymuszająca poniekąd indywidualizm charakterem uprawianego sportu, w którym człowiek sam na sam staje oko w oko z żywiołem oceanu, kreuje niepowtarzalność, ale też potrzebuje społecznego potwierdzenia owej wyjątkowości. Stąd pojawia się tendencja do poszukiwania, także w ramach poszukiwań religijnych, ludzi

o podobnych zainteresowaniach, chęć nawiązywania z nimi przynoszących gratyfikację osobistą relacji. Manifestowanie surferskiej wyjątkowości było tutaj ważnym spoiwem grupy, czymś, co odróżniało ją w istotny sposób od reszty, w tym innych grup i wspólnot o charakterze religijnym. Ekspresja specyfiki sportu, relacji pomiędzy surferami, ich relacji z przyrodą, sposób mówienia, ubierania się, specyficzny styl bycia nabierały dodatkowo znaczenia, atrakcyjności i kolorów właśnie w jednorodnej grupie, dającej poczucie akceptacji i bezpieczeństwa – skupienia się na sobie, na wierze i na surfingu dzięki byciu razem. To właśnie we wspólnocie Bity, w swoim „Kościele surferów”, na jego początkowym etapie tworzenia surferzy z wyspy, uprawiający wciąż jeszcze wówczas dyscyplinę sportu nową (surfing pojawi się po raz pierwszy podczas igrzysk w 2020 r.), poczuli się wyjątkowi, niepowtarzalni, wybrani, „dotknięci przez Boga”. Wspólnota, poprzez swój wyjątkowy charakter, oferowany kontakt z mistrzami uwielbianego sportu i z Absolutem, była dla wielu z nich narzędziem konstruowania i realizacji własnej indywidualności.

Religijna wspólnota Bity Pereiry, „Kościół surferów”, została poddana procesowi instytucjonalizacji i tym samym praktycznie zakończyła swoją działalność w ramach surferskiej subkultury wyspy. Spośród Kościołów, które powstały „przez pączkowanie”, właściwie tylko Bola da Neve do tej pory kontynuuje swoje zainteresowanie grupą surferską, tworząc specjalne surferskie duszpasterstwo, ale w innych strukturach, prowadzonych przez pozostałych twórców ruchu, nie ma już specjalistycznych ofert przeznaczonych dla surferów. Porzucenie tej początkowej drogi, tej swoistej surferskiej „ewangelizacji trybalnej”, stało się jednak dla jej twórców trampoliną do innego rodzaju sukcesu: zawodowego i finansowego, stworzenia własnych, zinstytucjonalizowanych struktur kościelnych, dużo bardziej uniwersalnych w swoim przesłaniu i, co za tym idzie, mniej wybiórczo czy sektorowo nastawionych na „łowienie konkretnych dusz”, choć nadal chętnie korzystających ze sportowego wizerunku swoich twórców i legendarnej historii „religijnego ruchu surferów na Floripie”.

Literatura

- Beck U., Beck-Gernsheim U., *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, London 2002.
- Berger P.L., *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005.
- Luckmann Th., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 2006.
- Mafessoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Ribeiro A.D., *Atletas de Cristo*, Mundo Cristão, São Paulo 1994.
- Siuda-Ambroziak R., *Religia w Brazylii. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Nomos, Kraków 2015.

Stark R., Bainbridge W., *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków, Nomos, 2007.
 Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988.
 Turner V., *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Co, Chicago 1969.

Źródła internetowe

<http://emails.estadao.com.br/noticias/geral,casal-renascer-e-condenado-nos-eua,36748>
<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,AA1413589-5598,00 POLICIA+DOS+EUA+PRE NDE+BISPOS+DA+RENASCER+EM+MIAMI.html>
<http://wp.clicrbs.com.br/moacirpereira/2008/12/30/bita-pereira/?topo=67,2,18,,,67>
<http://www.livreemjesus.com.br/igrejas.php>
<http://www.pmf.sc.gov.br/noticias/index.php?pagina=notpagina¬i=1633>
<http://www.portaldailha.com.br/noticias/lernoticia.php?titulo=bita-pereira-assume-a-prefeitura-de-florianopolis&id=505>
<https://conhecerdeus.org.br/testemunhos/rodolfo-abrantes/>
<https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/rodolfo-abrantes-counta-por-que-deixou-fama-dos-raimundos-o-brilho-de-deus-foi-maior.html>
<https://www.youtube.com/watch?v=5fMNX1BH544>
<https://www.youtube.com/watch?v=Ip8AAADVC80>
<https://www.youtube.com/watch?v=nABszPfbC3s>; <https://www.youtube.com/watch?v=4g21QUrfrhk>
www.atletasdecristo.org.br
www.renascerfloripa.com.br

Renata Siuda-Ambroziak – SURFING AND FAITH. THE CONTEMPORARY NEO-PENTECOSTAL TRIBALISM IN BRAZIL

The article discusses, in reference to Mafessoli's "new tribalism," the process of the founding and development of the first local surfers' church in the insular part of the city of Florianópolis, the capital of Santa Catarina in Brazil, where the culture of surfers has been very strong for several decades. Taking advantage of Mafessoli's theory, the author presents, in the context of the collected data, arguments for the possibility of recognizing the first "Surfers' Church" as an example of a new religious tribal community.

Keywords: surfing, faith, conversion, tribalism, (Neo)Pentecostalism

SŁAWOMIR SZTAJER

Adam Mickiewicz University, Poznań

Department of Religious and Comparative Studies

e-mail: sztajers@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8975-2994

Religious symbolism and contemporary culture. The case of Europe

Contemporary Situation

Contrary to opinions expressed by some students of modern societies, religious symbols are not things of the past in contemporary European culture. Such opinions seem to be based on an erroneous impression that in most domains of culture religious symbols were replaced by secular ones as a result of secularization. The latter is understood in many different ways depending on which aspect of social and individual life is taken into consideration. A number of scholars define it as an irreversible process that weakens the influence of religious institutions on other areas of society and culture. In terms of religious symbols, secularization means that symbolic universes of traditional religions become limited to enclaves of social and cultural life. In highly secularized societies religious symbols are usually displayed in spaces defined by religion, which are separated from the public sphere. Many European societies have more or less formal rules according to which religious symbols are used in public life. Although the secularization thesis has been very popular during last decades, it does not seem to be the last word on the matter. Rather, it is a theoretical description of some important processes which do have a considerable influence on religious meaning systems, but are not likely to destroy them completely. In recent years, many sociologists of religion have criticized the classical secularization theory showing that it should not be taken as a universal generalization. There are parts of the world where the resurgence of religion can be observed. Even seemingly secularized

societies undergo transformations which can be described in terms of the resurgence of religious symbols in secular societies.¹

The place of religion, and especially that of religious symbols, in the public sphere is the subject of many debates. An important role in these debates is fulfilled by the liberal idea of a state neutral to religion. According to this view, religious symbols should not be displayed in the public sphere, but they should remain private. Certainly, there are different attitudes towards religious symbols in different European countries, and this differentiation results from complex historical determinants. Nevertheless, the secularization trend that consists, among others, in limiting access of religious symbols to the secular public sphere is visible in most European countries. On the other hand, in those countries where the respect for religious (Christian) symbols is still common in the public sphere, one can find many conflicts concerning the role and place of symbols. For example, many such conflicts have taken place in Poland. In the last several years the Christian cross has been the subject of debate between those who wanted to remove it from public places and those who wanted to see it in the Parliament, public schools and in front of the Presidential Palace in Warsaw. As it will be pointed out, even in highly secularized countries in Europe there are many conflicts regarding the place of religious symbols in public life.

Religious symbolism constitutes an irreducible dimension of European culture from the beginning of its existence. Since the history of Europe was above all interwoven with Christian religion, religious symbolism prevailing on this continent has Christian roots. Religious symbols are not only part of religious art or doctrine; on the contrary, they spring from religious life that is carried out in institutions such as churches, sects, cults, and new religious movements as well as in the lives of individual believers. Religious symbolism in Europe has never been limited to institutionalized forms of religion, but also appeared in other fields of culture, first of all in literature, art, politics, public life, and science. In the contemporary world the number of areas where religious symbols can be found paradoxically increased as a result of emergence of new forms of cultural activity. Today, religious symbols can be found in film, the Internet, computer games, in countless areas of popular culture, as well as in such different fields as marketing and politics. Here one encounters a paradox. On the one hand, one can observe advanced secularization in some parts of Europe which consists in eliminating religion from

¹ Cf. P. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich. 1999, pp. 6-7; J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994; R. Stark, *Secularization RIP*, "Sociology of Religion" 1999, no. 60, pp. 249-273.

public life and weakening of the influence of religion on state institutions. In spite of this, we can see proliferation of religious symbols in secular culture.

All these phenomena bring to one's mind the following questions: What is the reason that the previously marginalized religious symbols reappear in secular culture? Do religious symbols used in non-religious contexts retain their original meaning? What transformations do religious language and symbolism undergo in today's European societies? Answers to these questions may not only shed light on the contemporary changes in religiosity in Europe, but also helps to understand the problem of European identity. The latter was shaped under the Christian influence to such an extent that it is sometimes said that Christianity constitutes one of the pillars of this culture.² Following that, it can be expected that the transformations of religious symbolism will affect the European identity to a considerable degree.

It seems that these questions cannot be fully answered in terms of social and cultural processes. Social and cultural analysis is necessary yet insufficient in explaining religious symbolism. In order to be explained religious symbolism should be set in the context of non-cultural human needs. Thus, the thesis can be advanced that transformations of religious symbolism in contemporary Europe are manifestations of a universal human tendency to use religious meaning systems influence on religious meaning systems. It is not accidental that religious symbolism recurs today on a large scale in non-religious fields of culture and social life. This is the consequence of the fact that the human mind operates in a specific way. Elimination of religious symbols from various areas of social life, and especially removing them from public spaces, initiates processes of compensation which transfer symbolic activity to other fields of culture. The fundamental question concerning these processes is what transformations religious symbols undergo as a result of compensation and whether they can still be called religious.

The concept of religious language and religious symbolism

Symbols are fundamental constituents of religious language. The latter is not understood here as a certain kind of language, lexically or grammatically different from everyday or scientific language. Rather, the concept of religious

² „It can be argued that the heritage of Europe is so imbued with Christianity that its development has made little sense without paying regard to the Christian theology which motivated many. Even the French Revolution with its slogan of '*liberté, égalité, fraternité*', had its roots in a Christian vision. Each of those concepts makes little sense outside a Christian context." R. Trigg, *Freedom of Religion*, in N. Brunsveld and R. Trigg (eds), *Religion in the Public Sphere*, Ars Disputandi, Utrecht 2011, p. 122.

language is defined as a kind of usage of everyday language. Religious language consists not only of specific spoken and written words and expressions but it also involves nonverbal symbols and images. Symbols play a significant role in religious communication. They are not just the same as signs. While a sign stands for its referent on the basis of a convention, symbol not only refers to its object but also participates in it. It is rather difficult to explain what it means that symbol participates in reality to which it refers, but it can be shown in the following example. Imagine that there is a name of a country (e.g. Spain) and the national flag of the same country (e.g. the flag of Spain). Now, try to imagine what would happen if somebody publicly destroyed the written name 'Spain' on the one hand, and the flag of Spain on the other. In the first case nothing would happen at all, because a name is only a sign and it does not affect the nature of an object it refers to. In the second case, on the contrary, there are usually violent reactions of people for whom the national flag constitutes a value in itself. We could say that the name of the country is just a sign, whereas the national flag is something more, namely, a symbol. Burning a national flag is directed against the national pride. The same is true of religious symbols. Suffice it to think about holy books of various religions or iconic representations of supernatural beings. They are all symbols in the sense that they participate in the sacredness of the objects they represent. Symbolic character of various things and persons is visible even in those religions which do not ascribe sacredness to the images of deities.

Another fundamental characteristic of a symbol is its ambiguity. Symbols can be interpreted in various ways since they contain many layers of meaning. Not all of them are visible at first sight. Religious symbols are usually involved in rituals; they are not only models of something (e.g. models of transcendent reality), but also models for something.³ They constitute a part of the system of religious action and gain their meaning due to the interconnection with religious action. The pragmatic dimension of religious symbols is also based on their function in individual lives of those who use these symbols for religious purposes. Last but not least, religious symbols refer to what is interpreted as being beyond the horizon of our everyday life. In other words, religious symbols refer to transcendent or unconditioned reality. They gain access to the 'fifth dimension,' as John Hick would call the spiritual dimension of human life.⁴

Since the meaning of religious symbols is complex and depends on context, using them in another context may result in the changes of their meaning. But at the same time this context dependency of symbols shows that there are other important constituents of religious meaning systems such

³ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, p. 93.

⁴ J. Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, Oneworld, Oxford 1999.

as linguistic and extralinguistic context, the way in which religious symbols are used in communication, and the function they fulfill in communication. Religious symbols are not merely parts of a larger textual whole but they also constitute a system of religious action. The performative aspect of religious symbolism is apparent in the ritual where rule-governed action is associated with a symbolic meaning.

It must be emphasized that the transformation of religious language concerns expressions of this language which were used in contexts other than religious. It means that relatively closed communication systems of particular religious communities may remain largely intact even if their symbols and language expressions are used in nonreligious contexts. Nevertheless, it is usually difficult to establish what the semantic consequences of such a usage are, and to what extent manipulation of religious symbols from outside religious community affects the way in which people understand their religion. But one thing is obvious: religious people are usually sensitive to how their symbols are used outside religious community. For example, most Christians cannot sit quietly by when Christian symbols are desecrated; they protest, sometimes violently, against such abuses. Their reaction suggests that even outside religious context believers are not indifferent to what happens to religious symbols when they are improperly used. The problem is whether the change of function of religious symbols is followed by the change of their meaning.

In the parts of this article that follow, I take into consideration several areas of contemporary social and cultural activity, and present some examples of adaptation of religious symbols to secular culture. Before that, however, I will focus on more general and fundamental problems, i.e. the universal character of religious symbolism and the types of adaptations of religious symbols to new cultural conditions.

Is religious symbolism a universal tendency of human beings?

What is the reason that the previously marginalized religious symbols reappear in secular culture? It may be hypothesized that religious symbols are not culturally contingent phenomena, but that they constitute a universal dimension of culture and are deeply rooted in the human mind. The human tendency towards religious symbolism is so strong that whenever religion as a social institution is marginalized, religious symbolism is adopted (and considerably transformed) by other fields of culture. This compensation of religious symbolism takes place due to the universal human tendency towards

symbolism and religion. However, it is rather difficult to explain the very tendency, and as a result, to answer the question why human beings represent their religious worlds in a symbolic way. The answer to this question can be found in the cognitive approach to religion which focuses upon cognitive mechanisms constraining religious thought and action.⁵ From the point of view of this approach, religious symbols and ideas are pervasive and recurring in human culture because they are by-products of the evolved cognitive architecture. Most religious ideas taken from known religious traditions are easily acquired and effectively transmitted through generations as a result of two factors, the first being a particular structure of religious representations, and the second - the susceptibility of the mind to particular kinds of ideas. Therefore, the ubiquity of some religious ideas in human cultures is not an accident but the result of the way in which our minds operate. By those attempting to affect the human mind or control human behaviour religious symbols and ideas can be used as instruments. It seems that religious symbolism appeals to the human mind much more effectively than discursive thought. Moreover, since mental processes engaged in religious symbolism operate beyond consciousness, messages based on them are not easily susceptible to rational persuasion. Religious symbols and ideas turn out to be a good source material for creating evocative ideas and messages in secular culture.

According to the view presented by cognitive scientists of religion, mechanisms generating religious ideas are nothing special. These are natural processes of the human mind which are shared by all human beings. The universal architecture of the mind constrains the way in which religious representations are distributed in culture and makes religion a culturally universal phenomenon. Human beings have a kind of "God instinct" – a natural tendency to identify supernatural beings in the surrounding world.⁶ Although there are individuals devoid of religious beliefs, it would be difficult to find a culture completely devoid of religious representations. Investigators in the cognitive science of religion come to a conclusion that religion cannot be entirely eradicated either from culture or from the mind. It would be naïve to think that one day religious thinking will be replaced by the scientific one. "As a way of thinking, God is an inherent part of our natural cognitive systems, and ridding ourselves of Him – really, thoroughly, permanently removing Him from our heads – would require a neurosurgeon, not a scientific teacher."⁷

⁵ Cf. J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA 2004, p. 21; P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994, pp. 14-15; I. Pyysiäinen, *Bridge over Troubled Water: Crossing Disciplinary Boundaries, "Method and Theory in the Study of Religion"* 2004, no. 16, p. 340.

⁶ Cf. J. Bering, *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, Nicholas Brealey Publishing, London 2011.

⁷ Ibidem, p. 200.

Instrumental and non-instrumental adaptations of religious symbols

It is probable that the universal tendency towards religious symbolism underlies the phenomenon characteristic for many secularized European countries: on the continent where a considerable number of people define themselves as non-believers religious symbolism is adopted by other fields of culture. All these fields are composed of human actions that have either instrumental or non-instrumental character. Therefore, having in mind the differentiation between religious and nonreligious use of religious symbolism, one can differentiate between two kinds of adaptation of religious symbols to other meaning systems: instrumental and non-instrumental one. Non-instrumental adaptation consists in using religious symbols as a means of religious self-realization of human beings. In this form of adaptation religious symbols are adapted to a new system but still retain their non-instrumental value. For instance, symbols of an established religious tradition are used by other religious systems, new religious movements, and various forms of new spirituality. The second type of adaptation, instrumental adaptation, is much more interesting from the point of view of this presentation and refers to using religious symbols as means for nonreligious purposes. Among the examples are uses of religious symbols in some forms of art, in marketing, politics, and the public sphere. Here religious symbols have a function fundamentally different from the function fulfilled in religious discourse.

Incorporation of religious symbols into new meaning systems is not a novel phenomenon. The history of religions knows many situations in which religious symbols created within one religious tradition were used by other religious meaning systems. The process of Christianization is a good example of this phenomenon. But in the case of interaction between religion and forms of action characteristic of modern society, the nature of symbolic adaptation is substantially different. In this case religious symbols are not adapted to a new religious meaning system but are used by nonreligious systems, i.e. within the secularized areas of society.

Religious symbolism as a source material for popular culture, marketing, and politics

Today the aforementioned universal tendency towards religious symbols, ideas and narratives is exploited by various interest groups who attempt to realize their particular interests. In these attempts, religious symbols are instru-

mentally used and abused. The problem is whether religious symbols adapted to new uses are not deprived of their religious nature? Even if it is the case, they retain their primary structure and content, although the latter is usually interpreted in a different way. Therefore, changes in the function of religious symbols do not necessarily entail changes in their structure and content. There are, however, many cases in which their content is radically changed. Some of these symbols are deprived of their religious meaning and become entirely secular. In the examples that follow one can find transformations of some aspects of religious symbols as well as their radical desecralization.

There are many areas of social and cultural life where religious symbolism is present. Among them, the most important are: popular culture, modern art, politics, public life, and marketing. Here are several examples of using religious symbols in non-religious contexts. First of all, religious symbols are widely used in popular culture and in modern art. Suffice it to say that they play an important role in numberless films which use mythical narrations and religious ideas. The religious symbolism present in popular culture is usually a part of implicit religion. It is not clear whether popular culture can be described as containing genuinely religious elements or it should be described as a substitute for religion⁸. While in the first case religious symbols incorporated into popular culture continuously retain their religious meaning, in the second case they are deprived of religious value but are similar to genuine religious symbols in that they perform much the same functions. This means that although they are no longer used in a context of traditional religions, they can have psychological or other effects similar to those which are produced by religious symbolism.

In popular culture mythical narratives are deprived of their religious character; they become elements of literary or cinematic fiction. In the fine arts religious symbols are used for artistic purposes. They are usually taken out of their natural context and set in a quite different system of meaning. Among the most radical examples of the degradation of religious symbols in arts is so called critical art that developed in Poland in the 1990's. Representatives of this artistic current use religious symbols in the way that is perceived by the majority of religious people as offensive and sacrilegious (e.g. a picture of genitals on the cross by Dorota Nieznalska). Similar examples can be found in other countries: a sculpture of Italian artist Maurizio Cattelan which shows Pope John Paul II crushed by a meteorite. According to critics, the role of critical art is to provoke members of an audience. However, regardless of its social function, it may change the way in which religious symbols are interpreted by the general public and be unacceptable to some religious people.

⁸ Cf. J. Porter, *Implicit Religion in Popular Culture: the Religious Dimensions of Fan Communities*, "Implicit Religion" 2009, no. 12, pp. 271-272.

Another example of using and abusing religious symbols in non-religious contexts is today's marketing, and especially advertising. Religious symbols are readily used by professionals because they appeal to deeply rooted intuitions and archetypes, arouse intense emotions as well as motivate to action. Some advertisements parasitize religious symbolism. It seems that advertising changes the semantics of religious symbols. They no longer refer to ultimate reference, but their meaning is redirected to a new purpose. They are to focus attention on consumer products. However, the relation between marketing and religion is multi-faceted: religious symbols and images are not only used in marketing, but also marketing is used by some religions. There are religious movements that are more like international corporations than traditional religions (e.g. scientology). One of the most interesting cases of adaptation of religious symbols to marketing is the case in which religious symbols and linguistic expressions become a source material for marketing. It is the situation in which religious language is used and sometimes – from the point of view of religious adherents – abused by experts who do not have anything to do with religion, but try to use religious meanings as tools to attain non-religious goals. As an example we may here refer to advertising which uses religious symbols. By basing advertising messages on religious symbols, motifs, metaphors, or myths, one can easily attract the attention of the public. Moreover, nonreligious content is probably more easily remembered when it is associated with religious counter-intuitive ideas which, according to some research, are more easily remembered and recalled by people than other ideas⁹. It is difficult to say whether and if yes, to what extent, this phenomenon translates into marketing practice, but if the popularity of advertisements using religious representations (symbols, plots, narratives, metaphors etc.) can be a signal of their effectiveness, such a practical application is doubtless. In case of advertising based on religious symbols the content of a given religion is instrumentalized. According to the programs of advertising agents, religious symbols are to refer to advertised products, in result of which their ultimate (non-instrumental) meanings are pushed into the background. Although it is sometimes argued that the spread of discussed advertisements do not transform the meaning of the expressions of religious language, such an argument seems to be unjustified because instrumentalization of religious symbols meets with a hostile response from the believers. Desacralization of religious symbols in advertisements is perceived by them as posing a threat to religion and sometimes as an offence against religious feelings. The instrumentalized religious symbol, apart from its original content, begins to symbolize things fundamentally different from its original reference.

⁹ J. Barrett, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, "Trends in Cognitive Science" 2000, no. 4, p. 30.

Religious symbols are also used in politics. It is beyond doubt that the political instrumentalization of religious symbols is almost as old as politics itself. Religious symbols proved to be effective instruments of legitimation of political power. Although in most European democracies of today the separation of state and religion is carefully guarded, there are situations in which religious symbolism is moved to the very centre of political and public debates. For instance, Poland is one of European countries where religious symbols, especially Christian ones, have been instrumentalized by politicians since the systemic transformation of 1989. It was due to the fact that the Catholic Church in Poland was a mainstay of anti-communist opposition. Religious symbols were used during the transformation in order to legitimize the processes of democratization. After that time, however, the manipulation of religious symbols has not come to an end. On the contrary, Christian symbols are used in political debates by those who represent both right-wing and left-wing parties. When used in political discourse, religious symbols start to serve particular political interests.

Even in most secular countries in Europe – for example in France – religious symbols are still present in the public sphere. It is connected with the fact that there are more and more immigrants who came to Europe with their own religious background and who are usually much less secularized than native Europeans. Even in secular countries it is difficult to impose rules of secular law on people for whom public displays of religious symbols are an essential part of their religious tradition. Moreover, in such cases religious symbols can play an important social function – they build, maintain and reinforce collective identity. Multicultural parts of today's European societies are exposed to the political instrumentalization of religious symbols.

The consequences of adaptation

The secular culture of contemporary Europe is full of religious and quasi-religious symbols. It does not mean, however, that religious symbols incorporated into secular culture remain unchanged in respect of their content. On the contrary, they undergo fundamental transformations. The meaning of particular religious symbols depends not only on the context in which they are used but also on a symbolic system of which they are parts. Taking symbols out of a context and connecting them to other meaning systems result in transformations of their content. Moreover, the instrumentalization of religious symbols deprives them of their primary function.

The meaning of religious expressions is strictly connected to their place in the religious meaning system. It is not possible to fully comprehend religious

meanings outside this system. For instance, some religious expressions are used in a ritual context, and become incomprehensible when taken out of context. Others constitute an integral part of a particular doctrine, and seem to be meaningless for those interpreters who do not know the doctrine. Still other expressions are associated with religious emotion and experience. This leads to a conclusion that taking religious symbols and symbolic expressions out of their natural context brings about the changes of their meaning. Here, the meaning is not understood as something intrinsic to symbols or other expressions, but rather as something contextual and pragmatically determined. It can be said that, at least in the case of religious language, pragmatics determines semantics to a certain degree. A religious meaning system is a partly closed system of communication which means that it can be fully understood only through participation in religious reality.

Prospects for the future

On the basis of the above sketchy analysis of religious and quasi-religious symbolism in contemporary European culture, it is possible to present a provisional diagnosis of the religious and spiritual condition of this culture. It seems that today we face the problem of oversimplification of European culture that consists in transforming the traditional language of European culture with its symbols, images and ideas into the codes of popular culture and instrumental action. As a result of these processes the specific logic of religious language is transformed into the logics of non-religious discourses. The transfer of religious symbols to other fields of cultural activity usually entails their involvement in the system of instrumental rationality. Religious symbols lose their original meaning and function but at the same time secular culture becomes enriched in the new symbolic dimension.

The aforementioned changes do not result in the irreversible destruction of religious symbols. Rather the contrary seems to be closer to the true. The analysis of these changes in culture and society leads to the conclusion that religious symbolism is still present and that its disappearance is unlikely. Reduced and transformed religious symbols are widespread in many areas of social and cultural life. What is more, latest research on the human mind and its role in maintaining religious representations allows making predictions about the future of religious symbolism. It is thus probable that religious symbolism will remain one of the fundamental dimensions of contemporary European culture.

Bibliography

- Barrett Justin, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, "Trends in Cognitive Science" 2000, no. 4.
- Barrett J., *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA 2004.
- Berger P.L., *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich. 1999.
- Bering J., *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, Nicholas Brealey Publishing, London 2011.
- Boyer P., *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994.
- Casanova J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, New York 1973.
- Hick J., *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, Oneworld, Oxford 1999.
- Porter J., *Implicit Religion in Popular Culture: the Religious Dimensions of Fan Communities*, "Implicit Religion" 2009, no. 12.
- Pyysiäinen I., *Bridge over Troubled Water: Crossing Disciplinary Boundaries*, "Method and Theory in the Study of Religion" 2004, no. 16.
- Stark R., *Secularization RIP*, "Sociology of Religion" 1999, no. 60.
- Trigg R., *Freedom of Religion*, in N. Brunsveld and R. Trigg (eds.), *Religion in the Public Sphere*, Ars Disputandi, Utrecht 2011.

Sławomir Sztajer – RELIGIOUS SYMBOLISM AND CONTEMPORARY CULTURE. THE CASE OF EUROPE

The aim of this paper is to analyze the ways in which religious symbols are present in non-religious spheres of contemporary European culture. It is widely known that, as a result of secularization, religious symbolic language is no longer present in the public sphere and culture of contemporary European societies in the same way as it was in the past. At first sight, it seems that it has lost its relevance for other fields of culture as well as for everyday communication, and that religion has become a relatively closed system of communication. However, more thorough investigation shows that various religious symbols are widely used in many fields of secular culture. The fundamental question concerning religious symbols is whether and, if yes, in what particular way, they change their meaning as a result of being used in non-religious cultural activity. What is the reason that previously marginalized religious symbols reappear in secular culture? It may be hypothesized that religious symbols are not culturally contingent, but they constitute a universal dimension of culture and are deeply rooted in the human mind.

Keywords: religious symbolism, European culture, popular culture

Spis treści

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – O Kościele katolickim bez namaszczenia	3
<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Wstyd ujawniany. Glosa do dyskusji o Kościele katolickim (i nie tylko)	17
<i>Józef Baniak</i> – Kryzys powołanych czy kryzys powołań? Zakonne powołania sióstr i braci w Polsce w latach 1900-2017	27
<i>Artur Jocz</i> – Religijne i duchowe ambicje literatury polskiej. Wybrane przykłady	63
<i>Jerzy Kaczmarek</i> – Inscenizacje <i>Parsifala</i> Richarda Wagnera na Festiwalu w Bayreuth. Od sekularyzmu do postsekularyzmu	73
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Obrazy współczesnej religijności w przekazach medialnych ze Światowego Spotkania Rodzin w Dublinie w 2018 r.	93
<i>Mariusz Dobkowski</i> – Gnostycyzm jako początek zachodniej tradycji ezoterycznej. Dwa świadectwa z okresu dwudziestolecia międzywojennego	107
<i>Gracjana Dutkiewicz</i> – Istota i rola samorządu terytorialnego w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego	121
<i>Bartosz Kirchner</i> – Liturgia jako gra w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w kontekście współczesnych przemian rytuału katolickiego. Perspektywa kulturoznawcza	131
<i>Renata Siuda-Ambroziak</i> – Surfing i wiara. Współczesny trybalizm (neo)pentakostalny w Brazylii	141
<i>Sławomir Sztajer</i> – Religious symbolism and contemporary culture. The case of Europe	157

Contents

<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – On the Roman Church without anointing	3
<i>Zbigniew Drozdowicz</i> – Shame revealed. Gloss to the discussion about the Catholic Church (and not only)	17
<i>Józef Baniak</i> – Crisis of the appointed or vocational crisis? The religious vocation of the sisters and brothers in Poland in the years 1900-2017	27
<i>Artur Jocz</i> – Religious and spiritual ambitions of Polish literature. Selected examples	63
<i>Jerzy Kaczmarek</i> – Stage productions <i>Parsifals</i> of Richard Wagner at The Festival in Bayreuth: From secularism to postsecularism.	51
<i>Remigiusz T. Ciesielski</i> – Images of today’s religiosity according to media coverage of the World Meeting of Families in Dublin 2018	73
<i>Mariusz Dobkowski</i> – Gnosticism as the beginning of the Western esoteric tradition. Two evidences from the interwar period	93
<i>Gracjana Dutkiewicz</i> – The essence and role of local self-government in the social teaching of the Catholic Church	107
<i>Bartosz Kirchner</i> – Liturgy as a game by Joseph Ratzinger-Benedict XVI in the context of contemporary changes of catholic ritual. Cultural studies perspective	121
<i>Renata Siuda-Ambroziak</i> – Surfing and Faith. The contemporary Neo-Pentecostal tribalism in Brazil	131
<i>Sławomir Sztajer</i> – Religious symbolism and contemporary culture. The case of Europe	157

