

PRZYSZŁOŚĆ POLSKI

WIERNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEMU DZIEDZICTWU

Materiały z konferencji zorganizowanej przez Collegium Intermarium z okazji Święta Chrztu Polski. Warszawa, 22 kwietnia 2022 r.

Warszawa 2022

Copyright by
Collegium Intermarium

Wydawca
Collegium Intermarium
Warszawa 2022

Korekta
Monika Teresa Radecka

Redakcja techniczna i skład
Maciej Owsiany

Projekt okładki
Maciej Owsiany

Wydanie I

ISBN 000-00-000000-0-0

Collegium Intermarium
ul. Bagatela 12, III piętro
00-585 Warszawa
www.collegiumintermarium.org

SPIS TREŚCI

<i>Grzegorz Kucharczyk</i> Jak zachować młodość „narodu ochrzczonego” – nauczanie bł. kardynała Stefana Wyszyńskiego o odpowiedzialności za milenijne dziedzictwo	5
<i>Jerzy Kwaśniewski</i> Chrześcijańskie dziedzictwo jako fundament ładu konstytucyjnego Rzeczypospolitej	17
<i>Marek Jurek</i> Chrzest Polski: tożsamość i tradycja narodu	33
<i>Paweł Milcarek</i> Dziedzictwo Chrztu: chrześcijańskie składowe życia polskiego	39
<i>Włodzimierz Franciszek Dłubacz</i> Uniwersalizm i ekskluzywizm kultury chrześcijańskiej	53
<i>Jacek Bartyzel</i> Aktorzy Chrystusa. Sens ideowy i wymiar religijny koronacji królewskich Bolesława I Chrobrego i Mieszka II Lamberta w świetle teologii politycznej monarszego chrystocentryzmu wczesnego średniowiecza (IX–XI wiek)	71

Grzegorz Kucharczyk

Jak zachować młodość „narodu ochrzczonego” – nauczanie bł. kardynała Stefana Wyszyńskiego o odpowiedzialności za milenijne dziedzictwo

Coś więcej niż suma ochrzczonych Polaków

Nauczanie bł. kardynała Stefana Wyszyńskiego obfituje w różne określenia narodu polskiego. O Polakach mówił Prymas Tysiąclecia jako o „narodzie Chrystusowym”, „narodzie Maryjnym”, „narodzie wybitnie humanistycznym”, „narodzie bez skazy”, „narodzie, który szczególnie dochował wierności Bogu”, „narodzie, który szczególnie umiłował wolność”, „narodzie, który wszystko robił na wyrost”, ale „nie będącym zdolnym do znieawidzenia”, za to zawsze „gotowy do poświęcania się za innych”¹.

Wszystkie te określenia – jeśli wyczytać się w rozwinięcie tych pojęć, które daje Prymas – mają wspólny mianownik, określenie, które służyło bł. Prymasowi Polski nie tylko jako klucz do interpretacji polskiej historii, ale również naszej przyszłości. Chodzi o określenie

¹ Cytowane określenia, które padały z ust prymasa Wyszyńskiego wobec narodu polskiego w roku obchodów milenijnych, zob. w: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, t. XVII, Warszawa 2016, s. 19, 81, 82, 93, 172, 173, 280, 287, 345, 362.

„naród ochrzczony”, które Prymas Tysiąclecia z naciskiem odróżniał od „sumy ochrzczonych Polaków”:

choć poszczególni Polacy wypełniwszy swoje zadanie na ziemi, umierali, odchodzili do Ojca, pozostawał Naród ochrzczony. Umarł ochrzczony Mieszko, Kazimierz, Chrobry, Jadwiga Śląska i Wawelska, umarli święci Polacy, wielcy rycerze, myśliciele, pisarze, umarła narodowa trójca Wieszczów, odeszła do Ojca Niebieskiego niezliczona rzesza dzieci Bożych i dzieci Narodu polskiego. Wszyscy oni wnosili w dzieje Narodu bogactwo swojego ducha, wychowanego w światłach Krzyża i Ewangelii. To stworzyło i nadal tworzy kapitał chrześcijański ochrzczonego Narodu. Umierali ochrzczeni Polacy, ale gromadząc moce ducha i owoce swej kultury narodowej i chrześcijańskiej, sprawiali, że pozostawał po nich Naród ochrzczony, rządzący się kulturą chrześcijańską. Dzięki temu możemy dziś w Polsce mówić nie tylko o Tysiącleciu ochrzczonych Polaków, ale o Tysiącleciu ochrzczonego Narodu².

Historia, czyli misja

Sformułowanie, że „umierają ochrzczeni Polacy, ale trwa naród ochrzczony” oznacza innymi słowami, że trwa naród jako wspólnota kulturowa. Historycznym wyrazem tej ostatniej są zaś „wielkie akty dziejowe” będące „dowodami wysokiej kultury narodu polskiego, kul-

² Homilia prymasa Wyszyńskiego w warszawskim kościele św. Karola Boromeusza, 9 stycznia 1966 r., cyt. za: Tegoż, *Dzieła zebrane*, t. XVI, Warszawa 2016, s. 86.

tury duchowej, religijnej, społecznej i politycznej”, a jednocześnie dowodem na Bożą Opatrzność w polskich dziejach jako *gesta Dei per Polonos*: Dagome Iudex („potężny akt pierwszego historycznego władcy Polski”), Bogurodzica, Horodło, Unia Lubelska, Konstytucja 3 Maja, Śluby Jana Kazimierza, Śluby Jasnogórskie Narodu w 1956 roku³.

Skoro Bóg wkroczył w polskie dzieje, oznacza to wezwanie do wielkości poprzez wierność Bożym planom. To zaś pociągało za sobą konieczność stawiania sobie pytania nie tylko „co i jak było?”, ale również „dlaczego i po co było?”, „dlaczego i po co ma być w przyszłości?”. Te pytania, które – przynajmniej – nie goszczą często w słowach i pismach współczesnych pasterzy Kościoła, w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia odgrywały kluczową rolę.

Podobnie jak jego bezpośredni poprzednik na prymasowskich stolicach (kardynał August Hlond), również Prymas Wyszyński był przekonany o szczególnej misji wyznaczonej naszemu narodowi przez Opatrzność. Na początku roku obchodów milenijnych dobitnie o tym mówił:

Jesteśmy jednak »przedmurzem chrześcijaństwa«, wbrew temu wszystkiemu, co na ten temat pisze się i mówi. Nasza pozycja tutaj to jak gdyby kamień opatrnościową dłonią Bożą rzucony w to miejsce, aby zaznaczał obecność Kościoła wobec protestanckiej Północy i wobec prawosławnego Wschodu i wobec kotła bałkańskiego, gdzie właściwie wszystko jest przemieszane i nie ma na czym się oprzeć. Tylko dzięki Opatrzności Bożej, dzięki woli Bożej, tutaj właśnie,

³ Sformułowanie „wielkie akty Narodu” i ich wyliczenie (jak podano) obecne jest w homilii wygłoszonej przez prymasa Wyszyńskiego na Jasnej Górze 3 maja 1966 r. podczas centralnych obchodów Millenium. Por. Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, t. XVII, s. 17. Określenie *gesta Dei per Polonos* zostało użyte przez Prymasa w jego przemówieniu wygłoszonym w Warszawie 24 czerwca 1966 r. w warszawskiej archikatedrze – zob. Tamże, s. 195.

w Polsce, jest ta »petra angularis« [kamień węgielny] świętego budowania. Kościół świadczy tutaj swą postawą, męstwem, wyznaniem, jasnością nauki, wiernością wobec kultury chrześcijańskiej i cywilizacji łacińskiej i przez to ubezpiecza Kościół rzymskokatolicki przeciwko mocarzom ciemności⁴.

Trzeba więc być „narodem ambitnym”, któremu potrafi „stawiać sobie wymagania” i nie pragnie „łatwych prawd”⁵. Ambicja musi iść w parze z *pietas* wobec polskiej historii, przed którą „należy padać na kolana”⁶. Nie oznacza to jednak bałwochwalczego kultu, jakiegoś idolatrii. Wręcz odwrotnie. „Kłęknięcie przed polską historią” oznacza uznanie tego, że to, co w nas wielkie było i jest zasługą współdziałania narodu z planami Bożej Opatrzności wobec nas.

Młodość, czyli wierność

Bł. Kardynał Stefan Wyszyński wzywał do harmonii między piętnowaniem oczywistych grzechów, wad i zaniedbań moralnych

⁴ Przemówienie prymasa Wyszyńskiego do dziekanów archidiecezji warszawskiej, 13 stycznia 1966 r., cyt. za: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, t. XVI, s. 90.

⁵ Przemówienie prymasa Wyszyńskiego podczas inauguracji roku akademickiego na warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej, 6 października 1976 r., cyt. za: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Warszawa 1998, s. 264; Przemówienie prymasa Wyszyńskiego do młodzieży akademickiej Wrocławia, 2 kwietnia 1957 r., cyt. za: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *In principio erat... Przemówienia i listy pasterskie*, red. A.F. Dziuba, Warszawa 2010, s. 16.

⁶ Homilia prymasa Wyszyńskiego w gnieźnieńskiej archikatedrze, 2 lutego 1966 r., cyt. za: Tegoż, *Dzieła zebrane*, t. XVI, s. 177.

narodu polskiego (temu poświęcona była w dużej mierze Wielka Nowenna), a docenianiem wymiary wielkości obecnego w historii „narodu ochrzczonego”. Wielkość, ale i kulturowa żywotność narodu polskiego zależy więc od tego trwania przy Bogu i utworzonym przez Niego Kościele, który za sprawą wielkich pasterzy – „nauczycieli Narodu w Kościele” jest w stanie „ubezpieczać przeciwko mocarzom ciemności”. Póki trwamy w tej wspólnotcie mamy nadzieję na uniknięcie najgorszego:

Nie brak nam wad. Rozważaliśmy je szczególnie w ósmym roku Wielkiej Nowenny. Ale gdyby wszystkie nasze wady, nawet społeczne, można było porównać z tymi, jakim ulegają inni w różnych wspólnotach narodowych, musielibyśmy i z tego powodu dziękować Bogu, że jeszcze uchronił nas od wielkich klęsk moralnych, jakim poddane są niekiedy inne narody. Powinniśmy dziękować zwłaszcza za to, że uchronił nas od największej katastrofy – niewierności Bogu, Krzyżowi, Ewangelii i Kościołowi⁷.

Dotrzymanie wierności Bogu i Jego Kościołowi przynosi błogosławione owoce nie tylko w życiu indywidualnym, ale również w odniesieniu do całej wspólnoty kulturowej, jaką jest „naród ochrzczony”. Ta wierność jest gwarancją jego nieprzemijającej młodości:

Często mówi się o Narodzie polskim, że jest Narodem młodym. Psychologowie współcześni zastanawiają się nad tajemnicą młodości Narodu. Przytaczają przykłady narodów dostatnich, materialnie zasobnych i bogatych, a jednak mających w sobie bakcyl śmiertelnej choroby, narodów wymierających na bogactwach, które nagromadzili. Stąd odpowiedź,

⁷ Homilia prymasa Wyszyńskiego w Piekarach Śląskich, 22 maja 1966 r., cyt. za: Tegoż, *Dzieła zebrane*, t. XVII, s. 81.

że naród, który pragnie żyć, powinien mieć swoje szczytne ideały, zda się – nie do zrealizowania. Muszą one przerastać człowieka o całą głowę, muszą podrywać go w górę, w myśl wołania Kościoła „Sursum corda!”, „Świętymi bądźcie, jako i Ja Święty jestem” – Święci niechże się jeszcze uświęcają” (Sandomierz, 3 lipca 1966)⁸.

Zagrożenie: uderzenie w moralność

Właściwa kondycja duchowa „narodu ochrzczonego” nie jest jednak dana raz na zawsze – podkreślał w swoim nauczaniu Prymas Tysiąclecia. Na drodze utrzymania duchowej „młodości” istnieją poważne zagrożenia, wśród których bł. kardynał Wyszyński na pierwszym miejscu wymieniał moralny indyferentyzm. Swoje stanowisko w tej kwestii Prymas Polski wyłuszczył podczas audiencji u papieża Piusa XII w dniu 13 czerwca 1957 roku:

(...) dla Kościoła komunizm nie jest problemem sojuszów politycznych, ale problemem moralnym. Indyferentyzm mas jest groźniejszy dla Kościoła niż komunizm, bo ten indyferentyzm zabija religię w sercach, a komunizm zmusza do walki, walczy sam przeciwko sobie tam, gdzie rządzi. Dziś w Polsce nie ma potrzeby prowadzić światopoglądowej walki z komunizmem, bo komunizm zwalcza sam siebie⁹.

W podobny sposób bł. kardynał Wyszyński wypowiedział się parę miesięcy później do duchowieństwa na Jasnej Górze. Marksizm jest „doktryną wiszącą za nogi u gwiazd” i „nie ma się co z nią poważ-

⁸ Tamże, s. 240.

⁹ S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. IV: 1956–1957, red. M. Białkowski, Warszawa 2020, s. 282.

nie liczyć, bo jest zbyt ciasna, zbyt nieludzka, zbyt niegodna umysłu ludzkiego. [...] Ale groźna jest inna rzecz. Mianowicie – ugodzenie w moralność”. Chodziło – jak wyjaśniał Prymas – o „próbę rozprawy z moralnością chrześcijańską”, o czym „świadczą naprzód pewne luzy moralne w dziedzinie rozkładu obyczajów”¹⁰.

W tym ostatnim kontekście bł. kardynał Wyszyński przez kolejne dekady wskazywał na antyrodzinną politykę państwa komunistycznego, czego szczególnie dramatycznym przejawem była legalizacja w 1956 roku zabijania dzieci nienarodzonych (tzw. aborcji) praktycznie na żądanie. Niespełna pół roku po tej krwawej decyzji sejmu PRL, w grudniu 1956 roku na Jasnej Górze błogosławiony Prymas przypominał, że

wartość życia ludzkiego to suwerenna domena Boga, bo Bóg jest Panem nad życiem ludzkim i jego przeznaczeniem. Przecież człowiek nie bierze prawa do życia ani od rodziny, ani od społeczeństwa. Nie ma właściwie takiej racji, która by uzasadniała dostatecznie, że prawo do życia pochodzi od rodziny. Jeżeli prawo do życia nie pochodzi od rodziny, od społeczeństwa, od kogoż pochodzi? Ani rodzina więc, ani społeczeństwo nie mają prawa przekreślać zaczętego życia, bo prawo do życia jest wyższego rzędu, który przekracza wszelkie jakiegokolwiek prawa pisane. Nie masz takiego prawa, które zdolne byłoby przeciwstawić się temu najbardziej istotnemu prawu¹¹.

¹⁰ Przemówienie prymasa Wyszyńskiego do księży dziekanów, Jasna Góra, 26 sierpnia 1957 r., cyt. za: Tegoż, *Dzieła zebrane*, t. III 1956–1957, Warszawa 1999, s. 386.

¹¹ Przemówienie prymasa Wyszyńskiego do lekarzy, Jasna Góra, 2 grudnia 1956 r., cyt. za: Tamże, s. 61.

Otwartość na życie jest w nauczaniu bł. kardynała Wyszyńskiego potwierdzeniem duchowej „młodości”, którą powinien charakteryzować się „naród ochrzczony”:

Tylko takie programy i cywilizacje, które nie bardzo wierzą w swoją trwałość, nie lubią dzieci i mówią: Po co? Przecież i tak przepadniemy. Wpierw czy później i tak nasz koniec, więc po co tyle dzieci? [...] Kościół naprawdę w to wierzy, że będzie aż do skończenia świata, więc potrzebne mu są dzieci i wcale się nie boi tej dziecięcej inwazji. Wszyscy zaś inni, którzy się boją dzieci, dają dowód, że mają króciutki program. Jeżeli wyznaczają go człowiekowi, rodzinie czy narodowi, to chyba są nowoczesnym Herodem!¹².

Dwadzieścia lat później Prymasa Tysiąclecia wskazywał, że droga do rzeczywistej odnowy „narodu ochrzczonego” wiedzie przez porzucenie narzuconej przez komunistyczny reżim polityki wymierzonej w rodzące się pokolenia „narodu młodego”. Zaniechanie „niszczenia życia nienarodzonych” będzie oznaką rzeczywistego zerwania z fatalnym dziedzictwem tzw. moralności socjalistycznej¹³.

Zagrożenie: laicyzm

Innym poważnym zagrożeniem dla trwania „narodu ochrzczonego” w jego duchowej „młodości” był według Prymasa Wyszyń-

¹² Przemówienie prymasa Wyszyńskiego do lekarzy, Warszawa, 27 grudnia 1960 r., cyt. za: Tegoż, *Dzieła zebrane*, t. VI, Warszawa 2007, s. 513.

¹³ Słowo prymasa Wyszyńskiego przed Mszą świętą, Jasna Góra, 9 września 1980 r., cyt. za: Stefan Kardynał Wyszyński, *Kościół w służbie narodu. Nauczanie Prymasa Polski czasu odnowy w Polsce sierpień 1980–maj 1981*, Rzym 1981, s. 46.

skiego laicyzm pojmowany jako dążenie do „odczyszczania wierzących obywateli z elementów religijnych, katolickich”¹⁴. Bł. kardynał Wyszyński przypominał w tym kontekście masonskie inspiracje widoczne w rozwoju ideologii wojującego laicyzmu na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku¹⁵.

W tym samym kręgu zrodziło się również naczelné hasło ideologii laicyzmu, czyli „rozdziół Kościoła od państwa”. W roku obchodów milenijnych Prymas Tysiąclecia mówił w tym kontekście:

Rzucone dzisiaj hasło „rozdziół Kościoła i państwa” jest próbą przeprowadzenia linii: tu Kościół, tam państwo – to znaczy Naród. Spróbujcie to uczynić, sprawdźcie, czy to się Wam uda. Będzie to praca najbardziej nierozumna, tak jakbyście chcieli żywego i żyjącego człowieka rozdzielić i powiedzieć: tu dusza, tu ciało. A przecież wszędzie jest dusza i wszędzie jest ciało. [...] To, co jest zespolone w człowieku, duch i ciało, musi mieć swoje odbicie w dalszych planach: rodzina, Naród, państwo, życie społeczne, zawodowe, kulturalne – ostateczne rzeczy człowieka żyjącego w wielkiej rodzinie międzynarodowej¹⁶.

¹⁴ Homilia prymasa Wyszyńskiego, Warszawa, 27 stycznia 1974 r., cyt. za: Tegoż, *Kazania świętokrzyskie*, opr. R. Łatka, B. Mackiewicz, ks. D. Zamiatała, Warszawa 2021, s. 104.

¹⁵ W jednym ze swoich kazań świętokrzyskich (z dnia 25 stycznia 1976 r.) prymas Wyszyński, zauważając, że władze komunistyczne „usiłują zastąpić sakramentologię Kościoła, tworząc dla obywateli rytuał laicki”, dodawał, że „przypomina on nieco rytuały łóż masonskich, upowszechnionych zwłaszcza w laickiej Francji. Byłoby to trochę poniżej naszej godności narodowej, gdybyśmy zapożyczali się od zlaicyzowanych masonów francuskich i tworzyli na ich wzór jakieś rytuały, obrzędy laickie, mające zastąpić pełne treści nasze przeżycia sakramentalne chrztu, bierzmowania czy małżeństwa”. Tamże, s. 184.

¹⁶ Jasna Góra, 27 listopada 1966 r., cyt. za: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, t. XVIII, Warszawa 2016, s. 310.

W podobny, krytyczny sposób oceniał Prymas Tysiąclecia komplementarne wobec hasła „rozdzielenia Kościoła od państwa” slogany o tym, że religia i moralność są „sprawami prywatnymi”. W sierpniu 1966 roku odnosząc się do tej kwestii, bł. kardynał Wyszyński nauczał:

Wiele mówi się, że to, co człowiek czyni w swoim życiu osobistym, jego moralność, wiara czy religia, to rzecz prywatna. Jest to nieporozumienie. Nie ma na ziemi prywatnych spraw, chociażbyśmy prowadzili je za drzwiami zamkniętymi na trzy spusty. Wszystko, cokolwiek człowiek czyni, kształtuje go i udziela się przez niego – dobrze lub źle – całemu otoczeniu. [...] Nie jest dla Was rzeczą obojętną, jaki ja jestem, a dla mnie nie jest obojętne, jakimi Wy jesteście. Nikomu nie może być rzeczą obojętną, jakimi są ci, którym podlegamy, których słuchamy, którzy nami rządzą, bo nie ma spraw prywatnych. Nie jest prawdą – powtarzam – że religia czy moralność jest rzeczą prywatną, bo człowiek jest istotą społeczną i wszystkie jego sprawy są zarazem sprawami naszymi, społecznymi¹⁷.

¹⁷ Opole, 14 sierpnia 1966 r., cyt. za: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, t. XVII, Warszawa 2016, s. 375. Prymas Wyszyński niejednokrotnie odnosił się do tej kwestii. W kwietniu 1966 r. podkreślał, że „nasze życie indywidualne musi rzutować na życie społeczne, że moralność osobista ma nie tylko znaczenie indywidualne. Właściwie moralność nie jest sprawą prywatną, ale publiczną. Nie jest dla mnie obojętną rzeczą, kim jest ktoś, kto ze mną obcuje, bo taki czy inny styl życiowy tego człowieka, takie czy inne jego wartości duchowe, moralne, osobiste, dadzą się odczuć” (Warszawa, 21 kwietnia 1966 r.), cyt. za: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Dzieła zebrane*, t. XVI, Warszawa 2016, s. 500. Z kolei w innym miejscu, w sierpniu 1966 r. powtarzał: „Nieraz mówi się: moja religia jest rzeczą prywatną. Nie, bracie kochany. To największa pomyłka! Ty wcale nie jesteś osobą prywatną. Nie jest prywatną rzeczą nawet to, co się w Tobie dzieje, bo to dotyczy każdego z nas. Ja jestem osobiście zainteresowany tym, co się dzieje w Tobie, a Ty jesteś zainteresowany tym, co się dzieje we mnie i kim ja jestem” (Warszawa, 2 sierpnia 1966 r.), cyt. za: Tegoż, *Dzieła zebrane*, t. XVII, s. 318.

Narzucana przez władze PRL „programowana zimnica i wrogość wobec Boga Człowieka” – mówił kardynał Wyszyński 2 lutego 1981 roku w Gnieźnie – prowadziła w sposób nieuchronny do „bezlądu moralnego społeczeństwa”, do „narastania wewnętrznego, psychicznego rozdzielenia, które prowadziło do chaosu i utraty zdolności właściwego wartościowania – wszystko jest względne, wszystko jest dostępne, wszystko można czynić, co się tylko komu podoba”¹⁸.

Słowa te Prymas Tysiąclecia wypowiedział w ostatnich miesiącach swojego życia, które przypadły na przełomowy okres w dziejach dwudziestowiecznej Polski zainicjowany protestami społecznymi latem 1980 roku, prowadzącymi do powstania wielomilionowego ruchu społecznego „Solidarności”. Jednym z haseł towarzyszącym temu przełomowi było wezwanie do „odnowy”. Było ono podejmowane również przez stronę komunistyczną, konieczne z przymiotnikiem „socjalistyczna”.

O „odnowie” życia społecznego w Polsce mówił również kardynał Wyszyński. Podkreślał jednak, że musi ona być równoznaczna z „powrotem w Ojczyźnie spokoju i ładu”, ten zaś oznacza przywrócenie „poszanowania porządku religijno – moralnego w życiu Narodu”. To oznaczało pilną konieczność zerwania z „propagowaną ateizacją, która podrywała więź i siłę kulturalną millenijnego Narodu” oraz porzucenie „propagowanej laicyzacji, czyli odzierania codzienności życiowej ze świętych znamion”. „W ten sposób – kontynuował Prymas Polski – pozbawiano nasze życie moralne i społeczne tych właśnie więzi, które łączą nasz Naród przez życie religijne, sakramentalne i przez cały ład nadprzyrodzony, który to życie tworzy”¹⁹.

¹⁸ Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Kościół w służbie narodu*, s. 201.

¹⁹ Tamże, s. 16.

Te słowa Prymas Tysiąclecia wygłosił na Jasnej Górze, 26 sierpnia 1980 roku w czasie zmanipulowanej przez komunistyczną propagandę homilii z okazji święta Matki Bożej Częstochowskiej. Jednak ten postulat zerwania z odgórnie narzucanym laicyzmem kardynał Wyszyński powtarzał kilkakrotnie. 28 sierpnia 1980 roku akcentował że „pierwszym warunkiem ładu i pokoju społecznego jest uznanie Boga w naszej Ojczyźnie i zaniechanie wszelkiej formy przymusowej ateizacji dzieci i młodzieży, wszelkiej formy laicyzowania społeczeństwa”²⁰.

²⁰ Słowa prymasa wypowiedziane w Zalesiu Dolnym. Tamże, s. 29.

Jerzy Kwaśniewski

Chrześcijańskie dziedzictwo jako fundament ładu konstytucyjnego Rzeczypospolitej

Czym jest chrześcijańskie dziedzictwo dla ładu konstytucyjnego? Co w praktyce oznaczała dla prawa ustrojowego chrześcijańska inspiracja oraz aksjologiczny filtr interpretacyjny czystych norm konstytucyjnych? Zanim pochylimy się nad tymi pytaniami, przenieśmy się na chwilę do innego czasu i miejsca. Stoimy przed kinem w środku wielkiego miasta, jest 7 stycznia, panuje trzaskający mróz. Zebrany przed kinem tłum na transparentach niesie hasła: „Ten obraz jest zniewagą dla każdego przyzwoitego człowieka”, „Nie wchodź na szamba!”, „Nie bądźcie komunistami”, „Zatrzymać pokaz!”. Powołana przez urzędników trzyosobowa komisja ustala, że film w istocie jest świętokradczy, a miejski departament edukacji 16 lutego cofa zgodę na upublicznienie obrazu.

To zdarzenie rzeczywiście miało miejsce. I to nie w teokratycznym Iranie lub autorytarnych reżimach Południowej Ameryki. Kino Paris mieści się do dzisiaj w Nowym Jorku przy 5. Alei, nieopodal Central Park. A decyzja władz oświatowych o wstrzymaniu emisji świętokradczego filmu *Il Miracolo* Roberto Rosselliniego, wpisywała się w 150-letnią praktykę prawną, dotychczas niekwestionowaną w państwie znanym przecież ze swego szacunku dla wolności słowa, zagwarantowanej Pierwszą Poprawką do Konstytucji USA.

Jednak dalej sprawy potoczyły się inaczej. Po raz pierwszy prymat dobra wspólnego ustąpił nowej wykładni zasad ustrojowych, wedle której wolność jest wyłącznie gwarancją jednostki, niepodlegającą ograniczeniom wynikającym z oczekiwań wspólnoty i dobrego obyczaju. W reakcji na cenzorską decyzję dystrybutor filmu Rosselliniego rozpoczął akcję prawną, która zakończyła się już rok później w wyroku Sądu Najwyższego USA w sprawie *Burstyn przeciwko Wilson*¹. Sąd Najwyższy stwierdził, że wolność słowa jako fundamentalna wartość ustrojowa nie może być ograniczona przez zakaz bluźnierstwa.

Upadek liberalizmu

Historia konstytucjonalizmu zatacza dzisiaj koło. W grudniu ubiegłego roku „*Harvard Law Review*” opublikował i promował² artykuł³ członka swego zespołu redakcyjnego, przywołujący z tęsknotą XIX-wieczne amerykańskie wyroki, które, podtrzymując prawa przeciwko bluźnierstwu, wskazywały, że chrześcijaństwo jest częścią *common law*, a zakaz złośliwego i celowego bluźnierstwa chroni każde z wyznań, zgodnie z konstytucyjną zasadą ich równości wobec prawa. W duchu dominującej dzisiaj w Sądzie Najwyższym doktryny autor „*Harvard Law Review*” wzywa konstytucyjnych oryginalistów do ponownego namysłu nad zakresem

¹ *Joseph Burstyn, Inc. v. Wilson*, 343 U.S. 495 (1952).

² Tweet *Harvard Law Review (@HarvardJLPP)* z dnia 10 grudnia 2021 r., <https://twitter.com/harvardjlpp/status/1469321489518370823>, dostęp: 24 listopada 2022 r.

³ T. Dobbs, *Blasphemy and the Original Meaning of the First Amendment*, „*Harvard Law Review*”, Vol. 135, No. 2, s. 689–710.

Pierwszej Poprawki i uznania, że bluźnierstwo jest „wypowiedzią poza granicami ochrony”⁴.

Ten zwrot ku poszukiwaniu wspólnotowego kontekstu wolności, jej relacji do dobra wspólnego i płynących z tego obowiązków jednostki wobec społeczności i obowiązujących w niej zasad, jest następstwem ostatnich dziesięcioleci triumfu liberalizmu totalnego, dla którego wolności i prawa mają wyłącznie charakter jednostkowy.

W duchu tego liberalizmu w 1973 r., dwadzieścia lat po wyroku w sprawie *Burstyn przeciwko Wilson*, Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych łamie niezależność stanów i wydaje powszechnie krytykowany wyrok w sprawie *Roe v. Wade*⁵, większością 7 do 2, w imię „prawa prywatności”, zaprowadzając federalne i konstytucyjne „prawo do aborcji”, z kolei w 2015 r. większością 5 do 4 w 2015 r. wydaje wyrok w sprawie *Obergefell v. Hodges*⁶, nakazujący wszystkim stanom uznanie małżeństw jednopłciowych. Jednocześnie nowe prawa i wolności wymagają dławienia praw dawnych. Władza pozostaje obojętna wobec politycznej cenzury wdrażanej przez wielkie korporacje. Organy ścigania beczynn timer patrzą na akty wandalizmu ruchu *Black Lives Matter*. W tym świetle niczym dziwnym nie są formułowane już żądania dopuszczenia przez stowarzyszenia sportowe biologicznych mężczyzn, deklarujących swą kobiecość, do sportowego współzawodnictwa z kobietami. Gdzie jest wolność zrzeszania się sportowców? Musiała ustąpić wobec nowych wolności.

Warto postawić pytanie: jak do tego doszło? Po II wojnie światowej pozytywizm amerykański uległ procesom przekształcania.

⁴ Tamże, s. 710.

⁵ *Roe v. Wade*, 410 U.S. 113 (1973).

⁶ *Obergefell v. Hodges*, 576 U.S. 644 (2015).

Z doktryny stawiającej na pewność prawa, zagrożonego niedokreślonością koncepcji prawa naturalnego i zwyczaju, na drodze ścierania się koncepcji wyrażonych w sporze Harta i Dworkina, jako współczesny konstytucjonalizm stał się gwarantem ustrojowego wyniesienia sędziów, jako quasi-religijnych strażników niejasnych zasad i pryncypiów: od praworządności i demokratycznej partycypacji, po niedyskryminację i wolność w ustaleniu własnej tożsamości bez względu na obiektywne kryteria biologiczne. W świetle tej koncepcji prawa ta szczególna kasta „sędziów Herkulesów”, których argumentacja czerpie z ich „przekonań na temat sprawiedliwości, słuszności i właściwych stosunków między nimi”⁷, ma dokonywać ciąglej i sprawiedliwej reinterpretacji prawa w świetle zasad i zmieniających się uwarunkowań.

Postrzeganie sędziego jako strażnika pryncypiów odczytywanych *de facto* z politycznych i społecznych mód oraz ideologii zaprzęga cały wymiar sprawiedliwości do rydwanu dialektycznego postępu. A wewnętrzna dialektyka liberalizmu w narastającym tempie wyzwala człowieka z kolejnych granic i z kolejnych ograniczeń, bez zważania na to, że ograniczenia te ustanowione były dla ochrony wolności i dla pełniejszej realizacji dobra wspólnego.

Im zaś pełniej wyzwoli się jednostkę z granic i zobowiązań krępujących kolejne wolności, tym bardziej trzeba zaprowadzać nowe ograniczenia, bo tym bardziej kolejne wolności muszą być wprowadzane kosztem innych. Dlatego niszczyliśmy wolność stowarzyszeń – ponieważ każdy ma prawo do nich przystąpić. Dlatego niszczyliśmy wolność kościołów – bo ich nauczanie może kogoś ranić. Dlatego niszczyliśmy wolność prasy – bo może ona kogoś obrażać. Dlatego niszczyliśmy wolność polityki – ponieważ nie wszystko wolno postulować.

⁷ R. Dworkin, *Imperium prawa*, wyd. 2, Warszawa 2022, s. 354.

Ten kryzys wypełnienia liberalizmu doskonale opisał Patrick Daneen, krytyk kultury, profesor Uniwersytetu Notre Dame. Cztery lata temu w *Dlaczego liberalizm zawiódł?* pisał:

niemal każda obietnica architektów i twórców liberalizmu rozbiła się w drobny mak. (...) Państwo liberalne objęło kontrolą niemal każdy aspekt życia, choć obywatele traktują rząd jako odległą i nie dającą się kontrolować władzę, która tylko wzmacnia ich poczucie niemocy poprzez nieuchronny rozwój projektów globalizacji. Liberalizm zawiódł, ponieważ odniósł sukces. Jak tylko liberalizm pełniej się urzeczywistnia, jak tylko jego wewnętrzna logika staje się coraz bardziej oczywista, a jego sprzeczności coraz bardziej widoczne, doprowadza do powstania patologii, które są zarówno deformacjami jego twierdzeń, jak i urzeczywistnieniem ideologii liberalnej. Filozofia polityczna, którą stworzono z myślą o zwiększeniu równości, ochronie pluralistycznego wachlarza różnych kultur i przekonań, ochronie godności człowieka oraz oczywiście zwiększeniu wolności, w praktyce doprowadziła do powstania kolosalnej nierówności, wymusiła uniformizację, homogenizację, sprzyja materialnej i duchowej nędzy i zagraża wolności⁸.

To diagnoza coraz szerzej akceptowana. W ostatnich tygodniach ukazała się książka *Common Good Constitutionalism*⁹ Adriana Vermuele’a, którego gościliśmy w ubiegłym roku w murach Collegium Intermarium. Vermuele przyjmuje diagnozę Daneen’a i poszukuje nowego fundamentu ustrojowego, który mógłby zastąpić skompromitowany liberalizm. Odnowy upatruje w powrocie do klasycznej

⁸ P.J. Deneen, *Dlaczego liberalizm zawiódł?*, Warszawa 2021, s. 35–36.

⁹ A. Vermuele, *Common Good Constitutionalism*, Polity Press 2022.

koncepcji dobra wspólnego. Napotyka przy tym jednak poważny problem. Konstytucja amerykańska nie wymienia dobra wspólnego w żadnym ze swoich przepisów ani w żadnej ze swoich poprawek. Z tego też względu Vermuele otwarcie odrzuca ortodoksyjny oryginalizm tych, którzy chcieliby wyklądać konstytucję wyłącznie w nawiązaniu do intencji Ojców Założycieli, które towarzyszą ściśle ujmowanym normom ustrojowym. Autor *Common Good Constitutionalism* postuluje, by uczynić krok dalej i konstytucję amerykańską wyklądać w rekonstruowanym aksjologicznym kontekście jej powstania, a zatem w duchu głęboko chrześcijańskim, przy jednoczesnym powiązaniu z klasycznie liberalną koncepcją umowy społecznej oraz przy pełnej akceptacji prymatu dobra wspólnego nad wszystkimi prawami i wolnościami. Realizacja tego prymatu miałaby nastąpić poprzez priorytetyzację racji stanu i dobra wspólnego, pokoju, wolności, sprawiedliwości, obfitości, zasad solidarności i subsydiarności – całokształtu zasad, które tworzą środowisko optymalnego wsparcia dla rozwoju osoby ludzkiej zdolnej do odpowiedzialnego korzystania z przysługujących jej praw i wolności. W efekcie Vermuele odchodzi o klasycznej percepcji władzy jako zagrożenia dla jednostki i jej wroga, lecz dostrzega w rządzie sojusznika, którego mądre nakazy prowadzą naród ku dobru wspólnemu. Vermuele posuwa się nawet do uznania, że samoistnie dobro wspólne jest klauzulą limitacyjną, a więc pozwala na ograniczanie praw i wolności¹⁰. W analizie Vermuele'a łatwo dostrzec próbę trudnej i nie zawsze spójnej syntezy idealistycznej przestrzeni aksjologicznej leżącej u zarania amerykańskiego konstytucjonalizmu z bliższym europejskiej rzeczywistości i doktrynie nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego.

¹⁰ Tamże, s. 24.

Konstytucja RP – liberalizm czy dobro wspólne?

Czy debata zza oceanu nie przywodzi nam na myśl naszych dysput, toczonych pomiędzy katolickimi i liberalnymi obozami autorów konstytucji z 1997 roku, pomiędzy zwolennikami stanowczych granic władzy publicznej, rozdziału państwa i Kościoła oraz głębokiego systemu wzajemnych hamulców w trójpodziale władzy a obozem ustroju urzeczywistniającego społeczne nauczanie Kościoła, organizującego życie społeczne dla optymalnego rozwoju osoby i poprzez współdziałanie wszystkich sił społecznych, w tym rządu i Kościoła, dla dobra wspólnego?

Po latach liberalnej przewagi w nauce prawa konstytucyjnego, rodzący się nurt doktryny amerykańskiej może być ożywczym impulsem do zadania bardzo konkretnego pytania: jaka jest doktryna polityczna naszej konstytucji? Czy to jest doktryna upadającego liberalizmu totalnego, o którym pisze Patrick Daneen? Czy może jest to konstytucja dobra wspólnego, konstytucja katolickiej nauki społecznej, w której wolności służyć mają nadrzędnej racji rozwoju osobowego ku dobru, prawdzie i pięknu?

Za konstytucją o doktrynie ściśle liberalnej stałaby wizja świata nieustannej rywalizacji, stan natury grozący wojną każdego z każdym, praw służących zaprowadzeniu równych warunków walki i konkurencji, państwa stojącego przede wszystkim na straży wolności, a zatem przede wszystkim państwa ustawodawstwa negatywnego, prohibywnego, w którym wszystko, co niezakazane, jest dozwolone. Taka konstytucja odpowiadałaby zatem wizji społeczeństwa (lecz już nie wspólnoty) jednostek poszukujących indywidualnego szczęścia, ograniczonych w tym poszukiwaniu jedynie wolnością drugiego człowieka.

Gdybyśmy jednak chcieli dopatrywać się w konstytucji prymatu dobra wspólnego, to przede wszystkim byłaby to konstytucja odrzucająca liberalną tezę o stanie naturalnej wojny, w imię przekonania o naturalnym i optymalnym rozwoju osób we wspólnocie, organicznie i samorzutnie powstającej z naturalnej inklinacji człowieka do życia w społeczeństwie, począwszy od rodziny, przez sąsiedztwo, po wspólnotę państwową. Konstytucja taka odrzucałaby założenia o permanentnej rywalizacji i nieuchronnej walce o władzę oraz naturalnym ucisku, odrzucałaby cały późno liberalny, marksistowski materializm dialektyczny.

Być może za *Centessimus annus* czy cytowaną tam *Rerum novarum* można byłoby powiedzieć: „pokój buduje się na fundamencie sprawiedliwości”¹¹, a „prawdziwy pokój nie jest wynikiem zwycięstwa militarne go, ale zakłada przewyciężenie przyczyn wojny i autentyczne pojednanie (...)”¹². Ustawa zasadnicza odzwierciedlająca idee prymatu dobra wspólnego byłaby przede wszystkim konstytucją potwierdzającą, a nie ustanawiającą zasady odczytane z obiektywnego i naturalnego ładu, wyrażającego całokształt stosunków społecznych, kulturowych, prawnych, sprzyjających w optymalnym stopniu zapewnieniu sprawiedliwości, pokoju, obfitości, wolności – ale przede wszystkim tej rozumianej jako stan uzdatniający do praktykowania cnoty, w służbie dla dobra wspólnego. Wreszcie (co miałyby kluczowe znaczenie dla prawa stanowionego) nie byłaby to

¹¹ Jan Paweł II, Encyklika *Centessimus annus*, 5, cyt. za: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus.html#%24B, dostęp: 24 listopada 2022 r. Encyklika *Centessimus annus* odwołuje się w tym miejscu do encykliki *Rerum novarum*, zob. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* (15 maja 1891), *Leonis XIII P. M. Acta*, XI, Romae 1892, opis warunków pracy, antychrześcijańskie stowarzyszenia robotnicze, s. 110n., 136n.

¹² Jan Paweł II, Encyklika *Centessimus annus*, 18.

konstytucja wyłącznie norm prohibitywnych, ale byłaby to konstytucja uznająca za wiążący fundament prawa system norm pozytywnych, wskazujących, jak należy postępować, a zawartych w całym, szerokim i pozapozytywnym obszarze norm kulturowych (w tym prawa zwyczajowego, obyczaju i moralności). W takim ustroju, za św. Tomaszem konstytucjonalista mógłby stwierdzić:

(...) znamionną cechą prawa jest prowadzenie podwładnych do właściwej im cnoty, a ponieważ cnota jest wartością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, dlatego właściwym skutkiem prawa jest czynić dobrymi tych, którym się je nadaje. (...) A ponieważ każdy człowiek jest częścią państwa, dlatego niemożliwe, żeby był dobrym taki człowiek, który niedobrze się ustosunkowuje do dobra wspólnego. (...) li tylko wtedy dobro wspólne państwa może stać na dobrym poziomie, gdy ma cnotliwych obywateli lub przynajmniej, gdy cnotliwymi są ci, którzy sprawują władzę¹³.

Jaka jest zatem Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej? Czy jest konstytucją, która wyłącznie chroni dowolność i stawia granice tam, gdzie ta dowolność wkracza w obszar dowolności drugiego człowieka? Czy też jest konstytucją, która daje władzy prawo do żądania pewnych zachowań, utrzymania pewnych standardów, które służą cnotcie, które poprzez kształtowanie nawyków sprzyjają wypracowaniu cnót obywatelskich?

Ku pewnemu zaskoczeniu, odpowiedzi na te pytania narzucają się same wobec jasnej litery ustawy zasadniczej. Już w preambule czytamy:

¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I–II, q. 92, a. 1, oraz a.1, ad 3, cyt. za: <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma13.htm>, dostęp: 24 listopada 2022 r.

(...) my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i niepodzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, (...) wdzięczni naszym przodkom za (...) kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach (...). Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi (...) ¹⁴.

Nie ulega zatem wątpliwości, że ustrój Rzeczypospolitej ufundowany jest na potwierdzeniu i rozpoznaniu obiektywnych kategorii prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna. Ponadto konstytucja rozpoznaje istnienie ogólnoludzkich wartości, a zatem uniwersalnej aksjologii, właściwej naturze ludzkiej. Wreszcie konstytucja przewiduje pierwszeństwo przyrodzonej godności wobec zasad ustrojowych i prawa stanowionego, a zatem istnieje porządek ponadnormatywny, który jest źródłem obowiązywania całego porządku stanowionego.

Ostatecznie w słowach „z poszanowaniem prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi” następuje ściśle powiązanie wolności z obowiązkiem solidarności wobec innych. Wolność zatem już od pierwszych zdań ustawy zasadniczej ograniczona jest solidarnością wobec innych, ograniczona jest dobrem wspólnym.

Ponad wszelką wątpliwość nie jest to czysta doktryna liberalna. Inna zatem zasada stanowi priorytetową zasadę konstytucyjną

¹⁴ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

o fundamentalnym znaczeniu. Ta zasada z jakiegoś względu pozostaje nieodkrytym fundamentem polskiej nauki prawa konstytucyjnego, jest niemal nieobecna w doktrynie, nigdy samoistnie nie przywołuje się jej w orzecznictwie. Mimo to zasada ta jest zasadą naczelną. Także w perspektywie ściśle systemowej wykładni konstytucji. Ujęta została bowiem w artykule 1, który rozstrzyga o doktrynie konstytucyjnej Rzeczypospolitej Polskiej: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”.

Odkrywając tę zasadę naczelną, nie tylko powinniśmy czuć się w obowiązku, by dać jej pierwszeństwo wobec wszelkich niespójnych z nią postulatów doktryny liberalnej, ale możemy sformułować stanowczy postulat, by cała konstytucja odczytywana była w duchu prymatu dobra wspólnego i tego wszystkiego, co za tym głęboko cywilizacyjnie i filozoficznie ugruntowanym pojęciem stoi. Po pierwsze, nadaje to charakter klucza interpretacyjnego wyrażonej w preambule wdzięczności za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu. Następnie, z postulatu tego płynie ustrojowa ochrona praw naturalnych i podstawowej roli wspólnot organicznych. Nic zatem dziwnego, że zasadę ochrony rodziny, małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny, macierzyństwa i rodzicielstwa odnajdujemy w art. 18 – nie przez przypadek zamieszczonym w rozdziale definiującym Rzeczpospolitą i jej organiczną strukturę, nie zaś w katalogu poświadczanych praw i obowiązków. Małżeństwo, rodzina, wspólnoty samorządowe, zrzeszenia i przedsiębiorstwa są bowiem pierwotnymi wobec państwa i organicznie pierwszymi wobec niego podmiotami wyrastającymi z prawa naturalnego. Konstytucja, potwierdzając ich rolę i znaczenie, podkreśla jedynie nienaruszalność ich tożsamości oraz wskazuje na sposób realizacji zasad subsydiarności i solidarności, dla których naturalne jednostki organizacji wspólnot mają kluczowe znaczenie.

Nic też dziwnego, że ustawa zasadnicza wprost wywodzi wszelkie prawa i wolności z ludzkiej godności, czyniąc ją naturalną i pierwszą wobec decyzji ustrojodawcy przyczyną ludzkiej wolności. Także konstytucyjne i mocne gwarancje praw rodziców, włącznie ze stanowczym pierwszeństwem wychowawczym rodziców w stosunku do państwa, wyrażonym w art. 48 konstytucji, stanowią proste następstwo uznania pierwotnej i nienaruszalnej roli rodziny i władzy rodzicielskiej – ograniczonych jedynie przez prawidłowo stosowane zasady subsydiarności i solidarności. Jednocześnie ustawa zasadnicza przewiduje jasne i zobiektywizowane kryterium ingerencji „każdego” po stronie dziecka, ustanawiając w art. 72 swobodną *actio popularis* uprawniającą każdego do żądania od organów państwa ochrony dziecka przed demoralizacją. *Ratio* tej zasady ponownie jest spójne z odczytanym aksjologicznym fundamentem ustroju – jedynie moralnie wychowany obywatel zdolny będzie do korzystania ze swej wolności dla dobra wspólnego.

Odkrycie ustrojowego znaczenia zasady dobra wspólnego

Co zatem w praktyce stosowania prawa powinno oznaczać odczytanie w ustawie zasadniczej potencjału aksjologicznego prymatu zasady dobra wspólnego nad zasadą liberalną? Po pierwsze, że wolność w świetle Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej jest wolnością funkcjonalnie nakierowaną na realizację dobra wspólnego. Temu służyć mają gwarancje praw i wolności konstytucyjnych. W efekcie wykorzystywanie praw i wolności, które nie służą dobru wspólnemu, nie powinno zasługiwać na ochronę prawną. A zatem dobro wspólne jest nie tylko źródłem wielu zasad konstytucyjnych, lecz – tak jak postulował to Adrian Vermuele – jest sa-

moistną przesłanką ograniczania praw i wolności. Stanowi zatem klauzulę limitacyjną, której podstawa wynika z art. 1 i uzupełnia katalog ujęty w art. 31 konstytucji.

Historia wskazuje, że praktyka stosowania prawa podążała już w tym kierunku. Wspomnijmy rząd Donalda Tuska, którego nagła i zdecydowana kampania doprowadziła do likwidacji sieci sklepów z tak zwanymi dopalaczami. Okazało się to możliwe, przy akceptacji społecznej, w atmosferze niemal rewolucyjnego działania. Dlaczego w ten sam sposób nie wyeliminowano pornografii czy dostępu dzieci do pornografii? Dlaczego w ten sam sposób nie zareagowano na wulgarne marsze i manifestacje uliczne? Dlaczego, powołując się na dobro wspólne, nie ochroniono fundamentalnej zasady ochrony życia? Wydaje się, że przyczyną jest niedostateczne dostrzeżenie w dotychczasowym orzecznictwie konsekwencji wyboru aksjologicznego, który wynika z przywołania zasady dobra wspólnego w art. 1 konstytucji¹⁵. Zasada ta wciąż niejako drzemie nieodkryta w niekonsekwentnej treści

¹⁵ Jak zauważa P. Tuleja w: Tegoż, komentarz art. 1, [w:] P. Czarny, M. Florczak-Wątor, B. Naleziński, P. Radziejewicz, P. Tuleja, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, wyd. 2, LEX/el. 2021: „Normatywna treść zasady dobra wspólnego nie doczekała się takiego rozwinięcia w doktrynie i orzecznictwie jak zasada państwa prawnego (...). Odwołanie do dobra wspólnego w orzecznictwie TK następuje przede wszystkim wtedy, gdy Trybunał wywodzi z niego bardziej szczegółowe zasady konstytucyjne, doprecyzowuje treść innych zasad lub rozstrzyga kolizje zasad konstytucyjnych”.

konstytucji z 1997 roku¹⁶, tym bardziej niedostrzeżony pozostaje – oczywisty na płaszczyźnie filozoficznej – związek konstytucyjnej koncepcji dobra wspólnego z chrześcijańskim dziedzictwem, które zgodnie z preambułą Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej należy do fundamentów ładu ustrojowego Rzeczypospolitej.

Czy uda się konstytucję podporządkować tej zasadzie? Czy deklarowane w doktrynie¹⁷, fundamentalne i wielowymiarowe, wykraczające poza ramy ściśle normatywne znaczenie dla ustroju zasady dobra wspólnego znajdzie pogłębioną recepcję w przyszłym orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego i w praktyce stanowienia i stosowania prawa? Czy górę wezmą przestrogi przed konsekwentnym przywoływaniem „dobra wspólnego” jako „totalitarną pokusą posłużenia się jego etykietą w celu uzasadnienia ograniczeń demokracji oraz wolności obywatelskich, jak również

¹⁶ Trybunał Konstytucyjny dostrzega wagę zasady dobra wspólnego, przyznaje jej nawet „zasadnicze znaczenie”, nie wyprowadza z niej jednak samoistnych wniosków o charakterze ogólnoustrojowym, o których mowa w niniejszym artykule. Warto tu przywołać wyrok z 16.03.2010 r., K 24/08, OTK-A 2010, nr 3, poz. 22., w którym TK stwierdza: „Postanowienie Konstytucji, że »Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli« (art. 1 Konstytucji), określa istotę państwa i ma zasadnicze znaczenie. Samo pojęcie »dobra wspólnego« ma charakter wielowymiarowy i może być rozumiane między innymi w znaczeniu historyczno-egzystencjalnym, moralnym, materialnym czy celowościowym. Rzeczpospolita to »*res publica*« – rzecz wspólna, a więc wspólnota obywateli, »dobro wspólne« zaś to antonim »dobra indywidualnego«. Ustrojodawca w tym wyrażeniu podkreślił uczestnictwo wspólnoty nie tylko w korzystaniu z dobra, którym jest Rzeczpospolita, lecz także w jego ustawicznym współtworzeniu oraz we współodpowiedzialności za nie”.

¹⁷ Tak: P. Tuleja, komentarz art. 1 [w:] P. Czarny, M. Florczak-Wątor, B. Naleziński, P. Radziejewicz, P. Tuleja, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, wyd. 2, LEX/el. 2021.

dla kamuflowania nim egoistycznych celów grupowych czy nawet jednostkowych¹⁸?

Odczytanie znaczenia fundamentów chrześcijańskich i zasady dobra wspólnego należeć będzie do sędziów Trybunału Konstytucyjnego, do sędziów sądów powszechnych i administracyjnych, do prawników stosujących prawo, do doktryny władzy wykonawczej dającej wytyczne swoim urzędnikom. Wreszcie zależne będzie od rosnącej świadomości wagi chrześcijańskiego dziedzictwa ustrojowego nas wszystkich. Jednak czas nieuzasadnionej dominacji liberalnej ideologii ustrojowej nie tylko za oceanem, lecz także w naszej ojczyźnie zaczyna budzić coraz bardziej stanowczy sprzeciw. Tej misji odkrycia ustrojowej roli ukierunkowania wszelkich praw i wolności ku dobru wspólnemu, stanowiącej kontynuację cywilizacyjnego dzieła zapoczątkowanego chrztem Polski, pozostaje wierne Collegium Intermarium, w którego murach mam zaszczyt ten wykład wygłosić.

¹⁸ M. Zubik, W. Sokolewicz, komentarz art. 1 [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz. Tom I*, red. L. Garlicki, wyd. 2, Warszawa 2016, cyt. za: M. Zdyb, *Dobro wspólne w perspektywie artykułu 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* [w:] *Trybunał Konstytucyjny. Księga XV-lecia*, red. F. Rymarz, A. Jankiewicz, Warszawa 2001, s. 190.

Marek Jurek

Chrzest Polski: tożsamość i tradycja narodu

Momentem zwrotnym w polskiej drodze do niepodległości, a pośrednio – w wyzwoleniu narodów Europy Środkowej – była Wielka Nowenna Tysiąclecia, przygotowująca obchody Millenium Chrztu Polski. Wielkie zgromadzenia religijne odzyskiwały przestrzeń publiczną dla narodu. Orędzie błogosławionego Prymasa Wyszyńskiego pozwalało wyrazić to, co stanowi naszą tożsamość: jesteśmy katolikami, jesteśmy narodem katolickim, kolaboracyjne rządy komunistyczne to rzeczywistość całkowicie zewnętrzna wobec uczuć narodowych. Po Nowennie Polska zmieniła się nieodwracalnie. Wszystko, co nastąpiło kilkanaście lat później: masowy udział Polaków w papieskich Mszach i recepcja nauczania św. Jana Pawła II o Kościele i narodzie, zostało przygotowane już wcześniej.

Chrześcijaństwo jest religią historyczną. Credo, które powtarzamy co niedzielę – nosi ślady konkretnych historycznych wydarzeń, Objawienia Bożego, które dokonało się w czasie, którego pamięć przechowujemy. Ale świadomość historyczna Kościoła nie może ograniczać się do samych jego początków. Chrystus sam powiedział, że nie pozostawi nas sierotami (por. J 14,18) i przekazał nam wstrząsającą prawdę, że jego uczniowie dokonają rzeczy nawet „większych” niż On sam (por. J 14,12). Tę historię znaczą w ogromnym stopniu wspomnienia i święta ujęte w kalendarzu kościelnym,

a przede wszystkim czerwone szaty liturgiczne, gdy Kościół wspomina męczenników.

Katolicyzm nie może żyć bez pamięci i, oczywiście, mamy prawo się zżymać na dechrystianizację świadomości historycznej, ale w pierwszym rzędzie to my sami, zarówno instytucje Kościoła, jak i przywódcy społeczni reprezentujący opinię katolicką, odpowiadamy za kultywowanie i zachowywanie tej pamięci. Odpowiadamy więc również za niedostatek czci dla naszych przodków i poprzedników. Rachunek sumienia w tej dziedzinie powinien zawsze poprzedzać formułowanie pretensji do świata zewnętrznego. Przemilczeć można coś, o czym się mówi, ale trudno mówić o przemilczaniu faktów, których nie przypominają ich pierwsi świadkowie i ich spadkobiercy.

Millenijne obchody sprzed pół wieku upamiętniały Chrzest Polski jako czynnik stanowiący o naszej tożsamości. Tożsamość jest elementem immanentnym życia ludzi i tworzonych przez nich wspólnot, określa to, kim jesteśmy. Do pewnego stopnia ma ona charakter bierny, dlatego potrzebuje dopełnienia. Ponadto często jest czynnikiem odrębności, wskazuje na to, co nas wyróżnia wobec innych. To z kolei nierzadko w historii prowadziło do redukcji naszej katolickiej tożsamości jedynie do bycia w opozycji w stosunku do na przykład innowierczych zaborców w XIX wieku. A przecież w znacznie większym stopniu tożsamość ta przejawiała się w pozytywnej i uniwersalnej roli *antemurale christianitatis*, którą pełniła dawna Polska w okresie swej największej potęgi. Pełne uświadomienie tej roli znajdujemy już u Skargi i w późniejszych doświadczeniach potopu szwedzkiego i walk z najazdami islamskimi.

Czynny wymiar tożsamości to tradycja, czyli przekazywanie i realizowanie wartości i powinności. To tradycja sprawia, że tożsamość staje się żywa. Tradycja, której może najważniejszą formą jest

ewangelizacja, rozszerzająca Kościół, to urzeczywistnienie owych „dzieł większych”, o których mówi 14. rozdział Ewangelii św. Jana.

Aktem tradycji właśnie, jednocześnie katolickiej (wyrastającej bezpośrednio z życia Kościoła) i narodowej – były Śluby Jasnogórskie Narodu. Składane przez jasnogórskich pielgrzymów, gdy Prymas był jeszcze w więzieniu, stanowiły naszą Covadongę. Naród odzyskał inicjatywę. To już nie było wypomnienie obowiązku pamięci, ale przyjęcie obowiązku przekazu i urzeczywistnienia. W nich zobowiązaliśmy się uczynić „wszystko, co leży w naszej mocy, aby Polska była rzeczywistym królestwem [Matki Chrystusa i Jej] Syna, poddanym całkowicie pod [Jej] panowanie, w życiu naszym osobistym, rodzinnym, narodowym i społecznym”¹. Tamten akt, wypełniający zawartą w encyklice *Quas primas* naukę Piusa XI o społecznym panowaniu Chrystusa, w bardzo konkretnym odniesieniu do naszego narodu, naszej przeszłości i przyszłości, znalazł piękne potwierdzenie w art. 2 adhortacji *Ecclesia in Europa*, europejskim testamencie Jana Pawła II, gdzie święty papież, cytując deklarację końcową Synodu Biskupów z 1991 r., wskazywał, że „Europa nie powinna dzisiaj tylko odwoływać się do swojej chrześcijańskiej przeszłości. Musi także nauczyć się znów kształtować swoją przyszłość w spotkaniu z Osobą i orędziem Jezusa Chrystusa”². Echem Jasnogórskich Ślubów Narodu było też orędzie prezydenta Andrzeja Dudy ogłoszone na posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego z okazji 1050-lecia Chrztu Polski, w których prezydent mówił, że:

¹ Jasnogórskie Śluby Narodu, 26 sierpnia 1956 r., cyt. za: <https://dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=4192>, dostęp: 22 listopada 2022 r.

² Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* Ojca Świętego Jana Pawła II, cyt. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html, dostęp: 22 listopada 2022 r.

Cywilizacja chrześcijańska – od 1050 lat współtworzona i ofiarnie broniona przez Polaków – jest wynikiem tytanicznej pracy i walki milionów ludzi. Efektem wielu dociekań i eksperymentów, historycznych prób i błędów. Jest tworem dojrzałym, uniwersalnym, wywierającym przemożny wpływ na całą ludzkość.

Nie jest skamieliną. Wciąż organicznie się rozwija. Swoich młodych liści i pędów potrzebuje tak samo, jak ukrytych korzeni. Potrzebuje też pośredniczącego między nimi pnia, czyli naturalnej syntezy starego i nowego³.

Oczywiście gdy rozważamy Chrzest Polski w kategoriach tożsamości i tradycji narodu, stale zastanawiać się musimy, czy takie deklaracje wyznaczają kierunek rozwoju polskiej kultury i polityki, czy inspirują konkretne przedsięwzięcia i stanowią miarę osiągnięć. Odpowiedź na to pytanie jest konieczna. Ojciec Bazyli Valuet OSB odróżnia – gdy chodzi o chrześcijański charakter państwa – jego istotę i materialne przejawy. Te drugie to na przykład uznany prawnie status religii i inne instytucje publiczne. To pierwsze – to rzeczywiste traktowanie religii jako pierwszego składnika dobra wspólnego, jako tożsamości i tradycji właśnie.

Z takim nastawieniem duża część społeczeństwa przystępowała do odbudowy Rzeczypospolitej w latach 90. XX wieku. Nawet jeśli niewielu miało pełną świadomość zasad wyrażających chrześcijański charakter państwa – zasady te odzwierciedlały się w konkretnych działaniach i w silnej świadomości, że Polska musi zachować swą

³ Orędzie Prezydenta RP przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski, Poznań, 15 kwietnia 2016 r., <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/oredzie-prezydenta-rp-przed-zgromadzeniem-narodowym-z-okazji-jubileuszu-1050-lecia-chrztu-polski,4225>, dostęp: 22 listopada 2022 r.

kulturową i społeczną odrębność od państw liberalnego Zachodu. Do dziś korzystamy z dorobku prawnego zgromadzonego wtedy przez tę tak dziś lekceważoną Trzecią Rzeczpospolitą. Jej porażki i braki trzeba oczywiście naprawiać, ale jej osiągnięcia należy nie tylko podtrzymywać, ale po prostu kontynuować.

Musimy też być oczywiście świadomi szerszych przeszkód dla przeżywania Chrztu Polski jako najważniejszego czynnika naszej tożsamości i tradycji. Taką przeszkodę stanowi zakwestionowanie roli religii w życiu narodu w ogóle. Gdy Jan Paweł II udał się z pielgrzymką do Reims, w 1500-lecie Chrztu Francji, podniosły się głosy (zarówno dygnitarzy wolnomularskich, jak i progresywnych teologów), że to nie tylko zniewaga dla Republiki, jej niepodzielnej laickości, ale również „błąd teologiczny”, bo podmiotem chrztu może być tylko osoba. Temu właśnie nominalizmowi, negującemu realność wspólnot społecznych i możliwość przyjmowania przez nie zobowiązań, przeciwstawił się błogosławiony Prymas Wyszyński. Jego idee i czyny nie tylko otworzyły drogę do niepodległości, ale i uchroniły Polskę przed najdotkliwszymi skutkami kryzysu Kościoła, których doświadczył świat zachodni. Niech będzie błogosławiona jego pamięć, niech wstawia się za nami, byśmy potrafili wypełnić Śluby Jasnogórskie Narodu i przekazać naszym dzieciom i wnukom obowiązek przekazu!

Paweł Milcarek

Dziedzictwo Chrztu: chrześcijańskie składowe życia polskiego

Chrześcijańskie składowe życia polskiego ukazują się jako właściwe katolicyzmowi połączenie uniwersalizmu oraz konkretności wynikającej z zakorzenienia „w tej ziemi”.

„Polska oświecona”

Konkretny bieg historii sprawił, że dzieje Polski mierzymy od daty chrztu jej pierwszego historycznego władcy, Mieszka I w 966 roku. Nie ma innego początku – i nie ma alternatywy aksjologicznej.

Gall Anonim powiada:

Zaiste ślepą była przedtem Polska, nie znając ani czci prawdziwego Boga, ani zasad wiary, lecz przez oświeconego [cudownie] Mieszka i ona także została oświeconą, bo gdy on przyjął wiarę, naród polski uratowany został od śmierci w pogaństwie¹.

¹ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław 1989.

Teologiczna metafora przejścia od ślepoty do oświecenia może być dzisiaj przez nas rozwijana w stronę spostrzeżenia, że dopiero ta „Polska oświecona” zaczęła widzieć i zapamiętywać swoją historię, tworzyć swoją kulturę. Wszystko wcześniej brzmi dziś jak zwidy lub zmyślenie. Doprawdy, niewiele wiemy o przedchrześcijańskich dziejach Polski. Jeśli chrzest Polski jest jakimś „punktem zwrotnym”, a nie absolutnym początkiem w dziejach państwa polskiego, to jest to taki punkt zwrotny, przed którym dzisiaj nie stoi w naszej świadomości żadna konkretna alternatywa, żaden udeptynany szlak kulturowy czy polityczny. O ile proces chrystianizacji miał trwać jeszcze wieki, o tyle nie daje się mu przeciwstawić – wówczas i kiedykolwiek – żadnej innej realnej ścieżki rozwoju (jakich przecież nie brak, z oczywistych względów, na przykład w krajach „starszych”: romańskich, germańskich czy celtyckich).

Stwierdzamy więc nie tylko symboliczną tożsamość początku dziejów Polski i jej chrztu, ale i praktyczną nieobecność mocnych struktur przedchrześcijańskich w okresie późniejszym. Albo więc nigdy nie były one mocne, albo zostały skutecznie zasymilowane w procesie chrystianizacji.

Skutki takiego stanu rzeczy okazały się głębokie i dalekosiężne w warstwie kulturowej: w dziejach Polski przez wieki, już po podstawowej chrystianizacji kraju, to nie chrześcijaństwo musiało się inkulturować, ale raczej kolejne mody i nurty kulturowe musiały się „inchrystianizować”. Tak było z kolejno następującymi modami i ideologiami przychodzącymi z Europy – wszystkie one mogły się stać czymś więcej niż wiarą wąskich kręgów jedynie pod warunkiem jakichś koncesji, niekiedy głębokich, na rzecz chrześcijaństwa. Gdzie indziej nurty te mogły tworzyć i organizować uniwersa alternatywne dla chrześcijaństwa – lecz w Polsce stawały się akceptowalne jedynie pod warunkiem jakiegoś, choćby i powierzchownego, wpisania się w uniwersum chrześcijańskie.

Ta nietrwałość nurtów, które mogłyby tworzyć realną alternatywę dla dziedzictwa chrześcijańskiego, potwierdza tylko podejrzenie, że w „duszy polskiej” nie ma żadnej niechrześcijańskiej podświadomości, gdzie na wyzwolenie i powrót do władzy czekałyby zepchnięte tam „stare bogi”, słowiańscy bracia bóstw celtyckich, germańskich czy rzymskich. W tej „duszy polskiej” jest oczywiście zarówno dobro natury chcianej przez Boga, jak i człowiecza, od-Adamowa skłonność do grzechu – jednak gdy ta „dusza” jest kuszona do złego, kusiciel musi udawać jakąś postać chrześcijaństwa, a strojenie się w pradawne rodzimowierstwo skazałoby go jedynie na wyśmianie czy lekceważenie.

Nie ma więc alternatywnych początków dziejów Polski i związanych z nimi alternatywnych, rozbieżnych dróg. Być może dlatego wszystkie przychodzące do Polski prądy kulturowe, ideologie czy mody musiały się, jak już wspomnieliśmy, w jakiś sposób pogodzić z chrześcijaństwem i Kościołem. Tak było na przykład z oświeceniem, romantyzmem i pozytywizmem, z nowoczesnym nacjonalizmem, a nawet z socjalizmem. A przecież gdzie indziej bywały one agresywne względem chrześcijaństwa lub przynajmniej jednoznacznie konkurencyjne względem niego. Jak dotąd, żadnej ideologii otwarcie wrogiej chrześcijaństwu nie udało się zyskać trwałych wpływów w Polsce – co najwyżej ideologie takie żywiły się przez jakiś czas potencjałem fobii czysto antyklerykalnych, czasem w formie przysłowiowych sporów o miedź z plebanem, czasem w kształcie rywalizacji inteligencji świeckiej z duchowieństwem w walce o wpływ polityczny czy kulturowy. Również moralne niedomagania ludzi Kościoła nie wpłynęły trwale na chrześcijańską tożsamość narodu polskiego.

Wszystko to nie znaczy przecież, że chrystianizacja Polski była dogłębnie przykładowa, doskonała – miała swe limity i dotkliwie bra-

ki. Co więcej, przychodzące z czasem warstwy nowożytnych ideologii także w Polsce wymuszały bardziej laicki ton kultury, zwłaszcza wśród elit nadążających za wymianą „dyskursów”. Chodzi jedynie o to, że w Polsce, aby być znośnym lub atrakcyjnym, nawet diabeł musiałby się kąpać w święconej wodzie. W praktyce oznaczało to tyle, że kolejne ideologie modernizacyjno-laicyzacyjne wchodziły do szerszego obiegu tylko wtedy, gdy porzucały swe rogi i kryły zębiska, a przebierały w komeżkę lub zgoła zmieniały się głębiej. Tak więc pod względem najgłębszego rdzenia wartości moralnych czy etosu narodowego, nawet „przewrót oświeceniowy” nie zapoczątkował rozdzielenia Polski na „dwie ojczyzny”. Wątek „Polski antyklerykalnej, masońskiej, socjalistycznej” – o którego uznanie upominał się swego czasu jeden z jego proroków, filozof Leszek Kołakowski – nigdy nie stał się żadną alternatywą wewnątrz polskiej społeczności, a zwykle lądował gdzieś na jej obrzeżach, na granicy z „obcymi”. To zresztą w tej konfrontacji z „obcymi” – głównie z protestanckimi Prusami i prawosławną Rosją – utrwaliło się owo słynne połączenie: Polak-katolik (połączenie upraszczające, lecz opisujące pewną dominującą tendencję).

Pozycja Kościoła: pierwszy recenzent życia narodowego

Z tym problemem łączy się oczywiście szczególne znaczenie Kościoła jako społeczności wraz z jej hierarchią duchowną. Specyfika polska polega na tym, że polski Kościół hierarchiczny najpierw długo był współtwórcą i uczestnikiem establishmentu (we własnej wspólnocie politycznej), a potem – po upadku państwa na przełomie XVIII i XIX wieku – dość nagle przeszedł do roli niemal jedyne- go patrona polskich praw narodowych, gwałconych przez zaborców

i okupantów. Można powiedzieć, że wraz z tym procesem Kościół napelniał swój wrodzony splendor instytucjonalny głębokim, ofiarnym współodczuwaniem z losem krzywdzonego narodu. Chociaż zaistniały też ścieżki zepsucia i zdrady (prymas Poniatowski...), polski Episkopat nie dał się wciągnąć w rolę sojusznika zaborcy, na przykład na płaszczyźnie „szacunku dla władzy” i „obawy przed rewolucją”.

Znaczenie narodowe Kościoła z jego hierarchią różną od hierarchii państwowej i politycznej świetnie widać na przykładzie ewolucji pewnej typowo polskiej instytucji *interrex*: w okresie politycznej świetności i potęgi Polski ukształtowało się prawo, że po śmierci (czy abdykacji) dotychczasowego króla a przed wyborem nowego rządu – polityczne! – należą do prymasa Polski. Z całą pewnością miało to zawsze pewien wymiar symboliczny – lecz wymiar praktyczno-polityczny tego z reguły krótkiego „międzykrólowania” nie był aż tak wielki. Tymczasem wraz z upływem epok i w związku z okresami politycznej niewoli rosło znaczenie wymiaru symbolicznego tej funkcji – a właściwie nabierała ona coraz wyraźniej charakteru realnego „rządu dusz” suplementującego nieistniejącą lub nieobecną na miejscu hierarchię polityczną własnego państwa. Apogeum takiego *interregnum* nastąpiło w latach Prymasa Wyszyńskiego, hierarchy kościelnego o niekwestionowanym autorytecie przywódcy narodu zmagającego się z narzuconym mu komunizmem.

Podobnie Jan Paweł II był dla Polaków nie tylko papieżem, szczególnie bliskim przez więzy narodowe, lecz także – kimś w rodzaju króla, którego homilie odbierano czasem jak mowy tronowe, przyjmowane owacją przez najwyższe autorytety Rzeczypospolitej *in corpore*. Ale nie tylko przez najwyższe autorytety – przede wszystkim przez masy ludowe: król z narodem!

Ale nade wszystko ważna jest tu nauka z żywota św. Stanisława Biskupa: prymat ładu moralnego, obowiązywanie etyki każdego (także władcy) i w każdej przestrzeni życia, w tym publicznego. Jedna z naczelných zasad cywilizacji łacińskiej.

Warto w związku z tym przytoczyć jedną z najciekawszych refleksji św. Jana Pawła II, umieszczającą styl Prymasa Wyszyńskiego na tle długiej tradycji:

Powiedział on kiedyś, że św. Wojciech i św. Stanisław stworzyli dla Kościoła w Polsce szczególny styl i że z tym stylem jest mu „do twarzy”. Jest to styl wierności. Wierności Chrystusowi, Jego Matce, Kościołowi, Stolicy Apostolskiej. Jest to także styl wierności własnemu Narodowi, Braciom i Siostram. Styl wierności najwyższym wartościom za najwyższą cenę. Mówię o tym, bo taki jest szczególny rys kardynalskiego powołania. „Przyjmijcie czerwony biret, znak kardynalskiej godności, który ma oznaczać, że powinniście być gotowi postępować mężnie, aż do wylania krwi, dla wzrostu chrześcijańskiej wiary, dla pokoju i spokoju Ludu Bożego, wolności i rozszerzania Świętego Kościoła Rzymskiego”².

Monarchiczny republikanizm narodu chrześcijańskiego

W naszych poszukiwaniach „mocnych punktów” polskiej tożsamości, powiązanych z charakterem chrześcijańskim, trzeba by teraz

² Jan Paweł II, Pozdrowienie pielgrzymów polskich, Rzym, 5 lutego 1983 r., cyt. za: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/speeches/1983/february/documents/hf_jp-ii_spe_19830205_pellegrini-polacchi.html, dostęp: 22 listopada 2022 r.

wskazać republikanizm chrześcijańskiego narodu. Własna droga Rzeczypospolitej to właśnie specyficzny monarchizm republikański. Od razu powiedzmy, że jego śmiertelnym ograniczeniem okazał się egoizm szlachecki – lecz jest on jednak rdzą na wielkim skarbie: skali zorganizowania społeczeństwa (narodu politycznego), jego zaangażowania „w sprawy publiczne”.

Niestety należąca do zalet owego republikanizmu szlacheckiego mobilizacja obywatelska i wysoki stopień ofiarnego zaangażowania w służbę własnemu państwu należą dziś w znacznej części do przeszłości lub, inaczej, stanowią historyczny potencjał, który rzadko jest aktualizowany. Oligarchizacja państwa w XVIII wieku, a potem długi okres konfliktu *narodu* z obcymi *państwami* przekierował polską świadomość narodową na tory nieco anarchiczne lub wręcz antypolityczne, oddalając zrozumienie dla *caritas politica*. Głęboko utrwalone połączenie uczuć patriotycznych z silnym resentymentem antypaństwowym, a także z praktycznym odrzuceniem niektórych funkcji własnego państwa, to syndrom szkodzący do dziś procesowi poprawnej rekonstrukcji niepodległego państwa polskiego od początku lat 90. ubiegłego wieku.

Zamiast więc nurtu *roztropnej polityki* (roztropnej w sensie klasycznej cnoty, „mądrości praktycznej”) mobilizacja patriotyczna wyraża się od dawna głównie w reakcjach *oporu społecznego*, odwołującego się do generalnych roszczeń sprawiedliwości. W polskiej tradycji politycznej sprzed upadku I Rzeczypospolitej takie reakcje wyrażały się często w zastępczym w stosunku do zwykłego układu instytucji ośrodka mobilizacji społecznej (obejmującym szlachtę), nazywanym konfederacją. Najślynniejszą z nich stała się konfederacja barska, zawiązana w końcu XVIII wieku „w obronie wiary i wolności”. Można zaryzykować tezę, że wszystkie polskie powstania i ruchy sprzeciwu narodowego powtarzały, świadomie lub nieświadomie

domie, ten właśnie schemat „konfederackiego” sprzeciwu: wobec oligarchii, absolutyzmu, niewoli komunistycznej, zdrady liberalnych elit itp.

Konfederacją narodową była też oczywiście „Solidarność” w roku 1980 i później. W analizie poświęconej temu ruchowi społecznemu znana socjolog Jadwiga Staniszkis – reprezentująca podejście typowe dla antykomunizmu laickiego – wystąpiła kiedyś z daleko idącą tezą, że ta masowa antykomunistyczna rewolucja moralna była możliwa tylko w warunkach zakonserwowania się w Polsce „tomistycznej” idei prawa naturalnego oraz więzi społecznych sprzed „rewolucji nominalistycznej” (która wpłynęła tak mocno na społeczeństwa zachodnie). Odrębność historii społecznej Polski względem Zachodu wynikałaby więc nie tylko z jej „młodszości” (o której mówił kiedyś Józef Szujski) czy po prostu z opóźnionych procesów industrializacji. Jednym z czynników byłaby też własna droga w pojmowaniu fundamentów uprawnień, związku etyki osobistej i publicznej, unijnego sposobu uzyskiwania jedności. Odrębne jest też polskie doświadczenie dotyczące tolerancji religijnej w katolickim państwie czy asymilacji politycznych nurtów nowoczesności.

Wyzwanie społeczne: memento Ślubów Jana Kazimierza

Przejdźmy teraz do przyjrzenia się kwestii wyzwania społecznego, jakim było wyjście poza egoizm stanowy. Na przykładzie sprawy chłopskiej – którą w wieku XIX możemy uznać za rozstrzygającą dla życia i zdrowia nowoczesnego narodu – możemy mówić o powolnym przejściu od obietnic zawartych w ślubach Jana Kazimierza:

przyrzekam ponadto i ślubuję, że po nastaniu pokoju wraz ze wszystkimi stanami wszelkich będę używał środków, aby lud Królestwa mego od niesprawiedliwych ciężarów i ucisków wyzwolić³

– do uwłaszczeniowej determinacji Rządu Narodowego w powstaniu styczniowym (która poskutkowała określonym postępowaniem władz carskich). Potem idzie uobywatelenie chłopów – i jego niezwykle owoc w postaci potężnej mobilizacji narodowej, w znacznym stopniu ludowej, włościańskiej, w obronie własnego państwa w 1920 r. Cud nad Wisłą był przede wszystkim cudem społecznym – a stały za nim nie tylko chłodne rachunki reformatorskie, lecz i ożywiające je sumienie chrześcijańskie z jego rozeznaniami sprawiedliwości społecznej.

Jeśli chodzi o to ostatnie, mamy tu do czynienia ze specyfiką polskiego pozytywizmu, a właściwie nurtu pozytywistycznej i postpozytywistycznej troski społecznej, żądaniem reformy. Należące do tej atmosfery utwory Sienkiewicza, Prusa czy Orzeszkowej, a potem Żeromskiego dają nam poznać, że postulaty społeczne formułowano w języku moralności Dekalogu i Ewangelii, nawet jeśli odbywało się to bez angażowania wiary religijnej. Dodajmy, że heroiczne ideały pozytywizmu, pracy u podstaw spełniali u nas z naddatkiem księża i zakonnicy oraz zakonnice – i tu już inspiracja religijna była oczywista. Organizowali ogrzewalnie, jadłodajnie, ochronki, szkoły rzemieślnicze i kursy dla dziewcząt, warsztaty, kasy pożyczkowe, spółdzielnie, szpitale itp. W tych dwóch, trzech pokoleniach – od tego, które wchodziło w pełną aktywność około powstania styczniowego, do tego, które miało już swoje osiągnięcia na progu nie-

³ Śluby króla Jana Kazimierza, złożone dnia 1 kwietnia 1656 r., cyt. za: <https://breviarz.pl/indeksy/pokaz.php3?id=6&nr=262>, dostęp: 22 listopada 2022 r.

podległości w roku 1918 – ujawnił się jakiś niesamowity dynamizm społeczny o niewątpliwych źródłach chrześcijańskich; zdolność uczynienia ofiary i ze swojej pozycji społecznej, i ze swoich aspiracji wynikających z tejże pozycji.

Znaczenie kultury

Naród, który musiał przetrwać przez ponad dwieście lat w warunkach, w których jego niepodległość była raczej odstępstwem od reguły niż regułą – musiał oczywiście rozwinąć w sobie szereg funkcji i instytucji „zastępczych”, zastępujących mu normalne życie państwowe. Zamiast polskiej szkoły – musiała funkcjonować intensywniejsza edukacja patriotyczna w domu i w grupach samokształceniowych; zamiast zwykłego udziału w życiu politycznym – musiało się ono toczyć pod osłoną lub wręcz w konspiracji. Prześladowania zaborców zadawały Polsce i duchowi polskiemu realne straty – lecz z drugiej strony prowokowały pewną nadaktywność społeczną elit, a w jej ramach praktykę solidarności społecznej.

Jednym z takich pól zastępczych stała się literatura piękna – w momencie gdy, także na fali romantyzmu, przyjęła rolę skarbnicy i medium patriotyzmu. Utwory poetyckie Adama Mickiewicza czy proza historyczna Henryka Sienkiewicza były nie tylko pięknymi opowieściami, ale właśnie elementarzami patriotyzmu – takiego, w którym Polski nie było bez chrześcijaństwa i Kościoła.

Po pierwsze więc: romantycy. Nie można sobie wyobrazić twórczości polskich wieszczów romantycznych – bez chrześcijaństwa. Podatni na prąd epoki, rozwiczeni w poszukiwaniach duchowych i eksperymentach przy Towiańskim, nieraz sarkający najostrej na hierarchię duchowną i skonfliktowani z „dewocją” – przecież wciąż

wracali do wiary i Kościoła, wciąż w swych utworach zostawiali wyraźne ślady szczerego chrześcijaństwa. Oczywiście nietrudno jest wysledzić u Mickiewicza czy Słowackiego pasje i fantazje zupełnie nieortodoksyjne. Jednak w odbywającej się na polu ich twórczości konfrontacji skłonności romantycznej i dziedzictwa chrześcijańskiego to drugie ma zwykle słowo ostatnie, rozstrzygające lub słowo nawracające, jak słowa Księdza Piotra rozpędzające demony.

Jednak jest tu coś więcej: biorąc z prądu romantycznego formę zachwyty nad przeszłością, zadumy nad losami narodów, żądania ich wolności, buntu wobec potęg – nasi wieszczowie wypełnili ją tradycją Rzeczypospolitej, a swe żarliwe mowy uczynili modlitwami. I to właśnie te wiersze-modlitwy najszybciej zstąpiły pod strzechy, najmocniej zabrzmiały echem w sercach i umysłach ich publiczności. Modlitwa obecna od stuleci w pobożności, brzmiąca od kilku wieków także pieśnią kościelną, dzięki Wieszczom stopiła się w dniach niewoli z mocnym uczuciem narodowym i wlała razem z nim w formę poezji wysokiego stylu. To, co już wielkie u Kochowskiego, przenieśli w czas niewoli narodowej i romantycznego pragnienia wolności. To, co żarliwe i waleczne w pieśni Konfederacji Barskiej, uczynili uskrzydlonym i mówionym piękną dykcją. Przez to twórczość naszych romantyków jest kolejnym kamieniem milowym dziejów chrześcijaństwa w Polsce: doszło w niej do jakiejś nowej kompozycji w ekspresji religijności – takiej kompozycji, w której to Polska i wolność jest głównym przedmiotem rozmów z Bogiem, a w rozmowach tych „czucia i wiary” jest co najmniej tyle, ile rozumu.

Poetyckie modlitwy Wieszczów – i ich naśladowców – wyszły z tomików i z salonów czy izb, a w swym pochodzie narodowej popularności ustawiły się nawet we wnętrzu świątyń, cytowane z ambony lub recytowane z pobliza ołtarza. Powstał z nich jakby

osobny modlitewnik, w którym Polacy wielu pokoleń znajdowali słowa zbiorowej modlitwy. Jej wielkimi inwokacjami bywało i *Panno Święta co Jasnej bronisz Częstochowy* Mickiewicza, i *Bogurodzico, Dziewico!* Słowackiego, i *Psalmy przyszłości* Krasińskiego.

Z drugiej strony: literatura historyczna i Sienkiewicz. Sienkiewicz stał się zaś także apologetą chrześcijaństwa – nie tyle przez swoje własne kapitały religijnej wrażliwości, ile przez literackie uruchomienie kapitałów religijnych zamrożonych w narodowych dziejach. Jego odwaga i zasługa – poza kunsztem literackim – polegała na tym, że ze swoją lampą wkroczył na strych pełen pamiątek, których wielu się jedynie wstydziło. Poruszył niejako wspomnienia domowe i krajowe, przepuścił przez nie prąd swej fabuły – a to wystarczyło, aby wraz z emocjami dumy z przeszłości zaczęły znów spływać przez nią do duszy polskiej impulsy „wiary ojców”. Nie był to proces ani dokładnie zaplanowany, ani wykoncypowany teologicznie, ani bezpieczny w pomieszaniu emocji patriotycznych z dylematami moralnymi – ale jest pewne, że ogarnął ogół tych, którzy nadal chcieli być Polakami: ukazał im Polskę, która mówiła im o religii jako o sprawie ważnej.

Literatura historyczna – lub często poetycka wizja dziejów – były dla kilku pokoleń Polaków szkołą polityki. Przyznajmy, że częściej była to szkoła poświęcenia niż szkoła rozsądku. Szkołą rozsądku chciała być polska literatura pozytywistyczna – lecz sytuacja pozostała podobna, pisarze zachowali pozycję proroków narodu, strażników „świętego ognia”. Zobaczmy w tym świetle również niezwykłą, „królewską” rolę Jana Pawła II: z całą pewnością jego wpływ na Polaków wynikał także z tego, iż wszedł on w miejsce, które Polska zachowuje od czasów Mickiewicza dla swych „Wieszczów”, *Królów-Duchów*. Zresztą charakter pasji literackich i teatralnych Karola Wojtyły nie pozostawia złudzeń, że także on został wychowany

w tym romantycznym etosie inteligenckim – w którym naród wybija się na wolność przez poświęcenie jednostek i wielkość tworzonej kultury.

„Przeszłość nie jest dla nas archiwum”

To na pewno nie wszystkie „mocne punkty” naszej tożsamości, chrześcijańskie składowe życia polskiego, lecz wydaje się, że wymieniono przynajmniej część z najważniejszych.

Nazajutrz po obchodzonym w trudnych warunkach zniewolenia Millennium Chrztu Polski prymas Stefan Wyszyński wypowiedział słowa, które mogą być natchnieniem i dla nas dzisiaj:

Daleka droga! Ma ona jednak swoją ciągłość historyczną. I chociaż prowadziła nie tylko przez radości, ale przez mękę i cierpienia, przez ofiary i pomyłki — nie wydrzemy z dziejów narodu ani jednej kartki! Nie rozstaniemy się z nimi nigdy! Przeszłość nie jest dla nas archiwum. Radosna czy bolesna, triumfalna czy ukrzyżowana, jest przeszłością jednego i tego samego narodu, który powiązał – jakby różańcem – radosne, bolesne i chwalebne tajemnice swych dziejów i dotarł przed oblicze Boże, aby jak ongiś, tak i dziś zanosić błaganie: *Ojczyznę... pobłogosław, Panie!*⁴.

⁴ Kard. Stefan Wyszyński, podczas poświęcenia ołtarza w kościele Świętego Krzyża w Warszawie, 19 stycznia 1969.

Włodzimierz Franciszek Dłubacz

Uniwersalizm i ekskluzywizm kultury chrześcijańskiej

Kultura jest fenomenem bardzo złożonym, z tego powodu nie da się w krótkim wystąpieniu poruszyć wielu problemów z nią związanych i można zwrócić uwagę jedynie na kwestie zasadnicze. W tytule niniejszego wykładu występują trzy kluczowe pojęcia: uniwersalizm, ekskluzywizm i kultura chrześcijańska. Na pierwszy rzut oka pojęcia uniwersalizmu i ekskluzywizmu wydają się wykluczać. „Uniwersalny” to tyle, co powszechny, wszechogarniający ze swej istoty, „ekskluzywny” zaś to elitarny, wyłączny, uprzywilejowany. Okazuje się jednak, że w odniesieniu do kultury chrześcijańskiej pojęcia te, paradoksalnie, łączą się i dobrze oddają jej charakter. Kultura ta jest zarazem uniwersalna i ekskluzywna – a wykazanie tej prawdy stanowić będzie przedmiot niniejszego wykładu.

Współcześnie wiedza o kulturze wydaje się być jednostronna. Mamy do czynienia z teoriami o charakterze redukcjonistycznym, co przejawia się już w samym utożsamianiu kultury z szeroko rozumianą sztuką. W ten sposób jednak nie docenia się innych form aktywności człowieka i jego wytworów, i jakby sytuuje je poza kulturą. Trzeba więc na kulturę spojrzeć całościowo, filozoficznie (metafizycznie).

Chrześcijaństwo to religia odwołująca się do Objawienia, do Żywego Słowa, Boga-człowieka, Chrystusa. Z kolei tak zwana

kultura chrześcijańska stanowi pewną formę kultury, czyli jedną z jej postaci i obejmuje sobą nie tylko religię. Warto tu również podkreślić, że nie ma kultury „w ogóle” (jako takiej, abstrakcyjnej), bez określonych sposobów życia ludzkiego i jego wytworów, które mogą nosić różne nazwy z uwagi na posiadane cechy, a brane pod uwagę przy ich charakterystyce.

Ogólna charakterystyka kultury. Koncepcja klasyczna

Na proste pytanie „Czym jest kultura?” nie da się udzielić prostej odpowiedzi. Można przytoczyć wiele różnych definicji, a ta różnorodność wynika z uwarunkowań filozoficznych: za każdą bowiem odpowiedzią kryje się inna filozofia. W celu zrozumienia, czym jest kultura jako pewna rzeczywistość, należy spojrzeć na nią filozoficznie, jako na pewien byt. Taki ogląd dokonuje się w filozofii pojmowanej klasycznie. W jej świetle kulturę można ująć na tle rozumienia natury i człowieka. Natura jest tym, co istnieje niejako samo z siebie i ma w sobie zawarte określone prawa swego bytowania (istnienia i działania). Kultura natomiast jawi się jako to wszystko, co jest do natury dodane w wyniku działania człowieka.

Kultura nie wyrasta więc „sama z siebie” z natury, a tworzy się dopiero za sprawą świadomego działania człowieka, albowiem jest on osobą, czyli bytem szczególnym, wykraczającym poza naturę (przyrodę), posiada rozum i wolę. Zwierzęta nie tworzą kultury, żyją w naturze. To dopiero człowiek w wyniku przekształcania natury (której też poniekąd sam jest częścią) tworzy to, co nazywamy kulturą.

Przedmiotem kulturotwórczych działań człowieka jest dostępna mu rzeczywistość, w tym i on sam. Okazuje się bowiem, że

najważniejszym polem jego działania (uprawy) jest jego własna natura (człowieczeństwo), bo działając, „tworzy” przede wszystkim siebie. To, jak zbuduje (ukształtuje) siebie, ujawnia się w jego wytworach (dziełach).

W tym miejscu warto przypomnieć fakt, że słowo „kultura” pochodzi z łaciny (*colo, colere* – uprawiać ziemię) i znaczy tyle, co uprawa, czyli świadome i zorganizowane działanie człowieka, którego celem jest jakieś dobro. Kultura jawi się więc jako zmiana (przekształcanie) natury w kierunku pożądanego przez człowieka celu. Zasadniczym zaś celem owej zmiany jest dobro człowieka, jego rozwój, polegający na aktualizacji jego ludzkich potencjalności. Tworzenie kultury to zatem przekształcanie, czyli zmiana natury (rzeczy świata i siebie) ze względu na dobro, którym jest pełne ludzkie życie – takie działanie należy do istoty bycia człowiekiem. Dlatego słusznie twierdzi się, że człowiek jest istotą kulturotwórczą, a kultura sposobem życia „po ludzku”.

Można zapytać: dlaczego tak jest? Odpowiedź na to pytanie odnajdujemy w naturze ludzkiej. Człowiek rodząc się, nie jest bytem „gotowym” do w pełni ludzkiego życia, nie jest z samej natury przystosowany do realizacji celu swojego życia, albowiem przychodzi na świat jako byt z wieloma brakami, byt spotencjalizowany domagający się aktualizacji. Musi więc owe braki uzupełnić. Dlatego też musi (i chce) – dzięki temu, że posiada specjalne „narzędzia” w postaci rozumu i woli, które też musi rozwinąć – zmieniać naturę, aby zrealizować siebie, to znaczy spełnić się jako człowiek. Kultura jest więc świadomym przetwarzaniem natury ze względu na dobro człowieka; jest dopełnianiem (uzupełnianiem) owej natury, tworzeniem w łonie natury specjalnego „środowiska”, w którym człowiek może rozwijać się i żyć po ludzku.

Kulturę można zatem zdefiniować przede wszystkim jako rozwijanie (uprawę) samego człowieka, jego uszlachetnianie,

zmianę na lepsze: zmianę najpierw jego samego, a dopiero wtórnie świata rzeczy. Postęp, na który tak wielu się powołuje, odnosi się w pierwszej kolejności do człowieka i jego rozwoju – stanowi wyraz doskonalenia się człowieka, a fundamentem tego doskonalenia się jest moralność. Dlatego życie moralne człowieka to tak istotny element kultury i pozostaje główną miarę spełniania się człowieka.

Człowiek potrzebuje zatem kultury (uprawy), czyli takiego sposobu życia (aktywności), aby mógł wyzwolić w sobie w pełni ludzki, czyli osobowy, sposób bycia – rozumny i wolny. Dlatego podstawą kultury jest duchowy, to znaczy intelektualny i moralny rozwój osoby ludzkiej.

Zwraca się uwagę na fakt, że całe ludzkie życie jest wielką twórczością, jest przemianą, w wyniku której zmienia się sam człowiek i otaczający go świat. Człowiek powinien przede wszystkim z siebie samego uczynić arcydzieło. Kultura nie jest zatem czymś niezależnym od człowieka, jakąś sferą „idealną”, zbiorem oderwanych wartości, wręcz przeciwnie, to człowiek jest jej pierwszym podmiotem i zarazem przedmiotem; słowem: sprawcą i celem. To ludzkie działania i ich wytwory – czy to w postaci wiedzy, czy sprawności, czy też wytworzonych rzeczy – stanowią świat kultury.

Tak rozumiana kultura-uprawa ma na celu odpowiednie ukształtowanie (udysponowanie) człowieka, to znaczy odpowiednie przygotowanie go do właściwego mu sposobu i celu działania. Człowiek dzięki kulturze ma osiąść jakby drugą naturę, która uzupełni jego braki. W ten sposób ma rozwinąć w sobie to, co w nim najbardziej ludzkie. W tym celu używa całej (dostępnej i potrzebnej mu) natury, czyniąc ją sobie poddaną. Kultura ma więc służyć ostatecznie uaktywnieniu (wyzwoleniu) ludzkiego ducha.

Cała kultura jest bowiem po to, aby człowiek rozwinął siebie, aby pełniej (mocniej) był człowiekiem, osobą stanowiącą o sobie.

Kultura jako uprawa ludzkiej natury ma człowieka humanizować, czyli uczłowieczać go, ma go rozwijać w jego ludzkim wymiarze, ma zatem usprawnić jego rozum i wolę oraz pokierować emocjami – aby mógł w sposób wolny poznać prawdę i wybrać dobro. To kultura ma sprawić, że człowiek będzie mądry i dobry. Można jednak zapytać: w jakim celu ma taki się stawiać? Ostatecznie po to, aby mógł zrealizować najważniejszy cel swego życia, spełnić się, osiągnąć szczęście – to znaczy połączyć się z Bogiem, czyli żyć wiecznie i być szczęśliwym. Kultura – jako twórczość człowieka – nie posiada innego i głębszego sensu: jest bowiem ludzką drogą do Boga.

Uprawa jest swoistego rodzaju pracą, a praca nad sobą jest w zasadniczym sensie tworzeniem kultury; kultury, która w człowieku przetrwa zniszczenie (śmierć). To tworzenie nie jest rzeczą łatwą; wymaga wielkiego wysiłku, a zwłaszcza wymaga znajomości prawdy, aby nie popełniać błędów i nie czynić zła. Dlatego też podstawowym dobrem dla człowieka jako twórcy kultury jest prawda, a poznanie prawdziwe stanowi podstawę ludzkiej kultury. Prawda to dla niej wartość podstawowa. Inne naczelne wartości, takie jak dobro, piękno i świętość, są od niej zależne, bo najpierw muszą zostać rozpoznane. Stąd filozofia, która stanowi poznanie ostatecznościowe, jest podstawą kultury, bezinteresownie ujawnia bowiem prawdę o świecie i o człowieku.

W klasycznej koncepcji zwraca się uwagę, że cała tworzona przez człowieka kultura zawiera się w czterech głównych dziedzinach: w nauce (wiedzy), religii, moralności i sztuce. Stanowią one cztery odrębne, aczkolwiek przenikające się wzajemnie w życiu ludzkim sfery aktywności człowieka. Nie występują one w przyrodzie

i poza światem człowieka, ponieważ kultura jest owocem jego osobowego życia (posługiwania się rozumem i wolą). Te cztery główne dziedziny aktywności różnią się między sobą tym, do czego są skierowane – a więc swoim przedmiotem i celem. Religia i moralność występują w świecie osób i odnoszą się do osób. Religia jest relacją osoby ludzkiej do osobowego Boga. Ona w kulturze ostatecznie ma najważniejsze znaczenie: spina całą ludzką aktywność, nadając jej sens i kierunek. Moralność (życie moralne) odnosi się z kolei zarówno do drugiego człowieka jako osoby, jak i – przede wszystkim – do samego działającego (też osoby). Już starożytni zwrócili uwagę, że realizacja dobra moralnego stanowi miarę ludzkiego rozwoju. Każda z tych dwóch dziedzin aktywności ma też swój cel (swoje dobro). Celem aktów religijnych jest uświęcenie (udoskonalenie) siebie, czyli realizacja dobra, jakim jest świętość, a ostatecznie zbawienie. Natomiast celem moralności (czynów moralnych) jest realizacja dobra moralnego, czyli – ostatecznie – stanie się dobrym człowiekiem. Dwie następne dziedziny aktywności ludzkiej, czyli nauka i sztuka – odnoszą się do świata „rzeczy”. Nauka to relacja poznawcza w stosunku do świata; odnosi się do swego przedmiotu jako rzeczy (i jedne rzeczy tłumaczy przez ich przyczynowe odniesienie do innych rzeczy). Szeroko pojęta sztuka zaś jest, opartym na poznaniu, tworzeniem rzeczy nowych, bądź to użytecznych, bądź pięknych (dzieła sztuki); czyni to poprzez przekształcanie natury. Celem nauki jest więc odkrywanie prawdy, celem sztuki – bądź użyteczność, bądź piękno.

W kulturze klasycznej odkryto, że naczelne dobra-wartości, realizowane w tych czterech wymienionych dziedzinach kultury, jawią się jako główne cele życia człowieka na ziemi, uporządkowane hierarchicznie: podstawą jest prawda, a ukoronowaniem świętość.

Chrześcijańskość kultury

W Europie żyjemy w tak zwanym kręgu kultury (cywilizacji) europejskiej, która powstała jako wynik swoistego połączenia klasycznej kultury Greków (zwłaszcza ich filozofii) z religią chrześcijańską. To są dwa podstawowe źródła kultury europejskiej, fundamenty, na których została założona i do których trzeba stale, kierując się rozumem, wracać, aby móc ją tworzyć. Z kulturą europejską wiąże się fenomen tak zwanej kultury chrześcijańskiej, inaczej klasycznie europejskiej, która jest wielką, racjonalną syntezą wiedzy i wiary. Co wniosło chrześcijaństwo do kultury greckiej, o co ją uzupełniło? Odpowiadając krótko, należy stwierdzić, że chrześcijaństwo uzupełniło tę kulturę o wymiar nadprzyrodzony: z jednej strony uporządkowało ją, nadając jej kierunek i transcendentny wymiar, z drugiej wniosło nowe informacje (o stworzeniu świata, grzechu pierworodnym, odkupieniu przez Chrystusa) i, co więcej, – nadprzyrodzoną pomoc do pełnego realizowania się człowieka (sakramenty). Uwyraźniło też główne cele życia ludzkiego, którymi są: poznanie prawdy, umiłowanie dobra i piękna oraz połączenie się z Bogiem (zbawienie). Wskazało również na ostateczny sens (znaczenie) ludzkiego życia, miłości, cierpienia i śmierci. Dlatego w kulturze chrześcijańskiej twierdzi się, że „nie da się zrozumieć człowieka bez Chrystusa” (Jan Paweł II).

Wspomnieliśmy już o genezie słowa kultura, powróćmy na chwilę do tego wątku. Do języka słowo kultura wprowadził Ciceron w swoich *Rozmowach Tuskulańskich*. Pierwotny jego sens związany był, jak już zaznaczono wyżej, z uprawą roli (stąd *agricultura*). Ciceron nareślił analogię między uprawą roli a „uprawą” człowieka: jak pole nie może być urodzajne bez uprawy, tak dusza (człowiek) bez nauki, którą stanowi filozofia. Sama uprawa pochodzi więc

od człowieka (*animicultura*). Wcześniej Grecy mówili o *paidei* (pojęcie wywodzące się od greckiego *pais* – chłopiec, dziewczyna), czyli o wychowaniu, odkryli bowiem że dla rozwinięcia ludzkich sprawności potrzebne jest ich odpowiednie formowanie i udysponowanie, dokonujące się poprzez pracę wychowawczą. Tej zaś przyświecał cel, którym było ukształtowanie doskonalszego człowieka (ideał *kalokagatii*). Człowiek miał być dobry i piękny, i temu miała służyć kultura. Ta wizja rozwoju człowieka została zasadniczo przejęta przez chrześcijaństwo i związana z kultem religijnym (*cultura Christi*), czyli czcią należną Bogu i świętym.

Historycznie rzecz biorąc – o czym należy pamiętać, żeby lepiej rozumieć fenomen kultury – zagadnienie kultury pojawiło się w filozofii starożytnej, jak już zasygnalizowaliśmy, w kontekście rozważań nad naturą. Grecy zauważyli, że natura (przyroda) rozwija się sama, rządzi się wrodzonymi prawami, sama niejako kieruje sobą. Zwierzęta osiągają sobie właściwą dojrzałość na mocy tkwiącej w nich natury, natomiast człowiek nie – jego natura mu nie wystarcza; potrzebuje wiedzy, różnych sprawności i umiejętności, a także wychowania. Człowiek bowiem bytuje w sposób odmienny od innych stworzeń – jest bytem rozumnym i wolnym, osobą (co odkryto później, na gruncie tak zwanej kultury chrześcijańskiej); jest bytem złożonym z ciała i duszy, w której zapodmiotowane są rozum i wola. Okazuje się, że ze swej natury człowiek nie jest zdolny do uzyskania pełni bytowej, dlatego potrzebuje wsparcia. Naturze ludzkiej trzeba więc pomóc w rozwoju. Aby to było możliwe, aby znaleźć odpowiednie środki jej wspierania, najpierw trzeba ją poznać. Kultura jawi się więc jako uzupełnianie braków w samym człowieku; stanowi racjonalny proces uzupełniania jego natury; jest też wynikiem pracy wielu pokoleń. A zatem rolą kultury jest wsparcie ludzkiej natury, aby osiągnęła wpisany w siebie (jej

własny) cel – to znaczy spełniła się, zaktualizowała, osiągnęła sobie właściwą doskonałość. Dopiero osiągnięcie tego celu pozwala człowiekowi być w pełni sobą, a więc można powiedzieć, że kultura ma pomóc człowiekowi zrealizować się jako człowiekowi. I tę rolę kultury w życiu człowieka odkryli już Grecy. Z czasem jednak okazało się, że sama kultura człowiekowi nie wystarcza – czyli, można powiedzieć, człowiek nie wystarcza sam sobie. W dalszym rozwoju kultury europejskiej, wraz z inspirującą rolą Objawienia, zauważono i wskazano, że tak pojęta kultura nie może doprowadzić człowieka do właściwego mu optimum, to znaczy jego osoby do właściwej jej doskonałości, albowiem w sposób naturalny pragnie on Dobra, Prawdy i Piękna. Stąd w kulturze pojawia się naturalna potrzeba (konieczność) występowania religii ukazującej ostateczny cel życia ludzkiego, którym jest Bóg, i dającej środki osiągnięcia tego celu. Tylko Bóg może wzmacniać siły człowieka, aby on ów cel osiągnął. Ta specjalna pomoc (dar) dopełniająca kulturę (ludzkie wysiłki), pomoc nadprzyrodzona, nazywa się łaską. Toteż kontekst ludzkiego życia tworzą trzy rzeczywistości: natura, kultura i łaska. Natura ludzka bez kultury (pracy człowieka) nie rozwinię się i wystąpi jej niedorozwój. Z kolei zła kultura deprawuje naturę. Jeśli zaś kultura nie jest otwarta na łaskę (religię, Boga), to nie pozwala na całkowite spełnienie się potencjalności człowieka jako bytu cielesno-duchowego. Kultura-uprawa jest przeto usprawnianiem człowieka: najpierw jego rozumu, potem jego działania moralnego, następnie twórczości i wytwórczości oraz życia religijnego (relacji z Bogiem).

Człowiek to byt, który spełnia się w działaniu – poprzez nie dojrzewa, rozwija się poprzez swoje czyny. Poznając świat, uwewnętrznia go sobie, ubogaca się nim, a żyje właściwie, gdy żyje wedle wymagań stawianych mu przez jego człowieczeństwo

(bycie osobą), a ujawnianych przez rozum. Poprzez swoje działania kształtuje określone oblicze (wewnętrzną treść swego istnienia) i w ten sposób sam stanowi o sobie. Ludzka natura nie od razu zatem staje się dojrzała, czyli rozwinięta w swoim działaniu (poznaniu, postępowaniu, wytwarzaniu). Osiągnięcie właściwej człowiekowi pełni (doskonałości) jest wynikiem świadomej i wytrwałej pracy. Nie jest czymś łatwym ani spontanicznym. Jednakże dla każdego człowieka (osoby) istnieje jeden, ostateczny cel życia, a jest on równoznaczny ze spełnieniem się osoby. Kultura „służy” więc człowiekowi, aby mógł lepiej żyć, usprawnia bowiem jego samego i jego działania – i dlatego winna być „sztuką życia” rozumnego. Jest ona w człowieku i poza nim; jest zmianą natury wedle planu poznającego ją rozumu, jej udoskonaleniem wedle miary i potrzeb człowieka. A jego rozwój powinien być zgodny z jego osobową naturą.

Chrześcijaństwo nie znosi (nie odrzuca) kultury jako takiej, lecz ją w pewien sposób uzupełnia, podnosi zarazem na wyższy poziom, uszlachetnia i wspiera – słowem, „przenosi” do wieczności. Religia przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia, w tym społecznego i politycznego, a dokonuje się to poprzez życie i działanie poszczególnych osób. Religia ogarnia więc całokształt ludzkiego życia w jego wymiarze indywidualnym i społecznym.

Kultura chrześcijańska, jako sposób ludzkiego rozumnego życia, jest w swej istocie kulturą ogólnoludzką, uniwersalną. U jej podstaw stoi bowiem koncepcja człowieka jako osoby, w jej centrum zaś znajduje się osoba Jezusa Chrystusa, jako Boga i człowieka. Chrześcijańskość kultury wypływa z przyporządkowania jej Bogu, a więc wiązania człowieka z Bogiem jako ostatecznym celem osobowego życia człowieka. Do jej istoty należy doskonalenie się przez naśladowanie Boga (Chrystusa) dzięki wprowadzaniu jego

przykazań w życie i zarazem dzięki Jego pomocy. Istotny przejaw kultury chrześcijańskiej stanowi życie moralne. Człowiek jest świadom tego, że winien czynić dobro wedle wskazania swego rozumu, ale to nie jest łatwe, wymaga trudu i wysiłku. Dlatego z pomocą proszącemu człowiekowi przychodzi wtedy sam Bóg (Kościół). Religia przedstawia się więc jako dziedzina zwiędzająca wszystkie elementy (dziedziny) kultury, a rodząca się z poznania zagrożenia własnego życia i będąca powierzeniem siebie Bogu. Wprowadza też ona człowieka w ostateczną Prawdę i utwierdza w Dobru i Pięknie. W kulturze chrześcijańskiej godność człowieka, w tym jego życie osobowe, stanowi wartość naczelną. Warto w tym miejscu odnotować, że kultura chrześcijańska to jedyna spośród znanych nam kultur kultura życia – inne określa się niekiedy mianem kultur śmierci (por. Chińczycy – topienie dziewczynek; Grecy – uśmiercanie słabych dzieci; Arabowie – zakopywanie dziewczynek).

Nie ulega wątpliwości, że od dwóch tysięcy lat żyjemy w kontekście faktów religii objawionej (chrześcijaństwa). Nauczanie i czyny Jezusa Chrystusa (Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie) są czymś wyjątkowym w kulturze światowej. Powstanie kultury chrześcijańskiej zdecydowało o wyjątkowości europejskiej cywilizacji. Grecka koncepcja kultury (paidei) kierowała się ideą człowieka mądrego (koncepcja kalokagatii), w chrześcijaństwie jest podobnie, ale wzorem mądrego życia staje się życie Jezusa Chrystusa. Człowiek, który żyje po chrześcijańsku, naśladuje w swym życiu osobę Chrystusa. A jeśli Go naśladuje, to staje się podobny do swego wzoru – i w ten sposób doskonalą się jako człowiek. Naśladowanie Chrystusa jest istotą kultury chrześcijańskiej, a w kulturze zawsze chodzi o udoskonalenie człowieka, tak aby mógł osiągnąć cel, aby mógł się spełnić. Rzecz jednak w tym, co (kto) ma stanowić miarę i

wzór owej doskonałości. W kulturze chrześcijańskiej Chrystus jest wzorem pełni człowieczeństwa (droga, prawda i życie).

Kultura chrześcijańska jest więc zasadniczo kulturą religijną, ale ogarnia całe życie człowieka i umiejscawia je w perspektywie wieczności. Jest to kultura osoby, a nie kultura (uprawa) rzeczy, najważniejszą wartość stanowi bowiem dla niej dobro osoby ludzkiej. Będąc kulturą ludzką, ale przenikniętą duchem Ewangelii, broni wartości ogólnoludzkich, uniwersalnych. Porządkuje też kulturę (ludzkie życie) poprzez hierarchizację celów (dóbr): na pierwszym miejscu stawia Boga i człowieka. Zwraca uwagę, że człowiek jest powołany do doskonalenia natury i do jej przekraczania, a celem jego życia jest życie wieczne. Kultura chrześcijańska, rzec można, wiąże „ziemię z niebem”, życie ziemskie z życiem wiecznym, człowieka z Bogiem, stanowi najdoskonalszą postać kultury, jaką ludzkość posiada – jest pełnym humanizmem.

Kultury nie da się oddzielić od człowieka, albowiem to w kulturze, dzięki posiadaniu określonej natury i swej, pokierowanej rozumem aktywności, człowiek się aktualizuje. Okazało się jednak, że może też dać się aktualizować samemu Bogu poprzez zawierzenie się Mu i poddanie się Jego woli. Bóg wtedy ingeruje w sprawy człowieka i przyporządkowuje jego sposób życia celom wiecznym.

Człowiek, dopóki żyje na ziemi, jest bytem w stanie tworzenia siebie – na bazie swej rozumności i wolności. W kulturze chrześcijańskiej zwraca się uwagę na to, że dopiero w zjednoczeniu z Bogiem człowiek osiąga szczyt swoich możliwości rozwojowych. W aktach religijnych człowiek doskonali się, czyli uświęca, a świętość nie jest sprzeczna z innymi wartościami (dobra) istotnymi dla życia człowieka, lecz je udoskonala (dopełnia) i stanowi ich spełnienie (docelowe wypełnienie). Toteż ostatecznie to Bóg (łaska) ratuje kulturę ludzką przed upadkiem i zniszczeniem.

Pomaga zarazem człowiekowi budować bardziej ludzki świat, otwierając go na priorytet dobra osobowego i ostateczny sens życia (miłość Boga i bliźniego jak siebie samego). Chrześcijaństwo przez swój uniwersalizm Objawienia wykracza jednocześnie poza daną formę kultury – jest transhistoryczne i transkulturowe.

Podsumowanie i zakończenie rozważań

Ludzkie życie jest działaniem, a działanie zawsze uwarunkowane jest poznaniem – posiadaną przez człowieka wiedzą. W niej zawierają się informacje o świecie i o nas samych, i od niej w pierwszym rzędzie zależy nasz sposób życia. Dlatego właśnie tak cenimy sobie wiedzę, zwłaszcza wiedzę naukową. Wiedza jednak jest różna, ma różne źródła; oprócz wiedzy naturalnej, mamy także wiedzę pochodzącą z Objawienia, którą możemy przyjąć w oparciu o wiarę. Jeżeli ta wiedza staje się podstawą działania człowieka w wymiarze ostatecznym, to jego życie jest życiem religijnym, a tworzona przezeń kultura religijną.

W swym życiu człowiek zawsze realizuje jakiś cel – dąży do osiągnięcia jakiegoś dobra i w związku z tym podejmuje różne, a stosowne środki, które mają do tego prowadzić. W religii tym celem-dobrem jest Bóg i życie wieczne (szczęście), a środkiem jest stanie się świętym (to znaczy doskonałym). Uświęcanie siebie to udoskonalaniem siebie w stosunku do Boga i ludzi, bo Bóg jest święty, to znaczy doskonały – nie toleruje więc, już ze swej istoty, żadnych braków, czyli zła. To doskonalenie siebie dokonuje się przez naśladowanie wzoru doskonałości (świętości), jakim jest Chrystus. Chrystus to także człowiek (choć Bóg), i to taki, jakim człowieka chce widzieć Bóg – to wzór doskonały. Stanie

się takim (na podobieństwo Chrystusa), to znaczy świętym, nie leży jednak w mocy samego człowieka, w tym dziele pomóc może mu jedynie Bóg. I Bóg to czyni – daje wiedzę (Objawienie) o rzeczach najistotniejszych, ostatecznych; daje wzór życia, stając się człowiekiem; zakłada Kościół, w którym zostawia środki potrzebne do uświęcania się i zbawienia; umiera na krzyżu, biorąc na siebie ludzkie grzechy (zło). Przez całkowite posłuszeństwo Bogu Ojcu, Chrystus otwiera ludziom drzwi do nieba. Taka jest chrześcijańska wizja sposobu i celu ludzkiego życia.

Jeżeli kultura jest sposobem życia, to życie chrześcijańskie jest życiem w perspektywie życia wiecznego z Bogiem; jest życiem w dialogu i łączności z Chrystusem; jest stałym przygotowywaniem siebie do owego spotkania, by być go godnym. Motorem takiego życia jest miłość – i to obustronna (wzajemna), Boga do człowieka i człowieka do Boga oraz ludzi między sobą. Z tej miłości rodzi się kultura chrześcijańska, która nie jest niczym innym jak sposobem życia człowieka jako chrześcijanina. W niej najważniejszy jest Bóg i Jego wola oraz człowiek jako osoba. Podstawą jest tu prawda o Bogu i człowieku zawarta w Objawieniu; drogą – miłość; celem – zbawienie. Wszystko inne w ludzkim życiu powstaje z uwagi na powyższe i ma charakter środka do celu – nie jest autonomiczne. Chrystus, Bóg–człowiek, powiedział o sobie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”, nie ma więc kultury chrześcijańskiej bez Chrystusa. Mamy w niej zatem z jednej strony wymiar naturalny (historyczny), a z drugiej wymiar nadprzyrodzony (łaski); chrześcijanin żyje w świecie łaski i ma świadomość łaski. Tak więc kultura chrześcijańska jest w pewien sposób zarówno darem Boga, jak i wynikiem współpracy człowieka z Nim. Jest to najdoskonalsza postać (forma) kultury, jaką ludzkość posiada – ma ona wymiar uniwersalny, wyjątkowy i ostateczny.

Uniwersalizm i ekskluzywizm kultury chrześcijańskiej opierają się na odkryciu i utworzeniu koncepcji (teorii) człowieka jako osoby, bytu osobowego, to znaczy bytu indywidualnego, rozumnego i wolnego, posiadającego godność. Wydaje się, że jest to największe i najważniejsze odkrycie, jakiego dokonała myśl europejska, fundując w ten sposób unikalną kulturę. Każdy człowiek jest osobą – to prawda uniwersalna, powszechna, transhistoryczna i transkulturowa. Jest to odkrycie wyjątkowe, właściwe jedynie kulturze europejskiej – chrześcijańskiej, która spośród wszystkich istniejących kultur jest jedyną kulturą personalistyczną.

Zanim do tego odkrycia doszło, geniusz grecki rozpoznał i utworzył koncepcję natury ludzkiej i człowieka jako bytu rozumnego oraz wskazał na prymarną rolę poznawanej prawdy w życiu ludzkim, a także na fundamentalną rolę dobra moralnego (moralności) w spełnianiu się bytu ludzkiego, osiąganiu szczęścia.

Odkrywając człowieka jako osobę, odkryto jej wyjątkowość ujawniającą się w jej transcendencji w stosunku do świata materii (przyrody), jak i życia społecznego we wszelkich jego formach.

Człowiek jako osoba jest naturalnie otwarty – poprzez swój rozum, wolę i miłość – na nieskończoność, na Transcendencję (Boga). Żyjąc, realizuje naturalne cele swego bytu: kiedy poznaje prawdę, kiedy wybiera dobro moralne, kiedy tworzy piękno itd., w ten właśnie sposób spełnia się jako człowiek. Kategoria osoby obecna w kulturze chrześcijańskiej jest uniwersalna i wyjątkowa, brak jej bowiem w innych kulturach; na wyjątkowość tej kultury składa się również sama religia objawiona, która uczy, że Bóg objawia się człowiekowi, Bóg działa w dziejach człowieka i świata, i stąd opiera się ona na wierze, czyli zawierzeniu Słowu Boga. Samo zaś istnienie Boga jest przedmiotem nie tylko wiary, ale także rozumu, a wiara powinna być racjonalna (stąd rola poznawcza teologii).

Jak zauważa jeden z najwybitniejszych polskich filozofów Mieczysław Albert Krąpiec, kultura chrześcijańska jest kulturą bytu osobowego, który rodzi się w czasie, ale żyje dla wieczności. Kultura chrześcijańska, czyli klasycznie europejska, ogarnia całokształt ludzkiego życia i prześwieśla go prawdą, dobrem i pięknem, aby mu służyć. W tym typie kultury człowiek czuje się bezpieczny i wolny, i swoje życie może ułożyć sensownie, bo zna jego cel i widzi prowadzące doń drogi.

Na zakończenie raz jeszcze odnieśmy się wprost do tytułu niniejszego referatu. W historii Europy występowały próby obalenia kultury chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo traktowano i traktuje się często jako piękną bajkę, którą trzeba zanegować i poszukiwać czegoś nowego – stąd pojawiają się eksperymenty, takie jak na przykład genderyzm. Były podjęte także wielkie próby budowy innego „świata” w postaci komunizmu i liberalizmu, ale obiektywnie rzecz biorąc, należy stwierdzić, że nie było i nie ma poważnej odpowiedzi na chrześcijaństwo. Skutkiem niszczenia kultury chrześcijańskiej jest między innymi tak zwana nowa filozofia życia w postaci szerzącego się hedonizmu, cynizmu i nihilizmu. Jednak poza Grecją i Ewangelią –nie ma nic, nie ma alternatywy. Remedium na szerzące się barbarzyństwo jest między innymi powrót w szkolnictwie do klasyki. Dziś stwierdza się kryzys w kulturze – tak w jej teorii, jak i w praktyce – bo rozerwano związki między czterema dziedzinami kultury (nauką, religią, moralnością i sztuką), zanegowano prawdę (rzeczywistość), zredukowano kulturę do sztuki i odrzucono naturę ludzką. Jeśli nie ma natury (ludzkiej), to nie ma kultury – jest na powrót barbarzyństwo. Należy zatem stanąć po stronie dobra; chodzi bowiem o rzeczy najważniejsze: o sens ludzkiego życia, o trwanie rodzin i narodów, o trwanie całej ludzkości. Bitwa o kulturę toczy się dziś w wielu miejscach, a zwłaszcza na uniwersytetach,

które są po to, aby odkrywać prawdę i jej nauczać, a nie generować zgubne ideologie. Uniwersytet służąc prawdzie, służy człowiekowi i jego wolności, służy ludzkiej osobie w jej spełnianiu się.

Jacek Bartyzel

Aktorzy Chrystusa. Sens ideowy i wymiar religijny koronacji królewskich Bolesława I Chrobrego i Mieszka II Lamberta w świetle teologii politycznej monarszego chrystocentryzmu wczesnego średniowiecza (IX–XI wiek)

Niniejsze krótkie opracowanie stawia sobie za cel rozważanie sensu ideowo-religijnego koronacji królewskich w świetle teologii monarszego chrystocentryzmu. Zanim jednak przejdziemy do meritum rozważań, warto zarysować nieco tło historyczne i poglądy badaczy związane z datowaniem i kontekstem koronacji Bolesława i Mieszka II Lamberta.

**Historia koronacji Bolesława I Chrobrego
i Mieszka II Lamberta**

Większość historyków akceptuje pogląd o koronacji królewskiej Bolesława Chrobrego w 1025 roku, najprawdopodobniej w Wielkanoc 18 kwietnia, w archikatedrze w Gnieźnie, niedługo przed jego śmiercią, która nastąpiła 17 czerwca. tego roku, a także o koronacji Mieszka II w tym samym roku, zapewne w Boże Narodzenie. Jednakże wskazać należy, że nie dysponujemy jakimikolwiek polskimi źródłami średniowiecznymi z okresu do

XV wieku, informującymi bezpośrednio o koronacjach królewskich Bolesława Chrobrego i Mieszka II z 1025 roku – chociaż liczne źródła (np. roczniki kapituły krakowskiej lub poznańskiej) nazywają obu władców królami. Dopiero Jan Długosz w swoich *Annales* rozpisał się o koronacji Mieszka II (i jego żony Rychczy), poinformował też, że dokonał jej arcybiskup gnieźnieński Hipolit. Nie wspomniał Długosz jednak, a zatem przyjmujemy, że nie wiedział, nic o koronacji Chrobrego w tymże roku, nie podał także żadnych źródeł swoich informacji.

Wzmianki o koronacjach z 1025 roku znajdujemy natomiast w pojedynczych źródłach niemieckich, które traktują je jako uzurpację. Kapelan dworski Konrada II – Wipon napisał, że stało się to z krzywdą króla niemieckiego, a za tę zuchwałość Bolesława szybko dopadła śmierć. Tak samo oceniał to wydarzenie rocznikarz z Kwedlinburga, który pisał, że Bolesław koronował się po śmierci cesarza Henryka II „rozpierany niesłychaną pychą”, niemniej za sprawą Bożą spotkała go kara rychłej śmierci.

W innym zgoła tonie wypowiadali się feudałowie z zachodnich Niemiec. Za przykład można tu podać życzliwość Matyldy szwabskiej, która w słynnym liście dedykacyjnym z 1027 roku zamieszczonym w Kodeksie ofiarowanym Mieszkowi II (w którym to Kodeksie znajdujemy również ikonę Mieszka siedzącego na tronie, któremu Matylda wręcza księgę, i z którego wiemy, że Mieszko znał nie tylko łacinę, ale i grekę, a więc posiadał wyjątkowe wykształcenie) nazwała go królem niezwykłym, który otrzymał tytuł od Boga i dostąpił koronacji diademem królewskim z woli Najwyższego.

W polskiej tradycji dziejopisarskiej odnajdujemy natomiast przekaz mówiący o ukoronowaniu Chrobrego przez cesarza Ottona III w roku 1000, podczas zjazdu gnieźnieńskiego.

Najdokładniejszy opis tej ceremonii sporządził pierwszy kronikarz polski, Anonim zwany Gallem¹, za panowania Bolesława Krzywoustego. Korzystał przy tym, o czym sam wspomina, z zaginionej dziś pasji św. Wojciecha.. I tak czytamy u niego: „Zważywszy jego chwałę, potęgę i bogactwo cesarz rzymski zawołał w podziwie: Na koronę mego cesarstwa, to co widzę większe jest niż wieść głosiła [...]. A zdjąwszy z głowy swej diadem cesarski, włożył go na głowę Bolesława na zadatek przymierza i przyjaźni [...] i za chorągiew tryumfalną dał mu w darze gwóźdź z krzyża Pańskiego wraz z włócznią św. Maurycego, w zamian za co Bolesław ofiarował mu ramię św. Wojciecha. I tak wielką owego dnia złączyli się przyjaźnią, że cesarz mianował go bratem i współpracownikiem cesarstwa i nazwał go przyjacielem i sprzymierzeńcem narodu rzymskiego”².

Czy ów akt zdjęcia przez cesarza własnego diadem i nałożenia go Bolesławowi stanowił w istocie koronację? Tak postrzegali go ówczesni kronikarze niemieccy na czele z wyjątkowo nieprzychylnym Bolesławowi i Polsce Thietmarem, który w swojej kronice daje wyraz oburzenia na cesarza, że wyniósł trybutariusza tak wysoko.

Większość badaczy obecnie nie uważa jednak tego aktu za koronację, a postrzega go jako swoiste zapoczątkowanie procesu koronacji, Przemysław Urbańczyk pisze też na przykład o niedokończonyj koronacji. Używane bywa również określenie „symboliczna” koronacja. Historycy zasadniczo skłaniają się ku

¹ Warto przy tym wspomnieć, że z kolei ani Gall, ani Wincenty Kadłubek nie nazywają królem Mieszka II.

² Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, tłum. R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław 1989.

poglądowi, że Otton III dał jedynie przyzwolenie na koronację królewską władcy Polski, zaś właściwy akt miał być spełniony przez odpowiednie czynniki kościelne po uzyskaniu akceptacji kurii rzymskiej. Można więc mówić o „procesie” koronacyjnym, który był rozłożony w czasie: został zapoczątkowany w roku 1000, a zakończył się w 1025 roku. Dlaczego miał on trwać aż 25 lat? W międzyczasie zmarł Otton III, a następny cesarz reprezentował wrogie stanowisko wobec Bolesława. W 1024 roku zmarł jednak i Henryk II, i powolny mu papież Benedykt VIII: przyjmuje się więc, że zgodę na koronację Bolesław uzyskał od papieża Jana XIX, a Konrad II Salicki udzielił jej milcząco, za czym przemawia fakt, że wyraził zgodę na tytuł Mieszka II.

W odniesieniu do opisu Galla niektórzy uważają też, że Otton nadał Chrobremu jedynie godność patrycjusza cesarstwa i przyjął go w poczet rodziny cesarskiej, za czym przemawia nadany tytuł *frater et cooperator imperii*. Ponadto podnoszona jest również kwestia, czy nałożenie własnego diademu może być uznane za ukoronowanie – korona winna być bowiem związana z danym królestwem.

Warto jednak zaznaczyć, że same argumenty podawane na poparcie tezy, że opisane przez Galla wydarzenie nie stanowiło rzeczywistej koronacji, wydają się w dużej mierze nietrafione. Przykładem takiego argumentu jest podnoszona kwestia braku zgody papieża – tymczasem wcale nie była ona konieczna, zważywszy dodatkowo na niską ówczesną pozycję następcy św. Piotra³. W tym czasie nie tylko papieży byli dysponentami koron, cesarze również mogli koronować królów osobiście albo wyrazić zgodę na

³ X wiek, a zwłaszcza jego druga połowa, to okres największego kryzysu moralnego w historii papieżstwa.

ich ukoronowanie⁴. Jako kontrargument można wysunąć również następującą kwestię: po co miałby być osobny placet, skoro Gall podkreśla, że postanowienia cesarza miały już aprobującą sankcję papieża Sylwestra II? Z drugiej jednak strony można zadać pytanie o to, po co zatem Bolesław czyniłby starania w Rzymie – istnieją bowiem źródłowe doniesienia o kontaktach Polski z Rzymem z tego czasu. Jest to jednak argument obosieczny, gdyż – zdaniem Mularczyka – wzmianki te nie dają jednoznacznych podstaw do twierdzenia, że dotyczyły one starań o koronę dla Bolesława.

Kolejny podnoszony przeciw uznaniu opisu Galla za opis koronacji argument to brak namaszczenia – aktu *stricte* religijnego, który jednakże też nie był niezbędnym. Wprawdzie tylko w jednym z trzech zachowanych rękopisów *Kroniki* Galla jest słowo *coronatio*, a w dwóch pozostałych *consecratio*, jednak to słowo oznaczało również wyniesienie do godności królewskiej, a gdyby chodziło tylko o namaszczenie, to normalnym słowem byłoby *unctio*, poza tym sakra w rozumieniu namaszczenia nie była wszędzie elementem koniecznym koronacji: znamy monarchie europejskie (wystarczy tu wspomnieć monarchie w Szkocji, Nawarze czy Aragonii), w których nigdy akt namaszczenia nie miał miejsca przy koronacji.

W kontekście tych dwóch argumentów odnotować można mało wiarygodną hipotezę opartą na przekazie Piotra Damianiego, jakoby papież wprawdzie wysłał koronę dla Bolesława Chrobrego, jednak została ona przechwycona przez Stefana I Węgierskiego – tymczasem wiemy jednak, że Stefan I posiadał również zgodę Ottona III na koronację, nie miał więc motywu, by przejmować koronę przeznaczoną dla Bolesława.

⁴ Lotar III osobiście włożył koronę na głowę duńskiemu Magnusowi, a sto lat później – Fryderyk I Rudobrody duńskiemu Swenowi.

Najostrzej wobec opisu Galla oponują Gerard Labuda i Andrzej Feliks Grabski. Według nich Gall pomieszał opis spotkania Chrobrego z cesarzem z późniejszą koronacją. Nadto Labuda podnosi wspomnianą wyżej kwestię zgody papieża na koronację: uważa, że skoro w *Dagome iudex* Mieszko I uznał swoje państwo za własność papieżstwa, to jego syn był zobligowany prosić o koronę Rzym. Żadnych dowodów jednak na to nie ma, poza tym należy mieć na względzie, że *Dagome iudex* mógł być falsyfikatem. Jerzy Wyrozumski wskazuje z kolei, że zarówno tekst epitafium władcy, jak i późniejsza polska tradycja nie pozwalają uznać aktu z 1000 roku za ekwiwalent koronacji.

Jakkolwiek wydaje się, że przyjmowany przez większość historyków pogląd o tym, że w 1000 roku zapoczątkowano jedynie proces koronacji, który został „rozciągnięty” w czasie, wydaje się w dużej mierze przekonujący i skłania się ku niemu piszący te słowa, wskazać należy, że są badacze, którzy opowiadają się za koronacją z 1000 roku: należą do nich między innymi Jerzy Mularczyk, Andrzej Pleszczyński, Edward Skibiński, a także jeden z najwybitniejszych mediewistów niemieckich, Johannes Fried.

Według Frieda koronacja właściwa odbyła się w 1000 roku, a 25 lat później nastąpiło jej odnowienie – tak zwana srebrna koronacja. Ponadto Fried uważa, że postacie królów na ewangeliarzu Liuthara, datowanym na ok. 1000 rok, symbolizują Bolesława Chrobrego i Stefana I Węgierskiego.

Za koronacją w 1000 r. może przemawiać również fakt, że Henryk II nie kontynuował programu *renovatio imperii Romanorum*, tylko *renovatio regni Francorum*, a więc nie uznawał równorzędności czterech królestw w ramach imperium, tylko chciał podporządkować sobie Polskę na zasadach lennych; porażki w wojnie sprawiły jednak, że w pokoju merserburskim z 1013 roku

za cenę hołdu lennego godził się z tytułem królewskim Chrobrego, a w pokoju budziszyńskim (1018 rok) uznał ten tytuł już nawet bez hołdu.

Jako argument na poparcie tezy o koronacji z roku 1000 wskazuje się również bicie przez Chrobrego monet z napisem *Rex* w latach 1010–1014. Ponadto koronacja z 1025 roku oznaczałaby zerwanie z cesarstwem i z tradycją zjazdu gnieźnieńskiego oraz merserburskiego – tutaj jednak zauważyć należy, że Chrobry nie musiałby czekać z koronacją jeszcze siedmiu lat, lecz mógł dokonać jej u szczytu swojej potęgi, w 1018 roku, po pokoju budziszyńskim i zdobyciu Kijowa S (skoro jednak nie zrobił tego, to znaczy, że nie była ona konieczna).

Na marginesie przytoczyć można również tezę Mularczyka, że nie było dwóch koronacji w 1025 roku, lecz tylko jedna – Mieszka II, która, być może, nastąpiła jeszcze za życia ojca, żeby zapewnić mu panowanie (według Urbańczyka raczej po śmierci ojca).

Jak zatem widać, dyskusja tocząca się wokół ustalenia roku koronacji Bolesława Chrobrego i jego syna jest interesująca i wielowątkowa: autor opracowania nie stawia sobie za cel wskazania argumentu rozstrzygającego, choć, jak wspomniano wyżej, skłania się ku uznaniu, że wydarzenie z 1000 roku opisane przez Galla zapoczątkowało proces koronacji, którego elementy rozłożone były w czasie pomiędzy 1000 a 1025 rokiem. Przywołanie pokrótce tez i koncepcji związanych z datowaniem koronacji ukazuje różne aspekty historycznego kontekstu owych wydarzeń, które warto mieć na uwadze, przystępując do rozważań nad znaczeniem ideowo-religijnym tych doniosłych aktów.

Sens duchowy i teologiczno-polityczny koronacji królewskich Bolesława I Chrobrego i Mieszka II Lamberta

Koronacja włączała królów „narodowych” w duchowy wymiar i symbolikę monarszego chrystocentryzmu, odnoszącego się w pełnym wymiarze do cesarza, jednak częściowo również do współpracujących z nim królów, takich jak Bolesław Chrobry. Ów monarszy chrystocentryzm jest esencją wczesnośredniowiecznej (IX–XI wiek) doktryny teologiczno-politycznej uznającej równorzędność chrześcijańskiego cesarza z papieżem w oparciu o chrystocentryczne ujmowanie godności monarszej jako ziemskiego odbicia Syna Bożego, „współistotnego” papieżowi jako odbiciu Boga Ojca w trynitarnej jedności z Duchem Świętym przenikającym cały porządek eklezjalno-imperialnej *Christianitas*.

Monarszy chrystocentryzm stanowił zatem powszechnie uznawany we wczesnym średniowieczu (Europie karolińskiej i ottońskiej) ideał władzy monarszej, w którym cesarz i papież byli równymi sobie (i zarazem złączonymi więzami subtelnej zależności, jako iż cesarz jest poddany papieżowi jako pierwszy z obywateli *Rei Publici Christianae*, papież zaś cesarzowi jako pierwszy kapłan *Imperium*) reprezentantami nierozzerwalnej całości złożonej z Duszy (Kościół) i Ciała (Cesarstwo), przepojonych Duchem Bożym (idea *civitas Dei*), wyrażonej przeto przez troistość – symbol Boga Wszechmogącego.

Jak pisze włosko-chilijski metapolityk Primo Siena⁵, w średniowieczu władza najwyższa (*el poder supremo*) manifestuje się w dwóch zwierzchnościach odrębnych (*distintas*), lecz komplementarnych: we władzy pontyfikalnej papieża rzymskiego,

⁵ P. Siena, *La Espada de Perseo. Itinerarios metapolíticos*, Santiago de Chile 2007, s. 11.

który wykonuje ją jako najwyższy nauczyciel religijny, otrzymując bezpośrednio prawdę Chrystusową; i we władzy cesarza Świętego Imperium Rzymskiego, który wykonuje ją za pomocą polityki i prawa podporządkowanego (*ajustado*) magisterium chrześcijańskiemu. Kwestią kardynalnej wagi jest to, że papież, następca Apostoła Piotra i najwyższy kapłan Kościoła, partycypuje w godności królewskiej (*la dignidad real*) cesarza, który atoli partycypuje również w godności kapłańskiej (*la dignidad sacerdotal*) papieża. Władza polityczna i władza religijna są zatem oddzielone, lecz nie przeciwstawne (*contrapuestas*), ponieważ mają to samo pochodzenie i wspólne źródło w Bogu (wszakże: *omnis potestas a Deo*). Te słowa św. Pawła Apostoła są, jak wiadomo, wyjaśnieniem ewangelicznego nakazu oddawania cesarzowi tego, co cesarskie, a Bogu, tego, co boskie. Skoro władza cesarza jest emanacją władzy Boskiej, to ów nakaz zyskuje w *Liście do Rzymian* subtelną interpretację: „oddawać” przez posłuszeństwo cesarzowi należy również to, co należy do Boga: „Poprzez niego zaprasza się samego Cezara do rozpoznania w boskim Logosie swojego własnego autorytetu, wraz z jego zobowiązaniami, uprawnieniami i ograniczeniami”.

To przeświadczenie miało swoją genezę w „imperialnej” teologii politycznej, sformułowanej przez biskupa Euzebiusza z Cezarei (ok. 264–340), opisującego pierwszego chrześcijańskiego cesarza – Konstantyna I Wielkiego⁶, jako podobnego (*homoios*) Synowi Bożemu i „równego Apostołom” (*isapóstolos*).

Chrystocentryczny aspekt godności monarszej uległ nawet jeszcze wzmocnieniu, odkąd na Zachodzie upowszechnił się – wzorowany na ceremonii intronizacji królów izraelskich – obrzęd namaszczenia królów, znany już w wizygockiej Hiszpanii, a dokonany

⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, Kraków 2007.

osobiście w 753 r. wobec króla Franków Pepina Krótkiego przez papieża Stefana III. Namaszczony król pojmowany był jako „obraz Boga” (*imago Dei*) i stawał się mocą łaski sakramentalnej „nowym Chrystusem”. Warto w tym miejscu wspomnieć, że znamieną była także data koronacji cesarskiej Karola Wielkiego (25 grudnia 800 r.), symbolizująca ponowne, po kilku wiekach, pojawienie się osoby cesarza jako paraleli narodzin Zbawiciela. Dobitną autoryzację tezy o podobieństwie monarchy do Chrystusa stanowił wywód papieża Jana VIII przedstawiony na synodzie w Rawennie w 877 r., potwierdzający cesarską koronację Karola II Łysego (dokonaną przez tegoż papieża w 855 r.) jako znak „mocy, jaką Bóg namaścił Karola, czyniąc go pomazańcem i przywódcą swojego ludu (...) dla naśladowania (...) prawdziwego władcy Chrystusa, Syna Pana Naszego”. Nie było to wyłącznie stwierdzenie, iż monarcha jest władcą „z łaski Bożej” (formuła *rex Dei gratia* stosowana była już bowiem wobec króla Longobardów Agilulfa, rządzącego w latach 590–616), ani nawet uznanie go za wikariusza Chrystusa na ziemi, lecz wskazanie głębokiego podobieństwa ontologicznego pomiędzy władcą a Synem Bożym – jako pochodnej dwóch twierdzeń fundamentalnych dla chrześcijaństwa: stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz ciążącego na nim obowiązku naśladowania (*mimesis, imitatio*) Jezusa Chrystusa; na tej zasadzie biskupi frankijscy przypisywali królom „uczestnictwo w Bożej władzy” (*participatio potestatis Dei*).

Chrystologiczne formuły już nieprzerwanie występują w teologii politycznej władców z saskiej dynastii Ludolfingów (i ich następców z dynastii salickiej), której dziełem było „wskrzeszenie” (*renovatio*) w 962 r. Świętego Cesarstwa Rzymskiego (*Sacrum Imperium Romanum* – choć sama ta nazwa stosowana była oficjalnie dopiero od XIII w.). Restaurator imperium, Otton I

Wielki uważany był za prawdziwe odbicie Drugiej Osoby Trójcy Świętej, postrzegano go jako *Christus Domini*, który współpanuje (*conregnare*) z Chrystusem, toteż podobnie jak Synowi Bożemu przysługują mu określenia: „zbawienie ludu”, „światłość świata” i „pomazaniec Boży”. Z kolei Otton III (panujący w latach 983–1002) posługiwał się pontyfikalnym niemal tytułem „Sługi Apostolskiego/Sługi Jezusa Chrystusa” (*Servus Apostolorum/Servus Iesu Christi*) i nakazał sporządzić miniaturę przedstawiającą go jako *Maiestatis Domini*. Wedle jego koncepcji (aprobowanej przez ówczesnych papieży, Grzegorza V i Sylwestra II) cesarz to zarazem „człowiek naturalny” (*naturaliter individuus homo*) i „osoba bliźniacza” (*persona gemina*), a od chwili uzyskania cesarskiej sakry – „człowiek-Bóg” (*Deus homo*); nawet uroczystości pogrzebowe Ottona III zainscenizowano tak, aby przypominały Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

Aż do XI w. Kościół akceptował ściśle chrystologiczne ujęcie roli monarchy, o czym świadczy treść *ordo coronandi*, będącego częścią tak zwanego *Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego*, czyli księgi przepisów liturgicznych zredagowanej w benedyktyńskim opactwie św. Albana w Moguncji mniej więcej w latach 960–962. Formuła 21 *Pontyfikału* głosiła, iż „monarcha ma obowiązek naśladować Chrystusa w umiłowaniu sprawiedliwości, gdyż to właśnie w tym celu Bóg Ojciec namaścił monarchę na wzór swego Syna, którego namaścił był przed wszystkimi wiekami”, zaś w czasie obrzędu intronizacji konsekurator zwracał się do cesarza następującymi słowami: „Naśladując Go [Chrystusa], miłuj sprawiedliwość i w nienawiści miej niesprawiedliwość, bo po to namaścił Cię Bóg Twój, na wzór Tego, którego namaścił był przed wiekami olejem radości (...), Jezusa Chrystusa Pana naszego”.

Należy pamiętać, że w epoce karolińskiej i ottoniańskiej teologia polityczna regalizmu była artykułowana jedynie pośrednio (w rycie koronacyjnym) i niedyskursywnie – przede wszystkim w ikonografii tej epoki, eksponującej (w różnych wszelako wariantach) motyw wychylającej się z nieba i koronującej cesarza „ręki Bożej/prawicy Pańskiej” (*manus Dei/dextera Domini*); jako przykłady wymienić tu można między innymi następujące dzieła mozaika zdobiąca *triclinium* pałacu papieskiego na Lateranie za pontyfikatu Leona III; miniatura umieszczona w *Codex aurea* za panowania Karola Łysego; tak zwane dyski panowania na miniaturach z epoki Ottona II; relief z situli akwizgrańskiej, Ewangeliarze: Monachijski, Bambiński i Liuthara z epoki Ottona III; tak zwana Apokalipsa Bambińska i Sakramentarz Henryka II. W tym programie ikonograficznym widoczne jest również włączenie Polski (Sclavinii) i jej monarchy w ową koncepcję uniwersalnej monarchii chrześcijańskiej pod przewodnictwem cesarza, ale złożonej z czterech równorzędnych członów: Romy, Galii, Germanii i Sclavinii.

W okresie konfliktu papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV (zwanego potocznie „sporem o inwestyturę”, co zaciera istotę sporu, redukuje go bowiem do kwestii jurydyczno-instytucjonalnych z pominięciem aspektu teologiczno-politycznego) i dalszych zmaganiach obu „mieczy”: duchowego i doczesnego, doszło już do werbalnej artykulacji teologii politycznej regalizmu, co zresztą potwierdza znana teza (Erika Voegelina), iż wysiłek teoretyzacji każdej doktryny podejmowany jest dopiero wówczas, gdy zostaje ona zakwestionowana.

Najbardziej kompletny wykład chrystologicznej koncepcji władzy monarszej przedstawił działający w kręgu władców anglo-normandzkich tak zwany Anonim z Normandii (zwany też Anonimem z Rouen albo Anonimem z Yorku) w traktacie

De consecratione pontificum et regum z końca XI wieku, będącym pierwszym wykładem teorii politycznej w średniowieczu. Autor tego dzieła podkreślał znaczenie sakry (namaszczenia królewskiego w akcie koronacji) jako źródła wyższej natury króla ukoronowanego przez samego Boga (*a Deo coronatus*). Zgodnie z opisaną koncepcją w akcie namaszczenia Duch Święty zstępuje na ziemskiego króla, czyniąc go „innym mężem” (*alius vir*). W królu należy przeto widzieć „osobę podwójną” (*persona mixta*), połączenie dwóch osób, z których jedna pochodzi z natury, druga zaś z łaski; pierwsza z nich podobna jest innym ludziom, druga góruje nad nimi „ze względu na znakomitość boskości i ze względu na moc sakramentu [konsekracji – przyp. aut.]”. Rozważany przeto w swojej pierwszej osobie król jest, dzięki swej naturze, jednostkowym człowiekiem, rozważany w drugiej jest, dzięki łasce, „Chrystusem, to jest Bogiem-człowiekiem”. Król ziemski jest jednak „ubóstwiony” w czasie, mocą łaski, natomiast Król niebiański jest Bogiem na wieczność ze względu na swoją naturę. Boska natura króla wyraża się w namiestnictwie Chrystusa (*vicarius Christi*) – siedzi on na tronie Boga i Chrystusa; o ile królowie starotestamentowi byli za ledwie *christi* – to jest namaszczeni królami zapowiadającymi nadejście Wieczyście Namaszczonego Chrystusa, o tyle królowie Nowego Testamentu (chrześcijańscy), są już „naśladowcami Chrystusa” (*christomimētēs* – dosłownie „aktorami Chrystusa”).

Elementem wspólnym Boga i króla jest, w ujęciu Anonima z Normandii, substancja władzy: król jest „wyniesiony aż na wysokość samego Boga, bo jest z Nim tak złączony we władzy, że żadna władza nie jest bliższa Bogu. (...) Władza najwyższego, niebieskiego władcy i władcy drugiego, ziemskiego, jest jedna i ta sama”; esencja i substancja władzy w Bogu i w królu są takie same bez względu na to, czy władza – jak w pierwszym wypadku –

pochodzi z natury („Bóg z natury”), czy – jak w drugim – została zdobyta dzięki łasce („bóg przez łaskę”): „Władza króla jest władzą Boga. Władza ta mianowicie jest boska z natury i królewska dzięki łasce. Stąd król również jest Bogiem i Chrystusem, ale dzięki łasce; i cokolwiek uczyni, czyni nie jako zwykły człowiek, ale jako ten, kto stał się Bogiem i Chrystusem dzięki łasce”; król zatem „jest przykładem obrazu Chrystusa i Boga ze względu na urząd” (*in officio figura et imago Christi et Dei est*). Analogia „podwójnej osoby” króla do Chrystusa opiera się na tym, że Chrystus jest ze względu na boskość „jednorodzony” (*unigenitus*), a ze względu na człowieczeństwo „pierworodny” (*primogenitus*): jako że król jest doskonałym naśladowcą Chrystusa na ziemi, a boski Wzorzec króla jest zarazem Bogiem i człowiekiem, to królewski *christomimetes* musi odzwierciedlać ową „podwójność”; ponieważ zaś boski Wzorzec jest zarazem Królem i Kapłanem, królewskość i kapłaństwo Chrystusa muszą również odzwierciedlać się w Jego wikariuszach, czyli tak w biskupach, jak i w królach (są oni jednocześnie *personae mixtae* – sakralnie i świecko, i *personae geminatae* – ludźmi z natury i bogami przez łaskę), a podobieństwo to ma również charakter ontologiczny.

Tę przedstawioną tutaj trynitarną teologię polityczną zakwestionował dopiero pierwszy reprezentant papieskiej teokracji, Grzegorz VII Hildebrand, który odrzucił koncepcję równorzędności godności papieskiej i cesarskiej, dokonując desakralizacji tej drugiej, jako instytucji pochodzącej z ustanowienia ludzkiego, a nawet zasugerował (w liście do arcybiskupa Hermana) pochodzenie władzy cesarskiej od diabła.

