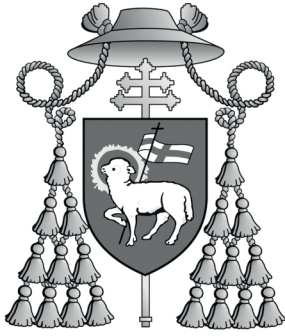


ISSN 0137-6624



# STUDIA

---

**49**  
**2012**

# WARMIŃSKIE



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JP II, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JP II, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (UWM, Olsztyn), Helena Słotwińska (KUL JP II, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JP II, Lublin), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JP II, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

ks. Włodzimierz Bielak, ks. Tadeusz Biesaga, ks. Radosław Chałupniak, ks. Ryszard Czekalski, ks. Bodan Czyżewski, ks. Jan Dyduch, ks. Bogdan Ferdek, o. Zdzisław Gogoła, ks. Janusz Grzęzlikowski, ks. Krzysztof Guzowski, ks. Zdzisław Janiec, Małgorzata Karwowska-Struczyk, ks. Andrzej Kiciński, ks. Mieczysław Kogut, Hanna Krauze-Sikorska, ks. Józef Krzywda, ks. Piotr Kroczyk, ks. Piotr Majer, ks. Kazimierz Misiaszek, ks. Ryszard Moń, Elżbieta Osewska, Robert Piętek, ks. Roman Pindel, Beata Pitula, ks. Tomasz Rozkrut, Waldemar Rozynkowski, o. Jarosław Różański, ks. Eugeniusz Sakowicz, ks. Jan Sochoń, ks. Józef Stala, ks. Waldemar Szczerbiński, ks. Piotr Szczur, Janina Uszyńska-Jarmoc, ks. Alfred Wierzbicki, ks. Norbert Widok, ks. Leszek Wilczyński, ks. Henryk Witczyk, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Dariusz Zagórki, Krzysztof Wroczyński, ks. Jan Załęski

REDAKTORZY TEMATYCZNI

ks. Stanisław Janeczek (filozofia), ks. Piotr Duksa (teologia), Małgorzata Suwiłło (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), ks. Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Mark Jensen (native speaker)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”  
ul. Kard. Stefana Hozjusza 15  
11-041 Olsztyn

e-mail: [studiawarmińskie@onet.pl](mailto:studiawarmińskie@onet.pl)

strona internetowa: <http://www.studiawarmińskie.uwm.edu.pl/>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

<http://www.studiawarmińskie.uwm.edu.pl/numery-studiow-warmi-skich/>

**ISSN 0137-6624**

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2012

Wydawnictwo UWM

ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn  
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38  
[www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/](http://www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/)  
e-mail: [wydawca@uwm.edu.pl](mailto:wydawca@uwm.edu.pl)

Nakład 208 egz.

Ark. wyd. 31,4, ark. druk. 26,6

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 697

## SPIS TREŚCI

### Filozofia

Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Męstwo a świętość</i> .....	9
Ks. Mirosław Pawliszyn CSsR, <i>Wzniosłość i tajemnica. U źródeł filozofii religii Abrahama J. Heschela</i> .....	23
Giulia Moiraghi, <i>Nietzsche e la nascita della Postmodernità (Nietzsche i narodziny ery ponowoczesnej)</i> .....	41

### Teologia

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Sperancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice „Spe salvi” Benedykta XVI</i> .....	55
Ks. Tomasz Szałanda, <i>Grzech i kara w nauczaniu księdza Józefa Stagraczyńskiego w świetle kazań „Biblioteki kaznodziejkiej. Czasopisma poświęconego kaznodziejstwu” (t. IX) (Przyczynek do badań polskiego kaznodziejstwa XIX wieku)</i> .....	67
Ks. Marek Karczewski, <i>Duch Prawdy jako przewodnik w świetle J 16,12-15</i> .....	81
Ks. Bogdan W. Matysiak, <i>„Ihr Gerechten, jubelt vor dem Herrn”. Psalm 33 als klassischer Hymnus (,Sprawiedliwi, wołajcie radośnie na cześć Pana”. Psalm 33 jako klasyczny hymn)</i> .....	93
Aleksandra Nalewaj, <i>Analiza porównawcza struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2,1-12 i 20,1-18</i> .....	107
Ks. Adam Bielinowicz, <i>Nowe programy i podręczniki nauczania religii w archidiecezji warmińskiej</i> .....	123
Ks. Marek Żmudziński, <i>Możliwość religijnego doświadczenia w świeckim samorozumieniu człowieka</i> .....	137
Ks. Ryszard Hajduk, <i>O głoszeniu Ewangelii i marketingu narracyjnym</i> .....	151

### Nauki o rodzinie

Ks. Wojśław Czupryński, <i>Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w kościele domowym</i> .....	165
Anna Zellma, <i>Współpraca katechetów z rodzicami według założeń programowych nowych dokumentów katechetycznych</i> .....	181
Urszula Dudziak, <i>Polacy wobec rozwodów. Przyczyny i skutki rozpadu rodziny oraz wskazania profilaktyczne</i> .....	197
Ks. Cezary Opalach, <i>Religijność personalna małżonków a ich postawy małżeńskie</i> .....	211

### Prawo

Ks. Tomasz Komorski, <i>Przesłanki nieważności wyroku według kan. 1620 n. 4 jako podstawa „querela nullitatis” ze szczególnym uwzględnieniem procesów małżeńskich</i> .....	227
Krystyna Ziółkowska, <i>Konsekwencje naruszenia umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy</i> .....	241

Ks. Lucjan Świto, <i>Ideologia „gender” a różnica płci w aspekcie prawa do rodziny – zarys regulacji prawnych</i> .....	255
Małgorzata Tomkiewicz, <i>Bezpieczeństwo rodziny w świetle znowelizowanych przepisów prawa polskiego – teoria i rzeczywistość</i> .....	271
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziego w stanie spoczynku</i> .....	287

### Historia

Ks. Roman Krawczyk, <i>Podbój Kanaanu w świetle Księgi Jozuego. Historia i wiara</i> ....	303
Maria Piechocka-Kłos, <i>Udział biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.)</i> .....	313
S. Jadwiga A. Kalinowska, <i>Siostry benedyktynki misjonarki w Libii – misja milczenia w latach 1976–1998 (w świetle zbiorów archiwalnych Zgromadzenia)</i> .....	329
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>„Liber Manualis” księżnej Dhuody z Septymanii (ok. 803–843) jako instrukcja i świadectwo kontemplacji Boga</i> .....	341
Barbara Rozen, <i>Ocalić od zapomnienia. Żyli dla Kościoła i świata</i> .....	359
Janusz Jasiński, <i>Z dziejów przywłaszczania przedwojennej „Gazety Olsztyńskiej”</i> ....	377
Ks. Brunon Zgraja, <i>Obraz moralny społeczeństwa chrześcijańskiego V wieku w świetle „De gubernatione Dei” Salwiana z Marsylii</i> .....	389

### Sprawozdania

O. Jacek Pawlik, <i>Współpraca międzynarodowa na rzecz ochrony zdrowia – szanse i zagrożenia</i> .....	401
Michał Wojciechowski, <i>XII Dni Interdyscyplinarne Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, 24–25 października 2011: Rozpad małżeństwa i rodziny dzisiaj</i> .....	404

### Recenzje

Krzysztof Bardski, <i>Lektyka Salomona. Biblia–symbol–interpretacja</i> (ks. Marek Karczewski) .....	407
Ks. Marek Karczewski, <i>Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana</i> (ks. Paweł Podeszwa) .....	409
Stanisław Judycki, <i>Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej</i> (ks. Karol Jasiński) .....	412
Hesi Siimets-Gross, <i>Das Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht (1864/65) und das römische Recht im Baltikum</i> (Aldona Rita Jurewicz) .....	416
Ks. Ryszard Hajduk CSsR, <i>Czynić prawdę (Ef 4,15). Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej</i> (ks. Andriy Oliynyk CSsR) .....	422
Wykaz skrótów .....	425

## CONTENTS

### Philosophy

Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>Courage and Holiness</i> .....	9
Rev. Mirosław Pawliszyn, <i>Sublimity and Mystery. Origins of the Philosophy of Religion of Abraham J. Heschel</i> .....	23
Giulia Moiraghi, <i>Nietzsche and the Birth of Postmodern Age</i> .....	41

### Theology

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>The Sperate Aspect of the Theology of Dialogue in Benedict XVI's Encyclical Letter "Spe salvi"</i> .....	55
Rev. Tomasz Szałanda, <i>Sin and Punishment in the Teaching of Father Joseph Stagracyńskiego in the Light of Sermons of "The Preaching Library. Magazines Devoted to Preaching" (Vol. IX) (Contribution to the Study of the Nineteenth-Century Preaching in Poland)</i> .....	67
Rev. Marek Karczewski, <i>The Spirit of Truth as a Guide in John 16,12-15</i> .....	81
Rev. Bogdan W. Matysiak, <i>"You Just Rejoice in the Lord". Psalm 33 as a Classic Hymn</i> .....	93
Aleksandra Nalewaj, <i>Comparative Analysis of the Literary Structure and Theological Motifs in John 2:1-12 and 20:1-18</i> .....	107
Rev. Adam Bielinowicz, <i>New Programs and Books of the Religious Education in the Archdiocese of Warmia</i> .....	123
Rev. Marek Żmudziński, <i>Possibility of Religious Experience in the Secular Self-Understanding of Man</i> .....	137
Rev. Ryszard Hajduk, <i>Proclamation of the Gospel and Narrative Marketing</i> .....	151

### Family Studies

Rev. Wojśław Czupryński, <i>Family Catechesis According to Rev. Franciszek Blachnicki and Its Implementation in the Home Church</i> .....	165
Anna Zellma, <i>Cooperation of Religion Teachers With Parents According to Curriculum Assumptions of the New Catechetical Documents</i> .....	181
Urszula Dudziak, <i>Poles and Divorce. Causes and Consequences of Family Breakdown and Prevention</i> .....	197
Rev. Cezary Opalach, <i>Personal Feligiousness of a Married Couple and Their Marital Attitudes</i> .....	211

### Law

Rew. Tomasz Komorski, <i>Reasons Aside the Judgment According to Can. 1620 No. 4 as the Basis of "Querela Nullitatis" with Particular Emphasis on Marital Processes</i> .....	227
Krystyna Ziółkowska, <i>Consequences of Infringement of an Agreement on Non-Competition During the Employment Period</i> .....	241

Rev. Lucjan Świto, <i>“Gender” Ideology Versus Sex Difference – the Aspect of the Right to a Family. An outline of Legal Regulations</i> .....	255
Małgorzata Tomkiewicz, <i>Well-Being of the Family in Light of the Amended Provisions of Polish Law – Theory and Reality</i> .....	271
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Disciplinary Liability of the Retired Judge</i> .....	287

### History

Rev. Roman Krawczyk, <i>The Conquest of Canaan in the Light of The Book of Joshua. History and Faith</i> .....	303
Maria Piechocka-Kłos, <i>The Participation of Bishops in the Process of Destruction of the Pagan Temples in the Late Eastern Roman Empire (IV–V Centuries)</i> .....	313
S. Jadwiga A. Kalinowska, <i>Benedictine Missionary Nuns in Libya – The Mission of Silence 1976–1998 (Based on the Archives of the Congregation)</i> .....	329
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>“Liber Manualis” of Dhuoda, the Duchess of Septimania (ca 803–843), as an Instruction and Testimony to the Contemplation of God</i> .....	341
Barbara Rozen, <i>To Save from Oblivion. They Lived for the Church and the World</i> .....	359
Janusz Jasiński, <i>History of Appropriation of the Pre-war “Olsztyn Daily”</i> .....	377
Rev. Brunon Zgraja, <i>Moral Picture of Christian Society in the Fifth Century in the Light of “De Gubernatione Dei” by Salvian from Marseille</i> .....	389

### Reports

Fr. Jacek Pawlik, <i>The International Cooperation for the Protection of Health – Opportunities and Threats</i> .....	401
Michał Wojciechowski, <i>The XII. Interdisciplinary Days of the Faculty of Theology (UWM Olsztyn, October 24–25, 2011): The Disintegration of Marriage and Family Today</i> .....	404

### Reviews

Krzysztof Bardski, <i>Lektyka Salomona. Biblia–symbol–interpretacja (Solomon’s Litter. Bible–Symbol–Interpretation)</i> (Rev. Marek Karczewski) .....	407
Rev. Marek Karczewski, <i>Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana (The Reinterpretation of Genesis in the Book of Revelation of John)</i> (Rev. Paweł Podeszwa) .....	409
Stanisław Judycki, <i>Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej (God and Others. An Attempt in the Field of Philosophical Theology)</i> (Rev. Karol Jasiński) .....	412
Hesi Siimets-Gross, <i>Das Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht (1864/65) und das römische Recht im Baltikum (The Livonia, Estonia and Kurland Private Law (1864/65) and the Roman Law in the Baltics)</i> (Aldona Rita Jurewicz) .....	416
Rev. Ryszard Hajduk CSsR, <i>Czynić prawdę (Ef 4,15). Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej (To Make the Truth (Eph 4:15). The Elements of the Fundamental Pastoral Theology)</i> (Rev. Andriy Oliynyk CSsR) .....	422
Abbreviation .....	425

# INHALTSVERZEICHNIS

## Philosophie

Zdzisław Kieliszek, <i>Mut und Heiligkeit</i> .....	9
Mirosław Pawliszyn, <i>Pracht und Geheimnis. Quellen in der Philosophie der Religion von Abraham J. Heschel</i> .....	23
Giulia Moiraghi, <i>Nietzsche und die Geburtsstunde der postmodernen Ära</i> .....	41

## Teologie

Katarzyna Parzych-Blakiewicz, <i>Der Hoffnungsaspekt in der Theologie des Dialogs in der Enzyklika „Spe salvi“ von Papst Benedikt XVI.</i> .....	55
Tomasz Szałanda, <i>Sünde und Strafe in der Lehre von Pater Joseph Stagraczyńskiego im Lichte der Predigten „Die Predigtenbibliothek. Zeitschrift für Verkündigung“ (Bd. IX) (Beitrag zur Untersuchung der Verkündigung des neunzehnten Jahrhunderts in Polen)</i> .....	67
Marek Karczewski, <i>Der Geist der Wahrheit als leitende Kraft bei Johannes 16, 12-15</i> ...	81
Bogdan W. Matysiak, <i>„Ihr Gerechten, jubelt vor dem Herrn“. Psalm 33 als klassischer Hymnus</i> .....	93
Aleksandra Nalewaj, <i>Vergleichende Analyse der literarischen Struktur und theologischen Motive in Joh 2,1-12 und 20,1-18</i> .....	107
Adam Bielinowicz, <i>Neue Curricula und Lehrbücher für den Religionsunterricht in der Erzdiozese Ermland</i> .....	123
Marek Źmudziński, <i>Die Möglichkeit der religiösen Erfahrung in einem säkularen menschlichen Selbstverständnis</i> .....	137
Ryszard Hajduk, <i>Die Verkündigung des Evangeliums und narratives Marketing</i> .....	151

## Familienstudien

Wojśław Czupryński, <i>Die Familienkatechese von Franz Blachnicki und ihre Umsetzung in der Hauskirche</i> .....	165
Anna Zellma, <i>Die Zusammenarbeit der Religionslehrer mit Eltern im Lichte der Richtlinien neuer katechetischer Dokumente</i> .....	181
Urszula Dudziak, <i>Polen und Scheidungen. Die Ursachen und Folgen des Zusammenbruchs von Familien und dessen Vorbeugung</i> .....	197
Cezary Opalach, <i>Die persönliche Religiosität von Eheleuten und ihre Einstellung zur Ehe</i> .....	211

## Recht

Tomasz Komorski, <i>Voraussetzungen für die Nichtigkeit des Urteils gemäß Can. 1620 Nr. 4 als Grundlage von „Querela nullitatis“ unter besonderer Berücksichtigung von eherechtlichen Prozessen</i> .....	227
Krystyna Ziółkowska, <i>Folgen des Verstoßes gegen das Wettbewerbsverbot für die Dauer des Arbeitsverhältnisses</i> .....	241

Lucjan Świto, <i>Die „Gender“-Ideologie und der Unterschied der Geschlechter unter dem Aspekt des Rechts auf Familie – ein Abriss der rechtlichen Regulierungen ...</i>	255
Małgorzata Tomkiewicz, <i>Die Sicherheit der Familie im Lichte der geänderten Vorschriften des polnischen Rechts – Theorie und Wirklichkeit .....</i>	271
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Die disziplinarische Haftung des Richters im Ruhestand .....</i>	287

### Geschichte

Roman Krawczyk, <i>Die Landnahme Kanaans nach dem Buch Josua. Geschichte und Glaube.....</i>	303
Maria Piechocka-Kłos, <i>Die Teilnahme der Bischöfe am Zerstörungsprozess der heidnischen Tempel im Osten in der späten Römischen Kaiserzeit (4. bis 5. Jhdt. n. Chr.) .....</i>	313
S. Jadwiga A. Kalinowska, <i>Benediktinerschwestern als Missionarinnen in Libyen – Mission des Schweigens 1976–1998 (aus dem Archivbestand der Ordensgemeinschaft) .....</i>	329
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, <i>„Liber manualis“ von Dhuoda Herzogin von Septimanie (etwa 803–843) als Leitfaden und Zeugnis der Kontemplation Gottes .....</i>	341
Barbara Rozen, <i>Vor dem Vergessen bewahren. Sie lebten für die Kirche und die Welt ...</i>	359
Janusz Jasiński, <i>Aus der Geschichte der Etablierung der „Allensteiner Zeitung“ in der Vorkriegszeit .....</i>	377
Brunon Zgraja, <i>Moral-bild der christlichen gesellschaft des 5. jahrhunderts im hinblick auf „De gubernatione“ Dei von Salvian von Marseille .....</i>	389

### Berichte

Jacek Pawlik, <i>Internationale Zusammenarbeit für den Schutz der Gesundheit – Chancen und Risiken .....</i>	401
Michał Wojciechowski, <i>Die zwölften interdisziplinären Tage der theologischen Fakultät (UWM Olsztyn, am 24 und 25 October 2011): Ehe- und Familienzerfall heute.....</i>	404

### Rezensionen

Krzysztof Bardski, <i>Lektyka Salomona. Biblia–symbol–interpretacja (Die Sänfte von Solomon. Bibel–Symbol–Interpretation) (Marek Karczewski) .....</i>	407
Marek Karczewski, <i>Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana (Die Neuinterpretation der Genesis in der Offenbarung von Johannes (Paweł Podeszwa) .....</i>	409
Stanisław Judycki, <i>Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej (Gott und Mitmenschen. Ein Versuch auf dem Gebiet der philosophischen Theologie) (Karol Jasiński) .....</i>	412
Hesi Siimets-Gross, <i>Das Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht (1864/65) und das römische Recht im Baltikum (Aldona Rita Jurewicz) .....</i>	416
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Czynić prawdę (Ef 4,15). Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej (An die Wahrheit halten (Eph 4:15). Die Elemente der fundamentalen Pastoraltheologie (Andriy Oliynyk CSsR) .....</i>	422
Abkürzungsverzeichnis .....	425



Ks. Zdzisław Kieliszek  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Męstwo a świętość

**Słowa kluczowe:** męstwo, świętość, doskonałość, cnota, wartość, dobro, zło.

**Key words:** courage, holiness, perfection, virtue, value, good, evil.

**Schlüsselworte:** Mut, Heiligkeit, Vollkommenheit, Tugend, Wert, Gut, Böse.

### Wprowadzenie

10 października 2010 r. w Polsce obchodzono X Dzień Papieski. Hasłem przewodnim były słowa „Odwaga świętości”, które miały zachęcić katolików do odważnego składania współczesnemu światu świadectwa prawdziwie chrześcijańskiego życia, a także zwrócić uwagę na to, że w dzisiejszym świecie – coraz bardziej niechętnym, a często nawet wprost wrogo nastawionym do przesłania Ewangelii – składanie owego świadectwa wymaga od katolików ogromnej odwagi<sup>1</sup>.

Zaproponowane przez polskich biskupów hasło X Dnia Papieskiego zainspirowało do refleksji nad relacją między męstwem („męstwo” jest jednym

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Zdzisław Kieliszek, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, [zdzislawkieliszek@onet.pl](mailto:zdzislawkieliszek@onet.pl).

<sup>1</sup> W liście pasterskim na ten dzień polski Episkopat przypomniał słowa bł. Jana Pawła II, wypowiedziane 16 czerwca 1999 r. w Starym Sączu podczas uroczystości kanonizacyjnych św. Kingi. Przywołując zadane wówczas przez Papieża pytanie i udzieloną na nie odpowiedź, polscy biskupi zwięźle nakreślili owe dwa zasadnicze przesłania X Dnia Papieskiego: „Co zrobić, aby dom rodzinny, szkoła, zakład pracy, biura, wioski i miasta, w końcu cały kraj, stawały się mieszkaniem ludzi świętych, którzy oddziałują dobrocią, wiernością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia, sprawiając duchowy wzrost każdego człowieka? [...] Potrzeba świadectwa, potrzeba odwagi, aby nie stawać pod korcem światła swej wiary. Potrzeba wreszcie, aby w sercach ludzi wierzących zagościło to pragnienie świętości, które kształtuje nie tylko prywatne życie, ale wpływa na kształt całych społeczności”, List pasterski Episkopatu Polski na X Dzień Papieski – 10 października 2010 r. *Jan Paweł II – odwaga świętości*, [http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2010102\\_0](http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2010102_0) (19 XI 2011).

z synonimów „odwagi”<sup>2</sup>) a świętością<sup>3</sup>. Interesujące jest pytanie: Czy i w jaki sposób męstwo i świętość są ze sobą powiązane?

W niniejszych rozważaniach podjęto próbę poszukania odpowiedzi na zadane wyżej pytanie. W tym celu najpierw przedstawione zostaną kolejno męstwo i świętość. Następnie zostanie zarysowany związek męstwa ze świętością. Analizy będą prowadzone przede wszystkim w obszarze filozofii klasycznej, czyli arystotelesowsko-tomistycznej. Inne tradycje filozoficzno-teologiczne będą uwzględniane jedynie pobocznie jako zajmujące dopowiedzenia.

## 1. Męstwo

Męstwo (gr. *andreia*; łac. *fortitudo*) jest jedną z cnót naturalnych<sup>4</sup>, czyli stałych i nabytych (niewrodzonych) dyspozycji (zdolności, cech osobowych, jakości duszy, sprawności moralnych, nawyków) człowieka do podejmowania dobrego (moralnie godziwego, słusznego) działania<sup>5</sup>. Przynależy do zestawu czterech cnót kardynalnych (tj. najbardziej ogólnych) – razem z mądrością (roztropnością), umiarkowaniem (wstrzeźliwością) i sprawiedliwością – które stanowią fundament życia moralnego<sup>6</sup>. Wokół cnót kardynalnych skupiają się wszystkie inne (niekardynalne) cnoty naturalne, odpowiednio stanowiąc

<sup>2</sup> Inne synonimy „odwagi” to: „bitność”, „bohaterstwo”, „bojowość”, „brawura”, „chwackość”, „dzielność”, „hart”, „nieustraszonność”, „odporność”, „przebojowość”, „rycerskość”, „śmiałość”, „waleczność”, „wytrzymałość”, „zaczepność” i „zawadiactwo”. Por. <http://synonim.net/synonim/odwaga> (19 XI 2011).

<sup>3</sup> Niniejsze rozważania są prerעדagowaną i uzupełnioną wersją wykładu *Dlaczego świętość jest odwagą?*, który został przez autora wygłoszony 18 października 2010 r. na XXI symposium papieskim *Jan Paweł II – odwaga świętości*. Organizatorem tego symposium był Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie.

<sup>4</sup> W tradycji chrześcijańskiej odróżnia się cnoty naturalne i cnoty nadprzyrodzone. Według tej tradycji pierwsze człowiek zdobywa za pomocą przyrodzonych zdolności. Drugie natomiast są mu darowane przez Boga razem z łaską uświęcającą. Dogłębną analizę cnót nadprzyrodzonych przeprowadził św. Tomasz z Akwinu, odróżniając nadprzyrodzone odpowiedniki cnót przyrodzonych, cnoty teologiczne (boskie – wiara, nadzieja i miłość) oraz dary Ducha Świętego. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 361–368, 458–483.

<sup>5</sup> Przeciwnościem cnót naturalnych są wady naturalne, które również należy rozumieć jako stałe i nabyte dyspozycje człowieka, tyle że do podejmowania złego działania. Przeciwnościem cnoty męstwa jest wada tchórzostwa. Ogólne omówienie problematyki naturalnych cnót i wad zob. np. Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 216–231.

<sup>6</sup> Powszechnie przyjmowane rozróżnienie czterech cnót kardynalnych pochodzi od Platona. Wydzielił on w ludzkiej duszy trzy części składowe (zwane też trzema odrębnymi duszami). Każdej z nich odpowiada właściwa jej cnota. Częścią rozumną kieruje cnota mądrości, gniewliwą – męstwo, zaś pożądliwą – umiarkowanie. Cnota sprawiedliwości porządkuje działania pozostałych cnót, pełniąc rolę nadrzędnego czynnika kierującego życiem moralnym. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 295–300.

ich części obiektywno-integralne (konieczne do funkcjonowania poszczególnej cnoty kardynalnej) bądź subiektywno-potencjalne (niekonieczne). Częściami obiektywno-integralnymi danej cnoty kardynalnej są takie cnoty niekardynalne, które nierozzerwalnie są z nią związane i człowiek posiada je dokładnie w takim samym stopniu, w jakim ukształtował w sobie w określonym momencie daną cnotę kardynalną. Części zaś subiektywno-potencjalne cnót kardynalnych stanowią cnoty niekardynalne, które z daną cnotą kardynalną nie są nierozzerwalnie związane lub też człowiek może je mieć w innym (zwykle większym) stopniu, niż miara posiadanej przez niego w danym momencie określonej cnoty kardynalnej<sup>7</sup>.

Człowiek, który ukształtował w sobie (nabył, wyćwiczył) cnotę męstwa, dysponuje przede wszystkim zdolnością wytrzymania naporu zła względem samego siebie bądź społeczności, w której żyje. Jest również w stanie zło przezwyciężyć, czyli podjąć jakąś aktywność, mającą na celu uniemożliwienie zaistnienia skutków zła lub też ich zniwelowanie, jeśli już zaistniały<sup>8</sup>.

Cnota męstwa uzdalnia człowieka nie tylko do stawiania oporu złu czy też przezwycięzania różnego rodzaju trudności oraz zagrożeń. Męstwo wzmacnia w człowieku także typowo ludzkie dążenie do spełnienia się jako osoba (tzn. pełnego rozwinięcia się jako człowiek), czyli wolny i rozumny podmiot<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Warto zaznaczyć, że niekiedy do cnót kardynalnych zalicza się także cnotę naturalnej miłości rozumianą jako chcenie przyrodzonego dobra (nie przyjęło się to jednak jako powszechna praktyka). Czyni tak np. Tadeusz Ślipko w swojej książce *Zarys etyki ogólnej* (Kraków 2002, s. 403–406). Wobec tego rodzaju prób trzeba zauważyć, że cnota miłości rozumiana jako pragnienie dobra stanowi formę każdej z cnót. Gdyby więc chcieć ją uznać za cnotę w jakimś sensie odrębną od innych, to należałoby powiedzieć, że jest ona wśród cnót naturalnych absolutnie pierwsza, a więc można umieścić ją nawet przed cnotami kardynalnymi.

<sup>8</sup> W klasycznym tekście na temat męstwa św. Tomasz z Akwinu zauważa np., że jego (męstwa) rola „polega na usuwaniu przeszkód krepujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstąpieniem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia. Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniem rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymywać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy je, dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa, złamać wypada. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi” (*Suma teologiczna*, 2-2, q. 123, a. 3, tłum. S. Bełch, Londyn 1962).

<sup>9</sup> Interesująco myśl tę wyraża XX-wieczny szwajcarski filozof i teolog katolicki Hans U. von Balthasar, pisząc: „Męstwo ducha, jako naturalne, jest ufundowane na pierwotnej wiedzy co do własnych możliwości, na tym, że duch odczuwa sam siebie jako pewną potencjalność, jako naszkicowany projekt, który należy dopiero zrealizować, jako zdolność urzeczywistniania się. Promień tej potencjalności jest jednak taki sam, jak otwierająca się w duchu dzięki poznaniu i woli przestrzeń lub pustka. Gdyż przy całym zamęcie charakterystycznym dla stadium szkicowania duch przecież wie: to on jest tą pustką. [...] Naturalną dzielnością męstwo staje się tam, gdzie człowiek, mając przed oczami duchowy plan bycia, to znaczy prawo i obowiązek, nie waha się i zdecydowanie trwa przy najwyższej dostępnej mu potencjalności – przetrzyma każdą sytuację, każdy atak, również każdy lęk” (*Chrześcijanin i lęk*, przeł. A. i A. Klubowie, Kraków 1997, s. 91–92).

Ludzka osoba ze swej natury jest ukierunkowana ku trzem podstawowym wartościom: prawdzie, dobru i pięknu. Oznacza to, że w człowieku są obecne trzy naturalne mu ukierunkowania: do poznania prawdy o świecie i sobie samym, do stania się dobrym (moralnie doskonałym, szlachetnym) oraz do pokazania piękna człowieczeństwa. Posiadanie przez człowieka cnoty męstwa wzmacnia w nim te trzy ukierunkowania, czyli pomaga w spełnieniu się jako ludzka osoba w aspektach: poznawania, moralnej doskonałości oraz estetycznym<sup>10</sup>.

Najważniejszymi częściami obiektywno-integralnymi męstwa (tzn. niekardynalnymi cnotami towarzyszącymi mu nieodłącznie i zawsze w stopniu proporcjonalnym) w odniesieniu do stawiania oporu zła są: cierpliwość, wytrwałość (stałość – brak zmiany postawy mimo doświadczanego zła) oraz zaufanie (ufność, że zło w końcu uda się przewyciężyć); zaś w odniesieniu do dążenia ku prawdzie, dobru i pięknu: długomyślność (czyli niestrudżoność w dążeniu do odległego celu) i wielkoduszność (wspaniałość – wykonywanie czynów ważnych i godnych w dążeniu do osiągnięcia celu). Męstwo zdaje się natomiast nie mieć (w odróżnieniu od pozostałych cnót kardynalnych) części subiektywno-potencjalnych<sup>11</sup>.

Na podstawie przeprowadzonej refleksji nad męstwem można powiedzieć, że – z jednej strony – człowiek mężny jest jednocześnie przede wszystkim człowiekiem cierpliwym, wytrwałym i ufnym w sytuacjach stawiania oporu

<sup>10</sup> Zob. R. Kozłowski, *Męstwo jako sposób spełniania się osoby*, Słupsk 2011, s. 230–245.

<sup>11</sup> Częściami obiektywno-integralnymi mądrości (roztropności) są: pamięć, rozumienie, zdolność przyjęcia pouczenia, domyślność (bystrość), zdrowy osąd, przewidywanie, zdolność uwzględniania w działaniu warunków mu towarzyszących i zapobiegliwość; zaś subiektywno-potencjalnymi: mądrość (roztropność) rządząca, polityczna, ekonomiczna i wojskowa, a także dobry namysł, właściwy osąd w sprawach praktycznych według ogólnych zasad działania oraz przemyślność, czyli umiejętność właściwego osądzania spraw praktycznych według zasad konkretnych i szczegółowych. Do części obiektywno-integralnych cnoty umiarkowania (wstrzemięźliwości) należą wstydlivość (obawa przed popełnieniem czegoś niegodziwego) i godność (duchowe piękno), natomiast jej częściami subiektywno-potencjalnymi są rozumne powstrzymanie się od pokarmów w celu osiągnięcia lub ochrony dobra osobowego, trzeźwość (rozumne spożywanie napojów), czystość (rozumne panowanie nad sferą życia płciowego), opanowanie (powściągliwość), wyrozumiałość, łagodność i skromność. Kwestia rozróżnienia części obiektywno-integralnych i subiektywno-potencjalnych cnoty sprawiedliwości jest bardzo złożona. Należy mieć bowiem na uwadze, że istnieją trzy odmiany sprawiedliwości: współdzielcza (określa powinności, jakie mają konkretni ludzie wobec własnej społeczności), rozdzielcza (wskazuje zobowiązania, jakie ciążyą na społeczności w stosunku do poszczególnych jej członków) i wymienna (wyznacza powinności, jakie mają pojedynczy ludzie względem siebie). Wydaje się, że częściami obiektywno-integralnymi wszystkich trzech odmian sprawiedliwości są liczenie się w postępowaniu ze słusznymi uprawnieniami innych ludzi oraz zachowywanie w relacjach z innymi „złotego środka”, tzn. unikanie niesprawiedliwości, która polega na niesłusznym ofiarowaniu komuś czegoś zbyt wiele przy jednoczesnym całkowicie bezzasadnym poskapieniu tego samego komuś innemu. Częściami subiektywno-potencjalnymi są zaś np. w przypadku sprawiedliwości współdzielczej posłuszeństwo prawu państwowemu, rozdzielczej – hojność, a wymiennej – troskliwość. Zob. P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s. 56–95; Z. Pańpuch, *Cnoty i wady*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, s. 222–229.

złu; zaś długomyślnym i wielkodusznym w dążeniu do prawdy, dobra i piękna. Co prawda, człowiek jest na tyle mężny, na ile jest zarazem cierpliwy, wytrwały i ufny, gdy stawia czoła złu, które go spotyka; natomiast długomyślny i wielkoduszny w zmierzaniu ku prawdzie, dobru i pięknu.

Na obecnym etapie rozważań wydaje się, że jeśli męstwo ma mieć jakies związki ze świętością, ta druga musi w swej strukturze także w jakiś sposób zawierać wymienione wyżej elementy charakterystyczne strukturze pierwszego. Innymi słowy, tylko wówczas będzie można uznać świętość za powiązaną z męstwem, jeśli okaże się, że w świętość stale są wpisane cierpliwe, wytrwałe i ufne stawianie oporu złu, a także długomyślne i wielkoduszne dążenie do prawdy, dobra i piękna. Chcąc ustalić, czy tak jest w istocie, należy zastanowić się, czym jest świętość.

## 2. Świętość

Świętość (gr. *hagios*; łac. *sacrum*) jest wartością realizowaną przez człowieka w aktach religijnych<sup>12</sup>. W przeżyciach religijnych człowiek doświadcza świętości jako czegoś innego od doczesności, wzniosłego, szanowanego, cennego i nienaruszalnego. Świętość jest przeciwieństwem tego, co zwyczajne, przemijalne i świeckie, tzn. tego, co należy do tzw. sfery profanum (od łac. *pro* – przed – i *fanum* – świątynia)<sup>13</sup>. We współczesnym dyskursie filozoficznym kwestia świętości, podobnie zresztą jak cała problematyka religijna, nie cieszy się zbyt dużym zainteresowaniem i jest z reguły w nim nieobecna<sup>14</sup>. Pomijanie

<sup>12</sup> Zauważmy, że męstwo zostało wcześniej scharakteryzowane w języku aretologicznym, natomiast świętość jest tu wyraźnie opisywana w terminologii aksjologicznej. Zwykle w literaturze przedmiotu świętość pojmuje się bowiem jako wartość, którą człowiek realizuje w aktach religijnych. Próba odnalezienia związków między męstwem i świętością domagać się oczywiście będzie, by obydwie były opisane tym samym językiem. Stąd też w dalszych rozważaniach terminologia aksjologiczna zostanie zastąpiona aretologiczną w opisie świętości.

<sup>13</sup> Warto zauważyć, że „świętość” jest też podstawowym pojęciem we współczesnym religioznawstwie i filozofii religii, zwłaszcza fenomenologii i tzw. morfologii świętości Mircea Eliadego. „Świętość” do rozważań nad religią została wprowadzona przez Friedricha D.E. Schleiermachera, następnie w socjologii religii zastosował ją Émile Durkheim, a upowszechnił w pracy *Świętość* (1917; wyd. pol. 1968) Rudolf K.L. Otto. Zob. Z.J. Zdybicka, *Sacrum – profanum*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 889–893.

<sup>14</sup> Najważniejszymi przyczynami takiego stanu wydają się być: 1) niemal powszechne krytyczne nastawienie wobec religii we współczesnej filozofii, które korzeniami sięga XIX w.; 2) merkantylizacja religii, tzn. oprócz chrześcijańskiej intelektualno-mistycznej pogłębionej religijności w ostatnich dekadach XX w. dynamicznie rozwinęły się religijności zinfantyilizowane, a nawet szarlatanańskie, które sprawiły, że religia stała się bardziej znakomitym ekonomicznym interesem, niż inspiracją do czy też problemem w filozoficznej refleksji; 3) częste utożsamianie religii z ideologią. Zob. K.M. Kodalle, *Bóg*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 430–431.

zarówno świętości, jak i wszelkich innych zagadnień związanych z religią nie wydaje się jednak słuszne. Bez ich uwzględnienia nie jest możliwe racjonalnie zadowalające wyjaśnienie fenomenu człowieka<sup>15</sup>.

Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. W strukturę ontyczną każdego ludzkiego „ja” wpisana jest otwartość na inne ludzkie „ty”<sup>16</sup>. Istnienie poza relacjami o charakterze społecznym nie jest właściwe człowiekowi. Bez zakorzenienia w jakiejś formie życia społecznego, chociażby nawet najbardziej prymitywnego, człowiek nie ma w ogóle możliwości rozwinięcia się jako człowiek<sup>17</sup>. Wejście w osobowe relacje z innymi ludźmi jest niezbędne do tego, aby dany człowiek mógł rozwinąć wpisane w ludzką naturę potencjalności (np. zaszczerpionej w ludzką naturę potencjalnej zdolności do posługiwania się językiem – rozumianym jako medium międzyludzkiej komunikacji – człowiek w ogóle nie zaktualizuje i następnie nie rozwinię w pełni bez językowego

<sup>15</sup> Znakomicie znaczenie „świętości” w filozoficznej refleksji nad człowiekiem, a także w (dalszym) rozwijaniu się (euroatlantycznej) kultury adekwatnie do ludzkiej kondycji ontycznej, opisuje np. współczesny polski myśliciel Leszek Kołakowski: „Funkcja zjawiska *sacrum* w naszej kulturze polegała między innymi na tym, że wszystkie ważne podziały w życiu ludzkim, wszystkie ważne rodzaje aktywności były wyposażone w dodatkowy sens, którego ich sens empiryczny, bezpośrednio dany, nie mógł żadną miarą uprawomocnić. [...] Jakiegokolwiek było jego pochodzenie, *sacrum* dostarczało systemu znaków, które służyły nie tylko do tego, by zjawiska identyfikować, lecz by każdemu z nich przypisać wartość szczególną i wyjątkową, każde z nich włączać w inny porządek, niedostępny zwyczajnej percepcji. Każdej zastanej formie życia społecznego znaki *sacrum* przydawały niejako ciężar tego, co niewypowiadalne. [...] Nie jest w rzeczy samej jedyną funkcją *sacrum* stabilizacja podstawowych odróżnień w kulturze przez przydawanie im dodatkowego sensu, który tylko z autorytetu tradycji może być przejęty. Uznać różnicę między *sacrum* i *profanum*, to już zanegować zupełną autonomię porządku świeckiego i przyjąć do wiadomości, że jego doskonalenie ma granice. Skoro *profanum* określane jest w opozycji do *sacrum*, niedoskonałość jego musi uchodzić za rzecz przyrodzoną i do pewnego [tylko – Z.K.] stopnia nieuleczalną. Kiedy sens sakralny ulatuje z kultury, sens *tout court* [„po prostu” – Z.K.] ulatuje także. Razem z zanikiem *sacrum*, które narzucało granice możliwości doskonalenia *profanum*, upowszechniać się musi jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: złudzenie, iż przekształcenia życia ludzkiego nie znajdują barier, że społeczeństwo jest »w zasadzie« doskonale plastyczne i że plastyczność tę i tę zdolność do doskonalenia kwestionować, to przeczyć całkowitej autonomii człowieka, a więc człowieka samego zanegować. Złudzenie jest nie tylko szaleńcze, ale wiedzie do rozpacz. [...] Odepchnąć *sacrum*, to odepchnąć granice, które człowieka określają, a także nie uznać zła, ponieważ *sacrum* odkrywa się za pośrednictwem niedoskonałości, zła i grzechu, a zło z kolei tylko za pośrednictwem *sacrum* może być zidentyfikowane” (*Czy diabeł może być zbwiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 170, 172–173).

<sup>16</sup> Trafnie tę prawdę oddaje znana myśl Johanna G. Fichtego, przedstawiciela niemieckiego idealizmu filozoficznego: „Nie ma Ty bez Ja, nie ma Ja bez Ty” (*Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. 1, wybrał, przeł., wstępem i przypisami opatrzył M.J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Warszawa 1996, s. 202).

<sup>17</sup> Np. Arystoteles, nawiązując do refleksji Nestora – jednego z bohaterów Homerskiej *Iliady* – człowieka żyjącego poza powiązaniem z innymi ludźmi wymownie określa mianem albo nadludzkiej istoty, która jest równa bogom, albo też nędznikiem, który jest równy zwierzętom. Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł. i oprac. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 17 (Księga I, rozdział 1; 1253 a 9).



kontakty z innymi ludźmi<sup>18</sup>; również właściwego korzystania z wolności człowieka może się nauczyć tylko od innych ludzi<sup>19</sup>). Ta naturalna człowiekowi otwartość na innych ludzi wskazuje, że ludzkie „ja” w ostatecznej perspektywie musi być także postrzegane jako ukierunkowane ze swej natury na wejście w relację z absolutnym „Ty” – tzn. z osobowym Bogiem<sup>20</sup>.

Poszczególne ludzkie osoby tworzą jedynie bliższy kontekst życia konkretnego ludzkiego „ja”. Ostatecznym i w jakimś sensie właściwym kontekstem życia każdego ludzkiego „ja” jest boskie „Ty”. Oznacza to, że ludzka osoba winna być rozumiana jako „byt religijny”, który ze swej natury jest ukierunkowany na wejście w relację osobowo-osobową (relację: „ja” – „ty”) z osobowym Bogiem. Relacja ta jest: 1) realno-egzystencjalna, albowiem jej fundamentem jest osobowa struktura ludzkiego bytu, odnosi człowieka do realnie istniejącego Absolutu i obejmuje wszystkie obszary ludzkiego istnienia (tzn. nie ma żadnego obszaru, który spod tej relacji byłby wyłączony); 2) osobowo-osobowa, gdyż zachodzi pomiędzy osobami; 3) moralna, ponieważ człowiek może ją nawiązać i dalej budować wyłącznie na mocy świadomych i jednocześnie wolnych osobowych decyzji; 4) dynamiczna, bo – z jednej strony – człowiek może dążyć ku absolutnemu „Ty” tylko przez odpowiednie (świadome i wolne) swoje akty, a równocześnie – z drugiej strony – podmiotem aktywnym w tej relacji jest także Bóg; 5) konieczna, bowiem nawiązanie osobowej więzi z boskim „Ty” jest ludzkiemu „ja” niezbędne do stania się w pełni człowie-

<sup>18</sup> Warto wspomnieć w tym miejscu chociażby słynny „eksperyment deprywacyjny” przeprowadzony w XIII w. na polecenie niemieckiego cesarza Fryderyka II Hohenstaufa. Nakazał on wychowywać nowo narodzone dzieci absolutnie bez żadnego kontaktu z ludzką mową. Chciał za pomocą takiego sposobu wychowywania dzieci ustalić, który z naturalnie istniejących języków (hebrajski, grecki, łacina czy też może jeszcze jakiś inny) jest pierwotnym językiem człowieka. Eksperyment zakończył się porażką. Żadne z dzieci nie przemówiło w jakimkolwiek języku. Wszystkie dzieci też zmarły, mimo że były im zaspokajane najbardziej elementarne potrzeby fizyczno-biologiczne. Zob. I. Bielicka, *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*, Warszawa 1967, s. 86.

<sup>19</sup> Chodzi o to, że młodzi ludzie potrzebują wsparcia (przykładu) odpowiednio ukształtowanych wychowawców, aby móc nauczyć się postępowania zgodnego z podstawowymi zasadami moralnymi. Bez stosownego wychowania moralnego człowiek nie jest w stanie ukształtować w sobie dojrzałej osobowości, którą charakteryzuje m.in. zdolność urzeczywistniania możliwie najwyższych wartości i odpowiedzialne korzystanie z wolności. Zob. Z. Marek, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 89–115.

<sup>20</sup> Dobłą ilustracją tej tezy jest myśl XX-wiecznego francuskiego filozofa pochodzenia żydowskiego Emmanuela Levinasa. Twierdzi on, że twarz innego człowieka („drugiego”), którą dany człowiek spostrzega, jest śladem osobowego Boga („Nieskończonego”). Innymi słowy, ludzkie „ty” jest odbłaskiem absolutnego „Ty”, czyli osobowego Boga. Sens istnienia ludzkiego „ja” nie może się więc ograniczać jedynie do jego wchodzenia w osobowe relacje z poszczególnymi ludzkimi „ty”. Ich naturalnym dopełnieniem jest bowiem nawiązanie przez ludzkie „ja” relacji z boskim „Ty”. Zwięzłe omówienie filozofii E. Levinasa zob. np. J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*, w: J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 409–431.

kiem; 6) doskonaląca ludzkie „ja”, gdyż realizacja związku człowieka z Absolutem doskonalą tylko tego pierwszego, w doskonałości drugiego nic się nie zmienia<sup>21</sup>.

Ludzkie „ja” wchodzi w relację z boskim „Ty”, spełniając akty religijne. Pełnią one podwójną funkcję. Pierwsza z nich – negatywna – polega na tym, że człowiek, spełniając akty religijne, uwalnia się od tego, co ziemskie, tymczasowe, zmienne i moralnie niedoskonałe. Druga – pozytywna – polega na ukierunkowaniu człowieka na Boga, który przyciąga, fascynuje i budzi w człowieku pragnienie połączenia się z Nim<sup>22</sup>. Ponieważ akty religijne realizują wartość świętości, można powiedzieć, że człowiek uwalniając się od tego, co ziemskie, przemijalne, niestałe i moralnie ułomne, a także ukierunkowując się w swoim działaniu na Boga, staje się coraz bardziej święty, tzn. zdobywa wartość świętości<sup>23</sup>.

Świętość nie jest odrębną kategorią wartości. Nie istnieje też oprócz i niezależnie od najbardziej podstawowych wartości, czyli dobra, prawdy i piękna. Świętość scala wszystkie wartości i jest ich spełnieniem. Stąd też wydaje się, że najlepiej jest ją określać za pomocą terminu „doskonałość”. Uchwycenie świętości jako doskonałości pozwala na prowadzenie dalszych analiz tego pojęcia na tej samej płaszczyźnie – aretologicznej – na której zostało wcześniej scharakteryzowane męstwo. Można bowiem powiedzieć, że świętość (doskonałość) należy rozumieć nie tyle jako jakiś stan czy też niezależną od człowieka rzeczywistość, lecz raczej jako pewien ruch bądź proces dążenia człowieka do uwolnienia się od wszelkiej niedoskonałości i zjednoczenia się z boskim „Ty”. Świętość jawi się więc jako ruch czy też proces, w trakcie którego odpowiednio kształtują się w człowieku określone ludzkie dyspozycje (zdolności, cechy osobowe, jakości duszy, sprawności moralne, nawyki)<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 344–349.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 349.

<sup>23</sup> Warto zauważyć, że wskutek wytrwałego spełniania przez człowieka aktów religijnych dokonuje się w nim swoista „transformacja”, tzn. człowiek coraz bardziej staje się zjednoczony z Bogiem, uwalniając się jednocześnie od swoich ludzkich ułomności. Doskonałym wizerunkiem owej „transformacji” jest doświadczenie mistyczne w chrześcijańskim rozumieniu. Jest ono procesem, w trakcie którego zostaje w człowieku uporządkowana sfera uczuciowa i duchowa, a działanie ludzkich władz afektywno-intelektualnych na płaszczyźnie nadprzyrodzonej zostaje podniesione do działania na sposób boski. Trzeba zaznaczyć, że chociaż doświadczenie mistyczne w sensie chrześcijańskim jest wpisane w strukturę życia duchowego człowieka i stanowi jego najpełniejszy przejaw, a także zwykle skutkuje głębokimi przemianami o charakterze egzystencjalnym, to jednak nie stanowi ono istoty świętości. Chodzi o to, że świętość danego człowieka nie jest równoznaczna z prowadzeniem przez niego życia duchowego na poziomie mistycznym. Zob. S. Urbański, *Istota zjednoczenia mistycznego*, w: P. Moskal (red.), *Filozofować w kontekście teologii. Religia – natura – łaska*, Lublin 2003, s. 51–63.

<sup>24</sup> Św. Tomasz z Akwinu wyróżnił aż trzy rodzaje doskonałości: „Pierwsza jest bezgraniczna; chodzi w niej nie tylko o całkowitość ze strony miłującego, lecz także ze strony miłowanego; w tym



Proces doskonalenia się człowieka (w języku aksjologicznym należałoby powiedzieć nabywania wartości świętości) wskutek podejmowania aktywności o charakterze religijnym dokonuje się synchronicznie na trzech płaszczyznach: 1) ontycznej, na której stopniowi uświęcenia człowieka odpowiada odpowiedni poziom jego uwolnienia się od niedoskonałości i determinizmu świata materii; 2) działaniowej, tzn. określony stopień świętości człowieka nadaje każdemu ludzkiemu działaniu odpowiedni wymiar; 3) moralnej, na której człowiek, doświadczać własnej niedoskonałości (skłonności do czynienia zła moralnego), uświadamia sobie potrzebę przemiany moralnej jako koniecznego warunku możliwości zbliżenia się do Boga. Równoczesne doskonalenie człowieka na tych trzech płaszczyznach oznacza, że – w języku aksjologicznym – świętość jest wartością, która najgłębiej wnika we wnętrze człowieka i przenika wszystkie aspekty jego egzystencji. Zaś w języku aretologicznym, że ów proces uwalniania się człowieka od wszelkiej niedoskonałości i dążenie do zjednoczenia z boskim „Ty” należy rozumieć jako przebieg zmierzający w kierunku coraz pełniejszej spirytualizacji (tzn. uduchowiania) całego życia i upodobnienia się danego człowieka do Boga<sup>25</sup>.

Spirytualizacja całego życia i upodabnianie się człowieka do Boga (czyli w języku aksjologicznym realizowanie wartości świętości) jest procesem, który zwykle przebiega stopniowo i powoli. Uświęcenie człowieka w normalnych warunkach wymaga czasu i długotrwałej pracy nad sobą. Ludzki podmiot,

---

znaczeniu Bóg jest miłowany taką miłością, jakiej jest godzien. I taka doskonałość jest niemożliwa dla jakiegos stworzenia i przysługuje samemu tylko Bogu, w którym dobro znajduje się całkowicie i istotowo. Druga jest bezgraniczna i całkowita tylko ze strony miłującego, i to tak, że miłujący całą pojemnością swojego serca, pełni swych możliwości, zawsze aktualnie miłuje Boga. I taka doskonałość jest niemożliwa tu na ziemi, a będzie w niebie. Trzecia doskonałość nie wymaga tej całkowitości ani ze strony miłowanego, ani ze strony miłującego, by zawsze aktualnie miłować Boga; wymaga jednak wykluczenia tego wszystkiego, co jest sprzeczne z ruchem miłości ku Bogu” (*Suma teologiczna*, 2-2, q. 184, a. 2).

<sup>25</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 353–356. Według chrześcijańskiego Objawienia człowiek został stworzony w tym celu, aby w jakiejś mierze stać się „boskim”, tzn. mieć uczestnictwo w dobrach właściwych Bogu i być do Niego podobnym (być świętym tak, jak jest nim Bóg). Tę podstawową prawdę chrześcijańskiego Objawienia najpełniej wyraża termin „przeobstwienie” (gr. *theosis*; łac. *deificatio*) człowieka. Ów termin i jego rozumienie zostały wypracowane przede wszystkim przez greckich i łacińskich Ojców Kościoła. „Przeobstwienie” człowieka jest także pojęciem kluczowym w chrześcijańskiej mystyce, gdyż oddaje jej zasadniczą ideę. W chrześcijańskiej tradycji nieustannie podkreśla się, że – z jednej strony – przeobstwienie człowieka zwykle domaga się jego osobistego zaangażowania i przygotowania się (np. wyzbycia się złych skłonności i unikania grzechów ciężkich); z drugiej zaś strony – że przeobstwienia w człowieku dokonuje swym czynem Bóg (chodzi tu głównie o uświęcające człowieka działanie Boga w sakramentach świętych). Por. np. artykuły zamieszczone w przywoływanej już książce pod red. P. Moskala, *Filozofować w kontekście teologii* – A. Eckmann, *Przeobstwienie człowieka w świetle pism wczesnochrześcijańskich* (s. 21–31); M. Lasik, *Rozwój duchowy – progres czy regres naturalnych władz bytowych człowieka? Rozważania na podstawie „Twierdzy wewnętrznej” św. Teresy od Jezusa* (s. 135–147).

dążąc do doskonałości, musi wielokrotnie powtarzać określone akty. Uwalnianie się człowieka od niedoskonałości i wchodzenie w relację osobowo-osobową z boskim „Ty” często nie jest przy tym procesem przebiegającym według modelu wznoszącej się linii. Nierzadko przytrafiają się człowiekowi różnego rodzaju potknięcia czy też załamania (w terminologii teologicznej należałoby powiedzieć: grzechy), wskutek których w jakimś sensie traci on już osiągnięty stopień świętości. W tego rodzaju sytuacjach człowiek musi zacząć cały proces bądź też przynajmniej określoną jego część od początku<sup>26</sup>. Zdarza się też czasami, że uświęcenie człowieka jest znacznie „przyspieszone” dzięki pomocy Boga<sup>27</sup>. Są to jednakże przypadki wyjątkowe, gdyż normalnym trybem doskonalenia się człowieka jest wytężona i żmudna praca nad własną niedoskonałością oraz stopniowe budowanie osobowo-osobowej relacji z Bogiem<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Interesującym, choć nie w pełni adekwatnym, zobrazowaniem znaczenia przytrafiających się człowiekowi upadków i załamania w procesie realizowania wartości świętości wydaje się być mit o Syzyfie. Ów legendarny założyciel Koryntu, strącony za karę przez Zeusa do Tartaru, ma za zadanie wtoczyć na ogromną górę olbrzymi kamień. Gdy Syzyf niemalże już wpycha głaz na sam szczyt, ten nieustannie osuwa się na dawne miejsce. Syzyf musi więc cały wysiłek rozpoczynać od początku – jeszcze raz, i tak bez końca. Upadki i załamania, przytrafiające się człowiekowi w trakcie dążenia do doskonałości, sprawiają, że nieraz cofa się on na tej drodze i – wzorem Syzyfa – musi wciąż na nowo wykonywać określoną pracę. W odróżnieniu jednak od mitycznego nieszczęśliwca, człowiek, choćby wielokrotnie upadał i załamywał się w dążeniu do doskonałości, jest zawsze w stanie osiągnąć cel swojego istnienia, czyli zrealizować wartość świętości. Inaczej niż miało to miejsce w przypadku legendarnego założyciela Koryntu, który mógł liczyć wyłącznie na siebie samego, dany człowiek może też w procesie uświęcania się spodziewać się odpowiedniej pomocy ze strony boskiego „Ty”. Podanie o Syzyfie doskonale więc ilustruje prawdę, że uświęcenie się człowieka domaga się wytężonej i żmudnej pracy człowieka nad własną niedoskonałością, oraz że jest powolnym i stopniowym wchodzeniem z Bogiem w osobowo-osobową relację. Jednakże w odróżnieniu od wysiłków podjętych przez Syzyfa, ludzkie dążenie do doskonałości nie jest z góry skazane na porażkę. Oznacza to, że człowiek nie jest istotą absurdalną (jak postrzega go np. XX-wieczny filozof i przedstawiciel egzystencjalizmu Albert Camus, który, nawiązując m.in. do idei stale bezowocnego wysiłku mitycznego Syzyfa, twierdzi, że człowiek jest całkowicie bezsilny wobec pragnienia osiągnięcia doskonałości i musi w konsekwencji zaakceptować swoją nieprzewidywalną ułomność; *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993). Mimo niepowodzeń, jakich człowiek co rusz doświadcza w trakcie dążenia do doskonałości, ludzkie pragnienie zdobycia tego, co święte i nieprzemijające, może zostać ostatecznie zaspokojone.

<sup>27</sup> Przykładami „przyspieszonego” uświęcenia się człowieka dzięki nadzwyczajnej Bożej interwencji są nagłe nawrócenia, jakich doświadczyli chociażby św. Paweł Apostoł (Dz 9,3-8; 26,1-23) czy też św. Augustyn (*Wyznania*, ks. VIII, p. 12). Obydwaj wskutek wyjątkowej Bożej pomocy radykalnie zmienili swoje dotychczasowe zachowanie, odwracając się od zła i jednocześnie podejmując trud męczącego budowania w sobie świętości, co stanowi istotę nawrócenia w rozumieniu biblijnego Objawienia. Por. np. A. Colzani, *Nawrócenie*, w: H. Witczyk (red. wyd. pol.), *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, tłum. S. Bielański i in., Kielce 2000, s. 493–495.

<sup>28</sup> Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 357.

### 3. Związek męstwa i świętości

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można zauważyć, że między męstwem i świętością zachodzi swoista zbieżność. Obydwie generują i domagają się paralelnych ludzkich zachowań.

Po pierwsze, uwalnianie się człowieka od zła (postawa świętości; funkcja negatywna świętości), jakie dokonuje się w trakcie ludzkiego dążenia do doskonałości, zbiega się z kształtowaniem się w człowieku zdolności do wytrzymania naporu zła, opanowania odruchu ucieczki przed złem oraz ufności, że zło może zostać pokonane (zachowania właściwe mężnemu człowiekowi). Jeśli człowiek nie jest w stanie wytrzymać naporu zła, ucieka przed złem i nie ufa w możliwość jego pokonania, każdorazowe uwalnianie się człowieka od zła należy uznać za tymczasowe lub wręcz fikcyjne<sup>29</sup>. Doskonałą ilustracją tego rodzaju zgodności między męstwem i świętością jest chrześcijańskie rozumienie męczeństwa jako przejawu radykalnego odrzucenia przez człowieka zła i równocześnie jako wyrazu ostatecznego opowiedzenia się przez tegoż samego człowieka za dobrem najwyższym. Męczennik według chrześcijan to człowiek, który w imię wierności Chrystusowi (najwyższemu dobru) znosi publiczne prześladowania i utrapienia, włącznie ze śmiercią (tzw. męczeństwo publiczne), lub też skrycie prowadzi godziwe życie w środowisku społecznym, które wyjątkowo nie sprzyja czy nawet jest wrogie wobec takiego sposobu życia (tzw. męczeństwo ukryte). Męczeństwo zawsze jest wyrazem i owocem ludzkiej wolności (umocnionej oczywiście Bożą łaską), dzięki której człowiek wytrzymuje napór zła, opanowuje odruch ucieczki przed złem i ufa w możliwość jego ostatecznego pokonania (przy czym wszelką formę zła należy tu rozumieć jako atak diabła na człowieka). W męczeństwie człowiek ostatecznie uwalnia się od zła i dojrzewa do osiągnięcia najwyższego dobra. Stąd też, jeśli męczeństwo danego człowieka daje się potwierdzić wiarygodnymi świadectwami, zawsze jest on w chrześcijańskiej tradycji traktowany jako człowiek święty<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Ciekawy jest w tym aspekcie przypadek św. Piotra Apostoła. Jak wiadomo, po trzykroć wyparł się on Chrystusa i należałoby powiedzieć, że Piotrowe tchórzostwo zniszczyło jego ówczesny stopień świętości. Apostoł z zalem i w pokorze zwrócił się jednakże za chwilę do Jezusa, prosząc o wybaczenie. Można by więc zasadnie argumentować, że żal i pokora św. Piotra nie mniej, a może i więcej, niż męstwo jego późniejszą świętość ukonstytuowało. Wydaje się, że nawet przy takim spojrzeniu na strukturę i historię Piotrowej świętości w skrusze i pokorze Apostoła da się odnaleźć jako istotne również elementy właściwe męstwu. Chodzi tutaj przede wszystkim o charakterystyczną cnocie męstwa ufność w możliwość pokonania zła. W doświadczeniu trzykrotnego zaparcia się Chrystusa św. Piotr nauczył się przede wszystkim nie ufać własnym siłom lub jakimkolwiek innym ludzkim mocom w zmaganiach ze złem, ale jedynie Bogu, który jest w stanie każde zło przezwyciężyć. Por. Jan Paweł II, *Misja św. Piotra: utwierdzać braci*, w: Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół: jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 219–223.

<sup>30</sup> Por. np. J. Salij, *Jan Paweł II na temat męczeństwa*, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/meczenstwo/jp2-meczenstwo.html> (29 XII 2011).

Po drugie, ludzkie dążenie do najwyższego dobra (zachowanie właściwe człowiekowi świętemu; funkcja pozytywna świętości) splata się z nieustannym i wytrwałym podejmowaniem przez danego człowieka czynów ważnych i godnych (postawy męznego człowieka). Iluzją jest doskonałość człowieka, jeśli nie przejawia się ona w odpowiednio ważnych i godnych czynach. Egzemplifikacją rozumienia ważnych i godnych czynów jako paraleli ludzkiego dążenia do świętości jest np. intuicja wyrażona przez św. Jakuba Apostoła. Mówi on wprawdzie o nierozzerwalnym związku między czynami człowieka a ludzką wiarą, ale wydaje się, że nie będzie zbyt dużym nadużyciem intelektualnym wstawienie w odpowiednie miejsca zamiast słowa „wiara” „świętość”. W Liście św. Jakuba Apostoła czytamy m.in.: *Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy [jest święty – Z.K.], a nie będzie spełniał uczynków? [...] Jeśli na przykład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: »Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedźcie do syta!« – a nie da im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda? Tak też i wiara [świętość] jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie. [...] Chcesz zaś zrozumieć, nierozumny człowieku, że wiara [świętość] bez uczynków jest bezowocna? Czy Abraham, ojciec nasz, nie z powodu uczynków został usprawiedliwiony, kiedy »złożył syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym«? Widzisz, że wiara [świętość] współdziała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała. [...] Podobnie też nierządnicą Rachab, która przyjęła wysłanników i inną drogą odprawiła ich, czy nie dostąpiła usprawiedliwienia na podstawie swoich uczynków? Tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara [świętość] bez uczynków (Jk 2,14-26).*

I po trzecie, czasochłonne i wymagające wytrwałego wysiłku dążenie człowieka do doskonałości (właściwe człowiekowi świętemu) wiąże się z ludzką wytrwalością oraz odpornością na różnego rodzaju niepowodzenia i trudności (charakterystyki człowieka męznego). Świętość zwykle jest w przypadku konkretnego człowieka dość odległą do zrealizowania rzeczywistością. Ponadto człowiek, będąc istotą ze swej natury niedoskonałą, często doświadcza klęsk czy też znużenia w dążeniu do doskonałości. Człowiek w dążeniu do świętości musi więc być wytrwały i odporny na pojawiające się na tej drodze różnego rodzaju niepomyślności oraz problemy<sup>31</sup>. Zajmującym zobrazowaniem może

<sup>31</sup> Trafnie zauważa współczesny polski etyk Ryszard Moń: „Do tego, aby coś osiągnąć [w szczególności, by stać się człowiekiem doskonałym – Z.K.], potrzebna jest cnota męstwa (odwagi), która pozwala na urzeczywistnienie tego, co jest możliwe w czasie przeszłym, ale jednocześnie bywa bardzo trudne w realizacji. Ciągłe bowiem grozi nam chęć cofnięcia się do tego, co już było, gdyż to wydaje nam się lepsze, jako że już jest. Oczekiwanie na coś, co ma nadejść, może przybrać charakter pasywny. Pozwalamy wtedy rzeczom być takimi, jakie się wydarzą. Jeżeli zaś podejmiemy współpracę

tu być Heideggerowska idea różnicy między byciem ludzkiego jestestwa (*Da-sein*) „sobą” a jego upadkiem w „się”. Według Martina Heideggera ludzkie jestestwo odkrywa siebie jako niepowtarzalny podmiot, którego sensem istnienia w świecie jest zrealizowanie siebie jako człowieka. W obliczu nieuchronności śmierci ujawnia się człowiekowi prawda, że powinien świadomie przeżywać własne istnienie jako coś indywidualnego i niepowtarzalnego, czyli winien stać się „sobą”. Poszczególne człowiek, podejmując próbę stania się „sobą”, nieustannie napotyka jednak na różne trudności, które sprowadzają się do pokusy życia przeciętnego czy też nawet moralnie miernego (chodzi tu m.in. o uleganie przez człowieka lansowanym w danym społeczeństwie modelom życia, które nie zawsze są godne człowieka). Zdaniem niemieckiego myśliciela człowiek, ulegając owym pokusom, upada w „się”, tzn. nie przeżywa własnego istnienia jako czegoś niepowtarzalnego i nie odnajduje siebie, ale zatracą siebie w czymś, co zwykle określa się mianem „opinii publicznej”. Próbuąc stać się „sobą” (co można by na potrzeby niniejszych rozważań zinterpretować jako dążenie do świętości), człowiek musi niejako stale toczyć walkę z owymi pokusami upadania w „się”<sup>32</sup>.

## Podsumowanie

W świetle przeprowadzonych rozważań można powiedzieć, że człowiek nie może być uznany za dążącego do świętości (doskonałości), jeśli równocześnie nie kształtuje w sobie cnoty męstwa. Cierpliwość, wytrwałość i ufność w stawianiu oporu złu, a także długomyślność i wielkoduszność w dążeniu do prawdy, dobra i piękna, które istotnie znamionują człowieka męznego, przynależą również do zestawu znaczących cech, które winien mieć człowiek dążący do doskonałości. Z procesem uwalniania się człowieka od wszelkiej niedoskonałości i dążenia do zjednoczenia z boskim „Ty” jest powiązane kształtowanie w sobie przez tegoż człowieka cnoty męstwa.

W niniejszym artykule nie wyczerpano wszystkich aspektów podjętej problematyki, bowiem jakże interesująco przedstawia się kolejne pytanie: Czy męstwo musi koniecznie poprzedzać świętość? Skoro męstwo i świętość generują i domagają się zbieżnych postaw, które je istotnie charakteryzują, to warto

---

z upływającym czasem, to grozi nam niebezpieczeństwo, że ogarnie nas zbyt ni entuzjizm lub wielkie przygnębienie [czyli inaczej dwa wielce niepożądane w ludzkim życiu ekstremalne zachowania: brawura i tchórzostwo, między którymi gdzieś pośrodku znajduje się postawa właściwa – męstwo – Z.K.]” (*Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, s. 419–420).

<sup>32</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 158–179.

by postawić hipotezę badawczą, że męstwo (z ludzkiej perspektywy) odgrywa konstytutywną rolę, tzn. jest niezbędnym (od strony człowieka) elementem w procesie ludzkiego dążenia do świętości. Aby zmierzyć się z postawioną hipotezą, trzeba będzie dokonać gruntownej analizy męstwa w kontekście pozostałych cnót naturalnych oraz cnót teologicznych. Nieodzowna będzie także analiza roli rzeczywistości nadprzyrodzonej w procesie doskonalenia się człowieka. Tego typu analizy i próba odpowiedzi na postawione wyżej pytanie znacznie wykraczają poza ramy wyznaczone takim artykułem, jak niniejszy, a mogłyby złożyć się na interesującą monografię.

## COURAGE AND HOLINESS

### (SUMMARY)

In the article, the author of "Courage and Holiness", inspired by the theme of the X Pope's Day, "Courage of holiness", which was celebrated in Poland on 10 October 2010, analyzes the relationship between the virtue of courage and holiness. The first part of the discussion the virtue of fortitude is analyzed. It has been shown to be patient, persistent and confident to resist evil and generous pursuit of truth, goodness and beauty. Part Two is devoted to a reflection on holiness, which appears as a value to which man realizes in striving for perfection. As indicated in the last part of people's attitudes, in which the virtue of courage and human desire for perfection coincide with each other. On the basis of this analysis, the author comes to the conclusion that the process of human striving for holiness is linked to the development of the human virtues of courage.

## MUT UND HEILIGKEIT

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Bei dem Artikel „Mut und Heiligkeit“ ließ sich der Autor vom Motto des Zehnten Papstages „Mut und Heiligkeit“, der in Polen am 10. Oktober 2010 gefeiert wurde, inspirieren und versucht, die Beziehung zwischen der Tugend des Mutes und der Heiligkeit zu bestimmen. Im ersten Teil der Diskussion analysiert der Autor die Tugend der Tapferkeit. Diese zeigt sich als geduldiger, ausdauernder und zuversichtlicher Widerstand gegenüber dem Bösen sowie als großmütiges Streben nach Wahrheit, Gutem und Schönem. Der zweite Teil stellt eine Reflexion über die Heiligkeit dar. Im Hinblick auf die durchgeführten Untersuchungen lässt sie sich als Wert beschreiben, den der Mensch in seinem Streben nach Perfektion umsetzt. Die Tugend des Mutes und die Sehnsucht der Menschen nach Perfektion sind miteinander verbunden. Der Autor kommt zu dem Schluss, dass der Prozess des menschlichen Strebens nach Heiligkeit für die Entwicklung der menschlichen Tugenden überaus bedeutsam ist.



Ks. Mirosław Pawliszyn CSsR  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Wzniosłość i tajemnica. U źródeł filozofii religii Abrahama J. Heschela**

**Słowa kluczowe:** mistyka, zdziwienie, wzniosłość, religia, więź, tajemnica.

**Key words:** mysticism, astonishment, sublimity, religion, relationship, mystery.

**Schlüsselworte:** Mystik, Staunen, Erhabenheit, Religion, Bindung, Mysterium.

### **O zagadnieniach wstępnych**

Jednym z kluczowych problemów, z jakim zmagają się filozofia jest pytanie o to, co jest punktem wyjścia jej refleksji. Doprecyzowując, kwestia ta stała się problematyczna w czasach nowożytnych, wraz z filozoficzną „rewolucją” zapoczątkowaną przez Kartezjusza. W czasach ją poprzedzających, zagadnienie to nie stanowiło aż tak wielkiego problemu. Panowało przekonanie, że filozofia rozpoczyna się w momencie, kiedy zaczynamy medytować nad otaczającym nas światem, który jest dostępny poznawczo. Tu właśnie zagwarantowana jest obiektywność namysłu, bowiem świat, zasadniczo, postrzegany jest podobnie przez każdego człowieka. Poprzez rozumną refleksję, można dojść do wiedzy oczywistej i pewnej.

Sytuacja zmienia się jednak zasadniczo w momencie, kiedy stwierdzimy, że punktem wyjścia refleksji filozoficznej jest raczej człowiek, aniżeli świat. Stwierdzenie takie ma daleko idące konsekwencje. Człowiek to nie kategoria ogólna, to nie idea, czy pojęcie. Chodzi o człowieka konkretnego, tego oto, wraz z historią jego egzystencji, możliwościami poznawczymi, uwarunkowaniami emocjonalnymi, kulturowymi, czy społecznymi. Filozofia ta wydaje się w sposób nieuchronny zmierzać w kierunku subiektywizmu, gdyż każda jed-

nostka, która stanowi punkt wyjścia refleksji, jest niepowtarzalnym indywidualum, które choć zanurzone w świecie poznaje je na swój sposób, wedle własnych możliwości. Na poznanie składa się nie tylko obserwacja, która prowadzi do wiedzy. Zaangażowane są tu indywidualne dyspozycje. Pozostaje kwestią otwartą, na ile wspomagają one, a na ile zaciemniają poznanie otaczającej rzeczywistości.

Spór między tymi koncepcjami trwa, chociaż trudno już dzisiaj uprawiać filozofię poza człowiekiem, nie uwzględniając go jako problemu, pomijając fakt jego wyjątkowości w świecie. Nie ulega jednak wątpliwości, że jednym z najczęściej powtarzanych zarzutów pod adresem filozofii współczesnej<sup>1</sup> jest właśnie zarzut subiektywizmu. Wydaje się jednak, że nie jest on do końca trafny. Pytanie o człowieka, jest równocześnie pytaniem o to, co wspólne każdemu, co w nas samych jest ważne i istotne.

Jeden z obszarów, w odniesieniu do których pytanie o człowieka brzmi szczególnie doniosłe, dotyczy jego doświadczenia religijnego. A głębiej pytamy, jaki element jego ducha (świadomości, doznań emocjonalnych) domaga się rozstrzygnięcia o charakterze religijnym i nie jest już to tylko pytanie o jednostkowe przeżycia. Jest to na wskroś pytanie o człowieka jako takiego, o sposób jego istnienia. Wolno się zastanowić, czy w dalszym ciągu rozważania takie mają charakter wyłącznie subiektywny?

Jednym z modelowych przykładów tak uprawianej filozofii, stawiającej fundamentalne pytania o człowieka i jego związki z religią, jest refleksja Abrahama J. Heschela<sup>2</sup>. Myśliciel to oryginalny i twórczy, filozof śmiało wchodzą-

<sup>1</sup> Autor ma świadomość, że przedstawione rozgraniczenie filozofii, jak wszelkie uogólnienia, ma uproszczony charakter i pomija istotne niuansy.

<sup>2</sup> Abraham Joshua Heschel urodził się w 1907 r. w Warszawie. Był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli XX-wiecznej filozofii religii. Wolno chyba zaryzykować stwierdzenie, że w tej dziedzinie należy do najznamienitszych w dziejach całej filozofii. Pochodził z tradycyjnej i bardzo wybitnej rodziny chasydzkiej, co w świecie żydowskim sytuowało rodzinę w gronie arystokracji. W dwudziestym roku życia wyjechał na studia do Berlina, gdzie zdał stosowne egzaminy i podjął studia. Jego córka Susannah opisuje, jak to profesory uniwersyteccy podejmowali próby przekonania go, by to właśnie u nich napisał rozprawę doktorską. „Uważali go za wysoce utalentowanego i każdy chciał, by był jego studentem” (A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 15). Uzyskanie przez niego doktoratu zbiegło się z narodzinami faszyzmu w Niemczech. W 1938 r. deportowany do Polski, podjął na krótko pracę w warszawskim Instytucie Nauk Judaistycznych. Na sześć miesięcy przed wybuchem wojny emigrował do Londynu, a wkrótce potem do Stanów Zjednoczonych. Nie wrócił już nigdy do Niemiec ani do Polski. W jednym z listów napisał: „Jeżeli pojechałbym do Polski lub do Niemiec, każdy kamień, każde drzewo przypominałoby mi o pogardzie, nienawiści, mordach, o zabitych dzieciach, o matkach spalonych żywcem, o uduszonych istotach ludzkich” (ibidem, s. 25). Swoją znaczącą rolę odegrał w pracach Soboru Watykańskiego, biorąc udział w pracach nad deklaracją *Nostra aetate*. Wybitny naukowiec, filozof, działacz religijny i społeczny. Uznany nie tylko w świecie judaistycznym. Goszczony przez polityków i przedstawicieli Kościoła katolickiego. Zmarł w szabat, w sobotę 23 grudnia 1972 r. „W tradycji żydowskiej pełną pokoju śmierć w czasie snu uważa się za oznakę wielkiej pobożności, jeszcze większej, jeśli śmierć następuje w szabat. Taka śmierć nosi miano pocałunku Boga” (ibidem, s. 40).



cy na tereny mistyki. W filozofii, którą uprawiał, człowiek jawi się jako ściśle odniesiony do Boga. Odniesienie to ma charakter źródłowy, zyskuje wręcz ontologiczne znaczenie. Bóg jest tutaj genezą wszelkiego rozwoju dziejowego, jest Stwórcą, który działa w historii przez człowieka. „Tak rozumiana historia jest mistycznym łączeniem człowieka z Bogiem. U jej podstaw leży tajemnica, której umysł ludzki bez wiary do końca nie zgłębi”<sup>3</sup>. Jak zauważa Tadeusz Gadacz, filozoficzna koncepcja człowieka zostaje przeciwstawiona Kartezyuszowi, którego uważa się za ojca filozofii współczesnej. Myślenie prawdziwe, rzetelna refleksja nad światem i człowiekiem, nie rozpoczyna się od aktu wątpienia, ale zadziwienia. Ono zaś otwiera na pytanie, kim jestem, w relacji do kogo jestem<sup>4</sup>. Ostatecznie *być* znaczy tyle, co *być przedmiotem troski* ze strony Boga<sup>5</sup>.

Na podstawie powyższych spostrzeżeń można sformułować interesujący wniosek<sup>6</sup>. Zadziwienie, jak zauważył sam Abraham Heschel, wykracza poza racjonalne kategorie, nie da się go opisać i scharakteryzować. Nie sposób także ująć go w system i zyskać niepodważalną wiedzę o jego istocie<sup>7</sup>. Ma ono swoją wewnętrzną logikę, dalece odbiegającą od kategorii rozumowych. Stąd też zmuszeni jesteśmy przyznać, że język ludzki jest tu nieporadny, a możliwości zrozumienia ograniczone. Chcąc analizować myśl A. Heschela, trzeba być świadomym, że słowa będą zawsze nieadekwatne, a oceny wymykać spod jednoznaczności. Język pełen obrazów i symboli nie może zostać ograbiony z charakterystycznej głębi, którą trudno przełożyć na kategorie filozoficzne. Uprawiana przezeń filozofia religii nie ma na celu dostarczenia racjonalnych argumentów dla religii jako takiej. Jest ona raczej próbą odkrycia wymiaru tajemnicy, która zdomowała się w świecie i przenika wszystko, co się na ten świat składa. Tajemnica nie jest absurdem, czy zgorzeniem dla rozumu, przeciwnie, „rzeczy znane i dostrzegalne są przesycone jej elektryzującym sensem, sensem odsłaniającym serce”<sup>8</sup>. Nie jest ona Bogiem, On ją raczej ustanawia. Dla nas zasłonięta, jest nieustannie odsłonięta dla Niego. Nasycając sobą otaczający nas świat, sprawia, że prawdziwa mądrość jest właśnie zawarta nie w świecie, a w samym Bogu<sup>9</sup>.

<sup>3</sup> W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 15.

<sup>4</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, tom II, Kraków 2009, s. 612.

<sup>5</sup> Por. *ibidem*.

<sup>6</sup> Niniejsze opracowanie w żadnym razie nie jest próbą całościowego przedstawienia myśli żydowskiego filozofa. Na rynku polskim w sposób kompetentny i całościowy uczynili to wspomniani już W. Szczerbiński czy T. Gadacz.

<sup>7</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 20.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>9</sup> Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia...*, s. 130–131.

Zatem wniosek, o którym mowa, brzmi w sposób następujący: „W myśleniu religijnym jedynym źródłem wglądów jest religia. Dlatego wglądy i pytania religii nie mogą być w pełni zsynchronizowane z wnioskami jakiegokolwiek systemu filozoficznego. To, co jest w pełni sensowne w religii, nie jest w pełni sensowne w filozofii i *vice versa*”<sup>10</sup>.

## O wzniosłości i wrażliwości

Abraham Heschel, jak już zauważono, to filozof i mistyk, który w centrum swoich rozważań umieścił Boga i odniesionego doń człowieka. Z tej perspektywy, jego refleksja dotycząca fenomenu religii, wiary, a w konsekwencji i samego Boga, rozpoczyna się od stwierdzenia: „Człowiekowi nie godzi się nie zauważać tego, co wzniosłe”<sup>11</sup>. Zauważmy, że w zdaniu tym dwie informacje wydają się być szczególnie istotne. Swoisty imperatyw: „nie godzi się” oraz termin: „wzniosłość”. Ta ostatnia kategoria należy w głównej mierze do dziedziny estetyki i oznacza tyle, co prezentowanie pewnych treści poprzez rzeczy wielkie, budzące grozę i podziw.

U A. Heschela wzniosłość pełni inną rolę. Nie jest ona ściśle związana z pięknem, inną kategorią estetyczną, choć może ono do wzniosłości prowadzić. Jest ona obecna w tym, co widzimy, a czego nie jesteśmy w stanie wyrazić, jest „milczącą aluzją rzeczy wobec znaczenia większego niż one same; dzięki czemu wszystkie rzeczy uzyskują znaczenie osta-

<sup>10</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii...*, s. 616. A. Heschel analizuje szczegółowo związki pomiędzy filozofią a religią. Namysł filozoficzny jest ograniczony, uprawiany zawsze w ramach jakiejś szkoły, dokonuje się w określonym czasowo okresie historycznym. To sprawia, że dotyczy on tylko wycinka rzeczywistości, ma z konieczności charakter fragmentaryczny. Jest i głębsza przyczyna takiego stanu rzeczy. Nasz umysł jest otepiały, permanentnie niezdolny, by uchwycić w jednym akcie postrzegania, czy rozumienia, całość rzeczywistości. Religia wykracza poza filozofię. Zajmuje się tym, co ma charakter specyficzny, wyjątkowy. Interesuje ją nie tyle rzeczywistość sama w sobie, ale jako ta, która jest stworzona przez Stwórcę. Zatem istotne i ważne jest to, by zrozumieć ją jako odniesioną do Boga. Jak dla filozofii ważne są pojęcia, tak dla religii wydarzenia w historii, w których ujawnia się Stworzyciel. To sprawia, że poruszają się one na dwóch różnych poziomach uprawiania. Jednak nie oznacza to, że są one od siebie totalnie odseparowane bądź że tkwią one we wzajemnej opozycji. Gdyby tak było, nie moglibyśmy uprawiać filozofii religii. Filozofia nie powinna być jej wrogiem i oskarżać ją o irracjonalność. Religia zaś nie może bagatelizować dorobku filozoficznego. Chodzi o mądry krytycyzm, weryfikację własnej refleksji. Filozofia religii przypomina o ograniczeniach tak filozofii, jak i religii. Pomaga zrozumieć samą istotę religii jako takiej, wyjawic zamysł Stwórcy względem stworzenia. W konsekwencji otwiera nas ona na wymiar tajemnicy i majestatu tego, co niewypowiedziane (por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 15–26).

<sup>11</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 13.

teczne”<sup>12</sup>. Wiąże się z ujmowaniem świata jako całości, w zjednoczeniu tego, co znane i nieznanne, widzialne i niewidzialne. To, co jest postrzegane przez zmysły, „jest tylko wyrastającym wierzchołkiem tego, co głęboko ukryte. Rozciągając się ponad niewidzialnym, rzeczy tego świata pozostają w tajemniczym kontakcie z tym, czego nigdy nie dostrzegło żadne oko”<sup>13</sup>. Wzniosłość to współdziałanie tego, co niewidoczne z tym, co widoczne. Każdy czyn czerpie swą żywotność z rzeczywistości ukrytej, a każda sprawa dziejąca się tu i teraz, staje się symbolem niewidzialnego. Tymczasem funkcjonując w świecie, znajdujemy się niejako w stanie duchowego ośpienia, nasza „wrażliwość na pełną rzeczywistość i wyczulenie na podniety ducha są zredukowane”<sup>14</sup>. Ujawnienie pełnej prawdy o świecie albo inaczej: tego, co jedynie prawdziwe, jest niejako zawieszona, a dzieje się tak dlatego, że sami żyjemy w stanie letargu. Heschel powie o stanie senności i apatii<sup>15</sup>, które biorą się z faktu uwikłania człowieka w historię wszechświata.

Chodzi więc o to, by obudzić w sobie świadomość owych ukrytych pokładów rzeczywistości, i uznać, że to, co znane i zwykłe, trzeba przyjmować jako płynące z potężnego strumienia tajemnic i nieskończoności<sup>16</sup>. Sama świadomość jednak, wedle wskazań Heschela, nie wystarczy. Nie chodzi tylko o to, by wiedzieć, że tak jest, że świat jest ściśle odniesiony, zanurzony w tym, co wzniosłe. Jesteśmy zobligowani, przynaglani, by ta właśnie świadomość stała się wyznacznikiem naszego życia. Istnieje coś w rodzaju obowiązku, swoiste ponaglenie do tego, by nie ignorować tych ukrytych wymiarów świata. Jest to ważniejsze od wszelkich innych problemów i spraw<sup>17</sup>.

Wzniosłość, to, co niewidzialne i ukryte, a zarazem stanowiące sam fundament tego, co widzialne, jest nie do określenia, nie do nazwania, tak jak „żadne dzieło sztuki nie wyraziło nigdy otchłani tego, czego nie da się wypowiedzieć, otchłani, w której pobliżu mieszkają dusze świętych, poetów i filozofów”<sup>18</sup>. Domaga się ona określonej postawy, która nie jest tylko emocjonalnym przeżyciem, ujawniającym się w obliczu jakiegoś zjawiska. Aby odkryć w całej pełni powagę wzniosłości potrzebna jest wrażliwość, którą Heschel określi, wprawdzie w innym kontekście, jako „zmysł duchowej subtelności”<sup>19</sup>. To dzięki niej właśnie, człowiek wie, sam w sobie, że wzniosłość jest nie do

<sup>12</sup> Idem, *Bóg szukający człowieka*, s. 54.

<sup>13</sup> Idem, *Pańska jest ziemia*, tłum. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 61.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 62.

<sup>15</sup> Por. ibidem.

<sup>16</sup> Por. ibidem.

<sup>17</sup> Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 13.

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 14.

<sup>19</sup> A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 117.

wrażenia, nie do opowiedzenia. Musimy ją sami zauważyć, przyjąć, a przede wszystkim odkryć jej głębię. I tak naprawdę to tutaj właśnie, w takim doświadczeniu, ujawnia się „prawdziwy sens, źródło i cel bytu”<sup>20</sup>.

## O zadziwieniu

Czym jest wzniosłość, zapytajmy raz jeszcze? Nie musi odnosić się do tego, co rozległe i okazałe, majestatyczne i monumentalne. Może ujawnić się w tym, co niepozorne, „w każdym ziarnku piasku, w każdej kropli wody. Każdy kwiatek w lecie, a w zimie każdy płatek śniegu może wzbudzić w nas poczucie cudowności, które jest naszą odpowiedzią na wzniosłość”<sup>21</sup>. Jest ona rodzajem mowy Boga skierowanej do człowieka, „nie jest rzeczą, ani samą jakością, lecz raczej wydarzeniem, a nawet samym aktem Boga”<sup>22</sup>. Można powiedzieć, że kategoria ta staje się warunkiem wstępnym i koniecznym, by człowiek mógł zyskać świadomość obecności Boga. Nie jest więc ona ostatecznym aspektem świata, w którym żyjemy, własnością samą w sobie. Stanowi sposób odpowiedzi świata na obecność Boga, wskazuje na to, co jest od niej nieskończenie większe<sup>23</sup>.

Droga wiodąca do rozpoznania tego, co wzniosłe, wiedzie poprzez zadziwienie. Jest ono rodzajem reakcji na ujawnioną wzniosłość. Jak należy je rozumieć? Zanim rozwinie tę kwestię, trzeba zauważyć, że A. Heschel wydaje się wracać do tradycji platońsko-arystotelesowskiej, która właśnie w zdziwieniu upatruje źródeł filozofii. Jednak on sam podąża własną drogą. Zdziwienie nie jest dla niego punktem wyjścia dla rozumowania, które ma nam dać wiedzę na temat świata. W przeciwieństwie do Arystotelesa, nie staje się ono pobudką do poszukiwania przyczyn zaobserwowanego stanu rzeczy. Nie wiedzie nas do poznania, nie jest punktem wyjścia epistemologii. Nie stoi też u podstaw metafizyki. Jest poza sferą poznania, staje się samo w sobie aktem najwyższego uniesienia ducha. Ma wieczny charakter<sup>24</sup>, z niczego tak naprawdę nie wynika

<sup>20</sup> Idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 14. We wprowadzeniu do książki *Prosilem o cud*, w życiorysie żydowskiego myśliciela czytamy takie słowa: „Cechowała go jednak także niesłychanie rozległa wiedza, dogłębne zrozumienie wielu spraw i głęboka wrażliwość; świadomość, iż człowiek zamieszkuje styczną do krawędzi tego, co nieskończone, że przebywa w świętym wymiarze; że życie człowieka jest częścią życia Boga” (A.J. Heschel, *Prosilem o cud*, tłum. A. Gomola, Poznań 2001, s. 8). Filozofia A. Heschela to nie opowieść o czymś, to raczej wyraz jego wnętrza.

<sup>21</sup> Idem, *Bóg szukający człowieka*, s. 54.

<sup>22</sup> Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia...*, s. 119.

<sup>23</sup> Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 55.

<sup>24</sup> Por. idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 19-20.

i nie prowadzi nas do jakiejś innej rzeczywistości. Zadziwienie jest radykalnym zdumieniem, stanem, w którym słowa tracą na znaczeniu, a poglądy przestają być istotne<sup>25</sup>.

Nie jest łatwo zrozumieć te słowa. Zadziwienie zatrzymuje się niejako w punkcie, w którym się zrodziło. Nie zostaje ono, o ile jest prawdziwym zdziwieniem, w żaden sposób stłumione, pokonane bądź przekroczone<sup>26</sup>. Trwa w sobie, skupia się na swej własnej istocie. Można wręcz powiedzieć, że jest to zadziwienie zadziwieniem, kontemplacja skupiona na tym właśnie fakcie, że ona sama zachodzi. Powie żydowski filozof: „Radykalne zdumienie dotyczy nie tylko tego, co widzimy, lecz także samego aktu widzenia oraz naszych własnych jaźni, jaźni, które widzą i są zdumione swoją zdolnością widzenia”<sup>27</sup>.

Coś jednak w wyniku owego skupienia musi się narodzić albo ujawnić. „Zapytaj własną duszę, o czym ona wie, co uważa za oczywiste. Dowiesz się jedynie, że żadna rzecz nie jest uważana za oczywistą”<sup>28</sup>. Nic zatem nie jest do końca pewne i jasne. Ani słowa, ani rozumowanie nie wiodą nas do poznania istoty człowieka i otaczającego świata, do wiedzy o tym, czym one tak naprawdę są. Jak będzie twierdził Heschel, nigdy nie poznamy rzeczy wprost. Dane są nam jedynie jej wyobrażenia, myśli o rzeczy. Powie on więcej: pomiędzy momentem postrzeżenia jakiegoś przedmiotu a myślą o nim, tkwi niezgodność czasowa, niemożliwa do usunięcia. Myślenie następuje po spostrzeżeniu, zatem nie jest już myśleniem o tym, czego właśnie doświadczam, ale wspomnieniem czegoś, czego w tej właśnie chwili już przy mnie tak naprawdę nie ma. O czym zatem myślimy? Nie o przedmiotach, wydarzeniach, faktach, ale o tym, co już minęło. Myślenie kieruje się wyłącznie ku pamięci, tu temu, co było. Postrzeganie zatem to tylko „kombinacja przypadkowych wspomnień”<sup>29</sup>. I dalej: „Myślenie jest zakute w kajdany słów, nazw, a nazwy opisują to, co w rzeczach wspólne. Nazwy nie ujmują tego, co indywidualne i wyjątkowe w rzeczywistości. Mimo to umysł nasz zmuszony jest iść na kompromis ze słowami, nazwami. To jeden z wielu powodów, dla których tak rzadko docieramy do istoty. Nawet nie umiemy właściwie sformułować, czym jest to, co tracimy”<sup>30</sup>. Wraz z Heschelem wolno w tym momencie zapytać, czy taki stan wart jest kontemplacji, skoro kieruje się ku czemuś, co tak naprawdę jest nieobecne? Czy może on sprowokować w nas stan zadziwienia?

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 19.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 20.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Co ujawnia się w akcie zadziwienia, skoro ma ono „szerszy zasięg niż jakikolwiek inny akt człowieka”?<sup>31</sup> Nie tyle sama rzecz jako taka, wyposażona w takie bądź inne, właściwości. Wszak tych nie jesteśmy w stanie uchwycić bezpośrednio. Raczej sama jej „nieoczekiwaność”<sup>32</sup>, nagłość, fakt samego bycia rzeczy. Powie autor w tym samym miejscu, że „rzecz jest niespodzianką”<sup>33</sup>, więc czymś nieoczekiwanym, z gruntu niezaplanowanym. Owo ujawnienie się, samo pojawienie się czegoś, nie rodzi w nas pytań, nie prowadzi do chęci głębszego poznania, nie staje się punktem wyjścia dla jakiegokolwiek dyskursu. Interesujące jest tylko to, że byt jest, że zaistniał, nie tyle, że jest jakiś<sup>34</sup>.

W innym miejscu, i w odmiennym kontekście, owa niespodziewaność zostaje wykorzystana w rozważaniach na temat istoty modlitwy. Jest ona, jak powie Heschel wydarzeniem, w którym człowiek przekracza siebie, do tego stopnia, że przestaje rozumieć samego siebie i to, co dzieje się dokoła niego. Owszem wychodzi ona od człowieka, jak to się dzieje w akcie zadziwienia, opisanym powyżej, zawarta jest w wypowiedzianych słowach, ale jej kres, to, ku czemu zmierza, leży już poza słowami. Zdarza się jednak tak, że słowo zyskuje moc szczególną. Jednak moc ta, nie jest zależna od woli, nie da się jej zaplanować, ukierunkować. Moc zdaje się ogarniać w sobie cały świat (pełnię bytu). Jest to właśnie zdumienie w obliczu wspaniałości, gdzie rozumienie jest całkowicie nieobecne; poruszenie w obliczu ducha boskiego, który ujawnia się sam w sobie<sup>35</sup>.

Zdumienie jest elementem koniecznym do dostrzeżenia głębi i otwarcia się świadomości na transcendencję<sup>36</sup>. Nie jest też ono aktem jednorazowym, ekskluzywnym. Ma charakter trwały, niezmienny. Nasze myślenie może się zmieniać, pytania znajdują odpowiedzi, zdarzenia zostają opisane. Radykalne zdumienie jest trwałe, trudne do zatarcia i dlatego jest ono rdzeniem religii. Obrazowo powie Heschel, że mamy do czynienia z „otchłanią radykalnego zdumienia”<sup>37</sup>. Tym różni się ono od postrzegania, że to ostatnie zawsze konfrontowane jest z jakąś rzeczą, z czymś, co ma jednostkowy, punktowy charakter. Zdumienie „odnosi się do całej rzeczywistości”<sup>38</sup>. Na tym zamocowana jest istotna własność tego, co niewysłowione. Otóż w akcie zdumienia, wraz

<sup>31</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Por. ibidem, s. 19–21.

<sup>35</sup> A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 69.

<sup>36</sup> Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia...*, s. 122.

<sup>37</sup> A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 21.

<sup>38</sup> Ibidem.



z jego „nieoczekiwanością” dostrzegamy „coś obiektywnego, czego umysł nie może pojąć ani odczucie czy wyobraźnia uchwycić, coś realnego, co ze swej istoty jest nieosiągalne dla myśli i uczucia”<sup>39</sup>.

## O obiektywności tego, co niewysłowione

Zdumienie nie jest stanem naszego wnętrza, przeżywanym uczuciem. Gdyby tak było, nieuchronnie narazilibyśmy się na zarzut subiektywności, wszak doznania i przeżycia są zawsze czyjeś, związane z emocjami tego oto konkretnego człowieka. U A. Heschela ma ono na wskroś obiektywny charakter, sama zaś niezdolność do zadziwienia się będzie czysto subiektywna, i świadczyć będzie o niezdecydowaniu, zobojętnieniu umysłu, braku rozwinięcia poczucia głębi. Tylko w ten sposób, uznając obiektywność tego, co niewysłowione, możemy wytłumaczyć różnorodność prób zrozumienia otaczającego nas świata, wielość koncepcji filozoficznych i doznań poetyckich<sup>40</sup>. Każda z tych prób jest świadectwem nieusuwalnej chęci uchwycenia świata w kategoriach ostatecznych, zawiera w sobie jakiś wspólny ślad i głębię.

Dotarliśmy do zasadniczego punktu rozważań. A. Heschel stawia śmiałą tezę, różniącą go od Arystotelesa czy Kartezjusza<sup>41</sup>. Chodzi tu o problem rozumienia obiektywności. Upraszczając, filozofia realistyczna powie, że obiektywne, pewne, jest to, co znajduje się poza świadomością, subiektywistyczna, negując, czy wątpiąc w realizm świata, będzie szukała pewności w przedstawieniach świadomości.

Obiektywność, co już wiemy, związana jest z ujawnioną tajemnicą. Jak wskazuje T. Gadacz, A. Heschel podąża tu drogą wytyczoną przez Edmunda Husserla. Nasze myślenie niczego nie tworzy, raczej odkrywa ono stan rzeczy<sup>42</sup>. „To, czego jesteśmy przede wszystkim świadomi, to nie nasza jaźń, nasz wewnętrzny nastrój, lecz transsubiektywna sytuacja, w obliczu której nasze możliwości zawodzą”<sup>43</sup>. Nie tworzymy tajemnicy, nie jest ona owocem dokonywanych wysiłków poznawczych. Nasze zdumienie, które rodzi się we wrażliwości, subtelności ducha, jest niczym innym, jak odpowiedzią na tajemnicę. „Ani ty, ani ja nie wymyśliliśmy majestatu nieba ani też nie wyposażyliśmy

<sup>39</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 26.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 26–27.

<sup>41</sup> Te dwie postaci występują tu jako przedstawiciele dwóch różnych koncepcji filozoficznych: obiektywnej, realistycznej i subiektywnej, idealistycznej.

<sup>42</sup> Por. T. Gadacz, *Historia filozofii...*, s. 612.

<sup>43</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 26.

człowieka w tajemnicę narodzin i śmierci. Nie stwarzamy tego, co niewysłowione, my to napotykamy”<sup>44</sup>.

Zadziwienie tajemnicą nie jest tym samym, co jej spostrzeżenie. Postrzeżenie rzeczy ustanawia zawsze dystans pomiędzy tym, kto postrzega, i tym, co jest spostrzegane. Poznanie zakłada zdwojenie na podmiot i przedmiot. Ten ostatni, by mógł zostać poznany, musi istnieć poza świadomością, być czymś-do-oglądania. Tymczasem tajemnica wykracza poza ten schemat. Nie jest ona czymś, co można zaobserwować, w tym sensie nie jest poza moją jaźnią. Powie Heschel: „tajemnica jest za progiem”<sup>45</sup>. Jak rozumieć te słowa? Tajemnica ogarnia wszystko. Nie jest w jakimś miejscu, mniej czy bardziej odległym. Nie jest też wyjątkiem zawartym w jakimś nadzwyczajnym zdarzeniu, cudzie czy niezwykłości. Zawarta jest we wszystkich rzeczach, zarówno tych, które widzimy, jak i tych, które przekraczają zmysły. Staje się „powietrzem rozpościerającym się wokół wszelkiego bytu, duchowym tłem rzeczywistości; nie jest to coś osobnego, lecz wymiar wszelkiego istnienia”<sup>46</sup>.

Wszystko zatem zanurzone jest w tajemnicy, ogarnięte i przeniknięte obecnością ducha. Można powiedzieć, wyciągając konsekwencje z przeprowadzonych analiz, że odtąd już, to nie człowiek nadaje sens światu, ani nawet, że nie jest on zawarty w świecie, niezależnie od ludzkich ustanowień. Sens istnieje o tyle, o ile rzecz odnajdzie siebie samą jako odniesioną do tego, co niewysłowione, mówiąc wprost, do Boga. Powie obrazowo filozof: „jest tak, jak gdyby rzeczy stały plecami do niego [do człowieka – M.P.], a frontem zwrócone były ku Bogu, jak gdyby niewysłowiony charakter rzeczy polegał na byciu przedmiotem boskiej myśli”<sup>47</sup>. My sami nie tyle możemy widzieć Boga i nie możemy wnioskować o Jego obecności, raczej, wraz ze światem, jesteśmy doskonale widoczni dla Niego<sup>48</sup>.

## O pytaniu i zapytywaniu

Akt zadziwienia tym, co niewysłowione, wprowadza nas bezpośrednio w zagadnienie boskości, a więc w sferę tego, co najwyższe, najbardziej doniosłe i święte. Wprowadzenie to, jak powiedziano już niejednokrotnie, nie dokonuje się poprzez analizę czy spekulacje. Nie jest tak, że najpierw posiadamy

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 58–59.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>48</sup> Por. A.J. Heschel, *Prosiłem o cud*, s. 33.



ideę Boga i próbujemy wykazać, że idea ta ma swoje realne odniesienie. Posiadamy jednak swoistą intuicję obecności Boga, która pozwala nam wnikać w Jego istotę.

We wnętrzu tego doświadczenia ujawnia się prawda o tym, że to nie my jesteśmy autorami aktu zadziwienia. Jest ono raczej wywołane, a nie wypracowane; jesteśmy inspirowani do tego, by zauważyć to, co boskie, „gdy tylko nasza naga dusza zostanie wystawiona na wszechobecność tego, co niewysłowione, nie możemy nakazać, by zaprzestało ono szarpać nas swym ponaglącym zadziwieniem”<sup>49</sup>. Nawiązując do epistemologii, okazuje się, że jedynym podmiotem poznającym jest Bóg, podczas gdy świat w całości, wraz z człowiekiem zdolnym do zdziwienia, jest tylko „zagadkowym przedmiotem”<sup>50</sup>.

Zadziwienie, o którym wciąż przychodzi nam tutaj pisać, to raczej stan bycia zapytywanym. Nie tyle my pytamy o Boga, co raczej On pyta o nas. Zatem proste pytanie „Czy Bóg istnieje?”, okazuje się być pytaniem „bezczelnym”. W zadziwieniu postrzegany, że pytanie człowieka o Boga jest tak naprawdę pytaniem Boga o człowieka. Odkrycie to ma charakter radykalny. Kto je przeżył, nie może już twierdzić, że Bóg nie istnieje, chyba że uczyni to za cenę krzywoprzysięstwa, a kto go nie dostrzega, winien usprawiedliwić swą ignorancję<sup>51</sup>.

On również, co oczywiste, daje nam możliwość bycia istotą wrażliwą, która to możliwość nie zawsze realizuje się w konkretnej jednostce. Moment zapytania ma charakter szczególny. „Jest błyskawicą, chwilą, kiedy światło tego, co nieodkryte rozdziera ciemność naszej apatii”<sup>52</sup>. W tym blasku skupiają się wszystkie chwile naszego dotychczasowego życia, ukazując ich fałszywość, mglistość i niepewność. To, co do tej pory było zaciemnione i nieostre, zostaje rozświetlone obecnością pełną majestatu. „To, co niewysłowione niczym dreszcz przebiegło duszę. Wniknęło w naszą świadomość jak promień światła w jezioro”<sup>53</sup>. Światło to ma moc przenikającą, penetrującą wszystkie zakamarki naszego istnienia. W tym samym momencie, jak opisuje ów proces Heschel, następuje w człowieku zasadnicza przemiana, przewartościowanie. Znika bariera i dystans pomiędzy nami a Bogiem, zniesione zostaje myślenie o Nim, jako o kimś zdystansowanym i odległym od losu człowieka. Żydowski filozof mówi zdecydowanie, taki Bóg jest Bogiem filozofów, który w żaden sposób nie jest w stanie spełnić najgłębszych potrzeb człowieka. Jest on co

<sup>49</sup> Idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 62.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Por. idem, *Bóg szukający człowieka*, s. 167–168.

<sup>52</sup> Idem, *Prosiłem o cud*, s. 22.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 23.

najwyżej doskonałym instruktorem świata, hipotezą. Jeżeli w wyniku rozumowych analiz stwierdzimy, że taki Bóg istnieje, to nie ma to żadnego znaczenia i wpływu na nasze życie<sup>54</sup>.

Ten, który jest niewysłowiony, nie jest jednym z bytów, nawet jeśli umieścić go na samym szczycie bytowej hierarchii, i obdarzyć cechą doskonałości. Jest zarówno wewnątrz bytów, wewnątrz świata, jak i poza wszelkim możliwym bytem, kimś jednocześnie dalekim i bliskim, zrozumiałym i przekraczającym możliwości rozumienia. Kim zatem jest? „To jedno słowo: BÓG. Nie zwykła emocja, drobne poruszenie serca, ale moc, przerastający nas fenomen nie do pojęcia, rozdzierający świat. Słowo oznaczające więcej niż wszechświat, więcej niż wieczność, Święty, Święty, Święty; nie jesteśmy w stanie objąć go rozumem. Wiemy jedynie, że oznacza nieskończenie więcej, niż jesteśmy w stanie odzwierciedlić. Stoimy na chwiejnych nogach, zakłopotani, i jękając się, mówimy: Ten, Który jest czymś więcej niż wszystko, co jest, Który mówi przez niewypowiedziane, na Którego pytanie nigdy nie odpowie w pełni nasz umysł; Ten, dla Którego odpowiedzią może być, litera po literze, nasze życie”<sup>55</sup>.

Odkrycie tej prawdy, przebudzenie ducha w obecności Boga, nie prowadzi nas do próby rozumienia. Chwila nie zostaje uwieczniona jako zdarzenie, zamrożona jako swoisty przedmiot do zanalizowania. A. Heschel będzie mówił o „pogłębieniu wzajemnej wierności Boga i człowieka”<sup>56</sup>. Wierność jest tu swoiście rozumiana. Nie oznacza ona wyłącznie zdolności do trwania przy Nim. Nie chodzi też o to, by Bóg został przez nas poznany. Wierność to gotowość do tego, byśmy byli wciąż poznawani przez Niego. Nie chcemy więc formułować sądów o Nim, ale dążymy, by nasze życie było przez Niego sądzone. Wiedza o Bogu, to nie zbiór tez, wniosków, kategorii dotyczących świata, lecz prośba o to, by Bóg zainteresował się, poświęcił uwagę temu światu. Wierność to chęć, by nie tyle nasza, co raczej boska wiedza o mnie samym została powiększona<sup>57</sup>.

## O pytaniu i odpowiedzi

Pytamy teraz, czego dotyczy ów akt zapytywania nas przez Boga, jaka jest treść tego aktu? Nietrudno wysunąć przypuszczenie, że musi on dotyczyć samej istoty życia człowieka. Skoro zadziwienie, prowadzące do łączności

<sup>54</sup> Por. idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 50–51.

<sup>55</sup> Idem, *Prosiłem o cud*, s. 23.

<sup>56</sup> Idem, *Człowiek szukający Boga*, s. 52

<sup>57</sup> Por. ibidem.

z Bogiem, jest szczytowym momentem aktywności ludzkiej, to On sam musi sięgać do tego, co w nas pierwsze, podstawowe i zasadnicze.

Pytanie, które stawiamy, wydaje się być jednym z centralnych w całej kwestii antropologicznej. Czym jest nasze istnienie i dlaczego stanowi ono obiekt boskiego zainteresowania?

Waldemar Szczerbiński przywołuje w swym opracowaniu niepublikowany fragment tekstu A. Heschela: „Zagadnienie człowieka musi być zrozumiane jako problem”<sup>58</sup>. Problem bierze się z jakiegoś napięcia, skumulowania, konfliktu. Nie jest to konflikt dziejący się gdzieś poza mną. Wówczas próbujemy go zrozumieć i zastosować odpowiednie środki, by go rozwiązać. Tymczasem „pomimo podbojów i potęgi jesteśmy jak ślepi żebracy w labiryncie, którzy nie wiedzą, do których drzwi stukać, by uwolnić się od niepokoju. Wiemy, jak działa natura, ale nie wiemy dlaczego i ze względu na kogo; wiemy, że żyjemy, ale nie wiemy dlaczego i z jakiego powodu. Wiemy, że musimy pytać, ale nie wiemy, kto zasiał w nas niepokój zapytywania”<sup>59</sup>.

Problemem, jak się wydaje najpoważniejszym, jest moje własne istnienie. Zapyta A. Heschel: „[...] istnieć to posiadać czas. Ale czy człowiek posiada czas”<sup>60</sup>? Okazuje się, że tkwimy w samooszustwie. Nie jesteśmy w stanie posiadać czasu, chwil, w których żyjemy. Dana nam chwila jest bezczasowa. Kiedy próbujemy umieścić ją w swojej czasowości, uświadomić sobie ją, to pierwsza intuicja wiedzie nas do stwierdzenia, że życie nie jest naszą własnością. Chwila nie jest nasza, pojawia się i zanika, staje się okamgnieniem, choć nie w Heideggerowskim znaczeniu. Próbuje przywołać tę, która odeszła poprzez działanie naszej świadomości, czyli przez wspomnienie. Jest to jednak zawsze próba przywołania czegoś, czego nie ma. Skoro tak, to wniosek wydaje się oczywisty: „życie nie należy wyłącznie do mnie”<sup>61</sup>. Czy możemy powiedzieć o sobie samych „ja”, skoro nasze życie nie należy do nas? A. Heschel udratyzuje tę kwestię. Nie znamy samych siebie, nie potrafimy uchwycić swej własnej istoty. Nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie, czy jesteśmy uwikłani w czas czy też dana nam egzystencja jest wieczna. I jeszcze jedna kwestia, w obliczu której powyższe stwierdzenia nabierają nowej dramaturgii: jesteśmy oddzieleni od świata i ludzi, a jednocześnie oddzieleni od samych siebie. Relacja do samych siebie, odniesienie się do własnego istnienia jest właśnie wspomnianym samooszustwem<sup>62</sup>. Nie posiadamy siebie, jesteśmy jaźnią,

<sup>58</sup> *The Raymond Freed West Memorial Lectures at Stanford University*. Nie opublikowany wykład Heschela z antropologii, w: W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia...*, s. 141.

<sup>59</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 44.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>62</sup> Por. *ibidem*, s. 45–46.

która nie potrafi samej siebie uchwycić. Zwieńczy ten wątek żydowski filozof następująco: „Jestem obdarzony wolą, ale wola nie jest moja; jestem obdarzony wolnością, ale to wolność jest narzucona woli. Życie jest czymś, co nawiedza moje ciało, jest transcendentną pożyczką; ani nie zainicjowałem, ani nie zacząłem jego wartości i sensu. Istota tego, czym jestem, nie jest moja. Jestem tym, co nie jest moje. Jestem tym, czym nie jestem”<sup>63</sup>.

Życie człowieka jest zatem życiem „na krawędzi” i tylko ten, kto przyjmuje tę prawdę „jest w stanie przekroczyć brzeg, nie tęskniąc za pewnikami ustanowionymi na sztucznej skale naszych spekulacji”<sup>64</sup>.

Używając języka metafor, tak bliskiego A. Heschelowi, można powiedzieć, że po przekroczeniu brzegu odnajdujemy świat tego, co niewysłowione. Jest on zamieszkały przez Boga, który, co podkreślmy, nie tyle został odnaleziony przez człowieka, co raczej sam odnalazł człowieka. To człowiek orientuje się, że Bóg był tu „obecny niezależnie od tego, czy go spostrzegamy czy nie”<sup>65</sup>. Obecność ta nie jest tylko byciem jako takim, aktem doskonałego istnienia. Jest to obecność zatroskana<sup>66</sup>. Rzecz jasna w żaden sposób nie znaczy to, że Bóg traci właściwość bycia transcendentnym i wszechmocnym, czy też przestaje być Panem stworzenia. W swoich zachowaniach i reakcjach nie staje się On istotą podobną do człowieka. Zachowując te cechy jest jednocześnie poprzez zatroskanie kimś bliskim, bezgranicznie oddanym temu, którego stworzył. Tym właśnie różni się On od Boga filozofów. A. Heschel, co już wiemy, zdecydowanie odróżnia te dwie rzeczywistości. Filozoficzny absolut to czysty byt, doskonały, uzasadniający i uniesprzeczniający fakt istnienia świata. „W przeciwieństwie do tego, Bóg proroków jest cały troską, zbyt miłosierny, by pozostać z dala od swego stworzenia. On nie tylko rządzi światem w majestacie swej potęgi; On jest osobiście zatroskany i nawet poruszony zachowaniem i losem człowieka”<sup>67</sup>.

Dopowiedzmy jeszcze jedno. Tak jak zabieganie człowieka o drugiego, skażone jest myśleniem o swoim „ja”, tak Bóg jawi się jako „czysta troska”, w której nie ma żadnej domieszki boskiego egoizmu<sup>68</sup>. Poparcie tej tezy odnajduje Heschel w Biblii, która „nie mówi nam nic o Bogu samym w sobie;

<sup>63</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>65</sup> A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 29.

<sup>66</sup> W. Szawarski w swym opracowaniu myśli A. Heschela wskazuje wyraźnie, że zagadnienie troski stanowi główną kategorię filozoficzną żydowskiego filozofa. Moje, ludzkie „być” znaczy ni mniej, ni więcej tyle, co „być obiektem troski Boga”. Kategoria ta odgrywa tę samą rolę w jego filozofii, co pojęcie bytu w metafizyce.

<sup>67</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 206–207.

<sup>68</sup> Por. ibidem, 121.

wszystko, o czym opowiada, odnosi się do Jego relacji z człowiekiem. Jego własne życie i istota nie są ani opowiedziane, ani odsłonięte. O żadnej odruchowej trosce o siebie nie słyhać, o żadnej pasji poza pasją sprawiedliwości. Jedyne wydarzenia z życia Boga, które zna Biblia, to akty dokonane ze względu na człowieka<sup>69</sup>. Bóg interesuje się moim własnym losem, skupia swoją boską uwagę na moim stanie moralnym i duchowym<sup>70</sup> i to właśnie jest treścią Jego zapytywania.

Odpowiedź ze strony człowieka zapoczątkowuje autentyczną religijność. Jak powie Heschel: „Religia, kres osamotnienia, zaczyna się wraz ze świadomością, że to my o coś jesteśmy pytani. Właśnie to napięte, wieczne zapytanie chwyta duszę i w nim wyjawia się odpowiedź człowieka<sup>71</sup>”. I zauważa w innym miejscu, że na gruncie wiary, rozumianej jako odpowiedź na zapytanie ze strony Boga, nie można pozostać na poziomie stwierdzenia: „uznaje, że On istnieje”. Jest to wyłącznie uznanie pewnego stanu rzeczy, sprowadzenie „wszechpotężnej rzeczywistości do poziomu refleksji<sup>72</sup>”, pozostanie na poziomie namysłu. Świadoma wiara nie jest elementem w ciągu zachodzących po sobie spostrzeżeń. Przeciwnie, oznacza ona porzucenie tychże, rezygnację z poszukiwania przesłanek. W tym sensie idzie ona pod prąd naszej ludzkiej logiki. Nawet wtedy, gdy uczeni nie znajdują żadnego argumentu przemawiającego za istnieniem Boga, wyznawca może pozostać niewzruszony i nieczuły na te argumenty<sup>73</sup>.

Właściwa odpowiedź dana ze strony człowieka nie jest stanem duszy, rozumianym jako uczucie wewnętrzne, poruszenie. Nie jest też ona efektem działania ludzkiej świadomości ani zawieszeniem działania rozumu. By wyrazić jej istotę, trzeba użyć ważnego słowa – misterium. Wiara jest przywiązaniem, zaufaniem o charakterze totalnym, zjednoczeniem z tajemnicą<sup>74</sup>. Mowa tu o zgodności duszy z tym, co „istotne i ważne dla Boga; rozciągnięcie miłości na to, co miłe Bogu, zgoda na to, by dać się zagarnąć przez falę Jego myśli, wznoszącą się i sięgającą poza pustkowie naszej rozpaczy<sup>75</sup>”.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>70</sup> Por. ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 62

<sup>72</sup> A.J. Heschel, *Prosiłem o cud*, s. 19.

<sup>73</sup> Por. ibidem, s. 19; 29. Należy jednak podkreślić, że A. Heschel nie jest zwolennikiem wiary irracjonalnej, wycutej całkowicie spod wpływu rozumu. Powie on w innym miejscu: „Wglądy wiary są ogólne, niejasne i wymagają konceptualizacji, by można je było przekazać rozumowi, połączyć i uzgodnić. Rozum to konieczny czynnik wiary, nadający formę temu, co często staje się gwałtowne, ślepe i wyolbrzymione przez wyobraźnię. Wiara bez rozumu jest niema, rozum bez wiary jest głuchy” (A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 146).

<sup>74</sup> A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 104.

<sup>75</sup> Idem, *Prosiłem o cud*, s. 30.

Zauważmy, w tak rozumianej wierze nie chodzi tylko o zjednoczenie jako takie. Nie można jej określić jako czyste współprzebywanie ze sobą. Jest ona wysiłkiem, nieustannym poszukiwaniem i realizowaniem tego, co jest ważne dla Boga. Można mówić o czymś w rodzaju „bycia pochłoniętym” przez Jego myśl, o „egzystencjalnym oddaniu” samego siebie.

Na czym osadzone jest przekonanie, że możliwe jest tak daleko idące oddanie? Heschel odpowiada: „My, Żydzi, nie mamy żadnych pojęć; wszystko, co mamy, to wiara, wiara w to, że On ma ochotę nas słuchać. Nie mamy żadnych informacji, ale odczuwamy i wierzymy, że On jest blisko nas. Izrael to nie jest lud, który zdefiniował religię, ale świadkowie Bożej troski o człowieka”<sup>76</sup>.

## O zagadnieniach końcowych

Przedstawiona myśl, to zaledwie nikły fragment jakże szerokich i znaczących rozważań na temat religii, których autorem był A. Heschel. W koncepcji tej, jak w soczewce, skupiają się główne założenia religii żydowskiej, takie, jak pamięć, wierność, przymierze. Pojęcia te, opisujące istotę religii, zdają się mieć znaczenie ponadczasowe i uniwersalne, zwłaszcza w czasie, kiedy religijność, przynajmniej w naszym kręgu kulturowym przeżywa dotkliwy kryzys.

Z całości rozważań wyciągnąć można kilka wniosków. Zapytanie ze strony Boga, i udzielenie odpowiedzi, zwie się inaczej przymierzem. Nie chodzi tu tylko o wzajemnie zawarty pakt czy umowę. Przymierze jest zobowiązaniem wzajemnym, nie jednostronnym; „Bóg interesuje się człowiekiem, ma świadomość przymierza, odpowiedzialności, która spoczywa zarówno na Nim, jak i na nas”<sup>77</sup>. Bóg, który stawia pytanie o człowieka, ujawnia swoje zainteresowanie jego losem. Zapytywanie ma swoje źródła i konsekwencje, jest przejawem zainteresowania losem człowieka, jak i poszukiwaniem dobra dla niego. Nie jest to pytanie zadane jednorazowo, mające swoje miejsce w jakimś miejscu i czasie. Ma ono charakter permanentny, nieustanny. Kategorie biblijne, jakże istotne dla religii żydowskiej, pokazują wyraźnie, że nie są one tylko zasadami, które należy zanalizować i zrozumieć. Chodzi tu o wydarzenia, które trzeba kontynuować. „Życie tego, kto włącza się w przymierze Boga z Abrahamem, przedłuża życie Abrahama. Abraham trwa na wieki. Jesteśmy Abrahamem, Izaakiem, Jakubem”<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Idem, *Człowiek szukający Boga*, s. 129.

<sup>77</sup> Idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 204.

<sup>78</sup> Idem, *Człowiek szukający Boga*, s. 129.

Życie staje się zatem partnerstwem, współprzebywaniem. Oznacza to tyle, że Bóg nie jest odseparowany od człowieka i jego życia, „nie jest oddalony czy obojętny wobec naszych radości i zmartwień. Autentyczne, żywotne potrzeby ciała i duszy człowieka stanowią Bożą troskę”<sup>79</sup>. Tak rodzi się autentyczne poczucie wspólnoty, głębokiej więzi, łączności. Wiara i religia nie są już tylko zestawem gestów, aktów czy czynności składanych w obliczu Majestatu. Izrael, będzie mówił dalej A. Heschel, a wolno też powiedzieć – wyznawcy, to nie wspólnota filozofów definiujących pewną prawdę, lecz naród świadków<sup>80</sup>.

Religia jest więzią. Każde inne jej rozumienie, prędzej czy później, okaże się być wynaturzeniem jej właściwego sensu. Żydowski filozof, myśliciel, mistyk uczy, że właściwe znaczenie religii możliwe jest do odczytania tylko wtedy, gdy rodzi się ona jako efekt żywego spotkania. Tak bardzo żywego, że od tej pory życie staje się „wiernością, lojalnością wobec wydarzenia, lojalnością wobec naszej odpowiedzi”<sup>81</sup>.

## SUBLIMITY AND MYSTERY. ORIGINS OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION OF ABRAHAM J. HESCHEL

(SUMMARY)

The central issue of the philosophy of Abraham J. Heschel is the issue of religion. It is understood as a bond between man and God. God is a mystery, but not the highest being, a philosophical absolute. He is a mystery that astonishes man. This astonishment is not an act of cognition. It is rather a condition in which man discovers that it's not he who asks for God – it is God who asks for man. He is incomprehensible; He cannot be named nor described. He is infinitely close to man and worried about his fate. Those who discover God in this way live only to respond to His closeness. A mutual harmony is born – the most deeply understood religious bond.

## PRACHT UND GEHEIMNIS. QUELLEN IN DER PHILOSOPHIE DER RELIGION VON ABRAHAM J. HESCHEL

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das zentrale Anliegen der Philosophie von Abraham J. Heschel ist die Frage der Religion. Sie wird verstanden als eine menschliche Beziehung zu Gott. Gott ist ein Mysterium, und nicht das höchste philosophische Absolute. Religion ist ein Geheimnis, das bei dem Menschen den Zustand des Staunens erweckt. Das Staunen ist kein kognitives Handeln, es ist vielmehr ein Zustand, in

<sup>79</sup> Idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 204.

<sup>80</sup> Idem, *Prosilem o cud*, s. 123.

<sup>81</sup> Idem, *Człowiek nie jest sam*, s. 139.



dem der Mensch entdeckt, dass nicht so sehr der Mensch nach Gott fragt, sondern Gott nach dem Menschen. Er ist jemand Unvorstellbares, man kann ihn nicht benennen, nicht beschreiben. Dem Menschen ist er unendlich nah und sorgt sich um dessen Schicksal. Derjenige, der solch einen Gott entdeckt, lebt anschließend nur dafür, die Nähe Gottes zu erwidern. Damit ist das gegenseitige Bündnis geboren: eine tief religiöse Bindung.



Giulia Moiraghi  
MART (Museo di Arte Moderna e Contemporanea di Trento e Rovereto)  
Area Educazione – Italia

## Nietzsche e la nascita della Postmodernità

**Słowa kluczowe:** era ponowożytna, postmodernizm Nietzschego, immoralizm, prawda, śmierć Boga, nihilizm, metafizyka.

**Key words:** postmodern age, postmodernity Nietzsche, immoralism, truth, death of God, nihilism, metaphysics.

**Schlüsselworte:** postmoderne Ära, Postmodernität Nietzsche, Immoralismus, Wahrheit, Tod Gottes, Nihilismus, Metaphysik.

*L'uomo folle.* Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: „Cerco Dio! Cerco Dio!“. E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. „È forse perduto?“ disse uno. „Sì è perduto come un bambino?“ fece un altro. „Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?“ – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: „Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fuitiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di

questa azione? Non ci fu mai un'azione: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!". A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo ai suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. „Vengo troppo presto – proseguì – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmini e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: *eppur son loro che l'hanno compiuta!*". Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciato fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: „Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?"<sup>1</sup>.

Questo non solo è forse il più celebre aforisma di Friedrich Nietzsche, ma è sicuramente anche il più importante, quello che definisce lo spazio entro il quale prenderà forma lo „scandalo" del suo pensiero. Si vuole partire proprio da qui, sia perché queste parole contengono già in potenza tutto lo sviluppo successivo della sua riflessione, sia anche perché esse contengono una profezia che è ancora valida.

L'uomo folle, venuto per diffondere tra la gente l'annuncio della morte di Dio<sup>2</sup> e la gravità delle conseguenze che essa inevitabilmente genera per tutti quanti, si accorge che nessuno è in grado di comprendere le sue parole, perché è venuto troppo presto e la gente non è preparata a cogliere il significato di un evento di tale portata, che pure è già accaduto. Ebbene, sembra che dopo più di un secolo, la sentenza dell'uomo folle – che il mondo non fosse pronto ad accettare ed assimilare lo sconvolgimento che seguiva all'omicidio di Dio – sia ancora attuale. Quindi, non solo quel presentimento si è dimostrato esatto per quanto riguardava l'epoca contemporanea a Nietzsche, ma si è rivelato altresì predittivo di quanto sarebbe accaduto per molti decenni successivi, fino ad oggi. Per il senso comune contemporaneo, l'evento annunciato dall'uomo folle rimane tutt'ora invisibile e non udibile, fundamentalmente trasparente. Nietzsche non solo ha precorso i tempi, come tante altre personalità di spicco della storia del pensiero, ma è arrivato talmente in anticipo da non consentirci di affermare nemmeno oggi che il suo pensiero sia stato finalmente recepito. Ed è da questa

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 125. Tutte le citazioni e i riferimenti alle opere di Nietzsche sono tratti dall'edizione italiana delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1964. Nelle opere in cui la numerazione dei paragrafi non è continua, il titolo dell'opera è seguito dal titolo o dal numero della sezione, e poi dal numero dell'aforisma; nel caso dei frammenti postumi comparirà anche l'indicazione del periodo di riferimento.

<sup>2</sup> È bene ricordare che l'espressione „Dio è morto", prima di essere esplicitamente tematizzata da Nietzsche, era stata già usata da Stirner, e prima ancora, da Jean Paul e da Hegel.

constatazione che trae il suo senso e la sua attualità il presente lavoro, che vorrebbe contribuire allo sviluppo di quelle premesse indispensabili affinché finalmente l'auspicio dell'uomo folle si avveri, ossia che arrivi finalmente il giorno nel quale gli uomini possano intendere compiutamente la portata, gli effetti e le ripercussioni di quell'annuncio.

Ma perché, in fondo, la morte di Dio, la caduta di una società imperniata sulla fede religiosa<sup>3</sup> o, in altre parole ancora, la fine di un modello di riferimento di tipo teocentrico, dovrebbero produrre il collasso di qualsiasi orientamento e determinare un „eterno precipitare”? Avrebbe potuto replicare un illuminista ateo, sostenitore di un progressismo umanistico. E questa obiezione è la stessa che muovono, anche se in maniera non tematica, gli „uomini del mercato” che scherniscono e offendono il messaggero con la lanterna, non in quanto difensori e custodi di Dio, ma giustappunto in quanto „non credenti”. Proprio i cosiddetti „moderni” – i quali, pur di riuscire ad emanciparsi da quei vincoli religiosi cui erano assoggettati da secoli, che li rendevano schiavi e soggiogati, arrivano a compiere il gesto estremo (uccidono Dio, lo detronizzano e s'insediano al suo posto) nel nome della libertà e dell'autodeterminazione dell'uomo – sono il bersaglio polemico di Nietzsche, e sono da lui tacciati di essere miopi ed incapaci di comprendere la portata di quanto è accaduto<sup>4</sup>.

Insomma, secondo Nietzsche, i moderni non sarebbero stati abbastanza „moderni” per capire che nell'essenza della modernità è insita una logica sostanzialmente conservatrice, che in fondo apparenta l'approccio illuminista-razionalista moderno con quello di matrice religiosa tradizionale. Quello che sarebbe

---

<sup>3</sup> Bauman, a proposito delle società tradizionali informate dalla religione, così si esprime: „Nel modo di vivere 'tradizionale', quasi mai guardato con distacco e perciò raramente messo in discussione, tutto sembrava fluttuare allo stesso livello di importanza, valutato in base agli stessi criteri di 'giusto' e di 'sbagliato'. L'insieme dei modi e dei mezzi, in ogni suo aspetto, era vissuto come se derivasse la propria validità da potenze che nessun volere o capriccio umano poteva mettere in dubbio; la vita intera era un prodotto della creazione divina, ed era controllata dalla divina provvidenza. (Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford 1993, tr. it di G. Bettini, *Le sfide dell'etica*, Milano 1996, p. 10).

<sup>4</sup> La genesi del processo attraverso il quale nell'Illuminismo l'uomo si sostituisce a Dio come legislatore del mondo viene descritto da Bauman in questi termini: „Essi [i pensatori moderni] credevano davvero che il vuoto lasciato dalla supervisione morale della Chiesa, ormai non più esercitata o inefficace, potesse e dovesse essere riempito con una serie di regole razionali elaborate con cura e abilità; che la *ragione* potesse fare ciò che la *fede* non stava facendo più; che tenendo gli occhi bene aperti e mettendo a tacere le passioni, gli uomini potessero regolare le loro reciproche relazioni non meno, e forse più e meglio (in modo più 'civile', pacifico e razionale) di un tempo, quando erano 'accecati' dalla fede e quando le loro emozioni indomite e selvagge si manifestavano in modo incontrollato. Coerentemente con questa convinzione, si susseguivano i tentativi di costruire un codice morale che, senza più nascondersi dietro i comandi divini, avrebbe dichiarato a voce alta e senza vergogna la propria natura di 'prodotto umano' e nonostante questo (o meglio, grazie a questo), avrebbe raggiunto e conquistato 'tutti gli esseri umani razionali'” (Ibidem, pp. 12-13).

avvenuto è che ci si sarebbe limitati a sostituire l'uomo a Dio, mentre la struttura gerarchica al cui vertice veniva ora posizionato l'uomo sarebbe rimasta la stessa. L'uomo moderno, laico e ateo, si libera da Dio, ma non dal tipo d'imposizione e dall'obbligo che da esso derivava. Al „tu devi” di Dio ora si è sostituito il „tu devi” dei principi insindacabili della ragione umana, che, seppur secolarizzati, ricalcano i dettami sul bene e sul male di origine divina<sup>5</sup>.

Se la detronizzazione, l'abbattimento, da parte della logica umanista-illuminista, del sommo legislatore, di Dio, avesse comportato il nascere di un nuovo assetto mondano, davvero originale, allora l'annuncio dell'imminente catastrofe da parte dell'uomo folle sarebbe stato indebito, illegittimo: perché tanto allarme? Morto Dio, gli uomini avrebbero potuto, da quel momento in poi, finalmente auto-determinarsi secondo criteri e canoni propri. Ma nel momento in cui si riconosce che l'ordine terreno, derivante dalla concezione del mondo secolarizzata, ricalca fedelmente quello teologico (che ingenuamente si pensava avesse spodestato) proprio perché in fondo da esso è generato e discende, allora si rimane spiazzati:

Venuta a cadere l'interpretazione religiosa è caduta anche quella morale, ma i pensatori moderni o non se ne accorgono o non lo vogliono ammettere e continuano, pur essendo atei, come Schopenhauer, ad attribuire un significato morale al mondo. La morale e Dio, però, si reggevano a vicenda: caduto l'uno, anche l'altra è crollata<sup>6</sup>.

Irrmediabilmente scalfita e definitivamente compromessa l'impronta religiosa del mondo, se la versione del mondo umanistico-razionalistica<sup>7</sup> si rivela essere una vera e propria traduzione laica della precedente, si rimane senza nulla in mano, condannati a scivolare dal centro verso una  $x^8$ , non potendo più trovare rifugio in antiche credenze e superstizioni, così efficacemente screditate dagli illuministi.

John Carroll sintetizza ciò molto efficacemente: „[Nietzsche] ha insegnato in modo più persuasivo di qualsiasi altro che rinunciare a Dio, andare al di là

<sup>5</sup> A questo proposito Éric Blondel afferma: „Qui tue les dieux (ou Dieu, ou les idoles) doit savoir qu'il lui faudra du courage pour affronter cette vie sans la sécurité qu'il se donne fallacieusement par eux, qu'il lui faudra renoncer à l'espoir, aux solutions, être fort pour ne pas oublier que les idoles ne font jamais que changer de forme, car elles sont immortelles. Si 'Dieu' est 'mort', d'autres idéaux, qui ne valent pas plus cher que ce qu'on a fait de Dieu, prendront sa place” (É. Blondel, *Nietzsche: le „cinquième 'évangile'”?*, Paris 1980, p. 34).

<sup>6</sup> M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milano 1999, p. 142.

<sup>7</sup> In riferimento alla crisi dell'umanesimo, Vattimo ricorda questa battuta: „Dio è morto, ma l'uomo non se la passa troppo bene”. Prosegue poi in *La fine della modernità* spiegando che „la negazione di Dio, o la presa d'atto della sua morte, non può dar luogo oggi ad alcuna riappropriazione da parte dell'uomo di una sua essenza alienata nel feticcio del divino” (G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1999, p. 39).

<sup>8</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1885–1887*, 2 [127]: „Da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro verso una  $x$ ”.

della soglia dei sistemi morali, equivale a negare ogni mezzo per ordinare il mondo”<sup>9</sup>. I contemporanei di Nietzsche, quelli che simbolicamente vengono rappresentati all’interno dell’apoforema come la gente del mercato, non sono in grado di realizzare questo paradosso nel quale si trovano gettati, e che però loro stessi hanno creato allorché hanno deciso di sbarazzarsi di Dio<sup>10</sup>.

Si potrebbe dire in maniera molto schematica che il momento in cui si comincia ad avere sentore dell’*empasse* nel quale versa la modernità<sup>11</sup> è quello ove ha inizio l’epoca postmoderna:

il pensiero e la pratica morali della modernità erano animate dalla credenza nella possibilità di un *codice etico non ambivalente, non aporetico*. Forse un tale codice non è stato ancora trovato. Ma sicuramente è lì che aspetta dietro l’angolo. O dietro l’angolo successivo. Postmoderno significa *manca di fiducia* in una possibilità del genere<sup>12</sup>.

La Postmodernità è caratterizzata dalla consapevolezza dell’insostenibilità di fondo dell’assetto moderno<sup>13</sup>. Mentre la modernità, dice Bauman, „aveva la misteriosa capacità di ostacolare l’autoanalisi”, avvolgendo „i meccanismi

<sup>9</sup> J. Carroll, *Break-out from the Cristal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche and Dostoiewski*, London 1974, tr. it. di P. Stefani, *La fuga dal palazzo di cristallo. Contro Stirner, Nietzsche, Dostoiewski e l’anarco-psicologia*, Roma 1981, p. 50.

<sup>10</sup> Il caos che si viene a creare con la morte di Dio viene così tratteggiato da Michel Haar: „Un mot prononcé par Zarathoustra et repris dans *Le Gai Savoir*, le mot ‘Dieu est mort’, résume cet effondrement de toutes les valeurs. Car la désaffection vis-à-vis de la foi religieuse n’est qu’un signe parmi d’autres de la ruine de tout idéal. Non seulement de tout idéal, mais de toute intelligibilité, *de toute idée*. Avec Dieu disparaît la garantie d’un monde intelligible, la garantie aussi de toutes les identités stables, y compris celle du moi. Tout retourne au Chaos. Aussi Nietzsche compare-t-il cet événement à une catastrophe naturelle, à un déluge, à un séisme, mais le plus souvent à une éclipse de soleil. Le soleil intelligible s’est obscurci, la terre a rompu son lien avec lui. Devenue un astre errant, elle souffre de cette éclipse comme de son propre obscurcissement” (M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris 1993, p. 32).

<sup>11</sup> Ancora Bauman su questo punto: „Questa situazione aporetica (aporia: in poche parole, una contraddizione che non può essere superata, che sfocia in un conflitto che non può essere risolto) doveva rimanere il destino della società, in quanto prodotto dichiaratamente umano, ma negare l’ineluttabilità di tale destino costituiva il marchio della modernità. [...] Potremmo dire che è rimasta ‘modernità’ fino a quando, e in quanto, ha rifiutato di abbandonare quella fede e quegli sforzi. La modernità concerne la risoluzione dei conflitti e la negazione di qualsiasi contraddizione, a eccezione dei conflitti che possono essere risolti e che sono in attesa di una risoluzione” (Z. Bauman, *Le sfide dell’etica*, pp. 14–15).

<sup>12</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>13</sup> Il concetto di Postmodernità è portato alla ribalta dal libro di Jean-François Lyotard del 1979 dal titolo *La condizione postmoderna*. Con esso l’autore francese indica la sfiducia esperita dall’epoca contemporanea nella validità delle grandi meta-narrazioni che avevano caratterizzato la modernità (Cfr. J.-F. Lyotard, *La conditione postmoderne*, Paris 1979). Il 2011 ha visto infiammarsi un dibattito internazionale sulla presunta fine della Postmodernità. Il ritorno a un cosiddetto Nuovo Realismo viene capitanato da Maurizio Ferraris che, in un articolo apparso su „Repubblica” l’8 agosto del 2011, parla di un „ritorno a un pensiero forte”. Nei mesi successivi ci saranno diversi convegni sul tema, tra cui quello di New York, *On the Ashes of Post-Modernity: a New Realism*, e quello di Bonn, *Prospects for a New Realism*, molti articoli su giornali che vedono la proposta, fra le altre, di un „Realismo Minimo”, da parte di Umberto Eco, e l’uscita all’inizio del 2012 per Laterza del *Manifesto del Nuovo Realismo* a firma dello stesso Ferraris.

dell'autoriproduzione in un velo di illusioni senza le quali quei meccanismi, per come erano, non potevano funzionare correttamente", la prospettiva postmoderna „significa innanzitutto strappare la maschera delle illusioni”<sup>14</sup>.

Tuttavia ciò non significa che nell'epoca postmoderna sia scomparsa l'antica infatuazione per una destinazione morale. La Postmodernità ha sì coscienza dell'aporia insita nella morale umanistica – la quale trae il proprio sostegno e cerca la propria cogenza nell'obbligo che apparteneva allo sfondo normativo della religione, e deve però constatare allo stesso tempo come quel sostegno venga a mancare, sia crollato, sotto la spinta della rivoluzione umanistica stessa<sup>15</sup> –, ma continua a nutrire il sentimento di un dovere di sincerità, quasi fosse ancora dettato dall'alto: permane quindi l'idea di „missione”. Vittoria Franco parla del „paradosso che sorge fra la necessità che l'etica esista – ‘l'impossibile immoralismo’ – e l'ingiustificabilità metafisica dei suoi principi”, e prosegue affermando: „Un'etica senza imperativi, una ‘morale senza moralismo’, non può che essere paradossale”<sup>16</sup>.

L'anima postmoderna sa che perseguendo questa missione, anelando a questo orizzonte, quello al quale tendeva lo spirito moderno, dovrà sormontare una difficoltà in più rispetto a quest'ultimo: dovrà scontare il prezzo della consapevolezza. Essa non può ignorare la profonda aporia che dilania la morale dei lumi, e sa che deve fare i conti con quel paradosso prima di poter tornare a puntare a questo sogno di Moralità, l'ingenuo ideale della modernità. Certo è che anche in Nietzsche – il quale come si diceva poc'anzi è un postmoderno *ante-litteram*, il primo pensatore postmoderno – l'infatuazione per la fantasia di una nuova Morale, una morale superiore (*höhere Moral*) nella quale poter credere pienamente, la tensione insomma per la stessa fantasia propria dei moderni, rimane presente<sup>17</sup>, ed anzi è proprio questo il movente che lo spinge a scandagliare e sviscerare i problemi morali, come egli confessa in *Aurora*:

Giacché [questo libro], in effetti, delinea una contraddizione e non ne ha paura: in esso si dà la disdetta alla morale – e perché? *Per moralità!* O come altrimenti dobbiamo

<sup>14</sup> Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, p. 9.

<sup>15</sup> Nietzsche in un passaggio della *Gaia Scienza* afferma: „Si vede che cosa fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana” (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 357).

<sup>16</sup> V. Franco, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Roma 1996, p. 18.

<sup>17</sup> Così Vittoria Franco: „Il fatto ultimo che ancora costituisce un dovere è l'‘autosoppressione della morale’, il non ritorno ad antichi ideali, si tratti di Dio, della virtù della verità, della giustizia, o dell'amore del prossimo. Si svela qui un ateismo radicale, che però è intriso di un filo di ‘religiosità’ che si esprime in quell'ultimo *Sollen*” (Ibidem, p. 50). Per Georges Goedert „l'œuvre de Nietzsche renferme la lutte impitoyable contre le pessimisme de Schopenhauer, contre le christianisme conçu comme une religion nihiliste, contre la morale et la métaphysique, bref, contre toute tradition occidentale”; egli però aggiunge che „cette polémique est indispensable à la définition d'un idéal nouveau” (G. Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*, Paris 1977, p. 371).

chiamare ciò che in esso – in *noi* – sta succedendo? Giacché, secondo il nostro gusto, preferiremmo parole più modeste. Ma non v'è dubbio, anche a noi è un „tu devi” che ancora parla, anche noi ubbidiamo ancora a una severa legge posta oltre noi stessi; e questa è l'ultima morale che anche a noi si rende ancora avvertibile: che anche noi sappiamo ancora *vivere*, è su questo punto, se mai c'è un qualche punto, che anche noi siamo ancora *uomini di coscienza*: sul fatto cioè che non vogliamo retrocedere verso ciò che per noi è sopravvissuto e decrepito, una qualsiasi realtà „non degna di fede”, si chiami essa Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo; sul fatto cioè che non permettiamo a noi stessi ponti di menzogna verso antichi ideali; che siamo fundamentalmente ostili a tutto ciò che in noi vorrebbe mediare e adulterare; ostili a ogni tipo attuale di credenza e di cristianità; [...] solo in quanto uomini di *questa* coscienza, ci sentiamo ancora imparentati con la millenaria onestà e religiosità tedesca, sia pure come i suoi più problematici e ultimi discendenti, noi immoralisti, noi atei di oggi, anzi perfino in un certo senso, come suoi eredi, come esecutori della intima volontà, una volontà pessimistica, si è detto, che non ha paura di negare se stessa, perché essa nega con *piacere!* In noi giunge al suo compimento, posto che vogliate una formula – l'*autospressione della morale*<sup>18</sup>.

È difficile disamorarsi degli antichi ideali, anche quando gli indizi e i segni della loro inconsistenza e debolezza si fanno evidenti<sup>19</sup>. Le ragioni del cuore sono quelle più difficili da congedare e ci vuole un tempo lunghissimo prima che anche il sentimento si convinca di quanto abbiamo intuito già da tempo. Resterà da vedere, come afferma Bauman, se „l'epoca postmoderna passerà alla storia come crepuscolo o come rinascita della morale”<sup>20</sup>.

Vale la pena ora sintetizzare gli elementi che sono emersi dalla posizione del problema e dalla cornice teorica appena delineata.

Nietzsche ha per primo, o fra i primi<sup>21</sup>, messo in discussione le basi sulle quali si era andata costruendo la modernità, intesa come umanismo, ossia l'epoca nella quale, venuta progressivamente meno la credibilità della religione nel proporsi come fondamento della vita<sup>22</sup>, si instaura la fiducia nella centralità dell'uomo e nella sua capacità di rappresentare il nuovo cardine della società.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, „Prefazione”, 4.

<sup>19</sup> Robert Pippin a proposito del contrasto che vi è in Nietzsche fra il senso storico (smaliziato nell'individuazione dei fattori contingenti che configurano una forma di vita) e le illusioni necessarie alla vita stessa si esprime così: „Bien que dans un certain sens, ce sens historique soit juste en soi, il est injuste envers la vie et ses exigences; il est particulièrement trop 'violent' et déflationniste pour 'l'humeur de l'illusion pieuse' nécessaire à la vie, car 'l'homme ne saurait créer qu'en amour: à l'ombre de l'illusion de l'amour, il aura la foi absolue en la perfection et la justice'” (R. Pippin, *Nietzsche moraliste français*, tr. fr. di I. Wienand, Paris 2006, p. 77).

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, p. 10.

<sup>21</sup> Vedi il libro di John Carroll, già citato, dove l'autore si concentra, oltre che su Nietzsche, anche Stirner e Dostoevskij (Cfr. J. Carroll, *La fuga dal palazzo di cristallo. Contro Stirner, Nietzsche, Dostoevskij e l'anarco-psicologia*).

<sup>22</sup> La morte di Dio annunciata da Nietzsche significa per Ibáñez-Noé che „the Christian god has ceased to be the foundation of reality and therefore this god is no longer the fundamental norm and law of conduct of historical life in the West” (J.A. Ibáñez-Noé, *Truth and Ethos: The Philosophical Foundations of Nietzsche's Ethics*, Philosophy Today, 38, 1994 Spring, p. 74).



Questa nuova era della supremazia del soggetto, nella quale l'uomo conquista la posizione di punto di riferimento assoluto, viene messa in crisi, ironia del caso, proprio da quella „morte di Dio” che essa stessa ha decretato. Sembra un'assurdità perché la logica vorrebbe che, con la morte di Dio, il campo fosse finalmente sgombero per un ritorno, in gran carriera, dell'uomo. E invece no, Nietzsche ci racconta che le cose non sono andate così, ma tutto al contrario. Si scopre infatti che la rivoluzione copernicana operata dell'umanismo razionalistico e illuministico non offre un nuovo assetto di riferimento, una configurazione valoriale originale, ma ripropone la stessa logica fondazionale vigente precedentemente, nel sistema per così dire teocentrico. Ciò che viene ribatata però è la posizione dell'uomo rispetto a quella di Dio. Prima si aveva Dio come origine e fondazione del creato, e quindi anche dell'uomo; ora è l'uomo a diventare l'origine e a rappresentare il fondamento dell'esistente. Si sono semplicemente capovolti i due termini; quello che però non si è compreso – e Nietzsche vuol farsi portavoce di quest'annuncio al quale nessuno vuole prestare attenzione – è che, strappare la facoltà fondante da Dio per attribuirla all'uomo è una contraddizione in termini, la quale non è destinata a lunga vita. La potestà di fondare è intimamente ed essenzialmente connessa all'idea di Dio: allorché viene a crollare la fede in Dio, non può sopravvivere la fiducia nell'idea di fondazione, semplicemente reindirizzata sull'uomo.

*Quel che significa per la nostra serenità.* Il maggiore degli avvenimenti più recenti – che „Dio è morto”, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. [...] Ma in sostanza si può dire, che l'avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione del maggior numero perché possa dirsi già *arrivata* anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendono conto di *quel che* propriamente è accaduto con questo avvenimento – e di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio tutta la nostra morale europea. Una lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti ci sta ora dinnanzi: chi già da oggi potrebbe aver sufficiente divinazione di tutto questo, per far da maestro e da veggente di questa mostruosa logica dell'orrore, per essere il profeta di un offuscamento e di un'eclisse di sole, di cui probabilmente non si è ancora mai visto sulla terra l'uguale? [...] <sup>23</sup>.

Dio muore e travolge con questa morte altre figure che ad esso si richiamavano, prima fra tutte la morale. Ma c'è un ulteriore elemento strettamente connesso al problema della morale, per non dire ad esso preordinato, che, con la morte di Dio viene messo fortemente in crisi. Si tratta della prioritaria questione della verità che, come si capisce anche dal passaggio di Mazzino Montinari, è inestricabilmente collegata alla questione morale:

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 343.

Ma, tra le forze favorite dalla morale, era anche la *veracità*: questa forza finisce per rivolgersi contro la morale stessa, ne smaschera la teleologia, il modo interessato di vedere le cose: la morale appare alla veracità come mendace, e a questo punto il desiderio di liberarsi dalla menzogna della morale agisce come uno stimolo verso il nichilismo. Infatti ci troviamo impigliati in una contraddizione: da un lato non apprezziamo la conoscenza cui siamo giunti (cioè la conoscenza della mendacità dell'interpretazione morale del mondo), dall'altro non ci è permesso neppure di apprezzare le menzogne morali; ne deriva un processo di dissoluzione<sup>24</sup>.

Per secoli era stata la religione ad essere depositaria e custode della verità: all'interno della fede e della moralità cristiana era presente il precetto alla veracità. Nel momento in cui, con la morte di Dio, la verità si sgancia dai comandamenti divini, avviene che essa finisce addirittura per mettere sotto accusa la sfera religiosa (dalla quale aveva avuto origine in principio), ed il connesso ambito della morale, derivazione pratica della prima e suo contraltare terreno:

Il tramonto del cristianesimo – a causa della sua *morale* (che non ammette riscatti), la quale si rivolge contro il Dio cristiano: il senso della veridicità, altamente sviluppato dal cristianesimo, prova *disgusto* per la falsità e mendacità di tutta l'interpretazione cristiana del mondo e della storia<sup>25</sup>.

E ancora:

In tal modo il cristianesimo *come dogma* è crollato per la sua stessa morale; in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di *questo* avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa; ma questo avviene, quand'essa pone la questione „che cosa significa ogni volontà di verità?” [...] Per questa progressiva autocoscienza della volontà di verità, a partire da questo momento – non v'è alcun dubbio – *va crollando* la morale: un grande spettacolo in cento atti, che viene riservato ai due prossimi secoli europei, il più tremendo, il più problematico e forse anche il più ricco di speranze tra tutti gli spettacoli [...]<sup>26</sup>.

La verità ha scalfito e compromesso la fiducia nella morale dalla quale in principio era nata: „La morale si è legata una corda al collo, con cui può essere strangolata. Il suicidio della morale è la sua ultima istanza morale”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, p. 148.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1885–1887*, 2 [127].

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, III, 27. Rispetto a ciò, Michel Haar osserva: „L'athéisme et le nihilisme résultent de l'application, de la mise en pratique inconditionnée de l'idéal de 'vérité à tout prix', né de la morale ascétique. En effet, l'athéisme, comme le montre Nietzsche, n'a pas d'autre source que l'idéal de sincérité scrupuleuse, puis d'honnêteté intellectuelle rigoureuse tel qu'il s'est développé sous l'influence des raffinements de conscience créés par le christianisme lui-même” (M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, pp. 46-47).

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1880–1882*, 15 [15]. Così Michel Haar: „Ainsi la religion et la morale meurent de leur propre exigence: elles se suicident” (M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, pp. 46-47).

Allo stesso tempo si assiste però a un processo inverso e simmetrico: proprio questa paternità di ordine morale, rinnegata dall'istanza veritativa con un atto, per così dire, parricida, riemerge poi, alla maniera di uno spettro, e mina irrimediabilmente il destino terreno della verità, il futuro della verità, inteso come avvenire di verità scientifica e laica<sup>28</sup>. Comincia a farsi strada infatti il sospetto che la fiducia nella verità, al pari della fiducia in Dio, non sia altro che una fede, una superstizione, un'ipotesi della quale si può fare a meno.

Posto pure che noi vogliamo la verità: *perché non piuttosto*, la non verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza? – Il problema del valore della verità ci si è fatto innanzi – oppure siamo stati noi a farci innanzi a questo problema? Chi di noi è in questo caso Edipo? Chi la Sfinge? Pare che si siano dati convegno interrogazioni e punti interrogativi. – E si potrebbe mai credere all'impressione, nata, in definitiva, in noi, che il problema non sia stato finora mai posto – che siamo stati noi per primi ad averlo intravisto, preso di mira, *osato*? Giacché esso comporta un rischio e forse non esiste rischio più grande<sup>29</sup>.

Quando Dio muore, la stessa nozione di verità si dissolve, „non sussiste più, e il fondamento non funziona più, dato che non vi è alcun fondamento per credere al fondamento, e cioè al fatto che il pensiero debba fondare”<sup>30</sup>. Insomma, Dio era il fondamento di tutto, anche della fiducia nella verità, perché Dio è *veritas*<sup>31</sup>. Se viene meno il fondamento della verità stessa, non c'è più nessun bisogno di continuare a ricorrere alla verità, ad esempio alla verità scientifica, soprattutto nel momento in cui essa si dimostra essere uno strumento di indagine alquanto rischioso: „Dunque la fede nella scienza, che esiste ormai incontestabilmente, non può aver avuto la sua origine da un tale calcolo utilitaristico, ma è sorta piuttosto, *nonostante il fatto* che continuamente si siano dimostrati a essa lo svantaggio e la pericolosità della 'volontà del vero', della *verità a tutti i costi*”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Sul problema della verità e della scienza Giuseppe Dolei nella „Prefazione” a *Nietzsche e il Cristianesimo* di Jaspers utilizza queste parole: „Che cos'è veramente la scienza? Figlia del cristianesimo al tramonto, la scienza ne eredita l'inflessibile ricerca e amore della verità. Tanto inflessibile da rivolgersi anche contro se stessa, contro il soggetto della ricerca, contro le sue tradizioni sociali e religiose” (K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, München 1952, tr. it. di G. Dolei, *Nietzsche e il Cristianesimo*, Milano 2008, p. 32).

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 1.

<sup>30</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 175.

<sup>31</sup> A tale proposito Giuseppe Dolei afferma: „Tale fede [nella verità], conclude Nietzsche, è diventata anacronistica, essendo un retaggio del tempo in cui la verità si identificava con Dio o era da Dio garantita. Ma quando viene meno la fede nel Dio dell'ideale ascetico, bisogna mettere in discussione anche il valore della verità” (G. Dolei, „Prefazione”, in: *Nietzsche e il Cristianesimo*, p. 28).

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 344. Sempre nella *gaia scienza* Nietzsche faceva riferimento alla fiducia superstiziosa che si era soliti tributare nei confronti della scienza esprimendosi nei seguenti termini: „Si è promossa la scienza negli ultimi secoli, sia perché si sperava che con essa e per essa di poter comprendere nel miglior modo la bontà e la sapienza divina: tema principale, questo, nei grandi Inglesi (come Newton); sia perché si credeva all'assoluta utilità della conoscenza – specialmente all'intima colleganza di morale, sapere e felicità – tema principale nell'anima dei grandi Francesi (come Voltaire); sia

La modernità, con la rivoluzione illuministica, aveva messo in questione, nel nome della limpida verità, tutte le superstizioni e le credenze ancestrali, con un atteggiamento di scetticismo radicale nei confronti delle fedi opache della tradizione, in particolare quelle di origine religiosa. Si apre la Postmodernità nel momento in cui si comincia invece a sospettare proprio di quel principio di ricerca, il principio di verità, che aveva permesso di scandagliare credenze e pregiudizi medievali<sup>33</sup>. Viene cioè ravvisato, nel principio di verità, una occulta parentela con quell'assetto valoriale metafisico che il primo aveva così vigorosamente smantellato.

Di fronte a questo scenario tipico del postmoderno – al quale è stato Nietzsche ad introdurci e del quale auspica che si diventi consapevoli – in cui vengono a crollare tutti gli appigli ai quali potersi ancorare e tutte le garanzie sulle quali rinfrancarsi, ci si aspetterebbe, da parte di Nietzsche, un approdo di tipo nichilistico-scettico<sup>34</sup>. Si sarebbe portati a pensare che egli abbia costruito questa scacchiera per poi giungere alla conclusione che non ha più nessun senso impegnarsi, e che non si deve più perdere tempo su problemi riguardanti la morale.

Ma Nietzsche non ha nessuna intenzione di accontentarsi di un *laisser aller*, di un lasciar andare tutto, per così dire, allo sbando<sup>35</sup>. Il suo nichilismo è un nichilismo descrittivo, egli descrive un'epoca di incertezza e di perdita del fonda-

---

perché si riteneva di possedere e di amare nella scienza qualcosa di disinteressato, di pacifico, di autosufficiente, di veramente innocente cui in generale i cattivi istinti degli uomini sarebbero estranei: tema principale nell'anima di Spinoza, che si sentiva divino, in quanto uomo della conoscenza. Dunque sulla premessa di tre errori!" (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 37).

<sup>33</sup> A proposito del tramonto della verità, Francesco Moiso afferma che „come c'è un'irresistibile tendenza della 'verità' a trascolorare e a finire nel proprio annientamento, così anche la verità del mondo fisico si trasforma nella dissoluzione della barriera tra apparenza e realtà che così orgogliosamente il pensiero 'positivo' e scientizzante aveva posto alla base delle proprie certezze" (F. Moiso, „Scienza e morale in Nietzsche”, in: *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Torino 2001, p. 91).

<sup>34</sup> Questa è in sintesi la tesi di Jessica Berry secondo la quale l'approccio di Nietzsche non sarebbe nulla di originale, ma la semplice riproposizione della filosofia degli antichi scettici pirroniani. (Cfr. J.N. Berry, *Skepticism in Nietzsche's Earliest Work: Another Look at „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense”*, *International Studies in Philosophy*, vol. 38, n. 3, 2006, pp. 33-48, così come il suo *The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche*, *The Journal of the History of Ideas*, vol. 65, n. 3, 2004, pp. 497-514).

<sup>35</sup> Così John Carroll: „Il paradosso che egli [Nietzsche] vive, attraverso il quale cerca di far passare il proprio pensiero, è costituito da un'irrefrenabile Volontà di Verità che cozza contro il fatto che tutto ciò che egli sa, tutto ciò cui egli perviene mediante il processo cognitivo quando dà libero corso a tale Volontà, gli conferma che non esiste nessuna verità di ordine assoluto. Tuttavia, il sapere in modo sempre più certo che tutto è vano e illusorio non inibisce la sua ricerca” (J. Carroll, *La fuga dal palazzo di cristallo. Contro Stirner, Nietzsche, Dostoevskij e l'anarco-psicologia*, p. 155). Già nel 1968, è bene ricordarlo, Jean-Luc Nancy aveva tentato di chiudere il dibattito circa il presunto scetticismo di Nietzsche richiamando un passo inequivocabile dei frammenti postumi: „Car Nietzsche, au coeur de notre nécessité, nous avertit et nous fixe la tâche: 'Il faut ici créer un concept: car le scepticisme n'est pas le but du philosophe tragique'" (J.-L. Nancy, *Mais où sont les yeux pour le voir?*, *Esprit* n. 369, marzo 1968, p. 503).

mento, ma non si tratta mai di un'esortazione al nichilismo<sup>36</sup>. Anzi egli non si stanca mai di spronare gli uomini a cercare oltre, a non rassegnarsi:

È necessaria invece una nuova *giustizia*. E una nuova parola d'ordine. E nuovi filosofi. Anche la terra della morale è rotonda. Anche gli antipodi hanno il loro diritto all'esistenza. C'è ancora un altro mondo da scoprire: e più d'uno! Via sulle navi, filosofi!<sup>37</sup>

Insomma, in Nietzsche permane la profonda urgenza di una resa dei conti in campo morale: „Tutto il nostro agire non è altro che moralità che si rivolge contro la sua forma precedente”<sup>38</sup>. In un altro punto dei frammenti postumi troviamo questa dichiarazione esplicita: „Vogliamo essere gli eredi della morale dopo che l'abbiamo distrutta”<sup>39</sup>.

Questa esigenza, quest'anelito morale, che permane in Nietzsche, nell'uomo sotterraneo<sup>40</sup>, nel grande dissacratore, viene ereditato dalla contemporaneità e diventa uno dei problemi maggiori per la filosofia di oggi<sup>41</sup>.

Ripensare il coesistere, in Nietzsche e nella nostra epoca che egli ha così decisamente contribuito a inaugurare, di una critica impietosa al concetto di dovere morale e di obbligo, e il permanere nonostante tutto di un'istanza morale, intesa come *Redlichkeit*<sup>42</sup>, come rettitudine, come necessaria sincerità verso se stessi, equivale a porsi la domanda sollevata da Foucault in una tarda intervista su quale „fosse l'uso serio che di Nietzsche si poteva fare”<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> A questo riguardo Michel Haar si esprime così: „On comprend davantage que Nietzsche ait assumé et porté en lui-même le nihilisme, mais pour mieux l'analyser, le combattre, trouver comment le surmonter” (M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, p. 18).

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 289. A proposito di questa immagine del viaggio verso il mare aperto che troviamo nella *gaia scienza*, così Carlo Gentili: „Questo sperimentare, questo eroismo, sono già *gaia scienza*. E soltanto una *gaia scienza* che tenti di continuo il limite e trovi in questo il proprio eroismo è in grado di affrontare la navigazione in quello che è divenuto il più aperto dei mari dopo che il limite supremo, il limite di tutti i limiti è venuto meno” (C. Gentili, *Nietzsche*, Bologna 2001, pp. 232–233).

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1884–1885*, 25 [457].

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1880–1882*, 13 [8].

<sup>40</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, 1.

<sup>41</sup> Così Javier Ibáñez-Noé: „Nietzsche's philosophy would be characterized by a tension between the drive to build a new ethos for modern humankind through the appropriation and over powering of the whole of being, which is indeed the immediate task of the age, and the consciousness that in the absence of God modern humankind is radically homeless. Meditating upon this tension is perhaps the essential task of philosophical thought in our age” (J.A. Ibáñez-Noé, *Truth and Ethos: The Philosophical Foundations of Nietzsche's Ethics*, p. 86).

<sup>42</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 335.

<sup>43</sup> M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, 1994, tr. it. di M. Bertani, *Strutturalismo e post-strutturalismo*, in: *Il discorso, la storia, la verità*, Torino 1994, p. 316.

## NIETZSCHE I NARODZINY ERY PONOWOŻYTNEJ

(STRESZCZENIE)

Dziś wielu oskarża postmodernistyczny relatywizm i żąda powrotu filozofii do zdrowego realizmu. W tę dyskusję włącza się autor niniejszego artykułu poprzez uznanie Nietzschego jako praojca tej sytuacji, która stała się oczywistą niemal przed wiekiem, a dziś możemy ją odczytywać na nowo. W artykule przedstawiono ogólny zarys tego okresu w filozofii, odważne poszukiwania, podjęte ponad nihilistyczną rezygnacją, oraz niemetafizyczną tożsamość, w której to rozpatrujemy.

## NIETZSCHE AND THE BIRTH OF POSTMODERN AGE

(SUMMARY)

There is a cry of alarm about Postmodern Relativism arising from numerous sides which proclaims the return of Philosophy to a healthy Realism. The present essay, through acknowledging Nietzsche as the forefather of a condition that would become evident almost a century on, offers a new reading of such a controversial age of thought. In this way, the overall shape of this phase is outlined, bravely seeking, over any nihilistic resignation, a non-metaphysical identity in which to recognize itself.

## NIETZSCHE UND DIE GEBURTSSTUNDE DER POSTMODERNEN ÄRA

(ZUSAMMENFASSUNG)

Wenn der sich gegenwärtig aus vielen Ecken erhebende Alarmruf den postmodernen Relativismus anklagt und die Rückkehr zu einer Philosophie des gesunden Realismus fordert, so wird in dem vorliegenden Aufsatz durch die Anerkennung von Nietzsche als Urvater dieser Situation, die vor nicht ganz einem Jahrhundert offensichtlich wurde, eine neue Lesart des umstrittenen Zeitalters des Denkens vorgeschlagen. Auf diese Weise wird die allgemeine Gestalt dieser Periode dargestellt, nämlich kühne Forschungen, über die nihilistische Resignation sowie eine nicht-metaphysische Identität hinausgehend, die uns zur Erkenntnis führt.





Katarzyna Parzych-Blakiewicz  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Sperancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice *Spe salvi* Benedykta XVI

**Słowa kluczowe:** nadzieja chrześcijańska, encyklika *Spe salvi*, teologia dialogu, humanizm.

**Key words:** Christian hope, *Spe salvi* encyclical letter, theology of dialogue, humanism.

**Schlüsselworte:** christliche Hoffnung, Enzyklika *Spe salvi*, Theologie des Dialogs, Humanismus.

Koncepcja dialogu we współczesnej myśli humanistycznej akcentuje związek dialogu jako fenomenu komunikacyjnego z wydarzeniem będącym historyczną aktualizacją tego fenomenu. Dialog zatem to nie tylko komunikacja, ale przede wszystkim spełnienie osobowe człowieka w aktywności relacyjnej, ukierunkowanej na drugą osobę. Momentem pośrednim między ideą dialogu a realnym dialogiem jest nadzieja; ona jest pomiędzy świadomością osoby i aktywnością osoby. Bez nadziei dialog ginie. Bez dialogu człowiek skazany jest na jałową lub destrukcyjną samotność.

Encyklika Benedykta XVI *Spe salvi* (dalej: SpS) dostarcza treści, które pomagają dookreślić teologiczny status nadziei w dialogice. Głębsza refleksja nad koncepcją nadziei zbawienia w *Spe salvi* pozwala na stwierdzenie, że nadzieja wskazuje na nienazwany dotąd przez dialogików moment odpowiadający za rozwój dramaturgii dialogicznej w kierunku przekształcania się relacji międzyosobowych w dojrzały dialog miłości. Usytuowanie nadziei w schematach dialogicznych spowodowało powstanie zapytania o to, jak z perspektywy dialogiki, przedstawia nadzieję zbawienia Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*? Kwestia teologii dialogu – jak dotąd – nie doczekała się systematycznego opracowania. Jednak istnieją opracowania wyznaczające obszar badawczy dla tego

zagadnienia. Ponadto w refleksjach teologicznych wielu czołowych współczesnych myślicieli można odnaleźć wyraźne nawiązanie do treści dialogicznych. Koncepcja nadziei chrześcijańskiej przedstawiona przez Benedykta XVI ujmuje w nowym aspekcie dialogikę teologiczną.

Odpowiedź na postawione pytanie opiera się na wskazaniu głównych treści dialogicznych w strukturze teologii (p. I). Rozwijają się w naszkicowaniu „nadziei” jako kategorii zbawczej w oparciu o *Spe salvi* (p. II) oraz w poszukiwaniu treści wiążących myśl sperancyjną Benedykta XVI z koncepcją dialogiczną teologii (p. III). Prowadzi do konkluzji, że nadzieja zbawienia według koncepcji dialogiki charakterystycznej dla teologii kard. Józefa Ratzingera – Benedykta XVI, wiąże się z aktywnością ewangelizacyjną Kościoła wobec kultury tworzonej w oparciu o humanizm pozbawiony nadziei na osiągnięcie przez człowieka dóbr nieprzemijających i nieutracanych (p. IV).

## I. Dialogika w strukturze teologii

Teologia dialogu określa model metody badawczej w teologii. Przyjmuje założenia dialogiki filozoficznej oraz wyznacza kontekst teologiczny zastosowania dialogu jako narzędzia badawczego do analizy źródeł i syntezy merytorycznej. Specyfiką teologii dialogu jest zwrócenie uwagi na wartość naukową doświadczenia wiary religijnej, z akcentem na jej chrześcijański charakter.

### 1. Założenia dialogiki filozoficznej

Filozofia dialogu rozpoznaje w doświadczeniu relacji międzyludzkich treści nadające się do utworzenia kategorii dialogicznej w ujmowaniu treści teologicznych. Na uwagę zasługuje pięć założeń wypracowanych lub też zainicjowanych przez czterech czołowych przedstawicieli myśli dialogicznej i egzystencjalno-personalistycznej: Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Józefa Tischnera, Karola Wojtyły.

1. Zasada dialogiczna Martina Bubera o relacyjności charakteryzującej specyfikę istnienia ludzkiego wśród rzeczy i osób<sup>1</sup>.
2. Aksjologiczne uwarunkowania dialogu (Levinas, Tischner)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. Buber jest prekursorem filozofii dialogu. Wypracował podstawową zasadę dialogiczną, która mówi o wzajemnym odniesieniu Ja i Ty. Zob. idem, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

<sup>2</sup> E. Levinas nie uważał siebie za filozofa dialogu ze względu na to, że swojej filozofii nie oparł na zasadzie dialogicznej M. Bubera, która akcentowała symetryczność w relacji międzyosobowej. Refleksja współczesna nad myślą E. Levinasa pozwala jednak zakwalifikować ją do obszaru dialogiki ze względu na wskazanie aksjologicznych zależności w relacjach. Zob. główne dzieła Levinasa, w których

3. Harmonia symetryczności i asymetryczności relacji (Levinas, Tischner, Wojtyła)<sup>3</sup>.
4. Dramatyczny charakter relacji dialogicznych (Tischner)<sup>4</sup>.
5. Personologiczny aspekt uczestnictwa w społeczności osobowej (Wojtyła)<sup>5</sup>.

Współczesna koncepcja dialogu według osiągnięć myśli filozoficzno-humanistycznej, przedstawia dialog jako wydarzenie, tj. moment realizujący egzystencję osobową, określony relacją między partnerami. Partnerów dialogu łączy wzajemne odniesienie składające się z serii „samo-ofiarowania” Innemu i przyjęcia Innego. Warunki umożliwiające dynamikę dialogiczną należą do płaszczyzny etyczno-moralnej. Oznacza to, że sytuacja dialogiczna stawia partnerom wymagania co do sposobu obecności w dialogu. Wymagania te dotyczą intencji dobra i prawdy, uwzględniającej wymiar indywidualny i zbio-

---

zawierają się załączki współczesnej koncepcji dialogiki: *Catość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998; *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991; *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków [b.r.w.]. Zob. opracowania dotyczące koncepcji dialogicznych na podstawie założeń filozofii E. Levinasa: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990; idem, *Homo: capa alterius, capa Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999. J. Tischner rozwinął koncepcję dialogiczną E. Levinasa, pozostając jednak wiernym zasadzie dialogicznej. Wskazał na zależność osoby od świata wartości, która czyni człowieka odpowiedzialnym za jakość relacji. Zob. J. Tischner, *Myślenie wśród wartości*, Kraków 1992; idem, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

<sup>3</sup> Osoba jest podmiotem aktywnym w relacji. Oznacza to, że pozostając sobą (tzn. nie zmieniając swojej tożsamości jako „ktoś”, z akcentem na unikatowość jednostki osobowej) wchodzi w relacje, które sytuują osobę na równi z Innym, który jest partnerem w dialogu. Asymetryczność relacji dostrzeżona przez Levinasa w osobie i jej etosie ukazuje się jako korelująca z symetrycznością relacji. Dialogiczno-osobowa harmonia asymetryczności z symetrycznością wyłania się z koncepcji osoby i czynu według Karola Wojtyły. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994. Na temat asymetryczności i symetryczności w filozofii dialogu zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009, s. 507–509. Więcej na temat aksjologicznego poziomu dialogu, w oparciu o założenia dialogiki Bubera, Levinasa, Tischnera, Wojtyły zob. K. Parzych, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 27–45; idem, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, *Filozofia Dialogu* 1 (2003), s. 167–174; idem, *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa*, w: A. Jucewicz, M. Machinek (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009, s. 127–140; idem, *Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza*, *Forum Teologiczne* 12 (2012) [w druku].

<sup>4</sup> Ks. prof. Józef Tischner wypracował koncepcję filozoficzną, w której ukazał znaczenie obecności Innego dla dalszych losów relacji. Nazwał ją filozofią dramatu, podkreślając uzależnienie osoby od wartości i konieczność odniesienia się do nich, апробującego lub odrzucającego. Ambivalencja ta przeznacza relacje w sytuacji dramatyczne, które oznaczają nieprzewidywalność reakcji Drugiego na wartości objawiające się wraz z zaistnieniem relacji. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*; idem, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

<sup>5</sup> Kard. Karol Wojtyła nie należy do grona filozofów dialogu. Jednak jego koncepcja osoby i czynu jako wyrazu aktywności podmiotowej człowieka odnoszonej do wymiaru aksjologicznego sprawia, że nie sposób pominąć tego autora i jego filozofii w przemyśleniach dialogicznych. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Zob. na temat miejsca filozofii K. Wojtyły w obszarze dialogiki, zwłaszcza dialogiki teologicznej: K. Parzych, *Na progu*; idem, *Pojęcie dialogu wg Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, *Filozofia Dialogu* 2 (2004), s. 185–200; K. Wieczorek, *Człowiek otwarty na drugiego. Perspektywa filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, *Filozofia Dialogu* 3 (2005), s. 25–36.

rowy oraz zgody na uznanie równorzędności dialogicznej partnera pomimo nierówności podmiotowej. Równorzędność dialogiczna oznacza, że partnerzy są uczestnikami dialogu na równych prawach i obowiązkach. Są do siebie wzajemnie skierowani, tworząc sytuację „między” (Buberowskie *Zwischen*): Ja „naprzeciw” Innego Ja. Nierówność podmiotowa wynika z tego, że każda osoba jest swoistym centrum zawierającym niepowtarzalne bogactwo osobowe. Niepowtarzalność, wyjątkowość tego, co stanowi fundament osoby sprawia, że osoba jest wobec innej osoby kimś Innym. To zróżnicowanie wyraża się w nierówności podmiotowej ujawnianej w czynie osoby wobec Innych.

Wydarzenie dialogu wprowadza osobę w spotkanie z „Kimś” Innym. Jest to swoiste zderzenie, które porusza osobę inaczej niż zetknięcie z rzeczywistością nieosobową. Pozostawia ono trwałe ślad w „moim” Ja – w tym, co określa „mnie” jako podmiot, jako „Kogoś”. „Ktoś” Inny – Drugi drażni i/lub fascynuje. Reakcja na spotkanie Kogoś Innego zależy jednak od podmiotu – mojego Ja. Ściśle odnosi się do sfery wolitywnej, kształtowanej i aktywizowanej poznawczym odniesieniem osoby do wartości. W efekcie sytuacja dialogiczna wywołana spotkaniem, jest momentem oceny Kogoś Innego, a następnie kwalifikacji polegającej na zaakceptowaniu lub odrzuceniu. E. Levinas opisuje to doświadczenie spotkania w „filozofii twarzy”.

Dialog jest zatem sytuacją-wydarzeniem, które godzi dwa typy relacji: symetryczną (Buber) i asymetryczną (Levinas). Pogodzenie to jednak wiąże się z dramaturgią spotkania Kogoś Innego (J. Tischner: „filozofia dramatu”). Ktoś Inny jest nieprzewidywalny w swojej reakcji na spotkanie „mojej” osoby. Znajomość drugiej osoby – zwłaszcza oparta na miłości, podtrzymywana w niej i prowadząca do coraz doskonalszego zjednoczenia – tworzy okoliczności swoistej „pewności”. Pewność ta jednak osadza się wśród doświadczeń opartych na nadziei, pragnieniu i oczekiwaniu. Słowo w dialogu jest bowiem nieustanną prośbą skierowaną do Kogoś Innego, a ujawniającą „moje” potrzeby i nadzieję, że zaspokoić je może Osoba Innego.

Dramatyczność spotkania zniechęca nieraz do dialogu lub wypacza relacje międzyosobowe, konstruując je poza poziomem dialogicznym. Dramatyczność spotkania pokazuje, że trwanie wobec Kogoś Innego – naprzeciw – jest bardzo trudne zwłaszcza, gdy osoba zaczyna doświadczać brzemienia odpowiedzialności. Zdarza się porażka, gdy nie udaje się spowodować zaistnienia nowej sytuacji z udziałem Kogoś Innego a zgodnie z własnymi zamierzeniami i potrzebami. Zdarza się nieakceptacja – gdy „moje” słowo nie zostaje przyjęte przez Innego. Zdarza się nieporozumienie – gdy nie doszło do pełnego spotkania, ale ma miejsce jedynie zetknięcie, w którym osoby są zwrócone w kierunkach rozmijających się.

## 2. Specjalizacja zagadnienia dialogu w zakresie teologicznym

Wyżej nakreślone treści dialogiczne pozwalają na stwierdzenie, że dialogika dostarcza narzędzi interpretacyjnych do badań teologicznych<sup>6</sup>. Zagadnienia dialogiczne znajdują dwa obszary badawcze w teologii: a) spojrzenie na specyfikę relacji między Bogiem i człowiekiem, b) sposób uprawiania teologii w oparciu o fenomen relacji międzypersonalnych.

a) *Spojrzenie na specyfikę relacji między Bogiem i człowiekiem*; tu należy wskazać na dwie kategorie relacji: Przymierza i Kościoła-Eklezji<sup>7</sup>.

Kategoria Przymierza orientuje badania podstawowych źródeł teologicznych wokół fenomenu Przymierza z Bogiem i odnosi do aktualnego etapu historii zbawienia. Oznacza, że dialogika wymaga w badaniach teologicznych prowadzenia analiz źródeł pod kątem udziału człowieka w Nowym Przymierzu na aktualnym etapie historii zbawienia (miejsce, czas, warunki kulturowe).

Kategoria Kościoła-Eklezji orientuje badania podstawowych i pomocniczych źródeł teologicznych wokół fenomenu Kościoła jako rzeczywistości historycznej i zbawczej doświadczanej w życiu doczesnym osoby ludzkiej. Oznacza, że dialogika wymaga w badaniach teologicznych podejścia historyczno-zbawczego<sup>8</sup>.

b) *Sposób uprawiania teologii w oparciu o fenomen relacji międzypersonalnych*; dialogika wprowadza teologię w wymiar wydarzeniowy. Oznacza to, że metoda dialogiczna w teologii prowadzi do syntez, które uwzględniają wszystkie poziomy działalności ewangelizacyjnej i zbawczej Kościoła. Wymaga to prac interdyscyplinarnych w ramach z specjalności teologicznych oraz teologii z przedmiotami pomocniczymi.

<sup>6</sup> K. Parzych-Blakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii, *Teologia w Polsce* 1 (2007), s. 137–148.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004; J. Nawrot, *Granice dialogu w Starym Testamencie – osoby i sytuacje*, *Teologia Praktyczna* 9 (2008), s. 179–197; K. Parzych-Blakiewicz, *Dialog Przymierza. Dialogika komunikacji między Bogiem a człowiekiem*, *Filozofia Dialogu* 8 (2009), s. 167–184.

<sup>8</sup> Oznacza to, że oprócz tradycyjnych źródeł teologicznych (Biblia, Nauczanie Kościoła) uwzględnia się także jako źródłowe dane pochodzące z dialogu interdyscyplinarnego. Zaś analizy i syntezy uwzględniają kontekst historyczny, skupiony na urzeczywistnianiu humanizmu chrześcijańskiego w kulturze globalnej, kontynentalnej, narodowej i środowiskowej. Uwyraźnia się także coraz bardziej potrzeba wypracowania fundamentów kultury chrześcijańskiej w kontekście przygotowań do ekspansji ludzkości w kosmosie. Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historyczno-zbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 279–283, 289–309.

## II. „Nadzieja” jako kategoria zbawcza

Ojciec Święty Benedykt XVI rozwija myśl o nadziei chrześcijańskiej od słów św. Pawła w Liście do Rzymian: w nadziei już jesteśmy zbawieni. Podkreśla realność, aktualność łaski zbawienia, która staje się udziałem człowieka w momencie przyjęcia Ewangelii. Zbawienie będące Bożym darem udzielonym przez Chrystusa i w Nim, ma charakter uniwersalny, nieodwołalny i jest pewne. Jednak pełny udział w zbawieniu osiąga się dopiero po spełnieniu życia ludzkiego w doczesności. Nadzieja zbawienia więc, o której mówi Apostoł i przybliża Ojciec Święty, wskazuje na dobro przyszłe – w życiu wiecznym, ale obecne „tu” i „teraz”. Dostęp do dóbr zbawczych na doczesnym etapie życia ludzkiego ma miejsce w akcie nadziei chrześcijańskiej.

Benedykt XVI pisze: „[...] chrześcijańskie orędzie nie tylko »informuje«, ale również »sprawia«. Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (SpS, n. 2). Ojciec Święty opiera sprawczość zbawczą nadziei na następujących elementach:

– Usłyszane słowo Ewangelii. W nim zawiera się prawda o Bożym zbawieniu w osobie i dziele Jezusa Chrystusa.

– Akceptacja usłyszanego słowa. Jest to moment aktywności podmiotu ludzkiego, w którym człowiek dostrzega wartość dóbr zbawczych, do których zmierza poprzez doczesny etap życia.

– „Praktyka” nadziei zbawienia. Nadzieja zbawienia ukierunkowuje człowieka w jego wyborach odnoszących się do życia doczesnego w ten sposób, że historia ludzka zostaje przeniknięta historią zbawienia. Ojciec Święty Benedykt XVI wskazuje na miejsca „uczenia się” tej nadziei (SpS, n. 32–48): modlitwa, aktywność osobowa wraz z doświadczeniem cierpienia, ocena ludzkiej rzeczywistości doczesnej z perspektywy sądu Bożego<sup>9</sup>.

W koncepcji nadziei zbawienia zaprezentowanej w encyklice *Spe salvi* można zatem dostrzec następujące treści:

– Nadzieja zawiera w sobie „substancję” zbawienia, rzeczywistość łaski. Jest to nadzieja, która „jest »zbawieniem«” (n. 3). Łaska zbawienia w nadziei stanowi treść Boskiego Daru – Słowa dla człowieka i obliuguje do odpowiedzi

<sup>9</sup> J. Jezierski, *Elementy eschatologii w perspektywie nadziei według encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI. Próba komentarza n. 41–48*, w: S. Ropiak, M. Tunkiewicz (red.), *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu Trzeciego Tysiąclecia. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010, s. 463–474; idem, *Nadzieja w perspektywie sądu ostatecznego i piekła*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, s. 75–80.



poprzez przyjęcie lub odrzucenie. Nadzieja zawiera inspiracje, pobudza do odważnego pójścia w kierunku dobra (n 36)<sup>10</sup>.

– Nadzieja zbawienia urzeczywistnia się, staje się, dopiero w nadziei innych (n. 48). Oznacza to, że usłyszane słowo Ewangelii wprowadza osobę ludzką w nowy wymiar życia społecznego. Ma tu miejsce świadomość dostępu do dóbr zbawczych i ich nieutralność. To zaś obliuguje, ale przede wszystkim uspasabia do otwartego dzielenia się nadzieją zbawienia oznajmiającą i zawierającą pełnię Boskiego Miłosierdzia.

– Zbawienie, w które wprowadza nadzieja chrześcijańska, jest udziałem w Miłości stanowiącej pełnię życia wewnątrztrynitarnego. Benedykt XVI przypomina, że Ojcowie Kościoła stawiali akcent na wspólnotowy charakter zbawienia (n. 14). Wspólnota stwarza okoliczności życia błogosławionego, szczęśliwego. Jest to wspólnota o charakterze eklezjalnym, tzn. w której uczestniczą osoby Boskie i ludzkie. Zaś sednem relacji międzyosobowych i wspólnototwórczych jest miłość. Istotą miłości jest wyjście poza własne „ja”, swoiste zapomnienie o sobie, aby myśleć o drugim człowieku. W tym rodzaju aktywności osobowej można dopatrywać się źródła prawdziwej radości (n. 14). „To nie nauka odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość” (n. 26).

### III. „Nadzieja zbawienia” jako kategoria dialogiczna

Spojrzenie na nadzieję w kategoriach teologicznych ukazuje jej charakter zbawczy. Następnie wyłaniają się treści określające dialogiczny charakter nadziei zbawienia. Można zasadnie stwierdzić, że nadzieja zbawienia stanowi moment zwrotny w kierunku utworzenia teologicznej perspektywy do ujmowania kwestii dialogicznych.

– Nadzieja jest momentem zetknięcia się łaski zbawienia z ludzkim podmiotem. Orientuje zbawczo dialog człowieka z Bogiem na poziomie indywidualnych i osobistych relacji.

– Odpowiedź pozytywna jest przyjęciem Boskiej „informacji”. Pozostawia w osobie ludzkiej ślad o charakterze bytowym. Tego typu zmiany zmierzają do uczynienia człowieka dojrzałym na podobieństwo doskonałego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Dojrzewanie człowieczeństwa „w nadziei chrześcijańskiej” stanowi proces zbawienia dokonujący się w dziejach i dopełniony w życiu społeczności niebiańskiej. Ta nadzieja objawia prawdę o człowieczeń-

<sup>10</sup> J. Neumann, *Nadzieja jako kryterium wiary w przesłaniu encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei*, s. 101–112.



stwie wyzwolonym, umiłowanym, bezcennym. Taka nadzieja jest źródłem szczęścia już na etapie doczesnym życia ludzkiego (n. 3).

– Dynamika zbawcza oparta na fenomenie nadziei chrześcijańskiej zakłada osobiste spotkanie człowieka z Jezusem Chrystusem. W tym spotkaniu zapoczątkowują się relacje o charakterze dialogicznym między Bogiem i człowiekiem. Tworzą one strukturę wspólnoty eklezjalnej i prowadzą do dojrzałego dialogu miłości w stanie nieba.

#### IV. Uzdrawienie nadziei zbawienia (konkluzje)

Nadzieja w sposób naturalny towarzyszy osobowej aktywności człowieka. Ujawnia ludzkie pragnienia. Ukierunkowuje dążenia. Inspiruje do usprawniania metod działania. Broni przed poddaniem się odmiennym, nierozumianym i nieakceptowanym tendencjom twórczym. Jest zaspokajana na bazie uczestnictwa osoby ludzkiej we wspólnocie/społeczności oraz przez kulturę otrzymaną (przyjętą) i wytworzoną.

Zaspokajanie potrzeby – generującej nadzieję – w oparciu o wyłącznie własne możliwości jest poszukiwaniem zbawienia poza wartościami religijnymi. Rozumiane jako wartość antropologiczna odnosząca się do autonomii, wytworzyło kulturę, w której człowiek pobłądził wśród wartości oświeceniowych, rozbudowanych aż do uformowania współczesnych humanizmów odmiennych od chrześcijańskiej wizji człowieczeństwa i życia ludzkiego. Stąd ukuto pojęcia takie jak „złudne nadzieje”, „utracone nadzieje”, „złodzieje nadziei”<sup>11</sup>. W praktyce przełożyło się to na zaniechanie nadziei lub też przeformatowanie jej w skrajny pragmatyzm i hedonizm poniżający godność osobową człowieka.

Tymczasem nadzieja jest tym, co leży u podstaw rozwoju człowieczeństwa, czyniąc życie ludzkie szczęśliwym. Świadczenie takiej nadziei, Benedykt XVI widzi w życiu św. Józefiny Bakhita (SpS, n. 3). Taka nadzieja wymaga sprzeciwu wobec struktur zła istniejących i rozwijających się w społecznościach ludzkich: w cywilizacji, kulturze oraz tradycji. Ten sprzeciw, ukazujący zarazem sprawczy wymiar nadziei zbawienia, doprowadził Jezusa – Mistrza z Nazaretu – na Golgotę. Takiego wysiłku Ojciec Święty wymaga od współczesnego Kościoła, domagając się w postawie chrześcijańskiej, świadomego

<sup>11</sup> R. Hajduk, *Współczesne mity – „złodzieje nadziei”*. Prawda chrześcijańska w starciu z „postępową mitologią” w świetle encykliki „*Spe salvi*”, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei*, s. 9–23; Z. Kunicki, *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei*, s. 25–33; J. Nagórny, *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, Lublin 2003, s. 66–75.

przyłgnięcia do Jezusa Chrystusa oraz wprowadzania w życie codzienne wartości ewangelicznych. Ważny jest tu aspekt świadomego działania, aby nie ulec współczesnym „złodziejom nadziei”. Toteż trzeba stwierdzić, że myśl sperancyjna Benedykta XVI dotyczy uzdrowienia nadziei zbawienia. Uzdrawianie nadziei zbawienia wydaje się być pilną kwestią wobec umacniania się, w skali globalnej, kultury promującej humanizm bez Boga i poza Bogiem. Taka kultura eliminuje nadzieję zbawienia, wypacza ją, deformuje, wprowadza człowieka na drogi życiowe prowadzące donikąd (SpS, n. 23).

Uzdrawianie nadziei zbawienia wiąże się z uprawianiem teologii dialogu, w której doświadczenie teologiczne jest bezpośrednio odnoszone do doświadczenia wiary w życiu osobistym, liturgicznym i społecznym (por. SpS, n. 30). Nadzieja jest bowiem tym, co pobudza ludzki podmiot, skłania do dobra oraz uczy postawy dialogicznej, niezbędnej do wejścia w dialog zbawienia i do trwania w nim.

Nadzieja zbawienia, o której pisze Benedykt XVI komentując św. Pawła, jest tym, co stanowi sedno koncepcji dialogiki teologicznej według Józefa Ratzingera – Benedykta XVI. Kard. Ratzinger przedstawił dialog człowieka z Bogiem jako proces wzajemnych relacji oparty na Przymierzu<sup>12</sup>. Przymierze z Bogiem rozpoczyna się i dojrzewa w pokoleniach Starego Testamentu. Jego ostateczne wypełnienie następuje w Nowym Przymierzu – którym jest Krzyż Jezusa Chrystusa stanowiący fundament nowego stylu życia religijnego oparte go na bezpośrednim odniesieniu człowieka do Boga (SpS, n. 3, 9). Od Jezusa Chrystusa rozpoczyna się aktywny udział człowieka w relacji dialogicznej z Bogiem. Już nie jest to Przymierze, którego nowe obszary odsłaniają prorocy kolejnych pokoleń Narodu Wybranego, ale jest to Przymierze angażujące na równi wszystkich ludzi uczestniczących w tajemnicy Chrystusa. Tymi ludźmi są ci, którzy „usłyszeli” i „przyjęli” Ewangelię. Zaangażowanie w nowotestamentowy dialog Przymierza sytuuje osobę ludzką nie tylko wobec Boga, w pozycji partnera, ale czyni człowieka pośrednikiem w Pośredniku, otwartym wobec innych; człowiek staje się jakby platformą dla rozprzestrzeniania się Ewangelii budzącej nadzieję zbawienia.

Zastanawiając się nad dialogiem Benedykta XVI ze współczesną kulturą trzeba uwzględnić dialogiczne treści nadziei zbawienia. Leżą one bowiem u podstaw koncepcji dialogu Kościoła ze współczesną kulturą. Benedykt XVI we wszystkich dotychczasowych dokumentach nauczania pontyfikalnego nazywa po imieniu błędy i wypaczenia powodujące zagubienie wśród współczesnych areopagów kultury. Zasadniczo wytyka dysfunkcyjność ateistycznych

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Wielość religii*; K. Parzych, *Dialog Przymierza*.

koncepcji światopoglądowych, jako wyprowadzających człowieka poza sferę kultury umożliwiającej ostateczne spełnienie życia w doczesności. W obliczu współczesnych przemian kulturowych o charakterze globalnym, gdzie w pluralizmie światopoglądowym uwyraźnia się linia demarkacyjna między teizmem i ateizmem, należałoby orzec o dwóch koncepcjach kultury: teistyczno-antropologicznej i laicko-antropologicznej. U podstaw kultury, według Benedykta XVI, dostrzega się więc aktywność ludzką polegającą na ożywianiu naturalnego zwrotu do dóbr zbawczych; inaczej mówiąc: na realizacji potrzeb ożywianych nadzieją. W dialogu z kulturą zaś, chodzi o ewangelizację kultury, która rozwinęła się na mentalności ubogiej w treści Ewangelii lub poza Ewangelią.

## THE SPERATE ASPECT OF THE THEOLOGY OF DIALOGUE IN BENEDICT XVI'S ENCYCLICAL LETTER *SPE SALVI*

(SUMMARY)

Dialogue, according to contemporary humanities, is a communication event which means personal fulfillment in a relational activity. The intermediate moment between the notion of dialogue and real dialogue is hope. Without hope – dialogue dies. Without dialogue – human existence is lost in a barren or destructive loneliness.

Benedict XVI's encyclical letter *Spe salvi* provides content helping to specify the theological status of hope in dialogics. Deeper reflection on the concept of the hope of salvation in *Spe salvi* concludes that hope indicates the moment responsible for the development of dialogical dramaturgy.

The theology of dialogue defines the research method model. Hope defines the salvific category in human history. In the perspective of the theology of dialogue and the history of salvation, the hope of salvation is a dialogical category.

Hope is a natural human experience. Benedict XVI notes that human aspirations realized without reference to religious values do not fulfill human expectations. True hope makes man happy. This hope requires adhering to Christ and the courageous introduction of evangelical values into daily life. Benedict XVI accentuates the necessity of "healing" hope. Contemporary culture eliminates, distorts and deforms the hope of salvation and thus leads human life nowhere. The "healing" of the hope of salvation is practicing the theology of dialogue.

## DER HOFFNUNGSASPEKT IN DER THEOLOGIE DES DIALOGS IN DER ENZYKLIKA *SPE SALVI* VON PAPST BENEDIKT XVI.

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die zeitgenössische Geisteswissenschaft definiert den Begriff Dialog als Kommunikationseignis, das persönliche Erfüllung durch Relationsaktivität bedeutet. Als mittelbarer Aspekt sollte zwischen dem Dialog-Konzept und dem Dialog-Akt die Hoffnung stehen. Ohne diese Hoffnung

– stirbt der Dialog. Ohne Dialog – verliert sich die menschliche Existenz in unfruchtbarem oder destruktivem Alleinsein. Die Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Spe salvi* liefert Inhalte, die helfen, den theologischen Status der Hoffnung in der Theologie des Dialogs festzustellen. Das tiefere Nachdenken über die Konzeption der Hoffnung auf Erlösung in *Spe salvi* lässt die Aussage zu, dass Hoffnung auf einen Aspekt hinweist, der für die Entwicklung der Dramaturgie des Dialogs verantwortlich ist. Die Theologie des Dialogs definiert das Untersuchungsmodell. Die Hoffnung definiert die Erlösungskategorie in der Geschichte des Menschen. In der Perspektive der Theologie des Dialogs und der Geschichte der Erlösung stellt die Hoffnung auf Erlösung eine dialogische Kategorie dar. Hoffnung ist eine fundamentale menschliche Erfahrung. Benedikt XVI. merkt häufig an, dass die menschlichen Bestrebungen ohne den Bezug auf die religiösen Werte keine von den menschlichen Erwartungen erfüllen können. Die wahre Hoffnung aber macht einen Menschen glücklich. Sie fordert bei Christus zu bleiben sowie ein mutiges Mitnehmen der in den Evangelien beschriebenen Werte in den Alltag. Papst Benedikt XVI. betont die Notwendigkeit, die Hoffnung „gesund“ zu lassen. Die zeitgenössische Kultur verformt, entstellt und eliminiert, die Hoffnung auf Erlösung und führt dadurch das Leben der Menschen ins Nirgendwo. Die „Gesundung“ der Hoffnung auf Erlösung ist die Berechtigung für die Theologie des Dialogs.



Ks. Tomasz Szałanda  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Grzech i kara w nauczaniu księdza Józefa Stagraczyńskiego w świetle kazań „Biblioteki kaznodziejskiej. Czasopisma poświęconego kaznodziejstwu” (t. IX) (Przyczynek do badań polskiego kaznodziejstwa XIX wieku)

**Słowa kluczowe:** grzech, kara, kaznodziejstwo, kaznodziejstwo XIX w., kaznodziejstwo przedsoborowe, przepowiadanie, Stagraczyński.

**Key words:** sin, punishment, preaching, preaching of the nineteenth century, preaching before council, preaching, Stagraczyński.

**Schlüsselworte:** Sünde, Strafe, Predigertum, Predigertum des neunzehnten Jahrhunderts, vorkonziliares Predigertum, Verkündigung, Stagraczyński.

### Wstęp

W odczuciu wielu duchownych, jak i świeckich związanych z przedsoborową tradycją, obecne przepowiadanie wręcz pozbawione jest obowiązkowych tematów, jakimi dawniej były grzech i kara<sup>1</sup>. Przyczynę tego upatruje się w przepełnionym duchem masonerii i protestantyzmu „reformatorskim” Soborem Watykańskim II, który wyrugował z liturgii kazania katechizmowe, wraz z ich konstytutywnym elementem, jakim były te zagadnienia<sup>2</sup>. W jaki więc

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Tomasz Szałanda, Katedra Teologii Praktycznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, tsz2000@poczta.fm.

<sup>1</sup> Takie postulaty można odnotować zwłaszcza na forach internetowych zwolenników rytu trydenckiego, zob. Szmulka, *Po kazaniach ich poznać*, <http://forum.fidelitas.pl/viewtopic.php?t=1536&postdays=0&postorder=asc&highlight=kazanie&start=75> (16.02.2011); kurak, *Jak powinna wyglądać parafia? Czyli rady dla proboszczów*, <http://krzyz.katolicy.net/index.php/topic,3087.15.html> (16.02.2011).

<sup>2</sup> R. Amerio, *Dyslokacja funkcji magisterialnej po Soborze Watykańskim II*, [http://www.piusx.org.pl/zawsze\\_wierni/artukul/28](http://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/28) (17.04.2011).

sposób „grzech i kara” funkcjonowały w polskim kaznodziejstwie przedsoborowym XIX w. i czy winny w takiej formie wrócić na współczesną ambonę – te zagadnienia będą przedmiotem niniejszego artykułu.

Podjęmowana problematyka, z racji zakresu tematycznego, jakim jest polskie przepowiadanie przedsoborowe, stanowi obszernie zagadnienie. Skupiono się zatem na XIX w. oraz wybrano jako źródło opracowania jednego autora tego okresu, księdza Józefa Stagraczyńskiego (1840–1905), należącego do grona najwybitniejszych kaznodziejów dziewiętnastowiecznej Polski.

Ksiądz Stagraczyński jest autorem około trzydziestu tomów kazań, w tym dziewięciu obszernych zbiorów kaznodziejskich, które z własnej inicjatywy wydawał w latach 1872–1894 pod tytułem „Biblioteka Kaznodziejska”. On też jest pomysłodawcą tytułu tego periodyku kaznodziejskiego, które funkcjonuje od ponad stu lat. Zapomniany nawet przez największych znawców historii kaznodziejstwa, w pełni zasługuje na uznanie, przypomnienie i oddzielne opracowanie jego twórczości<sup>3</sup>.

Materiał badawczy stanowi 61 jego kazań, pochodzących z autorskiego, IX (i ostatniego zarazem) tomu „Biblioteki Kaznodziejskiej. Czasopisma poświęconego kaznodziejstwu”, wydanego w 1894 r. w Poznaniu<sup>4</sup>.

## 1. Pojęcie grzechu dziewiętnastowiecznej ambony

Po soborze trydenckim podstawę kościelnego nauczania (w tym kaznodziejstwa) stanowił „Katechizm rzymski” (trydencki)<sup>5</sup>. W przedmowie do niego znajduje się wręcz wyraźny nakaz używania go wraz z Pismem św. jako

<sup>3</sup> Jedyna notatka na temat ks. J. Stagraczyńskiego pojawiła się w „Bibliotece Kaznodziejskiej” przy okazji jubileuszu stulecia tego czasopisma. Zob. M.K. Kubiak, *100 lat w służbie Kościoła w Polsce*, w: M.K. Kubiak, W. Przychyna (red.), *Ściągać czy nie ściągać. O pomocach do homilii i kazań*, Poznań 2008, s. 13. Natomiast znawcy historii polskiego kaznodziejstwa nie poświęcili mu ani jednego słowa. Zob. M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo. Zagadnienia wybrane*, Warszawa 1957; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Część druga. Kaznodziejstwo w Polsce od Oświecenia do XX wieku*, Kraków 2001. Jedyny wykaz jego publikacji zawiera obcojęzyczna strona: Stagraczyński, Joseph 1840–1905, <http://www.worldcat.org/identities/viaf-101649967> (10.02.2012).

<sup>4</sup> J. Stagraczyński, *Biblioteka Kaznodziejska. Czasopismo poświęcone kaznodziejstwu*, t. IX, Poznań 1894. Ponieważ źródłem pracy są zawarte w jednym tomie kazania jednego autora, w dalszym cytowaniu ograniczono się do podawania tytułu kazania i strony.

<sup>5</sup> *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V Pontifici Maximi iussus editus* wydano w 1566 r. natomiast pierwsze tłumaczenie polskie w 1568 r., a jej skróconą wersję w formie „pytanie – odpowiedź” w 1603 r. Natomiast kompendium Katechizmu rzymskiego przeznaczone dla katechetów (obszerniejsze z 1598 r.) i dla świeckich (skrócone z 1597 r.), to dzieło Roberta Bellarmina *Wykład nauki chrześcijańskiej*. M. Rusiecki, *Katechizm rzymski*, EK, t. 8, kol. 1053; D. Kuźmina, *Katechizmy w Rzeczypospolitej XVI i początku XVII wieku*, Warszawa 2002, s. 28n.



głównego źródła przepowiadania mszalnego: „Pleban za jedną pracą lud chrześcijański będzie Składu apostołskiego i Ewangelii uczył”<sup>6</sup>.

W Polsce, jak można to wykazać na podstawie zachowanych aktów synodalnych czy zarządzeń biskupich, dokument ten stanowił także podstawę kaznodziejstwa. Piotrowski synod prowincjonalny z 1607 r. nakazywał, aby: „Plebani i Kaznodzieje co niedziela i święto połowę kazania z ewangelicznych perykop, a drugą połowę z tego Katechizmu do ludu miewali”, a biskup przemyski w 1763 r. nakazał duchowieństwu, aby „Katechizm rzymski w swoich parafiach opowiadać”<sup>7</sup>. O wykorzystywaniu tego dokumentu w przepowiadaniu świadczy również np. dodatek do polskiego wydania z 1866 r.: „Rozkład materii Katechizmu na pojedyncze niedziele i święta zastosowanych do perykop Ewang. dla wygody kaznodziejów służyć mogący”<sup>8</sup>. W nim wskazuje się wprost na łączenie danego fragmentu Pisma św. z poszczególnymi przykazaniami. I tak, w pierwszą niedzielę adwentu, do fragmentu „będą znaki na słońcu i księżycu” (Łk 21, 25n) dodatek kaznodziejski sugeruje mowę o sędzie powszechnym i zaleca: „Przeto ma się Pleban udać do Artykułu siódmego Składu Ap.: »,„Ztamtańd przyjdzie sądzić żywych i umarłych«”<sup>9</sup>.

Zarówno Katechizm rzymski, jak i jego kompendia (w tym ówczesnie najbardziej popularny Roberta Bellarmina), stanowiące wykładnię prawowitej nauki Kościoła troszczącego się o zbawienie powierzonych sobie dusz, precyzowały pojęcie grzechu. Jest nim dobrowolny czyn albo zaniedbanie sprzeczne z Prawem Bożym (Dekalog) oraz z prawami ustanowionymi przez papieża i innych przełożonych w Kościele, zarówno duchownych jako i świeckich, który obraża Boga, oddala od Niego, wrzuca w sidła diabelskie, niszczy duszę<sup>10</sup>.

Podobnie grzech ujmowany jest w nauczaniu księdza Stagraczyńskiego. Do plastycznego przedstawienia tego pojęcia służy mu Biblia, a także przyroda czy trudne doświadczenia ludzkiego życia. Stąd porównania do utraconego w sercu raj, kainowego znamienia na duszy, ciernia i ostu oraz trądu czy

<sup>6</sup> Zob. *Przedmowa*, w: *Katechizm Rzymski, według uchwały Ś. Soboru Trydentskiego dla Plebanów ułożony, z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XIII. po łacinie wydany, na polski język w lat cztery po Soborze przez Imci księdza Walentego Kuczborskiego, Archidiacona Pomorskiego przetłómaczony; teraz zaś z małemi poprawkami i z niektórymi dodatkami przedrukowany. T. I–III. Nakładem P. T. Prenumeratorów. Jasło, Czcionkami Drukarni L. D. Stęgera. 1866*, s. 5. Na podstawie tego wydania są czynione dalej odnośniki w tekście artykułu.

<sup>7</sup> Zob. *Przedmowa do wydania polskiego*, w: *Katechizm rzymski*, s. II–III.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. V. W cytowanych fragmentach dokumentów, jak i kazań została zachowana oryginalna pisownia.

<sup>9</sup> *Dodatek drugi*, w: *Katechizm rzymski*, s. 591.

<sup>10</sup> *Wykład nauki chrześcijańskiej, ułożony z rozkazu Klemensa VIII papieża, przez kardynała Roberta Bellarmina, Rozdział XVI. O grzechach i o nalogach w ogólności*, [http://www.ultramontes.pl/Katechizm\\_Bellarmina\\_XVI.htm](http://www.ultramontes.pl/Katechizm_Bellarmina_XVI.htm) (10.02.2011); *Katechizm rzymski, O modlitwie* nr 7, s. 539–540.

trucizny<sup>11</sup>. Świadomość kaznodziei destrukcyjnego charakteru grzechu wyraża się w przekonaniu o jego sile spustoszenia, zepsucia i zatracenia<sup>12</sup>.

Warto zaznaczyć, że autor kazań, raczej nie podejmuje relacji „grzech – Bóg”. Ma bowiem świadomość, że grzech jest niszczycielską siłą, ale jako wyłączny akt człowieka, uderza przede wszystkim w niego samego, przekreślając jego szczęśliwą wieczność.

## 2. Grzech jako naruszenie Dekalogu

Dekalog, jako zbiór norm życia chrześcijan, był stałym elementem przepowiadania katechizmowego. W jaki sposób kategoryzował poszczególne grzechy ksiądz Stagraczyński, omówiono poniżej.

W analizowanym materiale kaznodziejskim grzech niewierności jedyne-  
mu Bogu przejawia się w braku zaufania względem Stwórcy w trudnych do-  
świadczeniach życiowych, jak i w sprawach dotyczących wieczności – zwąt-  
pienie w Boże miłosierdzie i popadanie z tego powodu w rozpacz<sup>13</sup>. Autor jest  
również bardzo surowym sędzią wobec wyznawców innych religii, niewierzą-  
cych, obojętnych religijnie, kwestionujących świętą Ewangelię, a szczególnie  
wobec Żydów – „zaraźliwego powietrza pogaństwa, które zaprzecza zuchwale  
bóztwa Chrystusowi Panu”<sup>14</sup>. Cechuje ich wszeteczność, zaślepienie, pogar-  
dzanie łaską i miłosierdziem Bożym, zatwardziałość serca, ale największym  
ich grzechem było zamordowanie Jezusa<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Kazanie na Niedzielę 5. w Post. *Nalóg grzeszny*, s. 133; Kazanie I na św. Józef. *Wielkość św. Józefa*, s. 153; Kazanie 2 na Wielki Piątek. *Mąż boleści*, s. 194; Kazanie na Niedz. po Wielkiej Nocy, s. 238–239; Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach. *Krople piołunu dla grzesznika*, s. 432; Kazanie na Niedzielę 11. po Świątkach. *Nieważne spowiedzie*, s. 469; Kazanie na Niedzielę 18. po Świątkach. *Oszukaństwo grzechu*, s. 587.

<sup>12</sup> Kazanie 3. na Zielone Świątki. *Co sprawuje Duch święty*, s. 325; Kazanie III na Nowy Rok. *Życzenia noworoczne*, s. 17.

<sup>13</sup> Kazanie IV na Nowy Rok, s. 25; Kazanie na Niedzielę 27. po Świątkach (6. po Trzech Królach). *Obowiązki ze względu na zdrowie*, s. 726; Kazanie 2. na Niedzielę 16. po Świątkach. *Nieczystość*, s. 548; Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną. *Wielka ofiara miłości*, s. 79.

<sup>14</sup> Kazanie 4. na Wielkanoc. *Potrójne zwycięstwo*, s. 225; Kazanie na Niedzielę 22. po Świątkach. *Restytucja*, s. 641; Kazanie 3. na Wszystkich Świętych. *Możemy być świętymi*, s. 683; Kazanie na Niedzielę 27. po Świątkach, s. 728; Kazanie 1. na Wielkanoc. *Zmartwychwstanie nasze duchowe*, s. 206; Kazanie in Septuagesima, s. 63; Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach, s. 435; Kazanie II na uroczystość Trzech Króli. *Gwiazda cudowna*, s. 37.

<sup>15</sup> Kazanie II na uroczystość Trzech Króli. *Gwiazda cudowna*, s. 38. Tę największą zbrodnię ksiądz Stagraczyński obrazuje za pomocą stwierdzeń: „nienawiść żydowska uciosała krzyż Pański” (Kazanie 3. na Wielki Piątek. *Drzewo krzyża*, s. 200); „złość ludu żydowskiego skazała na śmierć Jezusa i przybiła do krzyża” (Kazanie na Niedz. po Wielkiej Nocy, s. 242); „złość żydowska naigrawa się zeń nawet w konania godzinie” (Kazanie 4. na Wielkanoc, s. 226).

Daremne wzywanie Boga to według księdza Stagraczyńskiego beczczenie imienia Jezusa, które często miało miejsce podczas zabaw, ale także drwienie ze wszystkiego, co święte, bluźnierstwa i złorzeczenia Chrystusowi przez wrogów chrześcijan oraz fałszywe przysięganie<sup>16</sup>.

Grzechy przeciwko świętowaniu dnia świętego, kaznodzieja odnosi do niepotrzebnej pracy w te dni, które trafnie określa jako „pogwałcenie niedzieli i świąt przez pracę łakomego”<sup>17</sup>. Krytycznie również wypowiada się na temat zaniedbywania Mszy świętej i słuchania jej tylko z przyzwyczajenia, prowadzenia rozmów przez wiernych w czasie jej trwania, nieprzyzwoitych spojrzeń i myśli, przychodzenia jedynie w celu pokazania nowych strojów oraz powszechnego u wiernych ospalstwa, które powoduje, że „przez całą Mszę św. ani jednego pacierza nie zmówią”<sup>18</sup>. Mocno piętnuje komunie świętokradzką, grząc, że: „kto do Stołu Pańskiego przystępuje, Ciało Pańskie przyjmuje niegodnie, ten sąd sobie je i pije”<sup>19</sup>. Dlatego w kazaniach odnoszących się do kwestii związanych z dniem świętym i Eucharystią, mówi o sakramencie pokuty. Piętnuje przy tym zatajanie grzechów, brak żalu czy spowiedź dla zwyczaju i z przymusu<sup>20</sup>. O tak postępujących mówi, że „kto żal udaje i pokutę, bo kto dla oka tylko spowiada się, ten obłudnie udaje zmartwychwstanie, ten odgrywa komedię z Sakramentem”<sup>21</sup>. Kaznodzieja zwraca również uwagę na odkładanie jej na inny czas oraz trzymanie się grzechu nawet w godzinie śmierci, co prowadzi do zatracenia w piekle<sup>22</sup>.

W swoich kazaniach ksiądz Stagraczyński mówi, że dzieci najczęściej grzeszą niewdzięcznością, krnąbrnością, zuchwalstwem, brakiem pokory i uległości, hardością, uporem, szorstkością, opryskliwością, okłamywaniem i okradaniem rodziców oraz wyludzaniem od nich pieniędzy na przyjemności, w których zazwyczaj przesadzają<sup>23</sup>. Wielką niegodziwością z ich strony jest

<sup>16</sup> Kazanie na Niedzielę Zapustną. Chrystus idzie na mękę, a świat się bawi, s. 97; Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną, s. 80; Kazanie na Niedzielę 5 w Post, s. 134; Kazanie 2. na Wielkanoc. Tryumf Chrystusa Pana, s. 211; Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach, s. 434, Kazanie na Niedz. po Wielkiej Nocy, s. 242; Kazanie na Niedzielę 18. po Świątkach, s. 591.

<sup>17</sup> Kazanie na Niedzielę 18. po Świątkach, s. 591.

<sup>18</sup> Kazanie na Niedzielę 5. po Świątkach. Jak słuchać Mszy świętej, s. 408.

<sup>19</sup> Kazanie na Niedzielę III w Post, s. 120.

<sup>20</sup> Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną, s. 80; Kazanie na Niedzielę 11. po Świątkach, s. 469; Kazanie 2. na Niedzielę 13. po Świątkach, s. 487; Kazanie in Septuagesima, s. 66; Kazanie na Niedzielę 21. po Świątkach. Porachunek boski a porachunek ludzki, s. 637; Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach, s. 434.

<sup>21</sup> Kazanie 1. na Wielkanoc, s. 204.

<sup>22</sup> Kazanie na Niedzielę 21. po Świątkach, s. 636; Kazanie III na Nowy Rok, s. 21; Kazanie na Niedzielę III w Post, s. 119; Kazanie II na Niedzielę I w Post, s. 116.

<sup>23</sup> Kazanie na Niedzielę 8. po Świątkach. Dobra niesprawiedliwość, s. 440; Kazanie na Niedzielę 4. po Świątkach. Ubóstwo, s. 402; Kazanie na Niedzielę III w Post. Złe spowiedzie, s. 124; Kazanie na Niedzielę I po Trzech Królach. Obowiązki dzieci względem rodziców, s. 46.48.50.52; Kazanie na Niedz. 6. po W. Nocy. Miłość dziecięca, s. 302.

wyjawianie przed obcymi słabości i grzechów rodziców, rozpusta, ucieczki z domu oraz „wrywanie się na tańce, muzykę i zabawy”<sup>24</sup>. To wszystko, zdaniem kaznodziei, wynika z braku miłości, a dziecko, które nie kocha rodziców, to „chyba potwór, niegodne, żeby je ziemia nosiła”<sup>25</sup>.

Grzechy rodziców polegają głównie na kłótniach, zaniedbywaniu wychowania (w tym religijnego) i wspólnej modlitwy<sup>26</sup>. Ksiądz Stagraczyński skarży się na matki niegospodarne, nieoszczędne, nieumiarkowanie strojące się, wiecznie zrzędzące i niezadowolone<sup>27</sup>, które „córki wychowują na lalki do zabawki, a nie na skrzętne i znające się gospodynie”<sup>28</sup>. Krytykuje również ojca jako złodzieja, pijaka, „kłątewnika”, brutala, cudzołożnika, zbrojca, utracjusza, który „zabawia się od rana do wieczora w szynkowniach”<sup>29</sup>.

Podejmując tę problematykę świętości życia, którego jedynym Panem i Dysponentem jest Bóg, kaznodzieja piętnuje samobójstwo, zabójstwo, pragnienie popełnienia zbrodni, mężobójstwo i podpalenie<sup>30</sup>.

Grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu należą do ulubionych tematów kaznodziejstwa księdza Stagraczyńskiego. Dzięki nim wyłania się prawdziwy kunszt artystycznego pisarstwa tego plebana z Łekna<sup>31</sup>.

Kto przekracza szóste przykazanie, zabija w sobie niewinność<sup>32</sup>, „plu-gawi ciało”<sup>33</sup>, „sromoci mieszkanie Ducha Świętego”<sup>34</sup>, i niczym grabarz kopie grób dla własnej cnoty<sup>35</sup>. Utrata dziewiczości jest tożsama z „odarciem z sukienki niewinności”<sup>36</sup>, „tarzaniem się w plugawych nieprawościach”<sup>37</sup>,

<sup>24</sup> Kazanie na Niedzielę I po Trzech Królach, s. 50.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>26</sup> Kazanie na Niedzielę III w Post, s. 124; Kazanie na Niedzielę 17. po Świątkach. O miłości bliźniego, s. 584; Kazanie na Niedzielę 4. po Świątkach, s. 403–404.

<sup>27</sup> Kazanie na Niedzielę I po Trzech Królach, s. 49; Kazanie 1. na Niedzielę 4. Adwentu. Męki potępionych z powodu towarzystwa, s. 861; Kazanie na Niedzielę 4. po Świątkach, s. 402.

<sup>28</sup> Kazanie na Niedzielę 4. po Świątkach. Ubóstwo, s. 402.

<sup>29</sup> Kazanie 1. na Niedzielę 4. Adwentu. Męki potępionych z powodu towarzystwa, s. 861.

<sup>30</sup> Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną, s. 80; Kazanie I na Niedzielę I w Post. Czarta jak zwyciężać s. 104; Kazanie na Niedz. po Wielkiej Nocy, s. 242; Kazanie 2 na Niedzielę Świąteczną. Co sprawuje Duch św. Co sprawuje duch przeklęty?, s. 318; Kazanie 1. na Niedzielę 16. po Świątkach. Nieczystość, s. 543; Kazanie na Niedzielę 22. po Świątkach, s. 647; Kazanie 2. na Niedzielę 2. Adwentu. Oskarżenie winowajcy, s. 835.

<sup>31</sup> Pojęcie nieczystości ówczesne nauczanie Kościoła tłumaczyło precyzyjnie: cudzołóstwo – grzech nieczystości popełniony z cudzą żoną, świętokradztwo – z osobą poświęconą Bogu; kazirodztwo – z osobą pokrewną, gwałcenie – z dziewczą, porubstwo – z osobą naruszoną i wolną (wdowy i nierządnicę). Do nieczystości zaliczano również nieskromne spojrzenia, lubieżne rozmowy itp. Zob. *Wykład nauki chrześcijańskiej, ułożony z rozkazu Klemensa VIII papieża, przez kardynała Roberta Bellarmina, Rozdział VI.*

<sup>32</sup> Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach, s. 434;

<sup>33</sup> Kazanie 1. na Niedzielę 16. po Świątkach, s. 540.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 540

<sup>35</sup> Kazanie 2. na Niepokalane Poczęcie Najśw. Maryji Panny. Co znaczy ta tajemnica?, s. 811.

<sup>36</sup> Kazanie III na Nowy Rok, s. 17.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 17.

„zrujnowaniem do szczytu budyńeczka cnoty”<sup>38</sup>, „zbrudzeniem lilii niewinności”<sup>39</sup>.

Do najważniejszych przyczyn takich zachowań, które są „piekłem za życia”<sup>40</sup>, ksiądz Stagraczyński zalicza: złe towarzystwo, czytanie rozpustnych książek, taniec, muzyka, zabawy, bale, teatr i temu podobne widowiska<sup>41</sup>. Ogromny wpływ ma także brak właściwej opieki rodziców nad dziećmi: „czy myślicie, że te dziatki wasze bawiące się razem na polu, daleko od oczu waszych, nie będą się bawiły sromotnie? Że chłopiec jaki bezwstydnny, starszy nie zaprowadzi reszty, tych głupiuchnych, tych niewinnych na rzeczy bardzo złe, nie nauczy ich niewstydlivosti, nie będzie ich gorszycielem? [...] niech każdy wspomina sobie lata swojej młodości, a pewnie znajdzie, że utracił wstyd, że poznał tę nieprawość, bawiąc się z innymi, po drogach, po kątach, po polach, po stodołach, a może i w szkole”<sup>42</sup>.

Ksiądz Stagraczyński piętnuje również kradzież, namawianie i zmuszanie do niej, kupowanie od złodzieja, a także lichwę i oszustwo<sup>43</sup>. Jego zdaniem godne najwyższego potępienia są: celowa sprzedaż złego towaru czy chorowitego bydła, zawarcie niesprawiedliwej umowy, niesprawiedliwe procesowanie się, oszukiwanie w testamencie, spadku czy licytacji, udawanie żebraka i niepracowanie, pożyczanie ze świadomością nieoddania, oszukiwanie w kartach i doprowadzanie innych do nędzy<sup>44</sup>.

W świetle analizowanego materiału kaznodziejskiego przekraczanie ósmego przykazania dokonuje się za pomocą fałszu i kłamstwa, a konkretnie przez plotkarstwo, złorzeczenia, zniewagi, obelgi, sponiewierania, potwarze, szydzenie z bliźniego, fałszywe oskarżenia i procesy<sup>45</sup>. Piętnowane są również zachowania przeklinających oraz tych, co „denuncjacyjje piszą i donosy robią”<sup>46</sup>.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>39</sup> *Kazanie I na św. Józef*, s. 152.

<sup>40</sup> *Kazanie 2. na Niedzielę 16. po Świątkach*, s. 544.

<sup>41</sup> *Kazanie 3. na Niedzielę 16. po Świątkach*, s. 550.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 552.

<sup>43</sup> *Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną*, s. 79; *Kazanie na Niedzielę 8. po Świątkach*, s. 439; *Kazanie na Niedzielę 22. po Świątkach*, s. 642; *Kazanie 2. na Niedzielę 2. Adwentu*, s. 839.

<sup>44</sup> *Kazanie na Niedzielę 22. po Świątkach*, s. 642; *Kazanie na Niedzielę 4. po Świątkach*, s. 401; *Kazanie na Niedzielę 8. po Świątkach*, s. 440; *Kazanie 3. na Zielone Świątki*, s. 322; *Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach*, s. 433; *Kazanie na Niedzielę 23. po Świątkach*, s. 655; *Kazanie 2. na Niedzielę 2. Adwentu*, s. 836.

<sup>45</sup> *Kazanie 3. na Zielone Świątki*, s. 322; *Kazanie na Niedzielę 12. po Świątkach*, s. 474; *Kazanie 2 na Niedzielę Świąteczną*, s. 318; *Kazanie na Niedz. po Wielkiej Nocy*, s. 242; *Kazanie 3. na Wszystkich Świętych*, s. 679; *Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną*, s. 80; *Kazanie 1. na ś. Szczepana. Miłość nieprzyjaciół*, s. 909; *Kazanie na Niedzielę 22. po Świątkach*, s. 647; *Kazanie 2 na Wielki Piątek*, s. 193.

<sup>46</sup> *Kazanie na Niedzielę 5 w Post*, s. 133; *Kazanie na Niedzielę 22. po Świątkach*, s. 641; *Kazanie na Niedzielę 12. po Świątkach*, s. 474.

Uwagę zwraca także piękno i dosadność ówczesnego języka ambony, czego ilustracją mogą być stwierdzenia: „obmowiska i szarpaniny dobrego imienia”<sup>47</sup>, „odzierania ze czci i wiary zuchwałą gębą”<sup>48</sup>. Natomiast chciwość (chytrość) wyraża się w pogoni za pieniędzmi i dobrobytem, w żądzy posiadania dóbr ziemskich, co z kolei prowadzi do nieuświęcenia dnia świętego<sup>49</sup>.

### 3. Zabawy, tańce i inne występki

Oddzielną kategorią grzechów, na które zwraca uwagę ksiądz Stagraczyński, są wyraźnie piętnowane zabawy i tańce<sup>50</sup>. One są bowiem „grobem czystości”<sup>51</sup>, a przez nie „można zarazić się śmiertelną chorobą i umrzeć”<sup>52</sup>. Ganiąc „tę szaloną chuć do muzyk, do tańców i zabaw”<sup>53</sup> stwierdza, że „noworoczna wrzawa, uciechy, pijatyki są sposobem zagłuszania wyrzutów sumienia, przeżycia starego roku bez pożytku”<sup>54</sup>. Zapusty traktuje jako „igrzyska czar-towskie, uroczystości piekła na hańbę krzyża, pogaństwo przykryte larwą chrześcijaństwa”<sup>55</sup>. W czasie ich trwania bowiem „dochodzi do bezczeszczenia imienia Jezusa, gdyż one pochodzą z pogaństwa i są jako zabytki pogańskich uciech”<sup>56</sup>. Takie rozumienie zabawy powoduje gorycz kaznodziei: „setki i tysiące widzę, jak gonią za uciechami, dni i noce na zabawach trawia. Widzę pełno ludzi po szynkowniach, w teatrach, na balach; widzę ludzi ze szkaradnymi larwami na twarzy, słyszę muzykę, tany, wszędzie widzę uśmiechające się róże, jak gdyby na świecie nie było kolców i ciernia”<sup>57</sup>.

Pleban z Łekna wytyka również przesiadywanie w szynkowniach, pijaństwo i związane z tym marnotrawienie pieniędzy<sup>58</sup>. Przestrzega, że „pijanica

<sup>47</sup> Kazanie IV na Nowy Rok, s. 26.

<sup>48</sup> Kazanie 2. na Niedzielę 2. Adwentu, s. 837.

<sup>49</sup> Kazanie II na Nowy Rok. Życzenia i Kolęda, s. 9; Kazanie 1. na Niedzielę 3. Adwentu, s. 853; Kazanie na Niedzielę 17. po Świątkach, s. 585; Kazanie na Niedz. po Wielkiej Nocy, s. 239; Kazanie I na Niedzielę I w Post, s. 104; Kazanie na Niedzielę 12. po Świątkach, s. 473; Kazanie 3. na Zielone Świątki, s. 322.

<sup>50</sup> Kazanie I na Nowy Rok, s. 6; Kazanie II na Nowy Rok, s. 9; Kazanie na Niedzielę III w Post, s. 125; Kazanie Poniedziałek Wielkanocny. Zostań z nami, bo ma się ku wieczorowi, s. 235; Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach, s. 432; Kazanie 2. na Niepokalane Poczęcie Najśw. Maryji Panny, s. 811.

<sup>51</sup> Kazanie 3. na Niedzielę 16. po Świątkach, s. 553.

<sup>52</sup> Kazanie na Niedzielę Zapustną, s. 98.

<sup>53</sup> Kazanie 1. na Wielkanoc, s. 207.

<sup>54</sup> Kazanie II na Nowy Rok, s. 8.

<sup>55</sup> Kazanie na Niedzielę Zapustną, s. 98.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>58</sup> Kazanie I na Nowy Rok, s. 6; Kazanie II na Nowy Rok, s. 8; Kazanie II na uroczystość Trzech Króli, s. 41; Kazanie na Niedzielę Zapustną, s. 98; Kazanie 3. na Niedzielę I. Adwentu, s. 789; Kazanie 2. na Niedzielę 2. Adwentu, s. 837.



przedstawia wstrętne i obrzydliwe widowisko”<sup>59</sup>, w którym „przestaje być człowiekiem, staje się zwierzęciem i jeszcze niżej zwierzęcia pada”<sup>60</sup>. Pijaństwo doprowadza człowieka do tyranii, morderstwa, rozbudza żądze, rodzi ubóstwo i nędzę, rujnuje ciało i duszę<sup>61</sup>. Jego przyczynę stanowi złe towarzystwo („kompanija”), próżnowanie, lenistwo i wstręt do pracy<sup>62</sup>.

Zwraca także uwagę na grzech gniewu, który rodzi zawziętość, złość i nieprzyjaźń względem rodziny i sąsiadów, co z kolei prowadzi do zemsty<sup>63</sup>.

#### 4. Kara jako konsekwencja grzechu

Za popełnione wyżej wspomniane grzechy, każdego czeka kara, która jest „mocnym wędzidłem dla żądz”<sup>64</sup>. Najwięksi grzesznicy doznają potępienia w piekle, gdzie wszystko będzie wieczne: noc, ciemność, boleść, męki, pokutowanie, nieszczęście, łzy, smutek, więzienie, płacz i zgrzytanie zębami<sup>65</sup>.

Ksiądz Stagraczyński obrazowo opowiada wiernym o piekle, w którym doświadcza się trudnej do opisanie męki, którą symbolizują ogniste różgi, piec, płomień oraz ciemność w duszy<sup>66</sup>. Zanim potępiona dusza dozna wyżej wymienionych kaźni, najpierw dozna „sromoty” (objawienia wszystkich swoich złych uczynków) i pochłonięcia przez otchłań<sup>67</sup>.

#### 5. Miejsce dawnego „grzechu i kary” na współczesnej ambonie

Pojawiająca się w przestrzeni Kościoła, głośno artykułowana wśród części wiernych tęsknota, by częściej mówić na ambonie zarówno o grzechach, jak i karze za nie, jak to miało miejsce przed Soborem Watykańskim II, stała się

<sup>59</sup> Kazanie 1 na Niedzielę 13. po Świątkach. Pijaństwo, s. 478.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 479.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 478; Kazanie 2. na Niedzielę 13. po Świątkach, s. 485.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 481.

<sup>63</sup> Kazanie 1. na Wniebowzięcie Najśw. Maryji Panny. Zaśnięcie – chwala Najśw. Panny, s. 497; Kazanie IV na Nowy Rok, s. 25-26; Kazanie I na Matkę Bożką Gromniczną, s. 78; Kazanie 2 na Niedzielę Świąteczną, s. 318; Kazanie 3. na Zielone Świątki, s. 322.

<sup>64</sup> Kazanie na Niedzielę 19. po Świątkach, s. 596.

<sup>65</sup> Kazanie IV na Nowy Rok, s. 26; Kazanie II na uroczystość Trzech Króli, s. 42; Kazanie in Septuagesima, s. 65; Kazanie na Niedz. 3. po W. Nocy. Smutek dzieci tego świata, s. 252; Kazanie 3. na Zielone Świątki, s. 326; Kazanie na Niedzielę 19. po Świątkach. Piekło jest wieczne, s. 595; Kazanie na Niedzielę 21. po Świątkach, s. 639; Kazanie 1. na ś. Szczepana, s. 910.

<sup>66</sup> Kazanie na Niedzielę 6. po Świątkach, s. 417; Kazanie na Niedzielę 7. po Świątkach, s. 435; Kazanie 1. na Niedzielę 16. po Świątkach, s. 542; Kazanie na Niedzielę 21. po Świątkach, s. 640; Kazanie I. na Niedzielę ostatnią po Świątkach, s. 735; Kazanie 1. na Niedzielę 3. Adwentu, s. 852.

<sup>67</sup> Kazanie in Septuagesima, s. 65; Kazanie 3. na Poniedziałek Świąteczny, s. 346



przyczynkiem niniejszego artykułu. Analiza kaznodziejstwa w zakresie tematyicznym obejmowała dziewiętnastowieczne kazania katechizmowe wybitnego, choć zapomnianego sługi słowa Bożego – księdza Józefa Stagraczyńskiego.

Przepowiadanie plebana z Łekna zwraca uwagę przede wszystkim na silne związki z obowiązującym od soboru trydenckiego nauczaniem katechizmowym<sup>68</sup>. Obejmowało ono przekazywanie wiedzy o tym, w co trzeba wierzyć, o przykazaniach, sakramentach i modlitwie<sup>69</sup>. Warto docenić, że w środowiskach wiejskich, pozbawionych możliwości jakiegokolwiek kształcenia, katechizowanie było najczęściej jedyną formą nauki. Ambona więc pełniła rolę pedagogiczną i wychowawczą.

Posoborowa koncepcja przepowiadania liturgicznego, w którym homilia stała się obowiązującym sposobem głoszenia słowa Bożego, nie neguje przekazywania prawd katechizmowych. Wręcz przeciwnie, jej stałym elementem winno być „nauczanie tajemnic wiary i zasad życia chrześcijańskiego” (KL 52). Jednakże homilia jest proklamacją usłyszanego wcześniej słowa Bożego, i z niego wypływa jej temat<sup>70</sup>. Natomiast w liturgii przedsoborowej głoszone kazania, którego temat wybierał sam kaznodzieja. Obecnie jednak nauczanie katechizmowe jest realizowane w szkole, podczas nauk przedmażeńskich, we wspólnotach przyparafialnych, w czasie rekolekcji oraz podczas nabożeństw.

W analizowanym kaznodziejstwie księdza Stagraczyńskiego wszechobecność grzechu jest aż nadto zauważalna: od pola i pastwiska, przez stodołę, dom, szkołę, aż po karczmy. Największym zagrożeniem dla duszy były: nieczystość, pijaństwo, wykroczenia dzieci przeciwko rodzicom, fałszywe świadectwo, trwanie w grzechu oraz uczestnictwo w wiejskich zabawach. Co ciekawe, nie spotyka się praktycznie odniesień do zaniedbywania w uczestnictwie Mszy św. Wydaje się, że jest to spowodowane niezwykłą ortodoksyjnością w tym względzie środowiska wiejskiego, gdzie pracował ksiądz Stagraczyński.

Niezwykle przejmująco została zarysowana przez księdza Stagraczyńskiego nieuniknioność i surowość kary za grzeszne życie, a wieczność ognistego piekła i męki, połączona z niezwykłą plastycznością przekazu, z pewnością

<sup>68</sup> K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz.2, Kaznodziejstwo w Polsce od Oświecenia do XX wieku, Kraków 2001, s. 313; H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?*, w: W. Przyczyna (red.), *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, Kraków 1993, s. 77

<sup>69</sup> H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia*, s. 77.

<sup>70</sup> „Pismo święte ma doniosłe znaczenie w sprawowaniu liturgii. Z niego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii” (KL 24); „Homilia, będąca częścią liturgii, jest bardzo zalecana: stanowi bowiem pokarm konieczny dla podtrzymania chrześcijańskiego życia. Winna być wyjaśnieniem jakiegoś aspektu czytań Pisma św. albo innego tekstu spośród stałych lub zmiennych części Mszy danego dnia, z uwzględnieniem zarówno obchodzonego misterium, jak i szczególnych potrzeb słuchaczy” (OWMR 65).

wzbudzała zamierzony przez kaznodzieję lęk. Autor niczym Szaweł „siał grozę wśród ludu” (Dz 9,1), chociaż usprawiedliwieniem jest z pewnością obowiązujący wówczas styl uprawiania kaznodziejstwa oraz ówczesna kondycja chrześcijańskiej wsi, nad którą ksiądz Stagraczyński ubolewał: „na kazania chodzi się nieregularnie, książki pouczającej nie wezmą do ręki, więc łatwo pojąć, dla czego taka opłakana ciemnota w sprawach religii panuje, a za ciemnotą idzie obojętność i niedowiarstwo”<sup>71</sup>.

Nauczania moralnego (o grzechu i jego konsekwencji) nie może zabraknąć również w homilii<sup>72</sup>. Podstawą współczesnego przepowiadania liturgicznego jest miłosierny Trójjedyny Bóg. Grzech i kara winny pojawiać się w homiliach jako konsekwencja ludzkiego wyboru i skutkach jakie powodują, przy jednoczesnej świadomości wyzwolenia, które daje Ojciec przez Zmartwychwstałego Syna w Duchu Świętym. Warto również zwrócić uwagę, że większy skutek odnosi mówienie także o cnotach niż tylko o grzechu, a także o dobru niż tylko o złu<sup>73</sup>.

W kaznodziejstwie księdza Stagraczyńskiego warta docenienia jest również obfitość przykładów, którymi się posługuje. Zawsze są to exempla z najbardziej znanych powszechnie wydarzeń biblijnych oraz z codziennego życia wiernych, co z jednej strony pozwala słuchaczom na łatwiejsze przyjmowanie często bardzo bolesnych nauk, z drugiej zaś świadczy o dobrej znajomości przez kaznodzieję swoich parafian. Niezwykła barwność opisywanych zjawisk jest atutem wytrawnego kaznodziejstwa ówczesnych czasów<sup>74</sup>.

Także na egzystencjalny wymiar w homilii oraz na wyrazisty sposób przepowiadania, wielokrotnie zwracają uwagę zarówno dokumenty Kościoła, jak i znawcy tej dziedziny<sup>75</sup>. One bowiem nie tylko stanowią walor estetyczny, ale przede wszystkim niezbędny pomost pomiędzy tekstem biblijnym a słuchaczem. Muszą być jednak wykorzystywane w sposób przemyślany, by np. biblijne ilustracje nie stały się jedynie argumentem uzasadniającym jakąś kaznodziejską tezę dogmatyczną czy etyczną<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Kazanie na Niedzielę 11. po Świątkach, s. 463.

<sup>72</sup> KL 52. Synteza tego zagadnienia w: L. Szewczyk, *Zagadnienia moralne w wypowiedzi kaznodziejskiej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 34 (2004), z. 2, s. 48–57.

<sup>73</sup> Na ten temat wiele cennych spostrzeżeń w: H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia*, s. 81–82.

<sup>74</sup> Analizę „exemplów” w kaznodziejstwie przedsoborowym przedstawia T. Szalanda, *Exemplum w kaznodziejstwie z przełomu XIX i XX wieku. Przyczynek do badań kaznodziejstwa na przełomie wieków*, Studia Pastoralne 7 (2011), s. 447–456.

<sup>75</sup> KDK 4.44, DK 4; EN 3; K. Panuś, „Exemplum” a postulat zwiększenia obrazowości współczesnego kazania, AK 132 (1999), z. 3, s. 367–382; G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 58–59; R. Zerfass, *Od aforyzmu do kazania*, tłum. G. Siwek, Kraków 1995, s. 76–79.

<sup>76</sup> H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia*, s. 79.

Analiza materiału źródłowego pozwoliła na sformułowanie również następującego wniosku: dziewiętnastowieczne przepowiadanie cechuje się niezwykłą surowością głosiciela słowa Bożego. Kaznodzieja nie jawi się jako świadek czy współuczestnik codziennego życia wiernych, ale jako strażnik dusz. Nie jest więc dobrym pasterzem, ale rygorystycznym nauczycielem.

Obecnie jednak słuchacz słowa Bożego wymaga prawdziwej troski – nie łajania, a kaznodzieja potrzebuje zdecydowanie innych sposobów prowadzenia dusz niż w XIX w. Współczesne przepowiadanie Dobrej Nowiny, w której bez wątpienia jest miejsce na grzech i karę, ma prowadzić do miłości Boga i bliźnich. Istotą wiary bowiem jest miłość a nie lęk.

SIN AND PUNISHMENT IN THE TEACHING OF FATHER  
JOSEPH STAGRACZYŃSKIEGO IN THE LIGHT OF SERMONS  
OF "THE PREACHING LIBRARY. MAGAZINES DEVOTED  
TO PREACHING" (VOL. IX)  
[CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE NINETEENTH-CENTURY  
PREACHING IN POLAND]

---

(SUMMARY)

The subject of this paper is to show how the Polish nineteenth-century preaching understood the concept of sin and punishment. The author referred to the source material as they are the sermons of Father Joseph Stagraczyńskiego and raises the question of how they should apply to contemporary preaching. The proclamations of this period are seen as being from strict preachers of the word of God. The preacher is not seen as a witness or participant in the daily life of the faithful, but as a guardian of souls. So he is not a good shepherd, but rather a strict teacher. In light of the analyzed sermons, the greatest threats to contemporary people were uncleanness, drunkenness, misconduct by children against parents, false testimony, living in sin, dancing and having fun. However, the inevitability and severity of the punishment for the sinful life (in the form of the eternal torments of hell) combined with the extraordinary power of communication, certainly aroused the anxiety intended by the preacher. Today, however, the word of God requires the real concern of the listener, not a scolding, and a preacher definitely needs other ways of leading souls than in the nineteenth century. Today's proclamation of the Good News, where there is undoubtedly a place for sin and punishment, should lead to the love of God and neighbor. Because the essence of faith is not fear, but love.

SÜNDE UND STRAFE IN DER LEHRE  
VON PATER JOSEPH STAGRACZYŃSKIEGO IM LICHT  
DER PREDIGTEN „DIE PREDIGTENBIBLIOTHEK. ZEITSCHRIFT  
FÜR VERKÜNDIGUNG“ (BD. IX)  
[BEITRAG ZUR UNTERSUCHUNG DER VERKÜNDIGUNG  
DES NEUNZEHNTEHnten JAHRHUNDERTS IN POLEN]

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Thema dieses Aufsatzes ist zu zeigen, wie das polnische Predigertum im neunzehnten Jahrhundert das Konzept der Sünde und Strafe verstand. Als Ausgangsmaterial bezieht sich der Autor auf die Predigten von Pater Joseph Stagraczyńskiego. Die Frage ist, wie diese Art der Verkündigung in der zeitgenössischen Predigt Aufnahme finden kann. Die Verkündigung der vor-konziliarischen Zeit wird vom scharfen Prediger des Wortes Gottes geprägt. Der Prediger wird nicht als Zeuge oder Teilnehmer des täglichen Lebens der Gläubigen, sondern als Hüter der Seelen gesehen. So ist er kein guter Hirte, sondern ein strenger Lehrer. Im Lichte der analysierten Predigten stellen sich als die größten Bedrohungen für die damaligen Menschen Unreinheit, Trunkenheit, Fehlverhalten von Kindern gegenüber ihren Eltern, Lüge, Verbleiben in der Sünde, Tanzen und Spaß-haben-Wollen dar. Stagraczyński unterstreicht die Unausweichlichkeit und die Schwere der Strafe für das sündige Leben in Form der ewigen Hölle, was zusammen mit der außerordentlichen Plastizität der Kommunikation sicher große Angst erregte. In der heutigen Zeit allerdings erfordert das Wort Gottes ein echtes Anliegen für die Probleme der Menschen – nicht nur Tadel, weshalb der Prediger andere Möglichkeiten der Erziehung der Seelen als im neunzehnten Jahrhundert in Betracht ziehen muss. Die Verkündigung der Frohen Botschaft, bei der zweifellos auch Platz für Sünde und Strafe ist, soll zur Liebe zu Gotte und zum Nächsten führen, dennas Wesen des Glaubens ist nicht Angst, sondern Liebe.



Ks. Marek Karczewski  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Duch Prawdy jako przewodnik w świetle J 16,12-15

**Słowa kluczowe:** Duch Prawdy, J 16,12-15, Duch jako Przewodnik, Nadzieja Kościoła.

**Key words:** Spirit of Truth, John 16,12-15, Spirit as guide, hope of the Church.

**Schlüsselworte:** der Geist der Wahrheit, Joh 16,12-15, der Geist als Führer, Hoffnung der Kirche.

### Wstęp

Temat niniejszego artykułu – *Duch Prawdy jako przewodnik w J 16,12-15* – jest inspirujący z kilku powodów. Stanowi on przede wszystkim element niezwykle bogatej w treści teologiczne pneumatologii Janowej. Ożywcze działanie Ducha Świętego jest jednym z głównych tej Ewangelii<sup>1</sup>. Teksty te mają także wyraźne zabarwienie eklezjologiczne. Są skierowane do wspólnoty wierzących w każdej epoce historycznej. I wreszcie, na szczególną uwagę zasługuje głębia teologiczna tekstu, któremu chcielibyśmy się przyjrzeć. W niniejszym opracowaniu szczególnie interesuje nas znaczenie teologiczne tytułu „Duch Prawdy” w ostatniej zapowiedzi Parakleta. Jest to ostatni, podsumowujący tekst, w którym pojawia się tytuł „Duch Prawdy” i jedyny, w którym mówi się wprost o przewodnictwie Ducha Świętego.

Szczególne znaczenie kryje w sobie niezwykle rzadkie użycie czasownika  $\delta\delta\eta\gamma\acute{\epsilon}\omega^2$ , który stanowi *hapax legomenon* w Ewangelii według św. Jana.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, Katedra Teologii Biblijnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, markusk@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> Por. A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.

<sup>2</sup> W opracowaniu użyto tekstów oryginalnych prezentowanych w klasycznych wydaniach krytycznych zawartych w *Novum Testamentum Graece*, wyd. E. Nestle – K. Aland, Stuttgart <sup>27</sup>2001; *The Greek New Testament*, wyd. K. Aland – M. Black – C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren, Stuttgart <sup>4</sup>1994 oraz *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Ellinger – W. Rudolph, Stuttgart <sup>4</sup>1990; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart <sup>2</sup>1979. Tłumaczenia na język polski zostały dokonane przez autora artykułu.

W celu przybliżenia choćby części niezwykle bogactwa teologicznego zawartego w omawianym tekście, zastosowano następującą procedurę badawczą. Tekst biblijny omawiano przede wszystkim z perspektywy synchronicznej. Autor stara się dotrzeć do oryginalnej teologii św. Jana Ewangelisty (dalej: J). W punkcie pierwszym opracowania omówiono krótko relację analizowanego tekstu do reszty J oraz starano się uchwycić jego możliwą wewnętrzną strukturę literacką. W punkcie drugim przeprowadzono egzegezę tekstu J 16,12-15 pod kątem realizowanego tematu, uwzględniając występujący w J schemat narracji. W punkcie trzecim i ostatnim zaprezentowano wnioski teologiczne. Dodano także postulaty pastoralne związane z omawianym tekstem biblijnym.

## 1. J 16,12-15 w strukturze literackiej J

### 1.1. Kontekst bezpośredni J 16,12-15

Według najprostszego podziału Ewangelii według św. Jana zaproponowanego przez Raymonda E. Browna<sup>3</sup> w jej tekście można wyróżnić Prolog (J 1,1-18), dwie części główne – Księgę Znaków (J 1,19-12,50) i Księgę Chwały (J 13,1-20,31) oraz epilog, tzw. drugie zakończenie Ewangelii (J 21,1-25). C. Kingsley Barrett<sup>4</sup> dzieli Księgę Chwały na dwie części, z których pierwszą można określić jako pożegnanie Jezusa z Jego uczniami (J 13,1-17,26), a drugą jako opis męki i zmartwychwstania (J 18-20,31). Natomiast Donatien Mollat<sup>5</sup> określa tekst J 13,1-17,26 jako opis ostatniej wieczerzy Jezusa z uczniami. Szeroki kontekst literacki i teologiczny stanowi zatem ten wyjątkowy tekst, który można określić jako testament Jezusa pozostawiony jego najbliższym towarzyszom. W opisie ostatniej wieczerzy Janusz Kręcidło<sup>6</sup>, opierając się na autorytetach biblijnych (George Mlakuzhyil) wyróżnia sześć opartych na strukturze chiastycznej jednostek.

13,1-38 – symboliczny akt, przepowiednia zdrady i zaparcia się

13,31-14,31 – zapowiedź trzykrotnego się Piotra i pierwsza mowa pożegnalna

15,1-17 – alegoria winnego krzewu, przykazanie miłości

<sup>3</sup> R.E.Brown, *Giovanni. Commento spirituale*, Assisi 41991, s. clxix-clxxvii.

<sup>4</sup> C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 31985, s. 23.

<sup>5</sup> D. Mollat, *Il Vangelo secondo S. Giovanni e le tre lettere: Introduzione*, w: *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1991, s. 2257-2264.

<sup>6</sup> J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus a Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Series Biblica Paulina 2, Częstochowa 2006, s. 35-36, 45-46.



15,18-16,4 – nienawiść i prześladowanie przez świat, świadectwo uczniów

16,4e-33 – druga mowa pożegnalna i zapowiedź odejścia

17,1-26 – Modlitwa w godzinie męki, śmierci i zmartwychwstania.

W świetle tego podziału omawiany przez nas tekst należy do drugiej mowy pożegnalnej wygłoszonej w czasie ostatniej wieczerzy. Należy podkreślić, że ustalenie struktury opisu ostatniej wieczerzy jest zadaniem bardzo wymagającym. Temat Ducha Świętego jest podejmowany tu wielokrotnie. Zasadniczo wyróżnia się pięć zapowiedzi Ducha Świętego odpowiednio w J 14,15-17; 14,25-26; 15,26-27; 16,5-11 i 16,12-15. Ostatnie dwie zapowiedzi są niekiedy postrzegane jako jedna.

## 1.2. Struktura wewnętrzna J 16,12-15

J 16,12-15 stanowi ostatnią zapowiedź przyjścia Ducha Świętego, w którym bezpośrednio nie pojawia się wprawdzie typowe dla Jana określenie Paraklet. Jednakże nie ma wątpliwości, że zaimek wskazujący ἐκεῖνος – „ów” odnosi się do Parakleta (por. J 16,7; 14,15-17). Bezpośrednio poprzedzająca nasz tekst, czwarta zapowiedź Parakleta, podkreśla smutek rozstania, korzyść, która z tego wynika oraz potrójną funkcję przekonywania świata o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie (16,5-11). W kontekście ostatniej zapowiedzi Ducha Świętego (16,12-15) pojawiają się dwa etapy narracji: w. 12 oraz ww. 13–15.

Werset 12 stanowi wprowadzenie do zwartej wypowiedzi na temat Ducha zawartej w następnych wersach 13-15. Natomiast we fragmencie 16,13-15 pojawiają się dwa główne motywy: przyszła działalność Ducha Prawdy w kontekście wspólnoty wierzących (w. 13) oraz temat chwały Jezusa (ww. 14–15).

Stwierdzenie o prowadzeniu przez Ducha Prawdy otwiera zatem w sposób bezpośredni temat Ducha Świętego w ostatniej jego zapowiedzi.

## 2. Duch Święty w świetle egzegezy J 16,12-15

### 2.1. J 16,12 – wprowadzenie

Jezus odchodzący z tego świata ma jeszcze do powiedzenia wiele. Jednak wspólnota<sup>7</sup> nie jest zdolna do przyjęcia Jego przesłania. Jawi się pytanie: na

<sup>7</sup> Zob. T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des Johanneischen „Dualismus“*, Neukirchen-Vluyn 1984.

czym polega ta swoista niewydolność wspólnoty<sup>8</sup>? Wyznanie Jezusa wydaje się być w sprzeczności z treścią J 15,15, gdzie stwierdza, że wszystko co usłyszał od Ojca, objawił uczniom. Wskazówka znajduje się w pierwszej zapowiedzi Parakleta w J 14,26. Duch Święty będzie działał jedynie w granicach objawienia Jezusa<sup>9</sup>. Stwierdzenie – „jeszcze wiele mam wam do powiedzenia” nie oznacza zatem, że objawienie Jezusa jest niepełne. „Wiele” należy raczej rozumieć jako w inny sposób, na nowo<sup>10</sup>. Kontekst J 16,13-15 sugeruje jednoznacznie, że objawienie ma charakter dynamiczny<sup>11</sup>. Nie chodzi o prostą doktrynę. Termin βασταζειν – znieść, w sensie podstawowym oznacza noszenie w sensie etycznym i religijnym<sup>12</sup>. R. Schnackenburg<sup>13</sup> jako znaczenie podstawowe proponuje „nosić wielkie ciężary”, także w sytuacji smutku powodowanego przez odejście Jezusa. R. Brown<sup>14</sup> łączy trudność uczniów z prześladowaniem ze strony świata. Uczniowie nie są w stanie zrozumieć całego objawienia, ale sytuacja ta nie jest ostateczna i ulegnie zmianie.

## 2.2. J 16,13-15 – zapowiedź Ducha Świętego

### 2.2.1. 16,13a – Duch doprowadzi do całej prawdy

Przyjście Ducha Świętego związane jest ze zmianą sytuacji<sup>15</sup>. Moment niemocy zostanie wówczas przewyżniony. To On doprowadzi uczniów do całej prawdy oraz oznajmi im rzeczy przyszłe. Duch Święty zostaje określony jako – τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας – Duch Prawdy. Określenie Duch Prawdy pojawia się w trzech z pięciu zapowiedzi Parakleta (J 14,17; 15,26; 16,13; por. 1 J 4,6; 5,6)<sup>16</sup>. W sposób jednoznaczny wiąże ono działanie Ducha Świętego z objawieniem Jezusa Chrystusa<sup>17</sup>. Jezus jest posłanym przez Ojca, Wcielo-

<sup>8</sup> Felix Porsch (*Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangelium*, Frankfurt am Main 1974, s. 290) zadaje dwa pytania: co kryje się pod stwierdzeniem „wiele”, czego Jezus teraz jeszcze nie może powiedzieć oraz z jakiej przyczyny uczniowie są niezdolni, by to przyjąć?

<sup>9</sup> U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1993, s. 147.

<sup>10</sup> F. Porsch, *Pneuma und Wort*, s. 291.

<sup>11</sup> Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000, s. 182.

<sup>12</sup> Zob. F. Büchsel, *βασταζω*, w: TWNT, t. I, s. 596–597; L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, München 1978, s. 566.

<sup>13</sup> R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, III, Brescia 1986, s. 216.

<sup>14</sup> R.E. Brown, *Giovanni*, s. 856.

<sup>15</sup> F. Porsch, *Pneuma und Wort*, s. 292.

<sup>16</sup> Zob. U.B. Müller, *Prakletvorstellung im Johannesevangelium*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 71 (1974), s. 31–77.

<sup>17</sup> S.A. Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto vangelo*, Roma 1985, s. 178.

nym Słowem Boga, pełnym łaski i prawdy (J 1,14). W Jezusie prawda wkroczyła w historię w sposób pełny<sup>18</sup>. Można zatem stwierdzić, że określeniu Duch Prawdy odpowiada sformułowanie Duch Jezusa<sup>19</sup>. W pierwszej zapowiedzi Parakleta, zostaje On nazwany Duchem Prawdy, którego świat nie może przyjąć, ponieważ go nie widzi. Natomiast jest On towarzyszem i zamieszkuje w wierzących (J 14,16-17). Podkreśla się zatem aspekt polemiczny bycia chrześcijaninem. W drugim tekście zawierającym tytuł Duch Prawdy mówi się o świadczeniu Ducha o Jezusie (J 15,26). W ostatnim, omawianym przez nas tekście, bezpośrednich informacji na temat działania Ducha Prawdy jest najwięcej.

Charakter działania Ducha Prawdy jest ściśle związane ze znaczeniem czasownika *ὁδηγήσει* – poprowadzi, doprowadzi. Niektórzy egzegeci widzą tu znaczenie szersze jako mówić, uczyć<sup>20</sup>.

Inny ważny problem egzegetyczny stanowi przestrzeń i kierunek tego prowadzenia. Wyrażenie *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* (*dativus*, „w prawdę, do prawdy”) posiada swój możliwy wariant krytyczno-literacki związany z *εἰς* (*accusativus*, „do prawdy, w kierunku prawdy”). Ze względu na jednakowy autorytet poświadczających obie wersje starożytnych wariantów tekstu biblijnego jest niezwykle trudno jednoznacznie opowiedzieć się po stronie jednej z nich<sup>21</sup>. Obie są interesujące pod względem teologicznym. Wersja preferowana w wydaniu N-A<sup>27</sup> – czyli *ἐν* – jest bardziej statyczna. Prowadzenie dotyczy tu pewnego zakresu, pewnej przestrzeni, wprowadzania w obszar prawdy. Wersja alternatywna – *εἰς* – jest natomiast bardziej dynamiczna. Duch będzie prowadził w kierunku prawdy. Przekraczając pewne schematy typowo gramatyczne można stwierdzić, że Janowe pojęcie prawdy z pewnością nie wyczerpuje się w funkcji bycia celem<sup>22</sup>.

Kluczowe znaczenie w interpretacji funkcji Ducha Prawdy posiada forma czasownikowa *ὁδηγήσει*. Znaczenie czasownika *ὁδηέω* – to prowadzić, być przewodnikiem<sup>23</sup>. Występuje on tylko pięć razy w nowym Testamencie (Mt 15,14<sup>24</sup>; Łk 6,39<sup>25</sup>; J 16,13; Dz 8,81<sup>26</sup>; Ap 7,17<sup>27</sup>). Poza tym czasownik

<sup>18</sup> U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni*, s. 40.

<sup>19</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 182.

<sup>20</sup> Zob. R.E. Brown, *Giovanni*, s. 856.

<sup>21</sup> R. Schanckenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 216; J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus*, s. 261.

<sup>22</sup> I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova<sup>3</sup> 1992, s. 129.

<sup>23</sup> W. Michelis, *ὁδηέω*, w: TWNT, t. V, s. 102. Termin ten znajdował zastosowanie także w literaturze gnostyckiej, zob. T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des Johanneischen „Dualismus“*, Neukirchen-Vluyn 1984, s. 149.

<sup>24</sup> Ślepy prowadzi ślepego.

<sup>25</sup> Sens podobny: ślepy prowadzi ślepego.

<sup>26</sup> W sensie wyjaśnienia tekstu z Izajasza niezrozumiałego przez dworzanina etiopskiego.

<sup>27</sup> Baranek prowadzi do źródeł wody życia.

ten pojawia się jedynie w kontekście Septuaginty (42 razy, z tego 27 w Ps). Jego podmiotem jest zawsze Bóg lub Jego przymioty. Natomiast pokrewny rzeczownik ὁδηγός – przewodnik, występuje w Nowym Testamencie, ale poza środowiskiem Janowym (Mt 15,14; 23,16.24; Dz 1,16; Rz 2,19). Na szczególną uwagę zasługują także teksty z Ps 25,5 LXX oraz Ps 143,10 LXX. Niekiedy sugeruje się związek wyrażenia z J 16,13a z użyciem czasownika w literaturze mądrościowej i w pismach Filona z Aleksandrii<sup>28</sup>. Wskazuje się przy tym na znaczenie Mdr 9,11 oraz Mdr 10,10. Z punktu widzenia możliwości istnienia tzw. szkoły Janowej bardzo ważnym tekstem uzupełniającym jest Ap 7,17. Baranek poprowadzi zbawionych do źródeł wody życia. Kontekst eschatologicznej obietnicy pozostaje w związku z eschatologicznym wydźwiękiem treści J 16,13-15. Z punktu widzenia oryginalności teologii Janowej istotną rolę odgrywa także motyw drogi i prawdy ze szczególnym wskazaniem na tekst J 14,4-6<sup>29</sup>.

Konkludując można zatem uściślić, że w świetle użycia terminu ὁδηγός oraz terminów pokrewnych w środowisku biblijnym, funkcja prowadzenia Ducha Prawdy wyraża przewodzenie, bycie ekspertem<sup>30</sup>, działanie na wskroś pozytywne o charakterze zbawczym. Kontekst działania Parakleta w J 14,26 sugeruje, że przewodzenie to mogłoby mieć charakter dydaktyczny, wydaje się jednak, że należy rozumieć je szerzej<sup>31</sup>. Sugeruje to podkreślenie, że przestrzenią i celem działania Ducha Świętego jest prawda w całości, niczym nieograniczona. Duch jest gwarantem, że wspólnota przewyższać będzie momenty niezrozumienia i będzie coraz jaśniej pojmować prawdę. Dotyczy to także aktualizacji prawdy w konkretnej sytuacji historycznej<sup>32</sup>. Nie będzie prawdy zbyt trudnej. Jawi się pytanie, w jaki sposób dokonywać się będzie rozumienie prawdy? Semicka, starotestamentowa koncepcja prawdy, stanowiąca podstawę koncepcji Janowej, ma dynamiczny charakter. Nie jest prostym stanem zgodności intelektu z rzeczywistością. W świetle J prawdę o Ojcu objawia Jezus, który jednocześnie nazywa siebie samego prawdą (J 14,6). Ignace de la Potterie<sup>33</sup>, omawiając słynne słowa Jezusa, który nazywa siebie drogą, prawdą i życiem, podkreśla, że osią, kluczem wyznania Jezusa jest droga. Jezus jest drogą do Ojca. Pozostałe dwa terminy – prawda i życie – służą wyjaśnieniu, na czym polega droga. Jezus może prowadzić ludzi do Ojca, ponieważ jest

<sup>28</sup> R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 217.

<sup>29</sup> I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, s. 124–154.

<sup>30</sup> W. Michelis, *ὁδηγός*, s. 104.

<sup>31</sup> J. Gnillka, *Johannesevangelium*, Würzburg 1983, s. 123.

<sup>32</sup> Zob. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, t. II, Gütersloh 1981, s. 499; D.M. Smith, *John 16,1-15*, Interpretation 33 (1979), s. 60.

<sup>33</sup> I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, s. 271.

prawdą, niesie w sobie objawienie Ojca. Poznając Jezusa, wierzący może do-  
stąpić pełni życia. Prawda jest zatem drogą prowadzącą do pełni życia. Prawda  
jest osobą.

### 2.2.2. J 16,13b – Duch będzie mówił to, co usłyszysz

W J 16,13b kontynuowany jest temat działania Ducha Prawdy i Jego  
prowadzenia do całej prawdy. Duch nie będzie mówił od siebie, ale powie  
wszystko co usłyszysz. Werset ów budzi jednak pewne wątpliwości o charakterze  
krytyczno-tekstualnym, jednak są one bez decydującego znaczenia dla inter-  
pretacji teologiczno-biblijnej<sup>34</sup>. Działanie Ducha nie polega na dodawaniu cze-  
gokolwiek do tego, co objawił Jezus. Motyw słuchania jest istotny w działalno-  
ści mesjańskiej Jezusa. Jezus objawił słowa usłyszane od Ojca (J 8,26; por.  
5,19; 7,17; 14,10). Duch pełni misję podobną do misji Jezusa<sup>35</sup>. Powie to, co  
usłyszysz. Paraklet zajmie miejsce Jezusa (J 14,16-17). Ścisły związek między  
Jezusem, Ojcem i Duchem jest wyrażony w kolejnych, bezpośrednio następu-  
jących wersetach. Paraklet weźmie z tego, co należy do Jezusa (16,14). To, co  
posiada Jezus należy do Ojca (16,15). Przewodnictwo Ducha Świętego doty-  
czy zakresu prawdy objawionej w Jezusie i nigdy tego zakresu nie przekracza<sup>36</sup>.  
Duch Święty nie zmienia ani nie poszerza zakresu objawienia.

### 2.2.3. J 16,13c – Duch objawi rzeczy przyszłe

J 16,13c zamyka zapewnienie, że Duch objawi wspólnocie rzeczy przy-  
szłe. Działalność Ducha wyrażona jest za pomocą czasownika ἀναγγελεῖ  
– objawi, oznajmi, ogłosi (por. J 4,25; 5,15; 1 J 1,5). Jan podkreśla funkcję  
objawieniową Parakleta. Motyw objawienia pojawia się trzykrotnie w każdym  
z sąsiednich wersetów (13.14.15) i za każdym razem dotyczy wspólnoty  
uczniów. Termin „objawiać” pojawia się także w kontekście spotkania Jezusa  
z Samarytanką (J 4,25), która mówiąc o mesjaszu, definiuje go jako kogoś, kto  
przyjdzie i oznajmi wszystkim<sup>37</sup>. Zawartość objawienia jest zatem istotna, fun-  
damentalna. Potwierdzają to w. 14–15, które mówią o objawianiu tego, co  
należy do Jezusa.

Pewien problem stanowi interpretacja użytego w J 16,13 sformułowania  
τὰ ἐρχόμενα – czyli rzeczy przyszłe, nadchodzące. Duch objawi wierzącym

<sup>34</sup> Zob. R.E. Brown, *Giovanni*, s. 857.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 867.

<sup>36</sup> Nowość dotyczy okoliczności historycznych interpretacji prawdy, A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 182.

<sup>37</sup> Por. ibidem, s. 868.

przyszłość. Jak należy to rozumieć? Podkreśla się niekiedy, że także wyrażenie *ἀναγγελεῖ* może posiadać charakter profetyczno-eschatologiczny<sup>38</sup> lub sugeruje się, że w J nabiera znaczenia o charakterze technicznym jako forma aktualizacji historii<sup>39</sup> (por. 1 QpHab 7,1-3).

W historii egzegezy podejmowano różne próby wyjaśnienia kwestii objawiania rzeczy przyszłych. Niektórzy widzą tu nawiązanie do urzędu lub charyzmatu prorockiego obecnego w Kościele Janowym lub przed-Janowym, podobnego do prorocstwa w sensie Pawłowym. Inni, jak Alfred Wikenhauser<sup>40</sup> lub Jürgen Becker<sup>41</sup>, sugerują prorocstwo apokaliptyczne jako objawienie przyszłości. Rudolf Bultmann<sup>42</sup> przyjmuje, że relacja Ducha do rzeczy przyszłych pozostaje w związku ze wspólnotowym wyobrażeniem ducha prorocstwa, ale nie ma charakteru apokaliptycznego. C.K. Barrett<sup>43</sup> łączy rzeczy przyszłe z kontekstem sądowym perykopy poprzedniej (J 16,8-11). Owoce męki i uwielbienia Jezusa muszą być wprowadzone w życie wspólnoty chrześcijańskiej każdej epoki. Paraklet przekaże uczniom treści, których nie są w stanie przyjąć (w. 12). R.E. Brown<sup>44</sup> i R. Schnackenburg<sup>45</sup> sugerują, że w kwestii rzeczy przyszłych chodzi nie tyle o poznanie przyszłości, ile o gruntowne zrozumienie znaczenia Jezusa w konkretnym czasie.

Należy zatem przyjąć, że prawdopodobnie objawianie wiąże się ze słuchaniem, mówieniem i prowadzeniem, natomiast rzeczy przyszłe wchodzi w zakres „całej prawdy”. Paraklet będzie działał w przyszłości. Przyszłość stanowi przede wszystkim czas Kościoła i do Kościoła jest adresowany tekst J 16,13-15<sup>46</sup>. Duch prowadzi wspólnotę do pełni prawdy w każdym momencie historii. Ulega zmianie zewnętrzny kontekst historyczny oraz wewnętrzne problemy, z którymi musi się zmierzyć Kościół. Prowadzenie Ducha Świętego sprawia jednak, że pomimo zawirowań historii, może On mieć zawsze możliwość doświadczania pełni objawienia<sup>47</sup>. W ten sposób ponownie podkreśla się dynamiczny charakter prawdy oraz jej poznawania. Jej pełnia i niezmiennosc nie wykluczają dynamiki jej poznawania. Wyjątkowość tego procesu wyraża

<sup>38</sup> J. Schniewind, *ἀναγγελεῖ*, w: TWNT, I, s. 62–64.

<sup>39</sup> P. Perkins, *The Gospel according to John*, w: *The New Jeromy Biblical Commentary*, pr. zb., London 1990, s. 997.

<sup>40</sup> A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 295.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 499.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 443.

<sup>43</sup> C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, s. 408.

<sup>44</sup> R.E. Brown, *Giovanni*, s. 868.

<sup>45</sup> Jako chodzenie w prawdzie, praktykowanie prawdy; zob. R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, s. 219–220.

<sup>46</sup> J. Gnilk, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 377.

<sup>47</sup> V. Mannuci, *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993, s. 309.



fakt, że poznanie prawdy zakłada wejście w osobową relację z Jezusem i Ojcem. Mistrzem, zaufanym przewodnikiem w budowaniu relacji osobowej z Bogiem jest Duch Prawdy. Cel tej drogi stanowi pełnia życia<sup>48</sup>.

#### 2.2.4. J 16,14 – Duch i uwielbienie Jezusa

Tematem, który pojawia się w J 16,14 jest uwielbienie Jezusa. Jezus zostanie uwielbiony<sup>49</sup> przez Ducha, ponieważ weźmie z tego, co należy do Jezusa i objawi Kościołowi. Temat chwały i uwielbienia zajmuje w teologii J bardzo istotną, specyficzną rolę. O chwale można mówić w kontekście ziemskim, chwała Jezusa jest bazą wiary uczniów w Kanie Galilejskiej (2,11). Wiara jednocześnie umożliwia doświadczenie chwały Bożej w Betanii (11,4,40). W kontekście wiary należy także umieścić tekst z Prologu – „widzieliśmy Jego chwałę” (1,14; por. 1,12). W pierwszej części J widać zatem zależność między chwałą Jezusa i wiarą. W drugiej części Ewangelii temat chwały został jeszcze bardziej rozwinięty. Dotyczy to szczególnie rozdz. 12-17 (por. 12,23; 13,31; 14,13; 16,14; 17,1.4.5). Centralnym momentem uwielbienia i wywyższenia Jezusa jest Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Można zatem przyjąć, że uwielbienie Jezusa przez Ducha pozostaje w ścisłym związku z wydarzeniem paschalnym oraz uaktualnianiem prawdy o wywyższeniu Jezusa na krzyżu w każdym momencie historii.

#### 2.2.5. J 16,15 – Jezus, Ojciec i Duch

Wspomniana już ścisła identyfikacja, jedność między Jezusem i Ojcem stanowi treść J 16,15. Jedność i posłannictwo Jezusa przez Ojca jest jednym z głównych tematów teologicznych J (por. 3,34; 17,10.17). Jezus nie tylko jest posłany w imię Boga. On jest rzeczywistym Synem Bożym, który w sposób doskonały wypełnia Jego wolę<sup>50</sup>. Ojciec Jezusa po Jego zmartwychwstaniu zostaje nazwany także Ojcem wierzących (J 20,17). Życie, do którego prowadzi wiara w Jezusa jest tym samym życiem, którym żyje wieczny Bóg, Jego Syn i Duch Święty.

<sup>48</sup> I. de la Potterie, *Aletheia. La notion johannique de vérité et ses antécédentes historique*, Roma 1966, s. 39.

<sup>49</sup> Zob. G. von Rad, *δοξα*, w: TWNT, t. I, s. 236–245.

<sup>50</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według św. Jana*, s. 182.



### 3. Obraz Ducha Świętego w J 16,12-15

#### 3.1. Duch Prawdy

Tytuł „Duch Prawdy” nabiera wyjątkowej ostrości ze względu na dynamiczne ujęcie jego funkcji. Duch jest znawcą drogi do pełni prawdy. Wspomniana już wyjątkowość koncepcji prawdy dotyczy nie tylko jej starotestamentowych, semickich korzeni, ale przede wszystkim wyjątkowego związku pomiędzy prawdą i Jezusem Chrystusem. Jezus nie tylko głosi prawdę, świadczy o prawdzie, On sam jest prawdą. Poznanie Prawdy nie jest zatem tylko procesem zewnętrznym. Poznanie Jezusa to poznanie osoby. To wejście w relację osobową. Ewangelista Jan próbuje oddać wyjątkowość tego poznania, przywołując obraz owczarni lub winnego krzewu. Poznanie prowadzi do wiary. Wiara jest oparta na osobistej więzi z Jezusem, dlatego kroczenie drogą prawdy jest w konsekwencji pogłębianiem osobistej więzi z Jezusem. Prawda może prowadzić do pełni życia, ponieważ pozwala na to dzieło zbawcze Jezusa. W świetle Janowych zapowiedzi Parakleta odejście Jezusa umożliwia działanie Ducha Świętego. Można zatem stwierdzić, że Duch Prawdy uobecnia Jezusa i Jego dzieło zbawcze. Nie dodaje żadnych treści oryginalnych, ale sprawia, że wydarzenie Jezusa Chrystusa jest ciągle aktualne i ciągle nowe.

#### 3.2. Duch jako „znawca drogi” w perspektywie eklezjologicznej

Janowe zapowiedzi Ducha Świętego są skierowane do zgromadzonej w wieczniku wspólnoty uczniów. W świadomości wierzących jest to sytuacja pełna nostalgii i smutku. Jezus zapowiada swoje odejście. Duch Prawdy jest prezentowany jako dobroczyńca uczniów. Pozwala przezwyciężyć kryzys niezrozumienia. Jest przewodnikiem, prowadzi do kompletnej prawdy. Także pozostałe funkcje Ducha Prawdy dotyczą wspólnoty wierzących. Duch Prawdy prowadzi do Jezusa, uobecnia Go, sprawia, że zbawienie dokonane przez Jezusa jest rzeczywistością stale aktualną, dostępną. Można zatem powiedzieć, że w świetle J 16,12-15 wierzący powinni być cierpliwi i pokorni<sup>51</sup>. Aktualizacja prawdy Ewangelii jest zawsze wydarzeniem dynamicznym. Prawda, choć pełna, musi być poznawana stopniowo. Najpewniejszym sposobem poznania prawdy jest trwanie w osobistej więzi z Jezusem przez wiarę. Duch Prawdy jawi się więc także, jako mistrz życia duchowego jako prowadzący do Jezusa i ściśle z Nim złączony.

<sup>51</sup> Joachim Gnilka (*Teologia Nowego Testamentu*, s. 376) sugeruje, że w wymiarze moralnym prowadzenie to oznacza dominację miłości.

W perspektywie aktualizacji przewodnictwa Ducha Prawdy należy pamiętać o interesującej konkluzji praktycznej, która rodzi się w wyniku lektury egzegetycznej tekstu Janowego. Nie da się właściwie zgłębić prawdy bez pomocy Ducha Świętego. Nie da się także, bez pomocy Ducha Świętego, trwać w wierze i być jej autentycznym świadkiem. Wszelkie pomijanie wymiaru duchowego chrześcijaństwa, zastępowanie go nawet najbardziej wypracowaną metodologią przekazu i werbunku, psychologizacji – jest błędne. Jeżeli prawda o Jezusie ma być proklamowana w sposób autentyczny i świeży konieczna jest osobista więź z Duchem Prawdy.

### 3.3. Duch w relacji do Syna i Ojca

Lektura Janowych zapowiedzi Ducha Świętego prowadzi do konkluzji, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Prowadzenie Ducha Świętego nie jest rzeczywistością teoretyczną. Duch Święty wprowadza wierzących w przestrzeń wewnętrznego życia Boga. Podkreśla to szczególnie tekst z J 16,14-15. Pomimo wyraźnego akcentu chrystologicznego Duch Prawdy pozostaje w ścisłej relacji do Ojca i Syna. Praktycznym efektem poznania prawdy jest uczestniczenie w życiu Boga. W teologii Jana życie wieczne, efekt poznawania i trwania w prawdzie nie jest rzeczywistością iluzoryczną, teoretyczną, nieokreśloną. Udział w życiu wiecznym to inaczej udział w życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Można zatem stwierdzić, że działanie Ducha Prawdy nie ogranicza się do doraźnej aktualizacji przesłania Ewangelii, ale w konsekwencji staje się drogą, procesem prowadzącym chrześcijanina do pełni życia. Prowadzi do udziału w synowskiej więzi z Bogiem – więzi istniejącej między Jednorodzonym Synem a Ojcem.

## Zakończenie

Lektura J 16,12-15 może stanowić źródło inspiracji dla szeroko pojętych rozważań teologicznych. Tekst ten zachowuje niezwykłą aktualność. Duch Prawdy jest rzeczywistą nadzieją dla każdego chrześcijanina niezależnie od okoliczności historyczno-społecznych, w których przyszło mu żyć. On jest jedynym prawdziwym Przewodnikiem, który ożywia Kościół i prowadzi go nieustannie do Jezusa, Syna Bożego, Wcielonego Boga. To On, Duch Święty oznajmia nam „rzeczy przyszłe” i wskazuje jasno, że jedyną prawdziwą drogą prowadzącą do ostatecznego spełnienia, czyli pełni życia, jest Jezus Chrystus.

## THE SPIRIT OF TRUTH AS A GUIDE IN JOHN 16,12-15

---

### (SUMMARY)

---

The title: *The "Spirit of Truth" as a guide in J 16,12-15*. The situation of the Church in contemporary times is very difficult. Rejection, negation and indifference to its Mission lead to discouragement and impotence in work. The last prediction of Paraclet in John 16,12-15 give us an indication and hope. The true power of Church is fidelity and belief in Christ. The best guide to faith is the "Spirit of Truth" which leads to Jesus Christ, Son of God, Savior of Man.

## DER GEIST DER WAHRHEIT ALS LEITENDE KRAFT BEI JOHANNES 16, 12-15

---

### (ZUSAMMENFASSUNG)

---

Die Situation der Kirche in vielen Ländern wird als kritisch bezeichnet. Ablehnung, Verleugnung oder Gleichgültigkeit gegenüber ihrer Botschaft können ein Gefühl der Hilflosigkeit und Entmutigung aufkommen lassen. Das Wort Gottes in der letzten Ankündigung des Parakleten in Joh 16, 12-15 stellt nicht nur einen Hinweis dar, sondern ist auch eine Quelle der Hoffnung. Daher auch der Titel des vorliegenden Artikels: der Geist der Wahrheit als leitende Kraft bei Joh 16, 12-15. Der Heilige Geist ist eine leitende Kraft auf dem Weg, der das Bestehen in Jesus ist. Die Dynamik des Glaubens erfordert Demut und die Fähigkeit zu kontinuierlichem Wandel des Herzens. Niemand jedoch kann der Kirche den Geist der Wahrheit für die Verkündigung des rechten Weges ersetzen. Diese Wahrheit ist allein Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Erlöser des Menschen.

Ks. Bogdan W. Matysiak  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## „Ihr Gerechten, jubelt vor dem Herrn”. Psalm 33 als klassischer Hymnus

**Słowa kluczowe:** psalm, hymn, sprawiedliwy, nadzieja, Stwórca, pomoc.

**Key words:** psalm, hymn, just, hope, Creator, help.

**Schlüsselworte:** Psalm, Hymnus, Gerechter, Hoffnung, Schöpfer, Hilfe.

Das alttestamentliche Buch der Psalmen, das aus insgesamt 150 Psalmen besteht, ist in der jüdischen Tradition in die Ketubim eingeschlossen. Es enthält poetische Werke, die in den verschiedenen kulturellen und geschichtlichen Erfahrungen des Einzelnen und der Gemeinschaft entstanden sind. In der jüdischen Tradition heißt das erwähnte Buch *tehillim* („Lobpreisungen“), im Christentum – das Buch der Psalmen. Gemeinsam ist beiden Termini der Hinweis auf ein poetisches Werk, das einerseits JHWH lobpreist, andererseits den Leser oder den Hörer ermutigt, Gott selbst für alles Gute zu preisen.

Die klassische Gliederung von H. Gunkel und S. Mowinckel unterscheidet unter allen Psalmen zwei grundlegende literarische Gattungen: Lob (Hymnus) und Dank, Klage und Bitte. Hieraus haben sich andere Nebengattungen entwickelt, die mit ihrer Struktur und Thematik auf die oben erwähnten Gattungen anspielen. Man kann jedoch nicht sagen, dass jeder Psalm eine rein literarische Gattung darstellt. Meist verflechten sich in einem Werk zwei oder sogar mehrere Gattungen, wobei eine Gattung dominiert. Auf diese Weise entsteht eine Aussage über den charakteristischen Zug eines Psalms. Ebenso verhält es sich mit den Hymnen, deren klassisches Beispiel der Psalm 33 ist: Er zeigt rein hymnisch-literarische Züge. Der Zweck dieses Artikels ist es, den Psalm 33 als Muster einer hymnischen Gattung zu zeigen unter Berücksichtigung literarischer und theologischer Inhalte.

## 1. Der literarische Aufbau und die Zeit seiner Entstehung

Nach seinem Aufbau ist Ps 33 eine vorbildliche Hymne, die mit einem imperativischen Aufruf zum gemeinsamen Jubeln mit musikalischer Begleitung auffordert, ein Loblied (t<sup>h</sup>illah), um dem Gott Israels zu jubeln (v. 1-3). Den Hauptteil des Werkes bilden die Verse 4-19, die mit einem präzisen klassischen konjunkionalen Partikel kî (weil, denn, da, so) die Begründung des Lobes erklären. Der Hauptteil des Psalms ist überwiegend aus verbalen Sätzen gebaut, die indikativisch das Tun Gottes als Schöpfer und Herrscher der Weltgeschichte zeigen. Die Taten Gottes sind keine einzelstehenden Akte, sondern sie haben eine fortwährende Beständigkeit und Kontinuität. In diesem Teil zeichnen sich auch hymnische Partizipien ab, was für diese literarische Gattung in der Poesie charakteristisch ist. Den Schluss des Psalms bilden Vv. 20-22, die Vertrauen (V. 20f) und Bitte direkt an JHWH (v. 22) gerichtet beinhalten. Die drei aufgeführten Teile unterscheiden sich voneinander durch einen diversen Sprachstil. Vv. 1-3 sind bestimmt durch die Aufforderung mit „ihr“ (z.B. V.1 – rann<sup>e</sup>nû, „ihr jubelt“), danach kommt ein beschreibender Lobpreis im Stil von „er“ dazu, d.h. JHWH (Vv. 4-19) und im dritten Teil (Vv. 20-22) begegnet man einem Bekenntnis in der Form „wir“<sup>1</sup>.

Der Hauptteil des Psalms (Vv. 4-19) ist ebenso deutlich gegliedert und man kann an ihm wichtige theologische Themen des Hymnus präzise ablesen. Der Autor hat hier das Tun Gottes betont, das sich gemäß der von ihm begründeten gerechten Lebensordnung vollzieht. Das immanenteste Prinzip dieser Ordnung ist die göttliche Güte. Dieser Gedanke ist in zwei Wortgruppen entfaltet worden, von denen jede aus sieben Parallelismen gebildet ist (Vv. 6-12; 13-19), die in unterschiedlicher Perspektive komponiert worden sind. Der Abschnitt 6-12 rühmt JHWH als machtvollen Weltherrscher, dessen Herrschaft sowohl im Schöpfungsakt als auch in der Geschichte über die Erwählung Israels auf seine eigene Erbschaft zielte. In diesem Teil klingt deutlich Schöpfungstheologie an. Die Abschnitte 13-19 rühmen JHWH als Schöpfer und König aller Menschen (b<sup>e</sup>nê ha'adam). Der Psalmist betont hier die rettende Zuwendung JHWHs hin zu denjenigen, die nicht auf eigene Macht hoffen, sondern nach der Güte und Gnade Gottes streben. In diesem Fall hat der Autor an die Theologie der Schöpfung des Menschen angeknüpft. Die oben genannten Fragmente sind analog aufgebaut und stützen sich an das Motiv von JHWH als dem, der den Himmel geschaffen hat und dort thront. Zugleich zeigen sie das Handeln Gottes in Richtung Erde, betonen zunächst negative Auswirkungen

<sup>1</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, Würzburg 1993, 205.

menschlichen, willkürlichen Handels ohne religiöse Optik und zeigen dann das positive, rettende Handeln Gottes<sup>2</sup>.

Laut des masoretischen Textes (MT) besitzt der Ps 33 in der Sammlung des sogenannten „Davidischen Psalter“ (Pss 3-41) keine Dedikation. Der griechische Text wird dagegen in LXX (Septuaginta) in der Überschrift mit der Wendung  $\tau\omega \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$  – „für David“ eingeleitet. Es gibt zwei Möglichkeiten, dieses Phänomen zu erklären: Entweder stand diese Einleitung ursprünglich auch im MT und ist in der bewegten Geschichte des Textes irgendwann in der Folgezeit weggefallen, oder sie wurde nachträglich in den griechischen Text eingefügt, um den Anfang aller Psalmen im „Davidspsalter“ zu vereinheitlichen<sup>3</sup>. An dieser Stelle lässt sich einfügen, dass die LXX überhaupt eine Tendenz zur Ergänzung und Erweiterung eines Textes hatte.

Es kann aber auch die Hypothese aufgestellt werden, dass Ps 33 keinen Titel hat, weil man ihn in einer Etappe der Redaktionsgeschichte als eine Kontinuität der Themen des voranstehenden Ps 32 betrachtete. Zwar stellten beide Psalmen ursprünglich keine literarische Einheit dar, aber Ps 32,11 kann man heute als Übergang zum Ps 33,1 betrachten. In beiden erwähnten Versen befindet sich ein Aufruf zum Jubel an JHWH von Seiten der Gerechten.

Der jetzige Zusammenhang zwischen beiden Psalmen, den man auf literarischer Ebene in Ps 32,8 und Ps 33,10-11 erkennen kann, wo das Motiv vom Plan JHWHs und das Motiv vom „gütigen Auge“ (Ps 33,18) auftritt und man mehrfach dem Gedanken an „Güte JHWH“ (hesed) begegnet, besitzt große theologische Bedeutung. Es lässt sich daher die Ansicht vertreten, dass Ps 32 ein „neues Lied“ ist, das aus der Erfahrung der Sündenvergebung entstanden ist. Ps 33 dagegen ist in der Perspektive des vorangehenden Psalms ein Hymnus der Gerechten, die an sich hesed von JHWH erfahren<sup>4</sup>.

Ein anderer charakteristischer Zug von Ps 33 ist seine Anzahl von 22 Versen. Das entspricht den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Diese Eigenschaft erlaubt es, den Ps 33 in die poetischen alphabetischen Werke einzureihen, obwohl die aufeinanderfolgenden Verse nicht in der Reihenfolge der hebräischen Buchstaben weitergehen<sup>5</sup>. Im mittleren Teil des Psalms erscheint

<sup>2</sup> Vgl. P. Auffret, *Les pensées de son cœur: Étude structurelle du Ps 33*, ScE 39 (1987), 47f.

<sup>3</sup> Die Arbeiten am Psalter begannen um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Man kann hier als Beispiel T.K. Cheyne, *The Book of Psalms*, London 1888, B. Duhm, *Die Psalmen*, Göttingen 1922 oder H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926 erwähnen.

<sup>4</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, a.a.O. 206.

<sup>5</sup> Zu den alphabetischen Psalmen gehören: Pss 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145. Darauf hat schon G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrica*, Oeniponte 1882 hingewiesen. Außer im Psalter findet man diese Metrik in den Klageliedern. Diesem alphabetischen Kriterium entspricht auch das Buch Obadja und gewisse Fragmente des Buches Nahum.

ein gemischtes Metrum: Vv. 5.8 sind als 3+4 und Vv. 6.7.10.11.12 als 4+3 komponiert<sup>6</sup>.

Nach der obigen Vorstellung der charakteristischen Züge des Ps 33 und seiner Bezeichnung als „Loblied“ (Hymnus) sollte man über seine Herkunft und seinen Sitz im Leben einige Worte äußern. Das Lied beginnt mit der Aufforderung zur Erweckung einer großen Freude der „Gerechten“ und „Frommen“ und zum Jubeln vor Gott mit Begleitung von Musikinstrumenten wie Zither und Harfe. Der Anlass zu so einer großen Freude konnte ein nationales Fest sein, an dem man eine Rettungstat Gottes feierte, etwa in den Augen Israels die wunderbare Befreiung Jerusalems von den Truppen Sanheribs im Jahre 702 v. Chr. Anhand dieses einen Beispiels darf jedoch der Psalm nicht in diese Epoche eingeordnet werden, weil der Inhalt zu allgemein ist. Auch eine eschatologische Interpretation ist wenig wahrscheinlich, denn die vorgestellten sprachlichen Bilder sind zu wenig klar.

Höchstwahrscheinlich kann man den Psalm in den Rahmen des Neujahrfestes platzieren, worauf traditionelle Formen und Gedanken auf die Erneuerung des Bundesfestes hinweisen. Anlass zu diesem Gedanken der Erneuerung geben die Schöpfungstradition (Vv. 6-8) und die heilsgeschichtliche Tradition Israels (Vv. 10-12). Nicht ohne Wert für die Bestimmung des Sitzes im Leben im Ps 33 sind auch die Vv. 13-15, die sich an die aktuelle Festgemeinde richten, die von JHWH seine Erwählung, Güte und Gnade erfährt (Vv. 18-20). Das Loblied, das an der Schwelle vom alten zum neuen Jahr gesungen oder gesprochen wurde, war einerseits eine Danksagung und andererseits eine Äußerung der Hoffnung auf den künftigen Schutz Gottes für seine „Gerechten“ und „Frommen“<sup>7</sup>.

Es entsteht als nächstes die Frage, in welchen sozialen und religiösen Kreisen Israels der Ps 33 entstanden ist. Unter den Exegeten herrscht die Meinung, dass er aus weisheitlichen Kreisen der nachexilischen Zeit stammt – das Werk zeigt priesterliche und prophetische Gedanken. Typische Züge der weisheitlichen Überlieferung sind die alphabetische Form des Hymnus, der eine Vorstellung des Schöpfungswerks als Welt- und Lebensordnung der ganzen Welt und allen Lebens darstellt. Die literarische Form des Psalms ist auch ein Grund, den heilsgeschichtlichen Plan JHWHs zu zeigen. Ein anderer weisheitlicher Faktor ist das Motiv des „Schauens“ von JHWH auf alle „Menschenkinder“ (V. 13b). Er dringt in die menschliche Herzen ein, weil er diese Herzen selbst gebildet hat.

Die priesterliche Theologie kann man vor allem in den Vv. 6-9 spüren, was von Gen 1 abhängig sein kann. Die prophetische Tradition hat höchstwahrscheinlich die Vorstellung von der Zuverlässigkeit des Wortes JHWHs

<sup>6</sup> Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen. 1. Teilband – Psalmen 1-63*, Neukirchen-Vluyn 1972, 261.

<sup>7</sup> Vgl. A. Weiser, *Die Psalmen*, Göttingen 1959, 195.



und seiner Güte als Grundprinzip des Handelns Gottes inspiriert. Ein anderer traditioneller prophetischer Zug ist auch die Kritik an der Macht und am Krieg (Vv. 16-17). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ps 33 in den weisheitlichen Kreisen Jerusalems der nachexilischen Zeit entstanden ist, als die damaligen Weisen aus früheren Traditionen schöpften, um die Religiosität und die Identität Israels zu erwecken und zu festigen<sup>8</sup>.

## 2. Der Inhalt und die Exegese des Psalms

Mit verschiedenen Imperativen fordert der Anfang des Psalms die Gerechten und Frommen (cađîqîm, j<sup>o</sup>šarîm) zum Lob JHWHs auf. Ähnlich wie in den Psalmen 15, 24 und 100,4 treten sie ins Heiligtum ein, um sich vor Gott zu stellen. Der Psalmist unterscheidet unter den Israeliten zwei Gruppen. Zur einen Gruppe gehören diejenigen, die Gott treu sind und zur anderen diejenigen, die sich von Gott abwenden. Man kann also von „Redlichen“ und „Frevlern“ reden. Das Lob für JHWH geht einher mit der Begleitung durch Musikinstrumente an dem Ort, wo sich vor der Eroberung und Zerstörung des Tempels 586 v. Chr. die Bundeslade befand. Es werden namentlich zwei Musikinstrumente genannt: Zither (kinnôr) und „zehnsaitige Harfe“ (nebel). Der Aufruf ein „neues Lied“ zu singen, entspricht einer dynamischen und spontanen Beziehung Israels zu seinem Gott. Sie soll durch Lobsingen die Freude über diese Gemeinschaft zeigen und sie unaufhörlich erneuern.

„Das neue Lied“ (šîr hadaš) ist zeitlich gesehen nichts Neues, das man in Israel noch nicht angetroffen hätte. Die Neuigkeit besteht darin, dass sich in diesem Moment ein universeller, spontan geäußertes Hymnus herausbildet und dieser zugleich alle zeitlichen und räumlichen Kategorien überschreitet. Dieses „neue Lied“ ist kein eschatologischer Hymnus, obwohl es überzeitliche Aussagen beinhaltet<sup>9</sup>. Der hebräische Text V. 3b enthält eine Redewendung hêtîbû nagen bit<sup>e</sup>rû’ah. Die gegenwärtigen polnischen Übersetzungen übersetzen diese Worte unterschiedlich. Die „Biblia Tysiąclecia“ („Millenniumsbibel“) gibt sie durch pelnym glosem pieknie Mu spiewajcie („singet ihm schön mit voller Stimme“). Schon beim ersten Hinsehen lässt sich erkennen, dass der Originaltext durch den Übersetzer dieser Bibel mit dem Personalpronomen „on“ („er“) erweitert wurde. Auf diese Weise entstand eine Verbindung zum V. 3a, wo ausdrücklich ein Personalpronomen im Dativ lô („ihm“ – JHWH) steht. Vermutlich wollte der polnische Übersetzer einen Parallelismus bewirken.

<sup>8</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, a.a.O. 206.

<sup>9</sup> Vgl. H.-J. Kraus, a.a.O. 262.

Eine andere polnische Übersetzung, die „Biblia Poznańska“ („Posener Bibel“), geht noch weiter. Sie interpretiert den Text eher, als dass sie ihn übersetzt. Auf diese Weise will sie sehr genau die Bedeutung des Wortes *rawa*‘ wiedergeben: *grajcie Mu pieknie przy dzwiekach trab!* („schön spielt ihm durch den Klang der Trompeten!“). Die erwähnte Bibelübersetzung ergänzt ebenfalls zum Text das Personalpronomen im Dativ – *Mu* („ihm“). Die grundlegende Bedeutung des hebräischen Wortes *rawa*‘ ist „laut schreien“ oder „die Lärmtrompete blasen“. Dieses Schreien kann durch verschiedene Bedingungen verursacht sein. Es kann z. B. ein Freudenschrei sein oder ein Kampfschrei sein (Jos 6,5.10; 1 Sam 17,20; 2 Krn 13,15). Wenn es sich um einen Freudenschrei oder einen Lobschrei handelt, steht er sehr oft mit der Tätigkeit JHWHs zu Gunsten Israels in Verbindung, denn er rettet (Jes 16,10; 44,23; So 3,14). Die menschliche Tätigkeit im Bereich der sakralen Handlungen kann auch durch einen Freudenschrei (*tʿrû‘ah*) bestätigt werden, z. B. fand die Rückeroberung der Bundeslade von den Philistern durch David (1 Sam 4,5) und ihre Überführung nach Jerusalem (2 Sam 6,15; 1 Krn 15,28) unter fröhlichem Rufen statt. An dieser Stelle sollte hinzugefügt werden, dass diese „Freudenrufe“ mit der Begleitung von Blashörnern erklangen, die man im Kult benutzte<sup>10</sup>. Der Übersetzer der „Posener Bibel“ wollte die feierliche Stimmung sicherlich plastischer und lebendiger wiedergeben und hat deswegen den hebräischen Originaltext umfassender interpretiert und auf diese Weise an die Bedeutung des Wortes *rawa*‘ angeknüpft.

In eine ähnliche Richtung, d. h. eher in Richtung Interpretation als genaue Übersetzung, geht die Wiedergabe von Professor Stanisław Łach in seinem Kommentar: *uderzając w struny i głosno wykrzykujcie* („schlaget in die Saiten und jubelt laut!“)<sup>11</sup>. Dieses ist eine sehr weite Interpretation, weil in V. 3b nicht die Rede von einem Musikinstrument ist, sondern ein Zeitwort benutzt wird, das einfach nur „spielen“ bedeutet – *nagan*.

Wenn man den Vers 3b wörtlich übersetzen möchte, sollte man das hebräische Original so wiedergeben, wie es der erste polnische Bibelwissenschaftler, der Geistliche Jakub Wujek (1541-1597), in seiner schönen altpolnischen Sprache: *dobrze Mu grajcie w krzyczeniu* („spielt ihm gut im Jubelschrei“) *getan hat*<sup>12</sup>. Wenn man alle polnischen Übersetzungen des Ps 33,3b betrachtet, stellt man fest, dass jede von ihnen eine spontane und feierliche Stimmung vor JHWH zeigen wollte.

<sup>10</sup> TWAT VII, 435–437.

<sup>11</sup> Vgl. St. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, 209.

<sup>12</sup> *Biblia łacińsko-polska*, t. 2, Wilno 1907.

Der Hauptteil beginnt mit einer Begründung für das festliche Lob Gottes, zu dem alle Gerechten aufgerufen sind. Im Zentrum stehen die Macht und die Bedeutsamkeit des Wortes Gottes. Die Stärke dieses Wortes hat Israel in der Schöpfung und in seiner Geschichte erfahren und erlebt. Im Gegensatz zum menschlichen Wort, hinter dem oft nichts steht, ist das Wort Gottes vollkommen, zuverlässig und treu. Sein Wert kommt aus den von Gott selbst gelegten ethischen Maßstäben, nämlich Gerechtigkeit und Recht. Diese beiden Faktoren wurden Israel im Laufe seiner Geschichte geoffenbart. Die Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes ist zugleich ein Garant für die von ihm gestiftete gerechte Lebensordnung (c<sup>e</sup>daqah ûmiš<sup>e</sup>pat) und die Wahrhaftigkeit dieses Wortes, weil Gott als ein guter König diese Lebensordnung liebt. Er selbst hält sich an Gerechtigkeit und Recht, waltet über sie, wacht über sie und baut auf sie (Ps 11,7; 99,4; Jes 61,8). Gerechtigkeit und Recht sind auch ein Fundament des Bundes, dem Gott immer treu bleibt. Das Ergebnis dessen ist die Erfüllung der Erde, eigentlich des ganzen Alls, mit der Huld Gottes. Wenn die Serafim in Jes 6,3 verkünden, dass „die ganze Erde von seiner Herrlichkeit erfüllt ist“, so sagt Ps 33,5b, dass die überall gegenwärtige Herrlichkeit der königlichen Majestät JHWHs ein Zeichen seiner Anwesenheit, seiner Huld und seines Heilswillens ist und deswegen für alle präsent ist. Herrlichkeit und Huld sind eng mit Gottes Wort verbunden<sup>13</sup>.

Die Verse 6-12 sind die erste Entfaltung des Psalm-Themas. Sie bilden einen großen Bogen, der durch seine Thematik an die pentateuchische Schöpfungserzählung erinnert. Diese Wahrheit lehnt sich an das Gemeinschaftsverhältnis JHWHs zu Israel an, das in V. 12 in einer Bundesformel, d.h. JHWH ist Gott Israels, Israel seinerseits ist das Volk JHWHs, zum Ausdruck kommt (vgl. Dtn 26,17-19). Der Psalmist zeigt, dass die Bildung des Schöpfungswerkes durch das Wort des Gottes Israel und der Kraft dieses Wortes, das alle außerbiblischen Erzählungen und Mythen über die Entstehung der Welt und Menschen überragt, entstand. In allen anderen Erzählungen zeichnet sich das ergehende Wort der Götter als magische Komponente ab. Die Entstehung der Welt in außerbiblischen Mythen bezieht sich auf verschiedene Faktoren und wird als eine Emanation einer bestimmten Gottheit oder von Göttern verstanden<sup>14</sup>.

Im Glauben Israels dagegen ist alle Existenz durch das vollkräftige Wort JHWHs entstanden und durch dieses Wort wird Israel unaufhörlich in seinem

<sup>13</sup> Vgl. H. Gross, H. Reinelt, *Das Buch der Psalmen*, teil 1 (Ps 1-72), Düsseldorf 1982, 186f.

<sup>14</sup> Unter den vielen Bearbeitungen dieses Themas vgl. z. B. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, 28f oder eine neuere Arbeit – M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła*, Częstochowa 2005, 27–30.

Bestand unterstützt. Mit dieser Feststellung hat der Autor des Ps 33 zwei wichtige Mitteilungen gemacht: Zum Einen zeigt das gesprochene Wort Gottes, dass Gott durch sein Schöpfungswerk die grundlegende Ordnung der Welt gestiftet hat, wobei gleichzeitig der ganze Schöpfungsprozess das Wort ist, durch das sich der Schöpfer selbst offenbart. Zum Anderen wird auf das Schöpfungswort als ein Befehlswort hingewiesen, das ohne Einwände erfüllt werden muss, so wie ein altorientalischer Herrscher zwangsläufig die Ausführung seines Ediktes verlangte. Mit der Schöpfung wurde ein unaufhaltsamer Geschichts- und Ereignisablauf initiiert. Das Bild vom vollkräftigen Gott betont V. 7, wo JHWH als Bändiger das durch Wasser und die Urflut (t<sup>h</sup>ômôt) symbolisierte Chaos (mê hajjam) bekämpft<sup>15</sup>. Alle Geschöpfe sind kein zukünftiges Werk, sondern eine andauernde Realität. Ein Aufruf zum Lob dieses mächtigen Gottes, der das Chaos bezwingt und den Kosmos in seiner Existenz erhält, ist daher völlig berechtigt<sup>16</sup>.

Der zweite Teil des Hymnus sind die Vv. 13-19, die eine Kontinuität zum Lob JHWHs sind und konkrete Erscheinungen seiner Wohltätigkeit zeigen. Der am Anfang stehende V. 13 knüpft zweifellos an die Jerusalemer Theologie an, nach der Gott auf seinem himmlischen Thron sitzt und die von ihm geschaffene Erde und alles, was er geschaffen hat, anschaut (vgl. Ps 24,1). Laut dieser theologischen Strömung tritt JHWH immer als König (melek) auf<sup>17</sup>. Diese Tradition ist lange vor der Gründung des Königtums in Israel entstanden. Darauf weisen Ausdrücke wie „JHWH, sein Gott, ist bei ihm, seinem König jubelt Israel zu“ (Num 23,21), „ein König entstand in Jeschurun, als sich die Häupter des Volkes versammelten“ (Dtn 33,5). Es ist heute schwer zu sagen, wo die Anfänge dieser Vorstellung von JHWH als König liegen, dennoch

<sup>15</sup> In allen semitischen Sprachen bedeutet das Wort tehôm Urwasser, Unermesslichkeit des Wassers, ein kosmischer Ozean, der die ganze Erde umkreist. In der Konsequenz bedeutet tehôm das Urchaos, das Gott im Schöpfungsakt etwas besiegt und unterworfen hat. An manchen Stellen im AT wird tehôm personifiziert und bildet eine eigene, gegen Gott gerichtete Macht. Dieses ist eine Anspielung an das Kampfmotiv des Chaos mit dem mythischen Seeungeheuer Leviatan und dem Meeresdrachen (tannîn). Die Unterwerfung der urzeitlichen Meeresmächte durch JHWH, die sich ins Meer umwandeln (mê hajjam), ist ein deutliches Zeichen für die Macht seines Wortes. TWAT VIII, 564-570.

<sup>16</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, a.a.O. 209.

<sup>17</sup> Diese Bezeichnung trifft man dreizehn Mal im AT, die mit Gott als Subjekt verbunden ist (Ex 15,18; 1 Sam 8,7; 1 Chr 16,31; Ps 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; 146,10; Jes 24,23; 52,7; Ez 20,33; Mi 4,7). Man kann dabei eine gewisse Verwendungsart der Formel JHWH-melek beobachten, und zwar tritt sie vor allem in den Hymnen, an ihrem Anfang und Ende auf und nur einmal im Prosatext (1 Sam 8,7). Einundvierzig Mal ist die Bezeichnung melek ein Epitheton vom Gott Israels in den poetischen Texten und nur einmal tritt sie an einer Stelle im Prosatext auf (1 Sam 12,12). 9 Mal kommen von der Wurzel melek gebildete Termini mit Bezug auf JHWH vor (1 Chr 29,11; Ps 22,29; 103,19; 145,11.12.13; Dn 3,33; 4,31; Ob 21). Zu diesen Äußerungen müsste man auch diejenigen hinzunehmen, die sich noch auf Thronvorstellungen (kisse') berufen, die aus der vorköniglichen und königlichen Zeit und aus der Exilsepoche stammen. Der Hauptteil der Belege aber stammt aus der nachexilischen Zeit. TWAT IV, 947f.

weisen viele frühere rein israelitische, kanaanäische und aus der Patriarchenzeit stammende Überlieferungen darauf hin<sup>18</sup>.

Jedenfalls ist JHWH laut altorientalischen Vorstellungen König in vierfacher Hinsicht: König seines Volkes (vgl. Jes 33,22; 43,15; Zef 3,15), der ganzen Welt (vgl. Ps 29,10; Jes 6,5; Zach 14,9), aller Völker (vgl. Jer 10,7; Zach 14,16; Mal 1,14) und des Einzelnen (vgl. Ps 5,3; 44,5; 145,1). Fast alle Aussagen über die Regierungsgewalt JHWHs beziehen sich auf die kosmischen Dimensionen dieser Herrschaft. So thront er nicht nur im Tempel über den Kerubim (vgl. 1 Kön 8,13), wo einst die Bundeslade als Schemel für seine Füße diente. Jetzt ist der Himmel sein Thron, Zion in Jerusalem und die ganze Erde der Schemel (vgl. Kgl 2,1; Jes 66,1). Als König übt er die Herrschaft nicht nur über sein Volk aus, sondern er hält Jurisdiktion auch über alle anderen Völker (vgl. Ps 33,14)<sup>19</sup>.

Diese Jurisdiktion ist höchst gerecht, weil kein anderer, sondern nur JHWH selbst „Herzen gebildet hat“ (v.15 – (hajocer jahad libam). Im hebräischen Satz kommen drei interessante Termini vor: jacar, jahad und leb. Das erste Wort spielt auf die Tätigkeit des Töpfers an, der mit seiner Hand nützliche Hausgeräte formt. Im übertragenen Sinn ist nach den Aussagen der biblischen Autoren über JHWH jedes seiner Worte einmalig, weil dieser in seinem Schöpfungsakt nicht nur Lebewesen zur Existenz beruft, sondern ihnen auch angemessene Gestalt, Form und Zweck verleiht. Das unterstreicht auch Ps 33,15, in dem ein Partizip vorkommt, das auf die gegenwärtige Zeit und auf eine sich immer aktualisierende Situation hinweist, d. h. in Konsequenz auf ständige Schöpfung. Gott bildet also ständig, formt die Herzen jedes einzelnen Menschen, der ein Glied der Gemeinschaft Gottes, d. h. seines Volkes ist<sup>20</sup>. Diesen Gedanken äußert der nächste Terminus jahad.

Neben der herkömmlichen Bedeutung der Termini („gemeinsam, gleichzeitig, beisammen“) gibt es auch eine theologische Bedeutung, die auf eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen hinweist. Der Mensch ist aufgerufen, Gott durch andere Menschen und Völker hindurch wahrzunehmen, seine Werke zu erkennen und auch zu verstehen (vgl. Hi 34,29; Jes 41,20; 45,20.21). Daher ist es das Werk des Menschen, Gott zu rühmen und ihm zu jubeln, wie es im Ps 33,15 angezeigt wird. Das Lob Gottes vereinigt Menschen und Welt zu einer kosmischen Gemeinschaft des Rühmens (vgl. Hi 38,7; Jes 52,8)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Vgl. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testament*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2011, 183–185.

<sup>19</sup> Vgl. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, 271f.

<sup>20</sup> Vgl. Theologische Besprechung des Terminus im Rahmen der Schöpfungstheologie des Menschen und der Welt in den ältesten Schichten des AT und in der Erfassung von Deuterocesaja.

<sup>21</sup> Vgl. TWAT III, 599–602.

Das nächste theologisch wichtige Wort ist leb<sup>22</sup>, das nach altorientalischen Vorstellungen der Israeliten und anderer alter Völker die Funktionen einnahm, die das leibliche, seelische und geistige Wesen des Menschen betreffen. Das Herz gibt Lebenskraft und durch das Herz wendet sich der Mensch dem anderen und vor allem Gott zu, weil es zugleich ein Ort des Menschenwillens ist. Zu den geistigen Funktionen des Herzens gehört auch das Erkennen, dass der Mensch eine Sache „zur Kenntnis“ nimmt. Daneben kann man auch das Wiedererkennen, d. h. die Erinnerung nennen, und dank dieser Fähigkeit kann der Mensch mit seinen Gedanken in die Vergangenheit zurückgehen. Der Bereich wichtiger intellektueller Fähigkeiten des Herzens ist tatsächlich sehr breit. Unter anderem gehört dazu auch die Einsicht oder die Begabung, eine Sache kritisch zu beurteilen. Auf diese Weise ist das Herz auch Organ der Weisheit (vgl. Spr 2,10; 16,23)<sup>23</sup>. Gott hat demnach alle Menschen mit einer so großen Gabe wie dem Herzen ausgestattet und deswegen deutet der Psalmist darauf hin, dass, wer klug und vernünftig ist, auf sein Herz hört und weiß, wem er Lob singen soll und muss. Denn in den Herzen der Gerechten wird die richtige Entscheidung getroffen, auf das Herz zu hören und nach ihm zu wirken (vgl. Dtn 4,29; 6,4f).

Die Kontrastbilder, die in den Vv. 16-17 folgen, zeigen sehr klar, wie man sich in schwierigen Situationen des Lebens auf den wohlgefälligen und rettenden Blick Gottes verlassen kann. Der Autor hat hier zwar keine konkrete Notsituation oder keine greifbare Bedrohung aufgezeichnet, jedoch kann man an dieser Stelle vermuten, dass es sich um einen allgemein denkbaren Feind handelt<sup>24</sup>. Die erste Gegenwirkung angesichts eines Feindes ist, ihm zu entgehen, was sich sowohl durch eine Flucht vor dem kollektiven Feind, wie dem Einfall eines aggressiven Heeres äußern kann, als auch der Flucht vor einem individuellen Feind, der meistens ein Verleumder, eine Frevelzunge oder ein Lästler ist. Im Falle des Ps 33,17 geht es wahrscheinlich um eine Flucht vor militärischen Truppen, worauf typisch kriegerische Elemente hinweisen: Heer

<sup>22</sup> Im AT begegnet man dem Terminus insgesamt 853 mal, davon am meisten in Psalmen (137 mal), Spr 98 mal) Jer (66 mal), Dtn (51 mal), Ez (47 mal), 2 Chr (44 mal), Koh (41 mal). Neben diesem Terminus kommt auch ein Synonym lebab vor, das in späteren Texten gebraucht wird, als in denen, die das Wort leb benutzen.

<sup>23</sup> Vgl. NBL 7, 138f.

<sup>24</sup> Dieser Gedanke wurde vor allem sehr deutlich in den Psalmen ausgebaut, besonders in den Klage- und Dankliedern. In Bezug auf das Volk Israel geht es um fremde Völker, allerdings ist in den individuellen Psalmen die Identifikation des Feindes oder der Feinde schwierig. Es gibt dabei eine sehr breite Vielfalt der hebräischen Feind-Termini, die verleumden, lügen, gegen das Leben auftreten, ein Übel planen, perfid und heimtückisch tun, sein können. Ihre schädliche Tätigkeit äußert sich vor allem in höhnischen und prahlerischen Worten. In den Psalmen wird vor allem unterstrichen, dass ihre böse Tätigkeit gegen den Gerechten ohne Grund ist.



(hajil), starker Krieger (gibbôr), Kraft (koah), Pferd (sûs). Das Schlüsselwort in diesem Kontext ist šeqer, das Lüge, Trug, Täuschung, etwas Falsches bedeutet. Durch die angegebenen Termini will der Autor sagen, wie unzuverlässig und nichtig Berechnungen, Erwartungen und Wirkungen des überheblichen Menschen sind, der seine Hoffnung auf das setzt, was von ihm selbst kommt. Also alle Kraft, Macht und Stärke des Menschen sind nichts gegenüber dem Wirken Gottes.

Sicherlich geht es in den obigen Versen nicht nur um israelitische Herrscher, sondern der Psalmist will hier betonen, dass menschliche Macht und Kraft, auch wenn sie sich auf irdische Weise prächtig ausdrücken, angesichts der Macht und Majestät Gottes einfach unbedeutend sind. Ein flinkes Ross, das hier eine physische Kraft darstellt (vgl. Jes 30,15f; 31,1f), bringt keine Rettung vor dem Feind. Die einzige zuverlässige Schutzmacht ist das „Auge des Herrn“ (V. 18 – ‘en JHWH). Es schaut auf diejenigen, „die ihn fürchten und ehren“, d. h. sie beurteilen Ereignisse nicht durch das Prisma illusorischer menschlicher Schätzung, sondern sehen die Wirklichkeit in der objektiven göttlichen Perspektive. Sie suchen nicht Schutz oder Unterstützung nach humanen Kriterien, sondern „schauen nach seiner Güte aus“. Der in diesem Kontext auftretende Terminus hesed bedeutet schützende und bewahrende göttliche Huld und Bundestreue, wie es aus den Heilstaten JHWHs gegenüber Israel deutlich wird (vgl. Dtn 7,9.12; Neh 1,5; 9,32; Dan 9,4)<sup>25</sup>.

Diese Taten Gottes, diese Art der Vorsehung JHWHs erfährt Israel an sich konkret, was V. 19 ausspricht: „Er will sie dem Tod entreißen und in der Hungernot ihr Leben erhalten“ (vgl. Ps 34,10; 37,19; 107,9). Man kann sogar vermuten, dass es in dieser Äußerung nicht nur einfach um physische Rettung und Kräfte geht, sondern Gottesfurcht ein Vertrauen auf JHWH bewirkt und dies die Befähigung zu moralischen Entscheidungen im alltäglichen Leben gibt<sup>26</sup>. Diese Deutung kann man auf Grund des vom Psalmisten benutzten Terminus nefeš, der neben anderen, recht umfangreichen Bedeutungen auch über individuelles menschliches Leben eine Aussage trifft, nämlich über ein bewusstes „Ich“, mit Hilfe dessen man ähnlich wie auch mit Hilfe seines Herzens wichtige Entscheidungen trifft<sup>27</sup>.

Das literarische Ende des Ps 33 bilden Vv. 20-22, in welchen eine hoffnungsvolle Erwartung auf JHWH (hakah) noch einmal betont wird. Das Ziel

<sup>25</sup> Vgl. H.-J. Kraus, a.a.O. 265.

<sup>26</sup> Vgl. H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, Bonn 1936, 136.

<sup>27</sup> Eine sehr populäre Übersetzung des Terminus nefeš ist das Wort „Seele“. Diese Wiedergabe hat aber keine grundlegende Bedeutung. Überraschend kann die Tatsache sein, dass das hebräische Wort ursprünglich „Schlund, Hauch, Atem, Gemüt, Verlangen, Begehren, Sehnsucht, ein Lebenwesen“ bedeutet. TWAT V, 543-545.



ist die Gemeinschaft Israels mit Gott, die einst in der Geschichte geboren wurde, zu unterstützen und zu erneuern. Es soll also nicht verwundern, dass die Gerechten auf die Hilfe ihres Gottes (vgl. Jes 30,18; 64,3), seines Gerichts (vgl. Zef 3,8), seinen Rat (vgl. Ps 106,13) oder auf die Erfüllung seines Spruches (vgl. Jes 8,17; Dan 12,12; Hab 2,3) warten<sup>28</sup>. In dem besprochenen Ausschnitt ist die Erwartung auf den Beistand in der Zukunft enthalten, weil JHWH „Schild und Hilfe“ (‘ezrah ûmagen) Israels ist. Wieder wurde hier die Kriegsmetaphorik verwendet, um JHWH als Helfer und Schützer des Gerechten gegen vernichtungssüchtige Feinde zu zeigen (vgl. Ps 3,4; 7,11; 28,7). In diesen metaphorischen Strom schließt sich auch Freude (v. 21a – simhah) ein, die aus der Rettung vor den Feinden herrührt. Das Bewusstsein verursacht, dass das Leben der Gerechten positive Gefühle der Freude und der Hoffnung durchdringen. Sie bilden gleichzeitig eine Verbindung mit Gott, dessen „Name heilig ist“ (V. 21b)<sup>29</sup>.

Den Abgesang des Hymnus bildet ein ganz friedlicher Satz (V. 22), der nochmals die Bitte und das Vertrauen auf ständigen Schutz JHWHs äußert. Der Psalmist bezeichnet sich selber als den, der hoffnungsvoll nach Gott ausschaut, was durch das Verb jahal betont wird<sup>30</sup>. Diese spezifische Erwartung fließt aus der Überzeugung, dass alle Güte, die der Beter erhofft, von Gott stammt, der seinerseits selbst die Quelle dieser Überzeugung und die zukünftige Wirklichkeit ist. Diese Überzeugung kommt aus der geschichtlichen Erfahrung, dass sowohl der einzelne Verehrer JHWHs als auch das ganze Volk Israel seine Huld erfahren haben.

### „SPRAWIEDLIWI, WOŁAJCIE RADOŚNIE NA CZEŚĆ PANA”. PSALM 33 JAKO KLASYCZNY HYMN

(STRESZCZENIE)

Radość sprawiedliwych żyjących w przymierzu z JHWH i doświadczających Jego zbawczego działania, wyraża się w Ps 33 jako „nowa pieśń”. W swojej historii Izrael ciągle spotykał się z mocą słowa i „rady” Boga, stając się świadom swej wyjątkowości. Lud Boży doświadczył także, że nieustannie przebywa pod opiekuńczą Opatrznością Boga, zapewniającą mu ochronę i pomoc.

<sup>28</sup> Interessant ist, dass man der Formel „auf JHWH warten“ fast ausschließlich in Psalmen und in prophetischen Büchern begegnet. Das berechtigt zu der Feststellung, dass gerade die Psalmen, und zwar besonders die Klagelieder und Bittpsalmen, der eigentliche Sitz im Leben dieser Redewendung sind.

<sup>29</sup> Vgl. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, a.a.O. 265.

<sup>30</sup> Der genannte Terminus nennt ausdrücklich fast immer den Gegenstand des Wartens oder Hoffens. Die meisten Belege (30) weisen auf JHWH bzw. Gott hin (2 Kön 6,33; Hi 13,15; Ps 37,7; 42,6; 69,4; Mi 7,7; Klg 3,24), auf sein Wort (z.B. Ps 130,5), seine Ordnungen (z.B. Ps 119,43), seine Weisung (z.B. Jes 42,4), seine Treue (z.B. Ps 147,11), seine Hilfe (z.B. Klg 3,26) oder sein Erfüllen von Prophetenworten (z.B. Ez 13,6). TWAT III, 606.

Realizuje się to w wyrażeniu myśli o Bogu jako Stwórcy wszystkiego oraz Panu historii, od którego zależny jest cały znany człowiekowi świat. Przed Bogiem Izraela nie ostoi się żadna siła ani potęga, dlatego drżą przed Nim lud i narody, które żyją według swych praw i politycznych planów. Jednak każda siła wojskowa jest niczym przed zasiadającym na tronie w niebie JHWH. Ps 33 nie posiada eschatologicznego charakteru, a jego obrazy słowne wskazują na historię oraz aktualnie przebiegające życie jako tajemnicę i cud zawsze i ciągle urzeczywistniające się w stwórczym dziele oraz historii. Przeanalizowany psalm wskazuje więc na ostateczne panowanie Boga w tym sensie, że ludzkie potęgi, moce i panowania są przemijające, Jego zaś władanie przemienia świat w coraz to nową rzeczywistość.

### “YOU JUST, REJOICE IN THE LORD”. PSALM 33 AS A CLASSIC HYMN

(SUMMARY)

The joy of just living in covenant with YHWH and experiencing His saving action, is expressed in Psalm 33 as a “new song”. Throughout its history, Israel met with the power of words and the “advice” of God and became aware of His uniqueness and learned that God’s people are constantly in the caring providence of God, who provides protection and assistance to them. This comes to the fore in the expression of the thought of God as the Creator and Lord of all history. No force or power will stand before the God of Israel. The people will tremble before him, and nations live according to His laws and political plans. However, each military force is nothing before the One who sits on the throne in heaven. Psalm 33 does not have an eschatological character, and it depicts current history and life as a mystery and the miracles in creative work and history. The examined psalm points to the final reign of God in the sense that human powers are transient, and the possession of this world turns increasingly to a new reality.

### „IHR GERECHTEN, JUBELT VOR DEM HERRN”. PSALM 33 ALS KLASSISCHER HYMNUS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Freude der Gerechten, die im Bund mit Jahwe leben und seine rettende Aktion erfahren, wird in Psalm 33 als „neues Lied” ausgedrückt. Im Laufe seiner Geschichte wurde Israel immer wieder mit der Macht der Worte und mit „dem Rat” Gottes erfüllt und war sich seiner Einzigartigkeit bewusst. Das Volk Gottes erlebte ständige Sorge, Vorsehung, Schutz und Unterstützung von Gott. Dieses kommt in dem Ausdruck von Gott als Schöpfer und Herrn aller Geschichte, von dem die Welt abhängig ist, zum Tragen. Vor dem Gott Israels wird keine Macht bestehen. Die Leute zittern vor ihm und die Nationen leben nach seinen Gesetzen und politischen Plänen. Jede militärische Gewalt ist nichts vor dem, der auf dem Thron im Himmel sitzt. Psalm 33 hat keinen eschatologischen Charakter. Seine Bilder zeigen vielmehr das gegenwärtige Geschehen sowie das Wunder imschöpferischen Wirken und in der Geschichte. Dieser Psalm zeigt die endgültige Herrschaft Gottes in dem Sinne, dass menschliche Kräfte, Mächte und Herrschaft vergänglich sind, Gottes Herrschen jedoch die Welt in eine sich immer wieder neu schaffende Wirklichkeit verwandelt.



Aleksandra Nalewaj  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Analiza porównawcza struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2,1-12 i 20,1-18

**Słowa kluczowe:** Ewangelia według św. Jana, wesele w Kanie, pusty grób.

**Key words:** the Gospel of John, Wedding at Cana, Empty Grave.

**Schlüsselworte:** Johannesevangelium, Hochzeit zu Kana, leeres Grab.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza porównawcza dwóch Janowych perykop, a mianowicie opisu znaku na godach w Kanie Galilejskiej (2,1-12) i relacji o pustym grobie Jezusa odnalezionym w poranek wielkanocny (20,1-18). Na ścisłe powiązanie obu jednostek z punktu widzenia ich struktury literackiej, motywów teologicznych i postaci zwrócił uwagę Peter F. Ellis<sup>1</sup>. W swoim komentarzu do czwartej Ewangelii egzegeta zaprezentował propozycję Johna Gerharda dotyczącą struktury literackiej księgi Janowej, którą Ellis rozwija. Badania Gerharda dowodzą, że czwarta Ewangelia jest dziełem spójnym, wewnątrznie harmonijnym i w całości pochodzi od jednego autora, który zyskuje miano „genialnego teologa”. Ów wytrawny teolog skomponował swoje dzieło, wykorzystując prawa paralelizmu znane w starożytnym świecie, nie zaś, jak chce większość komentatorów, prawa narracji<sup>2</sup>.

Zgodnie z powyższą koncepcją w aktualnym tekście Ewangelii można wydzielić pięć dużych części o schemacie koncentrycznym, według wzoru abcb'a': 1,19-4,3; 4,4-6,15; 6,16-21; 6,22-12,11; 12,12-21,25, wewnątrz których istnieje dwadzieścia jeden sekcji o takim samym układzie: 1,19-51; 2,1-12;

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr Aleksandra Nalewaj, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, [analewaj@wp.pl](mailto:analewaj@wp.pl).

<sup>1</sup> P.F. Ellis, *The Genius of John. A Compositional Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1984. Autor omawia, pogłębia i rozszerza propozycję J. Gerharda zawartą w jego nie opublikowanej rozprawie doktorskiej na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie z 1975 r.: *The Literary Unity and the Compositional Methods of the Gospel of John*.

<sup>2</sup> P.F. Ellis, *The Genius of John*, s. 12.

2,13-25; 3,1-21; 3,22-4,3; 4,4-38; 4,39-42; 4,43-52; 5,1-47; 6,1-15; 6,16-21; 6,22-71; 7,1-8,59; 9,1-10,21; 10,22-39; 10,40-12,11; 12,12-50; 13,1-17,26; 18,1-19,42; 20,1-18; 20,19-21,24<sup>3</sup>. W ten sposób sekcji pierwszej (1,19-51) odpowiada sekcja ostania (20,19-21,24), sekcji drugiej (2,1-12) sekcja przedostatnia (20,1-18), sekcji trzeciej (2,13-25) sekcja trzecia od końca (18,1-19,42) i tak, aż do centralnej jednostki którą, według egzegety, stanowi opis objawienia Jezusa na falach wzburzonego morza w J 6,16-21.

Schemat paralelny całej księgi, jak i każdej z wyodrębnionych dwudziestu jeden sekcji, można rozpoznać dzięki powtórzeniu słów, wyrażeń czy koncepcji teologicznych obecnych w poszczególnych segmentach. Zdaniem egzegety<sup>4</sup>, zastosowanie przez autora Janowego tejże kompozycji stanowi klucz do odczytania struktury księgi jako całości, a także struktury każdej pojedynczej sekcji.

Nasze opracowanie składa się z dwóch części. W części pierwszej zwrócimy uwagę na elementy literackie wiążące J 2,1-12 i 20,1-18, w części drugiej, korzystając z osiągnięć współczesnej egzegezy, zilustrujemy najistotniejsze motywy teologiczne.

## I. Elementy literackie

### 1. Miejsce J 2, 1–12 i 20, 1–18 w aktualnym układzie tekstu Ewangelii

**1.1.** Opowiadanie o godach w Kanie Galilejskiej (2,1-12) jest umieszczone pomiędzy opisem świadectwa Jana Chrzciciela i powołania uczniów Jezusa (1,19-51) a relacją o oczyszczeniu świątyni jerozolimskiej w czasie pierwszej Paschy (2,13-25).

Wiersze 1–2, rozpoczynające opis godów, zawierają istotne dla opowiadania wskazówki a mianowicie, wskazówkę chronologiczną: τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης – trzeciego dnia i wskazówkę geograficzną: ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας – w Kanie Galilejskiej. Kontekstem opowiadania jest uroczystość zaślubin, na których kolejno pojawiają się: Matka Jezusa, Jezus i Jego uczniowie, służy, starosta weselny i pan młody. Kłopotliwą dla gospodarzy ceremonii sytuację braku wina Jezus rozwiązuje przez znak, który objawia Jego chwałę i rodzi wiarę uczniów (w. 11). W zakończeniu opowiadania (ww. 11–12) autor przywołuje dane z jego początku, a mianowicie wyrażenie ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας

<sup>3</sup> Ibidem, s. 13–14.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 11–15.

oraz te same osoby: ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ, ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (ww. 1–2), tworząc w ten sposób inkluzję.

Kontekstem poprzedzającym opis godów jest spotkanie Jezusa z Natanaelem i ich dialog dotyczący tematu oczekiwań mesjańskich (por. 1,45–51). Z kolei 2,13 wyznacza nową sekwencję zmianą czasu i miejsca. Tekst informuje o bliskości Paschy żydowskiej i udaniu się Jezusa wraz z uczniami na święto do Jerozolimy. Zastając w świątyni – domu swego Ojca (2,16) – handlarzy, bankierów i kupujących, Jezus dokonuje spektakularnego aktu jej oczyszczenia. Świadcami tego wydarzenia są uczniowie i Żydzi.

**1.2.** Opis odnalezienia pustego grobu i spotkania Magdaleny ze Zmartwychwstałym (20,1–18) jest umieszczony pomiędzy relacją o śmierci i pogrzebie Jezusa (19,31–42), a chrystofaniami wobec uczniów w Wieczerniku i nad Morzem Tyberiadzkim (20,19–21.25).

Tekst 20,1–18 rozpoczyna wskazówka chronologiczna: τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων – w pierwszym dniu tygodnia (w. 1), by następnie ukazać Marię Magdalenę zmierzającą wczesnym rankiem do grobu Jezusa (w. 1). W narracji krąg osób rozszerza się o postacie Szymona Piotra, ucznia, którego Jezus kochał, dwóch aniołów i Jezusa. Temat opowiadania oscyluje wokół pustego grobu i ukazania się Zmartwychwstałego Marii Magdalenie. Przedstawione kolejno sceny mają miejsce w drodze do grobu, w jego wnętrzu i przed grobem. Tekst otacza inkluzja wyrażona w słowach: Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται (ww. 1. 18).

Tematem sceny poprzedzającej opis Zmartwychwstania (20,1–18) jest pogrzeb Jezusa, którego dokonują Józef z Arymatei i Nikodem (19,38–42). Wydarzenie ma miejsce w Dniu Przygotowania (w. 42), tj. w dniu poprzedzającym szabat. W ten sposób 20,1 rejestruje zmianę czasu i osób. Z kolei 20,19 rozpoczyna nową sekwencję zmianą czasu, miejsca i postaci. Tekst mówi co prawda o pierwszym dniu tygodnia, czyli jest to ten sam dzień co w 20,1, ale wydarzenia mają miejsce wieczorem, nie jak w 20,1 – wczesnym rankiem. Ponadto sceny opisane w 20,1–18 dokonują się w ogrodzie, w miejscu, gdzie złożono ciało Jezusa. Od w. 19 tekst mówi o pomieszczeniu, w którym zgromadzili się uczniowie Jezusa. Mimo zamkniętych z obawy przed Żydami drzwi, pośród nich zjawia się Zmartwychwstały.

Zmiana osób, czasu, miejsca i tematu pozwala wnioskować, że teksty 2,1–12 i 20,1–18 stanowią niezależne jednostki literackie, które dają się łatwo i logicznie odgraniczyć z większego kontekstu<sup>5</sup>. Forma podawcza, jeden temat i inkluzja dodatkowo przemawiają na korzyść integralności każdej sekcji.

<sup>5</sup> J. Czernski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 126.

## 2. Schemat struktury literackiej J 2,1-12 i 20,1-18 według Petera F. Ellisa

Zdaniem Ellisa<sup>6</sup>, obserwacja rozłożenia w wyodrębnionych sekcjach znaczących Janowych terminów i wyrażeń pozwala wyciągnąć wniosek, że mamy do czynienia ze strukturą koncentryczną według wzoru abcb'a'.

### J 2,1–12

a) **Jezus, Matka i uczniowie** Jezusa w **Kanie Galilejskiej** (ww. 1–2)

b) **Wino i słudzy** (ww. 3–5)

c) Woda zamieniona w wino (ww. 6–8)

b') **Wino i słudzy** (ww. 9–10)

a') **Jezus, Jego Matka i uczniowie** w **Kanie Galilejskiej** (ww. 11-12).

W członach a i a' paralelnymi terminami są: *Jezus, Matka, uczniowie* oraz nazwa geograficzna: *Kana Galilejska*. W b i b' powtarzają się słowa: *wino* i *słudzy*. Ponadto w segmentach a i a' występuje przysłówek ἐκεῖ (tam) pełniący w zdaniu funkcję okolicznika miejsca. W segmentach b i b' można dostrzec grę słów dotyczącą tematu wina. Otóż, Matka informuje Syna o jego braku: *Wina nie mają* (οἶνον οὐκ ἔχουσιν), zaś starosta, kosztując nowe wino, nie zna jego pochodzenia: *nie wiedział skąd jest* (οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν). Paralelnymi są również sformułowania odnoszące się do czasu, a mianowicie: odniesienie do godziny Jezusa, która *jeszcze nie nadeszła* (οὐπω ἦκει) i do wybornego wina, które pan młody ustrzegł *aż dotąd* (ἕως ἄρτι). Tylko w członach b i b' narrator używa trybu rozkazującego, gdy w usta Matki i Jej Syna wkłada polecenia skierowane do sług.

### J 20,1–18

a) **Maria Magdalena przychodzi** do grobu (w. 1)

b) Maria mówi do **dwóch** uczniów: **Zabrali Pana i nie wiemy, gdzie Go położyli** (ww. 2–9)

c) Uczniowie powrócili do siebie (w. 10)

b') Maria mówi do **dwóch** aniołów: **Zabrali mego Pana i nie wiem, gdzie Go położyli** (ww. 11–17)

a') **Maria Magdalena idzie** do uczniów (w. 18)

<sup>6</sup> P.F. Ellis, *The Genius of John*, s. 40–44. 280–289.



W członach a i a' powtarza się wyrażenie: Μαρία ἡ Μαγδαληνή ἔρχεται oraz występują dwa czasowniki wyrażające rzeczywistość widzenia, a mianowicie: βλέπει (w. 1) i ἐώρακα (w. 18). W segmentach b i b' paralelnymi są wypowiedzi: *zabrali Pana i nie wiemy/wiem, gdzie Go położyli* (w. 2 z ww. 13 i 15), *nachylił/a się i zajrzał/a do grobu* (w. 5 z w. 11), *nie znali/rozumieli Pisma* (w. 9) i *nie wiedziała/poznała, że to Jezus* (w. 14) oraz liczebnik *dwaj* (δύο) odnoszący się do uczniów i aniołów.

### 3. Elementy styczne w J 2, 1–12 i 20, 1–18

Ellis<sup>7</sup> zauważa, że jednostki 2,1-12 i 20,1-18 dzięki odpowiedniemu rozłożeniu terminów i wyrażen mają nie tylko strukturę paralelną, ale są również paralelne względem siebie. Elementy styczne obu perykop zaprezentowano w poniższym zestawieniu:

J 2,1-12	J 20,1-18
<p><b>1. Wskazówka chronologiczna:</b> Τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ (2,1)</p>	<p><b>1. Wskazówka chronologiczna:</b> Τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων (20,1)</p>
<p><b>2. Osoby:</b> Niewiasta (Matka Jezusa), Jezus, uczniowie, bracia</p>	<p><b>2. Osoby:</b> Niewiasta (Maria Magdalena), Jezus, uczniowie, bracia</p>
<p><b>3. Forma zwrócenia się Jezusa do Matki:</b> <i>Niewiasto</i> (w. 4)</p>	<p><b>3. Forma zwrócenia się Jezusa do Magdaleny:</b> <i>Niewiasto</i> (w. 15)</p>
<p><b>4. Stągwie kamienne – κείμενα</b> (w. 6)</p>	<p><b>4. Płótna w grobie – κείμενα</b> (ww. 5-7)</p>
<p><b>5. Jezus do Matki:</b> <i>moja godzina jeszcze nie</i> (οὐπω) <i>nadeszła</i> (w. 4)</p>	<p><b>5. Jezus do Magdaleny:</b> <i>jeszcze nie</i> (οὐπω) <i>wstąpiłem do Ojca mego</i> (w. 17)</p>
<p><b>6. Starosta:</b> nie wiedział (οὐκ ᾔδει) skąd jest dobre wino (w. 9)</p>	<p><b>6. Uczniowie:</b> nie znali/rozumieli (οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν) Pisma (w. 9), <b>Magdalena:</b> nie wiedziała (οὐκ ᾔδει), że to Jezus (w. 14)</p>
<p><b>7. Reakcja uczniów po znaku:</b> <i>ujrzeli Jego chwałę i uwierzyli w Niego</i> (w. 11)</p>	<p><b>7. Reakcja ucznia po wejściu do pustego grobu:</b> <i>ujrzał i uwierzył</i> (w. 8), <b>Magdalena</b> po rozpoznaniu Pana idzie głosić uczniom orędzie wielkanocne (w. 18).</p>

<sup>7</sup> Ibidem, s. 288–289.

## II. Motywy teologiczne wspólne obu opisom

### 1. Wskazówka chronologiczna

Na uwagę zasługuje fakt, że obie perykopy rozpoczyna wskazówka czasowa: w 2,1 – τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης (trzeciego dnia), a w 20,1 – τῆς δὲ μιᾶς τῶν σαββάτων (pierwszego dnia tygodnia/dzień po szabacie). W czwartej Ewangelii początek i kres publicznej działalności Jezusa wyznaczają dwa tygodnie, których dni są policzone<sup>8</sup>. Pierwszy tydzień zainaugurowany świadectwem Jana Chrzciciela ma na celu objawienie Jezusa Izraelowi (por. 1,27) oraz zainicjowanie nowego stworzenia (2,11). Tydzień drugi uruchamia *godzinę* Jezusa, która stanowi punkt docelowy dzieła zbawczego.

W tradycji biblijnej wyrażenie τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης ma wydźwięk szczególny. W Starym Testamencie *dzień trzeci* oznacza dzień przełomowy w historii świętej (por. Rdz 22,4; 42,18; Wj 3,18; 15,26; Oz 6,2; 2 Krl 20,8; Jon 2,1), a jego kulminacją jest teofania na Synaju (por. Wj 19,11.15.16)<sup>9</sup>.

**1.1.** W Ewangelii Janowej Jezus trzeciego dnia czyni pierwszy znak, który objawia Jego chwałę (2,11). Uczni traktują Janowy *trzeci dzień* symbolicznie w nawiązaniu do aktu stwórczego z Rdz 1,1-2,4a lub jako antycypację zmartwychwstania. Ten dzień liczony jako trzeci od wskazówki w 1,43 jest jednocześnie dniem siódmym od pierwszego dnia świadectwa Jana Chrzciciela (1,19). W ten sposób uczniowie, którzy uwierzyli w Jezusa, widząc Jego chwałę, stanowią nowe stworzenie<sup>10</sup>. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że Jezus uczynił drugi znak w Kanie Galilejskiej *po dwóch dniach* (por. 4,43), niektórzy uważają, że wyrażenie τῆς ἡμέρας τῆς τρίτης należy odnieść do dnia zmartwychwstania (por. 20,1n)<sup>11</sup>.

W greckim użyciu *trzeci dzień* oznacza dzień po dniu jutrzejszym (αὔριον). Zdaniem Barretta<sup>12</sup>, jeśli ten dzień w J 2,1 jest liczony od ostatniego wyraźnie zaznaczonego dnia w 1,43-51, to można liczyć sześć kompletnych dni, przy czym dzień piąty byłby przeznaczony na przejście do Galilei. Autor zaznacza, że ta sześciodniowa przestrzeń pierwszego tygodnia działalności

<sup>8</sup> Por. S. Mędała, *Chwała Chrystusa (Ewangelia według św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, 10), Warszawa 1992, s. 21. Także: R.E. Brown, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29-29a), Vol. 1, New York 1966, s. 106; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (Pismo Święte NT 4), Poznań 1975, s. 131; C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 158.

<sup>9</sup> Por. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 205–206.

<sup>10</sup> Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 106.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 97–98; P.F. Ellis, *The Genius of John*, s. 41–42.

<sup>12</sup> R.E. Brown, *The Gospel According to St. John*, s. 158.

Jezusa nawiązuje do sześciu dni przed Paschą ostatniego tygodnia Jezusa, wspomnianych w 12,1. Opis znaku w Kanie poprzedza bezpośrednio informację o zbliżającym się święcie Paschy (por. 2,13). Ewangelista podkreśla, że to jest *Pascha Żydów* i jest to jednocześnie pierwsza Pascha w publicznej działalności Jezusa. W 12,1 (por. 13,1; 18, 28; 19,14.31) autor ponownie mówi o nadchodzącym dniu Paschy, ale w odróżnieniu od wcześniej wspomnianych świąt paschalnych (por. 2,13; 6,4; 11,55), tym razem rzeczownik *Pascha* pojawia się bez określenia. Jest to znamienne o tyle, że będzie to Pascha Jezusa Chrystusa<sup>13</sup>.

**1.2.** Historia o odnalezieniu pustego grobu Jezusa przez kobietę/kobiety w pierwszym dniu tygodnia jest zrelacjonowana przez wszystkich ewangelistów (por. Mk 16,2; Mt 28,1; Łk 24, 1; J 20,1). *Pierwszy dzień tygodnia* jest zarazem *trzecim dniem* liczonym od Dnia Przygotowania, w którym Jezus umarł na krzyżu (por. 19,31). Sformułowanie τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, w którym zamiast liczebnika porządkowego πρώτῃ pojawia się liczebnik główny μιᾷ, jest semityzmem stosowanym zarówno w języku hebrajskim, jak i aramejskim. Nie można jednak twierdzić, zdaniem Barretta<sup>14</sup>, że Jan ewangelista przetłumaczył źródło semickie. Prawdopodobnie tę konstrukcję autor zaczerpnął ze wspomnianego źródła Marka i powtórzył ją w J 20,19. Termin σαββατα użyty w liczbie mnogiej ma znaczenie liczby pojedynczej, gdyż w języku greckim to pojęcie odnosi się zarówno do *tygodnia*, jak i do dnia *szabatu*<sup>15</sup>. Liczba mnoga wynika prawdopodobnie z faktu, że forma pojedyncza semickiego terminu *šabbāt* została oddana przez grecką formę neutralnej liczby mnogiej – τα. Bez wątplenia wyrażenie τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, chociaż opuszcza termin ἡμέρα, oznacza dzień wyjątkowy.

## 2. Funkcja niewiast w 2,1–12 i w 20,1–18

**2.1. Matka Jezusa.** Zdaniem Thomasa L. Brodiego<sup>16</sup>, jedną z uderzających rys narracji o godach w Kanie jest ta, że inicjatywa należy do Matki Jezusa. Ona jest pierwszą kobietą wspomnianą w tekście Janowym i pierwsza zwraca się do Syna, informując Go o niedostatecznej ilości wina na uczcie weselnej. Sposób zwrócenia się do Matki tytułem *Niewiasto* jest niecodzienny, a ponieważ raz jeszcze Jezus w ten sam sposób zwraca się do Rodzicielki

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 467.

<sup>15</sup> Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, Vol. 2, New York 1970, s. 980. Także por. G.R. Beasley-Murray, *John*, w: *Word Biblical Commentary*, Vol. 36, Waco 1999, s. 366.

<sup>16</sup> T.L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford, 1993, s. 174.

w godzinie krzyża (19,26), egzegeci wskazują na symboliczne znaczenie terminu<sup>17</sup>.

Tytuł *Niewiasta* może podkreślać nową relację między Synem a Matką, która jest wynikiem rozpoczęcia publicznej działalności Jezusa. W tej misji więzy krwi nie są najistotniejsze. O wiele ważniejsze od bycia Synem swej Matki jest bycie Synem Człowieczym, który przynosi na ziemię rzeczywistość niebiańską (por. 1,51). Ta nowa relacja jest odgórnie ustanowiona i Matka musi ją zaakceptować<sup>18</sup>.

Ignace de la Potterie<sup>19</sup> zauważa, że opis godów jest dalszym ciągiem sekcji rozpoczętej w 1,19. Narracja 1,19-51 koncentruje się na stopniowym objawieniu się Mesjasza Izraelowi i gromadzeniu uczniów. Tytuły, jakie otrzymuje Jezus, a mianowicie: *Baranek Boży* (1,29.36), *Syn Boży* (1,34.49), *Mesjasz* (1,41), *Król Izraela* (1,49), *Syn Człowieczy* (1,51), decydują o mesjańskim wymiarze opowiadania. Szczytowym punktem pierwszego etapu objawienia Jezusa jest znak na godach w Kanie. Jest znamienne, że w konkluzji opisu ewangelista, mówiąc, że Jezus *objawił swoją chwałę* (2,11), używa tego samego czasownika φανερώω, którym posłużył się Jan Chrzciciel w odniesieniu do Mesjasza: *przyszedłem chrzczyć w tym celu, aby On się objawił Izraelowi* (1,31). W ten sposób w opisie Kany (2,1-11) ewangelista objawia Jezusa jako Chrystusa i czyni to w kontekście tematyki małżeńskiej. Gody stanowią symbol mesjańskich zaślubin Boga ze swoim ludem, a Oblubieńcem jest Jezus. Nadto, opis zaślubin w całości wizji Janowej stanowi klucz interpretacyjny wydarzenia na Golgocie. A zatem znak wina, będący antycypacją krzyża, wskazuje, by scenę u stóp krzyża także odczytywać w wymiarze mesjańskim, a nie wyłącznie w kontekście rodzinnej relacji syna do matki<sup>20</sup>. Tytuł *Niewiasta* skierowany przez ukrzyżowanego Jezusa do Rodzicielki, de la Potterie rozumie w nawiązaniu do starotestamentalnej symboliki góry Syjon. W wizjach prorockich była ona przedstawiana jako niewiasta bądź matka, która przygarnia swoje dzieci wracające z niewoli babilońskiej (por. Iz 60,4; Ps 87,5-6). Na Syjonie tworzy się nowy lud Boży<sup>21</sup>.

Brodie<sup>22</sup>, rozważając funkcję Matki Jezusa w czwartej Ewangelii, przywołuje teksty biblijne, w których kobieta może symbolizować: ludzi w ogólności,

<sup>17</sup> Por. T.W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, CBQ I 60, 1998, s. 63–73. Także por. A. Nalewaj, „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii, RBL 1 (2010), s. 13–30.

<sup>18</sup> Por. L. Morris, *The Gospel according to John. The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, s. 158–159.

<sup>19</sup> I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 124–141.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 128–130.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 131–135.

<sup>22</sup> T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 174–175.

naród Izraela lub Kościół jako oblubienicę: Rdz 3,15; Iz 1-3; Ez 16; Ef 5,21-33; Ap 12,12. Zdaniem komentatora, taka rola Maryi jest sugerowana przez sam tekst i jego kontekst. Kontekstem opisu godów w Kanie jest powołanie uczniów. Sceny kolejnych powołań ukazują genezę i naturę Kościoła. Różny sposób pozyskania uczniów Jezusa ilustruje różnorakie aspekty wspólnoty chrześcijan. Wraz z rozwojem narracji uczniowie nie są przedstawiani indywidualnie, ale jako wspólnota, innymi słowy, jako Kościół.

Z punktu widzenia struktury literackiej, autor zauważa połączenie istniejące między terminami *niewiasta* i *uczniowie*. Otóż w wierszach wstępnych (1-2) zawarte są dwie wypowiedzi: pierwsza, która łączy Jezusa z Jego Matką (*Matka Jezusa* – w. 1) i druga, łącząca Jezusa z Jego uczniami (*Jezus i Jego uczniowie* – w. 2). W ten sposób możemy zaobserwować równowagę między wyrażeniami *Jego Matka* i *Jego uczniowie*. Ta równowaga jest dostrzegalna w scenie jako całości, wyznacza ją początek opisu z wyrażeniem: *Matka Jezusa* (w. 1) i zakończenie z formułą: *Jego uczniowie* (w. 11). To pozwala na wyciągnięcie wniosku, że niewiasta jest rzeczywiście połączona z uczniami i w ten sposób z Kościołem. Jej identyfikacja z Kościołem nie jest jednak całkowita. W odróżnieniu od uczniów, Jej rola jest raczej przygotowawcza. Ona nie pojawia się w drugiej scenie opisu godów (ww. 6–11). Wydaje się, że Matka winna być traktowana raczej jako lud, który poprzedza Kościół, pełen wiary lud Izraela<sup>23</sup>. W scenie ukrzyżowania Ona ponownie się pojawia, ale nie jako symbol Kościoła, lecz jako ktoś, kto jest pochłonięty Kościołem (19,27).

Brown<sup>24</sup> suponuje, że w testamencie z krzyża Jezus wyraźnie zaznacza, że nie tylko Jego Matka staje się Matką umiłowanego ucznia, ale także, że uczeń staje się Jej synem, a w ten sposób rzeczywistym bratem Jezusa. W Janowej Ewangelii, podobnie jak i u synoptyków, Jezus ukazał, kto jest Jego Matką i braćmi i uczynił to w terminach *bycia uczniem*. Jeśli Łukasz w Dz 1,14, po opisie wniebowstąpienia Jezusa, przedstawia Rodzicielkę i braci Jezusa jako Jego uczniów, to dla Jana tym szczególnym czasem jest *godzina*, w której Syn Człowieczy zostaje wywyższony (12,32). W *godzinie* na scenie pojawia się Matka Jezusa, uczyniona Matką umiłowanego ucznia, brata Jezusa. W ten sposób Matka, która nie mogła otrzymać roli, gdy godzina jeszcze nie nadeszła (2,4), kiedy godzina przyszła, otrzymuje rolę szczególną.

**2.2. Maria Magdalena.** Postać Marii Magdaleny jest znana wszystkim ewangelistom (J 19, 25; 20,1-2.11-18; Mt 27,56.61; 28,1; Mk 15,40.47; 16,1.9; Łk 8,2; 24,10). Jan ukazuje Magdalenę po raz pierwszy jako stojącą obok

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Por. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, s. 197.

krzyża pośród grupki osób bliskich Jezusowi (19,25). Po raz wtóry niewiasta pojawia się w poranek wielkanocny u grobu Jezusa. W obu tych przypadkach, gdy akcja nabiera tempa, Maria znika ze sceny, by na nią powrócić w decydującym momencie (20,11-18)<sup>25</sup>.

Widok kamienia odwalonego od wejścia do grobu Jezusa jest dla kobiety znakiem, że ciało zostało gdzieś przeniesione, o czym natychmiast powiadamia uczniów. Stachowiak<sup>26</sup> zauważa, że dla Marii nieobecność ciała stanowi przeszkodę w drodze ku wierze, ale nie oznacza jej zanegowania. Ona z żarliwością szuka swojego umiłowanego Pana. Chce zabrać Jego ciało, chociaż dla jednej kobiety byłoby to trudne<sup>27</sup>. Ból i łzy czynią ją ślepą wobec Tego, który przed nią staje. Zmartwychwstały czyni wobec tego pierwszy krok. Mędała<sup>28</sup> zaznacza, że Jezus pytaniem: *Dlaczego płaczesz?*, włącza się w smutek kobiety. Następnym pytaniem: *Kogo szukasz?*, włącza się w jej poszukiwanie zmarłego Pana. Chociaż pytania miały zwrócić uwagę kobiety na Pytającego, głos nie okazał się wystarczający do rozpoznania. Tytuł: *Niewiasto*, pozwala Magdalenie rozpoznać w Jezusie ogrodnika. O tak wczesnej godzinie tylko ktoś z otoczenia mógł być obecny w tym miejscu i mógł przenieść ciało Nauczyciela<sup>29</sup>. Rozpoznanie następuje, gdy niewiasta słyszy swoje imię: *Mario!* Zmartwychwstały sam objawia siebie tej, która Go szuka i wierzy. Jednakże wiara Marii jest związana z doświadczeniem przeszłości<sup>30</sup>. Ta wiara *ziemską* pozwala jej sądzić, że Nauczyciel powrócił do świata ze śmierci, by żyć tak jak przedtem. Zatem Magdalena na nowo może podjąć pójście za Nim, jak to czyniła w czasie Jego ziemskiej działalności. Jej odpowiedź pełna zadziwienia i zachwytu: *Rabbuni!* koresponduje ze sposobem zwracania się do historycznego Jezusa. Brown<sup>31</sup> zauważa, że tytuł *Rabbi* wskazuje raczej na początkową wiarę, niż na jej pełnię (por. J 20,28). Wydaje się zatem, że przez użycie tego *starego* tytułu Jan pragnie ukazać niezrozumienie Marii wobec wydarzeń wielkanocnych.

Jezus tymczasem przez swoją śmierć i zmartwychwstanie nie należy już do tego świata. On w całym swym jestestwie osiągnął nowy sposób bytowania. Należy do sfery pozaziemskiej i wstępuje do swego Ojca, przechodzi do nowego stanu. A ponieważ gest Magdaleny nie należy do tej nowej rzeczywistości,

<sup>25</sup> Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 564. Także R. Schnackenburg, *The Gospel According to John* (Herder's Theological Commentary on the NT), Vol. 1, New York 1982, s. 302.

<sup>26</sup> L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 389–390.

<sup>27</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, s. 317.

<sup>28</sup> S. Mędała, *Chrystologia*, s. 290. Także: R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 1010.

<sup>29</sup> Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 375.

<sup>30</sup> Por. S. Mędała, *Chrystologia*, s. 290.

<sup>31</sup> R.E. Brown, *The Gospel According to John*, Vol. 2, s. 1010.



niewiasta musi „doświadczyć wymykania się Tego, którego odnalazła, poznała i z którym rozmawiała”<sup>32</sup>. Musi pojąć, że obecne spotkanie z Jezusem dokonuje się w sposób inny niż dotychczas<sup>33</sup>. W tym celu Zmartwychwstały powierza Magdalenie misję. Ma odszukać braci (uczniów) i głosić im, że Jezus wstępuje do swego Ojca i ich Ojca, do swego Boga i ich Boga. W czwartej Ewangelii przepowiadanie wielkanocne nie dotyczy faktu zmartwychwstania, ale powrotu Syna do Ojca<sup>34</sup>. Dla Jana bowiem wstępowanie Jezusa jest konkluzją Jego godziny, a to oznacza, że zbawienie w Królestwie Bożym jest osiągalne. Misja, którą otrzymuje Maria jest czymś więcej niż przekazaniem prostego oświadczenia, że Jezus wstępuje do Ojca. Bracia, do których jest posłana z Ewangelią, nie są braćmi według ciała, ale uczniami. To wierzący, których przyciąga do siebie wywyższony nad ziemię Chrystus. Oni otrzymują dar Ducha Świętego, dzięki któremu wraz z Jezusem uczestniczą w Bożym synostwie.

Zdaniem Brodiego<sup>35</sup>, doświadczenie przy grobie jest krokiem, który pozwoli Marii zrozumieć, kim jest Jezus Chrystus i uzdolni ją do odnalezienia nowego życia. Ona pojawia się także, by być postacią reprezentatywną. Jej obecność pod krzyżem oraz pośpieszne udanie się do grobu są decydującymi momentami w budowaniu wiary wspólnoty. Według egzegety, postawa Magdaleny koresponduje w pewien sposób z postawą niewierzącego Izraela. Niezdolność do rozpoznania Zmartwychwstałego może symbolizować zatwardziały lud, którego umysł otepiał, a serce wciąż zakrywa zasłona (por. Rz 11,25; 2 Kor 3,12-18). Rozpoznając Jezusa, niewiasta nadal przywołuje obraz ślepego Izraela, który ze względu na nieodwołalne wybranie jest wciąż kochany i który ostatecznie otrzyma łaskę Bożego miłosierdzia (por. Rz 11,28-31). Autor zaznacza, że odpowiedzią Jezusa na użyty przez Marię hebrajski tytuł *Rabbuni!* jest posłanie jej do braci. Termin *bracia* w pismach Apostoła Pawła został zarezerwowany dla Żydów (por. Rz 9,3), co może oznaczać misję kobiety właśnie do nich. Zdaniem autora<sup>36</sup>, aż do czasu głoszenia przez Marię Ewangelii braciom, proces wiary, który rozpoczął się w umiłowanym uczniu i Piotrze, nie był kompletny. Jest faktem, że termin *bracia* odnosi się do osób, które z czasem zaczęto też oznaczać terminem *uczniowie* (ww. 17-18). Pozwala to suponować, że misja Marii zakończyła się pełnym sukcesem, gdyż bracia stopniowo stali się uczniami.

<sup>32</sup> Por. S. Mędała, *Chrystologia*, s. 290.

<sup>33</sup> Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, s. 317.

<sup>34</sup> Por. G.R. Beasley-Murray, *John*, s. 377.

<sup>35</sup> T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 567.

<sup>36</sup> Ibidem.



Brown<sup>37</sup> zauważa, że w J 20,1-18 kobieta otrzymuje funkcję apostołską. W rozumieniu Pawła o istocie apostołatu stanowiły dwa elementy, a mianowicie: widzenie zmartwychwstałego Jezusa i bycie posłanym, by Go głosić (por. 1 Kor 9,1-2; 15,8-11; Gal 1,11-16). Z kolei o autorytecie Piotra w służbie apostołskiej zdecydowała tradycja, że on był pierwszym widzącym Zmartwychwstałego (por. 1 Kor 15,5; Łk 24,34). Czwarty ewangelista rewiduje tradycję o Piotrze. W relacji Mateusza kobiety wracające od pustego grobu były pierwszymi, które napotkały zmartwychwstałego Pana, a autor nie wspomina o Piotrze (28,9-10). Według Jana, Piotr i umiłowany uczeń po świadectwie kobiety biegną do grobu Jezusa i zastają go pustym (20,2-10). Faktycznie tylko umiłowany uczeń pojmuje znaczenie płócien pogrzebowych i dochodzi do wiary. Z kolei Magdalena jest pierwszą osobą, której ukazuje się Zmartwychwstały. On nakazuje jej, by szła i głosiła braciom (uczniom z w. 17-18) o Jego wstąpieniu do Ojca. Podczas gdy w Ewangelii Mateusza anioł w pustym grobie przekazuje kobietom wieść dla uczniów, w czwartej Ewangelii Magdalena jest posłana przez samego Pana, a to, co ona głosi, zawarte w formule: *Widziałam Pana*, jest typowym apostołskim oświadczeniem wielkanocnym.

W ten sposób, chociaż orędzie Marii nie jest skierowane do całego świata (por. Mt 28,19), to jednak w jej osobie zostają spełnione Pawłowe wymagania apostołatu. Magdalena jest nie tylko pierwszą osobą, która odkrywa pusty grób, ale przed wszystkimi, również przed Piotrem, dostępuje przywileju ujżenia Zmartwychwstałego, i jest przez Niego posłana do tych, którzy stają się braćmi Jezusa. W Jezusie Chrystusie bowiem wszyscy stają się synami tego samego Ojca. Taką wiadomość Magdalena zaniósł uczniom. Pytanie, czy jej uwierzyli, pozostaje bez odpowiedzi. W świecie biblijnym świadectwo kobiety nie miało wartości, o czym świadczą chociażby relacje synoptyczne (por. Mk 16,10; Łk 24,13). Niemniej jednak jest faktem, że Jezus wybrał właśnie kobietę, by uczynić ją wobec swych uczniów świadkiem miłości.

### 3. Uczniowie

W czwartej Ewangelii termin μαθητής (uczeń) pojawia się 74 razy. Do powołanych przez Jezusa mężczyzn Jan stosuje termin *uczniowie*, a pomija tytuł *apostołowie*. W ten sposób wskazuje na historyczne znaczenie określenia *uczeń*. Termin *apostoł* należy bowiem do okresu po zmartwychwstaniu<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Por. R.E. Brown, *The Community*, s. 189-190.

<sup>38</sup> Idem, *The Gospel According to John*, s. 98.

**3.1.** Uczniowie, którzy towarzyszą Jezusowi na godach w Kanie (2,1-12) stanowią Jego nową rodzinę. Oni pojawiają się we wstępie opowiadania i jego konkluzji. Są świadkami znaku, który wzbudza w nich wiarę. Autor zaznacza, że Jezus objawił swoją chwałę i Jego uczniowie w Niego uwierzyli (2,11). Motyw objawienia chwały pojawia się jeszcze w 12,23 i 17,24. Dla czwartego ewangelisty prawdziwa chwała zostaje objawiona w *godzinie*. W 7,39 autor wyraźnie zaznacza, że w czasie swej ziemskiej działalności Jezus nie będzie jeszcze uwielbiony. Objawienie chwały, choć jest oczekiwane, jeszcze nie może być darowane w pełni. A zatem w 2,11, gdy jest mowa o objawieniu chwały Jezusa, a On sam stwierdza, że godzina jeszcze nie nadeszła (2,4), to prawdopodobnie chodzi o częściowe objawienie chwały, by uczniowie mogli uwierzyć w swego Nauczyciela<sup>39</sup>.

Termin φανεροῦν – *objawić* jest słowem Janowym (pojawia się 9 razy w całej Ewangelii, w tym 3 razy w J 21), ale nigdzie indziej nie jest użyty z terminem δόξα – *chwała*. W czwartej Ewangelii słowo *chwała* odnosi się do egzystencji Słowa przed wcieleniem i do Jego powrotu do pierwotnej chwały u Ojca (17,5).

Wyrażenie πιστεύειν εἰς (uwierzyli w) połączone z biernikiem Jan stosuje 36 razy. Uczniowie, będąc świadkami chwały Jezusa w znaku w Kanie (por. 1,50), zostają ku Niemu pociągnięci. Czynią krok naprzód, za czym przemawia użycie przyimka εἰς o charakterze dynamicznym. W połączeniu z biernikiem oznacza on ruch do wnętrza lub bliskie sąsiedztwo.

Pierwszy epizod w dziele Janowym zamyka się widzeniem i wiarą uczniów. Opis znaku w Kanie stanowi wstęp do wiary pełnej (por. 20,29).

**3.2.** Na słowa Magdaleny o zabranym ciele Jezusa, Szymon Piotr i umiłowany uczeń natychmiast udają się do grobu. Pośpiech uczniów jest następstwem pośpiechu Marii, ale w obecnej scenie wyczuwa się większe napięcie (ww. 2-3). Ewangelista zaznacza, że Piotr pierwszy wyrusza do grobu, następnie obaj biegną razem, w końcu ów drugi uczeń wyprzedza Szymona i pierwszy dociera na miejsce. Całą scenę cechuje niezwykle dynamizm. Fakt, że umiłowany uczeń jest szybszy, nie musi oznaczać, że jest młodszy. On pozostał ze swoim Nauczycielem do końca i zna miejsce Jego pochówku. Z literackiego punktu widzenia, rzec można, że on jest w lepszej kondycji<sup>40</sup>. W myśli Janowej *bycie uczniem* jest połączone z obrazem naśladowania (1,37-38) i pociąga za sobą bycie w lepszej formie.

<sup>39</sup> Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 161.

<sup>40</sup> Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 561.

Znamienne jest, że chociaż umiłowany uczeń pierwszy dotarł do grobu i zajrzał do jego wnętrza, nie wszedł do środka. Poczekał na przybycie Szymona. Szymon otrzymał przywilej wejścia do grobu jako pierwszy<sup>41</sup>. Brodie<sup>42</sup> zaznacza, że nawet jeśli światło dzienne było wystarczające do oświetlenia wnętrza grobu, to jednak w grobach z natury panują ciemności, które są symbolem śmierci. Dla Piotra zaś śmierć była problemem. Czwarta Ewangelia świadczy, że on, albo odważnie wszedł jej naprzeciw (por. 13,37), albo zawrócił (por. 18,15–27). Wchodząc do pustego grobu swego Mistrza, Piotr musiał się zmierzyć z rzeczywistością śmierci i ... z sobą samym. Jak nigdy dotąd doświadczył tajemnicy odejścia. Ze śmiercią stanął *twarzą w twarz*<sup>43</sup>. Widok leżących płócien i oddzielnie zwiniętej chusty nie wystarczył jednak, by zrozumieć. Piotr usiłował pojąć sens wydarzeń, ale wszystko, co zobaczył, to tylko poskładane płótna pogrzebowe. Wówczas z pomocą przyszedł uczeń, którego Jezus miłował.

Dla niego wejście do grobu staje się przełomem. To nie oznacza, że grób jest w innym stanie, ale że usposobienie ucznia jest inne. On, który objawił swe przywiązanie do Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy (por. 13,23-35) i pozostał pod Jego krzyżem (por. 19,26-27), w pustym grobie otwiera się na znak. Rozwinięta dyspozycja pozwala właściwie zinterpretować sens pustego grobu. W ten sposób odwalony kamień, nieobecność ciała i leżące płótna stanowią niezbitą dowód, że Jezus zmartwychwstał. Postawę umiłowanego ucznia w pustym grobie ewangelista charakteryzuje krótkim stwierdzeniem: *ujrzał i uwierzył* (20,8).

Związek między widzeniem i wiarą stanowi jedno z istotnych zagadnień teologii Janowej. Wiara ucznia łączy się z doświadczeniem pustego grobu. Doświadczenie nieobecności skutecznie pobudza wiarę i ją oczyszcza. Wiara w zmartwychwstanie poprzedza ukazanie się Jezusa. W epilogu księgi po wyznaniu Tomasza (por. 20,28), Jezus odwołuje się do wiary, która jest rezultatem widzenia znaków, ale podkreśla wartość wiary bez możliwości widzenia.

## Podsumowanie

Koncepcja struktury literackiej czwartej Ewangelii w ujęciu Gerharda i Ellisa stanowi jedną z wielu propozycji zaprezentowanych w ostatnich dziesięciokilku latach. Na przykładzie jednego z dziesięciu paralelizmów składających się, zdaniem autorów, na symetryczną kompozycję księgi Janowej, usiłowali-

<sup>41</sup> Por. J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007, s. 419.

<sup>42</sup> T.L. Brodie, *The Gospel According to John*, s. 561.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 562.

śmy ukazać główne jej założenia. Podczas gdy większość uczonych nie bez racji łączy w inkluzję opis znaku w Kanie Galilejskiej (por. 2,1-11) ze sceną u stóp Chrystusowego krzyża (por. 19,25-27), dla amerykańskich egzegetów paralelą do opisu godów jest narracja o spotkaniu Zmartwychwstałego (por. 20,1-18). W świetle przeprowadzonej analizy trudno nie przyznać im racji.

Postrzeżenie struktury Ewangelii Janowej w aspekcie synchronicznym jest bez wątpienia zaletą tej koncepcji i stanowi zachętę do dalszych literackich i teologicznych badań nad dziełem Jana „genialnego teologa”.

## COMPARATIVE ANALYSIS OF THE LITERARY STRUCTURE AND THEOLOGICAL MOTIFS IN JOHN 2:1-12 AND 20:1-18

### (SUMMARY)

The subject of this work is a comparative analysis of two of John's pericopes, namely, the description of the sign at the wedding at Cana (2:1–12) and the story about the empty grave of Jesus, found on Easter morning of (20:1–18). The starting point of our study is the suggestion presented by P.F. Ellis that the literary structure of the Fourth Gospel is based on parallelisms. According to this concept, The Book of John was created on the basis of the laws of parallelism known in the ancient world, and not, as many commentators would like to see it, on the laws of narration. The author divides The Gospel of John into twenty-one units in a concentric structure of  $abc'b'a'$ . The centre of the structure is the text 6:16–21. In the parallel scheme presented by Ellis, the unit 2:1–12 is complemented by the unit 20:1–18. The aim of this work is to present some literary, as well as theological, connections between the indicated texts. It supports the view that the text was consciously worded in the above-mentioned way and it allows for a more in-depth investigation into the author's idea.

## VERGLEICHENDE ANALYSE DER LITERARISCHEN STRUKTUR UND THEOLOGISCHEN MOTIVE IN JOH 2,1-12 UND 20,1-18

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Gegenstand dieser Ausarbeitung war die vergleichende Analyse von zwei johanneischen Perikopen, nämlich der Beschreibung des Zeichens bei der Hochzeit zu Kana (2,1–12) und der Auffindung des leeren Grabes Jesu am Ostermorgen (20,1–18). Die Forschungen wurden unter Berücksichtigung des Vorschlages von P. F.Ellis durchgeführt, der sich auf die literarische Struktur des vierten Evangeliums auf Basis des parallelen Systems bezieht. Der Exeget teilt das Buch Johannes in 21 konzentrische Abschnitte auf nach der Formel:  $abc'b'a'$ . Das Zentrum der Struktur bildet die Einheit von Joh 6,16–21 und der Text 2,1–12, der mit 20,1–18 parallel ist. Ziel war es, die literarischen und theologischen Zusammenhänge zwischen den beiden angegebenen Texten nachzuweisen. Sie bestätigen die bewusste Absicht des Autors des Evangeliums und ermöglichen, einen tieferen Einblick in seine Gedanken zu bekommen.



Ks. Adam Bielinowicz  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Nowe programy i podręczniki nauczania religii w archidiecezji warmińskiej

**Słowa kluczowe:** nauczanie religii, katechizacja, podstawa programowa, program, podręczniki.

**Key words:** religious education, catechesis, core curriculum, curriculum, books.

**Schlüsselworte:** Religionsunterricht, Katechese, Kerncurriculum, Lehrplan, Lehrbücher.

Powrót nauczania religii do szkoły dokonał się w 1990 r. Wraz z tym historycznym wydarzeniem nie opublikowano nowych programów nauczania, lecz posługiwano się dotychczas obowiązującym programem z 1971 r.<sup>1</sup>, który realizowano w nauczaniu prowadzonym przy parafiach. Jednak wraz z wprowadzeniem do szkoły katechezy musiano w jej wykładaniu przystosować się do wymogów stawianych przez system edukacji oraz na nowo uwzględnić kontekst kulturowy, społeczny i polityczny, który zasadniczo zmienił się po upadku komunizmu w Polsce. Kongregacja ds. Duchowieństwa w dokumencie *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997)<sup>2</sup> domagała się również przystosowania nauczania religii do nowych warunków po wprowadzeniu tego przedmiotu do szkół.

Po trzydziestu latach obowiązywania programu z 1971 r. dokonano istotnej zmiany programowej w nauczaniu religii, dostosowując katechizację do funkcjonowania jej w środowisku szkolnym<sup>3</sup>. Zasady prowadzenia nauczania religii przez Kościół katolicki w Polsce regulują umowy zawarte pomiędzy

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Adam Bielinowicz, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, bielinowicz@gmail.com.

<sup>1</sup> *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej I–VIII*, Warszawa 1971; *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej I–IV*, Warszawa 1971.

<sup>2</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.

<sup>3</sup> R. Murawski, *O konstruktywną dyskusję nad programem katechizacji*, *Katecheta* 42 (1998), nr 8, s. 72–74.

Rządem Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencją Episkopatu Polski<sup>4</sup>. Zapewniają one Konferencji Episkopatu Polski wyłączne prawo do zatwierdzenia zarówno programów, jak też podręczników do nauczania religii w szkole. Konferencja Episkopatu Polski zobowiązana jest jedynie do przedstawienia właściwemu ministrowi wykazu zatwierdzonych do użytku szkolnego programów i podręczników. Procedury związane z zatwierdzaniem programów i podręczników do nauczania religii w szkole zapisane zostały w *Regulaminie zatwierdzania programów nauczania i podręczników w szkolnym nauczaniu religii dzieci i młodzieży*<sup>5</sup>. Prawo do zatwierdzania zarówno programów, jak też podręczników do nauczania religii o zasięgu ogólnopolskim leży w gestii przewodniczącego Komisji Wychowania Katolickiego. Te same prawa ma biskup diecezjalny, gdy idzie o programy i podręczniki o zasięgu lokalnym na terenie diecezji.

Konferencja Episkopatu Polski 20 czerwca 2001 r. zatwierdziła *Podstawę programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*<sup>6</sup>. Dokument ten dzielił proces edukacji religijnej na okresy odpowiadające etapom wdrażanej reformy oświaty<sup>7</sup>.

Realizując założenia *Podstawy programowej* Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski opracowała nowy *Program nauczania religii*<sup>8</sup>. W dokumencie występuje terminologia odpowiadająca standardom szkolnym oraz uwzględniono dotychczasowe doświadczenia i tradycję katechetyczną. Adresowany był do autorów podręczników do nauki religii i w założeniu miał być pomocny osobom tworzącym programy katechizacji w diecezji lub programy autorskie<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Nauczanie religii w szkole prowadzone jest na podstawie aktów prawnych: Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., Konkordatu z 28 lipca 1993 r. (ratyfikowanego w 1998 r.), Ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Rozporządzenia MEN z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (z późniejszymi zmianami).

<sup>5</sup> P. Tomasik (red.), *W trosce o dobre podręczniki. Vademecum dla autorów i recenzentów podręczników katechetycznych*, Kraków 2003.

<sup>6</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2002.

<sup>7</sup> Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Reforma systemu edukacji*, Warszawa 1998.

<sup>8</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.

<sup>9</sup> W dokumencie wprowadzono podział uwzględniający trzy okresy, odpowiadające szkolnym etapom edukacyjnym:

- klasy I–III szkoły podstawowej pt. *Jesteśmy dziećmi Bożymi* – zmierza się do kierowania inicjacją i jej pogłębieniem w sakramentach pokuty i pojednania oraz Eucharystii;
- klasy IV–VI szkoły podstawowej, pt. *Wezwani przez Boga* – akcentuje się historię zbawienia;
- gimnazjum pt. *Wierzyć Chrystusowi* – podkreśla się znaczenie wyznania i rozumienia wiary;
- szkoły ponadgimnazjalne pt. *Z Chrystusem* – szczególną uwagę zwraca się na świadectwo chrześcijańskiego życia. Zob. Z. Marek, *Program nauczania religii Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski*, w: S. Dziekoński (red.), *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, Warszawa 2003, s. 46–47.



Prezentowany program dopuszcza istnienie innych programów ogólnopolskich, które zatwierdza Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski<sup>10</sup>. W archidiecezji warmińskiej nie opracowano programu diecezjalnego, lecz dopuszczono do realizacji program opracowany przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. 10 czerwca 2002 r. abp Edmund Piszcz zatwierdził do użytku na lekcjach religii podręczniki wydane przez Wydawnictwo WAM w Krakowie i Wydawnictwo św. Wojciech w Poznaniu<sup>11</sup>. Podręczniki te używane są aktualnie we wszystkich przedszkolach i szkołach na terenie archidiecezji warmińskiej, przy czym obowiązuje zasada, że na terenie danej szkoły używany jest tylko jeden typ podręcznika. Wybór podręczników pozostawiono nauczycielom religii.

Podczas konferencji duszpasterskich, które odbyły się 12–19 września 2011 r. w sześciu miastach archidiecezji warmińskiej, przeprowadzono badania wśród nauczycieli religii. Katecheci w ankiecie wskazali program nauczania, według którego prowadzą zajęcia w szkole. W badaniu udział wzięło 581 osób, co stanowi 89% populacji katechetów zatrudnionych w archidiecezji warmińskiej w roku szkolnym 2011/12<sup>12</sup>. Na podstawie ankiety stwierdzono, że 509 katechetów (87%) korzysta z programu i podręczników wydanych przez Wydawnictwo WAM w Krakowie, 59 osób (10%) pracuje, wykorzystując materiały wydane przez Wydawnictwo św. Wojciecha w Poznaniu. Spośród badanych 13 osób nie podało nazwy programu, na podstawie którego prowadzą zajęcia.

Ustawą z 19 marca 2009 r. o zmianie ustawy o systemie oświaty oraz o zmianie niektórych innych ustaw<sup>13</sup> Sejm zaakceptował wprowadzenie reformy edukacji. Do głównych założeń reformy zalicza się nie tylko obniżenie wieku<sup>14</sup>, w którym ma się zacząć realizacja obowiązku szkolnego, ale również wprowadzenie nowej *Podstawy programowej kształcenia ogólnego*. W poprzedniej

<sup>10</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>11</sup> E. Piszcz, *Dekret o programach katechizacji w archidiecezji warmińskiej*, *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 60 (2002), s. 13–17.

<sup>12</sup> W archidiecezji warmińskiej w roku szkolnym 2011/12 zatrudnionych jest 649 nauczycieli religii. Zob. *Teczka Ankiety katechetyczne 2011/12*, Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, ul. Pieniężnego 22.

<sup>13</sup> Dz.U. 2009, nr 56, poz. 458.

<sup>14</sup> Zdaniem Ministerstwa Edukacji Narodowej „Cywilizacyjna zmiana, jaką jest jak najwcześniejsze objęcie dzieci zorganizowaną edukacją, zapewnia im szybszy rozwój, wcześniejsze odkrywanie ich talentów i korygowanie ewentualnych deficytów. Chcemy, aby pod tym względem polskie dzieci miały warunki porównywalne z ich europejskimi rówieśnikami. W większości krajów europejskich naukę podejmują dzieci sześciolatnie i młodsze, np. od 4. roku życia w Irlandii Północnej i Luksemburgu; od 5. roku życia w Anglii, Holandii, na Łotwie, w Szkocji, Walii i na Węgrzech; od 6. roku życia w Austrii, Belgii, Czechach, Francji, Grecji, Hiszpanii, Irlandii, na Litwie, w Niemczech, Norwegii, Portugalii, Rumunii, Słowacji, Słowenii i we Włoszech”, [http://www.men.gov.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2650%3Ajeszcze-przez-dwa-lata-sześciolatki-w-pierwszej-klasie-zgodnie-z-wolrodcizow-projekt-nowelizacji-ustawy-do-konsultacji-&catid=100%3Awazne&Itemid=207](http://www.men.gov.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2650%3Ajeszcze-przez-dwa-lata-sześciolatki-w-pierwszej-klasie-zgodnie-z-wolrodcizow-projekt-nowelizacji-ustawy-do-konsultacji-&catid=100%3Awazne&Itemid=207) (13 X 2011).

*Podstawie programowej* opisano cele, zadania szkoły, treści i osiągnięcia ucznia. W nowej *Podstawie* opisano, jaką wiedzę uczeń powinien posiadać i jakie umiejętności zdobyć. W *Podstawie programowej kształcenia ogólnego* dokonano zasadniczej zmiany podziału przedmiotów.

Dotychczas obowiązująca *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2001) wyrażała najważniejsze podstawy programowe nauczania religii w szkole i katechizacji w parafii. Oczywiście wydaje się, że zmiana *Podstawy programowej kształcenia ogólnego* pociągnęła za sobą zmianę *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Dlatego dokument ten zapisano w języku wymagań ucznia i dostosowano go do głębokich zmian w nauczaniu poszczególnych przedmiotów. Również kwestia obniżenia wieku, w którym ma rozpocząć się realizacja obowiązku szkolnego oznacza, że uczniowie już nie drugiej, ale trzeciej klasy szkoły podstawowej będą przyjmować Pierwszą Komunię świętą. Te zmiany przyczyniły się do przekształcenia programów dla określonych etapów edukacyjnych. Nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* została zaaprobowana 8 marca 2010 r. podczas 351 zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. W dokumencie odniesiono się do poszczególnych etapów edukacji szkolnej i zawarto: charakterystykę psychologiczną dzieci i młodzieży na danym etapie edukacji; podstawę programową nauczania religii (w przedszkolu lub w szkole) obejmującą cele katechetyczne, zadania nauczyciela religii, treści oraz sposób ich realizacji; wykaz wymagań innych przedmiotów szkolnych, służących korelacji nauczania religii z edukacją szkolną; propozycje współpracy środowisk katechetycznych (rodziny i parafii). Zwrócono uwagę na korelację międzyprzedmiotową nauki religii i innych przedmiotów szkolnych. Umiejscowiono ją także w odniesieniu do realizowanych w szkolnictwie ścieżek edukacyjnych<sup>15</sup>.

Pierwszy rozdział dokumentu nosi nazwę *Wprowadzenie w życie religijne* i dotyczy dzieci uczęszczających do przedszkola. Wytoczono tu aż 21 celów katechetycznych<sup>16</sup>. Rozdział drugi to *Katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii* – klasy I–III szkoły podstawowej – i dotyczy kształcenia zintegrowanego w wieku 7–9 lat. Cele katechetyczne wytoczono

<sup>15</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.

<sup>16</sup> Przykładowo: zapoczątkowanie pierwszej socjalizacji umożliwiającej poznawanie oraz rozumienie siebie i świata w świetle Bożego objawienia; zapoczątkowanie inspirowanego wiarą wychowania ludzkiego i chrześcijańskiego w rodzinie, przedszkolu i Kościele; nabywanie umiejętności wyrażania w znakach własnej religijności; religijne wyjaśnianie zdobywanych doświadczeń; wprowadzanie w rzeczywistość niematerialną; odkrywanie Boga jako osoby; odkrywanie Boga jako dawcy świata i życia. W dalszej części cele dotyczą modlitwy, życia liturgicznego, chrześcijańskiego systemu wartości i Kościoła jako wspólnoty wierzących.

w nawiązaniu do życia sakramentalnego i Kościoła jako wspólnoty, aby dzieci dzięki temu mogły świadomie włączyć się w sakramentalne życie Kościoła. Trzeci rozdział prezentuje *Katechezę wprowadzającą w historię zbawienia* – klasy IV–VI (dzieci w wieku 10–12 lat). Cele odnoszą się do wychowania w odpowiedzialności. Uwzględniają trudny okres wchodzenia w dojrzewanie. Rozdział czwarty to *Katecheza wyznania i rozumienia wiary*. Dotyczy uczniów uczęszczających do gimnazjum (13–16 rok życia), czyli w okresie adolescencji. Cele edukacyjne zakładają wychowanie katolika świadomego i odpowiedzialnego za swoją wiarę, kochającego Boga, Kościół i ojczyznę. Rozdział piąty opisuje *Katechezę świadectwa wiary* i odnosi się do młodzieży szkół ponadgimnazjalnych (17–20 lat). Cele katechetyczne zakładają odkrywanie własnego powołania i swego miejsca w Kościele i świecie. W szkole zawodowej przedmioty są grupowane w bloki. Naukę religii wpisuje się w blok humanistyczno-społeczny. Ostatni rozdział to *Katecheza osób szczególnej troski*. Jest on skierowany do osób niepełnosprawnych. Cele dotyczą ukazania miłosiernego obrazu Boga, włączania się do życia Kościoła, kształtowania osobistego kontaktu z Bogiem poprzez modlitwę i sakramenty<sup>17</sup>.

Jak słusznie zauważa Kazimierz Misiaszek, w *Podstawie programowej* ogólne ukierunkowanie całego procesu nauczania religii w szkole przyjmuje inne brzmienie niż w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*. Zostało ono zapisane w optyce chrystocentrycznej (zjednoczenie z Chrystusem i głęboka z nim zażyłość), a nie teocentrycznej, jak to ma miejsce w *Dyrektorium* (umiłowanie Boga i przyłgnięcie do Niego). To ujęcie należy uznać za pożądane i bardziej trafne. Ukazuje się w ten sposób rolę i znaczenie Jezusa Chrystusa w planie zbawienia i wychowaniu, przez co wskazuje się wyraźniej na rzeczywistość chrześcijański charakter proponowanego wychowania w szkole. Autorzy dokumentu wskazują na to, co można nazwać egzystencjalnym znaczeniem prawdy o Jezusie. Podkreślają przede wszystkim prawdę o bliskości Chrystusa względem człowieka, co z pewnością dla katechizowanego poszukującego wzorów życiowych jest niezmiernie istotne<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 37–125.

<sup>18</sup> K. Misiaszek odnosi się także krytycznie do *Podstawy programowej*, wykazując brak spójności i harmonijności pomiędzy celami i zadaniami lekcji religii. Zauważa brak koherencji między ogólnie sformułowanymi celami a zadaniami, które wyznacza się zarówno samemu procesowi edukacji religijnej, jak i nauczycielowi religii. Szczególnie ostro zarysowuje się nieuwzględnienie procesu rozwoju ucznia, który jest jednym z podstawowych elementów wychowania nie tylko szkolnego, ale i religijnego, o czym świadczą osiągnięcia w obszarze katechezy, uwzględniające aspekty antropologiczne. Autor postuluje, aby dokonać gruntownej korekty programu nauczania religii w szkole, która powinna przyczynić się do wychowawczej skuteczności lekcji religii. Zob. K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010, s. 259–278.

Adresatami *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* są przede wszystkim twórcy programów i podręczników nauczania religii. Jednakże odbiorcami *Podstawy* winni stać się także nauczyciele religii, ponieważ w dokumencie jasno określa się, jakie wymagania można i należy postawić przed uczniem uczęszczającym na szkolne lekcje religii i jakie w związku z tym działania powinien podjąć katecheta. Zaprezentowana charakterystyka psychologiczna dzieci i młodzieży oraz opis zalecanych warunków i sposobu realizacji stanowią dla katechety drogowskaz, jak formować religijnie katechizowanych, a jednocześnie dają mu konkretne narzędzie, przydatne we włączeniu lekcji religii w system wychowawczy szkoły. *Podstawa* daje katechetom także wiedzę o wymaganiach nauczycieli innych przedmiotów oraz stanowi praktyczny przewodnik do podejmowania korelacji nauczania religii z edukacją szkolną<sup>19</sup>.

W dalszych latach w archidiecezji warmińskiej realizowany będzie *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* autorstwa Komisji Wychowania Katolickiego KEP<sup>20</sup>. Program ten jest w pełni zgodny z założeniami zawartymi w nowej *Podstawie programowej*. Publikacja zawiera uchwałę w sprawie obowiązywania znowelizowanych dokumentów katechetycznych oraz dotychczasowych podręczników. Książka składa się z 8 części:

- przedszkole: *Kochamy dobrego Boga*, nr programu AZ-0-01/10;
- klasy I–III szkoły podstawowej: *W drodze do Wieczernika*, nr programu AZ-1-01/10;
- klasy IV–VI szkoły podstawowej: *Poznaję Boga i w Niego wierzę*, nr programu AZ-2-01/10;
- gimnazjum: *Pójść za Jezusem Chrystusem*, nr programu AZ-3-01/10;
- liceum: *Świadek Chrystusa*, nr programu AZ-4-01/10;
- technikum: *Świadek Chrystusa*, nr programu AZ-6-01/10;
- szkoła zawodowa: *Z Chrystusem przez świat*, nr programu AZ-5-01/10;
- katecheza specjalna: *Do takich bowiem należy Królestwo Boże*.

Każda z poszczególnych części programu składa się z wprowadzenia do etapu edukacyjnego, podziału materiału na poszczególne klasy oraz działu dotyczącego współpracy środowisk wychowawczych (parafii i rodziny). W blokach tematycznych dla poszczególnych klas zapisano cele katechetyczne, treści,

<sup>19</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*.

<sup>20</sup> Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010. Dokument został przyjęty podczas posiedzenia Komisji Wychowania Katolickiego KEP w Białymstoku 9 czerwca 2010 r.

wymagania oraz korelację z edukacją szkolną. W zakończeniu programu dla poszczególnego etapu edukacyjnego zamieszczono propozycje tematyki spotkań w ramach duszpasterstwa katechetycznego w parafii<sup>21</sup>.

Zmiany *Podstawy* pociągną za sobą wymianę programów i podręczników. Wymiana ta będzie wprowadzana sukcesywnie. W archidiecezji warmińskiej w okresie przejściowym przewiduje się, że będą współistnieć oba programy oraz podręczniki katechetyczne zarówno stare, jak i nowe. Zmiana podręczników podyktowana jest nie tylko reformą polskiej oświaty, ale przede wszystkim potrzebami uczniów i nauczycieli religii.

Nowe podręczniki nauczania religii, wydane zarówno przez Wydawnictwo WAM w Krakowie, jak i Wydawnictwo św. Wojciecha w Poznaniu, realizują założenia nowej *Podstawy programowej* i programu nauczania. Każda jednostka lekcyjna zawiera określone w tych dokumentach wymagania, takie jak: indywidualizacja procesu nauczania, stosowanie nowych technik edukacyjnych, korelacja międzyprzedmiotowa, współpraca środowisk wychowawczych (rodzina, szkoła, parafia) oraz ma sprzyjać rozwojowi indywidualnemu i społecznemu ucznia. Sposób realizacji materiału zapewnia harmonijny rozwój intelektualny, emocjonalny i psychomotoryczny ucznia, pozwala na indywidualizację procesu nauczania, rozbudza wrażliwość na Boga, człowieka i świat. Atrakcyjna szata graficzna książek pomaga katechizowanym w wykazaniu się wiedzą zdobytą na innych przedmiotach. Podręczniki te stanowią bezcenną pomoc w aktywizowaniu uczniów podczas lekcji religii.

### Podręczniki wydawnictwa WAM w Krakowie zgodne z nową *Podstawą programową* (wydane)

#### Przedszkole

Trzylatki: *Nasza Boża Rodzina*, [red.] W. Kubik, Kraków 2011. Nr podręcznika: AZ-01-01/10-KR-1/11, data zatwierdzenia: 11.04.2011 r.

Czterolatki: *Bóg kocha dzieci*, [red.] W. Kubik, Kraków 2011. Nr podręcznika: AZ-02-01/10-KR-1/11, data zatwierdzenia: 7.03.2011 r.

Klasa zerowa (pięciolatki): *Jesteśmy dziećmi Boga*, [red.] W. Kubik, Kraków 2011. Nr podręcznika: AZ-03-01/10-KR-1/11, data zatwierdzenia: 11.04.2011 r.

<sup>21</sup> W dokumencie założono, że uczeń przystąpi do Pierwszej Komunii świętej w kl. III szkoły podstawowej, przystąpi do sakramentu bierzmowania w kl. III gimnazjum lub na początku szkoły ponadgimnazjalnej oraz zacznie się przygotowywać do zawarcia sakramentalnego małżeństwa w szkołach ponadgimnazjalnych. Zob. ibidem.

### Szkoła podstawowa

I klasa (sześciolatki): *Jesteśmy w rodzinie Pana Jezusa*, [red.] W. Kubik, Kraków 2011. Nr podręcznika: AZ-11-01/10-KR-1/11, data zatwierdzenia: 11.04.2011 r.

### Gimnazjum

I klasa: *Szukam Was*, [red.] W. Kubik, Kraków 2011. Nr podręcznika: AZ-31-01/10-KR-1/11, data zatwierdzenia: 30.05.2011 r.<sup>22</sup>

### Szkoła specjalna

*Za rękę z Jezusem. Materiały pomocnicze do katechezy uczniów z umiarkowanym i znacznym stopniem niepełnosprawności intelektualnej*, [red.] M. Alberska, J. Mółka Kraków 2011<sup>23</sup>.

Podręczniki Wydawnictwa WAM w Krakowie  
(w przygotowaniu, ukazać się w latach 2012–2014)<sup>24</sup>

### Szkoła podstawowa – nauczanie zintegrowane

II klasa: *Kochamy Pana Jezusa*.

III klasa: *Przyjmujemy Pana Jezusa*.

### Szkoła podstawowa (klasy IV–VI)

IV klasa: *Zaproszeni przez Boga*.

V klasa: *Obdarowani przez Boga*.

VI klasa: *Przemienieni przez Boga*.

<sup>22</sup> [http://www.wydawnictwowam.pl/?Page=info&Id=Nowe\\_podreczniki\\_do\\_religii\\_2011](http://www.wydawnictwowam.pl/?Page=info&Id=Nowe_podreczniki_do_religii_2011) (2 XI 2011).

<sup>23</sup> Adresatami materiałów katechetycznych są przede wszystkim katecheci oraz duszpasterze i rodzice dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym i znacznym. Książka zawiera: scenariusze katechez, karty pracy, podstawę programową katechezy specjalnej. Zaproponowane treści mają na celu wprowadzenie uczniów w doświadczenie obecności Boga w konkretnych realiach ich codziennego życia poprzez rozwijanie w nich przekonania, że są w sposób szczególny kochani przez Pana Boga (rozdział 1). Z kolei więzy łączące ich z najbliższym otoczeniem winny pomagać im w nabywaniu doświadczenia przynależności do społeczności ludzi wierzących (rozdział 2), do której zostali włączeni przez chrzest (rozdział 3). Dwa ostatnie rozdziały książki odkrywają tajemnicę Jezusa ukazaną w wybranych scenach ewangelicznych (rozdział 4) oraz koncentrują uwagę katechizowanych wokół spotkania z Nim w Eucharystii (rozdział 5). Na płycie CD znajdują się materiały do wydrukowania: karty pracy w wersji kolorowej, ilustracje do kolorowania, rysunki, zdjęcia, multimedialne gry dydaktyczne związane z treścią zajęć oraz nagrania piosenek, ich wersje instrumentalne i krótkie opowieści biblijne w interpretacji Anny Dymnej. Zob.: <http://katalog.wydawnictwowam.pl/?Page=opis&Id=61992> (2 XI 2011).

<sup>24</sup> Informację przekazał Bartłomiej Bester, konsultant ds. katechetycznych Wydawnictwa WAM w Krakowie. Zob. *Teczka korespondencja 2011*, Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, ul. Pieniężnego 22.



**Gimnazjum**

II klasa: *Jestem z wami.*

III klasa: *Chodźmy razem.*

**Gimnazjum (nowa wersja – nazwa serii: *W drodze do Emaus*)**

I klasa: *Jezus uczy i zbawia.*

II klasa: *Jezus działa i zbawia.*

III klasa: *Jezus prowadzi i zbawia.*

**Szkoła średnia (nowa wersja – nazwa serii: *Drogi świadków Chrystusa*)**

I klasa: *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele.*

II klasa: *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie.*

III klasa: *Jestem świadkiem Chrystusa w rodzinie*<sup>25</sup>.

Wydawnictwo WAM w Krakowie opracowało i wydało poradniki metodyczne dla nauczycieli religii. Znajdują się w nich m.in. konspekty lekcji, treści, cele katechetyczne i wymagania, które zostały zapisane według założeń nowych dokumentów. Poradniki nie mają już formy segregatorów z zeszytami, obecnie wydawane są w formie książkowej. Katecheci dzieci przedszkolnych w scenariuszach zajęć znajdują propozycje wielu zabaw. Do poradników metodycznych dla czterolatek oraz kl. 0 i kl. I szkoły podstawowej dołączone zostały płyty mp3 z piosenkami w wykonaniu dzieci, ich wersje instrumentalne oraz materiały do wydrukowania. Nauczyciele pierwszaków znajdą w poradniku również płytę DVD z filmem *Ojciec nasz, któryś jest w niebie*, a katecheci gimnazjalistów film *Biblia*.

**Poradniki metodyczne Wydawnictwa WAM w Krakowie**

*Szukam Was. Poradnik metodyczny do religii dla klasy I gimnazjum*, [red.] W. Kubik, T. Czarnecka, G. Łuszczak, Kraków 2011.

*Jesteśmy dziećmi Boga. Poradnik metodyczny do religii dla klasy 0*, [red.] W. Kubik, T. Czarnecka, G. Łuszczak, Kraków 2011.

*Bóg kocham dzieci. Poradnik metodyczny do religii dla dzieci czteroletnich*, [red.] D. Czarnecka, T. Czarnecka, W. Kubik, G. Łuszczak, Kraków 2011.

*Jesteśmy w rodzinie Pana Jezusa. Poradnik metodyczny do religii dla klasy I szkoły podstawowej*, [red.] W. Kubik, T. Czarnecka, G. Łuszczak, A. Duka, Kraków 2011.

<sup>25</sup> Numery programów, które będą odpowiadały poszczególnym książkom, zostaną nadane po zatwierdzeniu podręczników przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski.



*Nasza Boża rodzina. Poradnik metodyczny do religii dla dzieci trzyletnich*, [red.] W. Kubik, G. Łuszczak, T. Czarnecka, D. Czarnecka, Kraków 2011<sup>26</sup>.

Podręczniki Wydawnictwa św. Wojciecha w Poznaniu  
zgodne z nową *Podstawą programową* (wydane)

Przedszkole

Klasa zerowa (pięciolatki): J. Szpet, D. Jackowiak, *Jesteśmy dziećmi Bożymi*, Poznań 2011. Nr podręcznika AZ-03-01/10-PO-1/11, data zatwierdzenia 18.07.2011.

Szkoła podstawowa

I klasa (sześciolatki): J. Szpet, D. Jackowiak, *Jesteśmy w rodzinie Pana Jezusa*, Poznań 2011. Nr podręcznika AZ-11-01/10-PO-1/11, data zatwierdzenia 9.05.2011.

IV klasa: J. Szpet, D. Jackowiak, *Jestem Chryścjaninem*, Poznań 2011. Nr podręcznika AZ-21-01/10-PO-1/11, data zatwierdzenia 9.05.2011.

Gimnazjum

I klasa: J. Szpet, D. Jackowiak, *Spotkanie ze Słowem*, Poznań 2011. Nr podręcznika AZ-31-01/10-PO-1/11, data zatwierdzenia 18.07.2011.

Szkoła średnia

I klasa: J. Szpet, D. Jackowiak, *Moje miejsce w Kościele*, Poznań 2011. Nr podręcznika AZ-41-01/10-PO-1/11, data zatwierdzenia 12.09.2011.

Podręczniki Wydawnictwa św. Wojciecha w Poznaniu  
(w przygotowaniu, ukaza się w latach 2012–2014)<sup>27</sup>

Przedszkole

Pięciolatki: *Jesteśmy dziećmi Bożymi*.

Szkoła podstawowa nauczanie zintegrowane

II klasa: *Kochamy Pana Jezusa*.

III klasa: *Przyjmujemy Pana Jezusa*.

Szkoła podstawowa (klasy IV–VI)

V klasa: *Wierzę w Boga*.

VI klasa: *Wierzę w Kościół*.

<sup>26</sup> [http://katecheza.wydawnictwowam.pl/?Page=info&Id=Nowe\\_poradniki\\_metodyczne](http://katecheza.wydawnictwowam.pl/?Page=info&Id=Nowe_poradniki_metodyczne) (19 XI 2011).

<sup>27</sup> Informację przekazała Maria Brzostowska, konsultant ds. katechetycznych Wydawnictwa św. Wojciecha w Poznaniu. Zob. *Teczka korespondencja 2011*, Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, ul. Pieniężnego 22.

## Gimnazjum

II klasa: *Aby nie ustać w drodze.*

III klasa: *Żyć w miłości Boga.*

## Szkoła średnia

II klasa: *Moje miejsce w świecie.*

III klasa: *Moje miejsce w rodzinie.*

Na stronie internetowej Ministerstwa Edukacji Narodowej 24 listopada 2011 r. ukazał się komunikat zatytułowany *Jeszcze przez dwa lata sześciolatki w pierwszej klasie zgodnie z wolą rodziców – projekt nowelizacji ustawy do konsultacji oraz Projekt ustawy zmieniającej ustawę o zmianie ustawy o systemie oświaty oraz o zmianie niektórych innych ustaw. Z zamieszczonych informacji dowiadujemy się, że przekazuje się do konsultacji społecznych projekt nowelizacji ustawy o systemie oświaty zakładający, m.in. przedłużenie o dwa lata okresu, w którym rodzice podejmują decyzję o rozpoczęciu przez dziecko sześciolatkę edukacji szkolnej. Oznacza to, że o rozpoczęciu nauki w szkole dzieci urodzonych w latach 2006 i 2007 nadal decydować będą rodzice<sup>28</sup>. Obecnie trudno jest określić, czy nowelizacja wejdzie w życie i jaki procent sześciolatków rozpocznie naukę w roku szkolnym 2012/13. We wrześniu 2011 r. naukę w klasach pierwszych szkół podstawowych rozpoczęło około 20% wszystkich dzieci sześciolatków<sup>29</sup>. Jeżeli nowelizacja ustawy wejdzie w życie, wówczas wydłuży się również proces wymiany programów i podręczników nauczania religii.*

Propozycje tematyczne nowych podręczników nauczania religii zawierają szeroką ofertę zagadnień, które są ważne i atrakcyjne z punktu widzenia katechizowanych. Oprócz tematów związanych z religią, poruszają inne istotne problemy młodych ludzi. Materiały do pracy na lekcjach religii dotyczą wielu kwestii egzystencjalnych i metafizycznych, odnoszą się np. do pytań o sens życia, odpowiedzialność moralną, życie osobiste i społeczne, rolę rodziny. Są niewątpliwą pomocą w krytycznej ocenie współczesnych zagrożeń, takich jak narkomania, alkoholizm, hedonizm, sekty.

<sup>28</sup> Zdaniem ministra edukacji narodowej wydłużenie do 2014 r. terminu wprowadzenia obowiązku nauki dla sześciolatków ma umożliwić samorządom odpowiednie przygotowanie wszystkich szkół, biorąc jednocześnie pod uwagę oczekiwania rodziców i chcąc zapewnić jak najszerzy udział dzieci pięcioletnich w wychowaniu przedszkolnym; ma także pomóc samorządom skorzystać m.in. ze środków przeznaczonych na realizację rządowego programu *Radosna szkoła*. Zob. [http://www.men.gov.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2650%3Ajeszcze-przez-dwa-lata-sześciolatki-w-pierwszej-klasie-zgodnie-z-wol-rodzicow-projekt-nowelizacji-ustawy-do-konsultacji-&catid=100%3Awanie&Itemid=207](http://www.men.gov.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2650%3Ajeszcze-przez-dwa-lata-sześciolatki-w-pierwszej-klasie-zgodnie-z-wol-rodzicow-projekt-nowelizacji-ustawy-do-konsultacji-&catid=100%3Awanie&Itemid=207) (22 XI 2011).

<sup>29</sup> W obecnym roku szkolnym sześciolatki uczęszczają do blisko 90% szkół podstawowych lub oddziałów przedszkolnych funkcjonujących w szkołach. Zob. *ibidem*.

Młodzi ludzie żyją we współczesnej rzeczywistości, która nacechowana jest ogromnym wpływem mass mediów i oddziaływaniem różnorodnych treści zamieszczonych w Internecie. Dostrzegają i często krytycznie odnoszą się do atmosfery życia publicznego, zwyczajów obecnych w polityce i społeczeństwie. Pod wpływem tych zjawisk dewaluują się w opinii młodych takie sprawy, jak zaufanie, prawdomówność, honor, patriotyzm. Lekcje religii powinny przybliżyć świat „zapomnianych” wartości, aby młody człowiek mógł dokonywać świadomych wyborów w swoim życiu.

Zestawiając podręczniki do katechizacji z podręcznikami z innych przedmiotów łatwo można zauważyć, że w nauczaniu religii zawarto bogactwo treści interesujących i ważnych dla młodego pokolenia. Warto tę szansę edukacyjną odpowiednio wykorzystać, aby lekcje religii mogły jeszcze bardziej stać się miejscem nie tylko zdobywania wiedzy, ale przede wszystkim wychowania do dobrego i szlachetnego życia oraz przygotowywały do wtajemniczenia chrześcijańskiego. Bez wątplenia wartości te przekazują zaprezentowane powyżej nowe programy i podręczniki nauczania religii, bez uwzględnienia tych wartości nie byłaby możliwa autentyczna formacja moralna i integralny rozwój uczniów.

## NEW PROGRAMS AND BOOKS OF THE RELIGIOUS EDUCATION IN THE ARCHDIOCESE OF WARMIA

### (SUMMARY)

In the Act of 19 March 2009 the Polish Parliament approved the introduction of further education reforms. The main principles of the reforms include the introduction of a new general program of education and a lowering of the age when the implementation of compulsory education of the children can start. The changing of the general education curriculum entailed changing the catechesis curriculum of the Catholic Church in Poland in 2001 and, thus, changes in the curricula and books used to teach religion. In this article, the author presents these new documents and books and describes the process of exchange. The studies used tests that show the current number of catechists in the Archdiocese of Warmia and the numbers of religious teachers who use various programs and textbooks. The author discusses the proposed theme of new textbooks and notes and the wide range of issues contained therein. In addition, he discusses the major problems of young people, especially in the context of many current existential and metaphysical questions. New programs and books are certainly helpful in a critical assessment of current threats and the world of universal values, but also to deepen the knowledge of religion and to give rise to the integral education of the younger generation.

## NEUE CURRICULA UND LEHRBÜCHER FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT IN DER ERZDIOZESE ERMLAND

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Gesetz vom 19. März 2009 bestimmt das polnische Parlament die Einführung der nächsten Reform des Bildungswesens. Zu den wichtigsten grundlegenden Neuerungen gehört unter anderem ein allgemeiner Lehrplan und die Herabsetzung des Schuleintrittsalters. Die Änderung des allgemeinen Lehrplans bewirkte eine Änderung der Grundlagen der Katechese der Katholischen Kirche in Polen im Jahr 2001 und zog die Einführung neuer Lehrpläne und Schulbücher für den Religionsunterricht nach sich. In dem vorliegenden Artikel stellt der Autor diese neuen Dokumente und Bücher vor und beschreibt den Umstellungsprozess auf die neuen Unterrichtsmaterialien. Mit Hilfe einer Untersuchung wurde festgestellt, wie viele Religionslehrer nach aktuellem Stand tätig sind und welche Curricula und Lehrbücher sie benutzen. In diesem Artikel beschäftigt sich der Autor ferner mit den vorgeschlagenen Themen der neuen Lehrbücher und macht insbesondere umfassende Anmerkungen zu den Lehrbuchthemen. Der Autor diskutiert weiterhin wichtige Probleme von jungen Menschen, vor allem im Kontext der zahlreichen aktuellen existenziellen und metaphysischen Fragen. Neue Unterrichtsprogramme und Lehrbücher sind sicherlich hilfreich, nicht nur für die kritische Beurteilung der aktuellen Bedrohungen auf der Welt und wegen der Infragestellung universeller Werte, sie vertiefen aber auch die Erziehung und führen zu einer ganzheitlichen Erziehung der jüngeren Generation.



Ks. Marek Żmudziński  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Możliwość religijnego doświadczenia w świeckim samorozumieniu człowieka

**Słowa kluczowe:** doświadczenie, wiara, człowiek, sekularyzacja, egzystencja, świeckość, tajemnica.

**Key words:** experience, faith, man, secularization, existence, secularity, mystery.

**Schlüsselworte:** Erfahrung, Glaube, Mensch, Säkularisierung, Existenz, Säkularität, Mysterium.

### Wstęp

Doświadczenie jest dla człowieka pojęciem kluczowym, punktem wyjścia w rozumieniu siebie, a także relacji z otaczającą rzeczywistością. Różne nurty filozoficzne przyjmują odmienne jego koncepcje, typy i funkcje<sup>1</sup>. Dominującym sposobem pojmowania doświadczenia jest to wypracowane przez skrajny empiryzm. W nim ma znaczenie przede wszystkim percepcja zmysłowa, obserwacja i eksperyment. Jednak ujęcie to nie wyczerpuje bogactwa i złożoności ludzkiego doświadczenia. W niniejszym artykule przyjmuje się szersze jego rozumienie podane przez Johna Smitha. Według niego doświadczenie jest „wielostronnym produktem złożonych kontaktów między rzeczywistością a istotą zdolną do przeżycia, doznania, rejestrowania tej rzeczywistości, reagowania na nią i wyrażania w jakiejś formie”<sup>2</sup>.

Zamiarem autora jest ukazanie pewnych specyficznych obszarów doświadczenia świadczących o zależności każdego człowieka od Bytu, który go przewyższa i przekracza zdolność jego pojmowania. W religii ów Byt określa się

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Marek Żmudziński, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, marekzmud@interia.pl.

<sup>1</sup> S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 53–85.

<sup>2</sup> J.E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 28.

pojęciem Bóg. Doświadczenie to jest źródłem nierefleksyjnej świadomości i obecności, o której nic nie można powiedzieć w sposób jasny, obecności bezobrazowej, uświadamianej niejasno, jako tło, czy źródło wszystkiego<sup>3</sup>. Te obszary czy wymiary doświadczenia trudno nazwać w pełni religijnymi, ale nie ulega wątpliwości, że prowadzą one człowieka do takiego właśnie przeżycia.

## Nieadekwatność samorozumienia wobec konkretnej egzystencji

Człowiek, kształtując swoje samorozumienie, oparł się wyłącznie na przesłankach, jakie wniósł do dzisiejszego życia nauki szczegółowe. Formuluje je więc w oparciu o aparat pojęciowy wykształcony przez nie, a także pragnie je wyrazić w obszarze bardzo ściśle określonym, również niewykraczającym poza teren badania tychże nauk. Dlatego w swoim myśleniu, jak twierdzi, wyzwolił się spod wszelkiego dogmatu, autorytetu czy jakiegokolwiek innej zależności poza rygorami naukowości. Sądzi zatem, że żyje w świecie, w którym nie można odnaleźć żadnej głębszej harmonii ani głębszych przyczyn uzasadniających jego powstanie. Specyficznym też pojmuje historię jako „swoją”, tzn. uważa, że ją kształtuje według własnych celów i zamiarów. A pragnieniem jest doprowadzić ją do stanu, w którym możliwa będzie pełnia życia osiągalna dla każdego człowieka.

Do tak myślącego człowieka każde zwrócenie się z jakąkolwiek propozycją musi więc wychodzić od tak pojmowanej rzeczywistości i od tych problemów, które ona stwarza. Tak więc „każdy język mający dla niego realne znaczenie musi wywodzić się z tego świata i być z tym światem związanym oraz musi być zrozumiały w warunkach doświadczenia, jakie człowiek przeżywa tu i teraz”<sup>4</sup>. Dotyczy to również wiary i rzeczywistości, którą ona proponuje. Aby stała się ona czymś możliwym do przyjęcia i była elementem twórczym tego życia, musi mieć swe miejsce w doświadczeniu ludzkim, musi zawierać jakieś „punkty styczne” z tym życiem, gdyż inaczej będzie dla niego jedynie formą ideologii albo zwykłą abstrakcją. Dzisiaj teologia i proklamacja muszą być misjonarskie w prawdziwym tego słowa znaczeniu, tzn. muszą tak udostępniać formuły wiary, żeby były zrozumiałe w każdej konkretnej sytuacji człowieka, żeby stawały przed nim słuszne wymagania i żeby były wezwaniem do podjęcia decyzji<sup>5</sup>. Podstawowym zadaniem jest odnalezienie takich obszarów do-

<sup>3</sup> J. Durandeaux, *Żywe pytanie do „martwego Boga”*, tłum. E. Rutkowska, Warszawa 1971, s. 99.

<sup>4</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, s. 257.

<sup>5</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 25.



świadczenia człowieka, w których jej rzeczywistość okaże się możliwa do przyjęcia dla świeckiego człowieka, tzn. zacznie odgrywać w jego życiu jakąś rolę, a wiara będzie znaczącym jego faktorem.

Analizując zaś dokładnie autentyczne życie człowieka nasuwa się wniosek, że to deklarowane przez niego samorozumienie, nie oddaje w pełni jego codziennej egzystencji i jest od niego w pewnym stopniu oderwane. Daje się zauważyć między tymi dwoma płaszczyznami, między tym, co myśli, a tym, co przeżywa, między bogactwem doznań, a suchymi formami ich naukowego opisu pewien stan napięcia, pewien dysonans czy przepaść<sup>6</sup>.

Można więc postawić tezę, że „człowiek świecki rozumie siebie i swój związek ze światem w symbolicznych formach, które nie pasują ani do odczuwanej przez niego atmosfery jego istnienia, ani do sposobów jego zachowania się”<sup>7</sup>. Ograniczenie się w interpretacji świata i życia człowieka do pewnych dziedzin, w których mogą być weryfikowane twierdzenia, według przyjętych przez siebie kryteriów, jest niewystarczające. Istnienie człowieka określone jedynie w kategoriach skończonych sił, które można wskazać, a więc przypadkowość, względność, przemijanie czy autonomia bez uwzględnienia głębszych przyczyn, czy jakiejś siły podtrzymującej i kierującej życiem nie daje pełnego zrozumienia. Mówi o tym wyraźnie Józef Życiński: „Bogatsi o lepszą znajomość kompetencji nauki jesteśmy obecnie świadomi, iż w jej perspektywie nie otrzymamy nigdy odpowiedzi na istotne dla człowieka pytania dotyczące wartości, sensu, norm estetycznych czy filozofii życia”<sup>8</sup>.

Świeckie samorozumienie ma oczywiście w sobie wiele prawdziwych i trafnych sądów, ale nie ulega też wątpliwości, że zawiera wiele błędnych, zaciemniających autentyczne istnienie ludzkie. Okazuje się bowiem, że świecka egzystencja ma takie aspekty czy wymiary, które nie są w ogóle podejmowane przez to samorozumienie: „[...] naszych reakcji na zachód słońca, zapach róży czy uśmiech przechodzącego dziecka nie jesteśmy w stanie wyrazić przy pomocy zdań obserwacyjnych i metod właściwych dla dyscyplin empirycznych”<sup>9</sup>. Świecki duch pragnie uczynić życie pełnym i twórczym, ale nie odpowiada na konkretne pytanie, które stawia życie: w jaki sposób uczynić je takim, czy też co musi robić człowiek, aby jego życie było dobre i słuszne.

Jednakże życie oparte wyłącznie na takim świeckim samorozumieniu, w praktyce okazuje się trudne, a wręcz niemożliwe. Ten ludzki świat jest wprawdzie światem względnych, wzajemnie zależnych od siebie istot, ale to

<sup>6</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, Poznań 1988, s. 65.

<sup>7</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 255.

<sup>8</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, s. 49.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

także świat, w którym musi znaleźć potwierdzenie nasza własna przypadkowa egzystencja<sup>10</sup>. Człowiek bowiem pragnie poznać i zrozumieć swoje życie od strony moralnej i praktycznej. Chce zdobyć pewność swych wartości, na których buduje swoje życie. Oczywiście jest, że żyje i dąży do coraz większej autonomii i wolności, ale zdaje sobie sprawę, że żyje wśród innych ludzi i pragnie tworzyć z nimi wspólnotę. To zaś implikuje pewną rezygnację z własnych korzyści i interesów, gdyż domaga się tego tworząca się przyjaźń i miłość. W tych doświadczeniach pojawia się coś nowego i obcego dla świeckiego pojmowania świata, coś, co jest dla niego niezrozumiałe i trudne do interpretacji. Nie można też porównać tego do żadnego z istniejących i znanych elementów rzeczywistości. Pojawia się to jako „podstawowe założenie w rozważaniu zwykłych, względnych rzeczywistości, z jakimi mamy do czynienia; nie tyle jako obecność – chociaż może to być obecność – ile jako ostateczny kres i żądanie; nie tyle jako odpowiedź, ile zasadnicze pytanie”<sup>11</sup>.

Dla człowieka świeckiego jest to jakaś niezgłębiona potęga i rzeczywistość, która nie jest tak przygodna i względna jak on sam, nie jest „rzucana w świat”, ale raczej rządzi tym światem jako absolutna i nieuwarunkowana siła<sup>12</sup>. Człowiek też niejasno zdaje sobie sprawę, że tu znajduje się źródło jego wartości i każdego ziemskiego istnienia. I gdy nie jest jasno odkrywany w myślach czy samorozumieniu, to jednak nieustannie pojawia się w atmosferze i kształcie ludzkiego istnienia. „To, co tajemnicze, absolutne, milczące i nieskończone nie wyziera już ku człowiekowi wyraźnie i bezpośrednio z jego bezpośredniego otoczenia. Lecz za to napiera nań tym mocniej w doświadczeniu własnej doli”<sup>13</sup>. I ten wymiar sprawia, że życie ludzkie jest nieporównywalne do niczego istniejącego na ziemi i jest właśnie życiem specyficznie ludzkim.

Kolejną dysharmonię między świeckim samorozumieniem a konkretną egzystencją wprowadza wizja nowego, wyzwolonego społeczeństwa, w którym możliwa jest „pełnia życia”, jak określa to współcześnie człowiek i jej konfrontacje z rzeczywistością. Według myślenia ma to być społeczeństwo bez wad i konfliktów – a doświadczenie ukazuje ciągle świat tragedii, świat powtarzających się wciąż kryzysów, świat bez żadnej stabilizacji. Często jest też doświadczenie zła, przemocy, wyzysku. Człowiek musi zdawać sobie sprawę, że nie może się w pełni z tym światem identyfikować<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wicheru*, s. 260.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, tłum. E. Wycisk, P. Waszczenko, Paris 1981, s. 35.

<sup>13</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1983, s. 53.

<sup>14</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 29.

Świeckie pojęcie autonomii mówi o uwolnieniu się w historii od losu i przeznaczenia. Ma być ona kierowana przez człowieka, gdyż jak sądzi – pojmując już jej mechanizm i potrafi manipulować nim oraz kierować tę historię ku własnym celom<sup>15</sup>. Być może taki pogląd zrodził się pod wpływem wielkich osiągnięć naukowo-technicznych w opanowywaniu przyrody i sądząc analogicznie, postęp w biologii i naukach społecznych miał przynieść sukcesy w uwalnianiu się od przeznaczenia i losu. W takim rozumieniu pomija się jednak inny kontekst, gdyż w tym drugim przypadku jest to już nie tylko problem techniczny, ale i moralny. A potwierdza to życie, gdy ukazuje jak „niezmierzone, ale potężne siły kształtują ostateczny wynik naszych najlepszych intencji, twórcze rezultaty, których nie zamierzaliśmy i sytuacje, wobec których nasze najmądrzejsze teorie okazują się bezradne”<sup>16</sup>.

Konkretnie więc doświadczenie przypomina człowiekowi, że główna siła czy nurt, który kształtuje historię jest poza jego wpływem. Ono również wskazuje, że cele, które sobie wytycza, wciąż realizuje w sposób przypadkowy i niepewny: „To, co odkryte bowiem nie może nam powiedzieć, co zostało przeoczone i pominięte, ani też czy to, co pominięte, może byłoby ważniejsze, nie byłoby zbawieniem”<sup>17</sup>. W historię wkracza zatem, wbrew opinii świeckiego człowieka, wymiar niepewności, a życie i jego cel jest wciąż nieodgadniony, zanurzony w ciemności i ogarnięty tajemnicą. Mimo więc swojej realnej wolności, człowiek doświadcza też siebie jako pozostającego w zależności, na którą on sam nie ma żadnego wpływu<sup>18</sup>. W tym miejscu pojawia się też niepodjęmowany przez świeckie samorozumienie przeżycie powinności, niepokoju moralnego czy winy, które rozumie się, jako specyficzne ludzkie doznania<sup>19</sup>. Autentyczne życie przepełnione jest optymizmem, ale też zwątpieniem, przynosi ono coraz to nowsze zadziwienia i radości, ale też przerażenie i rozpacz. Tu też objawia się bogactwo i wieloaspektowość życia, jego głębia, której nie sposób zamknąć w ramach określonych świeckim samorozumieniem.

Podsumowując można stwierdzić, że świeckie samorozumienie w założeniach jasne i pewne, wobec konkretnego istnienia, uwzględniającego wszystkie jego aspekty staje się wręcz przeszkodą, odcinającą człowieka od źródeł jego upragnionej „pełni życia”.

<sup>15</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wicheru*, s. 263.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 264–265.

<sup>17</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 64.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 40.

<sup>19</sup> Z. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: Z. Zdybicka (red.), *Nauka. Światopogląd. Religia*, Warszawa 1989, s. 88.

## Tajemnica i wymiar ostateczności w doświadczeniu ludzkim

Dzisiejsza świecka kultura posługuje się zawężonym i ściśle określonym systemem symboli, które opisują, nazywają i określają również ściśle określoną dziedzinę życia i działalności człowieka. I w swoim myśleniu jest on pod wielkim wpływem tej kultury i świadomie czy też nieświadomie przyjmuje pewne schematy rozumowań przez nią proponowane. Jednak w swej egzystencji, która – jak stwierdzono – nie identyfikuje się wprost z myśleniem, człowiek nie uległ do końca owym schematom. W jego życiu pozostało jeszcze coś do końca niedopowiedziane, spontaniczne, co jest dla niego żywe i ma znaczenie, a mianowicie jest to wymiar tajemnicy i ostateczności. „Tajemnica w swej istocie to nie jakaś reszta pytań, które na razie pozostają bez odpowiedzi, to nie margines problemów, których dzisiaj nie można rozwiązać, ale to coś, co jest nierozdzielnie związane z istotą człowieka i świata, coś co nie tylko wynika z doczesnej kondycji ludzkiej, ale z natury człowieczeństwa, coś co nie jest przedmiotem dyskursów akademickich, ale przedmiotem przeżycia i egzystencjalnego doznania”<sup>20</sup>.

Duch sekularyzacji zupełnie zignorował ów wymiar, gdyż nie pojawia się on jak wszystkie skończone rzeczy. Dlatego też głębokie źródła radości i pogody w życiu, podstawy ludzkiego poznania siebie i swojego miejsca, pozostają poza werbalizacją w ludzkim myśleniu<sup>21</sup>. Opierając się też na założeniach dzisiejszej kultury, nie można w ogóle podejmować zagadnień traktujących o początkach człowieka, o jego tożsamości czy przeznaczeniu. Jednakże, nie poświadczą to, że owe sprawy już nie niepokoją dziś ludzi. Sytuacja, jaka się wytworzyła, bardzo utrudnia podejmowanie tych problemów. Z jednej strony trudnością jest wpływ dzisiejszej kultury, a z drugiej strony sama specyfika owego wymiaru doświadczenia. Jego śladów można szukać głównie jako implikacji uczuć i zachowań ludzkich. Choć więc jest skutecznie zawoalowany tajemnicą, to jego obecność zawiera się w każdym aspekcie życia, w doświadczeniach czy też decyzjach ludzkich. Świecki człowiek twierdzi, że wszystko jest skończone i przypadkowe, to jednak gdzieś na obrzeżach, na końcach jego świadomości istnieje przekonanie o istnieniu jakiegoś bytu nieuwarunkowanego, absolutnego. „To doświadczenie nieuwarunkowanej podstawy przejawia się jako świadomość, że nasz byt i jego znaczenie są nam dane i jesteśmy świadomi, że nie podlegają one rozkazom, kontroli czy władzy naszej inteligencji, czy sił duchowych, lecz przeciwnie są podstawą czy wstępnym warunkiem naszego posiadania tych sił i korzystania z nich”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 51.

<sup>21</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 313.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 321.

Człowiek współczesny zdaje sobie dziś najłatwiej sprawę z tego ostatecznego aspektu swego życia, gdy jest świadom swojej ograniczoności lub gdy doświadcza jakiegoś katerycznego zagrożenia albo bezsilności. Doświadcza wtedy, że jest „coś”, co przekracza jego skończoność. Ostateczność pojawia się więc jako transcendentna wobec człowieka. Nie prowadzi to jednak bezpośrednio do stwierdzenia istnienia bytu absolutnego czy osobowego Boga. Ów wymiar ostateczności może pojawiać się jako coś pozytywnego i twórczego, ale też możliwe jest odbieranie tego jako siły destrukcyjnej, jako pustki i absurdalności<sup>23</sup>. Oprócz bowiem znaków, które zwracają uwagę na bezwarunkowy sens, są inne, które wskazują na ostateczną absurdalność rzeczywistości<sup>24</sup>. Nie jest tu możliwe dokonanie jednoznacznych określeń. Nie można też ignorować owego doświadczenia absurdalności, o czym przekonuje chociażby zasięg i popularność filozofii egzystencjalnej.

Zasadne jest wobec tego stwierdzenie, że człowiek na każdym poziomie życia doświadcza swego odniesienia do ostatecznej podstawy i odczuwa ją jako cud, piękno, sens i radość istnienia, przychodzące z transcendentnego źródła albo przerażenie i nicość pustki ostatecznej<sup>25</sup>. Człowiek przeżywa w swym życiu wiele radości, jakie ono niesie, ale też często doświadcza radości samego istnienia, bycia. Wie, że jest w nim jakaś wewnętrzna siła i radosna witalność i „odczuwa jakąś prawdziwą więź z pełnią życia, która nie pochodzi od niego, a jednak jest w nim obecna i go całkowicie przewyższa, popychając wciąż do przodu”<sup>26</sup>. Najbardziej namacalnym doświadczeniem cudu i radości życia jest akt narodzin nowego człowieka. Nie bez przyczyny też płodność ukazywana była w wielu religiach pierwotnych jako forma przejawiania się tego, co sakralne i ukazujące „nieoczekiwaną, daną i podstawową siłę życia, od której człowiek jest absolutnie zależny, którą może częściowo kierować, ale której sam nie może wzbudzić i w pełni opanować za pomocą swoich własnych sił”<sup>27</sup>. Narodziny są zatem wydarzeniem, w którym pojawia się nieoczekiwane coś nowego, cudownego, coś, co fascynuje. Dlatego też przypadkowość człowieka, jako cecha jego świeckiego samorozumienia, nieoczekiwane wkracza w horyzont ostateczności i nieskończoności.

Jednak oprócz tego pozytywnego doświadczenia radości istnienia, pojawia się również doświadczenie przeciwstawne, a mianowicie doświadczenie strachu i lęku, że można swoje istnienie utracić. Człowiek zdaje sobie bowiem

<sup>23</sup> P. Tilich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 41.

<sup>24</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 37.

<sup>25</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wchru*, s. 323.

<sup>26</sup> G. de Schrijver, *Wiara jako akt ogołocenia i jej przedmiot*, tłum. L. Balter, *Communio* 4 (1981), s. 46.

<sup>27</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wchru*, s. 325.

sprawę, choć może niejasno, że nie panuje całkowicie nad swoim własnym bytem, że „coś” może wkroczyć w jego życie i je pokrzyżować. „Ze wszystkiego, czym człowiek już rządzi, co planuje, wyziera przecież zawsze twarz nieprzewidzianego, twarz losu”<sup>28</sup>. Również świat, który zbudował własnoręcznie przynosi mu cierpienie, u podłoża którego leży jego skończoność i śmiertelność, pojawiająca się w każdym aspekcie jego życia. Oczywiście wie on, że i dziś trzeba umierać, a też niejasno zdaje sobie sprawę, że „umiera się w życiu nieustannie, więc też zna śmierć, którą spotyka w trzeźwej twardości świata, zbudowanego po to, aby uczynić lżejszym zagrożone bytowanie w nieludzkiej przyrodzie, a niosącego w zamian ból, który człowiek, za jego pośrednictwem, musi zadawać sobie sam, aby utrzymać się i trwać”<sup>29</sup>.

Człowiek w konkretnym działaniu pragnie w jakiś sposób zniweczyć to zagrożenie i zabezpieczyć się przed jego skutkami. Bardzo prostym tego przykładem jest troska o zabezpieczenie materialne, a zwłaszcza dążenie do władzy, aby zdominować „swoją świat” i zniwelować to zagrożenie. „Nasz nieskończony ludzki głód bogactw, sławy i pozycji to w znacznej mierze chęć zdobycia władzy w takiej czy innej formie, aby uchronić się przed zagrożeniem losu, tej nieprzeniknionej siły przeznaczenia, która może wyrwać z naszych przypadkowych rąk tych strażników naszego bezpieczeństwa, a więc naszego istnienia”<sup>30</sup>.

Człowiek ma często też świadomość, że to zagrożenie jest ostateczne, czego potwierdzeniem może być to, że nigdy nie zadowala się danym, skończonym stopniem zabezpieczenia i zawsze pragnie go zwiększyć. Charakterystyczne jest też, że tam, gdzie znane jest poczucie bezpieczeństwa, tam też, choć może niewyraźnie, obecna jest świadomość tego, co ostateczne, niuwarynkowane i sakralne.

Również, spoglądając na człowieka od strony jego życia moralnego, pojawia się ów niuwarynkowany, ostateczny horyzont. Oczywiście tym, co kształtuje dziś życie moralne i w ogóle osobowe życie człowieka, jest przede wszystkim jego wolność. Jest on świadomy, że nie może tworzyć dojrzałej, sensownej egzystencji, jeżeli nie osiągnął autentycznej, wewnętrznej wolności i jeżeli to, co robi, nie wypływa z jego oceny i decyzji. Człowiek jednak żyje w społeczności i z niej czerpie pewne konieczne wzory. Niemożliwe jest bowiem, aby egzystencja zaczynała się od danego człowieka i była zupełnie niezależna od swego środowiska. Gdy zaczyna podejmować odpowiedzialność

<sup>28</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary*, s. 52.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>30</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 331.



za swe istnienie, znajduje się już w jakimś świecie. „Świat, w którym znajdujemy się już od początku, jest światem przekonań, opinii, sposobów myślenia, przeświadczeń i opartych o nie norm i sposobów zachowania, jest światem już ukształtowanym przez ludzi żyjących przed nami, tak, że rozpoczynamy zawsze w jakiejś rzeczywistości przekazanej”<sup>31</sup>.

Człowiek jest wolny raczej w tym sensie, że dokonując wyboru nie jest zdeterminowany jakimkolwiek określonym zespołem wartości – jest wolny do stworzenia swoich ostatecznych wartości, przekonań i stylu życia. Ale musi on wypracować sobie określony pogląd na ludzką doskonałość, którą chce zrealizować, bowiem „twórcza, indywidualna wolność, podobnie jak twórcza wspólnota, wymaga zwartego i wszechstronnego zespołu norm, według których nasze życie jest kształtowane nieprzerwanie w każdej chwili czasu”<sup>32</sup>. Człowiek więc wybiera i decyduje się realizować jakiś wzór, model czy styl życia, który już istnieje. I to jest konieczny warunek wolności, gdyż wolność, aby była wolnością musi wskazywać poza samą siebie, na jakiś obraz, którym się kieruje i norma ta dla kształtowanej przez nią wolności ma charakter ostateczny, ponieważ jest źródłem i podstawą ludzkiej egzystencji<sup>33</sup>.

Wolność okazuje się zatem czymś danym, co trzeba rozwinąć. A ten nieuwarunkowany wzór jest pewnym zobowiązaniem, jak też i sądem. Tu też człowiek poznaje siebie jako moralnie zobowiązanego, a jest to na pewno najbardziej bezpośrednio i wewnętrznie ze wszystkich doświadczeń ludzkich tego, co ostateczne i nieuwarunkowane. Tutaj też pojawiają się problemy odpowiedzialności i winy, gdyż człowiek zdaje sobie sprawę, że nie jest w stanie sprostać wymaganiom przyjętego modelu. Doświadcza, że wkracza w jego życie obce zło, którego w ogóle nie brał pod uwagę<sup>34</sup>.

Jest to więc konkretne doświadczenie ludzkie, które niewzględnione jest w dzisiejszym samorozumieniu, gdyż wykracza poza obszar jasności i jednoznaczności. Jednocześnie współczesny człowiek nie ma możliwości opisanego doświadczenia rozumienia samego siebie z powodu braku odpowiednich symbolicznych form i pojęć. Niemożliwość opisanego przez współczesnego człowieka samorozumienia wyraźnie wskazuje, że człowiek zawsze żyje i jest związany z niewyraźnym horyzontem i tajemnicą. Tajemnica ta stanowi ośnoję bytu ludzkiego, bo chociaż nie zawsze ujawnia swą obecność, nie przestaje przepajać i podtrzymywać tego niewielkiego wycinka rzeczywistości, jakim

<sup>31</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary*, s. 62.

<sup>32</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 384.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 386.

<sup>34</sup> Sytuację taką wnikliwie opisał już św. Paweł w Liście do Rzymian: *nie czynię dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę* (Rz 7,19).



jest ludzka codzienność, na którą składają się myśli i świadome decyzje człowieka<sup>35</sup>. W religii chrześcijańskiej określona jest ona jako Święta Tajemnica – Bóg, który jest dla człowieka zarówno najbliższy, jak i najbardziej odległy i niedościgły. A człowiek może wobec Niego zachować postawę czci i uwielbienia.

### Aktualność pytania o sens rzeczywistości

Postawienie problemu „sensu rzeczywistości”<sup>36</sup> może budzić pewne wątpliwości. Dla wielu bowiem kierunków filozoficznych takie pytanie o „sens świata” okazuje się bezzasadne i bezznaczeniowe, gdyż odpowiedź na nie wymyka się jawnej i krytycznej weryfikacji. W imię też intelektualnej uczciwości odsuwa się pytanie o „sens rzeczywistości”, ograniczając się do rozwiązywalnych, innych szczegółowych problemów.

Jednakże i tu konkretne życie i doświadczenie mówi co innego. Okazuje się bowiem, że „problemy sensu życia, zarówno, gdy dotyczą ostatecznych podstaw i historycznych perspektyw, jak i życia osobistego jednostki, stanowią część ludzkich doświadczeń”<sup>37</sup>. Żaden człowiek nie może normalnie żyć bez pewnej odpowiedzi na pytanie o sens życia i sens jego świata. Próbuje i szuka pogodzenia siebie ze swoim światem i swojego świata ze sobą. Każdy też ma jakieś przekonanie o tym, co sobie wyobraża pod pojęciem pełnego, szczęśliwego życia, miłości, spełnienia<sup>38</sup>. Być może nie każdy nazywa te dążenia czy potrzeby sensem, jednak w tym zawiera się właśnie jego istota. Człowiek współczesny wie o sobie, że jest istotą historyczną, a wnikać w zdarzenia i aktualne sytuacje próbuje określić cel swojej egzystencji i osobistej historii, swoje potrzeby i zadania<sup>39</sup>.

Człowiek jest świadomy, że uczestniczy w ciągłym procesie przemian, jakie zachodzą wokół niego i w nim samym. Wie też, że realne jest wzajemne przenikanie świata i jego samego. Świat przeobrażony i określony jest historycznie, ale i sam człowiek jest kształtowany przez czynniki społeczno-kulturalne. W takim też „środowisku” podejmuje wysiłek realizacji siebie, czy też samourzeczywistnienia, a ten wysiłek musi mieć jakieś usprawiedliwienie,

<sup>35</sup> K. Rahner, *W poszukiwaniu skrótu wiary chrześcijańskiej*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, tłum. M. Bocheńska, Warszawa 1970, s. 62.

<sup>36</sup> Na temat istoty sensu, jego postaci i zakresów, a także realizacji, zob. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 11–30.

<sup>37</sup> J. Mariański, *Religia, jako źródło sensu życia*, *Collectanea Theologica* 1 (1984), s. 64.

<sup>38</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 27.

<sup>39</sup> J. Mariański, *Religia, jako źródło sensu życia*, 56.

czyli głęboki i zrozmiały sens<sup>40</sup>. Ta historyczna perspektywa okazuje się dziś najwłaściwsza dla pogłębionego mówienia o sensie rzeczywistości. W tym obszarze doświadczenia zawsze fascynują nowe perspektywy i nowe osiągnięcia, ale oprócz nadziei pojawia się też lęk przed przyszłością. „Przestrzenia”, w której najbardziej wyraźnie ujawnia się problem „sensu świata”, jest przyszłość<sup>41</sup>. Człowiek pragnie żyć pełnią człowieczeństwa, w sprawiedliwym i dobrym świecie, ale też wie, że takiego świata jeszcze nie ma. I na pytanie: jak stworzyć taki świat, czy też, dlaczego człowiek wciąż odkrywa w sobie nadzieję na lepsze jutro, mimo ciągłych niepowodzeń, trudno jest odpowiedzieć za pomocą argumentów z dziedziny nauki czy techniki. Chodzi tu bowiem o całość rzeczywistości, w której zawiera się również człowiek. Konieczne jest więc myślenie ścisłe, ale cele, jakie się wytycza, muszą być również słuszne i dobre.

Człowiek w swoim życiu wciąż doświadcza bezprawia i cierpienia. Lecz doświadczenia te implikuje jeszcze inny problem: „[...] nie możemy – nawet, jeśli sami sto razy zbłądzimy – pogodzić się z istnieniem świata, w którym jedni giną z głodu, podczas gdy inni cierpią z powodu własnego dobrobytu”<sup>42</sup>. Człowiek doznaje wtedy wrażenia czy nawet jest przekonany, że zło, niesprawiedliwość, kłamstwo nie mogą i nie powinny być ostateczne. Ale zdaje też sobie sprawę, że zło określa również jego samego i wciąż nie potrafi się uwolnić od jego wpływu. Każda zaś próba stworzenia dobra i sprawiedliwości pociąga za sobą kolejną niesprawiedliwość i zło. Wydaje się wręcz niemożliwe zbudowanie lepszego świata. Bo to, co miało przynieść zbawienie, przynosi w efekcie lęk i zagrożenie<sup>43</sup>. Jeśli wciąż żywa ma być nadzieja na taki świat, jeśli na jej miejsce nie ma się pojawić radykalne zwątpienie w sens historii, konieczny jest jakiś nowy, nieznanym warunkiem – „[...] musi nastąpić jakościowy skok, musi nadejść to jakościowo *nowe*, czego w żaden sposób nie da się wywieść z warunków współczesnej historii; *nowe*, które leży po drugiej stronie ludzkich możliwości planowania i realizacji, i które może nam być tylko darowane”<sup>44</sup>.

Człowiek doświadcza również swojej skończoności i gdy pyta o sens swojej egzystencji, o swoją przyszłość w pewnym momencie staje przed nim „mur aporyczności bytu” – własna śmiertelność. W tym miejscu rozpadają się i tracą na znaczeniu wszystkie historyczne odpowiedzi i idee na temat przyszłości. Tutaj też problem sensu gwałtownie narasta. Dla umierającego bowiem

<sup>40</sup> E. Ożóg, *Funkcja wiary w rozwoju osobowości człowieka*, w: R. Dąbrowski (red.), *Otwarcie w wierze*, Kraków 1974, s. 110–111.

<sup>41</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 29.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>43</sup> Z. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, s. 99–100.

<sup>44</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 33.

człowieka, dla człowieka myślącego, snującego refleksję, nie jest wielką pociechą, że on kończy życie, a ludzie, którzy przyjdą po nim, będą lepiej żyli<sup>45</sup>. Cóż ostatecznie warto jest życie człowieka, jeśli w końcu wszystko idzie na marne i obraca się w nicość? Człowiek zaczyna wtedy pojmować, że „[...] cierpienie zadane nam przez śmierć byłoby niezrozumiałe, gdyby nie żyło w nas coś, co sprzeciwia się takiemu końcowi i co jest nieśmiertelne. Jest w nas siła, która nie chce znać żadnego kresu i która buntuje się przeciwko kresowi, jakim jest śmierć”<sup>46</sup>.

Pomimo zatem tych niepewnych momentów i pytań, człowiek doznaje wrażenia, że ta tajemnicza siła popycha go do założenia, niejako „z góry”, istnienia sensu zarówno całej rzeczywistości, jak i jego własnego życia. „Właśnie wskutek zagrożenia przez nicość i przez absurd doświadczamy ciągle od nowa, że rzeczy mają pewną trwałość, że są piękne chwile i piękne spotkania, krótko mówiąc, że to się opłaca”<sup>47</sup>. Implikacją takiego doświadczenia optymizmu, szczęścia i sensu jest stwierdzenie, że nie może ono być jedynie projekcją ludzką, a jest raczej koniecznym warunkiem życia, którego nie można wynieść ze skończoności. Rzeczywistość nadająca sens wykracza poza codzienność człowieka, nie poddaje się jego jasnemu opisowi, jest nieempiryczna<sup>48</sup>. Doświadczenie to jest więc jednocześnie doświadczeniem transcendencji – człowiek doświadcza, że jest mu to dane i nie może tym w żaden sposób rozporządzać. Mimo więc opisanych wyżej wyobcowań – historycznego, powodowanego istniejącym złem i cierpieniem, a także metafizycznego, związanego z istnieniem człowieka i jego śmiertelnością, człowiek żyje nadzieją, że to nie bezsens, kłamstwo i cierpienie, ale sens, prawda i szczęście okaże się tym, co ostateczne w historii. Taką absolutną nadzieję możemy odnaleźć jedynie w Bogu jako Panu całej historii i rzeczywistości.

## POSSIBILITY OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE SECULAR SELF-UNDERSTANDING OF MAN

### (SUMMARY)

Experience is the key notion for man, the starting point in understanding oneself and relations with the surrounding reality. The prevailing mode in comprehending experience is the one worked out by radical empiricism, in which sensual perception, observation and experiment are of remarkable impact. This eliminates experience of the transcendental dimension. The insight

<sup>45</sup> Z. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, s. 84.

<sup>46</sup> F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 35.

<sup>47</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 34.

<sup>48</sup> J. Mariański, *Religia, jako źródło sensu życia*, s. 64.

into the secular self-understanding of man points to the difference between the theoretical description and the real-life existence. The dimensions of the mysterious and the unlimited are overlooked. No question is posed about the sense of existence, especially in relation to passing away and death. These elements of experience, however unclear and unpronounced, lead to putting forward the problem of transcendence and the need for adequate religious language. They are not straightforwardly religious experiences, but such is the possibility. Experience is the source of un-reflexive consciousness and presence which cannot be defined, which is void of image and enters the awareness as a background or source of all. Thus, the article presents certain specific spheres of experience reflecting the dependence of each man on the Being which is above one's intellect and comprehension. In religion, this Being is named God.

## DIE MÖGLICHKEIT DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG IN EINEM SÄKULAREN MENSCHLICHEN SELBSTVERSTÄNDNIS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die menschliche Erfahrung ist der Ausgangspunkt des Selbstverständnisses und der Beziehung mit der umgebenden Wirklichkeit. Der vorherrschende Weg zum Verständnis der Erfahrung ist heute der extreme Empirismus, der die Rolle von sinnlicher Wahrnehmung, Beobachtung und Experiment unterstreicht. Extremer Empirismus bestreitet bereits in seiner Grundannahme die Möglichkeit der transzendenten Erfahrung. Eine sorgfältige Analyse der zeitlichen menschlichen Existenz zeigt eine Differenz zwischen der theoretischen Beschreibung und dem wirklich gelebten Leben auf. Das weltliche Selbstverständnis ignoriert die Dimension des Mysteriums des Unendlichen. Es gibt keine Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit, insbesondere nicht nach dem Sinn von Leid, Vergänglichkeit und Tod. Obwohl diese Elemente der Erfahrung nicht immer klar und gut artikuliert sind, führen sie hin zum Problem der Transzendenz und zur Notwendigkeit einer angemessenen religiösen Sprache. Sie sind selbst keine religiöse Erfahrung, sie eröffnen jedoch die Möglichkeit einer solchen.



Ks. Ryszard Hajduk CSsR  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## O głoszeniu Ewangelii i marketingu narracyjnym

**Słowa kluczowe:** ewangelizacja, marketing, przepowiadanie, kaznodziejstwo, narracja.

**Key words:** evangelism, marketing, preaching, homily, narrative.

**Schlüsselworte:** Evangelisation, Marketing, Verkündigung, Predigtum, Erzählung.

Kościół jest powołany do głoszenia Ewangelii o zbawieniu w Jezusie Chrystusie różnymi metodami. Ewangelizacja jest bowiem „procesem wielowarstwowym, złożonym z różnych elementów, jakimi są: odnowa ludzkości, dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostołskie”<sup>1</sup>. Choć wszystkie te elementy odgrywają doniosłą rolę w przekazie dobrej nowiny o zbawczym dziele Syna Bożego, to nie ma ewangelizacji bez głoszenia słowa, którego treścią jest nauka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu.

Celem ewangelizacji nie jest jedynie wzbogacenie wiedzy odbiorców Ewangelii o jakieś (nowe) treści, lecz przemiana myślenia i postaw ludzkich, a w konsekwencji życia całych społeczeństw. Głoszenie Ewangelii ma charakter performacyjny, tzn. jej proklamacja sprawia, że życie ludzkie nabiera właściwego kształtu oraz przyjmuje odpowiedni kierunek rozwoju ku pełni człowieczeństwa<sup>2</sup>. Ewangelia niesie bowiem prawdę, która „tworzy fakty i zmienia życie”<sup>3</sup>.

Głoszona przez Kościół Ewangelia rozbrzmiewa zawsze w określonym kontekście, który w jakiś sposób wpływa na kształt jej komunikowania. Dzisiaj

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, Katedra Teologii Praktycznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, reich-hart@wp.pl.

<sup>1</sup> EN nr 24.

<sup>2</sup> Por. J. Ratzinger, *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, Nuova Umanità 1 (2003), s. 46.

<sup>3</sup> SpS nr 2.

tym kontekstem jest „współczesny areopag”, na którym chrześcijaństwo styka się nie tylko z innymi religiami i sektami, ale także z takimi dzisiejszymi bożkami, jak konsumpcja, konkurencja czy postęp<sup>4</sup>. Dlatego też Kościół stoi dzisiaj przed wyzwaniem, aby – wzorem św. Pawła – głosić Ewangelię zawsze w sposób zrozumiały i dostosowany do uwarunkowań kulturowych panujących w danym środowisku (por. Dz 17,22-31)<sup>5</sup>.

We współczesnym świecie istotną rolę odgrywa marketing, który jako sposób rozumienia środowiska i umiejętność udzielenia właściwej odpowiedzi na rozpoznane w nim potrzeby stał się istotnym elementem działalności firm handlowych i partii politycznych, ale także szpitali i uniwersytetów, organizacji artystycznych oraz grup społecznych. W tej sytuacji wydaje się zrozumiałe, że również Kościół może korzystać z technik marketingowych, aby jeszcze bardziej zbliżyć się do ludzi i dzięki umiejętnemu przekazowi słowa Bożego kształtować ich postawy religijne oraz moralne<sup>6</sup>.

Szczegółne zainteresowanie Kościoła wezwanego do głoszenia Ewangelii może wzbudzić tzw. marketing narracyjny, który propaguje w Polsce Eryk Mistewicz<sup>7</sup>. Marketing narracyjny polega na takim operowaniu słowem, aby tworzyć opowieści zmieniające myślenie ludzi, a co za tym idzie – życie społeczne. Zgodnie ze wskazaniem Soboru Watykańskiego II, który poleca Kościołowi „uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelniejszego i dojrzałego życia wiary”<sup>8</sup>, w niniejszym artykule zaprezentowane zostaną podstawy marketingu narracyjnego (1), zasady jego wykorzystania w działalności marketingowej (2) oraz możliwość jego zastosowania w posłudze głoszenia Ewangelii (3). Celem artykułu jest zaznajomienie głosicieli słowa Bożego z koncepcją marketingu narracyjnego, aby mogli znaleźć w niej dodatkowe wskazówki użyteczne dla ich posługi bądź też przekonać się, że od dawna stosują w przepowiadaniu narrację, która obecnie staje się popularna w świecie marketingu.

<sup>4</sup> Por. W. Michalke-Leicht, C.P. Sajak, *Bitte nüchtern bleiben. Ein Plädoyer gegen die Überforderung des Religionsunterrichts*, Herder-Korrespondenz 11 (2010), s. 589.

<sup>5</sup> Por. RMi nr 37c.

<sup>6</sup> Por. G. Barna, *Marketing the Church. What They Never Taught You About Church Growth*, Colorado Springs 1988, s. 18; J.J. Considine, *Marketing Your Church: Concepts and Strategies*, Kansas City 1995, s. 3; A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy. Używanie i nadużywanie perswazji na co dzień*, Warszawa 2003, s. 16.

<sup>7</sup> Niedawno ukazała się książka tego autora *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają* (Gliwice 2011). Ideę marketingu narracyjnego propaguje on także jako felietonista tygodnika „Uważam Rze”.

<sup>8</sup> KDK nr 62.



## 1. Marketing narracyjny i jego siła oddziaływania na ludzkie postawy

Marketing narracyjny opiera się na założeniu, że dzisiejszy człowiek – zasypywany codziennie wieloma reklamami i wiadomościami – nie jest w stanie ich przetworzyć i zaabsorbować. Z łatwością zaś przyswaja sobie to, co przybiera postać opowieści, które przykuwają jego uwagę, poruszają uczucia i wprowadzają w nieznaną dotąd rzeczywistość<sup>9</sup>. Wykorzystanie opowieści w działalności marketingowej pozwala ludziom kultury, biznesu i polityki skuteczniej oddziaływać na swoje audytorium, pozyskując szybciej nowych widzów, klientów i wyborców.

Historia opowiedziana drugiemu człowiekowi pozwala nawiązać z nim kontakt. Opowieści służą wytworzeniu bliskości między opowiadającym a słuchaczem. Kto opowiada komuś swoją historię, zachęca go do odnalezienia w niej prawdy o sobie i swoim życiu. Przekazując treści w formie opowiadania, mówca osłabia w swoich słuchaczach opór wobec ich przyjęcia. Opowieść wpływa na zmianę percepcji określonych osób i sytuacji oraz buduje więź porozumienia co do prezentowanego stanu rzeczy<sup>10</sup>.

Opowiadanie jest najlepszym sposobem wyjaśnienia rzeczywistości. Przekazując drugiemu człowiekowi jakąś historię, mówca otwiera przed nim możliwość nadania nowego znaczenia temu, co zna ze swojego doświadczenia. Otrzymuje w niej sformułowaną nie wprost odpowiedź, jak żyć i jakie podejmować decyzje. W ten sposób uwalnia się od chaosu oraz zagubienia i uzyskuje większą pewność w poruszaniu się po świecie<sup>11</sup>.

Każdy naród, organizację czy firmę wyróżnia spośród innych niepowtarzalna historia. Jej opowiadanie gwarantuje wszystkim, którzy do nich należą, zachowanie własnej tożsamości. Opowieść o początkach narodu lub korporacji, czyli tzw. mit założycielski jest dla ludzi źródłem dumy i daje satysfakcję z przynależności do określonej grupy. Gdy naród zapomina o swojej przeszłości, przestając powracać do opowieści o swoich bohaterach, traci swoją godność, rezygnuje z ambitnych planów własnego rozwoju i traci szacunek u innych<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają*, Gliwice 2011, s. 7–39; A. Gersie, N. King, *Drama. Tworzenie opowieści w edukacji i terapii*, Warszawa 1999, s. 29.

<sup>10</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 43; J. Mandelbaum, *How to „Do Things” with Narrative. A Communication Perspective on Narrative Skill*, w: J.O. Greene, B.R. Burlison (red.), *Handbook of Communication and Social Interaction Skills*, Mahwah 2003, s. 624.

<sup>11</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 49; H. Fischer, *Gegenwärtiges Erzählen als Weltdeutung durch Glauben*, *Theologie der Gegenwart* 3 (1994), s. 190.

<sup>12</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 199.

Opowiadania oddziałują na wszystkie zmysły. Dzięki narracjom człowiek może wyobrazić sobie rozmaite osoby i sytuacje. Plastyczność opowieści sprawia, że słuchacze w sposób twórczy angażują się w jej słuchanie, wchodząc w jej akcję, rozwijając ją i poddając refleksji. Wizualizacja uzyskana dzięki opowiadaniu pozwala słuchaczom łatwiej skupić uwagę i zapamiętać przekazywane w nim treści, a także zdecydować się na ich przyjęcie<sup>13</sup>.

Opowieści dotyczą ludzkich tęsknot, marzeń, a zwłaszcza pragnienia nadziei. Wpisują się mocno w pamięć, gdy niosą z sobą jakieś istotne przesłanie, które wpływa na zachowanie człowieka. Aby słuchacz przejął się historią i odpowiednio na nią zareagował, opowiadanie musi trafić prosto w serce, a więc nie tylko zainspirować do myślenia, ale także poruszyć uczucia. Wówczas w życiu człowieka może nastąpić wewnętrzny wstrząs i w konsekwencji zmiana postrzegania rzeczywistości<sup>14</sup>.

Przez wieki opowieści pomagały ludziom nadać życiu społecznemu określony kształt. Są one podstawowym sposobem komunikacji, która służy przekazowi kultury, uporządkowaniu wiedzy społecznej oraz nadaniu określonej struktury ludzkiemu doświadczeniu. Wszystkie kultury zostały stworzone i są podtrzymywane przez narracje. Ich siła skłaniała ludzi do podjęcia doniosłych dla ich losu decyzji, podtrzymywała życie religijne i umacniała funkcjonowanie władzy politycznej. Dzisiaj opowieści przyczyniają się wydatnie do osiągnięcia celów marketingowych, gdyż narratywność w marketingu pomaga ludziom uznać określone produkty za sposób wyrazu ich osobowości oraz ich indywidualnego stylu życia<sup>15</sup>.

Pozwalając na zbudowanie relacji ze słuchaczem, opowiadania stają się narzędziem łagodnej perswazji. Wciągają one bowiem odbiorców w proces osiągnięcia celu, który przyświeca opowiadającemu historię. Słuchacze, którzy pozwalają, aby dzięki opowiadaniu inna rzeczywistość wniknęła w ich świadomość, stają się w pełni przekonani do swych racji aktywnymi propagatorami ludzi, idei czy produktów, o których była mowa w narracji. W ten sposób rośnie liczba tych, którzy gotowi są zmienić swoją postawę i zaangażować się w budowanie nowej rzeczywistości<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 213; A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy*, s. 152–154.

<sup>14</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 56; A. Gersie, N. King, *Drama*, s. 28.

<sup>15</sup> Por. M. Dahlén, F. Lange, T. Smith, *Marketing Communications. A Brand Narrative Approach*, West Sussex 2010, s. 13; J. Mandelbaum, *How to „Do Things” with Narrative*, s. 595; P. Ballard, J. Prichard, *Practical Theology in Action. Christian Thinking in the Service of Church and Society*, London 2006, s. 137.

<sup>16</sup> Por. M. Dahlén, F. Lange, T. Smith, *Marketing Communications*, s. 397; E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 175; A. Gersie, N. King, *Drama*, s. 29.

## 2. Zasady korzystania z opowieści w świetle marketingu narracyjnego

W opowieści używanej w marketingu muszą znaleźć się problemy, z którymi zmagają się jej adresaci. Nie można opowiadać ludziom o jakichś rzeczach tylko dlatego, że mają one określoną wartość. Ludzie nie są bowiem zainteresowani ideami czy produktami, lecz poszukują rozwiązania dla swoich problemów. Z tego też względu, aby dotrzeć z opowieścią do umysłów i serc słuchaczy, trzeba znać ich potrzeby, motywacje i dylematy. Historia winna uświadomić adresatom, że w jej treści znajdują to, czego od dawna szukają<sup>17</sup>.

Narracje wykorzystywane w celach marketingowych muszą być prawdziwe. Tylko opowieść oparta na prawdzie jest w stanie przetrwać w stanach kryzysowych, przekonać ludzi do przyjęcia głoszonych poglądów i skłonić ich do działania. Jeśli opowiadanie o osobie, organizacji społecznej czy firmie zawierać będzie kłamstwa, prędzej czy później zostanie zdemaskowane jako fałszywe i będzie odrzucone przez adresatów. Kto w narracji posługuje się nieprawdą, naraża się na utratę reputacji i zaufania, które potem niezwykle trudno jest odbudować<sup>18</sup>.

W historii przekazywanej słuchaczom bohaterem powinien być ktoś, z kim mogą się zidentyfikować. Dlatego należy go tak przedstawić, aby można było go sobie bez trudności wyobrazić. Bohater opowieści winien zmagać się z przeszkodami, które wymagają od niego wielkiego wysiłku. Walka z przeciwnikami wzmacnia u słuchaczy zainteresowanie losami bohatera opowieści i skłania ich do emocjonalnego zaangażowania się w jego perypetie. Zwycięstwo, którym kończy się historia bohatera, przyczynia się do jego przemiany oraz do przeobrażenia się otaczającego go środowiska<sup>19</sup>. W ten sposób słuchacze otrzymują zachętę do naśladowania jego postawy lub do udziału w jego sukcesie.

W opowiadaniu historii należy trzymać się zasadniczego wątku i jemu podporządkować wszystkie inne elementy. Trzeba unikać pretensjonalności i podstępnych chwytów. Opowieść powinna brzmieć w sposób naturalny, a jednocześnie cechować się oryginalnością, czyli wychodzić poza zwyczaje, slogany i konwencje. Mówca powinien tak przemawiać, aby przedstawiane przez niego obrazy przemawiały mocniej niż pojedyncze słowa<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 81; C. Hilker, *Kunden gewinnen und binden. Mehr verkaufen durch innovatives Marketing*, Karlsruhe 2009, s. 12.

<sup>18</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 66, 121 i 216.

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 99–101.

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 68.

Narracje wykorzystywane w marketingu nie powinny być podporządkowane przekazywaniu kolejnych porcji informacji. Są one narzędziem do skupienia uwagi słuchaczy i wzbudzenia w nich zaufania do mówcy. Przeszkodą na drodze do osiągnięcia tak sformułowanego celu jest nagromadzenie w opowieści zbyt wielu szczegółów. Przesadna ilość detali nie pozwala słuchaczom dotrzeć do sedna sprawy. Dlatego ważne jest, by skupić się w opowiadaniu na kilku istotnych punktach, powracając do nich i pozwalając im wybrzmieć<sup>21</sup>.

Aby opowiadane historie zostały przyjęte, muszą być opowiadane z pasją. W ten sposób wyróżniają się spośród tysięcy podobnych do siebie, bezbarwnych komunikatów, które wypełniają przestrzeń publiczną, nie przyciągając już właściwie niczyjej uwagi. Ludzie zwracają się ku pasjonatom z pragnieniem, by móc dzielić ich pasję. Osoby przejęte tym, co mówią, wywołują u innych zainteresowanie i budzą pragnienie ich naśladowania. Pasja nadawcy komunikatu wskazuje jego odbiorcom, gdzie i w jaki sposób mogą zrealizować swoje marzenia<sup>22</sup>.

Historia to nie słowa, obrazy czy gesty, lecz wydarzenia, sytuacje i zachowania wyrażone słowami, obrazami i gestami<sup>23</sup>. Opowieści nie tyle służą przekazowi treści, co doświadczenia. Dają one opowiadającemu możliwość podzielenia się swoim doświadczeniem z odbiorcami, pozwalają na uzyskanie poczucia kolektywnego udziału i wzmacniają zaangażowanie się o charakterze psychologicznym. Dobrze skonstruowane opowiadania angażują emocjonalnie zarówno mówcę, jak i słuchacza, przyciągają uwagę, budzą zainteresowanie i ułatwiają absorpcję przesłania<sup>24</sup>.

Opowiadanie niczego słuchaczom nie narzuca. Jest ono wolne od moralizatorstwa, które zamyka adresatów na przyjęcie komunikatu. Narracja ma tę właściwość, że pozwala odbiorcom na samodzielne wyciągnięcie wniosków z opowiedzianej historii. Marketing narracyjny nie chce ujarzmić adresatów opowieści, ale przy ich pomocy poruszyć ich dusze<sup>25</sup>.

Na siłę przekonania w komunikacji znaczący wpływ ma wiarygodność źródła, czyli w przypadku marketingu narracyjnego szlachetność mówcy. Dlatego nadawca winien jawić się adresatom jako ktoś godny zaufania, dobrze poinformowany i życzliwie usposobiony do ludzi. Wiarygodny jest ten, kto mówi w sposób zrozumiały i nie próbuje manipulować swoimi odbiorcami.

<sup>21</sup> Por. H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge 2008, s. 52; E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 78 i 216.

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 76 i 99.

<sup>23</sup> Por. H. Porter Abbott, *The Cambridge Introduction to Narrative*, s. 21.

<sup>24</sup> Por. A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy*, s. 49; E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 115; J. Mandelbaum, *How to „Do Things” with Narrative*, s. 625.

<sup>25</sup> Por. E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 68 i 216.

Zaufanie u słuchaczy rodzi się dzięki autentycznej postawie mówcy, który w sposób emocjonalny i osobisty opowiada o sprawach ważnych dla wielu ludzi. Wtedy też możliwa staje się komunikacja, dla której zaufanie jest warunkiem *sine qua non*<sup>26</sup>.

### 3. Posługa słowa wsparta zasadami marketingu narracyjnego?

Teoria marketingu narracyjnego jest dla głosicieli słowa Bożego impulsem do refleksji nie tylko nad sposobem przekazu Ewangelii, ale także nad zawartością orędzia chrześcijańskiego i tradycją jego komunikowania światu. W kontekście wykładu o doniosłości narracji we współczesnym marketingu można przekonać się, jak wielkim i ciągle aktualnym bogactwem Kościoła jest jego opowieść o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Zasady korzystania z opowieści w celach marketingowych pozwalają także głosicielom słowa Bożego pełniej uświadomić sobie, w jaki sposób dotrzeć z orędziem Ewangelii do dzisiejszych ludzi.

#### 3.1. Głoszenie Ewangelii a marketing narracyjny

Na długo przed pojawieniem się koncepcji marketingu narracyjnego, bo od dwóch tysięcy lat wierzący w Chrystusa tworzą „wspólnotę narracji”<sup>27</sup>. W chrześcijaństwie wiara przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w postaci opowieści. Opowiadanie historii jest uprzywilejowanym sposobem komunikowania się wierzących w Chrystusa, a także głoszenia Go światu. Chrześcijaństwo jest bowiem religią historyczną i dlatego przekazuje prawdę w postaci opowieści o tym, co się wydarzyło. Chrześcijaństwo najpierw jest historią, a potem refleksją teologiczną<sup>28</sup>.

W chrześcijaństwie sposób przekazu słowa Bożego jest z natury narracyjny, gdyż „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”<sup>29</sup>. Tą osobą jest Jezus, którego „jedyna i szczególna historia jest ostatecznym sło-

<sup>26</sup> Por. A. Pratkanis, E. Aronson, *Wiek propagandy*, s. 48–49; H. Fischer, *Gegenwärtiges Erzählen als Weltdeutung durch Glauben*, s. 197.

<sup>27</sup> Por. H. Weinrich, *Théologie narrative*, Concilium 5 (1973), s. 49–50.

<sup>28</sup> Por. P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, s. 79; O. Fuchs, *Narrativität und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichen Handeln*, w: R. Zerfaß (red.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg i. B. 1988, s. 105; A.C. Rueter, *Making Good Preaching Better*, Collegeville 1997, s. 61; D. McBride, *The Parables of Jesus*, Leeds 1999, s. 17.

<sup>29</sup> DCE nr 1.

wem, jakie Bóg kieruje do ludzkości”<sup>30</sup>. Obcując z osobą samego Jezusa, Apostołowie stają się świadkami Jego tajemnicy. W Jego Osobie i dziejach, zwłaszcza w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, dostrzegają wydarzenia decydujące dla historii zbawienia. O tym wszystkim, co widzieli, opowiadają w kerygmacie, czyli w opowieści o miłości Boga, która objawiła się w osobie Jezusa Chrystusa. Są zmuszeni tak czynić także z tego powodu, że Bóg jest Osobą, a osobę ludzie mogą poznać tylko wtedy, gdy ktoś opowiada o niej i dotyczących jej faktach<sup>31</sup>.

Marketing narracyjny służy przekonaniu odbiorców, aby dokonali określonego wyboru produktu, firmy usługowej czy opcji politycznej. Jakkolwiek tego rodzaju decyzja może mieć dla ludzi istotne znaczenie, to nigdy nie dorówna doniosłością decyzji, do której wzywa Kościół, głosząc Jezusa i prowadząc do spotkania z Nim. Opowieść o królestwie Bożym i odkupieniu w Jezusie Chrystusie jest ściśle złączona z wezwaniem do nawrócenia, czyli apelem o przyjęcie Bożego daru zbawienia. Głosiciele słowa opowiadają o wielkich dziełach Boga z uwagi na miłość i moc zbawczą, jaka objawiła się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>32</sup>. Głoszą tym samym wartość, która nie ma sobie równych i której nie da się zastąpić żadnym produktem czy ideą – miłość Boga pragnącego obdarzyć człowieka pełnią szczęścia na wieki.

W marketingu narracyjnym siła przekonania zależy w dużej mierze od wiarygodności mówcy. Tymczasem głosiciele słowa Bożego są świadomi, że nie najważniejsza jest siła ich perswazji oraz ich osobista wiarygodność, lecz autorytet samego Boga, w imieniu którego przemawiają. Siła głoszenia słowa wypływa nie tyle z umiejętności narracyjnych mówcy, co z mocy Ducha Bożego, dzięki któremu „żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie”<sup>33</sup>. Przepowiadanie chrześcijańskie opiera się ostatecznie na wewnętrznym świadectwie Boga, który objawił się w Chrystusie Jezusie i ciągle objawia się w sercach ludzkich. W proklamacji słowa działa Bóg, posługując się człowiekiem jako instrumentem przekazu zbawczego orędzia. Mówca nie może się tylko ograniczyć do głoszenia tego, co sam przeżył. Czerpie on z bogactwa doświadczeń całego Kościoła i głosi słowo Boże w ścisłym zjednoczeniu z nim. Jego osobista siła przekonania wypływa stąd, że wiara Kościoła stała się jego własną wiarą<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> VD nr 11.

<sup>31</sup> Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 150; P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, s. 76; M. Lütz, *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*, München 2009, s. 196–197.

<sup>32</sup> Por. P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, s. 112.

<sup>33</sup> KO nr 8.

<sup>34</sup> Por. J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, s. 18–20.



Zgodnie z teorią marketingu narracyjnego skuteczność zależy od tego, w jaki sposób nadawca zastosuje zasady gwarantujące sukces w komunikacji. W przepowiadaniu słowa Bożego funkcjonuje rozróżnienie pomiędzy komunikacją skuteczną a udaną<sup>35</sup>. Głosiciele słowa Bożego mają wprawdzie prawo stosować znane w retoryce środki perswazji, ale zdają sobie przy tym sprawę, że w żaden sposób nie wolno im sterować ludźmi ze względu na konieczność osiągnięcia sukcesu. Ich zadaniem jest osiągnąć porozumienie ze słuchaczami, które polega na tym, że odbiorcy w pełni rozumieją, o co chodzi mówcy – jakie im przekazuje wartości, co im obiecuje i do przyjęcia jakich postaw ich wzywa. Nawet jeśli słuchacze nie odpowiedzą pozytywnie na apel wyływający z opowieści o wielkich dziełach Boga, głosiciele Ewangelii osiągają swój cel, docierając do ludzi z opowieścią o Chrystusie.

### 3.2. Przepowiadanie narracyjne

Marketing narracyjny zawiera wiele wskazań, które formułowano już w początkach chrześcijaństwa i które do dzisiaj obecne są w teorii przepowiadania słowa Bożego. Zarówno w teorii marketingu narracyjnego, jak i w proklamacji Ewangelii istotną rolę odgrywa rozeznanie potrzeb, pragnień i nastawień adresatów komunikatu. Wiedzieli już o tym pierwsi chrześcijańscy heroldowie głoszący zbawienie w Chrystusie, gdy opowiadając o wielkich dziełach Bożych, starali się wyjść naprzeciw wszystkim podstawowym potrzebom swoich słuchaczy<sup>36</sup>. Także współczesna homiletyka podkreśla, że trzeba najpierw poznać pragnienia i zainteresowania słuchaczy, aby można było zaproponować im pomoc w realizacji ich potrzeb. Głosiciel słowa Bożego winien zapomnieć o sobie, aby wypełnić swoje myśli ich preferencjami, zrozumieniem czy zainteresowaniami<sup>37</sup>.

We współczesnej homiletyce wiele uwagi poświęca się także samej narracji w przepowiadaniu, podkreślając jej walory komunikacyjne<sup>38</sup>. Historie pozwalają na przekazywanie prawdy w taki sposób, że człowiek nie czuje się atakowany, dzięki czemu nie musi przyjmować postawy obronnej z obawy

<sup>35</sup> Por. R. Hajduk, *Leczy rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, s. 82.

<sup>36</sup> Por. E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon 1981, s. 27.

<sup>37</sup> Por. A.C. Rueter, *Making Good Preaching Better*, s. 28.

<sup>38</sup> Por. H.-D. Knigge, *Erzählend predigen?*, w: H. Nitschke (red.), *Erzählende Predigten*, Gütersloh 1977, s. 8–15; H.W. Dannowski, *Kompendium der Predigtlehre*, Gütersloh 1985, s. 155–157; D. Hook, *Effective Preaching. How to Prepare Good Homilies Today*, Newtown 1991, s. 52–58; L. Maldonado, *La homilía. Predicación. Liturgia. Comunidad*, Madrid 1993, s. 158–160; R. Hajduk, *Posłani głosić dobrą nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007, s. 177–188.



o konieczność dokonania jakiejś zasadniczej zmiany w życiu<sup>39</sup>. „Ludzie nie dadzą sobie nic powiedzieć, ale opowiedzieć można im o wszystkim” (B. von Brentano). Historie przekazują prawdę i prowadzą do konfrontacji, która nie dokonuje się bezpośrednio. Stanowią one bowiem medium, które odsłania istniejące w rzeczywistości konflikty i w niedyrektywny sposób proponuje ich rozwiązanie. Nie zostaje wówczas zburzona relacja pomiędzy nadawcą a odbiorcą, gdyż opowieść pozwala słuchaczowi z pewnego dystansu przyjrzeć się poruszanej kwestii i podjąć takie decyzje, które uzna za najwłaściwsze<sup>40</sup>.

Opowiadanie jest wykorzystywane przez głosicieli słowa Bożego, aby przy jego pomocy coś się „wydarzyło” w życiu słuchaczy. W opowieściach tkwi wielka siła performacyjna: chociaż niczego się nie domagają ani nie nakazują, to jednak działania i postawy występujących w nim bohaterów tak są ze sobą powiązane, że ostatecznie jasną staje się intencja opowiadającego, którego zamiary słuchacze mogą zaakceptować albo im się przeciwstawić. Historie nie tylko przekazują dobre rady, ale również pozwalają człowiekowi zakosztować poczucia wolności i skłaniają go, by zrobił to, co czynią ich bohaterowie – otworzył się na działanie Boga i zmienił swoje życie<sup>41</sup>.

Historie mają znaczenie diagnostyczne: pozwalają lepiej zrozumieć rzeczywistość, odsłaniają możliwość zbudowania nowych relacji i pobudzają kreatywność słuchaczy w dziedzinie poszukiwania nowych rozwiązań życiowych. Za pośrednictwem narracji chrześcijaństwo odwołuje się do ludzkiej wyobraźni, która wznosi się ponad wszelkie czysto rozumowe kalkulacje. W opowiadanych historiach apeluje się najpierw do serca, zmniejszając intelektualny opór wobec prawdy Ewangelii. Ich plastyczność sprawia, że przekazywane treści mogą łatwiej zakotwiczyć się w ludzkiej pamięci<sup>42</sup>.

Podobnie, jak sugeruje to marketing narracyjny, opowiadania wykorzystywane w głoszeniu słowa Bożego pozwalają ludziom odnaleźć i umocnić swoją tożsamość. Dzięki opowieściom utwierdza się ich poczucie przynależności do wspólnoty wierzących, która posiada dłuższą historię aniżeli historia ich życia. Opowiadania ukazujące działanie Boga, który przemienia życie ludzi, pozwalają adresatom słowa Bożego w specyficzny sposób patrzeć na świat

<sup>39</sup> Por. R. Hajduk, *Bóg lubi opowiadania... (i słuchacze kazań też!)*, Revertimini ad fontes 1 (1994), s. 82.

<sup>40</sup> Por. D. McBride, *The Parables of Jesus*, s. 17; R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych*, s. 168.

<sup>41</sup> Por. J.B. Metz, *Petite apologie du récit*, Concilium 5 (1973), s. 62; E. Arens, „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?“ (*Ps 106,2*). *Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive*, w: R. Zerfaß (red.), *Erzählter Glaube*, s. 24.

<sup>42</sup> Por. D.V. Twomey, *The End of Irish Catholicism?*, Dublin 2003, s. 65–66; L. Wachinger, „Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler“ (*S. Minouchin*). *Zur therapeutischen Funktion des Erzählens*, w: R. Zerfaß (red.), *Erzählter Glaube*, s. 136.

oraz na siebie samych. Historie odsłaniające znaczenie świata w świetle wiary wspierają ludzi w wyzwaniu się z alienacji, gdyż to, co dokonało się w przeszłości, pomaga im odnaleźć się w terażniejszości<sup>43</sup>.

### 3.3. „Postulaty kaznodziejskie” w marketingu narracyjnym

Zasady uprawiania marketingu narracyjnego pozwalają w sposób krytyczny spojrzeć na posługę słowa, pełnioną w czasach natłoku komunikatów i propagandy, usiłującej pozyskać serca i umysły współczesnych ludzi. Jeśli jest prawdą, że „dobre opowieści przykuwają uwagę, nadają sens i moc jednym wiadomościom, inne spychając z porządku dnia”<sup>44</sup>, to należy wykorzystać w przepowiadaniu moc historii, aby dotrzeć z dobrą nowiną o zbawieniu w Jezusie do dzisiejszego człowieka. Podstawowym argumentem za korzystaniem z opowieści w głoszeniu słowa Bożego nie będzie jednak jej skuteczność komunikacyjna, lecz przykład, jaki daje nam Jezus opowiadający przypowieści i apostołowie używający narracji w przekazywaniu ludziom prawdy o zbawczej miłości Boga.

W marketingu narracyjnym istotna jest taka forma opowieści, która pobudza do słuchania, we właściwy sposób przekazuje treść i pozwala mówcy zrealizować zamierzony cel. Dla głosicieli słowa Bożego oznacza to troskę o odpowiedni dobór opowieści, a także ich dramaturgię. Narracje winny być żywe i budujące, zachęcać do opowiedzenia się za Jezusem i wzywać do zmiany postawy. Ze względu na swój praktyczny charakter powinny pełnić funkcję modeli etycznych, które inspirują adresatów dobrej nowiny do refleksji nad swoim życiem i skłaniają do przyjęcia ewangelicznych postaw moralnych<sup>45</sup>.

Nie ma marketingu bez znajomości sytuacji, w której żyją ludzie, ich pragnień i potrzeb. Podobnie i przepowiadanie słowa Bożego musi uwzględniać sytuację, ukazując dzisiejsze problemy i równocześnie przenikać ją i oczyszczać w świetle wiary. Dlatego „obok opowieści biblijnych w homiliach powinny być obecne opowiadania mówiące o dzisiejszym życiu, aby każdy ze słuchaczy mógł bez trudu rozpoznać, że w proklamacji kaznodziejskiej chodzi o jego świat i o niego samego. Można wówczas opowiadać o rzeczywistości, w której żyją słuchacze: o relacjach, które istnieją pomiędzy ludźmi; o problemach, które występują w ich środowisku i na które nie mają wpływu; o wielkich dylematach świata; o własnych głębokich przeżyciach i doświadczeniach”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Por. H. Fischer, *Gegenwärtiges Erzählen als Weltdeutung durch Glauben*, s. 194; D. McBride, *The Parables of Jesus*, s. 17.

<sup>44</sup> E. Mistewicz, *Marketing narracyjny*, s. 45.

<sup>45</sup> Por. R. Hajduk, *Mit Jesus auf dem Weg in die Praxis der Gottesherrschaft. Evangelium, kommunikatives Handeln und Moralverkündigung*, *Studia Moralia* 1 (1998), s. 175.

<sup>46</sup> R. Hajduk, *Postani głosić dobrą nowinę*, s. 183.

W marketingu narracyjnym ważny jest również język stosowany w opowiadaniu. W perspektywie posługi słowa ważne jest, aby głosiciele Ewangelii przekazywali w opowieściach tylko to, co istotne, unikając podawania zbyt wielu szczegółów. Dlatego należy oszczędnie używać przymiotników, a obficie korzystać z czasowników. Trzeba także zwracać uwagę na to, by w narracji nie pojawiały się slogany i żargon teologiczny, które jako pusto brzmiące słowa nie niosą z sobą już żadnych treści i na które ludzie są uodpornieni.

Uprawiając marketing narracyjny, mówca musi być autentyczny i ogarnięty pasją, co dla dzieła ewangelizacji oznacza entuzjazm i świadectwo. Tylko ten, kto jest całym sercem zaangażowany w to, co opowiada, może poruszyć opowieścią swoich słuchaczy. Świadectwo zaś niekoniecznie musi oznaczać, że głosiciel Ewangelii mówi tylko o tym, co sam widział. Świadkiem jest ten, kto został posłany przez Boga i z pełnym przekonaniem przekazuje Jego orędzie. Opowiadane z pasją opowieści powinny spełniać funkcję mistagogiczną, tzn. być dla słuchaczy wzorem, jak w wydarzeniach dnia codziennego dostrzegać działanie Boga<sup>47</sup>.

\* \* \*

Kościół jest wezwany do głoszenia Ewangelii za pomocą takich metod i środków, które pozwolą mu dotrzeć do jak największej rzeszy ludzi z orędziem zbawienia. „Błędem, jaki jako katolicy stale popełniamy w komunikacji, jest przeświadczenie, że skoro posiadamy najlepszy z możliwych »produktów« (orędzie Ewangelii), to musimy zabiegać o marketing komunikacyjny”<sup>48</sup>. Tymczasem współczesna komunikacja wymaga, by nie tylko zwracać uwagę na jej treść, ale także nie zaniedbać troski o właściwy sposób jej przekazu.

Przyczyn niepowodzeń w komunikacji prawdy chrześcijańskiej próbuje się na ogół dopatrywać w tzw. czynnikach zewnętrznych, np. w światowej konspiracji przeciwko wartościom głoszonym przez chrześcijan. Tymczasem powodem takiego stanu może być i to, że brakuje dobrze przemyślanego „marketingu” służącego proklamacji zbawczego orędzia; a zatem potrzeba wysiłków, aby dobrą nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie przekazać światu w sposób zrozumiały dla kultury współczesnej.

Bóg objawia się ludziom nie abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami typowymi dla danej kultury<sup>49</sup>. Od początku Ewangelia

<sup>47</sup> Por. ibidem, s. 262–264.

<sup>48</sup> W. Uranga, *Comunicación, Iglesia y sociedad. Visión socio-eclesiológica de la comunicación*, w: G. Ravasi, J. McDonnell, W. Uranga (red.), *Evangelización y Comunicación*, Caracas 1994, s. 159.

<sup>49</sup> Por. VD nr 109.

korzysta z ludzkiej kultury, aby mogła być przekazywana światu. Dlatego i dzisiaj poszukuje takich środków wyrazu, dzięki którym nie tylko stanie się dla współczesnych ludzi zrozumiała, ale także wpłynie na życie człowieka i jego rozwój. Dlatego też wszystko to w kulturze, co może służyć przekazywaniu Ewangelii należy badać, a to, co dobre zachowywać (por. 1 Tes 5,21) i stosować w misji zbawienia. Ta reguła odnosi się także do marketingu narracyjnego.

Wprawdzie istnieją wyraźne różnice pomiędzy dziełem ewangelizacji a działalnością marketingową, to jednak można w marketingu narracyjnym odnaleźć wiele sugestii, które są obecne w publikacjach teologicznych. W tradycji Kościoła bowiem od samych jego początków narracja, która jest jedną z powszechnych form ludzkiego komunikowania, odgrywa istotną rolę w przekazie orędzia zbawienia. Nie oznacza to jednak, że odwołanie się w głoszeniu Ewangelii do marketingu narracyjnego nie ma żadnego znaczenia. Zasady, na których opiera się marketing narracyjny, upewniają jej głosicieli, że posługa przepowiadania słowa Bożego z zastosowaniem opowiadań wpisuje się we współczesny nurt komunikacji społecznej. Ponadto wypływa z nich zachęta, by z należytą starannością podejść do posługi słowa, troszcząc się o dostosowanie jej formy do wrażliwości estetycznej i możliwości percepcyjnych słuchaczy.

Do ewangelizacji trzeba użyć wszystkich możliwych, godziwych środków. Tak jak od wieków sięga się po zasady retoryki wypracowane w pogaństwie czy w naszych czasach stosuje się najnowsze środki masowego przekazu, aby dotrzeć z dobrą nowiną o zbawieniu w Jezusie do ludzi przebywających na „współczesnym areopagu”, tak również w dziele ewangelizacji można skorzystać z zasad marketingu narracyjnego. Co warto podkreślić, głoszenie zbawienia za pomocą narracji nie jest jedną z wielu opcji, ale jest Kościołowi „zadane” z uwagi na historyczny charakter objawienia się odwiecznego Słowa Ojca – Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

## PROCLAMATION OF THE GOSPEL AND NARRATIVE MARKETING

### (SUMMARY)

The Church is called to proclaim the Gospel. It should do it with all the means and methods that guarantee the transmission to all people of the message of salvation in Jesus Christ. For this purpose, it can use today's marketing communications, which not only emphasizes the role of the contents of the message but also highlights the style of its transfer. In order to preach the Gospel to people in the contemporary "Areopagus", the Church can put into practice the rules of narrative marketing. It refers to the human ability to redefine itself through a narrative and to establish

relationships with others using stories. In the theory of narrative marketing, stories teach the listeners to see reality and stimulate the human imagination. They are able to suggest a particular solution in an indirect mode and they reduce the resistance to changes in the life of the recipients. Stories help people to anchor something in the memory for a long term. They influence the listeners by moving their emotions and allow them to make ethical decisions according to the Gospel. The narrative preaching of the Good News is not one of many options for the Church, but a task that grows out of the historic character of the revelation of God in Jesus Christ, his Son.

## DIE VERKÜNDIGUNG DES EVANGELIUMS UND NARRATIVES MARKETING (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Kirche ist berufen das Evangelium zu verkünden, indem sie Methoden und Mittel verwendet, die garantieren, mit der Botschaft vom Heil in Jesus Christus alle Menschen zu erreichen. Dazu kann sie sich das heutige Kommunikationsmarketing zunutze machen, das nicht nur die Rolle des Inhalts der Botschaft betont, sondern auch ihre Vermittlungsart hervorhebt. Die Regeln des narrativen Marketings können der Kirche helfen, den Menschen auf dem gegenwärtigen „Areopag“ das Evangelium zu verkünden. Das narrative Marketing bezieht sich auf die menschliche Fähigkeit, sich durch das Erzählen zu definieren und zu anderen Personen Beziehungen zu schaffen. Geschichten regen die menschliche Vorstellungskraft an und lehren, die Wirklichkeit neu zu sehen. Sie ermöglichen es, eine bestimmte Lösung indirekt zu suggerieren und erlauben den Widerstand gegen irgendeine Veränderung bei den Empfängern der Nachricht zu verringern. Erzählungen helfen dabei, etwas auf Dauer im Gedächtnis zu verankern. Sie wirken sich auf die Hörer aus, indem sie sie etwas erfahren lassen und zu ethischen Entscheidungen im Geiste des Evangeliums bewegen. Die frohe Botschaft narrativ in der Welt zu verkünden scheint keine der vielen Optionen für die Kirche zu sein, sondern eine Aufgabe, die aus dem historischen Charakter der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, seinem Sohn, erwächst.

Ks. Wojślaw Czupryński  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Katecheza rodzinna według ks. Franciszka Blachnickiego i jej realizacja w Kościele Domowym

**Słowa kluczowe:** rodzina, katechumenat rodzinny, Blachnicki, Ruch Domowego Kościoła, mistagogia, środowisko wiary.

**Key words:** family, family catechumenate, Blachnicki, Home Church Movement, mystagogy, faith-filled environment.

**Schlüsselworte:** Familie, Familienkatechumenat, Blachnicki, Hauskirchen-Bewegung, Mystagogie, Glaubensumfeld.

### 1. Inspiracje i geneza pastoralno-katechetycznej refleksji nad rodziną ks. Franciszka Blachnickiego

Punktem wyjścia w refleksji nad potrzebą odnowienia katechumenatu rodzinnego stało się dla ks. Franciszka Blachnickiego doświadczenie, jakie nabył podczas rekolekcji, które prowadził dla dzieci i młodzieży. Zauważył, że w wielu rodzinach, mimo ich chrześcijańskiej deklaracji, zapomina się o podstawowym obowiązku chrześcijańskiej formacji swoich dzieci<sup>1</sup>. Twierdził przy tym, że praktyka chrztu niemowląt jest uzasadniona tylko wtedy, gdy rodzice, świadomi swej odpowiedzialności przed Bogiem, stają się dla swojego dziecka rzeczywistym środowiskiem ewangelizacyjnym i katechumenalnym. Przestrzegął przed redukowaniem chrztu świętego do samego obrzędu sakramentalnego, rozumianego jako akt jednorazowy. Podkreślał, że chrzest jako obrzęd sakra-

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Wojślaw Czupryński, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, czuwoj@wp.pl.

<sup>1</sup> F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002, s. 90.

mentalny jest tylko jednym z elementów całego procesu stawania się chrześcijaninem. Proces ten ks. F. Blachnicki wyrażał w trzech hasłach: *słowo*, *wiara*, *sakrament*. Wydarzenie zbawcze, jakim jest misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa, i w którym człowiek uczestniczy przez sakrament chrztu, musi być przepowiadane. Dopiero wtedy, gdy ochrzczony przyjmuje dzieło zbawcze w sposób wolny i świadomy, może na to orędzie odpowiedzieć aktem wiary. Dlatego obowiązkiem chrześcijańskich rodziców jest nie tylko troska o to, aby dziecko otrzymało chrzest, ale także, aby – w miarę dochodzenia do używania rozumu – stawało się adresatem przepowiadania i w swoim najbliższym otoczeniu doświadczało żywej wiary<sup>2</sup>. Ks. Blachnicki przekonywał o tym, mówiąc, że „często zapomina się o tym, że chrzest, ewangelizacja i wiara w sensie osobowej decyzji dopiero razem tworzą pewną całość. Chrzest bez przepowiadania wiary i bez wiary osobistej jest czymś niedopełnionym, czymś, co właściwie nie ma znaczenia ani wielkiego sensu”<sup>3</sup>.

Twórca Ruchu „Światło-Życie” odnotowywał także niepokojącą tendencję narastającego w świadomości wielu rodziców przekonania, że wychowaniem religijnym ich dzieci powinni zajmować się kompetentni przedstawiciele Kościoła urzędowego<sup>4</sup>. Dlatego wyraźnie kwestionował ideę szkolnego nauczania religii, wskazując, że nie tylko nie spełnia ono wymagań rzeczywistego katechumenatu, ale rodzi kolejne problemy. W wyniku bowiem wprowadzenia religii jako przedmiotu do szkół, chrześcijańscy rodzice stracili świadomość swojej odpowiedzialności i pierwszoplanowej roli w dziele religijnego wychowania dzieci<sup>5</sup>. Coraz powszechniejsze staje się także przekonanie, że katechetyczne wysiłki Kościoła należy koncentrować na dzieciach i młodzieży<sup>6</sup>. Dostrzegając nieskuteczność katechezy w jej szkolnej formule i nawiązując do najlepszej tradycji kościelnego katechumenatu, postulował, aby punkt ciężkości w misji katechetycznej Kościoła przenieść na rodzinę i formowanie dojrziałych religijnie rodziców<sup>7</sup>. Jako teolog zajmujący się katechetyką przypominał,

<sup>2</sup> Idem, *Ewangelizacja i katechumenat w rodzinie*, w: LDK, t. 2, s. 71.

<sup>3</sup> Idem, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, s. 80.

<sup>4</sup> Idem, *Ewangelizacja i katechumenat...*, s. 71.

<sup>5</sup> Pomimo krytycznej oceny katechumenatu szkolnego ks. Blachnicki widział celowość jego zachowania: „Jest on na pewno cennym dorobkiem naszej epoki i należy go nie tylko utrzymywać, ale stale doskonalić według wskazań odnowy katechetycznej. Nie trzeba go jednak widzieć w izolacji, jako jednej i właściwej formy katechumenatu naszych czasów. Należy go traktować jako cenny i pożyteczny katechumenat pomocniczy w stosunku do katechumenatu rodzinnego. F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna. Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego*, t. 2, Warszawa 2006, s. 260.

<sup>6</sup> Idem, *Sympatycy czy chrześcijanie?*, s. 68–70.

<sup>7</sup> F. Blachnicki, podkreślając walory katechumenatu rodzinnego, twierdził: „Przez wiele wieków była to ogólnie przyjęta forma katechumenatu w Kościele. Może nas zdziwić fakt, że przez blisko tysiąc lat nie było w Kościele żadnej nauki religii ani żadnej katechizacji. Mimo to Kościół rozwijał się i to nawet dynamicznie, był misyjny, ekspansywny, zmieniał życie ludzi. [...] Wszystko dlatego, że działał katechumenat domowy, rodzinny”. Ibidem, s. 66–67.



że rodzina stanowi pierwsze i najważniejsze miejsce religijnego wychowania. Pisał o tym dobitnie: „To, co się dokonuje w rodzinie jest czymś nie do zastąpienia, a wszelkie próby dokonania tego poza rodziną są w większości przypadków syzyfową pracą. Dlatego dzisiaj należałoby postawić na katechumenat rodzinny. [...] Przyszłość Kościoła zależy od odnowy rodziny, rodziny jako środowiska wiary, jako katechumenatu”<sup>8</sup>. Odwołując się do wyników badań nauk psychologicznych, podkreślał, że wiara dziecka rozwija się przede wszystkim w oparciu o świadectwo życia religijnego jego rodziców, którzy dla dziecka są nie tyle nauczycielami, ale świadkami<sup>9</sup>.

Podobne idee wybrzmiewają także dziś. Uwarunkowania obecnego czasu, naznaczonego kryzysem wiary, ideowym pluralizmem, permissywnym i dynamicznie postępującym procesem sekularyzmu, stanowią wyzwanie, aby szukać bardziej skutecznych form pracy duszpasterskiej i wychowawczej. Niezrozumiały wydaje się fakt, że szkolne nauczanie religii dzieci i młodzieży, nacechowane wielorakimi słabościami i nieskutecznością, stanowi dla współczesnego Kościoła podstawowy obszar urzeczywistniania chrześcijańskiej formacji<sup>10</sup>. W tym kontekście jakże symptomatyczne są słowa Benedykta XVI. Na pytanie P. Seewalda: „Jak to możliwe, że w wielu krajach Zachodu wszystkie dzieci przez wiele lat uczęszczają na lekcje religii, a w efekcie wiedzą może coś o buddyzmie, ale nie znają nawet podstawowych cech charakteryzujących katolicyzm?”, papież odpowiedział w wywiadzie udzielonym w 2011 r.: „To jest pytanie, które też sobie stawiam. W Niemczech każde dziecko od dziewiątego do trzynastego roku życia uczy się religii. Jest niepojęte, dlaczego tak mało z ich nauki pozostaje. Biskupi muszą rzeczywiście poważnie się zastanowić i znaleźć odpowiedź na pytanie, jak można dać katechezie nowe serce, nowe oblicze”<sup>11</sup>.

Kluczowe dla podjętej tu analizy, a jednocześnie stanowiące niejako fundament dla koncepcji katechumenatu rodzinnego, są treści zawarte w podręczniku *Katechetyka fundamentalna*. Czytamy w nim: „Zarówno doświadczenie, jak i psychologia religii wykazują, że wiara dziecka, normalnie biorąc, nie może się rozwinąć bez oparcia o wiarę i życie religijne najbliższego, codziennego otoczenia. Dziecko, zwłaszcza małe, dochodzi do zaktualizowania swoich postaw religijnych przez partycypację w postawach religijnych dorosłych, zwłaszcza tych, z którymi jest blisko związane przez miłość i codzienne kon-

<sup>8</sup> Ibidem, s. 85–86.

<sup>9</sup> Idem, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, w: *Katechumenat. Wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej*, Biblioteczka animatora, z. 2, Krościenko 2002, s. 26.

<sup>10</sup> K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010, s. 220–221.

<sup>11</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, s. 150.

takty. [...] Dziecko formuje atmosfera, którą ono na co dzień oddycha, potrzebuje ono wokół siebie nie tyle nauczycieli, co świadków, których wewnętrzna postawa, przyjęty system wartości będzie kształtował postawę religijno-moralną dziecka. Dlatego też wysiłek wkładany przez urzędowych katechetów Kościoła w kształtowanie postaw chrześcijańskich, ogólnie biorąc, będzie się kończył fiaskiem, jeżeli nie będzie on wspierany przez wpływ religijnego środowiska domowego. Wpływ środowiska okaże się bowiem zawsze silniejszy niż wpływ najlepszej nawet katechezy”<sup>12</sup>.

W pracy licencjackiej, a następnie w podręczniku katechetyki fundamentalnej ks. F. Blachnicki szczegółowo omówił zagadnienie tzw. pedagogiki mesologicznej (środowiskowej), w myśl której wychowanie ujmuje się jako funkcję społeczną, w której głównym oddziałującym podmiotem jest grupa, a zasadniczymi czynnikami poglądy, atmosfera, zwyczaje i postawy w niej dominujące. Odwołując się do wyników naukowej refleksji w obszarze psychologii, zauważał, że podstawowym mechanizmem opisywanego wpływu wychowawczego jest naśladownictwo, będące pewną spontaniczną tendencją istniejącą w psychice dziecka oraz konformizm rozumiany jako psychiczny trend do zbliżenia swojej postawy do form ogólnie obowiązujących w danej grupie. W tak pedagogicznie ujętej perspektywie wychowanie religijne w rodzinie oraz rodzinny katechumenat nabierają szczególnego znaczenia<sup>13</sup>.

## 2. Założenia i cele Domowego Kościoła

W celu lepszego zrozumienia koncepcji ks. F. Blachnickiego na temat katechumenatu rodzinnego zasadne wydaje się choćby ogólne przedstawienie założeń i celów rodzinnej gałęzi Ruchu Światło-Życie, jednej z wielu udanych duszpasterskich inicjatyw twórcy ruchu oazowego. To właśnie ruch Domowego Kościoła stał się pomyślnie zrealizowanym projektem urzeczywistnienia tej idei. Pojawił się on wraz z rozwojem ruchu oazowego, gdy ks. F. Blachnicki coraz bardziej dostrzegał potrzebę, aby równoległe z rekolekcjami dla dzieci i młodzieży organizować rekolekcje oazowe dla rodzin. Dodatkowym motywem w realizacji tych zamierzeń okazały się doświadczenia francuskiego ruchu *Equipes Notre Dame*, z którym ks. F. Blachnicki zapoznał się podczas swojej podróży zagranicznej w roku 1972<sup>14</sup>. Podbudowę teologiczną oraz inspirację dla realizacji swoich założeń wspólnoty rodzinne Ruchu Światło-Ży-

<sup>12</sup> F. Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna...*, s. 256–257.

<sup>13</sup> Idem, *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych (studium pedagogiczno-pastoralne)*, (mps), Lublin 1963, s. 294–300.

<sup>14</sup> Idem, *Życie swoje oddałem za Kościół*, Kraków 2005, s. 191.

cie czerpią z trzech źródeł: nauki o rodzinie II Soboru Watykańskiego, ruchu *Equipés Notre Dame* oraz z doświadczeń polskiego ruchu oazowego.

Głównym celem rodzinnej gałęzi Ruchu Światło-Życie stało się urzeczywistnianie soborowej wizji rodziny chrześcijańskiej. Składają się na nią takie elementy, jak dowartościowanie miłości małżeńskiej, która swoje źródło ma w miłości Bożej<sup>15</sup>, urzeczywistnianie Kościoła domowego (eklezjoli)<sup>16</sup>, tworzenie katechumenatu rodzinnego, poprzez słowo i świadectwo chrześcijańskiego życia w rodzinie<sup>17</sup> oraz odkrywanie rodziny jako żywej cząstki wspólnoty lokalnej – parafii, która czuje się za nią odpowiedzialna<sup>18</sup>.

Realizacja soborowej wizji życia rodzinnego teoretycznie mogłaby być podjęta indywidualnie przez poszczególne pary małżeńskie bez konieczności tworzenia konkretnych wspólnot małżeńskich. Ks. F. Blachnicki zdecydował się na zbudowanie ruchu małżeńskiego. Swoją koncepcję założyciel Ruchu Światło-Życie argumentował, odwołując się do Karty *Equipés Notre Dame*: „ponieważ [małżeństwa – F.B.] znają swoją słabość i ograniczoność swoich sił, mimo ich dobrej woli, ponieważ codziennie doświadczają, jak trudno jest żyć po chrześcijańsku w świecie pogańskim, ponieważ wierzą w potęgę bratniej pomocy – zdecydowały się utworzyć wspólnoty”<sup>19</sup>. Podobną myśl o potrzebie apostołatu rodzin wśród rodzin, jak to określał ks. F. Blachnicki, odnajdujemy w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*<sup>20</sup>. Wskazywał także na inne elementy wspólne dla Domowego Kościoła i Ekip Notre-Dame, którymi są: zasadnicza orientacja na dwa przykazania miłości Boga i bliźniego, odkrywanie życiowych drogowskazów w świetle Pisma Świętego, wspólna modlitwa w małżeństwie, wzajemna pomoc małżeństw w ramach wspólnoty rodzin oraz zaangażowanie ewangelizacyjne wobec społeczeństwa<sup>21</sup>. Także w metodzie pracy kręgi Domowego Kościoła wykorzystywały doświadczenia francuskiego ruchu: comiesięczne spotkania formacyjne oraz tzw. dni wspólnoty, czyli ogólne spotkania wszystkich wspólnot organizowane kilka razy w roku<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> KDK 48.

<sup>16</sup> DA 11,30.

<sup>17</sup> KK 11,35.

<sup>18</sup> KK 26.

<sup>19</sup> Cyt. za F. Blachnickim, z jego opracowania *Wspólnoty rodzinne Ruchu Światło-Życie*. Zob. LDK, t. 1, s. 25.

<sup>20</sup> Papież Paweł VI napisał: „Wśród owoców, które dojrzewają, gdy prawo Boże jest gorliwie przestrzegane, niezwykle cenny jest ten, że sami małżonkowie często pragną podzielić się z innymi wynikami swoich doświadczeń. Dzięki temu w szerokich ramach powołania świeckich znajdzie się nowa i niezwykle doniosła forma apostołatu, w której równi usługują równym. Wtedy bowiem sami małżonkowie podejmują zadanie apostołskie względem innych małżonków, pełniąc rolę ich przewodników. Wśród tylu form chrześcijańskiego apostołatu ta wydaje się obecnie najpotrzebniejsza” (HV 26).

<sup>21</sup> Idem, *Godziny Taboru*, Carlsberg–Lublin 1989, s. 71.

<sup>22</sup> Idem, *Inspiracje Ruchu Equipés Notre Dame*, w: LDK, t.1, s. 21–22.

Z doświadczeń polskiego ruchu oazowego kręgi Domowego Kościoła przejęły ideę odbywania letnich, piętnastodniowych rekolekcji. Jednak tym, co szczególnie wyróżnia wspólnoty gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie wśród innych duszpasterskich propozycji dla małżeństw i rodzin, jest troska o przywrócenie katechumenatowi rodzinnemu należytego miejsca w katechetycznej formacji Kościoła. Warunkiem sprawnie funkcjonującego katechumenatu w rodzinie jest doprowadzenie do chrześcijańskiej dojrzałości rodziców, którzy tę samą misję będą następnie realizowali względem własnych dzieci. Ks. F. Blachnicki uzasadniał to faktem, że małżonkowie, którzy należą do kręgów rodzinnych Ruchu Światło-Życie i realizują cały program formacyjny na etapie ewangelizacji i deuterokatechumenatu, mają tym samym fundament, aby stać się wspólnotą i domowym Kościołem. „Jeżeli zaś rodzina ma stać się dla rodzących się w niej i rozwijających dzieci katechumenatem, rodzice muszą najpierw sami przeżyć wszystkie etapy ewangelizacji i katechumenatu”<sup>23</sup>.

Zasadniczy proces formacyjny realizowany jest w przestrzeni poszczególnych par małżeńskich. Program pracy wyznaczają wspomniane *zobowiązania małżeńskie*. Są one skonkretyzowaniem zasad życia chrześcijańskiego w odniesieniu do małżonków. W czasie pierwszych kilkunastu comiesięcznych spotkań małżonkowie zaznajamiają się z poszczególnymi zobowiązaniami, jakimi są codzienna modlitwa osobista, modlitwa małżeńska, modlitwa rodzinna, comiesięczny dialog małżeński, reguła życia, uczestnictwo w rekolekcjach formacyjnych, comiesięczne spotkania formacyjne kręgu. Celem *zobowiązań*, jak wskazywał ks. F. Blachnicki, jest „pogłębienie życia wewnętrznego, pogłębienie miłości małżeńskiej oraz budowanie w poszczególnych rodzinach atmosfery autentycznie chrześcijańskiej”<sup>24</sup>.

W ramach rekolekcji i spotkań uczestnicy Domowego Kościoła wprowadzani są w modlitwę, poznając zasadnicze jej formy<sup>25</sup>, co wydaje się mieć szczególne znaczenie. Związany jest bowiem z nią, celem rozwoju miłości małżeńskiej, tzw. obowiązek zasiadania, czyli dialog małżeński prowadzony właśnie w atmosferze modlitwy. Ma on doprowadzić do wspólnego poszukiwania przez małżonków woli Bożej względem ich małżeństwa i rodziny. Ks. F. Blachnicki był przekonany o wielkim znaczeniu tego zamierzenia, ponieważ – jak pisał – „praktyka wykazała, że dzięki temu ćwiczeniu wiele małżeństw zostało uratowanych nie tylko od rozbitcia, ale od życia »obok siebie«”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Idem, *Program ewangelizacyjno-katechumenalny Ruchu Światło-Życie i jego realizacja w rodzinach*, w: LDK, t. 2, s. 101–102.

<sup>24</sup> Idem, *Wspólnoty rodzinne Ruchu Światło-Życie*, w: LDK, t. 1, s. 27.

<sup>25</sup> *Modlitwa małżonków*, [Materiały Domowego Kościoła], Kraków 1999.

<sup>26</sup> F. Blachnicki, *Wspólnoty rodzinne...*, s. 28.

Innym istotnym elementem formacji Domowego Kościoła są comiesięczne spotkania kręgu. Pełnią one funkcję czynnika dynamizującego i systematyzującego pracę małżeństw. Każde spotkanie trwa około trzech godzin i przebiega według ustalonego porządku. Rozpoczyna się skromnym posiłkiem, któremu towarzyszy tzw. dzielenie się życiem. Małżeństwa informują się wzajemnie o tym, co w minionym miesiącu było dla nich ważnym doświadczeniem czy odkryciem. Nie chodzi jednak o zwykłe sprawozdanie i prostą informację. Dzieleniu towarzyszy refleksja, która jest próbą spojrzenia i oceny swoich życiowych doświadczeń w perspektywie wiary<sup>27</sup>. W czasie każdego spotkania jest także miejsce na rozważanie słowa Bożego, dzielenie się *zobowiązaniami* oraz studium nad wybranym zagadnieniem z zakresu Pisma świętego, sakramentów, Kościoła, modlitwy, etyki życia małżeńskiego<sup>28</sup>.

Formacja w kręgach Domowego Kościoła podzielona jest na dwa etapy: formację podstawową i formację permanentną. W pierwszym etapie program pracy wytyczają tematy duchowości małżeńskiej zawarte w podręcznikach: *Domowy Kościół. I rok pracy* oraz *Domowy Kościół. II rok pracy*. Formacja permanentna może trwać do najpóźniejszych lat życia. Dobór treści formacyjnych w dużej mierze pozostawiony jest inwencji par małżeńskich. Wybór tematu może być podyktowany aktualnie przeżywanymi problemami<sup>29</sup>.

Kręgi Domowego Kościoła korzystają w swej pracy formacyjnej z posługi kapłana, który dla wspólnoty małżeństw pełni funkcję kierownika duchowego i wspiera parę animatorską. Ksiądz wypełnia swoją rolę dyskretnie, troszcząc się o aktywne zaangażowanie małżonków, wyjaśnia ewentualne wątpliwości i koryguje niewłaściwe interpretacje. Jego obecność na spotkaniach jest znakiem jedności kręgu z lokalnym Kościołem, jego duszpasterzami<sup>30</sup>.

Wyjątkową okazję dla intensywnego odkrywania wartości małżeństwa sakramentalnego stanowią piętnastodniowe rekolekcje. Celem *Oazy Rodzin* jest przede wszystkim przygotowanie uczestników rekolekcji do ewangelizacji własnych rodzin i do przyjęcia przez nie funkcji rodzinnego katechumenatu. Program tych rekolekcji obejmuje szeroką problematykę życia małżeńskiego i rodzinnego. Na treść katechez Oazy I stopnia, prowadzonych w ramach tzw. Szkoły apostołskiej, składają się takie zagadnienia, jak: duchowość małżeńska (słowo Boże, modlitwa, sakramenty, mała wspólnota), małżeństwo w planach Bożych (płodność), katechumenat rodzinny (wychowanie do miłości, czystości,

<sup>27</sup> *Spotkanie Kręgu*, [Materiały Domowego Kościoła], Kraków 2002, s. 8–9.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 19–21.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Zob. *Domowy Kościół. Informacje* [Materiały Ruchu Światło-Życie], Kraków 1987, s. 27; J. Mikulski, *Rola kapłana w Domowym Kościele – gałęzi rodzinnej Ruchu Światło-Życie*, Kraków 2007, s. 18.

ascezy, modlitwa w małżeństwie i rodzinie, liturgia, powołanie rodziców do ewangelizacji dzieci<sup>31</sup>.

Celem II stopnia rekolekcji dla małżeństw jest wprowadzenie w biblijne podstawy inicjacji chrześcijańskiej oraz przygotowanie do w pełni świadomego udziału w liturgii, także liturgii domowej. Codzienna Eucharystia, Jutrznia, spotkanie kręgu, konferencja wieczorna są dla uczestników rekolekcji sposobami pogłębienia i przyjęcia przekazywanych treści tak, aby w dalszym życiu stały się one trwałym punktem odniesienia<sup>32</sup>. Na program rekolekcji II stopnia składają się zatem tematy dotyczące teologii niedzieli, świąt, uroczystości, poszczególnych okresów liturgicznych, a także zagadnienia dotyczące duchowości małżeńskiej i rodzinnego katechumenatu. Natomiast III stopień *Oazy Rodzin*, analogicznie do rekolekcji *Oaza Nowego Życia*, jest odkrywaniem Kościoła jako wspólnoty służb i charyzmatów. Specyfiką rekolekcji rodzinnych tego stopnia jest odkrywanie i urzeczywistnianie tej wspólnoty w rodzinie<sup>33</sup>.

W rekolekcjach *Oazy Rodzin*, oprócz małżonków, biorą udział także dzieci. Zwykle przed południem mają one swój własny program formacyjny, natomiast popołudnia spędzają razem z rodzicami. W tym czasie, zwanym *wyprawą otwartych oczu*, przeżycia, wspólne doświadczenia, które są udziałem dzieci i rodziców, stają się treścią ich rozmów, wzajemnego zbudowania, czyli realizowania w praktyce katechumenatu rodzinnego<sup>34</sup>.

Oprócz piętnastodniowych rekolekcji ks. F. Blachnicki wprowadził do systemu formacyjnego Domowego Kościoła czterodniowe *Oazy Rekolekcyjne Animatorów Rodzin*. Zmierzają one do ukazania całościowej wizji Ruchu oraz miejsca i roli wspólnot rodzinnych w jego ogólnej strukturze. Natomiast sama oaza rekolekcyjna dzieli się na dwa stopnie, z dwoma odrębnymi celami. Podczas I stopnia ukazuje się drogi podążania ku świętości w małżeństwie i rodzinie, zgodnie z podstawowymi zasadami Ruchu: *Światło-Życie*, *Nowy Człowiek*, *Nowa Wspólnota*, *Nowa Kultura*. Uczestnicy tych rekolekcji mają zatem możliwość jeszcze pełniejszego zrozumienia istoty, celu, duchowości i metody ruchu Domowego Kościoła, by potwierdzić chęć dalszej formacji w kręgach rodzin. Natomiast II stopień jest wejściem na drogę świadectwa i diakonii. Jest podjęciem odpowiedzialności za dzieło ewangelizacji i diakonii, zgodnie z posiadanymi charyzmatami, w odniesieniu do swojej rodziny, kręgu i wobec innych rodzin, by odkrywały, jak stawać się domowym Kościołem<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia I stopnia dla rodzin. Część C. Szkoła Apostolska*, Krościenko 1980, s. 3–120.

<sup>32</sup> *Oaza Nowego Życia I stopnia dla rodzin*. Podręcznik. Część A – ogólna, Kraków 1984, s. 24–25.

<sup>33</sup> E. Kozyra, *Wypowiedź w dyskusji panelowej podczas XXVII Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie*, *Oaza* 55 (2002), s. 16.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Oaza Rekolekcyjna Animatorów Rodzin I stopnia*, Kraków 1996, s. 3-4.



Ks. F. Blachnicki, z właściwym dla siebie zmysłem organizacyjnym, stworzył sprawną strukturę, która zapewniła dobry przekaz informacji i jedność z Centralą Ruchu. Poszczególne kręgi zostały zgrupowane w rejonach. Na czele każdego rejonu stoją wybrane pary małżeńskie („para rejonowa”). Z kolei za wszystkie rejonu w diecezji odpowiedzialna jest „para diecezjalna”. Wraz z rozwojem Ruchu w Polsce wyłoniło się kilka głównych ośrodków, zwanych filiami, do których zostały przyporządkowane przyległe diecezje. Za kręgi Domowego Kościoła, działające w obrębie poszczególnych filii, odpowiadają „pary centralne”. One to, wraz z Moderatorem Generalnym Domowego Kościoła i przedstawicielami Centralnej Diakonii Wspólnot Rodziny, tworzą Krąg Centralny<sup>36</sup>.

Należy podkreślić, że istotnym elementem formacji małżeńskiej i rodzinnej w ramach kręgów tego rodzaju Kościoła, podobnie jak całego Ruchu Światło-Życie, jest ich powiązanie ze strukturą parafialną. Jak zauważa Marek Marczewski, formacja dzieci, młodzieży, małżeństw i dorosłych w ramach Ruchu Światło-Życie ma charakter eklezjocentryczny, tzn. jest katechezą *w Kościele*, katechezą *o Kościele* i *prowadzącą do Kościoła*<sup>37</sup>. Cała praca formacyjna wspólnot rodzinnych miała według ks. F. Blachnickiego zmierzać do coraz większego i bardziej świadomego zaangażowania na rzecz lokalnej wspólnoty Kościoła. Dał temu wyraz w stwierdzeniu, że „w [...] naszej duchowości nie chodzi nam tylko o nas samych. Tylu ludziom, żyjącym wokół nas możemy pomóc przez to, co sami odkrywamy i staramy się wprowadzić w życie. Musimy odkrywać wszelkiego rodzaju sposoby oddziaływania na drugich. [...] Każdy krąg winien świadczyć o prawdziwej braterskiej miłości, ale nie tylko w ramach danego kręgu, ale o miłości tryskającej, promieniującej na wszystkich. Takie świadectwo powinna też dawać każda poszczególna rodzina”<sup>38</sup>.

Rozwijanie duchowości małżeńskiej przez modlitwę, studium Pisma świętego, pielęgnowanie miłości małżeńskiej, budowanie katechumenatu rodzinnego w sposób naturalny budziło potrzebę odpowiedzialności za Kościół lokalny i angażowanie się w jego ewangelizacyjną i duszpasterską misję. Ks. F. Blachnicki podkreślał, że ewangelizacja *ad extra* jest potwierdzeniem chrześcijańskiej dojrzałości, a zarazem zabezpieczeniem trwałości podjętej

<sup>36</sup> *Domowy Kościół*. Informacje, Kraków 1987, s. 25–26; zob. F. Blachnicki, *Struktura ruchu „Domowy Kościół” w ramach Ruchu Światło-Życie*, w: LDK, t. 2, s. 351–357.

<sup>37</sup> M. Marczewski dostrzega, że eklezjologiczny wymiar formacji oazowej Ruchu Światło-Życie i jej rodzinnej gałęzi jest w jakiejś mierze realizacją wezwania Jana Pawła II, które zawarł w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, aby Kościół coraz bardziej stawał się domem i szkołą komunii (NMI 43). Zob. M. Marczewski, *Katecheza rodzinna czy katechumenat domowy/rodzinny*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej*, Kielce 2005, s. 166.

<sup>38</sup> F. Blachnicki, *Struktura ruchu „Domowy Kościół” w ramach ruchu Światło-Życie...*, s. 357.



decyzji. „Ten bowiem tylko może zachować wiarę dla siebie, kto potrafi dawać ją innym”<sup>39</sup>. Skuteczną i wypróbowaną formułą ewangelizacyjną są przeprowadzane w parafii *rekolekcje ewangelizacyjne* i *niedziele ewangelizacyjne*<sup>40</sup>, a także działalność w ramach duszpasterstwa rodzin. Zachęcając do tej działalności, przestrzegał jednak małżonków, aby przez zbyt mocne zaangażowanie się w te dzieła, nie zaniedbali najważniejszego obowiązku, jakim jest troska o swoje małżeństwo i rodzinę<sup>41</sup>.

### 3. Propozycje katechezy rodzinnej zawarte w *Listach do wspólnot rodzinnych*

W kolejnych numerach biuletynu *Domowy Kościół. Listy do wspólnot rodzinnych* ks. F. Blachnicki ukazał cały proces chrześcijańskiej formacji w rodzinie, na który składają się etapy ewangelizacji i katechumenatu. Podkreślał, że doprowadzenie dziecka do przyjęcia czterech *prawd ewangelizacyjnych*<sup>42</sup> jest możliwe tylko wtedy, gdy rodzice wcześniej sami przyjmą te prawdy, uznając Chrystusa za swojego osobistego Zbawiciela. Na fundamencie w pełni urzeczywistnionego procesu ewangelizacji rozpoczyna się w rodzinie – domowym Kościele – właściwy etap wdrażania dzieci w życie chrześcijańskie, czyli wdrażanie do życia słowem Bożym, do modlitwy, do życia sakramentalnego, dawania świadectwa wiary i do diakonii. W tej też optyce ks. F. Blachnicki widział ruch oazowy. Stwierdzał, że „Ruch Światło-Życie, który jest ruchem ewangelizacyjnym i formacyjnym, pragnie służyć pomocą rodzicom

<sup>39</sup> Idem, *Ruch Światło-Życie i wspólnoty rodzinne Ruchu a ewangelizacja*, w: LDK, t. 1, s. 40.

<sup>40</sup> „*Rekolekcje ewangelizacyjne* i *niedziele ewangelizacyjne* stwarzają bardzo dobrą okazję do dawania świadectwa o *charyzmacie* Domowego Kościoła wobec całej parafii. Są one organizowane przy współpracy diakonii Domowego Kościoła oraz kapłanów danej parafii. Kapłan głosi orędzie ewangelizacyjne, a małżonkowie z Domowego Kościoła dzielą się świadectwem swojego życia. Bardzo dobrą okazją do ewangelizowania w parafii są również parafialne rekolekcje adwentowe i wielkopostne, podczas których diakonia Domowego Kościoła w porozumieniu z księdzem rekolekcyjnym przygotowuje liturgię nabożeństw rekolekcyjnych, a małżonkowie dają świadectwa. [...] Ewangelizacja podejmowana w parafii jest dla kręgów już istniejących szansą, aby umocniły się na drodze formacji i znalazły płaszczyznę oddziaływania na zewnątrz. Dla kręgów, które powstają w parafii, ewangelizacja jest drogą, na której małżonkowie mogą odnaleźć właściwą motywację trwania we wspólnocie Domowego Kościoła” (J. Mikulski, *Rola kapłana w Domowym Kościele...*, s. 22–24).

<sup>41</sup> *Domowy Kościół...*, s. 21–25.

<sup>42</sup> Cztery podstawowe prawdy ewangelizacyjne, wyrażone w następującej formule: 1) Bóg miłuje ciebie i przygotował dla twojego życia wspaniały plan; 2) człowiek jest grzeszny i oddzielony od Boga, dlatego nie może doświadczyć Bożej miłości i poznać Bożego planu wobec swego życia; 3) Jezus Chrystus jest jedynym lekarstwem na ludzki grzech. Tylko przez Niego możesz doświadczyć Bożej miłości oraz poznać przygotowany dla Ciebie Boży plan; 4) kiedy osobiście przyjmiesz Jezusa Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela, doświadczysz Bożej miłości i będziesz zdolny żyć zgodnie z planem Jego miłości.

i rodzinom chrześcijańskim w wypełnianiu tych wszystkich zadań w zakresie ewangelizacji i katechumenatu rodzinnego<sup>43</sup>.

Dla większego uwiarygodnienia powyższych zadań ewangelizacyjnych warto dokonać ogólnego przeglądu problematyki odnoszącej się wprost do rodzinnego katechumenatu, podejmowanej w pierwszych dwudziestu ośmiu *Listach*, za treść których ks. F. Błachnicki był odpowiedzialny. Znajdujemy w nich zagadnienia związane z realizacją podstawowych zadań katechumenatu rodzinnego, czyli kształtowanie życia według wymagań słowa Bożego, wprowadzanie w życie modlitwy, pogłębianie życia liturgiczno-sakramentalnego w rodzinie, wdrażanie do diakonii i odpowiedzialności za Kościół przeżywany we wspólnocie lokalnej – parafii. Ks. F. Błachnicki zachęcał do podtrzymywania, obecnej w niektórych rodzinach, praktyki dzielenia się refleksją na temat treści niedzielnej Ewangelii i kazania. Owocem takiej refleksji winno być odkrycie ważnego dla rodziny przesłania, które na najbliższy tydzień stałoby się „słowem życia”, czyli chrześcijańskim programem podążania ku świętości<sup>44</sup>.

W *Listach do wspólnot rodzinnych* ks. F. Błachnicki uwrażliwiał na potrzebę kultywowania religijnych tradycji. Są one dla rodziny ważnym nośnikiem chrześcijańskiej tożsamości i tym samym tworzą katechumenalne środowisko. Podstawowym założeniem rodzinnego katechumenatu jest „włączanie życia rodziny w rytm życia Kościoła, znajdujący swój wyraz w rytmie roku liturgicznego<sup>45</sup>. Uświadamiał, że „rodzina chrześcijańska jest katechumenatem przez samą swoją egzystencję, przez atmosferę i styl życia w niej panujący, o ile jest to styl życia wspólnoty ewangelicznej, właśnie domowego Kościoła<sup>46</sup>. Odnajdujemy zatem w *Listach* pewien rodzaj katechezy mistagogicznej, ukazującej teologię poszczególnych świąt i uroczystości liturgicznych, a także wiele konkretnych wskazań i propozycji dotyczących kultywowania zwyczajów religijnych i głębszego przeżywania tajemnicy odkupienia celebrowanej w obchodach roku liturgicznego<sup>47</sup>. Ciekawą ilustracją takiej troski założyciela ruchu oazowego są propozycje związane z obchodzeniem Triduum Paschalnego. Zachęcał on małżeństwa i rodziny, aby domowe przygotowania do świąt zakończyły się przed Mszą Wieczerzy Pańskiej, by w kolejne dni w pełnym skupieniu przeżywać tajemnice odkupienia celebrowane w liturgii Triduum

<sup>43</sup> F. Błachnicki, *Ewangelizacja i katechumenat w rodzinie...*, s. 73.

<sup>44</sup> Idem, „Słowo życia” w rodzinie, w: LDK, t. 1, s. 59–60.

<sup>45</sup> Idem, *Triduum Paschalne w domowym Kościele*, w: LDK, t. 1, s. 167.

<sup>46</sup> Idem, *Rodzina a katechumenat*, w: LDK, t. 1, s. 58.

<sup>47</sup> Idem, *Adwent i Boże Narodzenie w rodzinie*, w: LDK, t. 1, s. 60–62; *Świeca w rodzinie*, w: LDK, t. 1, s. 96–98; *Popiół i palma, czyli Wielki Post w rodzinie*, w: LDK, t. 1, s. 127–129; *Rodzina w okresie Pięćdziesiątnicy radości*, w: LDK, t. 1, s. 171–172.

Paschalnego. Sugerował, aby Wielki Czwartek, zgodnie z najdawniejszą tradycją, był przeżywany w każdej wspólnocie rodzinnej jako dzień pojednania. Proponował, aby w ten dzień, po powrocie z Mszy Wieczerzy Pańskiej, urządzić uroczystą rodzinną kolację – agapę i dziękować za dar jedności i miłości w rodzinie<sup>48</sup>. W okresie paschalnym zachęcał do częstej, przynajmniej coniedzielnej wspólnej Komunii świętej całej rodziny. Dla podkreślenia szczególnie radosnego charakteru okresu wielkanocnego sugerował, aby stół niedzielny był świątecznie przyozdobiony i ubogacony wielkanocnymi symbolami świecy-paschału lub Baranka wielkanocnego. Proponował, by w okresie od Wniebowstąpienia do Pięćdziesiątnicy każda rodzina związana z Ruchem Światło-Życie włączyła się w modlitwę nowenną do Ducha Świętego, ofiarując ją w intencji wakacyjnych *oaz żywego Kościoła*<sup>49</sup>.

Ks. F. Blachnicki, obserwując przemiany społeczno-cywilizacyjne, dostrzegał także niepokojące przeobrażenia zachodzące w rodzinie. Szczególnym ich symptomem był całkowicie zlaicyzowany sposób przeżywania w rodzinach uroczystości Pierwszej Komunii świętej. Zwracał uwagę na rażące dysproporcje pomiędzy przeżyciem duchowym, jakiego doświadczają dzieci, a zewnętrzną stroną uroczystości. Według niego, skutecznym sposobem powstrzymania tego procesu jest właśnie realizacja katechumenatu w rodzinie. Dlatego też zalecał, aby problem Pierwszej Komunii świętej, rozważyć i rozwiązać w rodzinie, w ramach koncepcji rodzinnego katechumenatu. Przypominał, że podstawowym celem katechumenatu jest otwieranie się i wchodzenie w chrześcijańską inicjację, do której należy także Eucharystia. Przekonywał też, że „punkt ciężkości tej pracy przygotowawczej nie może spoczywać na jednorazowym przeżyciu »najpiękniejszego dnia w życiu«. Dziecko musi odnaleźć siebie i swoje życie, i przeżyć je w najogólniejszych zarysach w relacji do Ojca przez Syna w Duchu Świętym w braterskiej wspólnocie Kościoła. [...] Tzw. pierwsza Komunia święta [...] nie może w świadomości dziecka ukazywać się jako osiągnięcie jakiegoś upragnionego szczytu, po którym trzeba znów zejść na niziny dnia powszedniego, ale jako rozpoczęcie nowego, dalszego etapu życia dziecka Bożego, które odtąd bardziej świadomie będzie przeżywało swoją drogę do Ojca we wspólnocie rodziny Bożej. [...] W rodzinnym katechumenacie musi więc stopniowo zmieniać się koncepcja przygotowania do »uroczystej pierwszej Komunii świętej« na rzecz koncepcji inicjacji do życia we wspólnocie rodziny Bożej przez dopuszczenie do pełnego uczestnictwa w zgromadzeniu eucharystycznym”<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Idem, *Triduum Paschalne w domowym Kościele*, w: LDK, t. 1, s. 167–171.

<sup>49</sup> Idem, *Rodzina w okresie Pięćdziesiątnicy radości*, w: LDK, t. 1, s. 172.

<sup>50</sup> Idem, *Pierwsza Komunia święta w rodzinie*, w: LDK, t. 1, s. 207–208.

Wypracowana przez ks. F. Błachnickiego koncepcja katechumenatu rodzinnego została zauważona i doceniona przez polskich biskupów, którzy w 1975 r. powołali go na członka Komisji Episkopatu Polski do spraw Duszpasterstwa Rodzin<sup>51</sup>.

Przykładem może być tu nauczanie Jana Pawła II, w którym dostrzec można potwierdzenie słuszności postulatu budowania katechumenatu rodzinnego. W adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* papież zawarł myśl, że głównym podmiotem katechezy i wychowania chrześcijańskiego jest wierząca rodzina, a katecheza rodzinna powinna stać się podstawową formą katechetycznego przepowiadania, bo „wyprzedza [ona – W.Cz.] każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza ją”<sup>52</sup>. Z kolei w adhortacji *Familiaris consortio* czytamy: „Należy przeto raz jeszcze podkreślić pilną potrzebę duszpasterskiej obecności Kościoła dla podtrzymania rodziny. Trzeba podjąć każdy wysiłek, ażeby zorganizować i rozwinąć duszpasterstwo rodzin, troszcząc się o tę pierwszoplanową dziedzinę w przekonaniu, że przyszłość ewangelizacji zależy w wielkiej mierze od »Kościola domowego«”<sup>53</sup>.

#### 4. Formacja Domowego Kościoła jako antidotum na współczesny kryzys rodziny

Wspólnoty rodzinne Ruchu Światło-Życie są dla Kościoła szczególnie ważnym odcinkiem duszpasterskiej posługi jako forma wsparcia katechumenatu rodzinnego, najbardziej podstawowego i najważniejszego środowiska chrześcijańskiej formacji. Są także miejscem dynamicznej współpracy duszpasterzy ze świeckimi i swoistym laboratorium, w którym dokonuje się proces akomodacji i adaptacji niezmiennego w zasadniczych punktach depozytu wiary do zmieniających się warunków społeczno-cywilizacyjnych, tak by można było skuteczniej prowadzić dzieło ewangelizacji we współczesnym świecie.

Wydaje się, że bardzo ważnym wyzwaniem dla współczesnego Kościoła jest przygotowanie do małżeństwa. Badania przeprowadzone przez Zdzisława Stepulaka wśród młodzieży maturalnej diecezji siedleckiej wskazują, że sakrament małżeństwa jest ciągle społecznie ważnym i uznanym potwierdzeniem miłości dwojga ludzi. W opinii ankietowanych sakrament małżeństwa jest ważny, istotny, niezbędny, związany z odpowiedzialnością. Stwierdzić jednak

<sup>51</sup> A. Wodarczyk, *Prorok żywego słowa Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Błachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 382.

<sup>52</sup> CT 68.

<sup>53</sup> FC 65.

należy, że w wynikach ankiety praktycznie w ogóle nie ma odwołania do motywów wiary, jakimi kierowałyby się osoby wzajemnie udzielające sobie tego sakramentu<sup>54</sup>. Ta obserwacja pozwala sformułować postulat szukania jeszcze skuteczniejszej katechezy przedmałżeńskiej. Wydaje się, że nieocenioną rolę w tym względzie mogliby odegrać chrześcijańscy małżonkowie związani z Ruchem Światło-Życie, którzy przekazywane w ramach katechezy przedmałżeńskiej treści mogliby potwierdzić własnym świadectwem<sup>55</sup>.

W kontekście katechumenatu rodzinnego od wielu lat zgłasza się potrzebę sprawowania Mszy świętej rodzinnej, rozumianej jako wspólne uczestnictwo w liturgii małżonków z dziećmi. Jak zauważa Bogdan Biela, „usytuowanie parafialnej liturgii Eucharystii w orbicie życia rodziny sprawia, że każdy z jej członków przeżywa Mszę na sobie właściwy sposób i na swoim poziomie, dzieląc się jednocześnie duchowym doświadczeniem (w odróżnieniu od zdarzających się sytuacji w czasie Mszy świętej z udziałem dzieci, gdy dochodzi do takiej infantylizacji przekazu, że nic nie może on dać obecnym dorosłym)”<sup>56</sup>. Podobny postulat można odnieść do całego życia sakramentalnego, by było ono w możliwie najwyższym stopniu wspólnym doświadczeniem Bożej łaski. Istotą katechumenatu rodzinnego nie jest bowiem tylko przekazywanie teoretycznej wiedzy, prawd wiary, zasad chrześcijańskiego postępowania, ale nade wszystko wspólne przeżywanie i doświadczenie spotkania z Bogiem. Bowiem, jak stwierdza B. Biela, „właśnie tworzenie rodzinnej przestrzeni *sacrum* stanowi realizację posłannictwa kapłańskiego Kościoła domowego”<sup>57</sup>.

Wspólnoty rodzinne Domowego Kościoła wydają się być także ważną propozycją odpowiedzi na rosnący kryzys więzi rodzinnych i międzyludzkich oraz postępującą atomizację i anonimowość dotykającą zwłaszcza większe aglomeracje miejskie<sup>58</sup>. Zwraca się uwagę na pilną potrzebę budowania, szcze-

<sup>54</sup> Z. Stepulak, *Postawy młodzieży wobec miłości, małżeństwa i rodziny. Badania empiryczne maturzystów diecezji siedleckiej*, Teologia Praktyczna 8 (2007), s. 125–147.

<sup>55</sup> Przykładem takiego zaangażowania może być istniejący od 2008 r. w Olsztynie Ośrodek Formacji Małżeńskiej. Ośrodek współtworzą kapłani, psychologowie, pedagodzy i małżonkowie związani z Ruchem Domowego Kościoła. Zasadniczym celem jego działalności jest wspieranie małżeństw i rodzin w pokonywaniu kryzysów oraz przygotowanie narzeczonych do małżeństwa. Zob. [www.persohnahumana.pl](http://www.persohnahumana.pl) (5 XI 2011).

<sup>56</sup> B. Biela, *Ku duszpasterstwu Kościoła Domowego*, Oaza 98 (2009), s. 8.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Dobrą ilustrację powyższych twierdzeń stanowi cytowana przez ks. F. Blachnickiego wypowiedź małżonków Izabeli i Jerzego Bartmińskich: „Z laickiego punktu widzenia najważniejszy sens istnienia wspólnot rodzinnych ujął lapidarnie jeden z jego entuzjastów, mówiąc o konieczności tworzenia środowiska, w którym ludzie bliscy sobie duchowo, pomagali sobie w tym, aby być i pozostać chrześcijanami w sytuacji szerzącego się religijnego indyferentyzmu, w sytuacji, kiedy głosi się, że religia jest sprawą prywatną, kiedy rzeczywiście obserwuje się zanik motywacji religijnej w indywidualnym i społecznym działaniu ludzi, kiedy nastąpił zanik więzi społecznej między ludźmi wierzącymi,

gólnie w dużych parafiach miejskich, podstawowych wspólnot kościelnych, stanowiących autentyczne komórki życia parafialnego. Taką rolę mogłyby pełnić wspólnoty *Domowego Kościoła*, które „będąc środowiskiem domowego katechumenatu, mogą być nie tylko drogą do odnowy małżeństwa i rodziny, ale także wspólnoty parafialnej jako *rodziny rodzin*”<sup>59</sup>.

W świetle powyższych analiz rysuje się ogólny postulat dowartościowania katechumenatu rodzinnego w ogólnej katechetycznej misji Kościoła. Wyrazić się to powinno w konkretnych działaniach, które wymienia w cytowanym artykule B. Biela. Chodzi o zaakcentowanie wszystkich działań duszpasterskich i katechetycznych adresowanych do rodziny, takich jak: katechezy, prelekcje, warsztaty dla rodzin, wspólne rodzinne wyjazdy, które wszystkim członkom rodziny stworzą okazję przebywania razem i odczuwania swojej obecności. Ważnym elementem realizacji tych zamierzeń jest ścisła współpraca kapłanów i rodzin z wzajemnym poszanowaniem swoich ról w dziele budowania Kościoła. Wydaje się, że także w tym względzie dzieło Ruchu Światło-Życie, a zwłaszcza jego rodzinnej gałęzi, jest nie do przecenienia.

## FAMILY CATECHESIS ACCORDING TO REV. FRANCISZEK BLACHNICKI AND ITS IMPLEMENTATION IN THE HOME CHURCH

### (SUMMARY)

The great legacy of the thought and works of Rev. F. Błachnicki is, in its deepest sense, a call for new forms of pastoral care based on the most significant experiences of the first centuries of Christianity, rediscovered and shown to the Church as a gift of the last council. Accepting the recommendations of the conciliar and post-conciliar teaching of the Church, especially contained in the document *Rites of Christian Initiation of Adults*, he called for raising the status of the family catechumenate. It is reminded in many Church documents that the Christian family is a privileged place for catechesis and parents are the first teachers and educators in faith. Therefore, the family catechumenate seems to have a special character, which according to Rev. F. Błachnicki's statements, cannot be replaced in any way. Restoration of the leading role of the family in the work of awakening and development of faith involves the need to rediscover the fundamental truth that the Christian community is in itself a living catechesis. In such a community perspective, the relational

np. w parafiach wielkomijskich, gdy wielu chrześcijan stało się bezwiednie niemal post-chrześcijanami. Wydaje się nam, że powinno się działać w kierunku rekonstrukcji tych więzi międzyludzkich typu religijnego. Terenem, gdzie ta rekonstrukcja ma szansę się dokonać i rzeczywiście się dokonuje jest właśnie naturalna mała wspólnota, małżeństwo, rodzina i grupa zaprzyjaźnionych rodzin. [...] Drugim celem tych wspólnot, może nawet ważniejszym, jest szukanie takich form religijności, które odpowiadałyby kulturze czasów, w których my konkretnie żyjemy, ale przede wszystkim kulturze naszych dzieci, w której one będą żyć niedługo”. Zob. F. Błachnicki, *Godziny Taboru...*, s. 73.

<sup>59</sup> B. Biela, *Znaki i wymagania czasu dla Ruchu Światło-Życie*, Oaza 77 (2006), s. 3.



dimension of faith becomes superior to the content and method because of its personalistic character and the significant importance of Christian witness. This task is the more urgent as the Church is faced today with ignorance and a passive attitude among parents towards their obligation regarding the religious formation of their children. This situation could even be described as a great challenge to the Church, which it should take up, the more so because we are dealing with a serious crisis in the modern family.

## DIE FAMILIENKATECHESE VON FRANZ BLACHNICKI UND IHRE UMSETZUNG IN DER HAUSKIRCHE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das große Erbe von F. Blachnicki ist ein Aufruf für neue Formen der Seelsorge auf Grundlage der wichtigsten Erfahrungen aus den ersten Jahrhunderten des Christentums neu entdeckt und dargestellt auf dem letzten Vatikanischen Konzil. Nach der konziliaren und nachkonziliaren Lehre der Kirche, vor allem in den Dokumenten „Riten der christlichen Initiation der Erwachsenen“, wurde die Familie als der Ort des Katechumenats bestimmt. Zahlreiche kirchliche Dokumente weisen darauf hin, dass die christliche Familie der bevorzugte Ort für die Katechese ist und die Eltern die ersten Lehrer und Erzieher im Glauben sind. Daher scheint das Familienkatechumenat einen besonderen, nicht austauschbaren Charakter zu haben. Die Rückbesinnung auf die führende Rolle der Familie bei der Aufgabe, Glauben zu erwecken und zu entwickeln, beinhaltet die Wiederentdeckung der grundlegenden Wahrheit, dass die christliche Gemeinschaft in sich selbst eine lebendige Katechese ist. In dieser Gemeinschaft ist die relationale Dimension des Glaubens wichtiger als Inhalte und Methoden. Diese Aufgabe ist umso dringlicher, da wir heute Ignoranz und eine passive Haltung der Eltern gegenüber ihrer Pflicht zur religiösen Bildung ihrer Kinder erleben. Man könnte diesen Zustand sogar als eine große Herausforderung für die Kirche definieren, insbesondere deshalb, da wir es mit einer schweren Krise der modernen Familie zu tun haben.



Anna Zellma  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Współpraca katechetów z rodzicami według założeń programowych nowych dokumentów katechetycznych

**Słowa kluczowe:** katecheza, dokumenty katechetyczne, współpraca katechetów z rodzicami, katecheta, rodzice.

**Key words:** catechesis, catechetical documents, cooperation of religion teachers with parents, religion teacher, parents.

**Schlüsselworte:** Katechese, katechetische Dokumente, Zusammenarbeit zwischen Katecheten und Eltern, Religionslehrer, Eltern.

Współpraca katechetów z rodzicami należy do obszarów dydaktyczno-wychowawczych, które wywołują wiele kontrowersji oraz emocji wśród katechetów i katechetyków<sup>1</sup>. Na zagadnienie to coraz częściej patrzy się z nieukrywanym pesymizmem, warunkowanym postawami rodziców wobec wiary, lekcji religii i wspólnoty Kościoła. W teoretycznych dyskursach na temat katechezy w Polsce, wzbogaconych o badania empiryczne, niejednokrotnie stwierdza się, że w ostatnich latach uwidacznia się wyraźnie kryzys zaangażowania rodziców w proces wychowania i socjalizacji religijnej dziecka<sup>2</sup>. Opisując

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Anna Zellma, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, aniazel@uwm.edu.pl.

<sup>1</sup> Do takich wniosków prowadzą m.in. analizy podjęte w następujących opracowaniach: H. Iwaniuk, *Katecheza rodziców dzieci pierwszokomunijnych*, *Perspectiva* 1 (2005), s. 84–106; J.T. Skotarczak, R. Szymkowiak, *Katecheta w potrzasku: co robić by nie stracić ducha?, co robić by być skutecznym?*, Poznań 2010; J. Stala, E. Osewska (red.), *W poszukiwaniu katechezy rodziców*, Tarnów 2007; A. Walulik, *Współpraca katechetów ze środowiskiem ich wychowanków*, *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 1999, t. 4, s. 259–267.

<sup>2</sup> Zob. więcej o tym np. w: R. Bieliń, *Dialog pomiędzy katechetami i rodzicami w Polsce na początku XXI wieku*, *Seminare* 2005, t. 21, s. 313–329; J. Stala (red.), *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, Tarnów 2009.

trudności związane ze współpracą katechetów, badacze koncentrują się na etiologii i symptomach tej rzeczywistości duszpastersko-katechetycznej<sup>3</sup>. Proponują też i analizują różne modele współdziałania katechetów z rodzicami, łącząc je z przygotowaniem dzieci i młodzieży do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej<sup>4</sup>. Nierzadko propozycje autorów bazują na założeniach programowych działalności dydaktyczno-wychowawczej w szkole oraz formacji chrześcijańskiej w parafii. W kontekście wyżej wymienionych obszarów badawczych istotnego znaczenia nabiera poszukiwanie nowych odniesień teoretycznych dla praktyki katechetycznej. Zmiany programowe w zakresie nauczania religii i katechezy parafialnej, dostosowane do reform oświatowych, stanowić mogą obiecującą perspektywę, przynajmniej na poziomie deklaracji, koncepcji współpracy katechetów z rodzicami. W związku z powyższym podjęte w prezentowanym opracowaniu analizy mają na celu poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania: Jak scharakteryzowano współpracę katechetów z rodzicami w nowych, zatwierdzonych w 2010 r. i stopniowo wdrażanych do realizacji w praktyce szkolnej i duszpasterskiej, dokumentach katechetycznych? Jakie są cele tej współpracy? Jakie zasady powinny kierować procesami współdziałania katechetów z rodzicami? W jaki sposób katecheci mogą nawiązywać, podtrzymywać i rozwijać kontakt z rodzicami katechizowanych uczniów? Jakie są możliwości i ograniczenia w zakresie realizacji propozycji autorów dokumentów programowych dotyczących współpracy katechetów z rodzicami? W odniesieniu do tych pytań, a zarazem z uwzględnieniem nowych dokumentów programowych katechezy, zostaną przedstawione podstawowe założenia, ważniejsze kwestie, argumenty i oceny.

### Kontekst teoretycznych analiz

Od roku szkolnego 2009/2010 w polskiej szkole są wprowadzane kolejne reformy oświatowe, które mają wpływ na programowanie nauczania religii. Do nich zalicza się m.in. wprowadzenie rocznego, obowiązkowego przygotowania przedszkolnego, obniżenie wieku szkolnego<sup>5</sup> oraz opracowanie i wdrażanie

<sup>3</sup> Zob. np. R. Bieleń, *Dialog pomiędzy katechetami i rodzicami...*, s. 313–329.

<sup>4</sup> Zob. np. ibidem; S. Dziekoński, *Współpraca środowisk wychowawczych*, Ateneum 4 (2004), s. 490–513; H. Iwaniuk, op. cit., s. 84–106; A. Skreczko, *Współpraca z rodzicami a umiejętności komunikacji katechety*, *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła* 2004, t. 2, s. 69–79.

<sup>5</sup> Zob. Nowelizacja Ustawy o systemie oświaty z 22 lutego 2009 r., przyjęta przez Sejm 19 marca 2009 r., Dz.U. 2009 (z 7 kwietnia), nr 56, poz. 458. Więcej o tym piszę m.in. w: *Edukacja religijna młodzieży gimnazjalnej w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 30 (2010), s. 305–322.

nowej *Podstawy programowej kształcenia ogólnego* dla przedszkoli, szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych<sup>6</sup>. Nie bez znaczenia są również kwestie związane z zapisem teleologii edukacji i wprowadzeniem, zwłaszcza w gimnazjum, nowych zaleceń dotyczących warunków realizacji zajęć szkolnych. Cele kształcenia sformułowano w języku wymagań ogólnych, a oczekiwane wiadomości i umiejętności ucznia, które powstają w wyniku przekazywania, odkrywania oraz przyswajania treści nauczania, opisano w języku wymagań szczegółowych. W gimnazjum wprowadzono projekty edukacyjne, rozumiane jako zespołowe, planowane działanie uczniów, realizowane w ramach przedmiotów humanistycznych i matematyczno-przyrodniczych<sup>7</sup>. Uczniowie mają realizować projekty w celu rozwiązania konkretnego problemu z zastosowaniem różnorodnych, międzyprzedmiotowych treści i metod<sup>8</sup>. Jednocześnie wprowadzono zmiany merytoryczne i formalne w zakresie korelacji. Treści ścieżek edukacyjnych włączono do poszczególnych przedmiotów kształcenia ogólnego. Konsekwentnie zaplanowano jedynie korelację treści przedmiotowych, określając ją terminem „korelacja z edukacją szkolną”<sup>9</sup>.

W związku z powyższym pojawiła się potrzeba dostosowania obowiązujących – od roku 2001 – dokumentów programowych katechezy w Polsce, czyli *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* i *Programu nauczania religii*. Słusznie z inicjatywy Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski opracowano nowe dokumenty, w których określono założenia programowe nauczania religii w szkole i katechezy parafialnej<sup>10</sup>. Twórcy znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła*

<sup>6</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz.U. 2009 (z 15 stycznia), nr 4, poz. 17; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 20 sierpnia 2010 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych, Dz.U. 2010 (z 26 sierpnia), nr 156, poz. 1046.

<sup>7</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, Dz.U. 2009 (z 15 stycznia), nr 4, poz. 17.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Warto dodać, że 8 marca 2010 r. Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła tekst znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Natomiast 9 czerwca 2010 r. podczas posiedzenia Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski został przyjęty (w Białymstoku) *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*. Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010 (dalej: PPK 2010); Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010 (dalej: PNRZK 2010).

*katolickiego w Polsce* i nowego *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, uwzględniając fakt obniżenia wieku, w którym ma zacząć się realizacja obowiązku szkolnego, wprowadzili uzasadnione zmiany w założeniach programowych dla I i II etapu edukacyjnego<sup>11</sup>. Uwidacznia się to zwłaszcza w kwestiach dotyczących przygotowania dzieci do I Komunii Świętej. Przyjęcie tego sakramentu zaplanowano nie w drugiej, ale w klasie trzeciej szkoły podstawowej<sup>12</sup>. Taka zmiana domagała się też nowego planowania współpracy katechetów z rodzicami. Novum programowe obejmuje także kwestie formalne w zakresie planowania dydaktycznego. Słusznie autorzy nowych dokumentów programowych nauczania religii w szkole i duszpasterstwa katechetycznego w parafii założenia merytoryczne i metodyczne opisali językiem analogicznym do tego, jakim posłużyli się twórcy *Podstawy programowej kształcenia ogólnego*<sup>13</sup>. Wyrazem tego są zapisy treści nauczania religii w języku wymagań, określającym zakładane wiadomości i umiejętności ucznia. Słusznie też w ramach nauczania religii uwzględniono korelację nauczania religii z edukacją szkolną<sup>14</sup>, dostosowując jej obszary merytoryczne do nowej *Podstawy programowej kształcenia ogólnego*<sup>15</sup>.

W nowych dokumentach katechetycznych wszystkie kwestie programowe zostały rozpisane na trzyletnie okresy edukacyjne, dostosowane do poziomu rozwoju ucznia. Stąd też wyodrębniono założenia programowe katechezy dzieci w wieku przedszkolnym, uczniów klas I–III i IV–VI szkoły podstawowej, młodzieży z gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych (w tym z liceum i technikum oraz ze szkoły zawodowej)<sup>16</sup>. Szczególną uwagę zwrócono na katechezę adresowaną do osób z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu lekkim, umiarkowanym i znacznym oraz z autyzmem. Zaplanowano także katechezę uczniów niesłyszących lub słabo słyszących oraz niewidzących lub słabo widzących<sup>17</sup>.

Charakterystyczną cechą katechezy projektowanej w poszczególnych typach szkół i grupach uczniów są zapisy dotyczące współpracy środowisk wychowawczych. Autorzy dokumentów programowych katechezy uwzględniają zarówno pracę duszpasterską w parafii, jak i katechezę w rodzinie, dlatego zalecenia programowe stanowią punkt odniesienia w poszukiwaniu modelu działań katechetycznych i wychowawczych, angażujących rodziców.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> PPK 2010, s. 13–14.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

## Podstawowe założenia współpracy katechetów z rodzicami

W nowych dokumentach programowych nauczania religii zagadnienie współpracy katechetów z rodzicami zostało opisane na każdym etapie planowania edukacji religijnej. Autorzy *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* i *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* podają propozycje działalności katechetycznej zmierzającej do dialogu katechetów z rodzicami i zaangażowania rodziców w katechezę ich potomstwa<sup>18</sup>. Słusznie za punkt wyjścia przyjmują założenie, że „rodzice są pierwszymi wychowawcami, a rodzina chrześcijańska powinna odzwierciedlać różne aspekty i funkcje życia całego Kościoła”<sup>19</sup>. Konsekwentnie wskazują na podstawową, niezastąpioną rolę rodziców w formacji ludzkiej i chrześcijańskiej ucznia<sup>20</sup>.

Nawiązując do fenomenu wychowania religijnego, autorzy nowych dokumentów programowych katechezy zwracają uwagę na potrzebę pedagogizacji i katechizacji rodziców oraz na konieczność zaangażowania rodziców w proces wychowania religijnego i przygotowania dzieci do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej<sup>21</sup>. Przypominają też o konieczności dialogu pedagogicznego na każdym etapie edukacyjnym, co wydaje się uzasadnione. Katecheta w szkole ma bowiem do wypełnienia zadania wychowawcze. Do jego powinności edukacyjnych należy m.in. udział w realizacji programu wychowawczego szkoły, w tym także współpraca z rodzicami w zakresie wychowania.

Proponowane w teorii formy współpracy z rodzicami, jak trafnie zauważają autorzy dokumentów programowych katechezy, wymagają dostosowania do „miejscowych tradycji oraz warunków szkolnych”<sup>22</sup>. „Częstotliwość ich i charakter winny być uzależnione od warunków diecezji”<sup>23</sup>. Katecheci powinni „dołożyć starań, by pewne formy spotkań i współpracy były podejmowane przez wszystkie lata nauki”<sup>24</sup>. Szczególnie istotne wydają się również działania angażujące dziadków<sup>25</sup> i innych członków rodziny dziecka<sup>26</sup>. Mają one na celu integrację środowisk wychowawczych i służą wzmocnieniu oddziaływań wychowawczych w szkole, rodzinie i w parafii.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 21nn.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Należy zauważyć, że obecnie często dziadkowie podejmują się zadań związanych z wychowaniem religijnym dziecka i uczestniczą wraz z dzieckiem w celebracjach przygotowujących do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 35.

Według autorów nowych dokumentów programowych katechezy współpraca katechetów z rodzicami polega na wzajemnym wspieraniu się w realizacji wspólnych celów wychowania integralnego, w którym szczególne miejsce zajmuje formacja chrześcijańska<sup>27</sup>. Rodzice, jako pierwsi wychowawcy, mają za zadanie organizowanie dzieciom odpowiedniego środowiska do wszechstronnego rozwoju i socjalizacji religijnej<sup>28</sup>. Potrzebują oni jednak profesjonalnego wsparcia ze strony innych osób, które są zaangażowane w wychowanie młodego pokolenia.

Wobec powyższego autorzy nowych dokumentów programowych katechezy w ramach współpracy ze środowiskiem wychowawczym słusznie proponują pedagogizację rodziców<sup>29</sup>. Propozycja ta adresowana jest głównie do rodziców dzieci w wieku przedszkolnym i szkolnym, gdyż na tym etapie rozwoju osobowego i religijnego ważne miejsce zajmują właściwe, wzbogacone o elementy naukowej wiedzy o wychowaniu, postawy akceptacji, bliskość, miłość, przyjaźń rodziców, opiekunów, dziadków<sup>30</sup>. Doświadczenia, jakie dziecko zdobywa w kontaktach z rodzicami, spełniają istotną rolę w kształtowaniu się w jego świadomości prawidłowego obrazu Boga. Świadectwo życia religijnego, modlitwy, uczestnictwa w liturgii i innych praktykach religijnych jest źródłem prawidłowego rozwoju religijnego dziecka<sup>31</sup>.

Pedagogizacja rodziców, jak wynika z zaleceń autorów dokumentów programowych katechezy, powinna przede wszystkim polegać na bezpośrednim i pośrednim wspieraniu rodziców w ich oddziaływaniach wychowawczych poprzez popularyzację problematyki z zakresu wychowania integralnego. Celem pedagogizacji rodziców jest bowiem permanentne wzbogacanie posiadanej przez rodziców potocznej wiedzy z zakresu wychowania dzieci i młodzieży o elementy wiedzy naukowej<sup>32</sup>. Zatem dobrze, że w zaleceniach dotyczących współpracy z rodziną wskazuje się na przekaz wiedzy pedagogicznej i religijnej, odniesionej do różnych sytuacji życiowych<sup>33</sup>. Autorzy dokumentów programowych katechezy zwracają też uwagę na różne kwestie z zakresu problematyki wychowawczej i funkcjonowania rodziny jako Kościoła domowego. Dostrzegając potrzebę wzbogacania świadomości pedagogicznej rodziców, w edukacji przedszkolnej proponują m.in. uświadamianie rodzicom, że „dziecko

<sup>27</sup> Ibidem, s. 21nn; PNRRZK 2010, s. 29nn.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> PPK 2010, s. 21nn; PNRRZK 2010, s. 29nn.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Więcej o tym pisze np. R. Bieleń, *Pedagogizacja rodziców w Kościele katolickim we współczesnej Polsce: formy pedagogicznego kształcenia rodziców*, Roczniki Pedagogiki Rodziny 2003, t. 6, s. 101–120.

<sup>33</sup> PPK 2010, s. 24nn.



– poza innymi zakresami ich postaw – identyfikuje się także z ich postawami religijnymi i naśladuje je<sup>34</sup>. Zwracają też uwagę na konieczność przypominania rodzicom o zadaniach dotyczących wspierania dziecka w odkrywaniu Boga jako autentycznego obrońcy człowieka, który troszcząc się o dobro osoby daje przykazania, „pośród których najważniejsze jest przykazanie miłości”<sup>35</sup>. Zalecają też katechetom wspieranie rodziców w rozumieniu procesu wychowania modlitewnego, liturgicznego, społeczno-moralnego, wspólnotowego i misyjnego<sup>36</sup>. Jednocześnie – w trosce o prawidłowy rozwój religijny dziecka – wskazują na potrzebę wspierania rodziców w kształtowaniu chrześcijańskiego obrazu Boga<sup>37</sup>. Poza tym autorzy nowych dokumentów programowych katechezy zalecają zapoznanie rodziców z programem nauczania religii dzieci w wieku przedszkolnym i szkolnym<sup>38</sup>. Dzięki wieloaspektowej pedagogizacji rodzice mogą wzbogacać osobistą wiedzę z zakresu rozwoju i wychowania religijnego dziecka. Tak określone działania, ukierunkowane na wspieranie rodziców w procesie wzbogacania świadomości pedagogicznej, autorzy dokumentów programowych katechezy łączą z systematyczną katechizacją rodziców. Słusznie autorzy dokumentów programowych katechezy przypominają, że rodzice – jako osoby ochrzczone – mają prawo otrzymać odpowiednią katechezę prowadzącą do rozwoju wiary. W związku z tym zakładają, że rodzice, towarzysząc dziecku na poszczególnych etapach życia religijnego i przygotowania do przyjęcia sakramentów (np. pokuty i pojednania, Eucharystii, bierzmowania) sami potrzebują wsparcia ze strony wspólnoty Kościoła<sup>39</sup>. Stąd też w zaleceniach dotyczących edukacji religijnej w klasach I–III szkoły podstawowej autorzy dokumentów programowych akcentują potrzebę spotkań katechetycznych, a nie tylko pedagogizujących. Konsekwentnie zalecają przepowiadanie Słowa Bożego oraz nauczanie prawd katechizmowych dotyczących wiary, grzechu, nawrócenia, sakramentów, modlitwy, Eucharystii. Proponują też, aby odpowiednio dobrana tematyka spotkań katechetycznych została wzbogacona o celebracje liturgiczne. Programując katechezę w klasach IV–VI szkoły podstawowej, wskazują na konieczność organizowania spotkań „prowadzących [rodziców] do aktywnego i pełnego zaangażowania w Eucharystię”<sup>40</sup> oraz wzbogacania ich o kwestie związane z wychowaniem potomstwa<sup>41</sup>. Wszystkie

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem; PNRRZK 2010, s. 29–30, 62, 103, 135.

<sup>40</sup> PPK 2010, s. 49nn.

<sup>41</sup> Ibidem.



zalecenia autorów dokumentów programowych katechezy służą nie tylko pełnemu poznaniu treści wiary, ale także doświadczeniu żywej wiary na modlitwie i w czasie celebracji liturgicznej. Ważne miejsce w tych propozycjach zajmuje wspieranie rodziców w procesie poznawania Chrystusa, pogłębiania z Nim osobowej więzi, odkrywania wspólnoty Kościoła oraz rozwijania odpowiedzialności za życie i misję Kościoła w świecie<sup>42</sup>.

Tak ogólnie opisane założenia współpracy katechetów z rodzicami zostają dopełnione o kolejne, szczegółowe uwagi. Autorzy nowych dokumentów programowych katechezy uwzględniają zróżnicowanie strukturalne polskich rodzin. Projektując współpracę katechetów z rodzicami uczniów klas I–III szkoły podstawowej, zwracają uwagę na fakt, że w praktyce katecheta coraz częściej spotyka dzieci z rodzin niepełnych (rozbitych w wyniku rozwodu, separacji lub porzucenia rodziny przez jednego z rodziców, rodzin niezamężnych matek z dziećmi, ze związków niesakramentalnych oraz z rodzin czasowo niepełnych – np. z uwagi na charakter pracy rodzica lub dłuższy pobyt zagranicą)<sup>43</sup>. W tym kontekście przypominają o zróżnicowaniu rodziców pod względem poziomu rozwoju wiary i praktyk religijnych<sup>44</sup>. Wszystkie tego rodzaju przemiany społeczne traktują jako wyzwanie katechetyczne i duszpasterskie, które implikuje potrzebę dostosowania form katechizacji rodziców do adresatów: nie tylko do rodziców wierzących, którzy spójnie przeżywają swój wybór wiary, ale także do rodziców, którzy chociaż zostali ochrzczeni, nie byli odpowiednio katechizowani lub oddalili się od wiary oraz do osób, które pochodzą z wyznań chrześcijańskich, niebędących w pełnej komunii z Kościołem katolickim. W związku z powyższym podkreślają konieczność poznania środowiska, w którym wychowują się uczniowie<sup>45</sup>.

We wszystkich wyżej opisanych założeniach programowych, istotną rolę odgrywa stymulowanie aktywności rodziców w procesie współdziałania z katechetami w zakresie wychowania dzieci i młodzieży. Aby bowiem proces integralnej formacji chrześcijańskiej przebiegał skutecznie, niezbędne jest zaangażowanie rodziców. W związku z tym autorzy dokumentów programowych zwracają uwagę na konieczność przekonania rodziców o ich znaczącej roli w wychowaniu religijnym dziecka i o potrzebie współdziałania z katechetą<sup>46</sup>. Za istotne uznają też informowanie rodziców – na początku roku szkolnego – o zakresie tematycznym i wymaganiach programowych nauczania religii

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> PPK 2010, s. 35.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 21nn.

w szkole oraz o organizacji spotkań formacyjnych w parafii, zwłaszcza na etapie przygotowania katechizowanych do spowiedzi i Komunii Świętej czy też do uroczystej rocznicy oraz do sakramentu bierzmowania<sup>47</sup>. We wszystkich tych działaniach, jak wynika z propozycji autorów dokumentów programowych katechezy, szczególną rolę spełnia zasada podmiotowości, partnerstwa i dialogu. Respektowanie tych zasad wymaga spotkania rodziców z katechetami, wzajemnego poznania się, a następnie podjęcia rozmowy i wspólnego działania dla dobra wychowanków. Do tego niezbędne jest wzajemne poszanowanie, zaufanie i zrozumienie. Taką możliwość stwarzają kontakty katechetów z rodzicami ukierunkowane na dobro wychowanka. Dlatego – jak trafnie piszą autorzy dokumentów programowych – „katecheci winni wyraźnie pokazać rodzicom, że w trosce o pełny i wszechstronny rozwój dziecka (w tym rozwój moralny i religijny) zależy im na dobrej współpracy. Bardzo ważne jest podanie jasnych, konkretnych celów i propozycji współdziałania, które co pewien czas należy podawać ewaluacji”<sup>48</sup>. W praktyce edukacyjnej realizacja tego założenia wymaga poprawnego komunikowania się katechetów z rodzicami, prawidłowego określania potrzeb, oczekiwań oraz diagnozowania możliwości i ograniczeń<sup>49</sup>. W związku z tym słusznie autorzy dokumentów programowych katechezy stwierdzają, że największą trudnością stwarza małe zainteresowanie rodziców wychowaniem religijnym dziecka<sup>50</sup>. W sposób szczególny uwidacznia się ono w katechezie specjalnej. Często – jak wyraźnie zaznaczają autorzy dokumentów programowych katechezy – rodzice dzieci z niepełnosprawnością intelektualną, z autyzmem, niesłyszących lub słabo słyszących, niewidomych lub słabo widzących przejawiają postawę bezradności i dystansu uczuciowego<sup>51</sup>. W związku z tym autorzy dokumentów katechetycznych zalecają podejmowanie zróżnicowanych działań pedagogicznych, które zapobiegają marginalizacji i automarginalizacji rodzin dzieci z niepełnosprawnością<sup>52</sup>. Postulują też, aby we współpracy z rodzicami dzieci niepełnosprawnych katecheta przypominał o znaczeniu zaangażowania rodziców w wychowanie religijne dziecka, ukazując rolę rozmowy i świadectwa życia<sup>53</sup>. Słusznie też zalecają, aby katecheta w kontaktach z rodzicami wykazywał troskę, serdeczność, zainteresowanie oraz otwartość na problemy i wątpliwości rodziców. W związku z tym za konieczne uznają „tworzenie ewangelicznego klimatu,

47 Ibidem.

48 Ibidem, s. 28.

49 Ibidem.

50 Ibidem, s. 21nn.

51 Ibidem, s. 112-126; PPKRZK 2010, s. 231.

52 PPK 2010, s. 112, 121.

53 Ibidem, s. 121.

w którym rodzice będą mieli poczucie, że ktoś im towarzyszy na drodze religijnego wychowania dzieci”<sup>54</sup>.

Reasumując, należy zauważyć, że opisane w dokumentach programowych nauczania religii i katechezy parafialnej, kwestie dotyczące współpracy katechetów z rodzicami są interesujące, a zarazem zgodne z założeniami edukacji religijnej dzieci i młodzieży, a więc z celami, zadaniami, treściami i metodyką nauczania. Stąd też na poszczególnych etapach programowania katechizacji można dostrzec zróżnicowanie w zakresie założeń dotyczących pedagogizacji, katechizacji i animacji rodziców. W praktyce szczególnego znaczenia nabierają jednak nie tyle ogólne wskazania, lecz konkretne propozycje realizacji wielokierunkowej współpracy katechetów z rodzicami.

### **Formy i sposoby współpracy katechetów z rodzicami**

Pamiętając o praktyce edukacyjnej, autorzy dokumentów programowych katechezy – oprócz wyżej opisanych, ogólnych założeń – opisują konkretne sposoby zaangażowania rodziców w proces pedagogizacji i katechizacji. W każdej propozycji uwzględniają podstawowe cele i zadania nauczania religii i katechezy parafialnej na określonym etapie edukacji. Słusznie przypominają, że każda forma spotkania z rodzicami, jaką katecheta organizuje na terenie szkoły lub parafii, wymaga zgody władz szkolnych i proboszcza<sup>55</sup>.

Autorzy dokumentów programowych katechezy wśród propozycji najczęściej wymieniają spotkania katechetyczne w formie warsztatów, dialogu i wspólnej pracy w małych zespołach. Słusznie zalecają organizowanie tego rodzaju spotkań dla rodziców uczniów jednej klasy lub przynajmniej jednego poziomu wiekowego. Ukonkretniając ogólne wskazania, w klasie II i III proponują comiesięczne spotkania ukierunkowane na pogłębianie wiary rodziców oraz msze święte inicjacyjne dla dzieci z udziałem rodziców<sup>56</sup>. W kolejnym etapie edukacji szkolnej, a więc w klasach IV–VI zalecają spotkania mistagogiczne i pedagogizujące rodziców<sup>57</sup>. Proponują m.in. organizowanie dni skupienia, rekolekcje, pielgrzymki wdzięczności, systematyczne nabożeństwa pokutne, celebrację rocznicy przyjęcia I Komunii Świętej, nabożeństwa z przekazem egzemplarza Pisma Świętego. Na zakończenie klasy VI szkoły podstawowej zalecają zorganizowanie uroczystego nabożeństwa dla dzieci, rodziców

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>56</sup> PPK 2010, s. 36.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 49.

i rodziców chrześcijańskich z odnowieniem przyrzeczeń chrztu świętego i wręceniem tekstu „Wyznania wiary”<sup>58</sup>. W gimnazjum proponują natomiast spotkania o nieco innym charakterze niż na wcześniejszych etapach edukacji. Młodzież potrzebuje bowiem specyficznego podejścia pedagogicznego<sup>59</sup>. Poza tym w gimnazjum katecheta pracuje z uczniami, którzy należą do różnych parafii. W tej sytuacji na początku roku szkolnego nauczyciel religii powinien zorganizować w szkole spotkanie informacyjne z rodzicami<sup>60</sup>. Podczas tego spotkania katecheta powinien przekazać informacje o wymaganiach, zakresie podejmowanych tematów oraz etapach, formach i sposobach przygotowania do sakramentu bierzmowania. Zadaniem nauczyciela religii jest również angażowanie rodziców w przygotowanie młodzieży do przyjęcia sakramentów w parafii. W związku z tym autorzy dokumentów programowych katechezy proponują organizowanie nabożeństw, celebracji liturgicznych, mszy świętej z udziałem młodzieży i ich rodziców<sup>61</sup>. Tak rozpisane zalecenia korespondują z założeniami nauczania religii i katechezy parafialnej na etapie gimnazjum. Świadczą też o powiązaniu wszystkich działań dydaktyczno-wychowawczych w szkole i w parafii z wychowaniem w rodzinie.

Pamiętając o specyfice edukacji religijnej w szkołach ponadgimnazjalnych<sup>62</sup>, autorzy dokumentów programowych stwierdzają, że spotkania z rodzicami powinny mieć „raczej charakter poznawczo-informacyjny i umacniający ich autorytet”<sup>63</sup>. Rozwiązanie to wymaga ukonkretnienia. Co więcej, uwzględniając realia nauczania religii w polskiej szkole wyżej wymienioną propozycję organizacji spotkań dla rodziców uczniów szkół ponadgimnazjalnych należy uznać za idealistyczną. Trudno bowiem zmotywować rodziców do udziału w wywiadówkach szkolnych i do pracy na rzecz szkoły<sup>64</sup>, a tym bar-

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Warto dodać, że nauczanie religii w szkołach ponadgimnazjalnych jest adresowane do uczniów, którzy mieszkają na terenie różnych parafii, co niewątpliwie wpływa na jakość kontaktów katechetów z rodzicami. Również fakt, że młodzież po ukończeniu 18. roku życia sama podejmuje decyzję o uczestniczeniu w lekcji religii warunkuje dialog edukacyjny nauczyciela religii z rodziną. Zob. PNRRZK 2010, s. 168, 205.

<sup>63</sup> PNRRZK 2010, s. 168, 205, 222.

<sup>64</sup> Do takich wniosków prowadzi nie tylko obserwacja przemian zachodzących w polskiej oświacie, ale również analizy opracowań pedagogów świeckich, dyrektorów szkół i nauczycieli. Zob. np. M. Kotarba-Kańczugowska, *Męczennik, szaman, perfekcjonista, entuzjasta, czyli przychodzi rodzic na zebranie*, cz. 1, *Życie Szkoły 1* (2011), s. 5–9; idem, *Męczennik, szaman, perfekcjonista, entuzjasta, czyli przychodzi rodzic na zebranie*, cz. 2, *Życie Szkoły 2* (2011), s. 16–20; M. Łoskot, *Konflikty w relacjach nauczyciel – uczeń i nauczyciel – rodzic*, *Głos Pedagogiczny* 2010, luty, s. 16–19; W. Olszewska, *Szkolne obrazy*, *Dyrektor Szkoły 4* (2009), s. 46–49.

dziej do działań katechetycznych. Do podobnych wniosków prowadzą zalecenia dotyczące organizowania mediacji w sytuacji konfliktów i problemów wychowawczych<sup>65</sup>. Rozwiązanie to należy uznać za interesujące, nie jest ono pozbawione jednak idealizmu. Co więcej, w praktyce trudno realizować mediacje z udziałem uczniów, katechetów i rodziców. Powstaje bowiem pytanie: kto, kiedy i na jakich zasadach ma spełniać rolę mediatora? Trudno też jednoznacznie określić zakres problemów, które mogą stanowić przedmiot mediacji. W praktyce edukacyjnej pedagodzy i nauczyciele doświadczają trudności w zakresie rozwiązywania konfliktów interpersonalnych w szkole i w rodzinie za pomocą negocjacji i mediacji, a niejednokrotnie także sami uczestniczą w konfliktach z rodzicami<sup>66</sup>.

Dopełnieniem wyżej analizowanych form i sposobów współpracy katechetów z rodzicami są kolejne zalecenia, które zapisano na każdym etapie edukacji religijnej. Autorzy dokumentów programowych proponują dialog pedagogiczny, podczas którego katecheta informuje rodziców o zadaniach wychowawczych i dydaktycznych realizowanych w szkole, zapoznaje z programem nauczania, rozmawia o sukcesach i kłopotach uczniów, zwraca uwagę na postępy katechizowanych, zachęca rodziców do uczestnictwa z dzieckiem w celebracjach liturgicznych i spotkaniach pastoralnych o charakterze skrutyniów<sup>67</sup> oraz wspiera rodziców w rozwiązywaniu trudności rozwojowych<sup>68</sup>. Dodatkowo w katechezie dzieci z niepełnosprawnością intelektualną proponują katechumenat międzyrodzinny, który polega na animowaniu rodzin zaniedbanych religijnie lub „zamkniętych w swoich problemach”<sup>69</sup>. Nowum jest tu propozycja oddziaływania na rodziny dysfunkcyjne i/lub obojętne religijnie za pośrednictwem rodzin, które aktywnie uczestniczą w życiu wspólnoty parafialnej<sup>70</sup>. Poza tym autorzy dokumentów programowych zwracają uwagę na motywowanie rodziców do udziału w spotkaniach grup wspólnoty Wiara i Światło

<sup>65</sup> PNRRZK 2010, s. 168, 205, 222.

<sup>66</sup> Zob. więcej o tym np. w: A. Bodanko, *Konflikty w zakładzie pracy i szkole*, Nauczyciel i Szkoła 1–2 (2008), s. 49–76; A. Guca-Miąsik, *Negocjacje i mediacje w kręgu pomocy, wychowania i prawa*, Rzeszów 2011; D. Mazur, *Pomoc dziecku uwikłanemu w konflikt rodzicielski*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze 2004, s. 51–54; M. Mendel, *Rodzice i nauczyciele jako sprzymierzeńcy*, Gdańsk 2010; M. Osuch, *Niezgoda rujnuje, czyli „wojujący” rodzice*, Dyrektor Szkoły 2 (2010), s. 34, 36–38; W. Sroczyński, *Konflikt czy dysonans w kontekście integracji środowiska wychowawczego*, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze 2 (2010), s. 24–29; D. Ziółkowska-Macieszek, *Konflikty szkoła – rodzice*, Dyrektor Szkoły 10 (2010), s. 39–42.

<sup>67</sup> Do tego rodzaju spotkań, jak trafnie zaznaczają autorzy dokumentów katechetycznych, zalicza się Msze Święte inicjacyjne oraz nabożeństwa związane z przekazaniem znaków religijnych. Zob. PPK 2010, s. 36.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 21, 112.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>70</sup> Ibidem.

lub innych wspólnot parafialnych, dzięki którym rodzice otrzymają umocnienie w wierze oraz wsparcie w procesie wychowania religijnego dziecka niepełnosprawnego<sup>71</sup>.

Odwołując się do praktyki duszpasterskiej w parafii, słusznie autorzy dokumentów programowych katechezy za szczególnie ważne uznają aktywizowanie całych rodzin w formację religijną dzieci i młodzieży. Proponują angażowanie rodziców w organizację wydarzeń i uroczystości religijno-patriotycznych w szkole i w parafii<sup>72</sup>. Ukonkretniając ogólne wskazania, zalecają angażowanie rodziców w przygotowanie liturgii i celebracji obrzędowych<sup>73</sup>. Wszystko to sprzyja realizacji idei podmiotowości i dialogu w wychowaniu. Spełnia istotną rolę w stymulowaniu aktywności rodziców w zakresie rozwijania świadomości pedagogicznej oraz odpowiedzialnego udziału w wychowaniu religijnym.

## Próba oceny

Propozycje autorów dokumentów programowych dotyczące współpracy katechetów z rodzicami wskazują na zróżnicowane działania w zakresie pedagogizacji, katechizacji i aktywizacji. Mają charakter ogólny i wydają się być modelowe, wręcz idealne. Analizując propozycje autorów dokumentów programowych katechezy, można zatem mieć wrażenie, że często nie korespondują one z realiami pracy katechetycznej w szkole i w parafii. Niewątpliwie współpraca z rodzicami należy do priorytetowych zadań katechetów. W praktyce jednak coraz trudniej zainteresować rodziców kwestiami związanymi z wychowaniem chrześcijańskim. Co więcej, rodzice ujawniają niechęć, a niekiedy nawet nieufność wobec działań podejmowanych przez katechetę w szkole i w parafii. Zwykle uczestniczą tylko w spotkaniach związanych z przygotowaniem dzieci do sakramentów (zwłaszcza pokuty i pojednania oraz Eucharystii), traktując je jako „nieprzyjemny obowiązek”. Sporadycznie angażują się w przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania. W pozostałych sytuacjach wielu rodziców wykazuje obojętność, co utrudnia, a niekiedy wręcz uniemożliwia katechetom współdziałanie z nimi. Sami też nauczyciele religii niejednokrotnie doświadczają trudności natury psychospołecznej w prowadzeniu dialogu pedagogicznego z rodzicami oraz organizacyjnej (np. brak czasu i odpowiedniego miejsca) na spotkania z rodzicami.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 121–122.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 36.



Wśród modelowych, wręcz idealistycznych, propozycji, zapisanych w dokumentach programowych, można dostrzec elementy realizmu. Zgodnie z zaleceniami autorów w praktyce, zwłaszcza na etapie przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, teoretycznie opisane propozycje wymagają dostosowania do miejscowych tradycji oraz do warunków szkolnych i parafialnych. W tym procesie adaptacji ogólnych założeń do lokalnych warunków społecznych i eklezjalnych należy uszanować wzory duszpasterskiego działania w określonej społeczności kulturowej i religijnej. Ważna jest również kreatywność katechetów, która uzdalnia do podejmowania twórczych inicjatyw pedagogicznych i katechetycznych.

W praktyce realizacja założeń programowych wymaga też profesjonalnego wysiłku katechetów, poświęcenia czasu i przewycięzania ograniczeń związanych z angażowaniem rodziców w proces edukacji religijnej dziecka. Sami też katecheci potrzebują wsparcia zarówno ze strony rodziców, jak i duszpastery. Stąd też potrzebne są nie tylko rozwiązania systemowe, opracowane na poziomie założeń programowych, ale także rewizja myślenia o wzajemnej współpracy oraz konieczność refleksji nad możliwościami i barierami współpracy katechetów z rodzicami. W tym kontekście uzasadniona wydaje się również ewaluacja dotychczasowych rozwiązań w zakresie współdziałania nauczycieli religii z rodzicami w szkole i w parafii. Współpraca katechetów z rodzicami jest bowiem rzeczywistością dynamiczną, pełną nieoczekiwanych zdarzeń, emocji i napięć. Szacowanie wartości dotychczasowych rozwiązań pozwoli katechetom na odnoszenie teorii do osobistego doświadczenia. Ewaluacja przyczyni się do lepszego rozumienia działań katechetycznych w szkole i w parafii. Pozwoli też dostrzec wielokontekstowość współdziałania katechetów z rodzicami. W tej perspektywie będzie można zauważyć głębszą wartość wzajemnych kontaktów i zdarzeń, które składają się na troskę o wszechstronny rozwój dzieci i młodzieży oraz poszukiwać nowych, dostosowanych do warunków i tradycji lokalnych, rozwiązań organizacyjnych.

## COOPERATION OF RELIGION TEACHERS WITH PARENTS ACCORDING TO CURRICULUM ASSUMPTIONS OF THE NEW CATECHETICAL DOCUMENTS

(SUMMARY)

The current cooperation of religion teachers with parents causes many controversies. Catechists are increasingly paying attention to the crisis of commitment among parents in the process of religious education of their children. They describe the difficulties connected with the cooperation between religion teachers and parents and seek the ways of overcoming this crisis. This article



aims at presenting the cooperation of religion teachers with parents from the perspective of new (approved in 2010) catechetical documents such as: *The Core Curriculum of the Catholic Church Catechesis in Poland* and *The Syllabus of Roman Catholic Religion Instruction in Schools and Kindergartens*. A context of theoretical analyses was characterized, and an analysis was made of the stages of school education and the programming of general education and religion teaching. Next, the cooperation was described between religion teachers and parents in the newly-approved catechetical documents which were gradually being introduced at schools and in the ministry. Afterwards, the aims, rules and the ways of cooperation between religion teachers and parents were depicted. The article concludes with an evaluation of the suggestions of the authors of the catechesis curriculum documents regarding the possibilities and limitations in implementing theoretical proposals.

## DIE ZUSAMMENARBEIT DER RELIGIONSLEHRER MIT ELTERN IM LICHT DER RICHTLINIEN NEUER KATECHETISCHER DOKUMENTE

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Zusammenarbeit zwischen Religionslehrern (Katecheten) und Eltern erzeugt zahlreiche Kontroversen. Die Religionspädagogen und Katecheten weisen darauf hin, dass sich die Eltern nur ungerne im Prozess religiöser Erziehung von Kindern und Jugendlichen engagieren. In diesem Artikel wird auf zahlreiche Probleme verwiesen, es wird jedoch auch nach Auswegen gesucht. Der vorliegende Artikel verfolgt das Ziel, die Zusammenarbeit zwischen Eltern und Katecheten aus der Perspektive der neuen, 2010 in Kraft getretenen katechetischen Dokumente: *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (*Programmatische Grundlagen der katholischen Katechese in Polen*) sowie *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (*Lehrplan für den römisch-katholischen Religionsunterricht in Kindergärten und Schulen*) zu untersuchen. Es wurde zuerst der breite theoretische Kontext analysiert unter besonderer Berücksichtigung der Veränderungen von Etappen in der schulischen Bildung sowie in den Lehrplänen für die allgemeine und religiöse Erziehung. Im zweiten Schritt wurden detaillierte Fragen, welche die Zusammenarbeit zwischen Eltern und Katecheten betreffen, im Lichte der genannten Dokumente analysiert. Es wurden dabei Ziele, Voraussetzungen und Mittel dieser Zusammenarbeit beschrieben. Bei der Bewertung der Vorschläge wurden Möglichkeiten, aber auch Begrenzungen bei ihrer praktischen Realisierung aufgezeigt.



Urszula Dudziak  
Wydział Teologii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Polacy wobec rozwodów. Przyczyny i skutki rozpadu rodziny oraz wskazania profilaktyczne

**Słowa kluczowe:** rozwód, sytuacja rozwodowa, skutki rozwodów, zapobieganie rozwodom.

**Key words:** divorce, situation of divorce, effects of divorce, divorce prevention.

**Schlüsselworte:** Scheidung, Scheidungssituation, Auswirkungen der Scheidung, Scheidungsprävention.

Dziesiątki tysięcy rocznie przeprowadzanych rozwodów<sup>1</sup> powodują, że z roku na rok wzrasta liczba osób przeżywających traumę tego doświadczenia i dźwigających jego następstwa. Powszechność tego zjawiska przyczynia się do jego tolerancji, a nawet jawnej aprobaty. Zauważono, że rozwodnicy stanowią sporą grupę, na której poprzez rozmaite usługi można zarobić. Sprzedawane są wzory pozwów rozwodowych i rozmaite poradniki rozwodowe<sup>2</sup>. Powstają agencje rozwodowe służące klientom w kompleksowym zaplanowaniu rozwodu, a także wydarzeń następujących po nim, takich jak: divorce party, wyjazdy na wypoczynek do ciepłych krajów<sup>3</sup>. Od 2008 r. odbywają się targi rozwodowe pomagające w przeprowadzeniu rozwodu, proponujące odreagowującą zabawę, np. w rzucanie lotkami w zdjęcie współmałżonka, umożliwiające wybór sukni na rozprawę sądową, przekonujące, że porażka zamieni się

---

Adres/Adresse/Anschritt: dr hab. Urszula Dudziak, Katedra Psychofizjologii Małżeństwa i Rodziny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Raławickie 14, 20-039 Lublin, [ududz@kul.lublin.pl](mailto:ududz@kul.lublin.pl).

<sup>1</sup> *Statystyki rozwodów w Polsce*, w: [http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka\\_rozwodow\\_w\\_polsce\\_statystyki\\_rozwodowe.html](http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka_rozwodow_w_polsce_statystyki_rozwodowe.html) (21 IX 2011).

<sup>2</sup> [http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka\\_rozwodow\\_w\\_polsce\\_statystyki\\_rozwodowe.html](http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka_rozwodow_w_polsce_statystyki_rozwodowe.html) (21 IX 2011).

<sup>3</sup> [http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka\\_rozwodow\\_w\\_polsce\\_statystyki\\_rozwodowe.html](http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka_rozwodow_w_polsce_statystyki_rozwodowe.html) (21 IX 2011).

w sukces<sup>4</sup>. Rola mediatora postrzegana jest nie jako obrońcy węzła małżeńskiego wspomagającego w porozumieniu i pojednaniu małżonków, ale jako kogoś, kto ma ułatwić przeżycie rozwodu, by ten odbył się sprawnie i bezboleśnie, z satysfakcjonującym podziałem majątku oraz zgodnymi z oczekiwaniami decyzjami dotyczącymi opieki nad dziećmi. Wysoka akceptacja rozwodów ma miejsce także w Polsce, w której ponad 34 milionów, czyli około 90% ludności deklaruje swą przynależność do sprzeciwiającego się rozwodom Kościoła rzymskokatolickiego. Uznawanie rozwodów występuje też pomimo stawiania rodziny w czołówce najcenniejszych wartości Polaków<sup>5</sup>. Przyczyną tego może być lansowanie takiego stylu życia, liberalizacja zachowań, brak starań o własną dojrzałość osobową, braki w wychowaniu, negatywny przykład rodziców, błędne wzorce czerpane z filmów i z życia idoli, wypaczona hierarchia wartości, dominanta opcji przyjemnościowej nad powinnościową, brak odpowiedzialności, niewiedza religijna, walka z Kościołem, zeświecczenie. Konsekwencje usankcjonowanych rozwodami rozpadów małżeństw i rodzin mają empiryczne potwierdzenie zarówno w badaniach prowadzonych przez licznych naukowców<sup>6</sup>, jak i w poradnianym doświadczeniu terapeutów i doradców rodzinnych<sup>7</sup>. Prezentacja następstw rozwodu może być pewnego rodzaju uwrażliwieniem sumień, przestrogą i ostrzeżeniem przed krzywdzeniem potomstwa nieodpowiedzialnymi decyzjami rozwodzących się małżonków-rodziców. Paradoksem jest działanie osób, które zamiast rozwiązać doświadczany problem, próbują rozwiązać nierozzerwalne małżeństwo. Odniesienie zastanej rzeczywistości do wymagań stawianych przez Boże prawo obliuguje do podjęcia konkretnych działań profilaktyczno-naprawczych. Ich pierwszym etapem jest uświadomienie rozmiarów zjawiska, jego przejawów i uwarunkowań.

<sup>4</sup> <http://www.video.banaj.pl/film/5314/targi-rozwodowe-we-wroclawiu-i-gdansk> (21 IX 2011).

<sup>5</sup> K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*. Cz. I. *Ja i inni*, Kraków 2004, s. 23. Zob. też: K. Ostrowska, *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*, Warszawa 1998; K. Ostrowska, *Nie wszystko o wychowaniu*, Warszawa 2000, zwłaszcza s. 135–136; H. Świda-Ziemba, *Młodzież końca tysiąclecia. Obraz świata i bycia w świecie*, Warszawa 2000; K. Ostrowska, *Zdrowie. Wychowanie. Osobowość*, Warszawa 1998; B. Rogulska, *Rodzina polska – wzory i wartości*, Warszawa 2000.

<sup>6</sup> Badaczami skutków rozwodów i autorami konkretnych prac temu poświęconych są: H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2005; B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, Bydgoszcz 1992; J. Wallerstein, *Children of divorce: The psychological tasks of the child*, *Annual Progress in Child Psychiatry & Child Development* 1984 s. 263–280; R.E. Dobash, R.P. Dobash, *Coping with Disorders in the Family*, Surrey 1987.

<sup>7</sup> Terapeutami lub doradcami osób obciążonych doświadczeniem rozwodu, a jednocześnie autorami poradników powstałych na kanwie swojej pracy są np.: J. Conway, *Doroste dzieci rozwiedzionych rodziców. Jak uwolnić się od bolesnej przeszłości*, tłum. W. Maj, Warszawa 1995; J.S. Wallerstein, S. Blakeslee, *Rozwód, a co z dziećmi? Jak uchronić własne dzieci przed negatywnymi skutkami rozwodu?*, tłum. C.E. Urbański, Poznań 2005; W. Jaede, *Jak uchronić dziecko przed skutkami rozwodu rodziców, Poradnik dla rodziców*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2007; A.D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2006.

## Rozwód – pojęcie i statystyki

Zdania osób wypowiadających się na temat rozwodów są podzielone. W 1969 r. Adam Podgórecki wymieniał rozwód w kategoriach patologii społecznych<sup>8</sup>. Dziesięć lat później Maria Jarosz sprzeciwiała się temu, twierdząc, że zjawisko rozwodu nie powinno być tak określone, bo jest tylko prawnym usankcjonowaniem już dokonanego rozpadu rodziny<sup>9</sup>. Podobnie twierdzi Zdzisław Krzemiński, podkreślając, że orzeczenie prawne dotyczy procesu rozbicia rodziny, który został zapoczątkowany wcześniej<sup>10</sup>. Henryk Cudak uznaje, że „rozwód z pewnością nie jest zjawiskiem o charakterze patologicznym, ale często bywa dużą porażką małżonków oraz dramatem ich dzieci”<sup>11</sup>. Autorka badań osobowości dzieci doświadczających rozwodu rodziców Barbara Kaja przyjmuje, że rozwód to akt prawny legalizujący rozbicie rodziny, jednoznaczny wskaźnik rozbicia rodziny poprzedzony zwykle procesem jej dezintegracji związanym z nasileniem się konfliktów, czemu towarzyszą kumulujące się przykre i silne przeżycia<sup>12</sup>. Encyklopedyczna definicja przedstawia rozwód jako „rozwiązanie ważnego związku małżeńskiego przez sąd na żądanie jednego z małżonków lub obojga; według prawa polskiego przesłanką rozwodu jest trwały i zupełny rozkład małżeństwa”<sup>13</sup>. W Katechizmie Kościoła Katolickiego, kiedy mowa jest o rozwodzie, zwraca się uwagę na to, że katolicy w wielu krajach „na podstawie prawa cywilnego decydują się na *rozwód* i zawierają cywilnie nowy związek”<sup>14</sup>. W związku z tym Katechizm przypomina, że Kościół „nie może uznać nowego związku za ważny, jeśli ważne było pierwsze małżeństwo”<sup>15</sup>. Skoro człowiek nie może rozłączyć tego, co zostało złączone przez Boga<sup>16</sup>, to żadne orzeczenie instancji ludzkiej nie jest w stanie unieważnić sakramentalnego przymierza małżonków. W sytuacjach, gdy wspólne życie małżonków staje się praktycznie niemożliwe, Kościół dopuszcza fizyczną *separację*<sup>17</sup>. Może ona być czasowa i stanowić nową szansę naprawy tego, co w małżeństwie uległo psychicznej degradacji. Możliwe jest też orzeczenie nieważności małżeństwa sakramental-

<sup>8</sup> A. Podgórecki, *Patologia życia społecznego*, Warszawa 1969.

<sup>9</sup> M. Jarosz, *Problemy dezorganizacji rodziny. Determinanty i społeczne skutki*, Warszawa 1979.

<sup>10</sup> Z. Krzemiński, *Rozwód*, Kraków 2001.

<sup>11</sup> H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2005, s. 15.

<sup>12</sup> B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, Bydgoszcz 1992, s. 7.

<sup>13</sup> *Rozwód*, w: B. Petrozolin-Skowrońska (red.), *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1994, s. 736.

<sup>14</sup> KKK 1650.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Por. Mt 19, 6.

<sup>17</sup> KKK 1649.

nego, jeżeli przed sądem kościelnym, po przeprowadzeniu procesu udowodni się jego nieważne zawarcie<sup>18</sup>.

W dyskusji nad tym, czy rozwody są, czy nie są patologią społeczną, warto zwrócić uwagę także na szerszą argumentację niż uznanie dokonanego już rozpadu rodziny. Zło rozwodów ujawnia się w stwarzaniu błędnego przypuszczenia, że człowiek ma moc sprawczą rozwiązywania małżeństwa, że jest społeczna zgoda na rozwody, że sądownie potwierdzony rozpad rodziny jest nieodwołalny, że już nie trzeba podejmować starań naprawczych i że po zniszczeniu jednego małżeństwa zostaje otwarta droga, by zawierać nowe. Rozwody zamiast mobilizować małżonków – zazwyczaj także rodziców – do większej odpowiedzialności i troski o relacje rodzinne przekonują, że zawarte kiedyś małżeństwo już nie istnieje. Rozwody są niewychowawcze, a nawet stanowią powód zgorzenia, tworząc przekonanie, że złożony ślub można odwołać i nie czuć się zobowiązanym do jego realizacji. Próba eliminacji zawartego związku nie jest też równoznaczna z eliminacją (zniknięciem) jego owoców, czyli dzieci, które żyją, faktycznie istnieją i w niezrozumiały dla siebie sposób doświadczają rozpadu domu, do którego zostały zaproszone.

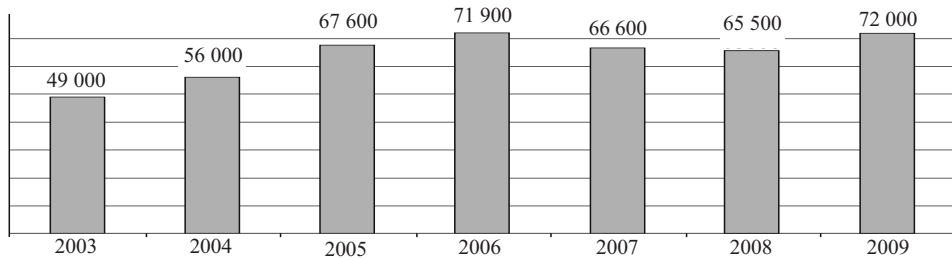
W oparciu na nauczaniu Jana Pawła II *Encyklopedii nauczania moralnego* zdefiniowano istniejące w świecie zjawisko rozwodów, ale również przedstawiono katolickie stanowisko wobec tego. „Rozwód – rozwiązanie za życia obojga małżonków ważnie zawartego małżeństwa; współcześnie jest dopuszczalny w prawodawstwie wszystkich niemal państw, przy czym niektóre ustawodawstwa traktują go jako sankcję za zawinione naruszenie obowiązków małżeńskich, inne – jako środek likwidacji małżeństwa niemogącego spełnić swjej funkcji, jeszcze inne pozostawiają małżonkom swobodę decyzji rozwiązania ich związku”<sup>19</sup>. W Kodeksie Prawa Kanonicznego mówi się, że zawarcie małżeństwa dochodzi do skutku poprzez wzajemnie wyrażoną zgodę na nieodwołalne, wieczyste przymierze mężczyzny i kobiety<sup>20</sup>. Wykluczona jest więc możliwość rozwodu. Stwierdza to jednoznacznie kanon 1141: „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”<sup>21</sup>. W odniesieniu do rzeczywistości norma ta wydaje się być albo mało znana, albo w znacznym stopniu bagatelizowana. Do takiego wniosku upoważnia fakt, że liczba rozwodów także wśród ludzi ochrzczonych wzrasta (rys. 1).

<sup>18</sup> J. Gręźlikowski, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005.

<sup>19</sup> P. Góralczyk, *Rozwód*, w: J. Nagórny, K. Jeżyńska (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 470–471.

<sup>20</sup> KPK 1057.

<sup>21</sup> KPK 1141.



**Rys. 1.** Liczba rozwodów w Polsce w latach 2003–2009 na podstawie danych GUS

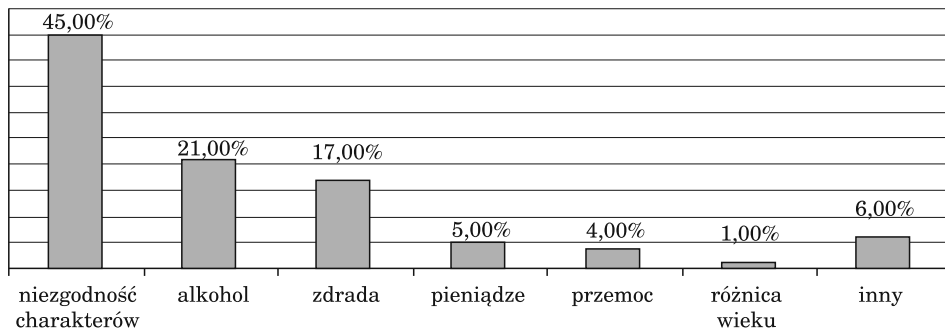
Źródło: *Statystyki rozwodów w Polsce*, [http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka\\_rozwodow\\_w\\_polsce\\_statystyki\\_rozwodowe.html](http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/statystyka_rozwodow_w_polsce_statystyki_rozwodowe.html) (21 IX 2011)

Na podstawie danych Głównego Urzędu Statystycznego wynika, że liczba rozwodów z 49 000 w roku 2003, po 7 latach powiększyła się o 23 000. Zarówno w 2009, jak i w 2010 r. sięgała ona 72 000<sup>22</sup>. Za współczynnik rozwodów przyjmuje się ich liczbę na 10 tysięcy mieszkańców. Bardzo niski współczynnik stanowi 5 rozwodów na 10 tysięcy osób, niski 5–10, średni 10–15, wysoki 15–20 i bardzo wysoki powyżej 20. Z danych wynika, że w 2000 r. wskaźnik rozwodów można było uznać za średni (11,1), obecnie zaś sięga on powyżej 18 rozwodów na 10 tysięcy mieszkańców. Jest więc wysoki i zbliża się do bardzo wysokiego<sup>23</sup>. Liczba rozwodów wśród osób mieszkających w miastach jest prawie trzykrotnie wyższa niż wśród mieszkańców wsi. Kobiety częściej niż mężczyźni wnoszą sprawy o rozwód, aż 3/4 rozwodów dokonuje się z ich powodztwa. W 70% rozwody dokonywane są bez orzekania o winie. W przypadku jej orzekania częściej osobą winną okazuje się być mężczyzna (20%) niż kobieta (3%). Najwygodniejszą z podawanych przyczyn rozwodów wydaje się być niezgodność charakterów. Według badań GUS w 2009 r. pojawiła się ona przy co trzecim orzekanym rozwodzie. Przeprowadzone przez portal prawnik-online badania internautów również wykazały, że ta przyczyna rozwodów jest podawana najczęściej. Kolejne to nadmiernie spożywany alkohol i zdrada. Decyzje o rozwodzie bywają też podejmowane ze względu na problemy finansowe i konflikty o pieniądze lub naganny stosunek do członków rodziny, którego przejawem jest przemoc. Jeden procent respondentów podaje, że przyczyną rozwodów jest także różnica wieku małżonków. W związku z częstymi wyjazdami zarobkowymi za granicę warto zwrócić uwagę na to, że podawanym powodem decyzji o rozwodzie bywa również dłuższa nieobecność.

<sup>22</sup> [http://www.zdradzeni.info/forum/viewthread.php?forum\\_id=4&thread\\_id=829](http://www.zdradzeni.info/forum/viewthread.php?forum_id=4&thread_id=829) (15 IX 2011).

<sup>23</sup> Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik Demograficzny 2009*, Warszawa 2009, s. 234.





**Rys. 2.** Przyczyny rozwodów [rok 2010] na podstawie badania w grupie 3400 internautów  
 Źródło: [http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/przyczyny\\_rozwodow\\_statystyka.html](http://www.prawnik-online.eu/porady/rodzinne/przyczyny_rozwodow_statystyka.html) (21 IX 2011)

Zastanawiać może, dlaczego mając zdiagnozowany powód zakłócający relacje małżeńskie, nie usiłuje się wyeliminować tego właśnie powodu, tylko przyjmuje się go, jako usprawiedliwienie decyzji przekreślającej małżeństwo. Stwierdzenie choroby skłania zwykle do jej wyleczenia lub przynajmniej do podjęcia działań, mających na celu złagodzenie dokuczliwych objawów, a nie do ataku na życie pacjenta. Bez względu jednak na argumenty za rozwodem, jego przeprowadzenie wywołuje zawsze określone skutki. Ich odczuwalność będzie szczególnie dotkliwa dla osób do niedawna uznawanych za najbliższe, zwłaszcza zrodzonych z jedności małżeńskiej dzieci.

## Sytuacja rozwodowa – przejawy i odniesienia

Rozwód to wyjątkowo silny stres i jedna z poważniejszych, traumatycznych sytuacji w życiu człowieka<sup>24</sup>. Porażka małżeństwa rodzi u osoby opuszczonej zwiększone poczucie samotności. Może wystąpić pogorszenie jej stanu zdrowia, zmniejszenie wydajności w pracy, ucieczka w uzależnienia<sup>25</sup>. Rozwód to „pogrzeb, który nigdy się nie kończy [...] czyni wrogów z ludzi, którzy przysięgali sobie miłość aż do śmierci”<sup>26</sup>. Dla dzieci rozwód rodziców związany jest z rozdzwięciem uczuciowym, niesie poczucie braku rodzica, który odszedł, braku – utraconej na zawsze – jedności rodziny i tak cennego wychowawczo rodzinnego bycia razem. Sytuacja ta powoduje zagrożenie, lęk przed utratą miłości i, albo nadmiar uczuć przelewanych na dziecko, albo zaniedby-

<sup>24</sup> B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, s. 23.

<sup>25</sup> Zob. W.J. Goode, *Women in divorce*, New York 1956.

<sup>26</sup> A.D. Hart, *Rozwód. Jak ratować dzieci*, tłum. M. Ciszewska, Poznań 2006, s. 29.

wanie go, zwłaszcza w przypadku związania się z nowym partnerem. Koncentracja na sprawach rozwodowych i próba nowego ułożenia życia po rozwodzie związana jest ze zmniejszeniem czasu poświęcanego dziecku. Nierzadko pojawiają się problemy finansowe utrudniające zaspokojenie podstawowych potrzeb, a dodatkowa praca, tak jak koncentracja na przeżyciach związanych z rozwodem, zabiera kolejny czas. Następstwem rozwodu bywają też przetargi o dziecko. To wszystko stwarza problemy opiekuńczo-wychowawcze<sup>27</sup>.

Są jednak osoby twierdzące, że rozstanie skonfliktowanych rodziców jest mniej szkodliwe, niż podtrzymywanie nieszczęśliwego związku<sup>28</sup>, to szansa wyjścia z niekorzystnych relacji, uwolnienie się od stresu i od człowieka powodującego traumatyczne przeżycia, to poprawa sytuacji finansowej, gdy wcześniej współmałżonek przepijał większość wspólnych pieniędzy. Niektórzy, pomijając względy religijne, uważają, że korzystnym rozwiązaniem dla małżonków może być również możliwość zawarcia następnego związku<sup>29</sup>. Doszukiwanie się pozytywnych cech rozwodów jest dość powszechne w społeczeństwie. Świadczyć o tym może wysoka aprobatą rozwodów wyrażona w badaniach ankietowych przez nauczycieli szkół ponadgimnazjalnych i uczniów liceów. Wśród 603 ankietowanych nauczycieli całkowitą lub relatywną akceptację rozwodów wyraziło 71,4% grupy<sup>30</sup>. Licealiści jednej z lubelskich szkół dopuszczający rozwody, w każdej lub w szczególnej sytuacji, stanowili w roku 1992 – 75%, w 2000 – 88%, w 2003 – 83%, w 2007 – 89% badanej grupy<sup>31</sup>. Prorozwodową argumentację młodzieży oddają następujące wypowiedzi:

- *Lepiej, żeby się rozwiedli, niż pozabijali.*
- *Jeżeli małżonkowie źle się dobrali, to po co mają się męczyć?*
- *Powinny być rozwody, ponieważ, gdy popełnimy błąd musimy mieć jakąś drogę odwrotu.*

<sup>27</sup> B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, s. 23.

<sup>28</sup> L. Wojciechowska, *Oddziaływanie wychowawcze rozwiedzionych matek a przystosowanie społeczne ich dzieci*, w: L. Wołoszynowa (red.), *Materiały do nauczania psychologii*, seria II, t. 11, Warszawa 1984, s. 268–356. Warto jednak rozważyć, dlaczego uwzględnia się w tej refleksji tylko dwie możliwości, „albo podtrzymywać nieszczęśliwy związek, albo go zlikwidować”, bez wskazania na trzecią możliwość, jaką jest uleczenie tego co chore, naprawa relacji małżeńskich, doskonalenie związku, troska o miłość.

<sup>29</sup> D. Graniewska, K. Krupa, B. Balcerzak-Paradowska, *Samotne matki, samotni ojcowie*, Warszawa 1986, s. 90, 99. Postawa aprobaty rozwodów dla ww. racji wskazuje na wybór tego, co wydaje się wygodne, na ucieczkę od trudności zamiast zmagania się z nimi, na brak zaangażowania i służby miłości, a także na niewiedzę lub obojętność wobec różnic pomiędzy rozwodem a separacją i rozdzielnością majątkową.

<sup>30</sup> U. Dudziak, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologicznopastoralne*, Lublin 2009, s. 545.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 152. W badaniach wzięło udział 401 uczniów.

- *Rozwody dają drugą szansę.*
- *Ludzie powinni uzyskiwać rozwody, ponieważ nie mogą być do niczego zmuszeni.*
- *Jestem za rozwodem w przypadku zdrady. Nie zniósłabym tego, by mój mąż sypiał z innymi kobietami lub mężczyznami.*
- *W przypadku znęcania się fizycznego.*
- *Gdy trafi się alkoholik.*
- *Jeżeli powodem rozwodu jest nieposiadanie dzieci to zgadzam się na niego.*
- *Jeśli małżeństwo zostało zawarte tylko pod wpływem chwilowego zauroczenia*<sup>32</sup>.

W wypowiedziach brakuje uznania małżeństwa za priorytetową wartość. Nie widać traktowania go jako nierozzerwalnego związku, do którego należy dojrzeć i solidnie się przygotować. Nie ma przekonania, że o małżeństwo należy się troszczyć, rozwiązując pojawiające się problemy, a w przypadku zaistnienia takiej konieczności – podejmując terapię. Wydaje się, że miłość małżeńska traktowana bywa przez niektórych respondentów, publicystów, a nawet badaczy tak, jak los na loterii, który jednym się trafia, a drugim nie, bez zauważania potrzeby zaangażowania własnej aktywności w budowanie i pielęgnowanie tej więzi. Być może powodem takiego nastawienia jest postawa ucieczki od problemów, by usunąć wszelką niewygodę i trud towarzyszący próbom ich rozwiązywania. Zdaniem H. Cudaka wśród przyczyn rozwodów zdarza się również dążenie do tego, by „stary związek małżeński, który przestał być atrakcyjny, zastąpić nowym, już przez sam urok nowości – bardziej atrakcyjnym. Mamy tu do czynienia z jawnym nadużyciem prawa i norm społecznych. Jednym z subiektywnych czynników prowadzących do rozwodów jest nieprawidłowo rozumiane prawo do wolności”<sup>33</sup>. Skutkami takich decyzji obarczone są nie tylko jednostki, ale również całe społeczeństwo. Dotyczy to aspektów zdrowotnych, wychowawczych, moralnych, ale także finansowych ze względu na zobowiązanie do „świadczeń na rzecz kobiet samotnie wychowujących dzieci”<sup>34</sup>. Badania ankietowe przeprowadzone na zlecenie Fundacji Mamy i Taty w styczniu 2011 r. w ogólnopolskiej reprezentatywnej grupie 800 Polaków wykazały, że społeczeństwo nie jest w pełni świadome skutków, jakie niesie rozwód. Respondenci twierdzili, że „rozwód rodziców to trudny czas dla dzieci i że trzeba im pomóc przez niego przejść. Uznawali jednak, że »kulturalny rozwód« pomoże zniwelować ten problem”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> U. Dudziak, *Akceptacja niektórych norm moralnych. Badania empiryczne wśród młodzieży licealnej*, [mps pracy magisterskiej] Archiwum KUL, Lublin 2004, s. 104.

<sup>33</sup> H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, s. 15.

<sup>34</sup> B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, s. 9.

<sup>35</sup> <http://www.rozwodprzemyslo.pl/zalozenia-kampanii/> (7 X 2011).

Zgodnie z dokonaną przez B. Kaję oceną, nawet, jeśli skutek rozwodu następuje uwolnienie się od długotrwałego stresora, to sytuacja, jaką on stwarza nie jest optymalna<sup>36</sup>. Przeżywane wówczas cierpienie dotyczy zarówno dorosłych, jak i dzieci. Porzucony małżonek przechodzi „wszelkie etapy rozpaczki: bunt, pragnienie zemsty, apatia, poczucie bezsensu i bezcelowości życia, utrata wiary w siebie, niesmak i pogarda, utrata wiary w miłość, brak zaufania do innych, zwłaszcza osób płci przeciwnej, poczucie osamotnienia, strach. Jedna ze zdradzonych i porzuconych mężatek wyznała: »Czuję się tak, jakby coś we mnie umarło«. Takie uczucia są powodem długotrwałego bólu psychicznego, który daje o sobie znać nawet po latach»<sup>37</sup>. Rozwód niesie poczucie niespełnienia, niepewności, upokorzenia. Wiąże się z koniecznością zmiany decyzji, która miała obejmować całe życie. Prowadzi do psychologicznie bardzo trudnego podziału wspólnego dorobku i przeorganizowania wszystkiego.

Na sytuację rozwodową składa się pogarszająca się atmosfera rodzinna, poczucie odrzucenia i braku miłości, osobista krzywda, obarczanie się winą, doświadczenie braku rodzica, który odszedł, nierealność sprostania przez jednego rodzica podwójnej roli matki i ojca, poczucie zawodu będącego następstwem niespełnienia się rodziców w ich małżeńskiej i rodzicielskiej roli. Następstwem rozwodu rodziców są różnego rodzaju deprivacje u dziecka. Jedną z nich jest bezsilność związana z odejściem ojca lub matki, ale także brak zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa i uznania osobowej wartości oraz obniżenie standardu życia. Sytuacja rozwodu, wcześniejsze konflikty, poszukiwanie nowego partnera przez matkę lub ojca, zaniedbywanie dziecka ze względu na skoncentrowanie się na swoich sprawach to powody nerwowego przeciążenia u dzieci. Utrudniona bywa realizacja dotychczasowych celów. Dziecko może przeżywać sytuację konfliktową związaną z dysonansem poznawczym i problemem decyzyjnym: kochać rodzica, który odszedł, czy nie kochać? Poczucie zagrożenia u dziecka rodzi utratę pełnej rodziny i konkretnego rodzica. Opuszczone dziecko ma trudności z kształtowaniem własnego „ja”, obrazem świata widzianego przez pryzmat rodziców, formowaniem przyszłych związków, dostrzeganiem sensu życia. Sytuacja rozwodowa przekracza możliwości adaptacyjne dziecka. Doświadczane zmiany dezorganizują jego zachowanie. Już pierwsze przedrozwodowe sprzeczki, kłótnie, awantury małżeńskie, „ciche dni”,

<sup>36</sup> B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, s. 23.

<sup>37</sup> U. Dudziak, W. Przygoda, *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Aspekt psychologiczny i teologiczny*, Roczniki Teologiczne 53 (2006), z. 10, s. 81; zob. też U. Dudziak, *Wychowanie w klasie szkolnej. Scenariusze godzin wychowawczych dla szkół ponadpodstawowych*, Warszawa 2002, s. 101.

wyrządzane sobie nawzajem przykrości sprawiają, że obecne przy tym dziecko czuje się jak widz strasznego filmu. Może mieć przy tym nadzieję, że zło, którego doświadcza niedługo się skończy. Ono jednak trwa bez końca i nie prowadzi do szczęśliwego zakończenia, jakim byłoby odnowienie jedności, miłości i poczucia bezpieczeństwa. Można się spodziewać, że ta sytuacja niekorzystnie wpłynie na zmiany osobowości dziecka. Odejście rodzica potęguje smutek, przygnębienie, poczucie osamotnienia, rodzi złość, bunt, agresję, trudności w nauce, popadnięcie w nałogi, czasem nawet powoduje podjęcie prób samobójczych. Typowy dla doświadczenia sytuacji rozwodu jest lęk, depresja, izolacja od świata, zamknięcie się w sobie. Długotrwały stan napięcia emocjonalnego, analizowanie własnego postępowania, obciążenia posytuacyjne przenoszone w każde następne zdarzenie to kolejne problemy psychologiczne związane z przeżytych rozwodem rodziców. Poważnym problemem jest nierządka indoktrynacja i manipulacja dzieckiem przez jednego lub oboje rodziców traktujących potomstwo jako narzędzie do realizacji własnych celów, często aż do odwetu na współmałżonku. Zdarza się, że rodzic pozostający z dzieckiem czyni z siebie „ofiara” i „świętość”, w którą dziecko ma dogmatycznie wierzyć. Ta autorytarna postawa stanowi znaczne ograniczenie dla rozwoju dziecka<sup>38</sup>.

Psychologiczne reakcje na doświadczony rozwód układają się w pięć faz: wyparcie, gniew, próby połączenia rodziców, depresja, akceptacja<sup>39</sup>. Charakterystyczna jest ciągła oscylacja uczuć między nadzieją a rozpaczą. Osiągnięcie stanu względnej równowagi wymaga poradzenia sobie z urazowym przeżyciem wywołanym rozkładem małżeństwa rodziców. Ewentualna ucieczka któregoś z rozwodzających się małżonków od przeżywanym problemów w uzależnienia (od alkoholu, leków bądź narkotyków), tworzy dziecku kolejną sytuację trudną, do której nie sposób się przystosować. Prowadzona od lipca do grudnia 2011 r. ogólnokrajowa kampania Fundacji Mamy i Taty pod nazwą „Rozwód? Przemyśl to!” zwraca uwagę na to, że rozwód rodziców uczy dziecko postawy: „Bo w życiu tak już jest, że nie ma nic na zawsze i na nikogo do końca liczyć nie można... Życie to nie bajka!”<sup>40</sup>. Autorzy kampanii uświadamiają społeczeństwo, że „Dla dziecka rozwód jest lekcją na całe życie. Uczy, że ludziom nie można ufać, że od problemów trzeba uciekać zamiast je rozwiązywać,

<sup>38</sup> B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, s. 20; zob. T. Tomaszewski, *Psychologia*, Warszawa 1997, s. 32–35; K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1983; W. Łukaszczyński, *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984, s. 447–486; E.R. Cebo, *Rozwód w rodzinie – gdy jedno z rodziców odchodzi*, <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=411> (21 V 2009).

<sup>39</sup> T.L. Hozman, D.I. Froiland, *Families in divorce: A proposed model for counseling the children*, *Family Coordinator* 25 (1976), s. 271–276.

<sup>40</sup> <http://www.rozwodprzemyslto.pl/> (25.09.2011).

że nie dotrzymuje się danego słowa, że miłość i wierność nie są możliwe... Ale nade wszystko, że nie zasłużyło, by mieć szczęśliwą i pełną rodzinę. Rozwodzący się rodzice nierzadko mówią dziecku: »Obiecuję ci, że nic się nie zmieni«. W rzeczywistości rozwód zmienia wszystko. Wygląd mieszkania, kontakty z rodzicami, plan dnia, sposób spędzania wakacji... Relacje z kolegami, wyniki w szkole, stan zdrowia... Przyszłość, możliwość spełnienia w pracy zawodowej, szanse na szczęśliwe życie rodzinne... Dzieci, których rodzice rozwiedli się, tracą tak wiele. Wielu rodziców decyduje się na rozwód, by ich dziecko nie musiało patrzeć, jak żyją obok siebie bez miłości. Dla dobra dziecka postanawiają kulturalnie się rozstać. Tak rozpoczyna się cierpienie, którego skutki będą towarzyszyć dziecku przez długie lata, a część z nich do końca życia”<sup>41</sup>.

## Zapobieganie rozwodom

Analiza tego „jak jest” ujawnia wysoką liczbę rozwodów i ich znaczną aprobatę społeczną. Odniesienie tego do normy moralnej wskazującej na to, „jak być powinno” świadczy o wyraźnej rozbieżności postaw rzeczywistych z oczekiwanymi. Porównanie to, zgodnie z modelem właściwym dla teologii pastoralnej obliguje do udzielenia odpowiedzi na pytanie „co zrobić, żeby było tak, jak być powinno?”<sup>42</sup>.

Podjęciu profilaktyki rozwodowej sprzyjać może pogłębienie wiedzy o nierozzerwalności małżeństwa, większa świadomość troski o dojrzałość do jego zawarcia, realizacja rzetelnych przygotowań, poradnictwo familiologów pragnących służyć trwałości rodziny, a nie jej rozpadowi, a także szersze przekazywanie wiedzy o poważnych skutkach rozwodów.

Osoby planujące założenie rodziny powinny poważnie traktować przygotowanie się do małżeństwa, rozpoczynające się na wiele lat przed jego zawarciem. Zadaniem małżonków i rodziców jest składanie pozytywnego świadectwa z realizacji swego powołania. Osoby odpowiedzialne za katechizację zobowiązane są do promowania małżeństwa i rodziny w katechezie szkolnej, a także do prowadzenia katechezy parafialnej stanowiącej dla młodzieży ponadgimnazjal-

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> B. Mierzwiński, J. Wilk, R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin*, w: R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin–Wrocław 2002, s. 412; R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s. 21; idem, *Metoda w teologii pastoralnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 37 (1990), z. 6, s. 94–97; idem, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, s. 101–103.



nej formę bliższego przygotowania do małżeństwa<sup>43</sup>. Istotnym tematem podczas tychże zajęć powinna być nierozzerwalność małżeństwa, sprzeciw wobec rozwodów, ostrzeżenie przed ich negatywnymi skutkami. Warto, by treści te zostały również włączone w niedzielne i rekolekcyjne kazania. Pomocą w przeciwdziałaniu rozwodom mogą być również działania doradców życia rodzinnego zaangażowanych w prace katolickich poradni parafialnych, w tym: spotkania z narzeczonymi, porady udzielane małżonkom, warsztaty dla małżeństw ukierunkowane na kształtowanie odpowiedzialności za miłość, organizowanie konferencji i kiermaszy książek poświęconych rodzinie, udział w parafiadach i festynach rodzinnych, prezentowanie wartości małżeństwa i rodziny w publikacjach naukowych i popularnych, nagrywanie audycji radiowych i telewizyjnych poświęconych nierozzerwalności małżeństwa i moralnemu zakazowi rozwodów, włączenie się w tzw. pedagogizację rodziców podczas wywiadówek szkolnych. Troska rodziców o religijne wychowanie dzieci powinna również uwzględniać rozmowy poświęcone normom moralnym regulującym życie seksualne i prokreacyjne. Szczególną pomocą jest skierowanie dzieci do właściwych grup rówieśniczych: Ruch Światło-Życie, Ruch Czystych Serc i innych, podejmujących w swej formacji zagadnienia służące dobru przyszłej rodziny. Ogromne znaczenie wydaje się mieć uwrażliwienie na konieczność właściwego doboru książek, czasopism i programów oferowanych przez środki społecznego przekazu oraz podejmowanie rodzinnych rozmów mających na celu krytyczne ustosunkowanie się do wysłuchanych lub obejrzanych audycji.

Jednoznaczność chrześcijanina wymaga, by wyznawana wiara była potwierdzana życiem. Temu zadaniu sprzyja moralne wychowanie człowieka. Moralność respektująca normy takie, jak: czystość i wierność, nierozzerwalność małżeństwa i odpowiedzialne rodzicielstwo stanowi najlepszą ochronę małżeństwa i rodziny. Konsekwencyjny parametr ludzkiej religijności uwzględnia

---

<sup>43</sup> *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* zaleca: „Niezależnie od katechizacji w szkole należy w każdej parafii – jako program optymalny – prowadzić dla tej młodzieży – roczną katechizację przedmażeńską obejmującą co najmniej 25 spotkań. Powołać w parafii Zespół pastoralny składający się z duszpasterza, doradcy życia rodzinnego z miejscowej poradni przedstawiciela ruchów małżeńskich i rodzinnych i Stowarzyszenia Rodzin Katolickich. Zespół ten dokona adaptacji programu katechizacji przedmażeńskiej do miejscowych warunków i będzie czuwał nad jego wykonaniem. Program katechezy powinien zawierać oprócz zagadnień z teologii małżeństwa i rodziny także problematykę zagrożeń i obrony życia, omawiać potrzebę i sposoby organizowania się w stowarzyszenia i uczestnictwa w grupach o pogłębionej formacji. Należy organizować dla uczestników odpowiednie rekolekcje [...]. Młodzieży kończącej tę katechizację wręczy się odpowiednie zaświadczenia” (DDR 25). Zob. też: *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych* opracowany przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski i Radę do spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, Kraków 2004.



sprzeciw wobec rozwodów. Uznając miłość za syntezę chrześcijaństwa trzeba sobie i innym przypominać, że „Kocha się naprawdę i do końca tylko wówczas, gdy kocha się na zawsze”<sup>44</sup>.

## POLES AND DIVORCE. CAUSES AND CONSEQUENCES OF FAMILY BREAKDOWN AND PREVENTION

### (SUMMARY)

Increasing social acceptance for violating moral norms, including the indissolubility of marriage, has led to a focus on the causes of divorce and divorce statistics to trace and identify the consequences of divorces. Psychological studies have confirmed that a betrayal of God's law by statutory law, which permit the breakdown of the family, brings painful effects. It applies to divorcing spouses and their children. A large number of them, because of the tens of thousands of divorces made annually, indicates that this is a serious problem, both for individuals as well as society. Faithfulness to God and care for human beings requires taking preventive measures relating to negative consequences of divorce and to encourage greater responsibility for the vow "until death do us part". It is the task of spouses and parents, catechists and pastors, teachers and educators, counselors and families, representatives of the media, politicians and lawyers and all people of good will. Instead of accepting divorces, it is very important to identify possible solutions to marital conflicts, warn of the evil of divorce and its negative effects and find ways to formulate concrete help.

## POLEN UND SCHEIDUNGEN. DIE URSACHEN UND FOLGEN DES ZUSAMMENBRUCHS VON FAMILIEN UND DESSEN VORBEUGUNG

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Erhöhung der gesellschaftlichen Akzeptanz für die Verletzung einer moralischen Norm, wie es die Unauflösbarkeit der Ehe ist, erfordert es, nicht nur das Wesen der Ehe zu erforschen, sondern auch die Scheidungsstatistiken und die Folgen von Scheidungssituationen zu untersuchen. Psychologische Studien bestätigen, dass ein Verrat an Gottes Gesetz, gesetzlich sanktioniert durch die Regelung der Familienauflösung, schmerzhaft Konsequenzen nach sich zieht. Dies gilt sowohl für die Ehepartner, die sich scheiden lassen, als auch für deren Kinder. Die hohe Zahl an Ehescheidungen, die jährlich in die Zehntausende geht, weist auf ein schwerwiegendes Problem, ein nicht nur individuelles, sondern auch soziales, hin. Die Treue zu Gott und zu den Menschen regt dazu an, präventive Maßnahmen zu ergreifen und für eine größere Verantwortlichkeit hinsichtlich des Gelöbnisses „bis der Tod euch scheidet“ einzutreten. Dieses ist die Aufgabe der Eheleute und Eltern, Katecheten und Pfarrer, Lehrer und Erzieher, Familienberater, Vertreter der Medien, Politiker und Rechtsanwälte und aller Menschen guten Willens. Statt Versuche zu unternehmen, Scheidungen zu akzeptieren, müssen wir das Bewusstsein stärken, die Scheidung als Übel wahrzunehmen, ihre negativen Auswirkungen zu sehen und konkrete Hilfe anzubieten.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w Castel Gandolfo*, 10 VII 1994 r.



Ks. Cezary Opalach  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Religijność personalna małżonków a ich postawy małżeńskie

**Słowa kluczowe:** małżeństwo, religijność, postawy małżeńskie.

**Key words:** marriage, religiousness, marital attitudes.

**Schlüsselworte:** Ehe, Religiosität, Einstellungen zur Ehe.

Podstawowym powołaniem człowieka jest powołanie do życia we wspólnocie małżeńskiej. Tylko nieliczni żyją w samotności czy też w bezżeństwie, jak kapłani i osoby zakonne, są to jednakże sytuacje wyjątkowe. Stąd zrozumiałe staje się, że instytucja małżeństwa jest przedmiotem licznych badań z zakresu nauk społecznych, w tym także z psychologii<sup>1</sup>. Ich celem jest określenie elementów wspierających trwałość i rozwój tej szczególnej relacji interpersonalnej.

Niniejszą pracą autor pragnie się włączyć w ten nurt poszukiwań, weryfikując hipotezę zakładającą, że istnieje związek między religijnością personalną męża i żony, a ich postawami małżeńskimi. Na postawienie takiej hipotezy pozwalają przesłanki zawarte w literaturze przedmiotu, a jej empiryczny sprawdzian jest celem poniższych analiz.

### 1. Wprowadzenie teoretyczne

W przedstawionej powyżej hipotezie występują dwie zmienne: 1) religijność personalna, która pełni rolę zmiennej niezależnej i 2) postawy małżeńskie, pełniące rolę zmiennej zależnej. Stąd też poniższe akapity będą poświęcone ich charakterystyce.

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Cezary Opalach, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, cezary.opalach@uwm.edu.pl.

<sup>1</sup> Patrz: M. Płopa, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2005.

Pierwszą zmienną – zmienną niezależną – jest religijność. Istniejąca i bardzo bogata literatura z zakresu psychologii religii wskazuje, że relacja z Bogiem wpływa na funkcjonowanie ludzi we wszystkich sferach<sup>2</sup>, co sprawia, że osoby takie „są przyjacielskie i nastawione prospołecznie, dostrzegają trudne sprawy i potrzeby innych ludzi, są wrażliwe na ich potrzeby”<sup>3</sup>. To stwierdzenie pozwala przypuszczać, że wysoki poziom religijności, a więc wysoka intensywność wymienionych elementów, sprzyja wzrostowi poszczególnych postaw małżeńskich.

Wobec powyższego nie powinien więc dziwić fakt, że kwestia religijności, a zwłaszcza jej dojrzałej formy, od dawna jest przedmiotem badań i rozważań teoretycznych. Jednym z pierwszych, który zajmował się tym zagadnieniem, był Gordon W. Allport. Jego zdaniem dojrzała religijność cechuje się: 1) refleksyjnością i krytycznością, które pozwalają na dostrzeganie złożoności struktury przedmiotu religijnego i właściwe odniesienie do niego, 2) autonomizacją, która pozwala na uniezależnienie motywacji religijnej od zaspokojenia lub niezaspokojenia podstawowych potrzeb psychicznych, 3) stałością w postępowaniu, które jest spójne z zasadami moralnymi, mającymi swe źródło w religii, gdyż dojrzała religijność przejawia się w całym życiu, 4) szerokością rozumienia znaczenia religii i otwartością na szerszą interpretację natury przedmiotu religii, gdyż religia powinna nie tylko pomóc w znalezieniu odpowiedzi na podstawowe pytania, dotyczące sensu ludzkiej egzystencji, lecz również powinna przenikać wszystkie wymiary motywacji osoby wierzącej, 5) integralnością postaw religijnych, doświadczeń i dyspozycji oraz ich harmonijną zgodnością ze wszystkimi innymi elementami struktury osobowości, 6) poszukującym charakterem, wyrażającym się gotowością do pełniejszego rozumienia, wyjaśnienia i pogłębienia stosunku do przedmiotu religii i otaczającego świata<sup>4</sup>.

Wydaje się, że jedną z form religijności dojrzałej jest religijność personalna, której przeciwieństwem jest religijność apersonalna. Zdaniem Romualda Jaworskiego definiując te dwa typy odniesień do Boga, należy brać pod uwagę ich: 1) podmiot, 2) przedmiot oraz 3) relacje<sup>5</sup>.

Pierwszym elementem, istotnym dla religijności, jest podmiot, czyli osoba ludzka. Tworząc relację z Bogiem, człowiek jako podmiot tego doświadczenia, będzie się charakteryzował różnymi cechami, adekwatnie do typu przeżywanej religijności.

<sup>2</sup> W. Prężyna, *Funkcje postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 76–77.

<sup>3</sup> M. Wandrasz, *Religijność a postawa wobec choroby*, Lublin 1998, s. 81.

<sup>4</sup> G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 139–141.

<sup>5</sup> R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, s. 50–65.

Podstawowym wymiarem religijności personalnej jest „aktywność”, dzięki której osoba wierząca może prowadzić intensywne życie religijne, pełne inicjatyw z jej strony. Skutkuje to poczuciem wewnętrznej więzi z Bogiem, która wyzwala „zaangażowanie” we wszystkie sfery własnej osobowości, poczynając od wymiaru poznawczego, poprzez emocjonalno-wolitywny, a na behawioralnym kończąc. Przeciwnością takiej postawy jest „obojętność” w sferze emocjonalnej i „pasywność” w sferze zachowań, które są charakterystyczne dla religijności apersonalnej. W konsekwencji prowadzi to do braku związku między religijnością deklarowaną, a postępowaniem w życiu codziennym.

Następna cecha religijności personalnej to „spontaniczność”, która pozwala w elastyczny sposób asymilować nowe prawdy religijne oraz adaptować się do nowych warunków i okoliczności w tym zakresie. Cecha ta idzie w parze z „twórczością” w kreowaniu nowych zachowań religijnych. Zupełnie inaczej funkcjonują osoby z religijnością niepersonalną. W ich postawie religijnej można zaobserwować „sztywność” myślenia i działania oraz stosowanie mechanizmu „naśladownictwa”, który odpowiada za bezrefleksyjne przejmowanie cudzych wzorców myślenia i działania.

Kolejną cechą religijności osobowej jest „otwartość” na ludzi, nawet jeśli prezentują oni wartości sprzeczne z normami uznawanymi przez osobę wierzącą. To pokazuje, że religijność personalna cechuje się „tolerancją” religijną, która jest całkowicie obca religijności apersonalnej. Charakteryzuje się ona bowiem brakiem tolerancji i izolacją, czyli sztywną obroną swoich wartości przed otoczeniem. Taką postawę można rozumieć w ten sposób, że religijność nie zajmuje pozycji centralnej w strukturze osobowości, lecz peryferyjną.

Religijność personalna charakteryzuje się również „autonomicznością”, która pozwala zachować niezależność od otoczenia w wymiarze wartości i norm. Oznacza to, że w religijności osobowej normy religijne są traktowane jako osobiste i wewnętrzne, a nie narzucone z zewnątrz. Przeciwnością tej postawy jest podejście „heteronomiczne”, w którym normy religijne są traktowane jako zewnętrzne, a motywem ich wypełniania jest uległość wobec silnego przymusu. Taki sposób traktowania norm jest charakterystyczny dla religijności nieosobowej.

Kolejną cechą, odróżniającą religijność personalną od apersonalnej, jest podejście do kwestii wolności. W pierwszym typie religijności spotykamy się z „wolnością do”, która otwiera się na wartości niesione przez religię, z zamiarem ich realizacji. Taka postawa wiąże się z „poczuciem odpowiedzialności” za swoje wybory i gotowością niesienia konsekwencji stąd płynących. Natomiast w drugim typie religijności mamy do czynienia z „wolnością od”, która

jest podszyta lękiem o utratę wolności lub jej ograniczeniem. Stąd zamiast otwartości na wartości religijne, co ma miejsce w religijności osobowej, w religijności nieosobowej widać koncentrację na czynnikach determinujących postawę religijną. Jej konsekwencją jest przenoszenie odpowiedzialności za stan swojej religijności na inne osoby i warunki środowiskowe, czyli uwalnianie się od „odpowiedzialności” za głębię swojej więzi z Bogiem.

Jeszcze innym rysem podmiotu religijności personalnej jest „świadomość celu” w życiu. Oznacza to, że system wartości jest przesiąknięty wartościami religijnymi, które stają się czynnikami integrującymi osobowość, nadającymi sens życiu i pozwalającymi przeciwstawić się frustracji noogennej. Jeśli natomiast wartości religijne nie integrują świata wartości, wówczas mamy do czynienia z „dezorientacją egzystencjalną”, charakterystyczną dla religijności apersonalnej.

Kolejnym wymiarem religijności osobowej jest „allocentryzm”, czyli postawienie Boga w centrum życia i odnoszenie do niego wszystkich sfer postępowania. Allocentryzm owocuje „altruizmem”, czyli bezinteresowną troską o innych i zdolnością poświęcenia się dla nich, nawet wbrew własnym interesom. Taka postawa obca jest religijności nieosobowej, która odznacza się „egocentryzmem”, a więc skrajnym indywidualizmem przekonań i praktyk oraz „egoizmem”, czyli dbaniem wyłącznie o własne korzyści i przyjemności. Ten rys religijności niepersonalnej sprawia, że jest ona bliższa fanatyzmowi i braku tolerancji, niż chrześcijaństwu.

Ostatnią wreszcie cechą podmiotu religijności personalnej jest „stabilność”, która dotyczy przekonań i zachowań religijnych. Dzięki niej religijność nadal się rozwija, choć osoba wierząca doświadcza różnego rodzaju kryzysów wiary, które są jednak kryzysami wzrostu a nie destrukcji. Przeciwnością stabilności jest „labilność”, charakterystyczna dla religijności apersonalnej. Świadczy ona o słabości religijności, która może ulec poważnym zmianom na skutek przeżywanych trudności. Dzieje się tak wówczas, gdy religijność nie jest głęboko osadzona w strukturach osobowości.

Wszystkie cechy opisane powyżej dotyczą pierwszej składowej religijności personalnej, czyli podmiotu. Drugą składową jest podmiot. Zdaniem R. Jaworskiego jest to najistotniejszy element różnicujący oba typy religijności.

Pierwszą cechą wymiaru podmiotowego w religijności personalnej jest spostrzeżenie Boga jako Osoby i to w wymiarze denotacyjnym, jak i konotacyjnym. Konsekwencją pierwszego wymiaru jest widzenie Go jako Istoty substancjalnej, świadomej, wolnej i otwartej na nawiązywanie kontaktu osobowego. Natomiast druga warstwa pokazuje, że z Osobą Boga kojarzone są takie wymiary jak emocjonalne ciepło, bliskość, możliwość spotkania oraz partner-

skiego dialogu. Tego samego nie można powiedzieć o religijności apersonalnej, która traktuje Boga „przedmiotowo”. W sferze konotacyjnej oznacza to spostrzeganie Go jako Boga sądu, kary i potępienia. W efekcie więź z Nim będzie się opierała na surowości, chłodzie i dystansie, co oznacza, że religijność nieosobowa odznacza się brakiem głębszych relacji interpersonalnych z Bogiem.

Następną cechą, różniącą osobowy i nieosobowy typ religijności, jest uznanie Boga za wartość najwyższą, czyli „terminalną”. W pierwszym rzędzie oznacza to, że wszystkie wartości osoby z religijnością personalną są podporządkowane Bogu, który wyznacza jej cel życia. Natomiast w drugim rzędzie oznacza to podejmowanie takich działań, które doprowadzą do jak największej bliskości z Bogiem. Nieco inaczej sprawa wartości wygląda w religijności apersonalnej, gdzie mamy do czynienia z „instrumentalnym” traktowaniem Boga i religii. Wartości te pełnią tu jedynie rolę środka czy narzędzia w zaspokojeniu różnych potrzeb, np. społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Jeśli natomiast nie wypełniają swojej funkcji utylitarnej, stają się wartościami zbędnymi i można je odrzucić.

Kolejnym wymiarem religijności personalnej jest fakt, że Bóg jest dla niej „wartością centralną”. To pozwala spostrzegać Jego Osobę jako interesującą, ważną, angażującą i motywującą do aktywności. Jeżeli natomiast Bóg jest „wartością peryferyjną”, co ma miejsce w religijności apersonalnej, to i wartości religijne nie integrują struktury wartości, gdyż w hierarchii wartości zajmują miejsce peryferyjne. Tym samym tracą swoją siłę motywacyjną i nie angażują człowieka.

Ostatnią cechą, wchodzącą w skład wymiaru podmiotowego religijności personalnej, jest czynnik „zinternalizowania” wartości, jakie niosą ze sobą Bóg i religia. Element ten sprawia, że wartości religijne stają się częścią osobowości człowieka wierzącego, który prowadzi życie zgodne z nimi. Zinternalizowane normy nie powodują więc poczucia ciężaru czy zagrożenia, wręcz przeciwnie, w życie codzienne wnoszą optymizm i pogodę ducha. Natomiast, gdy próba takiego postępowania budzi poczucie ciężaru, zagrożenia i lęku, mamy do czynienia z sytuacją „niezinternalizowania” wartości religijnych. „Niezinternalizowanie” oznacza, że owe wartości pozostają na marginesie osobowości, co ma miejsce w religijności apersonalnej, gdzie Bóg jest spostrzegany jako źródło zagrożenia. W efekcie życie religijne i przestrzeganie jego norm nie wypływa z wewnętrznego przekonania, lecz jest wynikiem presji społecznej.

Trzecim wreszcie wymiarem, który pozwala różnicować omawiane typy religijności, jest rodzaj relacji zachodzącej między człowiekiem i Bogiem.



W tym aspekcie cechą religijności personalnej jest występowanie między człowiekiem a Bogiem autentycznego „dialogu”. Element ten pozwala na to, aby w tym dwugłosie wystąpiły wszystkie jego składowe, tj. mówienie, słuchanie, przysłuchiwanie się i milczenie. Ich przeciwieństwem jest nadmierne gadulstwo, płytki werbalizm i/lub zewnętrzny aktywizm, które sprawiają, że więź człowieka z Bogiem nabiera charakteru monologu. Taka postawa, spotykana w religijności apersonalnej, najczęściej jest motywowana brakiem umiejętności wejścia w rolę słuchającego przez osobę wierzącą oraz jej lękiem przed milczeniem.

Religijność osobowa charakteryzuje się także „obustronnością”, czyli relacją wzajemną między człowiekiem a Bogiem. W praktyce oznacza to, że raz człowiek staje się podmiotem interakcji, a Bóg przedmiotem, innym razem to Bóg staje się podmiotem, a człowiek przedmiotem. Brak tego ostatniego układu, czyli negowanie lub ignorowanie podmiotowości Boga sprawia, że relacja religijna staje się „jednostronna”. Jest to wynikiem nieświadomego stosowania mechanizmu obronnego racjonalizacji, co jest charakterystyczne dla religijności nieosobowej.

Następna cecha religijności personalnej to „bezpośredniość”, która pozwala odróżnić etapy pośrednie od etapu ostatecznego, jakim jest bezpośrednio obcowanie z Bogiem. W efekcie wszystkie elementy pośrednie, jak na przykład stosunek do reprezentantów Kościoła, obrzędów czy symboli, mają charakter tylko instrumentalny. Natomiast w religijności apersonalnej mamy do czynienia z sytuacją odwrotną, gdyż relacje pośredniczące przesłaniają cel główny – Boga i same stają się celem ostatecznym. To skupianie się na środkach, a nie na celu ostatecznym, sprawia, że ten typ religijności możemy nazwać „pośrednim”.

Ostatnim wreszcie wymiarem religijności osobowej, w aspekcie relacyjnym, jest jej „zaktualizowanie”. Cecha ta oznacza, że osoba wierząca nie odkłada spotkania z Bogiem na potem, lecz jest gotowa przeżywać tę relację „tu i teraz”, w aktualnej sytuacji życiowej. To pokazuje, że religijność jest ciągłym procesem aktualizowania więzi z Bogiem, czyli jest rzeczywistością dynamiczną, a nie statyczną. Tego samego nie można powiedzieć o religijności nieosobowej i dlatego możemy ją określić mianem „niezaktualizowanej”. Jej statyczność objawia się brakiem wewnętrznego dynamizmu w jej przeżywaniu, brakiem jej umiejscowienia w czasie teraźniejszym oraz w aktualnej sytuacji życiowej. To sprawia, że przeżycia religijne nie mają tu charakteru trwałego i permanentnego, lecz są czymś przypadkowym, wybiórczym i okolicznościowym.

Wydaje się, że scharakteryzowana powyżej koncepcja religijności personalnej, autorstwa R. Jaworskiego, jest bliska paradygmatowi religijności dojrzałej. Ponadto badania przeprowadzone przez tego autora ujawniają, że ludzie

z religijnością osobową, w porównaniu z ludźmi z religijnością nieosobową, prezentują: 1) wyższy poziom integracji osobowości, który się wyraża wysokim poziomem akceptacji siebie, orientacją na wytrwałą pracę nad sobą oraz brakiem jawnego lub ukrytego niepokoju, 2) wyższy poziom przystosowania, który oznacza brak chęci do zdominowania innych, mniejszą konfliktowość i mniejszą agresywność wobec otoczenia, 3) wyższy poziom stawianych sobie wymagań, które są realizowane dzięki takim cechom, jak wysokie poczucie pewności siebie, zaufanie do siebie i umiejętność kontrolowania swych impulsów emocjonalnych, 4) „allocentryzm” i „altruizm” w stosunku do innych, które pozwalają angażować się w działalność wzbogacającą innych, nawet gdy oznacza to straty dla siebie<sup>6</sup>.

Na podstawie zaprezentowanych badań można wykazać, że religijność personalna idzie w parze z wysoką jakością relacji interpersonalnych. Potwierdzają to pomiary przeprowadzone pod kierunkiem Mieczysława Płopy. Otóż okazało się, że w związkach odznaczających się religijnością osobową, mężowie tworzą swoją relację małżeńską na fundamencie otwartości, empatii i wrażliwości na potrzeby żon. Z kolei żony bardziej skupiają się na wypełnianiu obowiązków rodzinnych oraz na wspólnym spędzaniu czasu wolnego i urlopów. Takie postawy małżeńskie sprawiają, że osoby te oceniają swój związek jako wysoce satysfakcjonujący, co wskazuje na istnienie pozytywnej zależności między religijnością personalną a poczuciem szczęścia małżeńskiego<sup>7</sup>.

Podobne wnioski zostały uzyskane przez autora niniejszego tekstu. Na podstawie przeprowadzonych badań autor wykazał, że małżonkowie odznaczający się religijnością personalną potrafią budować osobową relację w oparciu o dialog nie tylko z Bogiem, lecz także ze współmałżonkiem. Ponadto są wobec siebie pełni miłości i miłosierdzia, gdyż starają się naśladować swojego Stwórcę, a także są gotowi wzajemnie dopomagać w swoim rozwoju<sup>8</sup>.

Oprócz religijności personalnej, drugą zmienną – zmienną zależną, w postawionej na wstępie hipotezie, są postawy małżeńskie. Przystępując do ich scharakteryzowania trzeba najpierw zdefiniować samo pojęcie postawy i omówić jej komponenty. Zdaniem Bogdana Wojciszke „[...] postawą wobec dowolnego obiektu (przedmiotu, zdarzenia, idei, innej osoby) nazywamy względnie stałą skłonność do pozytywnego lub negatywnego ustosunkowania się człowieka do tego obiektu”<sup>9</sup>. Takie rozumienie postawy oznacza, że jest

<sup>6</sup> Ibidem, s. 162–164.

<sup>7</sup> M. Płopa, *Psychologia rodziny...*, s. 234–235.

<sup>8</sup> C. Opalach, *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Olsztyn 2006, s. 132–133.

<sup>9</sup> B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiana*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, Gdańsk 2000, s. 79.

ona strukturą wyuczoną, nabytą, a nie wrodzoną, i że ma charakter oceniającego<sup>10</sup>. Stąd też w opinii B. Wojciszke można wyróżnić kilka sposobów jej nabywania<sup>11</sup>.

Pierwszy z nich mówi o tym, że postawa jest rezultatem emocji, a głównym mechanizmem uczestniczącym w ich powstawaniu jest warunkowanie klasyczne. Sprawia ono, że obiekty początkowo obojętne, czyli takie, w stosunku do których nie mieliśmy żadnej określonej postawy, za sprawą wielokrotnej ekspozycji zostają skojarzone z obiektami, wobec których mieliśmy już jakąś postawę. W efekcie następuje rozciągnięcie postawy z obiektów znanych na obojętne, a jej wydzźwięk, pozytywny lub negatywny, jest zależny od znaku emocji skojarzonych z obiektem bardziej pierwotnym;

Nieco inną odmianą warunkowania klasycznego jest mechanizm przeniesienia ustosunkowania. Tak jak poprzednio, także tutaj potrzebne jest współwystępowanie bodźca nowego wraz z bodźcem znanym. Różnica dotyczy jedynie częstotliwości takich sytuacji, gdyż w przypadku przeniesienia ustosunkowania wystarczy jednorazowa ekspozycja obu elementów;

Innym mechanizmem, biorącym udział w kreowaniu postaw w oparciu o emocje, jest warunkowanie instrumentalne. Polega ono na uczeniu się znaczenia pierwotnie obojętnej reakcji, na skutek wystąpienia po niej tzw. wzmocnienia, czyli czegoś przyjemnego-nagrody lub nieprzyjemnego-kary;

Za genezę postaw w kategoriach emocji jest odpowiedzialne zjawisko samej ekspozycji. Okazało się, że wielokrotna ekspozycja obiektu przyczynia się do kształtowania postawy pozytywnej lub negatywnej względem niego. Wytworzenie pozytywnego nastawienia do obiektu zależy z kolei od: (1) pozytywnego lub neutralnego jego charakteru na początku procesu, (2) przerw w jego ekspozycji, gdyż ich brak skutkuje znudzeniem, (3) jego złożoności, gdyż większa prostota przyspiesza znudzenie, (4) jego ważności, gdyż zjawisko ekspozycji dotyczy tylko obiektów mniej ważnych.

Drugim składnikiem tworzącym postawę są przekonania. W ten sposób nasze postawy są traktowane jako konsekwencja świadomego myślenia na jego temat. Na podstawie przeprowadzonych badań można wykazać, że zawiera ono dwie składowe. Pierwszą stanowi subiektywne przekonanie, że obiekt posiada cechę pozytywnie ocenianą. Druga znamionuje poziom atrakcyjności tej cechy dla jednostki. Suma iloczynów tych dwóch elementów daje liczbowy wskaźnik siły postawy. Niestety, uzyskany wynik może być fałszywy, gdyż w kształtowaniu postawy biorą także udział procesy nieświadome.

<sup>10</sup> R.J. Sternberg, *Wprowadzenie do psychologii*, Warszawa 1999, s. 208.

<sup>11</sup> B. Wojciszke, *Postawy i ich zmiana*, s. 80–84.

Postawa może być również rezultatem zachowań. Zazwyczaj, obserwując nasze postępowanie, można stwierdzić, jakie jest nasze odniesienie do obiektu, pozytywne lub negatywne. Niekiedy jednak swoje zachowanie spostrzegamy jako mocno uzależnione od warunków sytuacyjnych. Wówczas prezentowane postępowanie nie jest traktowane jako wyraz postaw, lecz jako wynik oddziaływania środowiska, które je wymusiło. To pokazuje, że aby przyjęta postawa była rezultatem zachowań, to muszą one być spostrzegane jako niezależne od sytuacji.

Ostatnim wreszcie sposobem kształtowania postaw jest przejmowanie ich od innych ludzi. I choć tak nabyte postawy są słabsze, mniej pewne, bardziej podatne na zmiany i rzadziej sterują naszym postępowaniem, niż postawy wykształcone poprzez osobisty kontakt z obiektem, to okazuje się, że większość naszych odniesień do obiektów jest tworzona w ten właśnie sposób. Osobami, od których w pierwszym rzędzie przejmujemy postawy, są rodzice. Liczne badania pokazują, że wiele przejętych od nich postaw utrwała się na całe życie. Dotyczy to głównie takich wymiarów, jak odniesienie do osób odmiennej rasy, religii, wychowania i poglądów politycznych. Pozostałe postawy, choć swoimi korzeniami także sięgają rodziny, mogą być w znacznym stopniu modyfikowane przez rówieśników i inne osoby znaczące, zwłaszcza w okresie dorastania.

Niemalą rolę w procesie przejmowania postaw odgrywają także media, które czasami w swojej działalności czynią z niego cel główny. W oczywisty sposób dominującą rolę odgrywają tutaj telewizja i Internet. Sposób przedstawiania przez nich rzeczywistości i podawania informacji, bardzo często jest z góry zaprogramowany. Połączenie tego faktu ze wspomnianym wcześniej zjawiskiem ekspozycji, gdzie ta sama wiadomość jest podawana odbiorcom wielokrotnie w ciągu dnia, dosyć dobrze wyjaśnia, w jaki sposób media mogą doprowadzić u odbiorcy do przejścia postaw początkowo mu obcych.

Opisane powyżej sposoby kształtowania postaw sprawiają, że w jej strukturze wyróżniamy trzy komponenty: 1) emocjonalny, czyli reakcje emocjonalne wobec obiektu postawy, 2) poznawczy, czyli myśli i przekonania o obiekcie postawy oraz 3) behawioralny, czyli dające się zaobserwować zachowania wobec obiektu postawy<sup>12</sup>.

Powyższe rozróżnienie dotyczy także postawy miłości, która może wyrażać się w małżeństwie na wiele różnych sposobów. Jednak zdaniem Marii Braun-Gałkowskiej najczęściej spotykane w literaturze wymiary wzajemnych odniesień małżonków dotyczą bliskości, pomocy, kierowania i wymagań<sup>13</sup>. Podążając tym

<sup>12</sup> E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Poznań 1997, s. 314.

<sup>13</sup> M. Braun-Gałkowska, *Metody badania systemu rodzinnego*, Lublin 1991, s. 17.

tropem, podjęte w dalszej części badania, będą miały na celu uchwycenie zależności pomiędzy religijnością personalną a postawami małżeńskimi w wymienionych obszarach. Ich dokładna charakterystyka będzie przedstawiona poniżej, w opisie zastosowanych metod.

## 2. Strategia badań własnych

Celem przeprowadzonych badań jest weryfikacja hipotezy o istnieniu związku pomiędzy religijnością personalną małżonków a ich postawami małżeńskimi. Na istnienie takiej zależności wskazują rozważania zaprezentowane we wprowadzeniu teoretycznym. Osoby z wysokim poziomem religijności posiadają umiejętność tworzenia właściwych i satysfakcjonujących relacji interpersonalnych. Stąd można się spodziewać, że różnice w poziomie religijności personalnej małżonków znajdują swoje odbicie w ich postawach małżeńskich. W przyjętej procedurze badawczej religijność personalna pełni rolę zmiennej niezależnej, której poziom jest kontrolowany, zaś postawy małżeńskie stały się przedmiotem badań, czyli stały się zmienną zależną.

W celu weryfikacji hipotezy, przeprowadzono badania, które objęły 53 małżeństwa. Wytypowano je zgodnie z następującymi kryteriami: 1) były związkiem pełnym, 2) sakramentalnym, a 3) małżonkowie nie mogli przynależać do żadnej wspólnoty religijnej, gdyż uzyskane dane mogłyby być wynikiem formacji religijnej, a nie religijności personalnej. Spośród tej grupy małżeństw do dalszej analizy zakwalifikowano 40 par. Kryterium decydującym o takim podziale był poziom religijności personalnej, uzyskany w Skali Religijności Personalnej. W efekcie wyłoniono dwie grupy: 1) grupę A stanowiło 20 par charakteryzujących się najwyższym poziomem religijności osobowej i 2) grupę B, stworzoną z 20 par, o najniższym wskaźniku tego typu religijności. Małżeństwa odznaczające się pośrednim poziomem religijnością personalnej, a było ich 13, nie włączono do dalszej części badań.

Badania były prowadzone od maja do listopada 2011 r. i dotyczyły małżeństw zgłaszających się do Chrześcijańskiego Ośrodka Poradnictwa i Terapii w Olsztynie, prowadzonego przez Stowarzyszenie *Persona Humana*<sup>14</sup>.

W celu weryfikacji hipotezy badawczej zastosowano Skalę Religijności Personalnej autorstwa R. Jaworskiego, a także Skalę Postaw Rodzicielskich autorstwa M. Braun-Gałkowskiej. Pierwsza metoda pozwoliła określić poziom

<sup>14</sup> Zob. Stowarzyszenie *Persona Humana*, *Ośrodek Poradnictwa i Terapii*, <http://personahumana.pl/index.php?-b-osrodek-poradnictwa-br-i-terapii-b-9> (15.11.2011).

religijności personalnej, a druga zbadać obraz postaw małżeńskich. Oba narzędzia zostaną scharakteryzowane poniżej.

Skala Religijności Personalnej składa się z instrukcji i 30 pytań. Jej rzetelność sprawdzona metodą retestu wyniosła od 0,69 do 0,85 ( $r$ -Spearmana) dla poszczególnych pytań. Osoby badane udzielają odpowiedzi na siedmio-stopniowej skali, określając stopień zgodności osobistych przekonań i odczuć z treścią wyrażoną w poszczególnych twierdzeniach. Skala ukazuje cztery wymiary religijności: 1) wiarę, która określa poziom zjednoczenia z Bogiem, nadającym sens życiu osoby wierzącej, 2) moralność, określającą stopień zgodności postępowania moralnego osoby wierzącej z przekonaniem religijnym, 3) praktyki religijne, wyrażające się w obecności takich form jak pogłębianie wiedzy o Bogu, modlitwa czy kontemplacja, 4) self religijny (autoidentyfikacja), który określa poziom bliskości z Bogiem, czyli poczucia dumy z bycia chrześcijaninem. Wynik w ramach poszczególnych wymiarów oblicza się według klucza, gdyż część twierdzeń jest typu odwróconego. Po ich zsumowaniu otrzymujemy informację o poziomie religijności personalnej, gdzie wynik maksymalny – 210 punktów – jest oznaką w pełni personalnego charakteru religijności, najniższy zaś – 30 punktów – wskazuje na religijność apersonalną<sup>15</sup>.

Skala Postaw Rodziny nie posiada opracowania psychometrycznego, jednak pozwala poznać subiektywną ocenę każdego z małżonków, co do postaw małżeńskich swoich i partnera. Narzędzie to pozwala charakteryzować każde małżeństwo w następujących wymiarach: 1) bliskości, 2) pomocy, 3) kierowania i 4) wymagań. Dokładny opis wymienionych elementów zostanie zaprezentowany poniżej<sup>16</sup>.

Wymiar „bliskości” określa dystans emocjonalny pomiędzy małżonkami. Właściwa postawa w tym względzie oznacza gotowość do dzielenia się przeżyciami i wspólnego przebywania, ale z zachowaniem swobody i wolności w myśleniu oraz działaniu. Niewłaściwą formą jest tutaj nadmiar bliskości, który nie pozwala na prywatność w wymienionych sferach, lub jej niedomiar, który wyraża się brakiem zainteresowania sprawami współmałżonka, jego problemami czy bolączkami.

Wymiar określany „pomocą” ukazuje, w jakim stopniu małżonkowie angażują się w niesienie sobie pomocy. Właściwa postawa wobec partnera wyraża się tutaj sprawiedliwym podziałem obowiązków, który będzie adekwatny do jego umiejętności i możliwości oraz aktualnej kondycji związku. Przeciwi-

<sup>15</sup> R. Jaworski, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, Zeszyty Naukowe KUL 1998, z. 3-4, s. 81-82.

<sup>16</sup> M. Braun-Galkowska, *Metody...*, s. 18-24.



stwem właściwej pomocy jest jej nadmiar, który prowadzi do wyřęczania współmałżonka we wszystkich sprawach i do załatwiania ich za niego, lub jej niedomiar, objawiający się brakiem zainteresowania osobą współmałżonka, jego potrzebami, trudnościami czy stanem zdrowia.

„Kierowanie” to wymiar, który pozwala na określenie głębokości ingerencji w decyzje współmałżonka. Właściwa postawa w tym względie to partnerstwo, które wyraża się we wspólnym podejmowaniu decyzji, u podstaw której niejednokrotnie leży kompromis. Błędną formą kierowania jest nadmierne dyrygowanie, wyrażające się samodzielnydm decydowaniem o wszystkich sprawach małżeńskich i podporządkowaniem jednego partnera drugiemu, lub też jego niedomiar, prowadzący do całkowitej uległości wobec współmałżonka, braku własnej inicjatywy i własnego zdania.

Ostatnydm wymiarem są „wymagania”. Właściwa postawa w tym względie jest konsekwencją stylu partnerskiego z poprzedniego wymiaru. Z jednej strony oznacza ona stawianie tylko tych wymagań, które pozostają w zasięgu możliwości i potencjalności współmałżonka. Z drugiej strony zaś wyraża się umiejętnością dostrzegania jego darów i talentów oraz zapraszania go do posługiwania się nimi na rzecz dobra związku. Nadmiar w sferze wymagań to postawa nieustannego oczekiwania, że współmałżonek zaspokoi wszelkie potrzeby psychiczne, materialne lub społeczne, niedomiar zaś sprowadza się do postawy liczenia tylko i wyłącznie na siebie, przy jednoczesnym lekceważeniu osoby współmałżonka.

Zdaniem M. Brau-Gałkowskiej prawidłowa postawa małżeńska to „właściwa bliskość, odpowiednia pomoc, rozumna swoboda [i] stosowne wymagania”<sup>17</sup>. Tym samym autorka Skali Postaw Rodzinnych podkreśla, że tworzą one rzeczywistość dynamiczną, pozwalającą na swobodne przesuwanie się pomiędzy niedomiarem i nadmiarem każdego wymiaru, jednak bez przekraczania tych granic. W efekcie właściwe postawy małżeńskie oznaczają zachowanie umiaru, który jest zależny od osobowości małżonków, etapu ich rozwoju osobistego i aktualnej sytuacji związku.

### 3. Wyniki z badań

W tej części artykułu zaprezentowano wyniki badań własnych. W tabeli ukazano poziom religijności personalnej obu grup, gdzie  $M$  oznacza średnią,  $Sd$  odchylenie standardowe, a  $p.u.$  poziom ufności dla *Testu t*.

<sup>17</sup> M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992, s. 34.



## Skala Religijności Personalnej – wyniki

Skale	Grupa A		Grupa B		Test t
	<i>M</i>	<i>Sd</i>	<i>M</i>	<i>Sd</i>	<i>p.u.</i>
Wiara	52,25	4,21	47,65	4,37	0,816
Moralność	40,62	4,42	37,03	1,31	0,399
Praktyki religijne	53,18	4,34	46,00	7,10	0,002
Self religijny	32,05	4,55	27,90	3,13	0,000
Suma	178,10	11,87	158,58	15,93	0,069

Na podstawie uzyskanych danych można wykazać, że Grupa A charakteryzuje się znacznie wyższym natężeniem religijności personalnej niż Grupa B, i to na poziomie istotnym statystycznie. Oznacza to, że w życiu codziennym małżonkowie z grupy pierwszej, bardziej niż małżonkowie z grupy drugiej, identyfikują się z chrześcijaństwem, stosują praktyki religijne, charakterystyczne dla katolików, oraz postępują zgodnie z chrześcijańską moralnością.

Z kolei korelacje pomiędzy religijnością personalną a postawami małżeńskimi przedstawiono w poniższym zestawieniu, ukazując tylko te wyniki, w których wystąpiły istotne zależności.

## Korelacje między religijnością personalną a postawami małżeńskimi w Grupie B

Skala	Wiara	Pomoc	Kierowanie	Wymagania
Praktyki religijne	-,3693 p=,019	-,3628 p=,021	-,3669 p=,020	-,3711 p=,018

Na podstawie danych zawartych w powyższym zestawieniu można stwierdzić, że w przypadku Grupy A nie odnotowano istotnych statystycznie korelacji pomiędzy religijnością personalną a postawami małżeńskimi, w kategoriach umiaru. Kategorie nadmiaru i niedomiaru w ogóle nie były poddawane analizie statystycznej, ze względu na zbyt małe liczebności. Dotyczyło to także Grupy B.

Uzyskane wyniki pozwoliły na odnotowanie występowania zależności w Grupie B. Okazuje się, że w odniesieniu do małżonków z tej grupy istnieje negatywny związek między praktykami religijnymi a wszystkim wymiarami postaw małżeńskich. W życiu codziennym oznacza to, że ich prawidłowej bliskości, pozwalającej na zachowanie odpowiedniego dystansu w myśleniu i działaniu, właściwej pomocy, oznaczającej sprawiedliwy podział obowiązków, odpowiedniego kierowania, umożliwiającego partnerstwo w podejmowaniu decyzji, oraz stosownych wymagań, pozwalających dobrze wykorzystać posia-

dane umiejętności na rzecz związku, nie służą praktyki religijne, takie jak modlitwa, kontemplacja czy lektura Pisma świętego.

Przeprowadzone badania potwierdziły postawioną hipotezę – istnieje związek między religijnością personalną małżonków a ich postawami małżeńskimi, ale zanegowały jednocześnie pozytywny kierunek tej zależności, na który wskazywała część teoretyczna. Wraz ze wzrostem poziomu religijności personalnej znika wprawdzie negatywna korelacja pomiędzy praktykami religijnymi a postawami małżeńskimi, lecz nie pojawiają się przy tym pozytywne zależności pomiędzy tym typem religijności a postawami małżeńskimi.

Podjmując próbę omówienia uzyskanych wyników, można się odnieść do prezentowanych wcześniej badań, prowadzonych pod kierunkiem M. Plopy<sup>18</sup>. Pierwsza różnica dotyczy liczebności badanych małżeństw, gdyż prezentowane badania dotyczyły 40 par, a badania opisane przez M. Plopę – 100. Nie jest więc wykluczone, że mniejsza liczebność badanych grup jest jedną z przyczyn stwierdzenia braku pozytywnej zależności między religijnością personalną a postawami małżeńskimi.

Druga różnica dotyczy zastosowanych metod, a właściwie ich standaryzacji. W opisywanych badaniach zastosowano Skalę Postaw Rodzinnych, której brakuje pomiarów rzetelności, gdyż faktycznie skalą nie jest. Stąd istnieje podejrzenie, że zastosowanie narzędzia, które nie posiada opisu psychometrycznego, także przyczyniło się do braku pozytywnej weryfikacji hipotezy.

Trzecią przyczyną może być zbyt niski poziom religijności personalnej w Grupie A, który wyniósł 178,10 punktów, bo choć wynik ten jest znacznie wyższy od średniej – 120 punktów, to jednocześnie jest znacznie mniejszy od wyniku małżeństw opisywanych przez autora niniejszego artykułu, który wyniósł 185,95<sup>19</sup>. Można więc przypuszczać, że chociaż poziom religijności Grupy A pozwala określić ją mianem personalnej, to jednak w dalszym ciągu nie zajmuje ona pozycji centralnej w strukturze osobowości, a przez to nie znajduje swojego odbicia w postawach małżeńskich.

Powyzsze stwierdzenie należy jeszcze bardziej uznać za prawdziwe w odniesieniu do Grupy B, której religijność mierzona w Skali Postaw Rodzinnych wyniosła 158,58 punktów. Okazuje się, że taki poziom religijności personalnej oznacza negatywną korelację praktyk religijnych z postawami małżeńskimi w wymiarze bliskości, pomocy, kierowania i wymagań.

Podsumowując przedstawione treści, należy rozważyć ponowne przeprowadzenie opisanych badań, lecz przy większej liczebności badanych grup oraz z wykorzystaniem standaryzowanych metod.

<sup>18</sup> M. Plopa, *Psychologia rodziny...*, s. 234.

<sup>19</sup> C. Opalach, *Wspólnota religijna...*, s. 92.

## PERSONAL RELIGIOUSNESS OF A MARRIED COUPLE AND THEIR MARITAL ATTITUDES

### (SUMMARY)

The aim of this paper was to verify the hypothesis that the level of personal religiousness of a married couple correlates positively with their marital attitudes. R. Jaworski is the creator of a typology of personal and impersonal religiousness. His research shows that people with the first type of religiousness represent: 1. A higher level of personality integration, 2. A higher level of adjustment in relationships, 3. A higher level of demands, 4. Allocentrism (placing God at the center of life) and altruism. A marital attitude means a permanent inclination of a married couple to assume a given attitude towards each other. They most often concern such dimensions as: 1. Closeness – the emotional distance between the spouses, 2. Help – the degree of the spouses' involvement in helping each other, 3. Direction – the depth of interference in the spouse's decision-making, 4. Demands – the level of demands. R. Jaworski's Personal Religiousness Scale and M. Braun-Gałkowska's Parental Attitudes Scale were applied in the research. The obtained results did not prove the hypothesis, but showed that when the level of personal religiousness increased, a negative correlation between the dimensions of religious practices and a married couple's attitudes did not appear. It seems that the reasons for the negative hypothesis verification were an insufficient sample size and the use of non-standardized methods. Therefore, it is necessary to repeat the research accounting for these two points.

## DIE PERSÖNLICHE RELIGIOSITÄT VON EHELEUTEN UND IHRE EINSTELLUNG ZUR EHE

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel verfolgt das Ziel, die Hypothese zu verifizieren, dass es eine positive Korrelation zwischen dem persönlichen Niveau von Religiosität und der Einstellung zur Ehe gibt. Die Typologie von der personalen und apersonalen Religiosität wurde von R. Jaworski vorgeschlagen. Nach seinen Untersuchungen zeichnen sich Personen mit dem ersten Typus der Religiosität durch folgende Charaktermerkmale aus: 1) höheres Niveau der Persönlichkeitsintegration, 2) höheres Niveau der Anpassung in Beziehungen, 3) höhere Anforderungen gegenüber der eigenen Person, 4) Allozentrismus (das Vorrücken Gottes ins Zentrum des Lebens) und Altruismus. Der Begriff der Einstellung zur Ehe verweist auf eine konstante Neigung in der gegenseitigen Beziehung von Eheleuten. Die Einstellung zur Ehe bezieht sich auf folgende Aspekte: 1) Nähe – informiert über die emotionale Distanz zwischen den Eheleuten, 2) Unterstützung – verweist auf das Engagement der Eheleute im Hinblick auf gegenseitiges Helfen, 3) Leitung – bezieht sich auf den Grad der Einnischung in die Entscheidungen des anderen sowie 4) Anforderungen – verweist auf den Grad der Abstimmung zwischen Erwartungen und tatsächlichen Möglichkeiten der Eheleute. In den hier vorgelegten Untersuchungen wurden die Skala der personalen Religiosität von R. Jaworski sowie die Skala der Einstellung zur Familie von M. Braun-Gałkowska verwendet. Die anfangs aufgestellte Hypothese wurde im Laufe der Untersuchung nicht bestätigt, es ließ sich jedoch zeigen, dass mit dem Niveauanstieg der personalen Religiosität die negative Korrelation zwischen der Einstellung zu religiösen Praktiken und der Einstellung zur Ehe vermindert wird. Es scheint, dass die negative Verifizierung der Anfangshypothese auf die geringe Zahl von untersuchten Personen sowie auf das Verwenden von nicht standardisierten Methoden zurückzuführen ist. Es empfiehlt sich, die Untersuchung unter verbesserten Bedingungen zu wiederholen.



Ks. Tomasz Komorski  
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Przesłanki nieważności wyroku według kan. 1620 n. 4 jako podstawa *querela nullitatis* ze szczególnym uwzględnieniem procesów małżeńskich

**Słowa kluczowe:** nieważność wyroku, skarga powodowa, strona pozwana, strony sporu, *querela nullitatis*, wada wyroku, wezwanie sądowe.

**Key words:** invalidity of the judgment, cause complaint, defendant, parties to the dispute, *querela nullitatis*, defect of judgment, subpoena.

**Schlüsselworte:** Nichtigkeit des Urteils, Beschwerde des Klägers, Beklagte, Parteien des Rechtsstreits, *Querela nullitatis*, Fehlerhaftigkeit des Urteils, Ladung.

W dzisiejszych czasach na świecie, ale i w Polsce obserwuje się wzrost liczby rozwodów. Wzrasta świadomość prawna i wiążąca się z tym dostępność poradnictwa prawnego. Wraz z tym zjawiskiem rośnie liczba spraw, które trafiają do trybunałów kościelnych w celu stwierdzenia nieważności małżeństwa. Osoby zgłaszające się do sądów kościelnych mają coraz szerszy dostęp do adwokatów kościelnych, jak i do absolwentów studiów kanonistycznych, którzy świadczą im swoje „usługi”. To pociąga za sobą coraz częstsze próby obalenia wyroków kościelnych, z których przynajmniej jedna ze stron jest niezadowolona.

Jedną z możliwości obalenia wyroku – oprócz podstawowego narzędzia, jakim jest apelacja – będzie instytucja *querela nullitatis*. Skargę o nieważność wyroku, czyli *querela nullitatis* wnosi się, gdy wyrok wywołuje u strony procesowej podejrzenia co do poprawności jego ujęcia formalnego bądź zgodnego z normami zastosowania prawa lub gdy w trakcie postępowania popełniono błędy proceduralne. Innymi słowy, istnieje niepewność co do ważności wyroku.

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. mgr Tomasz Komorski, doktorant w Katedrze Kościelnego Prawa Procesowego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, tkomor-ka@wp.pl.

*Querela nullitatis* jest instytucją stosunkowo złożoną i nie w pełni opisaną w literaturze kanonistycznej. Pewne niejasności pojawiają się czasem już przy wyborze właściwej podstawy prawnej do jej wniesienia. Przesłanki do wniesienia *querela nullitatis* kodeks dzieli na dwie grupy: usuwalne i nieusuwalne.

Ze względu na bardzo szeroki zakres tego zagadnienia prawnego w niniejszym artykule opisano podstawy nieusuwalne podane w n. 4 kan. 1620. Numer ten obejmuje dwa przypadki: pierwszy – kiedy doszło do procesu bez skargi powodowej i drugi – kiedy proces nie był wszczęty przeciwko jakiejś stronie pozwanej.

## 1. Proces był przeprowadzony bez skargi sądowej

Przypadek ten dotyczy sytuacji, gdy przeprowadzono proces bez skargi powodowej. W tym wypadku wyrok jest nieusuwalnie nieważny i można go zaskarżyć. Skarga powodowa jest warunkiem każdego procesu, o czym informuje kan. 1501. Sędzia nie może rozpatrzyć sprawy samowolnie czy też z urzędu<sup>1</sup>. Skargę wnieść może jedynie osoba zainteresowana, zazwyczaj jest nią powód. Sędzia zatem sam nie może stać się inicjatorem procesu zgodnie z zasadą *nemo iudex sine actore*. Nie wystarczy jednak sama prośba powoda *petitio*, musi mieć ona swoją formalną stronę, którą jest skarga powodowa *libellum*. Skarga ta w postępowaniu sporno-administracyjnym będzie się nazywała rekursem<sup>2</sup>, a w procesie karnosądowym aktem oskarżenia *libellus accusationis*<sup>3</sup>.

Powodem, który chce wnieść skargę, będzie najczęściej osoba, której prawa zostały naruszone bądź wymagają ochrony prawnej. W niektórych procesach osobą wnoszącą ją będzie promotor sprawiedliwości. Może on działać, gdy zagrożone jest dobro publiczne i w sytuacji procesu karnego<sup>4</sup>. Do spraw dobra publicznego zaliczamy procesy małżeńskie, które promotor sprawiedliwości może zaskarżyć<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zob. W. Witkowski, *Współpraca sędziego ze stronami w zakresie wytwarzania dokumentów procesowych*, w: R. Sztymiler, J. Krzywkowska (red.), *Współpraca sądów ze stronami procesowymi i adwokatami*, Olsztyn 2011, s. 103–104.

<sup>2</sup> R. Sztymiler, *Komentarz do kan.: 1501–1655*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Tom V. Księga VII. Procesy*, Poznań 2007, s. 128; A.G. Miziński, *Elementy kanonicznego procesu karno-administracyjnego*, *Roczniki Nauk Prawnych* 13 (2003) z. 2, s. 155.

<sup>3</sup> A.G. Miziński, *Normy własne kanonicznego procesu karnosądowego*, *Prawo – Administracja – Kościół* 10–11 (2002) nr 2–3, s. 143–144.

<sup>4</sup> Kan. 1430 i 1721 § 1.

<sup>5</sup> Kan. 1674 n. 2.

Z reguły skarga powodowa, która jest warunkiem *sine qua non* do ważności prowadzonego procesu i wydanego wyroku<sup>6</sup> ma mieć formę pisemną. W nadzwyczajnym przypadku skarga ta może być złożona ustnie. Dotyczy to sytuacji, kiedy powód ma przeszkodę w przedstawieniu pisemnie skargi powodowej (np. nie może, nie umie pisać) lub też sprawa jest łatwa i zarazem mniejszej wagi<sup>7</sup>. W obu jednak sytuacjach notariusz ma obowiązek zredagować skargę na piśmie, która powinna zostać odczytana powodowi i przez niego potwierdzona. Takie pismo zastępuje we wszystkich skutkach prawnych skargę sporządzoną przez powoda<sup>8</sup>. Kodeks podaje tutaj, że decyzja zredagowania takiej skargi należy do sędziego. Precyzyjniej ten temat omówiono w Instrukcji *Dignitas connubii* w art. 115 § 2, w którym decyzję o sporządzeniu skargi przez notariusza podejmuje wikariusz sądowy, a nie każdy sędzia.

Można zatem przyjąć, że istnieją dwa rodzaje skarg. Pierwsza – bezpośrednio sporządzona przez powoda, a druga – zaaprobowana przez niego. Skarga zaaprobowana może nie być *sensu stricto* skargą, gdy notariusz sporządził ją w trzeciej osobie, choć w skutkach prawnych jest z nią zrównana oraz może być sporządzona w pierwszej osobie. Ta w pierwszej osobie będzie skargą właściwą, choć zredagowaną przy pomocy notariusza<sup>9</sup>.

Kan. 1504 podaje formalne wymogi skargi powodowej. Winna ona wyrażać do jakiego sędziego jest wnoszona (czyli wskazać trybunał) oraz czego i od kogo się żąda<sup>10</sup>. Ma wskazać na jakim uprawnieniu opiera się powód oraz jakie fakty i dowody ma na poparcie swoich roszczeń<sup>11</sup>. Skarga powinna być zaopatrzona w podpis powoda, ewentualnie jego pełnomocnika, o ile został ustanowiony, datę oraz miejsce zamieszkania powoda lub pełnomocnika<sup>12</sup>. Ma również wskazać na stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania pozwanego<sup>13</sup>.

Instrukcja *Dignitas connubii* precyzuje elementy charakterystyczne dla procesów małżeńskich. I tak jako przedmiot sporu ma wskazywać konkretne małżeństwo i sformułować prośbę o zbadanie przez sąd nieważności małżeństwa. Słowa nie muszą być precyzyjnie techniczne, ale mają określać tytuł, czyli podstawy skargi<sup>14</sup>. W skardze powodowej o nieważność małżeństwa nie jest niezbędne podanie miejsca zamieszkania strony pozwanej, gdyż czasami

<sup>6</sup> U. Nowicka, *Przyczyny nieusuwalnej i usuwalnej nieważności wyroku w kanonicznym procesie małżeńskim*, Prawo Kanoniczne 51(2008) nr 3–4, s. 281.

<sup>7</sup> Kan. 1503 § 1.

<sup>8</sup> Kan. 1503 § 2.

<sup>9</sup> R. Sztymmler, *Komentarz do kan.: 1501–1655*, s. 130.

<sup>10</sup> Kan. 1504 n. 1.

<sup>11</sup> Kan. 1504 n. 2.

<sup>12</sup> Kan. 1504 n. 3.

<sup>13</sup> Kan. 1504 n. 4.

<sup>14</sup> *Dignitas connubii*, art. 116 § 1 n. 2.



jest to bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Skarga bez tych danych też może być przyjęta a proces prowadzony<sup>15</sup>. Innymi elementami typowymi skarg powodowych dla procesów małżeńskich są: dołączone autentyczne świadectwo zawartego małżeństwa oraz dokumenty o obecnym stanie cywilnym. Pozwalają one zorientować się w aktualnym stanie cywilnym stron oraz potwierdzić właściwość sądu kościelnego ze względu na miejsce zawarcia małżeństwa<sup>16</sup>.

Oprócz skargi powodowej należy wspomnieć skargę wzajemną (*reco-ventio*). Wnosi ją strona pozwana wobec tego samego sędziego i w tym samym procesie. Może to być podyktowane łącznością ze sprawą główną bądź celem zmniejszenia a nawet oddalenia roszczenia powoda<sup>17</sup>. W takim przypadku pozwany staje się jednocześnie powodem, a powód pozwanym<sup>18</sup>. Przyjmując taką optykę wydaje się, że skargę wzajemną należy traktować podobnie jak skargę powodową i w przypadku jej braku należy stronom przyznać prawo do zaskarżenia nieważności wyroku na podstawie kan. 1620 n. 4. Należy jednak zaznaczyć: po pierwsze, że nie jest to skarga, która uruchamia postępowanie sądowe, je bowiem wszczyna skarga powodowa; po drugie, aby móc wnieść skargę o nieważność wyroku, musi istnieć dowód wskazujący na to, że pozwany faktycznie w jakiś sposób (ustny czy pisemny) prosił sędziego o wniesienie skargi wzajemnej. Prawo nic nie mówi natomiast o formie skargi wzajemnej. Wydaje się, że może być ona wniesiona jako samodzielne pismo w formie podobnej jak skarga powodowa lub też mogłaby ona zostać dokonana przez pozwanego w formie odpowiedzi na wezwanie sądowe, o którym mówią kan. 1507–1508.

Podsumowując: przeprowadzone w sądzie dochodzenie bez skargi powodowej nie będzie procesem i nie spowoduje skutków prawnych, których zaistnienia domagają się strony i sędzia. Skarga bowiem jest dla sędziego impulsem do przeprowadzenia postępowania. Wyrok zaś odpowiada na zakres sporu, który został zdefiniowany m.in. dzięki skardze powodowej<sup>19</sup>. Brak skargi powodowej staje się podstawą wniesienia *querela nullitatis*.

<sup>15</sup> *Dignitas connubii*, art. 116 § 1 n. 5 w powiązaniu z art. 121 § 1 oraz kan. 1592.

<sup>16</sup> H. Stawniak, *Wprowadzenie sprawy i zakończenie instancji według Instrukcji Dignitas connubii (art. 114–154)*, w: T. Rozkrut (red.), *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku. II Ogólnopolskie Forum Sądowe, Tarnów 2006, s. 76–77.

<sup>17</sup> Zob. kan. 1494 § 1.

<sup>18</sup> I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 531.

<sup>19</sup> K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Band 5 (cann. 1311–1752), Buch VII. Prozeßrecht*, Essen 1988–2005, 1620 nr 8.

## 2. Proces nie był wszczęty przeciwko jakiejś stronie pozwanej

Stwierdzenie kan. 1620 n. 4, że wyrok jest dotknięty wadą nieważności nieusuwalnej, jeżeli nie był wszczęty przeciwko jakiejś stronie pozwanej, zwraca uwagę, że musi istnieć „jakaś strona pozwana”. Dla właściwego zrozumienia tej dyrektywy należy zbadać, o jaką stronę chodzi, kim bądź czym jest ta strona. Już kan. 1502 stwierdza: „kto chce kogoś pozwać (*qui aliquem convenire vult*) musi przedłożyć (...) skargę powodową”, a kan. 1504 n. 1: „skarga, przez którą zaczyna się spór, winna: wyrażać (...) czego się żąda i od kogo (*quid petatur et a quo petatur*)”. W kanonach tych można zauważyć, że musi istnieć ktoś, jakiś podmiot, osoba (fizyczna bądź prawna), od której wnoszący sprawę do sądu będzie żądał respektowania swoich praw, a sąd będzie mu pomagał w realizacji lub dochodzeniu do tych uprawnień.

Sam kodeks nie podaje definicji stron w procesie. W języku polskim pojęcie „strona” bądź „strony” odnosi się do osób, które na forum sądowym występują we własnym imieniu, przeciwstawiają się sobie w procesie, stają naprzeciw siebie, wysuwając swoje antagonistyczne roszczenia i starając się je uzasadnić<sup>20</sup>. W literaturze dają się zauważyć różne próby określenia stron procesowych, zwłaszcza w kwestiach szczegółowych<sup>21</sup>. Kodeks Prawa Kanonicznego bardziej skupia się na kwestiach formalnych – kto może być w procesie stroną. Warto zaznaczyć, że pierwszym wymogiem kodeksowym jest posiadanie przez osobę będącą stroną istnienia konkretnego interesu materialnego bądź duchowego. Ów interes staje się między stronami kwestią sporną, którą postępowanie sądowe ma rozstrzygnąć – zachodzi zatem konflikt interesów<sup>22</sup>.

Pierwszą stroną procesu, wzięwszy pod uwagę porządek procesowy – w znaczeniu inicjatywy procesowej – jest *actor*. Ta inicjatywa bezwzględnie należy do niego<sup>23</sup>. W języku łacińskim termin *actor* jest wieloznaczny choćby tylko w znaczeniach prawnych. I tak może oznaczać: powoda, oskarżyciela w sprawie karnej, sprawcę, zastępcę czy obrońcę<sup>24</sup>. Polskie tłumaczenie kodeksu używa zwykle pojęcia „powód” lub „strona powodowa”.

<sup>20</sup> R. Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 115; M. Greszata, *Kanoniczne procesy małżeńskie. Pomoc dla studentów*, Lublin 2007, s. 129.

<sup>21</sup> M. Greszata, *Iudicium cum principiis. Kodeksowa weryfikacja wybranych zasad procesowych w kanonicznych sprawach o nieważność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 221.

<sup>22</sup> J. Krukowski, *Komentarz do kan.: 1400–1500*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Tom V*, s. 97–98.

<sup>23</sup> A. Dziega, *Udział stron procesowych w ustaleniu formuły sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, *Ius Matrimoniale* 3 (3) 1992, s. 63.

<sup>24</sup> J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2005, s. 20.

Podmiot, od którego w sprawie procesowej dochodzone będą roszczenia, kodeks nazywa po łacinie *pars conventa*. *Pars* oznacza m.in. pewną osobę lub stronę zwłaszcza stronę procesową<sup>25</sup>. *Conventa* w wydźwięku prawnym może mieć następujące znaczenia: zawrzeć ugodę, wzywać do czegoś oraz pozywać do sądu<sup>26</sup>. *Pars conventa* można zatem tłumaczyć jako stronę wezwaną bądź stronę pozwaną.

W ogólnym postępowaniu sądowym kwestia określenia strony pozwanej nie nasuwa większych dylematów. Zasadniczo powód składa do sądu skargę i domaga się ochrony swoich praw w stosunku do kogoś czy też wyegzekwowania ich od kogoś. Można sobie jednak wyobrazić, że powód domaga się prawa do otrzymania sakramentów, nie podaje jednak, kto temu konkretnemu prawu zaprzeczył (np. jego proboszcz). Podobnie powód domaga się np. zapłaty za wykonaną pracę, nie podając, kto za nią powinien mu zapłacić (np. pracodawca bądź zleceniodawca). Proces nie jest bowiem drogą do uzyskania autorytatywnej informacji prawnej (np. mam prawo do sakramentu, do wynagrodzenia za pracę), lecz zabezpieczenie praw narażonych na niebezpieczeństwo bądź egzekucja czy przywrócenie praw już pogwałconych. Dlatego proces domaga się z natury strony przeciwnej<sup>27</sup>. Jeśli tej strony nie ma, przysługuje skarga o nieważność wyroku *querela nullitatis* z powodu braku strony pozwanej.

Bardziej złożony problem w określeniu stron procesowych ujawnia się w procesach specjalnych, do których należy proces małżeński. Określanie małżonków zaskarżonego małżeństwa jako strona powodowa i pozwana (powód i pozwany) nie zawsze jest takie oczywiste. Pierwszy problem związany z analizą kan. 1674 dotyczącego prawa zaskarżenia małżeństwa ujawnia się, gdy małżeństwo zaskarża rzecznik sprawiedliwości<sup>28</sup>. W takim przypadku o żadnym z małżonków nie można już powiedzieć, że jest stroną powodową, ale tę pozycję zajmuje rzecznik sprawiedliwości jako osoba fizyczna reprezentująca Kościół. Nie występuje on we własnym interesie, lecz jest wyłącznie stroną procesu<sup>29</sup>.

Kolejny problem z określeniem małżonków jako powód i pozwany pojawia się, gdy mamy do czynienia z sytuacją, kiedy oboje małżonkowie wspólnie proszą o orzeczenie nieważności małżeństwa<sup>30</sup> albo małżonek pozwany rów-

<sup>25</sup> Ibidem, s. 713.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>27</sup> K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar*, 1620 nr 9.

<sup>28</sup> Kan. 1674 n. 2.

<sup>29</sup> A. Dziega, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 108–110; w tej publikacji dokonano rozróżnienia pomiędzy stronami sporu a stronami procesu.

<sup>30</sup> I. Gordon, *Nowy proces nieważności małżeństwa. Postępowanie. Komentarze*, [b.r.m.w.], s. 16.

niez zaskarża ważność małżeństwa, choć z innego tytułu<sup>31</sup>. Oboje stają się wówczas stroną powodową. Rodzi się pytanie, kto zatem jest pozwanym? Automatycznie pojawiającą się odpowiedzią jest, że pozwanym w takiej sytuacji będzie obrońca wężła<sup>32</sup>, skoro prawo nakazuje mu proponować i przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności małżeństwa<sup>33</sup>. Czy to jest jednak prawdą, przecież obrońca wężła występuje w sprawach małżeńskich zawsze, nawet gdy strona pozwana w małżeństwie neguje zgłoszoną przez powoda nieważność swojego małżeństwa? Komentatorzy przyjmują różne rozwiązania. Przedstawione zostaną ważniejsze z nich<sup>34</sup>.

Franciszek Bączkowicz twierdzi, że obrońca wężła nie jest stroną procesową, a w sytuacji, gdy oboje małżonkowie dążą do stwierdzenia nieważności lub czyni to promotor sprawiedliwości, obrońca wężła jest wtedy „jakoby stroną procesową”. W sytuacji, kiedy jeden małżonek stoi na stanowisku nieważności małżeństwa, a drugi postuluje za ważnością, wówczas obrońca jest osobą trzecią, która interweniuje w procesie<sup>35</sup>. Ryszard Sztuchmiller stwierdza, że w sytuacji, kiedy oboje małżonkowie zaskarżają ważność swojego małżeństwa, wówczas obrońca wężła przejmuje aktywniej rolę strony przeciwnej<sup>36</sup>. W sensie ściśle prawnym należy jednak pamiętać, że obrońca wężła albo jest stroną pozwaną, albo nią nie jest. Tadeusz Pieronek widzi w obrońcy wężła rolę strony pozwanej i nieco podobnie, jak poprzedni autor w przypadku, gdy oboje małżonkowie stoją na stanowisku nieważności swojego związku małżeńskiego, dostrzega wyraźniej charakter obrońcy wężła jako strony pozwanej. Mniej zaś wyraźnie rolę obrońcy wężła jako strony pozwanej rysuje się, według niego, w sytuacji, gdy jeden z małżonków opowiada się za ważnością swojego związku<sup>37</sup>. Sumując, T. Pieronek uważa, że obrońca wężła rzeczowo i procesowo jest ze stronami procesowymi zrównany<sup>38</sup>. Andrzej Dziega stwierdza, że obrońca wężła jest klasycznym przykładem strony procesowej (nie strony sporu) i występuje wobec sędziego jako reprezentant Kościoła<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> A. Dziega, *Udział stron procesowych*, s. 57.

<sup>32</sup> Por. A. Dziega, *Strony sporu*, s. 146–150.

<sup>33</sup> Kan. 1432.

<sup>34</sup> Szeroko o pozycji i roli obrońcy wężła w procesie kanonicznym zob. A. Dziega, *Zadania procesowe obrońcy wężła małżeńskiego*, Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia, t. 1, Lublin 1999, s. 23–40.

<sup>35</sup> F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 196; zob. A. Dziega, *Zadania procesowe obrońcy*, s. 25.

<sup>36</sup> R. Sztuchmiller, *Zawiązanie sporu w procesie kanonicznym*, *Ius Matrimoniale* 6 (12) 2001, s. 113.

<sup>37</sup> T. Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, cz. 1, Warszawa 1970, s. 142.

<sup>38</sup> Idem, *Udział obrońcy wężła w procesie małżeńskim*, *Kościół i prawo* 6 (1989), s. 96; M. Greszata, *Charakterystyka udziału stron w kanonicznym sądowym postępowaniu spornym*, *Roczniki Nauk Prawnych* 13 (2003) z. 2, s. 111.

<sup>39</sup> A. Dziega, *Zadania procesowe obrońcy*, s. 29.

Pozycja obrońcy węzła w procesie budzi pewną kontrowersję związaną z zagadnieniem czy Kościół może być stroną pozwaną, w której obrońca występuje właśnie jako przedstawiciel Kościoła<sup>40</sup>? R. Sztymiler wysuwa tezę, że czasami w procesie strona pozwana nie występuje. Podaje dwa przykłady. Po pierwsze sytuację procesu małżeńskiego, kiedy obie strony (oboje małżonkowie) zaskarżają ważność małżeństwa i drugi przypadek zaskarżenia ważności świąceń przez duchownego. Autor zauważa, że są to sprawy dobra publicznego i dla zachowania zasady kontradyktoryjności funkcje drugiej strony, a zatem pozwanego, pełni przedstawiciel Kościoła, którym w tych przypadkach jest obrońca węzła. R. Sztymiler uważa bowiem, że stroną procesu nie może być Kościół, ponieważ nie może sądzić samego siebie<sup>41</sup>. Zenon Grocholewski wskazuje z kolei na nieokreśloność strony pozwanej w procesie o nieważność małżeństwa, którą wypełnia obrońca węzła, wezwany mocą samego prawa<sup>42</sup>. Sam obrońca oczywiście nie jest pozwanym w procesie. Autor wskazuje zatem na władzę administracyjną Kościoła jako stronę pozwaną w procesie małżeńskim, choć nie jest ona konkretnie wskazana<sup>43</sup>.

Pozostaje jednak pytanie czy Kościół może sądzić siebie samego? W rzeczywistości Kościół nie osądza siebie w sprawie o nieważność małżeństwa. Wyjaśnia i rozstrzyga o istnieniu lub nieistnieniu faktów prawnych: czy małżeństwo jest ważne, czy nie? Rozstrzyga o faktach, które sam wcześniej stwierdził. Nic nie stoi na przeszkodzie, by orzeczenie o nieważności tej decyzji, o nieważności faktu, o nieistnieniu skutków prawnych zawartego małżeństwa, dokonane było na drodze prawnej<sup>44</sup>. Kościół przecież zawsze ma stać na straży prawdy, a więc prawda o ważności konkretnego małżeństwa jest też w interesie Kościoła.

Obawy kanonistów co do obiektywizmu procesu, który Kościół miałby prowadzić przeciwko sobie, nie wydają się faktycznie zagrażające. Konstrukcja procesu o nieważność małżeństwa wydaje się gwarantować sprawiedliwość. Kościół nie stoi na stanowisku obrony nieważnego małżeństwa za wszelką cenę. Obrońca węzła ma szukać wnikliwie i wydobyć wszystkie argumenty za ważnością związku, ale tylko te, które w sposób rozumny za tą ważnością przemawiają<sup>45</sup>. Wyrok za nieważnością związku małżeńskiego nie

<sup>40</sup> A. Bartzak, *Obrona ważności małżeństwa w perspektywie poszukiwań prawdy o małżeństwie w czynnościach obrońcy węzła małżeńskiego*, *Ius Matrimoniale* 14 (20) 2009, s. 165.

<sup>41</sup> R. Sztymiler, *Sądownictwo kościelne*, s. 115.

<sup>42</sup> Z. Grocholewski, *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?*, *Periodica* 79 (1990), s. 381; za: A. Dziega, *Zadania procesowe*, s. 26.

<sup>43</sup> Z. Grocholewski, *Quisnam est pars conventa*, s. 378–379.

<sup>44</sup> A. Dziega, *Strony sporu*, s. 143.

<sup>45</sup> M. Greszata, *Z dyskusji nad zadaniem obrońcy węzła*, *Prawo – Administracja – Kościół* 1 (5) 2001, s. 166–167.

jest porażką obrońcy węzła<sup>46</sup> i nie jest porażką Kościoła<sup>47</sup>. Można śmiało stwierdzić, że obrońca nie przegrywa procesu, gdy zostanie orzeczona nieważność małżeństwa. Wyrok za nieważnością małżeństwa, jeśli jest zgodny z prawdą, oznacza, że owa prawda broni autentycznej wizji małżeństwa<sup>48</sup>. Dodatkowym argumentem przeciwko obawom, że Kościół będzie stronnico, czyli za wszelką cenę bronił ważności małżeństwa, jest prawo zaskarżenia małżeństwa przez sam Kościół, co dokonuje się przez promotora sprawiedliwości. Powstaje tu ciekawa sytuacja, gdy stroną powodową jest promotor sprawiedliwości działający w imieniu Kościoła. Stroną pozwaną jest również Kościół, w imieniu którego działa obrońca węzła, a spór rozstrzyga sędzia kościelny. Jest to przykład procesu, w którym Kościół działa w pełni w trosce o dobro publiczne<sup>49</sup>.

Należy zaznaczyć, że choć Kodeks Prawa Kanonicznego posługuje się pojęciem *pars conventa* w stosunku do małżonka wezwanego w sprawie o stwierdzenie nieważności związku małżeńskiego, to jest to termin techniczny<sup>50</sup>. Nawet jeśli zostanie przyjęte, że stroną pozwaną w procesie o nieważność małżeństwa faktycznie jest wspólnota Kościoła, która domniemywa o ważności zawartego małżeństwa<sup>51</sup>, to nie pozywa się jej w sposób formalny, gdyż z ramienia Kościoła i mocą samego prawa zostanie powołany obrońca węzła. Powód musi zaś wskazać w skardze współmałżonka. Nie można prosić o stwierdzenie nieważności związku małżeńskiego, nie wskazując osoby, której ono dotyczy<sup>52</sup>. Wskazanie go jest niezbędne, aby miał on możliwość ustosunkowania się do sprawy i, gdy zajdzie taka potrzeba (jeśli nie poprze twierdzenia małżonka-powoda), umożliwić mu realizację prawa do obrony. Aktywna obecność współmałżonka w sprawie daje większe szanse na obiektywne i sprawiedliwe rozpoznanie sprawy małżeńskiej w sądzie. Gdy w procesie małżeńskim zabraknie owego współmałżonka, tzn. nie zostanie on wskazany, wówczas staje się możliwe wniesienie *querela nullitatis*, o której mówi kan. 1620, n. 4.

<sup>46</sup> G. Leszczyński, *Rola obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Prawo Kanoniczne 49 (2006) nr 3–4, s. 54.

<sup>47</sup> Oczywiście, każde „nieudane” i rozbite małżeństwo w sensie duchowym jest raną Kościoła. Tutaj patrzmy na małżeństwo z punktu prawnego, które *de facto* zostało zawarte nieważnie.

<sup>48</sup> A. Wójcik, *Rola aktywności obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: T. Rozkrut (red.), *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania prawników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 r.*, Tarnów 2005, s. 92.

<sup>49</sup> A. Dziega, *Strony sporu*, s. 150.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 42; M. Greszata, *Litispendencia w procesie kanonicznym*, Lublin 2003, s. 165–166.

<sup>51</sup> Kan. 1060.

<sup>52</sup> U. Nowicka, *Przyczyny*, s. 282.



Pozostaje do zbadania możliwość zaskarżenia wyroku, gdy strona pozwana została wprawdzie formalnie określona w skardze powodowej, ale w sądzie z jakiegoś powodu się nie stawiła. Będziemy mieć tu do czynienia z jej nieobecnością. Przyczyny jej mogą mieć różne podłoże. W procesie zdarzają się trzy rodzaje nieobecności strony pozwanej. Pierwsza – niezawiniona, kiedy strona pozwana rzeczywiście nie wie o wszczętym procesie. Nie wie, bo popełniono błędy przy wezwaniu lub nie znano jej miejsca zamieszkania (ten drugi przypadek, nie będzie jednak nieobecnością w sensie prawnym, który sędzia może stwierdzić odpowiednim dekretem<sup>53</sup>, o czym będzie w dalszej części pracy). Drugi rodzaj to nieobecność zawiniona, która jest dobrowolna. Mamy tu do czynienia z niestawiennictwem w ścisłym znaczeniu, gdy strona pozwana wie o rozpoczynającym się procesie, ale w żaden sposób nie reaguje na wezwanie. I trzeci przypadek – zdanie się na sprawiedliwość trybunału. W niniejszej postawie strona pozwana odpowiada na wezwanie sądowe, ale jednocześnie informuje, że nie będzie brała udziału w następnych czynnościach sądowych<sup>54</sup>.

Zagadnienie obecności bądź nieobecności strony pozwanej w procesie wiąże się istotnie z kwestią jej wezwania<sup>55</sup>. Pominięcie bowiem wezwania lub przekazanie go z naruszeniem przepisów prawa, w myśl kanonu 1511, spowodowałoby nieważność akt procesu<sup>56</sup>. Wezwanie sądowe dokonuje się w dekreście przyjmującym skargę powodową lub oddzielnym dekretem<sup>57</sup>. Wyjątek od obowiązku wezwania stron zachodzi, gdy strony procesowe same stawiły się w sądzie w celu prowadzenia sprawy<sup>58</sup>.

Wezwanie sądowe ma na celu ochronę praw stron procesowych. Sprzyja ono wyrównaniu pozycji stron procesowych, a w szczególności strony pozwanej, która ma prawo dowiedzieć się o przyjęciu skargi powodowej i jej treści oraz o rozpoczęciu biegu terminów sądowych. Wysłuchanie tylko jednej strony byłoby niesprawiedliwością i pogwałceniem prawa naturalnego stron do właściwej obrony przez poznanie działań sądu w ich sprawie<sup>59</sup>.

Brak zatem wezwania lub jego wadliwość, jak już wspomniano, powoduje nieważność akt procesu<sup>60</sup>. Rodzi się jednak wątpliwość: na podstawie której normy prawa kanonicznego można wnieść *querela nullitatis* przeciwko wyro-

<sup>53</sup> Kan. 1510.

<sup>54</sup> P. Majer, *Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, *Ius Matrimoniale* 7 (13) 2002, s. 170–171.

<sup>55</sup> Szeroko o problemie wezwania sądowego zob. R. Sztymmler, *Wezwanie sądowe*, *Prawo Kanoniczne* 44 (2001) nr 1–2, s. 125–139.

<sup>56</sup> Idem, *Zawiazanie sporu*, s. 110; idem, *Wezwanie sądowe*, s. 126.

<sup>57</sup> Kan. 1507 § 1.

<sup>58</sup> Kan. 1507 § 3.

<sup>59</sup> R. Sztymmler, *Wezwanie sądowe*, s. 126.

<sup>60</sup> Kan. 1511.



kowi wydanemu z pogwałceniem wezwania strony pozwanej? Czy będzie to nieważność usuwalna z kan. 1622 n. 5 mówiącym o wyroku, który opiera się na nieważnym akcie sądowym, a który to nie został sanowany według kan. 1619? Czy będzie to nieważność nieusuwalna, gdy którejś ze stron odmówiono prawa do obrony z kan. 1620 n. 7? Czy właśnie chodzi tutaj o rozpatrywany w tej części pracy kan. 1620 n. 4, gdy wszczęto proces bez strony pozwanej? Kanoniści przedstawiają argumenty za każdą z tych możliwości<sup>61</sup>.

Pewne doprecyzowanie kan. 1511, że akta procesu są nieważne, jeśli pozwu nie przekazano zgodnie z przepisami prawa, znajduje się w Instrukcji *Dignitas connubii*. W artykule 128 stwierdza się, że, jeśli wezwanie sądowe nie zawiera tego, co zgodnie z art. 127 § 3 jest konieczne<sup>62</sup> lub jeśli strona pozwana nie została o wezwaniu zgodnie z przepisami prawa zawiadomiona, akta procesowe są nieważne z zachowaniem pewnych wyjątków<sup>63</sup> oraz mając na uwadze art. 270 n. 4 i 7 niniejszej Instrukcji<sup>64</sup>. Art. 270 jest paralelny do kan. 1620. Numer 4 dotyczy rozważanej obecnie sytuacji, gdy proces był przeprowadzony bez skargi sądowej albo nie był wszczęty przeciwko jakiejś stronie pozwanej. Numer 7 zachodzi, gdy jednej albo drugiej stronie odmówiono prawa do obrony.

Artykuł zawęży zatem możliwość wniesienia *querela nullitatis* do dwóch przypadków. Jak je jednak zastosować? Zwróćmy uwagę, że oba przypadki i druga przesłanka z n. 4, i n. 7 kan. 1620 powodują ten sam skutek, tj. wadę nieważności nieusuwalnej wyroku. Jeżeli proces nie zostaje wszczęty przeciwko jakiejś stronie pozwanej z powodu niezgodnego z prawem jej wezwania bądź braku powiadomienia strony o takim wezwaniu, to wydaje się, że tym samym ogranicza się stronie wezwanej możliwość skutecznej obrony. Naruszenie w ten sposób drugiej przesłanki n. 4. kan. 1620 zbiega się niejako z n. 7 kan. 1620. Nic nie stoi zatem na przeszkodzie – jak się wydaje – aby w sytuacjach błędnego wezwania strony i braku powiadomienia o jej wezwaniu, drugą przesłankę n. 4 i n. 7 kan. 1620 stosować łącznie. Piotr Majer

<sup>61</sup> Zob. U. Nowicka, *Przyczyny*, s. 283; por. Komentarz do kan. 1511, w: P. Majer (red.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 1138.

<sup>62</sup> *Dignitas connubii*, art. 127 § 3: Do wezwania sądowego należy dołączyć skargę powodową. Z ważnych racji może zostać ona udostępniona stronie pozwanej po jej przesłuchaniu. W takim przypadku stronie pozwanej należy podać do wiadomości przedmiot sprawy i motywy skargi powodowej przedstawione przez powoda.

<sup>63</sup> *Dignitas connubii*: art. 60 – jeśli pominięto wezwanie obrońcy wężła lub rzecznika sprawiedliwości, a mimo to faktycznie stawili się w sądzie; art. 126 §3 – jeśli strony faktycznie stawily się wobec sędziego prowadzącego sprawę, to nie ma konieczności ich wzywiania; art. 131 – jeśli w określonych prawem sytuacjach powołano kuratora lub pełnomocnika.

<sup>64</sup> H. Stawniak, *Komentarz do art. 114–154*, w: T. Rozkrut (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007, s. 198–199.

zauważa, że nie zawsze brak zawiadomienia strony pozwanej musi oznaczać pozbawienie tej strony prawa do obrony i tym samym pociągać za sobą nieważność wyroku na podstawie kan. 1620 n. 7. Zgadza się jednak, że jest pozbawieniem prawa do obrony takie działanie sędziego bądź strony powodowej, które uniemożliwia stawienie się w sądzie strony pozwanej<sup>65</sup>.

P. Majer uważa, że nie można mówić o odmowie prawa do obrony, a tym samym prawie wniesienia *querela nullitatis* z kan. 1620 n. 7, w sytuacji, kiedy uczyniono wszystko, by strona pozwana otrzymała wezwanie sądowe<sup>66</sup>. Klaus Lüdicke dostrzegł ten problem wcześniej i uznał go za pewne przeoczenie w działaniu Komisji do Reformy Kodeksu. Według tego autora, Komisja nie uwzględniła w normach sytuacji, w której strona nie została wezwana do uczestnictwa w procesie z powodu nieznanego miejsca jej zamieszkania<sup>67</sup>. W pewnym stopniu doprecyzowanie tej sytuacji można odnaleźć w Instrukcji *Dignitas connubii*. Jeśli nie udało się ustalić, mimo starannego poszukiwania, miejsca pobytu strony, którą należy wezwać lub powiadomić, sędzia może kontynuować postępowanie, zaznaczając w aktach, że przeprowadzono wnikliwe poszukiwania<sup>68</sup>. Strony nieobecne, zgodnie z art. 132, nie zawiadamia się o żadnych czynnościach<sup>69</sup>. Takie unormowanie wydaje się być w pełni uzasadnione, bowiem brak znajomości miejsca zamieszkania strony pozwanej nie może być przeszkodą dla drugiej strony w dostępie do dochodzenia do prawdy czy do sprawiedliwości<sup>70</sup>.

Jak zatem postąpić w takiej sytuacji, gdy strona jest nieobecna z powodu braku znajomości jej miejsca zamieszkania, a zapada wyrok, po którym strona do tej pory nieobecna zgłasza się do sądu i chce zaskarżyć wyrok? Czy może wnieść *querela nullitatis* i jeśli tak, to na podstawie jakiej normy prawnej?

Wydaje się, że w tym przypadku trudno jest mówić o odmówieniu prawa do obrony według kan. 1620 n. 7. Sąd bowiem działał w dobrej wierze i nie zaniedbał swoich obowiązków. Odmówienie prawa do obrony zachodzi, gdy stronie aktywnie, czyli swoimi czynnościami, decyzjami bądź przez zaniechanie pewnych działań, np. z braku należytej staranności, sąd uniemożliwił właściwą obronę.

Nieadekwatna wydaje się w tej sytuacji również druga przesłanka z n. 4 kan. 1620. Strona pozwana jest znana, choć nie została wezwana z przyczyny obiektywnie niezależnej – ani od sądu, ani od strony powodowej – a jest nią

<sup>65</sup> P. Majer, *Niestawiennictwo strony*, s. 177.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> K. Lüdicke, *Münsterischer Kommentar*, 1620 nr 7.

<sup>68</sup> *Dignitas connubii*, art. 132 § 1.

<sup>69</sup> *Dignitas connubii*, art. 134 § 4.

<sup>70</sup> H. Stawniak, *Komentarz do art. 114–154*, s. 202, 204–205.

brak znajomości adresu zamieszkania strony pozwanej. Należy zwrócić uwagę, że niemożność ustalenia adresu strony pozwanej oznacza, że nie jest to prawna nieobecność (niestawiennictwo) strony i dekretu o nieobecności strony, o którym mówi kan. 1592 § 1, sędzia nie może wystawić<sup>71</sup>. Zgodnie z kan. 1593 § 2, jeśli osoba, którą uznano za nieobecną w procesie udowodni, że zatrzymała ją zgodna z prawem przeszkoda, której bez własnej winy nie mogła przedtem wykazać, może wnieść skargę o nieważność wyroku. Dlatego z braku jasnych uregulowań co do osoby pozwanej, której adresu nie udało się ustalić, być może dobrym rozwiązaniem byłoby przynajmniej zrównanie jej z osobą, którą sędzia ogłosił jako nieobecną i przyznanie jej uprawnień z kan. 1593 § 2, co skutkowałoby możliwością wniesienia *querela nullitatis* według normy z kan. 1622 n. 6.

Według P. Majera nie można zastosować kan. 1622 n. 6, ponieważ w przypadku osoby, której adres zamieszkania jest nieznany, nie można wystawić dekretu stwierdzającego jej nieobecność (a jeśli sędzia taki dekret wbrew prawu wystawił?). Autor sugeruje, że osoba, której miejsce zamieszkania nie było znane, może zaskarżyć wyrok tylko na podstawie kan. 1622 n. 5 w powiązaniu do kan. 1511 i 1619. Dostrzega również, że stwierdzenie nieważności małżeństwa należy do spraw dobra publicznego, a tym samym wyrok zgodnie z kan. 1619 nie ma siły uzdrawiającej nieważne akty. Nie ma raczej wątpliwości, że w tym przypadku, wyrok dotknięty będzie wadą nieważności usuwalnej<sup>72</sup>. Z jakiego jednak numeru kan. 1622 go zaskarżyć? Wątpliwość nie wydaje się być w literaturze dostatecznie wyjaśniona.

Podsumowując: instytucja *querela nullitatis* jest rzeczywistością złożoną. Omawiany kanon 1620 n. 4 obejmuje dwie sytuacje: gdy przeprowadzono proces bez skargi sądowej oraz gdy proces nie był wszczęty przeciwko jakiejś stronie pozwanej. Wydaje się, że druga sytuacja wywołuje więcej wątpliwości. Jest to związane z właściwym określeniem stron w procesie, szczególnie strony pozwanej oraz właściwy jej wezwaniem przez sąd. W kodeksie stroną pozwaną należy rozumieć w sensie technicznym. Jest nią osoba fizyczną bądź prawną. W procesach małżeńskich należy tu rozumieć współmałżonka. Brak wskazania w sposób konkretny strony pozwanej tworzy możliwość wniesienia *querela nullitatis* na podstawie n. 4 kan. 1620. Podobnie w sytuacji, gdy nastąpiło wadliwe wezwanie strony powodowej ma zastosowanie n. 4 kan. 1620. Jeśli dodatkowo wadliwe wezwanie uniemożliwiło stronie pozwanej obronę – wydaje się – że można zastosować zaskarżenie wyroku łącznie z n. 7 kan. 1620.

<sup>71</sup> P. Majer, *Niestawiennictwo strony*, s. 175.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 176–177.

Wątpliwości rodzą się w sytuacji, gdy adres strony pozwanej nie był znany. W sprawach niedotyczących dobra publicznego strona pozwana mogłaby wnieść *querela nullitatis* na podstawie kan. 1622 n. 5. W sprawach z zakresu dobra publicznego, do jakich należą sprawy małżeńskie, z dużą pewnością można stwierdzić, że mamy do czynienia z nieważnością usuwalną, trudno jest jednak stwierdzić na podstawie, którego numeru kan. 1622 należy wnieść *querela nullitatis*.

### REASONS ASIDE THE JUDGMENT ACCORDING TO CAN. 1620 NO. 4 AS THE BASIS OF *QUERELA NULLITATIS* WITH PARTICULAR EMPHASIS ON MARITAL PROCESSES

(SUMMARY)

*Querela nullitatis* is a complex institution. Number 4 of Can. 1620 shows two cases affected by the judgment of the indelible invalidity, which is the basis for bringing an appeal against: when it came to the process without cause complaint and when the process was initiated without a defendant. The first case occurs when the cause complaint for some reason does not exist. The second one is more multi-dimensional. It is connected with determining who is a defendant. This issue can sometimes cause difficulties in the process of nullity of marriage. It also applies to the issue of absence of the defendant in the process. The problem is, in fact, how to treat a defendant who has not been invited because of the lack of knowledge of his place of residence, and who appears in court after the sentence was announced. What is in this situation, the right to bring *querela nullitatis*? Doubts also appear in some cases of the illegal summoning of the defendant or the lack of notice of such.

### VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE NICHTIGKEIT DES URTEILS GEMÄß CAN. 1620 NR. 4 ALS GRUNDLAGE VON *QUERELA NULLITATIS* UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON EHERECHTLICHEN PROZESSEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

*Querela nullitatis* ist eine komplexe Institution. Die vierte Nummer des Kanons 1620 nennt zwei Fälle von unheilbarer Nichtigkeit eines Urteils die die Grundlage für die Einlegung eines Rechtsmittels darstellen: der Prozess ohne Klageantrag und der Prozess, der nicht gegen irgendeine beklagte Partei aufgenommen worden ist. Der erste Fall tritt ein, wenn es aus irgendeinem Grund keine Beschwerde des Klägers gibt. Der zweite Fall ist komplexer. Er ist verbunden mit der Feststellung, wer der Beklagte ist. Die Frage nach der Feststellung des Beklagten kann manchmal zu Schwierigkeiten bei Prozessen über die Feststellung der Ungültigkeit einer Ehe führen. Gleiches gilt für die Frage nach der Abwesenheit des Beklagten im Prozess. Das Problem ist insbesondere, wie ein Beklagter behandelt werden soll, der wegen Unbekanntheit seines Wohnsitzes nicht geladen werden konnte, nach Urteilsverkündung jedoch bei Gericht erscheint. Wie lässt sich in diesem Fall *Querela nullitatis* einbringen? Zweifel entstehen auch bei einigen Fällen rechtlich unvereinbarer Ladungen eines Beklagten oder im Falle des Fehlens einer Benachrichtigung über die Ladung.

Krystyna Ziółkowska  
Wydział Prawa i Administracji  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Konsekwencje naruszenia umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy

**Słowa kluczowe:** umowa o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy, pracownik, pracodawca, odpowiedzialność porządkowa, odszkodowanie.

**Key words:** agreement on non-competition during the employment period, employee, employer, responsibility in respect of order, compensation.

**Schlüsselworte:** Vertrag über das Wettbewerbsverbot für die Dauer des Arbeitsverhältnisses, Beschäftigter, Arbeitgeber, Ordnungshaftung, Schadenersatz.

### Wstęp

Umowa o zakazie konkurencji podczas trwania stosunku pracy jest specyficzną umową pomiędzy pracodawcą a pracownikiem. Podstawową jej cechą jest swoista jednostronność, tzn. pracownik ma obowiązek powstrzymać się od wszelkich działań, które mogłyby narazić pracodawcę na szkodę, nie wolno mu podejmować pracy w konkurencyjnych firmach, świadczyć na ich rzecz usług itp., natomiast pracodawca ma prawo wyciągnąć konsekwencje w stosunku do pracownika naruszającego te obowiązki. Problem konsekwencji naruszania zakazu konkurencji w czasie trwania stosunku pracy poruszany jest najczęściej z punktu widzenia pracownika. To pracownik bowiem narażony jest na sankcje karne ze strony swego pracodawcy w sytuacji, gdy podejmie działalność konkurencyjną. Jednakże w przypadku naruszenia przez pracownika postanowień zawartych w umowie o zakazie konkurencji podczas trwania stosunku pracy konsekwencje ponosić mogą obie strony.

## 1. Konsekwencje dotyczące pracodawcy

Pracodawca ponosi konsekwencje prawne naruszenia przez pracownika umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy na podstawie aktualnie obowiązujących przepisów prawnych. Konsekwencje te mogą być natury ekonomicznej, personalnej, społecznej itp.

W zależności od tego, jaką formę działalności konkurencyjnej podjął pracownik, występuje różne ryzyko dla pracodawcy. Przede wszystkim pracownik, który podejmuje zatrudnienie na podstawie umowy o pracę z innym pracodawcą angażuje w tę dodatkową pracę czas, który zgodnie z kodeksem pracy powinien poświęcić na odpoczynek. Jakkolwiek samo dodatkowe zatrudnienie nie jest zakazane, o ile nie jest to ewidentna działalność sprzeczna z interesem pierwszego pracodawcy, to ponosi on konsekwencje takiego działania swego pracownika. Wskazać należy następujący przykład: robotnik, który w ciągu dnia zatrudniony jest w zakładzie produkcyjnym, a w nocy dodatkowo pracuje np. jako stróż, to jest naturalne, że jego wydajność pracy będzie maleć. Tym samym pracodawca może ponosić straty z tytułu dodatkowej pracy zarobkowej swego podwładnego. Znacznie poważniejsze są natomiast konsekwencje wynikające z podjęcia przez pracownika działalności konkurencyjnej w dowolnej formie. W sytuacji, gdy pracownik pozostający w stosunku pracy u danego pracodawcy nawiązuje taki stosunek u innego, bądź też świadczy na jego rzecz usługi na podstawie umowy o dzieło, umowy zlecenia itp., naraża swego pracodawcę na utratę pozycji na rynku, odbiorców, dostawców, podwykonawców. Ponadto pracownik, który podejmuje działalność konkurencyjną na cudzy lub własny rachunek może wykorzystywać wiedzę, umiejętności oraz niematerialne środki pracy (technologie, pomysły, racjonalizacje), które zdobył u swego pierwszego pracodawcy. Ryzyko pracodawcy w tym przypadku polega na tym, że utraci swoją pozycję na rynku, ponieważ konkurencyjny podmiot wykorzystując informacje przekazane przez nieuczciwego pracownika może np. unowocześnić swoją produkcję, obniżyć koszty pracy w swojej firmie i tym samym cenę produktu. Konsekwencje takiego działania prowadzą stopniowo do utraty odbiorców, obniżenia produkcji, zmniejszenia zysków firmy, a w ostateczności do jej upadłości. Podobnie rzecz się ma w sytuacji, gdy pracownik podejmuje własną działalność gospodarczą. Takie same skutki może przynieść działalność polegająca na ujawnieniu osobom niepowołanym informacji mających szczególnie znaczenie dla pracodawcy. Przede wszystkim chodzi tu o informacje na temat klientów firmy. Konsekwencją ujawnienia takich informacji jest tzw. podkupowanie klientów, czyli oferowanie takich samych towarów, jak produkowanych przez pracodawcę, często po cenach dumpingowych



w celu ich pozyskania do dalszej współpracy. W takiej sytuacji dochodzi nie tylko do naruszenia zakazu konkurencji przez pracownika pozostającego w stosunku pracy ze swym pracodawcą (ujawnienie szczególnie ważnych informacji), ale do nieuczciwej konkurencji w ogóle.

Konsekwencje, nazwane tu personalnymi, ponosi pracodawca w sytuacji, kiedy kieruje swego podwładnego na szkolenia w celu podniesienia jego kwalifikacji, inwestuje w jego rozwój zawodowy i oczekuje, że pracownik będzie wykorzystywał zdobyte umiejętności w jego firmie. W momencie, gdy pracownik podejmuje działalność konkurencyjną będzie on wykorzystywał te umiejętności także wbrew interesowi swego pracodawcy, wychodząc z założenia, że zdobyta wiedza jest jego „własnością”. Dodać tu można również sytuację, w której pracownik po zdobyciu dodatkowych umiejętności „na koszt” swego pracodawcy, wykorzystuje je do rozpoczęcia własnej działalności w tej samej lub zbliżonej branży.

Pracodawca może również ponosić konsekwencje w sytuacji, gdy pracownik podejmuje czyny mające znamiona nieuczciwej konkurencji, a więc np. używanie przez pracownika prowadzącego własną działalność gospodarczą oznaczeń, wizerunków, znaków towarowych identycznych lub zbliżonych do tych, których używa pracodawca w celu wyrobienia u klienta błędnego mniemania, iż jest to produkt wytwarzany w firmie pracodawcy. Konsekwencje wynikające z tego faktu mogą być dwojakie. Pracodawca może utracić część swoich klientów, którzy mogą stać się odbiorcami pracownika prowadzącego działalność konkurencyjną, bądź też jeżeli towar oferowany przez tego pracownika jest niskiej jakości, naraża to pracodawcę na utratę zaufania u swych odbiorców. Innym przykładem jest sytuacja, w której pracownik w prowadzonej przez siebie działalności konkurencyjnej na własną lub cudzą rzecz wykorzystuje wyniki badań prowadzonych przez swego pracodawcę. Tu również konsekwencje, które może ponosić pracodawca są różne. Pracownik może opatrywać swoje produkty wynikami badań swego pracodawcy jako własnymi, co w efekcie może spowodować wzrost sprzedaży tych wyrobów kosztem produktów oferowanych przez firmę pracodawcy, albo też ujawniając niektóre wyniki badań, prowadzić do utraty zaufania.

Pracodawca może również ponosić konsekwencje działań pracownika, o których mowa w art. 14 ustawy z 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji<sup>1</sup>, tj. rozpowszechnianie nieprawdziwych lub wprowadzających w błąd informacji o swoim przedsiębiorstwie lub pracodawcy w celu osiągnięcia korzyści lub wyrządzeniu szkody. W szczególności są to informa-

<sup>1</sup> Dz.U. 1993, nr 47 poz. 211.



cje na temat osób kierujących przedsiębiorstwem, wytwarzanych towarach lub świadczonych usługach, stosowanych cenach, sytuacji gospodarczej lub prawnej. Ujawnianie takich informacji, jeżeli są one prawdziwe, może prowadzić do strat finansowych przedsiębiorstwa (np. konkurencja może obniżyć ceny na oferowane przez siebie wyroby). Natomiast rozpowszechnianie nieprawdziwych lub niesprawdzonych wyżej wymienionych informacji szkodzi wizerunkowi firmy i prowadzi do utraty zaufania u odbiorców, a tym samym pozycji na rynku.

## 2. Konsekwencje dotyczące pracownika

### a) rozwiązanie stosunku pracy

Pracownik, który podejmuje działalność konkurencyjną w stosunku do swojego pracodawcy narusza jeden z podstawowych obowiązków pracowniczych, tj. dbanie o dobro zakładu pracy (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.). Kodeks pracy poprzez wzajemne relacje pomiędzy art. 101<sup>1</sup> (zakaz konkurencji) i art. 100 (obowiązki pracownika) § 2 pkt. 4 jednoznacznie na to wskazuje. Jeżeli nawet pracodawca nie zawarł z pracownikiem umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy, to już na podstawie samego art. 100 k.p. pracownik zobowiązany jest do pozytywnych zachowań w stosunku do swego pracodawcy. Pracodawca z chwilą zawarcia z osobą podejmującą pracę w jego firmie umowy o pracę udziela tej osobie kredytu zaufania. Wyraża on przekonanie, że w czasie, gdy pracownika obowiązuje umowa o pracę będzie on dokładał wszelkich starań, by firma prosperowała jak najlepiej, godnie reprezentował ją na zewnątrz, a przede wszystkim powstrzyma się od jakichkolwiek działań negatywnie wpływających na jej działalność na rynku. Przytoczone wyżej artykuły kodeksu pracy upoważniają pracodawcę do wyrażania takiego przekonania. Jeżeli zatem pracownik, mimo podjęcia pracy w przedsiębiorstwie danego pracodawcy, będzie prowadził inną działalność, która mogłaby zostać uznana za konkurencyjną, a w szczególności za nieuczciwą konkurencję, to słuszną wydaje się możliwość wypowiedzenia mu przez pracodawcę umowy o pracę, niezależnie od tego, na jaki okres została ona zawarta. Podobne zdanie wyraził Sąd Najwyższy w wyroku z 1 lipca 1998 r.<sup>2</sup>, w którym stwierdza, że przepis art. 100 § 2 pkt. 4 k.p. nakłada na pracownika obowiązek pozytywnego zachowania się (działania), a jednocześnie – i tym bardziej – wymaga od niego powstrzymania się (zaniechania) od określonych działań, jeżeli godzą one

<sup>2</sup> Wyrok SN z 1 VII 1998 r., I PKN 218/98, OSNAPiUS 1999r., nr 15, poz. 480.

w dobro pracodawcy. Zakaz wynikający z tego przepisu jest szerszy (dalej idący) niż ten, który jest następstwem zawarcia umowy na podstawie art. 101<sup>1</sup>. To, iż tego typu umowa nie zostaje w pewnych przypadkach zawarta (np. z uwagi na brak zgody pracownika) nie oznacza, że przestaje go w określonym zakresie (prowadzenia działalności konkurencyjnej) obowiązywać powinność wynikająca z ogólnego obowiązku dbałości o dobro pracodawcy (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.), zwłaszcza jeżeli dochodzi do zachowania się pracownika, które może być kwalifikowane w kategoriach nieuczciwej konkurencji (ustawa o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji) lub leży na pograniczu działań z tego zakresu. Zatem podjęcie działalności konkurencyjnej wobec pracodawcy uzasadnia wypowiedzenie umowy o pracę na czas nieokreślony (art. 30 § 4, art. 45) zarówno wtedy, gdy pracownik prowadzi ją wbrew umowie o zakazie konkurencji (art. 101<sup>1</sup> § 1), jak również wtedy, gdy takiej umowy strony stosunku pracy nie zawarły. Cytowany wyrok Sądu Najwyższego dotyczył sprawy osoby zatrudnionej na stanowisku kierownika kantoru wymiany walut, która przebywając na zwolnieniu lekarskim „doprowadziła do utworzenia na tym samym przejściu granicznym (kilka metrów od kantoru pracodawcy) kantoru własnego”. W tej sytuacji pracodawca uznał, że powódka nie będzie w stanie należycie wykonywać obowiązków kierownika kantoru, prowadząc jednocześnie kantor własny. Wyrok podtrzymujący decyzję pracodawcy o wypowiedzeniu powódce umowy o pracę na podstawie art. 30 § 4 oraz art. 45 k.p. i w związku z art. 101<sup>1</sup> k.p. wydano, pomimo że strony nie zawarły umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy. W podobnym przypadku wypowiedział się Sąd Najwyższy w wyroku z 3 marca 2005 r.<sup>3</sup>, twierdząc, że prowadzenie działalności konkurencyjnej po odmowie zawarcia umowy o zakazie konkurencji oraz pomimo sprzeciwu pracodawcy jest świadomym naruszeniem przez pracownika obowiązku dbałości o dobro zakładu (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.) i może stanowić uzasadnioną przyczynę rozwiązania umowy o pracę bez wypowiedzenia z winy pracownika (art. 52 § 1 pkt 1 k.p.). Prowadzenie działalności konkurencyjnej może być postrzegane przez pracodawcę jako przejaw braku lojalności, niedostatecznej dbałości o dobro zakładu pracy, a w konsekwencji także przyczyną utraty zaufania do pracownika. Może przeto uzasadniać nie tylko wypowiedzenie umowy o pracę, ale także jej rozwiązanie bez wypowiedzenia.

Jako że naruszenie zakazu konkurencji w sytuacji, gdy zawarto umowę o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy stanowi rażące naruszenie jednego z podstawowych obowiązków pracownika, tj. czyn, o którym

<sup>3</sup> Wyrok SN z 3 III 2005 r., I PK 263/04, OSNP 2005, nr 21, poz. 337.

mowa w art. 52 § 1 pkt. 1 k.p., może stanowić podstawę do rozwiązania umowy o pracę bez wypowiedzenia z winy pracownika. Taki sam pogląd wyraża Bogusław Cudowski, który stwierdza, że nie ma wątpliwości, iż przypadek taki będzie stanowił ciężkie naruszenie podstawowych obowiązków pracowniczych. Pracownikowi podejmującemu działalność konkurencyjną wbrew zawartej umowie, bez zgody pracodawcy, zawsze można przypisać winę umyślną. Stopień zagrożenia interesów pracodawcy może być brany pod uwagę jedynie jako kryterium dodatkowe. Tym bardziej naruszenie to może być uznane za uzasadnioną przyczynę wypowiedzenia umowy o pracę. Z tego samego powodu, zgodnie z art. 25b ust. 1 ustawy o działalności gospodarczej, osobę pełniącą funkcję kierowniczą można odwołać ze stanowiska lub rozwiązać z nią stosunek pracy. Naruszenie zakazu konkurencji może również stanowić przyczynę odwołania członka zarządu spółki, co przewidują art. 197 i 368 k.h., oraz członka zarządu i rady nadzorczej spółdzielni (art. 49 i 45 prawa spółdzielczego). Podobnie naruszenie obowiązku z art. 42 ust. 1 ustawy o przedsiębiorstwie państwowym jest podstawą do odwołania ze stanowiska, co jest traktowane na równi z rozwiązaniem stosunku pracy bez wypowiedzenia z winy pracownika. Odwołanie z tej przyczyny pozbawia prawa do odprawy<sup>4</sup>.

Po ujawnieniu dodatkowego zatrudnienia pracownika u innego pracodawcy, gdy nie zawarto umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy (art. 101<sup>1</sup> k.p.) nie ma z reguły podstaw do rozwiązania umowy o pracę bez wypowiedzenia (art. 52 § 1 k.p.), jeżeli nie zostało wykazane, że pracownik nie wywiązywał się z tego powodu ze swoich obowiązków pracowniczych, a kwestia jego dodatkowego zatrudnienia nie miała niekorzystnego wpływu dla interesów pracodawcy<sup>5</sup>. Jednakże Sąd Najwyższy w wyroku z 2 kwietnia 2008 r.<sup>6</sup> podkreślił, że umowa o zakazie konkurencji w czasie trwania zatrudnienia może wprowadzać zakaz podejmowania dodatkowego zatrudnienia, ale tylko na rzecz podmiotu prowadzącego działalność konkurencyjną wobec pracodawcy. Zakaz prowadzenia działalności konkurencyjnej musi być odniesiony do przedmiotu działalności pracodawcy, wobec czego umowa o zakazie konkurencji nie może zawierać postanowień, które zobowiązywałyby pracownika do niepodejmowania działalności (dodatkowego zatrudnienia) niepokrywającej się z przedmiotem działalności pracodawcy. Prowadzenie działalności konkurencyjnej po odmowie zawarcia umowy o zakazie konkurencji oraz pomimo sprzeciwu pracodawcy jest świadomym naruszeniem

<sup>4</sup> B. Cudowski, *Zakaz konkurencji i związane z nim obowiązki pracownicze w projekcie nowelizacji kodeksu pracy*, Przegląd Sądowy 10 (1995), s. 93.

<sup>5</sup> Wyrok SN z 25 VIII 1998 r., PKN 265/98, OSNP 1999 r., nr 18 poz. 574.

<sup>6</sup> Wyrok SN z 2 IV 2008 r., II PK 268/07, OSNP 2009 r., nr 15–16, poz. 201.

przez pracownika obowiązku dbałości o dobro zakładu pracy (art. 100 § 2 pkt 4 k.p.) i może stanowić uzasadnioną przyczynę rozwiązania umowy o pracę bez wypowiedzenia z winy pracownika na podstawie art. 52 § 1 pkt 1 k.p. Podstawy takie występują natomiast, gdy pracodawca zamierza zawrzeć z pracownikiem umowę o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy, a ten ostatni odmówi jej podpisania. Na fakt ten wskazują liczni autorzy, m.in. Jolanta Strusińska-Żukowska, która stwierdza, że jeżeli pracownik odmówi zawarcia takiej umowy (o zakazie konkurencji), to może to stanowić uzasadnioną przyczynę wypowiedzenia mu umowy o pracę przez pracodawcę<sup>7</sup>. Z kolei Zdzisław Niedbała wskazuje, że odmowa ze strony pracownika zawarcia umowy o zakazie zajmowania się interesami konkurencyjnymi uzasadnia co najmniej przeświadczenie pracodawcy o zamiarze nielojalnych wobec niego zachowań pracownika i jako takie stanowić może uzasadnioną przyczynę wypowiedzenia umowy o pracę przez pracodawcę z przyczyny dotyczącej pracownika<sup>8</sup>. Ciekawym przykładem ilustrującym opisaną wyżej sytuację jest sprawa, w której lekarka odmówiła podpisania ze swym pracodawcą (Szpitalem Powiatowym w R.) umowy o zakazie konkurencji, a następnie podpisała umowę z Niepublicznym ZOZ w tym mieście, dla którego świadczyła usługi w prowadzonym przez siebie gabinecie, narażając szpital na straty. W tej sytuacji rozwiązano z powódką umowę o pracę, a Sąd Najwyższy na rozprawie z 24 września 2003 r.<sup>9</sup> wydał wyrok, w którym czytamy m.in.: „że odmowa podpisania przez lekarza zatrudnionego w samodzielnym publicznym zakładzie opieki zdrowotnej umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy (art. 101<sup>1</sup> k.p.) może stanowić uzasadnioną przyczynę wypowiedzenia umowy o pracę (art. 45 § 1 k.p.)”.

Na zakończenie tych rozważań należy przypomnieć, że konsekwencje w postaci rozwiązania stosunku pracy nie dotyczą jedynie wypowiedzenia umowy o pracę na podstawie różnych artykułów kodeksu pracy. Szczególny przypadek rozwiązania stosunku pracy, jako wyniku złamania zakazu konkurencji, można odnaleźć w wyroku Sądu Najwyższego z 23 lutego 1999 r.<sup>10</sup>, w którym czytamy: „ustawowa przyczyna wykluczenia ze spółdzielni pracy, polegająca na ciężkim naruszeniu obowiązków członkowskich, może być przez postanowienia statutu skonkretyzowana jako podjęcie bez zgody zarządu

<sup>7</sup> J. Strusińska-Żukowska, *Zmiany w kodeksie pracy od 2 czerwca 1996 roku*, Prawo Pracy 7 (1996), s. 3.

<sup>8</sup> Z. Niedbała, *Regulacja prawna zakazu zajmowania się interesami konkurencyjnymi*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny 3 (1996), s. 1.

<sup>9</sup> Wyrok SN z 24 IX 2003 r., I PK 411/02, OSNAP 2004 r., nr 18, poz. 316.

<sup>10</sup> Wyrok SN z 23 II 1999 r., I PKN 579/98, OSNAP 2000 r., nr 7, poz. 270.

spółdzielni zatrudnienia u prowadzącego działalność konkurencyjną. Taki charakter ma działalność gospodarcza (podstawowa lub uboczna), której zakres określony w akcie założycielskim pokrywa się choćby częściowo z przedmiotem działalności przedsiębiorstwa spółdzielni, bez względu na to, czy dany podmiot w oznaczonym momencie prowadzi działalności w pełnym zakresie”.

#### b) odpowiedzialność odszkodowawcza

Kodeks pracy w art. 101<sup>1</sup> §2 stanowi, że pracodawca, który poniósł szkodę wskutek naruszenia przez pracownika zakazu konkurencji przewidzianego w umowie, może dochodzić od pracownika wyrównania tej szkody. Podstawą do dochodzenia takich roszczeń są przepisy zawarte w art. 114–122 k.p. Nie ma tu znaczenia, czy pracodawca zawarł z tym pracownikiem umowę o zakazie konkurencji (art. 101<sup>1</sup>), czy też nie (art. 100 §2, pkt. 4–5 k.p.). Zgodnie z art. 116 k.p., aby pracodawca mógł wystąpić z roszczeniem odszkodowawczym w stosunku do pracownika naruszającego obowiązek zaniechania działalności konkurencyjnej, poza samym stwierdzeniem takiego naruszenia, musi on udowodnić, że poniósł szkodę z winy pracownika i wskazać związek przyczynowy pomiędzy tym działaniem a wynikłą szkodą. Naruszenie tego obowiązku może polegać na nieprzestrzeganiu go w ogóle, jak i na jego częściowym lub wadliwym wykonaniu, a także zaniechaniu czynności koniecznych do jego wykonania lub innych czynności, do których umowa zobowiązuje pracownika w tym zakresie. Istnienie szkody jest koniecznym warunkiem powstania odpowiedzialności pracownika. Nie wystarczy więc sama możliwość powstania szkody. Za szkodę uważa się zarówno rzeczywistą stratę, jak również utracone korzyści. Jeżeli chodzi o związek przyczynowy, to pracownik ponosi odpowiedzialność tylko za normalne działania lub zaniechania, z których wynikła szkoda. Oznacza to, że jego odpowiedzialność ogranicza się tylko do następstw typowych, a nie nietypowych czy przypadkowych<sup>11</sup>. Na podkreślenie zasługuje okoliczność, że wspomniany przepis zobowiązuje pracodawcę do wykazania wszystkich przesłanek odpowiedzialności, obciąża wyraźnie również ciężarem dowodu winy pracownika. Odcina się tym samym definitywnie w omawianym zakresie od przyjmowanej przez większość autorów pod rządem art. 471 k.c. koncepcji domniemania winy pracownika<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> S. W. Ciupa, *Umowa o zakazie konkurencji w Kodeksie pracy*, Monitor Prawniczy 4 (1998), s. 168.

<sup>12</sup> T. Liszcz, *Prawo pracy*, Warszawa 2004, s. 302.

Ustawodawca ustalił dwa reżimy odpowiedzialności pracowniczej. Są one uzależnione od rodzaju winy pracownika, jaką ponosił będzie za swoje czyny: winy umyślnej i nieumyślnej<sup>13</sup>. Pracownik wyrządza szkodę z winy umyślnej, jeżeli nie wykonuje lub nienależycie wykonuje swe obowiązki pracownicze (naruszając ewentualnie także obowiązki powszechnie) w celu wywołania skutku polegającego na uszczerbku w majątku pracodawcy (*dolus directus*) albo gdy przewidując ten skutek, godzi się na jego wystąpienie (*dolus eventualis*). Nieumyślne wyrządzenie szkody pracodawcy następuje w tych wypadkach, gdy pracownik zdawał sobie sprawę z możliwości powstania szkody, lecz bezpodstawnie przypuszczał, że jej uniknie (lekkomyślność), bądź gdy powstania szkody w ogóle nie przewidywał, chociaż mógł i powinien (nie dbalstwo)<sup>14</sup>. W przypadku złamania zakazu konkurencji w czasie trwania stosunku pracy możemy mieć do czynienia tylko z winą umyślną. Pracownik, który pomimo zawartej z pracodawcą umowy o zakazie konkurencji podejmuje taką działalność, nie ma wprawdzie zazwyczaj na celu wywołania uszczerbku w mieniu pracodawcy, ale przewidując taki skutek, godzi się na jego wystąpienie. Trudno bowiem przypuszczać, że pracownik, który w jakikolwiek sposób, czy to zatrudniając się na podstawie umowy o pracę u innego pracodawcy z tej samej branży, czy świadcząc na jego rzecz usługi na podstawie umowy zlecenia, bądź umowy o dzieło, czy wreszcie podejmując samodzielną działalność gospodarczą w tej samej lub zbliżonej branży co pracodawca, nie brał pod uwagę możliwości powstania szkody, czyli działał lekkomyślnie lub przez nie dbalstwo. W tej sytuacji pracodawca ma prawo żądać od pracownika naprawienia szkody w pełnej wysokości (art. 122 k.p.).

Nieco inaczej przedstawia się kwestia dochodzenia roszczeń w stosunku do osób pełniących funkcje kierownicze. Po raz pierwszy regulację tę podjęto w ustawie z 6 kwietnia 1990 r. o zmianie ustawy o działalności gospodarczej<sup>15</sup>. Na mocy art. 25b przytoczonej ustawy, podmiot gospodarczy miał prawo żądać od osoby pełniącej kierownicze stanowisko naprawienia szkody wyrządzonej przez naruszenie zakazu konkurencji. Jednakże, na co wskazuje m.in. Tadeusz Kuczyński, przepis ten nie wypowiada się w tak istotnych kwestiach, jak przesłanki odpowiedzialności, procedura dochodzenia odszkodowania, jego wysokość<sup>16</sup>. Należy również podkreślić, że według powyższego unormowania, zakaz konkurencji obowiązuje zarówno osobę pełniącą funkcję kierowniczą na

<sup>13</sup> W. Cajselski, *Pracowniczy zakaz konkurencji*, Monitor Prawniczy 8 (1999), s. 26.

<sup>14</sup> L. Florek, T. Zieliński, *Prawo pracy*, Warszawa 2004, s. 221.

<sup>15</sup> Dz. U. 1990, nr 20, poz. 149.

<sup>16</sup> T. Kuczyński, *Zakaz prowadzenia działalności konkurencyjnej przez osoby zajmujące stanowiska kierownicze*, Praca i Zabezpieczenie Społeczne 2 (1993), s. 66.



podstawie stosunku pracy, jak i na podstawie stosunku cywilnoprawnego. W pierwszym przypadku osoba pełniąca funkcję kierowniczą jest jednocześnie pracownikiem, w związku z czym mają w stosunku do niej zastosowanie przytaczane wcześniej przepisy z kodeksu pracy. Natomiast odpowiedzialność materialna osób pełniących funkcje kierownicze na podstawie stosunku cywilnoprawnego winna być oceniana według zasad ogólnych<sup>17</sup>.

Kodeks spółek handlowych w art. 56 i 57 precyzuje roszczenia odszkodowawcze w stosunku do nieuczciwego współnika. Jeżeli jeden ze współników spółki jawnej naruszył zakaz podejmowania działalności konkurencyjnej, to pozostali współnicy mają prawo żądać od niego wydania spółce wszystkich korzyści, jakie w związku z tym osiągnął, względnie do naprawienia wyrządzonej spółce szkody. Te same uregulowania można odnieść w stosunku do współników w innych spółkach osobowych, a więc partnerskiej, komandytowej i komandytowo-akcyjnej. Przepis ten nie ma jednak zastosowania w stosunku do współników spółek kapitałowych. Zdaniem Rafała Szczęsnego, mimo braku podstawy prawnej, należałoby się opowiedzieć za stosowaniem sankcji z art. 57 k.s.h. do członków zarządu spółek kapitałowych. Niewątpliwie możliwość takiej sankcji pozostawałaby w świadomości członków zarządu spółek kapitałowych, że wyrównanie szkody nie wystarczy do zadośćuczynienia naruszenia zakazu. Dodatkowo świadomość, że członek zarządu będzie musiał wydać korzyści, jakie kosztem spółki uzyskał, powstrzyma go przed ewentualnym działaniem na szkodę spółki<sup>18</sup>.

Przepisy kodeksu pracy precyzują okres, w jakim pracodawca może dochodzić roszczenia odszkodowawczego od pracownika, który naruszył zakaz konkurencji podczas trwania stosunku pracy. Roszczenia te ulegają przedawnieniu z upływem jednego roku od dnia, w którym pracodawca powziął wiadomość o wyrządzeniu przez pracownika szkody, nie później jednak niż z upływem trzech lat od jej wyrządzenia. Kodeks pracy nie przewiduje ponadto możliwości zastosowania kary umownej w sytuacji zawierania umowy o zakazie konkurencji w czasie trwania stosunku pracy. Stosowanie takiego zapisu możliwe jest jedynie w przypadku zawierania umowy o zakazie konkurencji po ustaniu stosunku pracy. Pracodawca dochodzący odszkodowania w formie kary umownej nie musi udowadniać faktu poniesienia szkody, jak i jej wysokości, co byłoby sprzeczne z art. 116 k.p., w którym nałożono na pracodawcę taki obowiązek. Byłby to zatem zapis mniej korzystny dla pracownika niż przepisy kodeksu pracy.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>18</sup> R. Szczęsny, *Kodeksowy zakaz konkurencji dotyczący członków zarządu w spółkach kapitałowych*, PPH 11 (2004), s. 23.



## c) problem odpowiedzialności porządkowej

Kodeks pracy na podstawie art. 108 przewiduje możliwość karania pracownika w ramach odpowiedzialności porządkowej za naruszenie podstawowych obowiązków pracowniczych, wymienionych w art. 100 § 2, pkt 1 i 3 k.p. (tj. przestrzeganie ustalonego w zakładzie czasu pracy oraz przestrzeganie przepisów bhp i p.poż.), przy czym zakres zastosowania tych kar jest rozszerzony o: nieprzestrzeganie przez pracownika ustalonej organizacji i porządku pracy, przyjętego sposobu potwierdzania przybycia i obecności w pracy oraz usprawiedliwiania nieobecności w pracy (art. 108 § 1 k.p.) oraz opuszczenie pracy bez usprawiedliwienia, stawienie się do pracy w stanie nietrzeźwości i spożywanie alkoholu w czasie pracy (art. 108 § 2 k.p.). Należy jednak podkreślić, że pracownik ponosi odpowiedzialność porządkową tylko za naruszenia określonych obowiązków pracowniczych, a nie za naruszenie wszystkich obowiązków pracowniczych. Treść art. 108 §1 k.p., który określa czyny pociągające za sobą odpowiedzialność porządkową pracownika, była kilkakrotnie zmieniana, ostatnio ustawą z 14 listopada 2003 r. o zmianie ustawy – kodeks pracy oraz o zmianie niektórych innych ustaw<sup>19</sup>. Te zmiany miały jednak charakter redakcyjny i nie powodowały zmiany ogólnej zasady, stwierdzającej, że pracownicza odpowiedzialność porządkowa obejmuje czyny naruszające organizację i porządek pracy, przepisy bezpieczeństwa i higieny pracy oraz przepisy przeciwpożarowe<sup>20</sup>.

Kodeks przewiduje w takiej sytuacji następujące rodzaje kar porządkowych:

- 1) upomnienie,
- 2) naganą,
- 3) karę pieniężną.

W pewnych sytuacjach można powiązać art. 100 z art. 101<sup>1</sup> k.p. Jednakże złamanie zakazu prowadzenia działalności konkurencyjnej podczas trwania stosunku pracy trudno jest zakwalifikować do którejkolwiek z wymienionych przez Małgorzatę Gersdorf, Krzysztofa Rączkę i Jacka Skoczyńskiego grupy obowiązków pracowniczych, których naruszenie pociąga za sobą odpowiedzialność porządkową. Ci sami autorzy precyzują pojęcie naruszenia organizacji i porządku pracy jako: przybycie do pracy w stanie nietrzeźwym lub spożywanie alkoholu na terenie zakładu pracy, samowolne opuszczanie stanowiska pracy, nieusprawiedliwioną nieobecność w zakładzie oraz naruszenie obowiązującego czasu pracy. Prowadzenia działalności, której efekty są lub mogą być sprzeczne z interesami pracodawcy nie można raczej porównywać

<sup>19</sup> Dz.U., nr 213, poz. 2081.

<sup>20</sup> M. Gersdorf, K. Rączka, J. Skoczyński, *Kodeks pracy komentarz*, Warszawa 2004, s. 458.

z wyżej wspomnianymi czynami. Może jedynie zdarzyć się, że pracownik, który prowadzi działalność konkurencyjną będzie miał nieusprawiedliwione nieobecności w pracy. W takim przypadku pracodawca ukarze pracownika, wymierzając mu karę porządkową za te nieobecności, a nie za działalność konkurencyjną.

Ustawa o zmianie ustawy – kodeks pracy oraz o zmianie niektórych innych ustaw z 14 listopada 2003 r. wprowadziła m.in. skreślenie z art. 108 unormowań rozszerzających zakres stosowania kar porządkowych do „nieprzestrzegania regulaminu pracy”. Wojciech Muszalski w komentarzu do kodeksu pracy stwierdził, że wskazanie „nieprzestrzegania regulaminu pracy” jako odrębnego zachowania rodzącego odpowiedzialność porządkową nie rozszerza jej zakresu przedmiotowego, ale podkreśla objęcie nią szczegółowo skonkretyzowanych w specyficznych warunkach danego pracodawcy porządkowych powinności pracowników, takich jak: rażący brak dbałości o maszyny, materiały i narzędzia, wykorzystywanie maszyn i urządzeń do celów prywatnych, złe lub niedbałe wykonywanie pracy powodujące narażenie pracodawcy na szkodę, prowadzenie działalności konkurencyjnej wobec pracodawcy, wyносzenie materiałów i urządzeń poza siedzibę pracodawcy, naruszenie tajemnicy państwowej, służbowej lub tajemnicy przedsiębiorstwa albo dopuszczenie się rażącego niedbalstwa w ochronie tych tajemnic, popełnienie przestępstwa lub wykroczenia w związku z wykonywaniem powierzonych zadań, w szczególności w związku z użyciem upoważnień od pracodawcy, pieczętek i druków, a także mienia pracodawcy<sup>21</sup>.

Istnienie w kodeksie pracy tego przepisu jako odrębnego tytułu stosowania kar porządkowych budzi wiele kontrowersji. Już w 1987 r. Zbigniew Góral wskazywał, że zasadnicze znaczenie dla omawianej kwestii ma regulacja zawarta w art. 104 k.p. Z przepisu tego wynika, że regulamin pracy ustala porządek wewnątrzzakładowy oraz określa związane z procesem pracy prawa i obowiązki pracownika<sup>22</sup>. O ile używanie maszyn, czy wyносzenie materiałów lub urządzeń należących do pracodawcy, a powierzonych pracownikowi do używania w celu wykonania zleconej mu pracy, jest związane z procesem pracy, to należy zgodzić się ze Z. Góralem, że naruszenie zakazu konkurencji, a nawet tajemnic służbowych czy tajemnic pracodawcy, na proces pracy wpływu nie ma. Odwołując się do przytoczonego wcześniej przykładu kierowniczkii kantoru, która otworzyła własny kantor, można zadać pytanie: czy będzie ona celowo źle wykonywała obowiązki wynikające z zajmowanego stanowiska u swe-

<sup>21</sup> W. Muszalski (red.), *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2011, s. 395.

<sup>22</sup> Z. Góral, *Pracownicza odpowiedzialność porządkowa*, Łódź 1987, s. 28.

go pracodawcy, np. sprzedając lub skupując walutę po niekorzystnym dla pracodawcy kursie? Twierdzą, że raczej nie, gdyż wiadomość o jej nierzetelności mogłaby dotrzeć do potencjalnych klientów jej własnego kantoru, a wówczas działałaby nie na szkodę swego pracodawcy, lecz na własną.

## Wnioski

Pracownik, naruszając przepisy prawne dotyczące zakazu konkurencji w czasie stosunku pracy, naraża się na poniesienie takich konsekwencji, jak: rozwiązanie umowy o pracę, odpowiedzialność odszkodowawczą czy porządkową. Każda zatrudniona osoba niezależnie od zajmowanego stanowiska w zakładzie pracy ma obowiązek znać swoje obowiązki oraz posiadać wiedzę dotyczącą odpowiedzialności za ich niewykonanie lub nienależyte wykonanie. Pewne wątpliwości budzi zastosowanie kar porządkowych. Argumentem przemawiającym przeciwko możliwości zastosowania odpowiedzialności porządkowej wobec pracownika naruszającego umowę o zakazie konkurencji podczas trwania stosunku pracy jest fakt, że karę taką może nałożyć bezpośredni kierownik i to bez jakichkolwiek konsultacji. Naruszenie zakazu konkurencji jest jednak czynem na tyle poważnym, że konsekwencje wobec pracownika, który się tego dopuścił może wyciągnąć jedynie pracodawca, tj. prezes zarządu czy dyrektor przedsiębiorstwa. Poprzez usunięcie z art. 108 kodeksu pracy omawianych wyżej przepisów prawodawca podzielił te wątpliwości. Pracodawcy stracili wprawdzie jedną z możliwości ukarania pracownika za łamanie zakazu konkurencji, jednakże stworzono możliwości jednoznacznego stosowania pozostałych przepisów.

## CONSEQUENCES OF INFRINGEMENT OF AN AGREEMENT ON NON-COMPETITION DURING THE EMPLOYMENT PERIOD

### (SUMMARY)

The problems of contracts about prohibition of competition is controversial continually in Polish law, which it does not be adapted to quick economic development of the country. The more and more firms from beginning of constitutional transformation came into being, the institutions of work about economic character as well as the companies of trade right. The publication propels the problems of inclusion of during relation of work the only contract about prohibition of competition (skipping the contract about prohibition of competition after ceasing the relation of work) as well as the consequences for two subjects what are the employer as well as the worker. The authoress

tries to introduce what can appear the legal consequences of infringement of contract about prohibition of competition, the taking into account the compensating responsibility and also serial the worker in relation to employing him the employer.

## FOLGEN DES VERSTOßES GEGEN DAS WETTBEWERBSVERBOT FÜR DIE DAUER DES ARBEITSVERHÄLTNISSSES

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Problem der Verträge über das Konkurrenzverbot ist immer noch fraglich im polnischen Recht, da dieses nicht an die rasche wirtschaftliche Entwicklung des Landes angepasst ist. Seit Beginn der politischen Transformation entstanden mehr und mehr Firmen, Wirtschafts- und Handelsunternehmen. Die Publikation befasst sich nur mit der Frage des Abschlusses eines Vertrags über das Konkurrenzverbot während der Dauer der Beschäftigung (nicht berücksichtigt wurden die Verträge über das Konkurrenzverbot nach Beendigung des Arbeitsverhältnisses) und die Konsequenzen auf Seiten des Arbeitgebers und und des Arbeitnehmers. Die Autorin versucht zu zeigen, welche rechtlichen Konsequenzen es im Falle des Vertragsbruchs hinsichtlich des Konkurrenzverbots geben kann im Hinblick auf die materielle Haftung für Schäden sowie die Ordnungshaftung der Mitarbeiter gegenüber dem Arbeitgeber, der sie beschäftigt.

Ks. Lucjan Świto  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Ideologia *gender* a różnica płci w aspekcie prawa do rodziny – zarys regulacji prawnych

**Słowa kluczowe:** rodzina, małżeństwo, ideologia *gender*, prawo europejskie, kanoniczne prawo małżeńskie, polskie prawo rodzinne.

**Key words:** family, marriage, gender ideology, european law, canon law marriage, polish family law.

**Schlüsselworte:** Familie, Ehe, Gender-Ideologie, Europäisches Recht, kirchliches Eherecht, polnisches Familienrecht.

### Wstęp

Prawo do rodziny jest jednym z podstawowych praw człowieka, które jest określone i chronione w licznych aktach ustawodawczych obowiązujących systemów prawnych. Także w powszechnej świadomości społecznej rodzina należy do „dóbr”, których wartości nie sposób przecenić. Nie sposób jednakże nie dostrzec i tego, że przeobrażenia społeczne XX w. oraz ekspansja nurtów myślowych podważających wszelkie fundamentalne aksjomaty odnoszące się do człowieka, w tym tożsamość płciową i wynikający z niej podział ról społecznych, zakwestionowały również „tradycyjny” sposób myślenia o rodzinie. Pytanie o istotę rodziny i jej model, a przede wszystkim o strukturę płci tworzącego ją związku dwojga ludzi, nabrało nowego wymiaru, zaś lansowane przez ideologię *gender* odpowiedzi nie tylko coraz to śmieiej kwestionują oparte na prawach biologii porządek społeczny, ale i ład normatywny, stając się wyzwaniem dla współczesnego prawa.

Nie podejmując próby całościowego przedstawienia koncepcji myślowych idei *gender*, gdyż jest to nurt wielowymiarowy, mający liczne odcienie

feministyczne i sięgający swymi korzeniami egzystencjalizmu, marksizmu oraz kolektywizmu<sup>1</sup>, z uwagi na ramy określone tematem dość powiedzieć, że genderyzm – w swej radykalnej formule – odrzuca dychotomiczny podział społeczeństwa na dwie płcie, wprowadzając „płeć kulturową” (społeczną), która nie jest utożsamiana z płcią biologiczną. Ta bowiem (ang. *sex*) odnosi się do somatyki i dotyczy jedynie określenia różnic anatomicznych wynikających z dymorfizmu płciowego, zaś „płeć kulturowa” (ang. *gender*) dotyczy kontekstu szerszego, tj. zachowań, postaw i motywów działania. W przekonaniu zwolenników ideologii *gender* cechy uznawane za genetycznie przypisane mężczyźnie lub kobiecie wynikają jedynie z uwarunkowania kulturowego lub presji społecznej i są swoistym mitem. Skutkiem wprowadzenia genderyzmu ma być zatem „zniesienie płci” i wyzwolenie człowieka z naleciałości kulturowych, jakie go ograniczają<sup>2</sup>. Genderyzm propaguje androgeniczność i nieprzwiązywanie się do jakiegokolwiek roli społecznej i płciowej oraz odrzucenie podziału na mężczyzn i kobiety, co oznacza, że w każdym człowieku należy dostrzegać w równym stopniu cechy zarówno męskie, jak i żeńskie. Każdy człowiek może też wybierać i prezentować wybrane przez siebie postawy, co w praktyce winno polegać na świadomym zacieraniu różnic kulturowych między kobietami i mężczyznami i doprowadzić do „programowej równości wszystkich ludzi”<sup>3</sup>. Genderyzm postuluje dowolność w tworzeniu układów partnerskich, uznaje równorzędność modeli związków seksualnych w myśl koncepcji GLBT (ang.: *gay, lesbian, biseksual, transseksual*), odrzucając ostatecznie „tradycyjne” małżeństwo i rodzinę<sup>4</sup>. W małżeństwie i rodzinie – jak twierdzą zwolennicy przedmiotowej optyki – rozgrywa się walka mężczyzny z kobietą, a w konsekwencji uciskanie kobiety przez mężczyznę i jego dominacja, która następnie przenosi się na inne sfery życia społecznego<sup>5</sup>. *Gender mainstreaming* ma doprowadzić do podejmowania działań i inicjatyw, które pozwolą na uznanie wszelkich modeli życia, opartych o wybraną przez jednostkę tożsamość seksualną za równoważne i w równym stopniu godne poparcia<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> M. Wyrostkiewicz, *Główne idee i status filozofii gender*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009, s. 55–56; M. Machinek, *Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą gender*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 99–100.

<sup>2</sup> M. Wyrostkiewicz, *Główne idee i status filozofii gender...*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 58.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>4</sup> P. Morciniec, *Płciowość w teorii gender-krytyka i bilans skutków*, w: P. Morciniec (red.), *Miłość-płciowość-płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*, Opole 2007, s. 121.

<sup>5</sup> M. Wyrostkiewicz, *Główne idee i status filozofii gender...*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 60.

<sup>6</sup> C. Opalach, *Rodzina wobec adopcji dzieci przez pary homoseksualne w kontekście „gender mainstreaming”*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 143.

Abstrahując od tego, czy genderyzm prowadzi do transformacji paradygmatów filozoficznych i czy wytyczy on nowy paradygmat antropologiczny zauważyć należy, że kwestia binarności płciowej staje się zagadnieniem, które wyraźnie wykracza już poza sam dyskurs naukowy, rzutując nie tylko na mentalność społeczną, ale i kształt obowiązującego prawa. W niniejszym artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie: Czy – a jeśli tak, to na ile – ideologie *gender* przeniknęły do sfery prawa, analizowanego w syntetycznym zarysie w odniesieniu do wybranych zagadnień regulacji rodzinnych w trzech obszarach ustawodawczych: w prawie polskim, europejskim i kanonicznym? A także: Czy w aktualnej rzeczywistości prawnej grozi nam redefinicja rodziny?

## 1. Prawo polskie

Nie ulega wątpliwości, że w świetle ustawodawstwa polskiego związek małżeński zawrzeć może tylko kobieta i mężczyzna i tylko taki związek oraz będące jego pochodną macierzyństwo i rodzicielstwo, pozostaje pod ochroną przepisów prawnych, co *expressis verbis* wynika z zapisów Konstytucji RP z 1997 r.<sup>7</sup> oraz ustawy z 25 lutego 1965 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy<sup>8</sup>. Konkubinat, czyli jak powszechnie przyjmuje się w literaturze<sup>9</sup> i judykaturze<sup>10</sup>, trwała wspólnota życiowa kobiety i mężczyzny charakteryzująca się ich wspólnym zamieszkiwaniem, prowadzeniem gospodarstwa domowego i współżyciem fizycznym, nie jest w Polsce regulowany prawnie, aczkolwiek w pewnych wymiarach konkubentom przyznaje się uprawnienia podobne do tych, jakie przysługują małżonkom. Rodziną ani małżeństwem nie są natomiast związki osób tej samej płci i w żadnym aspekcie nie stosuje się doń analogii dotyczącej małżonków. To z pozoru jasne i powszechnie przyjęte w doktrynie stanowisko przy bliższej analizie ujawnia jednakże pewne wątpliwości, które

<sup>7</sup> Art. 18 Konstytucji stanowi, że „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej”.

<sup>8</sup> Z treści art. 1 § 1 k.r.o. jednoznacznie wynika, że małżeństwo zawrzeć może wyłącznie kobieta i mężczyzna, zaś art. 23 jednoznacznie wskazuje, że rodzina powstaje przez zawarcie małżeństwa.

<sup>9</sup> M. Nazar, *Konkubinat a małżeństwo – wybrane zagadnienia*, w: M. Andrzejewski (red.), *Księga jubileuszowa Prof. dr. hab. Tadeusza Smoczyńskiego*, Toruń 2008, s. 219–237; T. Smoczyński, *Czy potrzebna jest regulacja prawna pożycia konkubenckiego (heteroseksualnego i homoseksualnego)*, w: P. Kasprzyk (red.), *Prawo rodzinne w Polsce i w Europie. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2005, s. 462–467.

<sup>10</sup> Zob. wyrok SN z 16.05.2000 w sprawie IV CKN 32/00, OSNC 2000, nr 12, poz. 222; wyrok SN z 5.03.2003 w sprawie III CZP 99/02, OSNC 2003, nr 12, poz. 159; wyrok SN z 12.01.2006 w sprawie II CK 324/05, Mon. Praw. 2006, nr 4, s. 172.



każą zastanowić się, czy prawo polskie pozostało w tym względzie monolitem i czy nie widać tu pierwszych oznak wyłomu. Pytanie to nabiera szczególnego znaczenia zwłaszcza w aspekcie dotyczącym możliwości prawnego traktowania związków homoseksualnych na równi z heteroseksualnymi związkami konkubencjami. Wątpliwość w tym przedmiocie rodzi fakt, że Sąd Apelacyjny w Białymstoku w wyroku z 23 lutego 2007 r. w sprawie jednoznacznie orzekł, że „pod pojęciem konkubinatu należy rozumieć stabilną, faktyczną wspólnotę osobisto-majątkową dwojga osób. Bez znaczenia we wspomnianym aspekcie jest płeć. Nie ma podstaw do stosowania odmiennych zasad przy rozliczaniu konkubinatu homoseksualnego niż te, które mają zastosowanie odnośnie konkubinatu heteroseksualnego”<sup>11</sup>. Pogląd ten spotkał się z głosami krytyki w piśmiennictwie<sup>12</sup>, jednakże – z uwagi na rangę artykułującego go Sądu i fakt, że pogląd ten wyrażony został przez podmiot mający zasadniczy wpływ na wykładnię i stosowanie przepisów bezpośrednio w życiu – nie można uznać go za niebyły. Nie można też nie dostrzec pewnych zmian ustawodawczych. O ile bowiem art. 8 ust. 1 ustawy z 2 lipca 1994 r. o najmie lokali mieszkalnych i dodatkach mieszkaniowych<sup>13</sup> posługiwał się pojęciem osoby pozostającej „we wspólnym pożyciu małżeńskim”, to z chwilą jego uchylenia i wejścia w życie ustawy z 21 czerwca 2001 r. o ochronie praw lokatorów, mieszkaniowym zasobie gminy i o zmianie Kodeksu cywilnego<sup>14</sup>, wprowadzony do tegoż kodeksu art. 691 § 1, operuje już tylko pojęciem „wspólne pożycie”, bez przymiotnika „małżeńskie”. W uzasadnieniu uchwały z 21 maja 2002 r. Sąd Najwyższy<sup>15</sup> uznał wprawdzie, że terminu „wspólne pożycie” nie można używać w innym znaczeniu, niż do oznaczenia więzi łączącej dwie osoby pozostające w takich relacjach jak małżonkowie, jednakże – zakładając racjonalność ustawodawcy – trudno kategorycznie wykluczyć tezę, że wykładnia rozszerzająca tego terminu, a zatem odnosząca pojęcie „wspólne pożycie” także i do pożycia par inne niż heteroseksualne, jest z gruntu wykluczona. Na marginesie odnotować należy, że przypadki swoistej, prawnej „akceptacji” konkubinatów jednopłciowych spotkać można w aktach prawa lokalnego. I tak, np. konkubinaty homoseksualne uznały władze Warszawy, przyznając w 2004 r. pracownikom Transportu Miejskiego i ich partnerom prawo do korzystania z darmowych przejazdów środkami komunikacji miejskiej<sup>16</sup>, zaś Miejski Społeczny Ośrodek

<sup>11</sup> Sprawa I Ca 590/06, OSA 2007, nr 1, poz. 10.

<sup>12</sup> H. Ciepła (red.), *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2009, s. 56.

<sup>13</sup> Dz.U. 1998, nr 120, poz. 787.

<sup>14</sup> Dz.U. 2005, nr 31, poz. 266.

<sup>15</sup> Sprawa III CZP 26/02, OSNC 2003, nr 2, poz. 20.

<sup>16</sup> Uchwała Nr XLIII/1040/2004 Rady Miasta Stołecznego Warszawy z dnia 16 grudnia 2004 r.

Pomocy Społecznej w Chorzowie usankcjonował w 2007 r. prawo do pomocy społecznej pary homoseksualnej<sup>17</sup>.

Analizując zagadnienie różnicy płci w aspekcie małżeństwa i istniejących w tym względzie zagrożeń nie można nie odnieść się do problemu transseksualizmu<sup>18</sup>. W świetle art. 1 § 1 k.r.o. nie ulega wątpliwości, że dla zawarcia małżeństwa istotne znaczenie ma różnica płci nupturientów, wynikająca z aktów urodzenia, która musi występować w czasie zawierania związku małżeńskiego. Oznacza to, że ani sam transseksualizm ani ewentualna medyczna oraz prawna „zmiana” płci nie są – co do zasady – przeszkodą do skutecznego zawarcia małżeństwa, o ile transseksualista wstępuje w związek małżeński z osobą, która jest płci odmiennej od tej, jaka wynika z jego aktu urodzenia. Zasadniczy problem pojawia się jednakże wówczas, gdy do zabiegu *sex-conversion*, czyli do zmiany płci jednego z małżonków dochodzi w trakcie trwania małżeństwa. Sąd Najwyższy w uchwale z 11 czerwca 1989 r.<sup>19</sup>, mającej moc zasady prawnej, stanął na stanowisku, że zmiana płci nie wpływa sama przez się i automatycznie na już zawarte małżeństwo jako instytucję prawną. Nie może ona stanowić podstawy sprostowania lub unieważnienia aktu urodzenia bądź aktu małżeństwa albowiem zaistniała po sporządzeniu tych aktów, ani też unieważnienia małżeństwa, ponieważ Kodeks rodzinny i opiekuńczy nie przewiduje takiej podstawy unieważnienia. Nie można też uznać, by na skutek transformacji płci jednego z małżonków doszło do niezawarcia małżeństwa z przyczyn braku różnicy płci, gdyż – jak zauważa się w literaturze<sup>20</sup> – w czasie jego zawierania ta różnica zachodziła. Zmianę płci przez jednego z małżonków można analizować jedynie w kontekście okoliczności wskazujących na istnienie rozkładu pożycia, a zatem przesłanek uzasadniających rozwód lub separację, jednakże – w przypadku braku takiej woli stron – w statusie małżeństwa nic nie ulegnie zmianie. Oznacza to zatem, że w świetle obowiązującego prawa nie można wykluczyć sytuacji, iż *de facto* w Polsce pojawią się związki dwóch kobiet czy dwóch mężczyzn mające prawny status małżeństwa, z pełną wynikającą z tego tytułu ochroną.

Zagadnienie prawnej regulacji zmiany płci i sytuacji transseksualisty po operacji, w tym kwestia statusu rodzinnego osoby po zabiegu adaptacyjnym,

<sup>17</sup> *Sytuacja prawna i społeczna osób LGBT w Polsce*, Gazeta Wyborcza (dodatek z Katowic) 2007, z. 17 VII.

<sup>18</sup> Rozumianego jako odmianę zaburzeń związanych z identyfikacją i rolą płciową, przejawiających się w niezgodności pomiędzy psychicznym poczuciem płci a biologiczną budową ciała (zob. K. Imieliński, S. Dulko, *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm: mity i rzeczywistość*, Warszawa 1988, s. 118–119).

<sup>19</sup> Sprawa III CZP 37/89, OSNCP 1989, nr 12, poz. 188.

<sup>20</sup> H. Chwyć, *Zawarcie małżeństwa w prawie polskim. Poradnik dla kierowników Urzędów Stanu Cywilnego*, Lublin 1998, s. 11.

jak dotychczas nie została w żaden sposób jednoznacznie uregulowana, stanowiąc wyraźną lukę w prawie, zaś w literaturze przedmiotu spotkać można różne koncepcje zmian ustawodawczych w przedmiotowej materii *de lege ferenda*<sup>21</sup>. Nie podejmując próby zagłębienia się w tę nader kontrowersyjną, tak w orzecznictwie, jak i doktrynie<sup>22</sup>, płaszczyznę rozważań o istocie transseksualizmu i jego wymiarze medyczno-prawnym zasygnalizować jedynie należy, że wspomniana luka w prawie wymaga nie tylko pilnej regulacji, ale i dużej troski o to, jaką treścią i jaką ideologią lukę tę się wypełni.

Odnosząc się natomiast do aspektu rodzicielstwa również i tu zauważyć należy, że co do zasady przepisy obowiązującego prawa polskiego chronią rodzinę rozumianą jako związek mężczyzny i kobiety usankcjonowany węzłem małżeńskim. Znajduje to swój wyraz m.in. w przepisie art. 115 § 1 k.r.o., który stanowi, że wspólnego przysposobienia dziecka dokonać mogą tylko małżonkowie. Adoptować wspólnie nie mogą zatem ani heteroseksualni konkubenci, ani osoby pozostające w związkach homoseksualnych<sup>23</sup>. Wbrew pozorom nie oznacza to jednakże, że pary homoseksualne nie mogą wspólnie wychowywać dziecka przysposobionego, gdyż w świetle art. 114 § 1 k.r.o. przysposobić (indywidualnie) może każda osoba mająca pełną zdolność do czynności prawnych, jeżeli jej kwalifikacje osobiste uzasadniają przekonanie, że będzie należycie wywiązywała się z obowiązków przysposabiającego. Jeszcze większe „możliwości rodzicielskie” stwarza w tej mierze metoda *in vitro*. I nie chodzi tu o same możliwości *stricte* medyczne, lecz fakt, że w Polsce zapłodnienie *in vitro* nie jest ujęte w żadne ramy prawne, a regulują je tylko zasady sztuki medycznej, kodeks etyki lekarskiej i ogólne wymagania dotyczące zakładów opieki zdrowotnej. Żadne przepisy w prawie polskim nie określają kto może poddać się zabiegowi *in vitro* i jedynym w zasadzie weryfikującym kryterium w tej mierze jest możliwość finansowa osób ubiegających się o zabieg i stan zdrowia pacjentki. Podkreślić przy tym należy, że kliniki nie wymagają, aby przyszli rodzice pozostawali w związku formalnym, co oznacza, że jeżeli poczęcie dziecka parze innej niż heteroseksualna nie narusza sumienia przeprowadzającego zabieg lekarza – brak jest jakichkolwiek podstaw, by do wykonania takiego zabiegu nie dopuścić. Możliwości w tym zakre-

<sup>21</sup> Zob. M. Filar, *Prawne i społeczne aspekty transseksualizmu*, w: M. Filar (red.), *Prawo a medycyna u progu XX wieku*, Toruń 1987, s. 83–101; M. Rozenal, *O zmianie płci metrykalnej de lege ferenda*, Państwo i Prawo 10 (1991), s. 64–73; M. Adamczyk, *Zmiana płci w świetle aktualnego stanu prawnego*, Przegląd sądowy 11–12 (2006), s. 206–232; P. Daniluk, *Prawne aspekty „chirurgicznej zmiany płci” u transseksualistów (Uwagi de lege ferenda)*, Państwo i Prawo 5 (2007), s. 71–84.

<sup>22</sup> Zob. R. Krajewski, *Prawa i obowiązki seksualne małżonków. Studium prawne nad normą i patologią zachowań*, Warszawa 2009, s. 210–220.

<sup>23</sup> Zob. wyrok SN z 30.03.1962 w sprawie 3 CR 124/62, OSNCP 1963, nr 2, poz. 47.

sie dodatkowo zwiększają się o tyle, że w prawie polskim nie ma zakazu handlu komórkami rozrodczymi. Jedyne zakazy dotyczące handlu komórkami, tkankami i narządami ludzkimi zawiera ustawa transplantologiczna<sup>24</sup>, jednakże ta, w art. 1 ust. 2 wprost stanowi, że przedmiotowa regulacja nie dotyczy właśnie komórek rozrodczych, gonad i tkanek zarodkowych. Co więcej, nie ma też żadnej regulacji, która określałaby prawo do dysponowania zarodkiem. Abstrahując od tego, że ochrona prawna dziecka poczętego (zarówno w świetle prawa karnego, jak i w świetle ustawy antyaborcyjnej) dotyczy jedynie dziecka w łonie matki, a zatem nie odnosi się do dziecka będącego jeszcze „w próbowce”, zauważyć należy, że wprowadzie przyjmuje się, że prawo do dysponowania embrionami mają dawcy gamet, jednakże w umowach zawieranych z klinikami bezpłodności pary zwykle zrzekają się praw do „nadprogramowych zarodków” na rzecz kliniki. Oznacza to, że klinika może z zarodkami tymi postąpić dowolnie i np. implantować je dowolnie wybranym, ubiegającym się o to osobom. Nie wnikając się w analizę licznych wątpliwości etyczno-prawnych dotyczących metody *in vitro*, zwłaszcza tych odnoszących się do prawnego ustalenia kto jest rodzicem zarodka i perturbacji związanych z kwestią zaprzeczenia ojcostwa i brakiem w prawie polskim możliwości zaprzeczenia macierzyństwa, podnieść jedynie należy, że wobec braku regulacji prawnej w tym przedmiocie, potencjalne możliwości nadużyć są w zasadzie nieograniczone. Oznacza to również, że heteroseksualna koncepcja rodzicielstwa nie podlega w prawie polskim takiej ochronie, jak wynikałoby to z jego założeń.

## 2. Prawo europejskie

Kwestia małżeństwa i prawa do rodziny jest przedmiotem różnorodnych regulacji w aktach prawa międzynarodowego i europejskiego, powstających z niesłabnącą intensywnością od okresu powojennego do chwili obecnej<sup>25</sup>. Skupiając się na standardach europejskich (fragmentarycznie tylko, z uwagi na ramy tej publikacji i kontekst poruszanych w niej zagadnień) odnotować należy, że Europejska Konwencja Praw Człowieka sporządzona w Rzymie 4 listopada 1950 r., mówiąc o prawie do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, w art. 12 – w brzmieniu uwzględniającym zmiany dokonane Protokołami nr 3,

<sup>24</sup> Ustawa z 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, Dz.U. 2005, nr 169, poz. 1411.

<sup>25</sup> Zob. T. Jasudowicz, *Prawa rodziny – prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych*. Zbiór dokumentów, Toruń 1999.

5 i 8 oraz po uzupełnieniu Protokołem nr 2 – jednoznacznie określa, że jest to prawo przysługujące mężczyźnie i kobiecie<sup>26</sup>. Tego rodzaju sformułowania nie zawiera już ratyfikowany w grudniu 2009 r. traktat lizboński<sup>27</sup>, a przede wszystkim, stanowiąca integralną część tego traktatu, Karta Praw Podstawowych<sup>28</sup>. Dokument ten (KPP), będąc zbiorem fundamentalnych praw człowieka i stanowiąc oficjalną wykładnię wartości współczesnej, świeckiej kultury zachodniej wobec płciowego zróżnicowania ludzi, w Tytule II art. 9 stanowi jedynie, że prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tych praw. Zapis powyższy w sposób jednoznaczny legitymizuje związki homoseksualne, przewidując w sposób oczywisty odstępstwa od „tradycyjnej” formuły małżeństwa określonej we wspomnianej Konwencji z 1950 r. W tym miejscu dla porządku przypomnieć należy, że możliwość zawarcia homoseksualnego małżeństwa dopuszcza Holandia, Belgia i Hiszpania, zaś instytucja zarejestrowanego związku partnerskiego osób tej samej płci występuje m.in. w Danii, Holandii, Francji, Niemczech, Portugalii, Wielkiej Brytanii, Czechach, na Węgrzech, w Słowenii i w Austrii, zaś na adopcję dzieci przez pary homoseksualne zgodziła się już Holandia i Flandria, a wiele innych państw, jak np. Niemcy, Francja i Szwecja zalegalizowały adopcję dziecka partnera homoseksualnego z poprzedniego związku<sup>29</sup>. To, że współczesne prawodawstwo europejskie sankcjonuje związki jednopłciowe oraz właściwy dlań model stylu życia, jednoznacznie wynika z treści m.in. Rezolucji Parlamentu Europejskiego przyjętej w Strasburgu 16–19 stycznia 2006 r. W rezolucji tej PE wezwał bowiem państwa członkowskie do zapewnienia partnerom tej samej płci poszanowania, godności oraz ochrony na równi z resztą społeczeństwa, a także do zlikwidowania dyskryminacji, jakiej doświadczają partnerzy tej samej płci w takich dziedzinach jak prawo spadkowe, kwestie własności, prawo najmu, emerytury podatki, ubezpieczenia społeczne itp. Wezwanie skierowane zostało też do Komisji Europejskiej, aby ta, w ramach UE, wymogła na państwach członkowskich taką edukację, a także zastosowanie środków administracyjnych, sądow-

<sup>26</sup> Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284.

<sup>27</sup> Traktat lizboński podpisany 13 grudnia 1997 r. w Lizbonie jest umową międzynarodową zakładającą m.in. reformę instytucji Unii Europejskiej. W stosunku do państw-stron, w tym Polski, weszła w życie 1 grudnia 2009 r. (Dz.U. 2009, nr 203, poz. 1569). W skład jej struktury wchodzi Traktat o Unii Europejskiej (TUE) oraz Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską (TWE).

<sup>28</sup> Karta Praw Podstawowych uchwalona i podpisana została 7.12.2000 r. podczas szczytu Rady Europy w Nicei. Moc wiążąca dokumentu została mu nadana przez traktat lizboński. Kartę zaakceptowały wszystkie kraje UE za wyjątkiem Wielkiej Brytanii, Czech i Polski, które zastrzegły ograniczenie jej ochrony dla swoich obywateli.

<sup>29</sup> C. Opalach, *Rodzina wobec adopcji dzieci przez pary homoseksualne...*, w: M. Machinek (red.), *Idwa gender...*, s. 142.

niczych i legislacyjnych, aby skutecznie walczyć z homofobią<sup>30</sup>. W odniesieniu do transseksualistów Parlament Europejski w wydanej już 12 września 1989 r. „Rekomendacji o sytuacji osób transseksualnych” wezwał wszystkie kraje członkowskie do niedyskryminacji i uznania pełnych praw osób transseksualnych, zaś Rada Europy w tym samym roku wezwała wszystkie państwa członkowskie do uznania nowej pozycji prawnej osób transseksualnych<sup>31</sup>. Karta Praw Podstawowych w Tytule III art. 21, uszczegóławiając pojęcie równości wobec prawa zawiera zakaz dyskryminacji m.in. z powodu płci (w odniesieniu także do genetyki<sup>32</sup>), co w powiązaniu z analogicznym zakazem zawartym w art. 14 Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz wyrażonym w art. 8 tejże Konwencji prawem do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, jest podstawą licznych roszczeń osób transseksualnych w zakresie uprawnienia zabiegu *sex-conversion*, prawa do zawarcia małżeństwa oraz założenia rodziny, jak również roszczeń osób homoseksualnych w sferze praw rodzicielskich.

Mówiąc o aktach prawa europejskiego nie sposób nie wspomnieć o roli orzecznictwa Europejskiej Komisji Praw Człowieka i Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, które w znaczący sposób kształtuje to prawo w praktyce. W orzecznictwie tym na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat wyraźnie dostrzec można tendencję poszerzania sfery uprawnień związków homoseksualnych i transseksualnych w aspekcie szeroko pojmowanego życia rodzinnego, i to pomimo tego, że przez długi okres Komisja jednoznacznie stała na stanowisku, że związki homoseksualne i pary lesbijskie w pojęciu „życie rodzinne” nie mieszczą się<sup>33</sup>. Jako znamienne dla ukazania owych tendencji przemian uznać należy sprawę X.Y.Z. przeciwko Wielkiej Brytanii<sup>34</sup> dotyczącą odmowy zarejestrowania pooperacyjnego transseksualisty jako ojca dziecka urodzonego przez jego partnerkę w wyniku sztucznego zapłodnienia. W sprawie tej Komisja orzeczeniem z 22 kwietnia 1997 r. wyraziła pogląd, że jakkolwiek nadal nie ma wspólnego standardu europejskiego w sferze praw rodzicielskich transseksualistów, w związku z czym nie ma podstaw nałożenia na państwo obowiązku formalnego uznania za ojca dziecka osoby, niebędącej

<sup>30</sup> S. Ewertowski, *Karta Praw Podstawowych UE w kontekście gender mainstreaming*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 191.

<sup>31</sup> R. Szewczyk, *Status prawny osoby „zmieniającej” płęć w dokumentach Unii Europejskiej i w nauczaniu Kościoła Katolickiego*, w: M. Machinek, *Idea gender...*, s. 210.

<sup>32</sup> Zob. S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001, s. 111–115.

<sup>33</sup> M. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Orzecznictwo*, t. 2, Zakamycze 2002, s. 593.

<sup>34</sup> Skarga nr 21830/93, RJD 1997-II.



jej ojcem biologicznym, to jednakże pojęcie życia rodzinnego nie należy już ograniczać wyłącznie do rodzin opartych na małżeństwie i może ono obejmować inne faktyczne stosunki<sup>35</sup>. Jeżeli zatem transseksualista mieszka tak, jak w tradycyjnym związku rodzinnym, z partnerką reprezentującą jego poprzednią płć oraz jej dzieckiem, należy domniemywać prawne uznanie takiego związku<sup>36</sup>. Równie znamienne jest też wyrok ETPC z 22 stycznia 2008 r. w sprawie E.B. przeciwko Francji<sup>37</sup>. W orzeczeniu tym Trybunał uznał (całkowicie odmiennie niż w wyroku z 26 lutego 2002 r. w sprawie Frette przeciwko Francji<sup>38</sup>), że odmowa zgody na adopcję dziecka przez homoseksualistkę w oparciu o względy dotyczące jej orientacji seksualnej, narusza art. 14 w połączeniu z art. 8 Konwencji i nakazał Francji wypłacić skarżącej 10 tys. euro jako zadośćuczynienie za krzywdę moralną. Nadmienić należy, że w tej sprawie wnosząca o adopcję skarżąca E.B. pozostawała w trwałym i publicznie jawnym związku homoseksualnym, zaś jej partnerka „nie czuła się przywiązana do wniosku o adopcję”<sup>39</sup>. W sprawie natomiast Christine Goodwin przeciwko Wielkiej Brytanii<sup>40</sup> Trybunał w orzeczeniu z 11 lipca 2002 r. podkreślił rosnącą społeczną akceptację dla transseksualizmu, zmiany w rozwoju medycyny i nauki w tej dziedzinie, co ostatecznie doprowadziło Trybunał do konstatacji, że odmowa zgody na prawne uznanie zmiany płci narusza prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego (art. 8), zaś odmowa pooperacyjnego transseksualistce prawa do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny jest naruszeniem art. 12 Konwencji. W orzeczeniu tym Trybunał podkreślił również, że jakkolwiek to same państwa ustalają, w jakich warunkach osoba domagająca się prawnego uznania za transseksualistę może wykazać zmianę płci lub w jakich poprzednie małżeństwo przestaje być ważne oraz jakie formalności są konieczne do zawarcia przyszłego małżeństwa, to jednakże „nie może być mowy o całkowitym zakazie korzystania przez transeksualistów z prawa do małżeństwa”<sup>41</sup>. W orzeczeniu tym ETPC odstąpił od dotychczasowej linii orzeczniczej, prezentowanej od 1986 r. w sprawach o analogicznych stanach faktycznych i prawnych.

<sup>35</sup> M. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka*, s. 771.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 594.

<sup>37</sup> Skarga nr 43546/02.

<sup>38</sup> Skarga nr 36515/97.

<sup>39</sup> M. Nowicki, *Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2008*, Warszawa 2009, s. 161.

<sup>40</sup> Skarga nr 28957/95.

<sup>41</sup> M. Nowicki, *Nowy Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 1999–2004*, Zakamycze 2005, s. 870.



Przedstawiona powyżej optyka ETPC w zakresie regulacji prawno rodzinnych nie pozostawia wątpliwości co do tego, w jakim kierunku będzie ewoluowało prawo europejskie oraz jak przebiegać będzie transformacja porządków prawnych poszczególnych państw członkowskich UE.

### 3. Prawo kanoniczne

Norma kan. 1055 i 1057 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego określa małżeństwo jako przymierze mężczyzny i kobiety tworzące wspólnotę całego życia i skierowane ze swej natury do zrodzenia oraz wychowania potomstwa, zaś Katechizm Kościoła Katolickiego w n. 2202 definiuje rodzinę jako wspólnotę mężczyzny, kobiety i dzieci, gdzie mąż i żona połączeni są węzłem małżeńskim. Takie ujęcie rodziny – czerpiące swój rodowód z prawa naturalnego – wyklucza możliwość uznania za rodzinę jakichkolwiek wspólnot tworzonych na bazie związków osób tej samej płci i od tezy tej Kościół katolicki ani nie przewidywał w historii, ani nie przewiduje współcześnie żadnych odstępstw oraz wyjątków. Kongregacja ds. Nauki Wiary w opublikowanych 3 czerwca 2003 r. „Uwagach dotyczących projektów legalizacji związków między osobami homoseksualnymi” wyraźnie przypominała głoszony od dawna<sup>42</sup> pogląd, że „w związkach homoseksualnych brakuje całkowicie elementów biologicznych i antropologicznych małżeństwa i rodziny, które mogłyby być racjonalną podstawą dla zalegalizowania prawnego takich związków. Nie są one w stanie zapewnić odpowiednio prokreacji i trwania rodzaju ludzkiego”<sup>43</sup>. Prawo kanoniczne nie dopuszcza możliwości zawarcia związku małżeńskiego przez osoby tej samej płci, aczkolwiek homoseksualizm jednego z nupturientów nie powoduje sam w sobie niezdolności tej osoby do prawnie skutecznego wyrażenia konsensusu małżeńskiego. Nie stanowi on zatem przesłanki uniemożliwiającej zawarcie związku małżeńskiego, jednakże – w konkretnym przypadku analizowanym w odniesieniu do indywidualnych cech osobniczych danej osoby oraz charakteru jej relacji małżeńskich czy rodzicielskich – może stanowić tytuł do stwierdzenia nieważności zawartego sakramentu małżeństwa. Homoseksualizm w sprawach *nullitatis matrimonii* w praktyce orzeczniczej sądownictwa kościelnego, a zwłaszcza w orzecznictwie Roty Rzymskiej, spotyka się z różnorodną oceną prawną i bywa klasyfikowany z wielu tytułów: bywa rozpatry-

<sup>42</sup> Np. wyrażony w Deklaracji „Persona Humana”, AAS 68(1976), s. 77–96, tekst polski w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 94–106.

<sup>43</sup> Zob. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html) (29.12.2009).

wany jako okoliczność świadcząca o niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n. 3 KPK), jako przesłanka poważnego braku rozeznania oceniającego (kan. 1095 n. 2 KPK), bywa też analizowany w kontekście wykluczenia dobra potomstwa, wykluczenia prawa do aktów małżeńskich i wierności małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK), czy też jako przejaw impotencji funkcjonalnej (kan. 1084 KPK)<sup>44</sup>. Podobnie transseksualizm „przedoperacyjny” nie jest samoistną przeszkodą, która niejako „z góry” i w każdym przypadku uniemożliwiłaby zawarcie prawnie ważnego małżeństwa. Prawo kanoniczne nie wymienia *expressis verbis* transseksualizmu jako przeszkody małżeńskiej, zaś wobec faktu, że zgodnie z kan. 1058 KPK małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania, w literaturze przedmiotu przyjmuje się, że należy pozwolić na zawarcie małżeństwa dopóki nie ma żadnych zastrzeżeń, iż będzie ono nieważne<sup>45</sup>. Jeśli przedmiotowa anomalia, w konkretnej relacji partnerskiej zaburzyła czy wykluczyła przymierze małżeńskie, jego cele i funkcje, może być przesłanką uzasadniającą stwierdzenie nieważności takiego małżeństwa, zaś tytuł owej nieważności może być – tak jak w przypadku homoseksualizmu – formułowany wielorako<sup>46</sup>.

Inaczej natomiast ma się rzecz w przypadku transseksualizmu „pooperacyjnego”, gdyż Kościół katolicki nie zezwala nupturientom po zabiegu adaptacyjnym na zawarcie związku małżeńskiego. Stanowisko to wynika przede wszystkim z faktu, że w ocenie Kościoła (opartej na dobrze ugruntowanej wiedzy empirycznej oraz refleksjach wybitnych kanonistów<sup>47</sup>) operacja „zmiany płci” ma charakter jedynie powierzchowny, dotyczy wyłącznie organów zewnętrznych (fenotypu), nie zmienia natomiast struktury genetycznej, chromosomalnej i gonadalnej człowieka, w związku z czym żadną zmianą płci nie jest. Męskość i kobiecość jest definiowana na poziomie genetycznym i to już w momencie zapłodnienia, przy czym płeć chromosomalna (genetyczna) kodowana jest we wszystkich komórkach ciała człowieka. Biologiczna czy jakakolwiek inna zmiana chromosomów nie jest możliwa. Stąd też operacja „zmiany płci” prowadzi jedynie do pewnej modyfikacji fenotypicznej, nie powodując natomiast transformacji płciowej. To kluczowe stanowisko legło u podstaw

<sup>44</sup> H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000, s. 277–284.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 263.

<sup>46</sup> Istnienie orientacji transseksualnej nie upoważnia do zaskarżenia nieważności małżeństwa, ale gdy do rozpadu już dojdzie – może stanowić motyw zaskarżenia zgłaszany przez strony lub przez rzecznika sprawiedliwości (zob. G. Erlebach, *Tożsamość seksualna a nieważność związku małżeńskiego według najnowszej jurysprudenencji rotalnej (1983–1994)*. Zarys systematyczny, w: B. Zubert (red.), *Tożsamość seksualna nupturientów a zdolność do zgody małżeńskiej*, Opole 1998, s. 110–112).

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 246–267.

wyrażonego przez Stolicę Apostolską w 1991 r. poglądu, że zaakceptowanie małżeństwa osoby transseksualnej w takiej sytuacji prowadziłoby do zaakceptowania związku osób tej samej płci<sup>48</sup>. Pogląd ten powtórzyła Kongregacja ds. Nauki Wiary w 2003 r., uznając dodatkowo, że proboszczowie nie mają podstaw do zmiany metryk chrztu<sup>49</sup>.

W publicystyce dotyczącej zjawiska transseksualizmu spotkać można pogląd, jakoby w kanonistyce zarysowały się dwa wyraźnie odmienne nurty dotyczące oceny zdolności osób transseksualnych do zawarcia małżeństwa. Jego wyrazicielem jest Radosław Krajewski<sup>50</sup>, który w jednym z artykułów Andrzeja Dziegi<sup>51</sup> dostrzegł zwiastun złagodzenia stanowiska Kościoła w omawianej kwestii, co – w ocenie autora – może dać asumpt do większej otwartości Kościoła wobec osób transseksualnych. Nie wchodząc w polemikę w tej materii dość powiedzieć, że autorowi przedmiotowego poglądu zdaje się umykać fakt, iż po pierwsze: omawiane zagadnienie jest płaszczyzną naukowych publikacji i dociekań wielu przedstawicieli myśli katolickiej, a po wtóre: A. Dziega na temat zdolności osób transseksualnych do zawarcia małżeństwa wypowiedział się kilkakrotnie. W ostatnich swoich pracach autor jednoznacznie stwierdził, że „Nie powinno być wątpliwości odnośnie do możliwości zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego przez osoby transseksualne po przebytej operacji. Zarówno stopień okaleczenia organizmu jak też poważna interwencja hormonalna sprawia, że należy je określić jako niezdolne do zawarcia małżeństwa sakramentalnego”<sup>52</sup>. W świetle powyższego sugestii, jakoby doktryna kanonistyczna w zasadniczy sposób była podzielona, zaś Kościół katolicki wykazywał oznaki „liberalizmu” w swych fundamentalnych opiniach dotyczących ludzkiej płciowości, nie wydaje się być uzasadniona i trafna.

## Podsumowanie

Analiza wymienionych powyżej trzech porządków prawnych prowadzi do wniosku, że jakkolwiek każdy z nich zawiera deklaracje mówiące o ochro-

<sup>48</sup> Ibidem, s. 255. Kobieta, która „zmieniła” płeć na męską nie może poślubić kobiety jako partnerki odmiennej płci, gdyż biologicznie należy ona do tej samej płci, analogicznie przedstawia się sytuacja w przypadku mężczyzny, który „zmienił” płeć na żeńską.

<sup>49</sup> R. Szewczyk, *Status prawny osoby „zmieniającej” płeć...*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 214.

<sup>50</sup> R. Krajewski, *Prawa i obowiązki seksualne małżonków...*, w: M. Machinek (red.), *Idea gender...*, s. 218.

<sup>51</sup> A. Dziega, *Co to jest transseksualizm?*, *Ius Matrimoniale* 3 (1992), s. 52–53.

<sup>52</sup> Idem, *Wpływ transseksualizmu na zdolność osoby do zawarcia małżeństwa. Uwagi i pytania*, w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, t. 1, Lublin 1999, s. 146.

nie małżeństwa i rodziny, to jednakże w zakresie stopnia intensyfikacji tej ochrony, a nawet i w zakresie samego pojęcia rodziny, obszary te stopniowo, lecz coraz wyraźniej różnicują się, ujawniając daleko idące rozbieżności. Rodzina rozumiana jako przymierze osób wynikające z heteroseksualnego związku małżonków najsilniej i w sposób jednoznaczny chroniona jest w prawie kanonicznym, które zdecydowanie wyklucza jakąkolwiek możliwość prawnego sankcjonowania związków jedнопłciowych. Prawo polskie, zwłaszcza na tle regulacji innych krajów europejskich, również wciąż jawi się jako dość silna ostoja „tradycyjnej” koncepcji rodzinnej, jednakże wyraźnie dostrzec już w nim można echa prądów myślowych domagających się rozszerzenia sfery uprawnień małżeńsko-rodzicielskich partnerów homoseksualnych. W powiązaniu z brakiem uregulowań prawnych dotyczących tak istotnej dziedziny jak prokreacja *in vitro*, jak również wobec braku jakichkolwiek norm regulujących status społeczny osób transseksualnych po zabiegu „zmiany płci” pytanie o to, czy *status quo* rodziny pozostanie w ustawodawstwie polskim w niezmiennym kształcie, nasuwa poważne wątpliwości. Największy relatywizm w omawianej materii występuje jednakże w prawie europejskim, które nie tylko jednoznacznie i wprost rozszerzyło pojęcie „pożycia rodzinnego” na wszelkie formy związków, ale wręcz w pluralizmie koncepcji i modeli rodziny upatruje gwaranta idei równości. Zakres i kierunek ewolucji prawa europejskiego nie pozostawia żadnych wątpliwości, że transformacja owa głęboko zakorzeniona jest w ideologii *gender* i stanowi wymierny skutek jej ekspansji społeczno-politycznej. O ile zatem genderyzm jest wyraźnie obcy prawodawstwu kościelnemu, zaś w aktualnym prawie polskim dostrzec można jedynie jego pewne symptomy, to do prawa europejskiego idee *gender* implementowane zostały szeroko, a *gender mainstreaming* w tym obszarze jest wysoce skuteczny. Redefinicja rodziny w prawie europejskim stała się już faktem, a jej recypowanie do porządków prawnych poszczególnych krajów członkowskich (nawet tych uchodzących za dość konserwatywne jak Polska), przy utrzymaniu i promowaniu optyki *gender*, może być już tylko kwestią czasu.

Każdy człowiek, bez względu na swoją orientację seksualną czy uwarunkowania psychiczno-fizyczne ma przyrodzoną godność ludzką i nie może być piętnowany z tego tytułu, że jest homoseksualistą czy transseksualistą. Nie można też aprobować istnienia dyskryminujących stereotypów związanych z rolami płciowymi mężczyzny i kobiety, bowiem – co wyraźnie zaakcentować należy – dyskryminacja w każdym swym wymiarze jest zjawiskiem nagannym, które wymaga jednoznacznego i zdecydowanego sprzeciwu zarówno w warstwie moralnej, jak i w aspekcie prawnym.

Równie wyraźnie jednakże podkreślić należy, że sprzeciw wobec dyskryminacji nie może oznaczać zgody na kwestionowanie podstawowych norm moralnych i społeczno-prawnych, zwłaszcza w tak fundamentalnych kwestiach jak koncepcja człowieczeństwa i rodziny.

## GENDER IDEOLOGY VERSUS SEX DIFFERENCE – THE ASPECT OF THE RIGHT TO A FAMILY. AN OUTLINE OF LEGAL REGULATIONS

---

### (SUMMARY)

---

The right to have a family is one of the fundamental rights of man, which is determined and protected by many enactments of current legal systems. It is impossible, however, not to see that the social transformations of the XX century, and along with them, new currents of thoughts, are increasingly undermining the fundamental axioms regarding man and his sexual identity. *Gender* ideology, which opposes the “traditional” understanding of family is an expression of that. Gender Ideology rejects the dichotomous division of the society in two sexes by introducing “a cultural sex” (social) which is not identical with the biological one. This article, based on an analysis of Polish, European and canon law, is an attempt to answer the question of whether *gender* ideology has entered legal systems and whether in this regard we are to redefine the notion of family and marriage. An analysis of the above-mentioned three legal systems leads us to conclude that *gender* ideology is explicitly foreign to the canon law. In the current Polish law some symptoms of it can be observed, whereas in European law *gender* ideology has been widely implemented. *Gender mainstreaming* is highly effective in this area. The new definition of the family in European law has already become a fact and its assimilation into legal systems of respected member states (even those as conservative as Poland) if such promotion of gender ideology is maintained, is just a matter of time.

## DIE GENDER-IDEOLOGIE UND DER UNTERSCHIED DER GESCHLECHTER UNTER DEM ASPEKT DES RECHTS AUF FAMILIE – EIN ABRISS DER RECHTLICHEN REGULIERUNGEN

---

### (ZUSAMMENFASSUNG)

---

Das Recht auf Familie ist eines der grundsätzlichen Rechte des Menschen, das in zahlreichen Gesetzesakten der herrschenden Rechtssysteme beschrieben und geschützt wird. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die gesellschaftlichen Wandlungen des 20. Jahrhunderts und mit ihnen neue Denkrichtungen die fundamentalen Axiome in Bezug auf den Menschen und seine geschlechtliche Identität immer mehr erschüttern. Ein Ausdruck dafür ist die Gender-Ideologie, die die dichotomische Einteilung der Gesellschaft in zwei Geschlechter durch die Einführung des „kulturellen Geschlechts“ (soziologischen Geschlechts), das nicht über das biologische Geschlecht identifiziert wird, ablehnt, und die „traditionelle“ Denkweise über die Familie in Frage stellt. Der vorliegende Artikel, der sich auf eine Analyse des polnischen, europäischen und kanonischen Rechts stützt, versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die Gender-Ideologie in den

Bereich des Rechts vorgedrungen ist und ob uns in Folge dessen eine Neudefinierung der Begriffe Familie und Ehe droht. Die Analyse der drei genannten Rechtsordnungen führt zu dem Ergebnis, dass der Genderismus der kanonischen Gesetzgebung deutlich fremd ist, und man im aktuellen polnischen Recht nur gewisse Symptome davon feststellen kann. Am weitesten wurden die Gender-Ideen hingegen im europäischen Recht implementiert, und Gender-Mainstreaming ist in diesem Bereich sehr erfolgreich. Die Neudefinierung des Begriffs Familie ist im europäischen Recht bereits vollzogen, und die Rezeption in den Rechtsordnungen der einzelnen Mitgliedsstaaten (selbst in denen, die als ziemlich konservativ gelten wie Polen) kann beim Festhalten und Propagieren der Gender-Optik nur eine Frage der Zeit sein.

Małgorzata Tomkiewicz  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Bezpieczeństwo rodziny w świetle znowelizowanych przepisów prawa polskiego – teoria i rzeczywistość

**Słowa kluczowe:** rodzina, bezpieczeństwo, przemoc, ofiary przemocy, przeciwdziałanie przemocy.

**Key words:** family, safety, violence, victims of violence, counter-violence.

**Schlüsselworte:** Familie, Sicherheit, Gewalt, Gewaltopfer, Gewaltbekämpfung.

### Wstęp

Zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa jest jedną z elementarnych potrzeb człowieka<sup>1</sup> i jedną z podstawowych funkcji rodziny. Rzutuje ona w sposób zasadniczy – niezależnie od kontekstu historycznego i przemian społeczno-ekonomicznych na możliwości realizowania szans życiowych jednostki, a tym samym i na jakość oraz poziom życia współczesnych rodzin. Na podstawie przeprowadzonych statystyk, dom rodzinny nie tylko coraz częściej przestaje być dla swych członków bezpiecznym azylem, który dynamizuje do postępu i rozwoju, ale wręcz bywa środowiskiem, w którym najczęściej są naruszane najistotniejsze dobra człowieka: jego życie, zdrowie i wolności<sup>2</sup>. Przemoc w rodzinie, poza skutkami fizycznymi, implikuje również określone uwarunkowania psychiczne (m.in. wpływa na samopoczucie, stopień niepokoju, stany depresji) oraz społeczne (powoduje izolację od otoczenia, upośledza możliwość pełnienia ról społecznych, dezintegruje funkcjonowanie rodziny

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr Małgorzata Tomkiewicz, Katedra Prawa Kanonicznego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, margotom@wp.pl.

<sup>1</sup> A.H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990, s. 45.

<sup>2</sup> K. Browne, M. Herbert, *Zapobieganie przemocy w rodzinie*, Warszawa 1999, s. 18.



jako całości itp.), rzutując w sposób oczywisty na kondycję rodzin w wymiarze jednostkowym i ogólnospołecznym.

Przemoc domowa jako zjawisko nie ma incydentalnego czy marginalnego wymiaru ani na obszarze całej Polski, ani też w województwie warmińsko-mazurskim.

Skala i złożony charakter tego problemu jednoznacznie wskazują, że walka z nim wymaga zdecydowanych, wielopłaszczyznowych działań władz publicznych. Temu celowi w założeniu służy wprowadzona ustawą z 10 czerwca 2010 r. nowelizacja ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie oraz niektórych innych ustaw<sup>3</sup>. Czy jednakże przedmiotowa regulacja faktycznie wpływa na poprawę bezpieczeństwa rodziny, jeśli tak, to w jakich wymiarach, i czy poza założeniami dotyczącymi walki z przemocą, nie niesie ona ze sobą zagrożeń innego rodzaju?

W niniejszym artykule podjęto krótki zarys wprowadzonych zmian prawnych oraz ich skrótową analizę, próbę udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania.

## 1. Zakres i obszar zmian

Wymieniona ustawa z 10 czerwca 2010 r. znowelizowała szereg aktów normatywnych. Zmiany wprowadzono w ustawie z 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie<sup>4</sup>, ustawie z 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy<sup>5</sup>, ustawie z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny<sup>6</sup>, ustawie z 6 czerwca 1997 r. Kodeks postępowania karnego<sup>7</sup>, ustawie z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny wykonawczy<sup>8</sup>, ustawie z 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego<sup>9</sup>, ustawie z 6 kwietnia 1990 r. o Policji<sup>10</sup>, ustawie z 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej<sup>11</sup> i w ustawie z 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych<sup>12</sup>.

Wskazując na najistotniejsze (z uwagi na ramy określone formą niniejszej publikacji) zmiany wprowadzone przedmiotową nowelizacją stwierdzić

<sup>3</sup> Dz.U. 2010, nr 125, poz. 842. Zmiany te weszły w życie 1 sierpnia 2010 r.

<sup>4</sup> Dz.U. 2005, nr 180, poz. 1493 z późn. zm.

<sup>5</sup> Dz.U. 1964, nr 9, poz. 59 z późn. zm. (dalej: k.r.o.).

<sup>6</sup> Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553 (dalej: k.k.).

<sup>7</sup> Dz.U. 1997, nr 89, poz. 555 z późn. zm. (dalej: k.p.k.).

<sup>8</sup> Dz.U. 1997, nr 90, poz. 557 z późn. zm. (dalej: k.k.w.).

<sup>9</sup> Dz.U. 1964, nr 43, poz. 296 z późn. zm. (dalej: k.p.c.).

<sup>10</sup> Dz.U. 1990, nr 43, poz. 277 z późn. zm.

<sup>11</sup> Dz.U. 2009, nr 175, poz. 1362.

<sup>12</sup> Dz.U. 2008, nr 164, poz. 1027 z późn. zm.

należy, że przede wszystkim rozszerzono formy pomocy udzielanej bezpłatnie ofiarom przemocy w rodzinie. Wprowadzono m.in. możliwość bezpłatnego poradnictwa medycznego, psychologicznego, prawnego, socjalnego, zawodowego, rodzinnego, oraz badania lekarskiego do ustalenia przyczyn i rodzaju uszkodzeń ciała oraz wydawania stosownych w tym zakresie zaświadczeń. Na gminę nałożono nowe obowiązki związane z przeciwdziałaniem przemocy w rodzinie oraz ochroną jej ofiar. Wprowadzony został obowiązek tworzenia w każdej gminie zespołów interdyscyplinarnych, złożonych z przedstawicieli służb zajmujących się przeciwdziałaniem przemocy. Jego zadaniem jest integrowanie i koordynowanie działań służb zajmujących się przeciwdziałaniem przemocy oraz specjalistów w zakresie przeciwdziałania przemocy w rodzinie, w szczególności przez diagnozowanie problemu przemocy w rodzinie, podejmowanie działań w środowisku zagrożonym przemocą w rodzinie, mających na celu przeciwdziałanie temu zjawisku, inicjowanie interwencji w środowisku dotkniętym przemocą w rodzinie, rozpowszechnianie informacji o instytucjach, osobach i możliwościach udzielenia pomocy w środowisku lokalnym, jak również inicjowanie działań w stosunku do sprawców przemocy domowej.

Zgodnie ze znowelizowanym art. 12a ust.1–5 ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, w razie bezpośredniego zagrożenia życia lub zdrowia dziecka w związku z przemocą w rodzinie, pracownik socjalny wykonujący obowiązki służbowe ma prawo odebrać rodzinie dziecko. W takiej sytuacji, pracownik socjalny ma prawo umieścić dziecko u innej, niezamieszkującej wspólnie osoby najbliższej, wymienionej w art. 115 § 11 k.k., w rodzinie zastępczej czy też w całodobowej placówce opiekuńczo-wychowawczej. Decyzję o odebraniu dziecka pracownik socjalny podejmuje wspólnie z funkcjonariuszem Policji, a także z lekarzem lub ratownikiem medycznym bądź pielęgniarką. W przypadku odebrania dziecka, nowelizacja nakłada na pracownika socjalnego obowiązek niezwłocznego (nie później niż w ciągu 24 godzin) powiadomienia sądu opiekuńczego. Na odebranie dziecka rodzicom, opiekunom prawnym lub faktycznym przysługuje zażalenie, w którym można domagać się zbadania zasadności i legalności odebrania dziecka oraz prawidłowości jego dokonania. Zażalenie może zostać wniesione bezpośrednio do sądu opiekuńczego, właściwego w sprawie bądź też za pośrednictwem pracownika socjalnego lub funkcjonariusza Policji, którzy dokonali odebrania dziecka. Przedmiotowa regulacja koreluje ze zmianami dokonanymi w Kodeksie postępowania cywilnego. W kodeksie tym wprowadzono art. 579<sup>1</sup> § 1 a k.p.c., mówiący o tym, że jeżeli umieszczenie dziecka w rodzinie zastępczej albo w placówce opiekuńczo-wychowawczej nastąpiło w trybie art. 12a ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie, sąd niezwłocznie, nie później niż w ciągu 24 godzin,

wydaje orzeczenie o umieszczeniu dziecka w rodzinie zastępczej albo w placówce opiekuńczo-wychowawczej, albo orzeczenie o powrocie dziecka do rodziny.

Ochronę ofiar przemocy ma wzmocnić także kolejna zmiana wprowadzona w art. 11a ust. 1-3 wymienionej ustawy. Zgodnie z jej treścią, jeżeli członek rodziny wspólnie zajmujący mieszkanie, swoim zachowaniem polegającym na stosowaniu przemocy w rodzinie sprawia, że wspólne zamieszkiwanie jest szczególnie uciążliwe, to osoba dotknięta przemocą może żądać, aby sąd zobowiązał taką osobę do opuszczenia mieszkania. Postanowienie sądu zapada po przeprowadzeniu rozprawy, która powinna odbyć się w terminie jednego miesiąca od dnia wpływu wniosku. Postanowienie staje się wykonalne z chwilą ogłoszenia i może być zmienione lub uchylone w razie zmiany okoliczności.

W Kodeksie karnym wprowadzono nowe środki karne: 1) obowiązek powstrzymywania się od przebywania w określonych środowiskach lub miejscach, zakaz kontaktowania się z określonymi osobami, zakaz zbliżania się do określonych osób lub zakaz opuszczania określonego miejsca pobytu bez zgody sądu (art. 39 pkt. 2b k.k.); 2) nakaz opuszczenia lokalu zajmowanego wspólnie z pokrzywdzonym (art. 39 2e k.k.).

Powyższe nakazy i zakazy mają charakter fakultatywny w przypadku skazania za przestępstwo przeciwko wolności seksualnej lub obyczajności na szkodę małoletniego oraz w razie skazania za umyślne przestępstwo z użyciem przemocy, w tym przemocy przeciwko osobie najbliższej (art. 41a § 1 k.k.); obowiązki te mogą być połączone z obowiązkiem zgłaszania się do Policji lub innego wyznaczonego organu w określonych odstępach czasu. Charakter obligatoryjny wymienione nakazy i zakazy mają w przypadku skazania sprawcy na karę pozbawienia wolności bez warunkowego zawieszenia jej wykonania za przestępstwo przeciwko wolności seksualnej lub obyczajności na szkodę małoletniego. Dodatkowo wprowadzono zapisy mówiące o tym, że:

- orzekając zakaz zbliżania się do określonych osób, sąd wskazuje odległość od osób chronionych, którą skazany obowiązany jest zachować;
- nakaz opuszczenia lokalu zajmowanego wspólnie z pokrzywdzonym orzeka się w latach, od roku do lat 10;
- obowiązek powstrzymywania się od przebywania w określonych środowiskach lub miejscach, zakaz kontaktowania się, zakaz zbliżania się, zakaz opuszczania określonego miejsca orzeka się w latach, od roku do lat 15;
- w przypadku ponownego skazania na karę pozbawienia wolności bez warunkowego zawieszenia jej wykonania za przestępstwo przeciwko wolności seksualnej lub obyczajności popełnione na szkodę małoletniego wymienione wyżej obowiązki i zakazy można orzec na zawsze.

Wprowadzono także nowe środki związane z poddaniem sprawcy próbie. Warunkowo, zawieszając wykonanie kary, sąd może zobowiązać skazanego do:

- poddania się leczeniu, w szczególności odwykowemu lub rehabilitacyjnemu albo oddziaływaniom terapeutycznym (art. 72 § 1 pkt 6 k.k.);
- uczestnictwa w oddziaływaniach korekcyjno-edukacyjnych (art. 72 § 1 pkt 6a k.k.);
- powstrzymywania się od kontaktowania się z pokrzywdzonym lub innymi osobami w określony sposób lub zbliżania się do pokrzywdzonego lub innych osób (art. 72 § 1 pkt 7a k.k.).

Ustanowiono nową przesłankę obligatoryjnego zarządzenia wykonania kary, która ma miejsce wówczas jeżeli skazany za przestępstwo popełnione z użyciem przemocy lub groźby bezprawnej wobec osoby najbliższej lub innej osoby małoletniej zamieszkującej wspólnie ze sprawcą, w okresie próby rażąco naruszy porządek prawny, ponownie używając przemocy lub groźby bezprawnej wobec osoby najbliższej lub innej osoby małoletniej zamieszkujących wspólnie ze sprawcą (art. 75 § 1a k.k.).

Rozszerzono także zakres odpowiedzialności za przestępstwo z art. 244 k.k. Niezastosowanie się do orzeczonego przez sąd m.in. obowiązku powstrzymywania się od przebywania w określonych środowiskach lub miejscach, nakazu opuszczenia lokalu, zakazu kontaktowania się, zakazu zbliżania się lub zakazu opuszczania określonego miejsca pobytu bez zgody sądu jest przestępstwem zagrożonym karą pozbawienia wolności do lat 3.

W Kodeksie postępowania karnego wprowadzono obligatoryjne zatrzymanie przez Policję osoby podejrzanej o popełnienie przestępstwa z użyciem przemocy na szkodę osoby wspólnie zamieszkującej, jeżeli sprawca działał przy użyciu broni palnej, noża lub innego niebezpiecznego przedmiotu i zachodzi obawa, że ponownie popełni on przestępstwo z użyciem przemocy wobec osoby wspólnie zamieszkującej, zwłaszcza, gdy popełnieniem takiego przestępstwa grozi (zatrzymanie fakultatywne w przypadku gdy sprawca nie działał przy użyciu wyżej wymienionych przedmiotów – art. 244 § 1a i 6 k.p.k.).

Wprowadzono nowy środek zapobiegawczy w postaci nakazu opuszczenia lokalu zajmowanego wspólnie z osobą pokrzywdzoną. Z wnioskiem takim Policja występuje nie później niż z upływem 24 godzin od chwili zatrzymania, wniosek winien być rozpoznany przez prokuratora przed upływem 48 godzin od chwili zatrzymania oskarżonego. Środek ten stosuje się na okres nie dłuższy niż 3 miesiące, na wniosek prokuratora sąd może przedłużyć ten termin na okres do kolejnych 3 miesięcy. Orzekając przedmiotowy środek, na wniosek oskarżonego można wskazać mu miejsce pobytu w placówkach zapewniają-

cych miejsca noclegowe, z tym, że nie mogą to być placówki pobytu ofiar przemocy w rodzinie (art. 275a § 1–5 k.p.k.).

W prawie karnym wykonawczym wprowadzono obligatoryjne odwołanie warunkowego przedterminowego zwolnienia, w przypadku gdy zwolniony, skazany za przestępstwo popełnione z użyciem przemocy lub groźby bezprawnej wobec osoby najbliższej lub innej osoby małoletniej zamieszkujących wspólnie ze sprawcą, w okresie próby rażąco narusza porządek prawny, ponownie używając przemocy lub groźby bezprawnej wobec osoby najbliższej lub innej osoby małoletniej zamieszkujących wspólnie ze sprawcą (art. 160 k.k.w.).

W Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym wprowadzono art. 96 k.r.o., który stanowi, że osobom wykonującym władzę rodzicielską oraz sprawującym opiekę lub pieczę nad małoletnim zakazuje się stosowania kar cielesnych.

## 2. Pytania i wątpliwości

### 2.1. Co to jest rodzina?

Zakres podmiotowy ustawy o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie

Omawiana ustawa, mimo że pojęciem „rodzina” operuje zarówno w tytule, jak i w tekście, terminu tego nie definiuje. W art. 2 pkt 1 wskazano jednak, że, ilekroć w ustawie jest mowa o „członku rodziny”, należy przez to rozumieć osobę najbliższą w rozumieniu art. 115 § 11 ustawy k.k., a także inną osobę wspólnie zamieszkującą lub gospodarującą.

Zgodnie z art. 115 § 11 k.k. osobą najbliższą jest małżonek, wstępny, zstępny, rodzeństwo, powinowaty w tej samej linii lub stopniu, osoba pozostająca w stosunku przysposobienia oraz jej małżonek, a także osoba pozostająca we wspólnym pożyciu. Zatrzymując się przy tym katalogu osób podkreślić należy, że w świetle wskazanego art. 115 § 11 k.k. nie wszystkie osoby powiązane ze sobą więzami krwi są wobec siebie członkami rodziny w znaczeniu wyżej podanym. Statusu tego nie będą miały osoby spokrewnione w dalszym stopniu linii bocznej (ciotki, wujowie, stryjowie, stryjenki, siostrzenice, bratanekowie, rodzeństwo cioteczne), bowiem do wymienionego katalogu nie przynależą<sup>13</sup>. Zgodnie z powyższą definicją członkami rodziny będą natomiast osoby pozostające we wspólnym pożyciu, nawet jeśli pożycie to dotyczy osób tej samej płci. Ustawodawca w przedmiotowej regulacji nie używa bowiem termi-

<sup>13</sup> Zob. m.in. wyrok SN z 5 lutego 1971 r., w sprawie IV KR 253/70, LexPolonica nr 322409; wyrok SA w Krakowie z 23 kwietnia 1992 r., w sprawie II Ak. 37/92, KZS 1992, nr 3–9, poz. 54.

nu „konkubinat” (w odniesieniu do którego w polskiej judykaturze<sup>14</sup> i doktrynie<sup>15</sup> dominuje jeszcze pogląd, że jest to związek mężczyzny i kobiety), lecz stosuje pojęcie podmiotowo szersze. W świetle językowych dyrektyw interpretacyjnych brak jest podstaw do stwierdzenia, że wspólne pożycie łączyć może wyłącznie osoby odmiennej płci, co oznacza, że termin „osoby pozostające we wspólnym pożyciu” odnosi się również do pożycia par homoseksualnych<sup>16</sup>. Odnotować też należy, że w przypadku odebrania dziecka w trybie określonym w art. 12a wymienionej ustawy, pracownik socjalny może umieścić dziecko jedynie u tych niezamieszkujących wspólnie osób najbliższych, które zostały wymienione we wspomnianym art. 115 § 11 k.k. W przypadku braku takich osób (lub ich odmowy przyjęcia dziecka) pracownik socjalny nie ma prawa – w świetle powyższej regulacji – powierzyć dziecka innym członkom rodziny naturalnej (np. siostrze matki), lecz obowiązany jest umieścić dziecko w rodzinie zastępczej lub całodobowej placówce opiekuńczo-wychowawczej.

Przechodząc do kolejnego znamienia kwalifikującego daną osobę jako członka rodziny, czyli do określenia „osoba wspólnie zamieszkująca lub gospodarująca”, nie sposób nie zauważyć, że sformułowanie to jest wysoce nieprecyzyjne. Przede wszystkim użycie zamiast spójnika „i” wyrazu „lub” oznacza, że członkami rodziny będą dla siebie również te osoby, które jedynie ze sobą mieszkają (nie prowadząc wspólnego gospodarstwa domowego) bądź też jedynie prowadzą wspólne gospodarstwo domowe nie mieszkając razem<sup>17</sup>. Nie

<sup>14</sup> Zob. wyrok SN z 16 maja 2000 r. w sprawie IV CKN 32/00, OSNC 2000, nr 12, poz. 222; wyrok SN z 5 marca 2003 r. w sprawie III CZP 99/02, OSNC 2003, nr 12, poz. 159; wyrok SN z 12 stycznia 2006 r. w sprawie II CK 324/05, Monitor Prawny 4 (2006), s. 172.

<sup>15</sup> M. Nazar, *Konkubinat a małżeństwo – wybrane zagadnienia*, w: M. Andrzejewski (red.), *Księga jubileuszowa Prof. dr hab. Tadeusza Smyczyńskiego*, Toruń 2008, s. 219–237; T. Smyczyński, *Czy potrzebna jest regulacja prawna pożycia konkubenckiego (heteroseksualnego i homoseksualnego)*, w: P. Kasprzyk (red.), *Prawo rodzinne w Polsce i w Europie. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2005, s. 462–467.

<sup>16</sup> Tezę, że „wspólne pożycie” dotyczyć może również pożycia par homoseksualnych, a co za tym idzie, że osoby pozostające w tego rodzaju związkach mają status osób najbliższych odnaleźć można m.in. w: S. Spurek, *Ustawa o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 62; J. Majewski, *Komentarz do art. 115 § 11 k.k.*, w: A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część ogólna. Komentarz*, t. 1, Zakamycze 2004, s. 1437–1447; M. Kulik, *Komentarz do art. 115 § 11 k.k.*, w: M. Mozgawa (red.), *Kodeks karny. Komentarz praktyczny*, Warszawa 2010, s. 232–233; J. Giezek, *Komentarz do art. 115 § 11 k.k.*, w: J. Giezek (red.), *Kodeks karny. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2007, s. 730–735; A. Marek, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2007, s. 316–317; A. Michalska-Warias, *Komentarz do art. 115 § 11 k.k.*, w: T. Bojarski (red.), *Kodeks Karny. Komentarz*, Warszawa 2011, s. 222–225.

<sup>17</sup> W trakcie prac legislacyjnych nad ustawą o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie w jej brzmieniu z 2005 r. przedstawiciele rządu mieli wątpliwość, czy możliwa jest sytuacja, by dane osoby wspólnie gospodarowały, nie mieszkając ze sobą, jednakże wątpliwości te nie wpłynęły na kształt ostatecznej redakcji omawianego artykułu (zob. stenogram z posiedzenia Komisji Polityki Społecznej i Rodziny oraz Komisji Sprawiedliwości i Praw Człowieka z 29 czerwca 2005 r., w: Archiwum prac Sejmu RP IV kadencji, [www.sejm.gov.pl](http://www.sejm.gov.pl) (15 XII 2011)).



ulega wątpliwości, że intencją ustawodawcy redagującego wspomniany art. 2 ust. 1 było objęcie przedmiotową ochroną szerokiego kręgu osób, które nie mieściły się w definicji osoby najbliższej zawartej w art. 115 § 11 k.k., a które często padały ofiarami przemocy w rodzinie, co dotyczyło przede wszystkim rozwiedzionych małżonków mieszkających pod jednym dachem, czy też wspólnie mieszkających z konkubentami członków ich rodzin. Jednakże zapis mówiący o tym, że członkami rodziny są także osoby wspólnie zamieszkujące lub gospodarujące prowadzi do groteskowego w swej wymowie wniosku – za członków rodziny uznać należy także mieszkającą ze sobą w wynajętym mieszkaniu grupę studentów<sup>18</sup> czy też tych, którzy u danej rodziny jedynie odpłatnie stołują się.

## 2.2. Wątpliwości prawne (zagadnienia wybrane)

Analizując jedną z najbardziej doniosłych zmian wprowadzonych omawianą ustawą, a mianowicie określoną w art. 12a zmianę dotyczącą możliwości odebrania dziecka, na wstępie zauważyć należy, że procedurę tę ujęto w zaledwie trzech przepisach, podczas gdy – dla porównania – procedurze zatrzymania rzeczy poświęcono w Kodeksie postępowania karnego 24 rozbudowane artykuły<sup>19</sup>. Nie sama liczba przepisów decyduje o jakości regulacji prawnej, jednakże w odniesieniu do omawianej ustawy stwierdzić trzeba, że wspomniana lakoniczność nie tylko nie oznacza w tym przypadku merytorycznej zwięzłości, ale sprowadza się do braku uregulowań w istotnych obszarach, co – w powiązaniu z nieprecyzyjną terminologią – rodzi zasadnicze wątpliwości interpretacyjne.

Wątpliwość taka pojawia się już co do kwestii podstawowej, tj. co do tego, czy przedmiotowa regulacja w ogóle jest potrzebna skoro w polskim prawie istnieją przepisy umożliwiające natychmiastowe odebranie dziecka w sytuacji zagrożenia jego dobra<sup>20</sup>. Niezależnie od powyższego, zasadnicza

<sup>18</sup> K. Dudka, *Środki zapobiegawcze stosowane wobec sprawców przemocy w rodzinie*, Wojskowy Przegląd Prawniczy 2 (2006), s. 44 i nast.

<sup>19</sup> Art. 217–236a k.p.k.

<sup>20</sup> Tego rodzaju możliwość przewiduje m.in. art. 569 § 2 k.p.c., który uprawnia sąd opiekuńczy do wydania zarządzenia w nagłych wypadkach. Możliwe jest także umieszczenie dziecka w środowisku zastępczym na podstawie art. 74 ust. 6 oraz art. 80 ust. 1 ustawy o pomocy społecznej. Zgodnie natomiast z § 15 ust. 4 rozporządzenia Ministra Pracy i Polityki Społecznej z 19 października 2007 r. w sprawie placówek opiekuńczo-wychowawczych (Dz.U. 2007, nr 201, poz. 1455) placówki opiekuńczo-wychowawcze przyjmują w trybie natychmiastowym dzieci w wieku poniżej lat 13 na polecenie sędziego, a także dzieci doprowadzone przez Policję, szkołę lub inne osoby, w przypadku porzucenie dziecka, a także stwierdzenia zagrożenia życia lub zdrowia dziecka, do czasu wyjaśnienia jego sytuacji. Zob. T. Skołowski, *Komentarz do art. 96 k.r.o.*, w: H. Dolecki, T. Skołowski (red.), *Kodeks Rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 587–588.



trudność interpretacyjna odnosi się do spraw elementarnych, czyli przepisów dotyczących trybu i formy, w jakiej decyzja o odebraniu dziecka winna zapaść. Przepis art. 12a ust. 3 mówi jedynie, że decyzję tę pracownik socjalny podejmuje wspólnie z funkcjonariuszem Policji, a także lekarzem lub ratownikiem medycznym lub pielęgniarką. Nie wyjaśnia jednakże, czy decyzja ta winna być ustna<sup>21</sup>, czy pisemna oraz czy dla jej podjęcia wymagana jest każdorazowo jednoczesna obecność trojga wymienionych wyżej osób w miejscu, w którym dochodzi do odebrania dziecka.

Zasadnicze wątpliwości budzi także procedura zaskarżenia przedmiotowej decyzji. Norma art. 12b stanowi, że rodzicom, opiekunom prawnym lub faktycznym przysługuje na odebranie dziecka zażalenie do sądu opiekuńczego, jednakże przepis ten ani nie określa terminu do wniesienia tego środka odwoławczego, ani nie wskazuje, od kiedy termin ten biegnie. W oparciu o reguły ogólne dotyczące zażaleń można przypuszczać, że jest to termin tygodniowy, jednak trudno w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć, czy termin ten liczy się od daty odebrania dziecka, czy też od daty, w której osoba uprawniona do wniesienia zażalenia o fakcie odebrania dziecka dowiedziała się. Te dwie sytuacje nie muszą być tożsame. Na przykład rodzic niemieszkający z dzieckiem, o interwencji pracownika socjalnego i umieszczeniu dziecka w rodzinie zastępczej, może dowiedzieć się dopiero w pewien czas po tym zdarzeniu.

Z prawem do wniesienia zażalenia wiąże się kolejna poważna wątpliwość, która wynika z brzmienia art. 12c. Przepis ten stanowi bowiem, że o prawie do złożenia zażalenia pracownik socjalny lub funkcjonariusz Policji winien pouczyć rodziców, opiekunów prawnych lub faktycznych dziecka, przy czym pouczenie to winien wręczyć na piśmie. Przedmiotowy zapis z pozoru brzmi jasno, jednakże bliższa analiza nasuwa pytanie o zakres podmiotowy owego obowiązku pouczenia oraz o to, jak w praktyce wykonanie tego obowiązku miałyby wyglądać. Czy pracownik socjalny (lub funkcjonariusz Policji) obowiązany jest poinformować o prawie do wniesienia zażalenia te osoby z kręgu podmiotów wymienionych wyżej, od których dziecko jest bezpośrednio odbierane czy też wszystkich, o których w tym przepisie mowa? Literalne brzmienie omawianego przepisu nie wskazuje na jakiegokolwiek ograniczenia czy wyłączenia w tym względzie. Wydaje się zatem, że pracownik socjalny (lub funkcjonariusz Policji) pouczenie o prawie wniesienia zażalenia winien doręczyć każdej z wymienionych osób, bez względu na miejsce jej zamieszkania czy pobytu. Z oczywistych względów wątplić należy, czy pracownik socjalny

<sup>21</sup> Za taką tezę opowiada się H. Haak (zob. *Pracownik socjalny odbierze dziecko*, Rzeczpospolita 2010, z 18 grudnia, s. C7). Pogląd ten trudno jednakże przyjąć bezkrytycznie. Ustna decyzja może bowiem uniemożliwić sądową kontrolę zasadności, legalności i prawidłowości odebrania dziecka.

(a tym bardziej wezwany ad hoc funkcjonariusz Policji), przystępując do interwencji będzie posiadał pełne informacje co do tego, kogo i na jaki adres o ewentualnym fakcie odebrania dziecka należy poinformować. Owo pouczenie o prawie zażalenia może być tym bardziej utrudnione, rozłożone w czasie lub wręcz niemożliwe, jeśli osoba uprawniona mieszka w odległej miejscowości lub przebywa za granicą bądź też miejsce jej pobytu nie jest znane.

Nie sposób wreszcie nie zadać pytania, jak miałyby wyglądać owo „wręczenie” pouczenia np. osobom nieprzytomnym, nietrzeźwym czy pod wpływem środków odurzających, a przecież również (by nie rzec: głównie) z osobami w takim stanie stykać się będzie pracownik socjalny w trakcie omawianej interwencji. Wskazane wątpliwości w zakresie obowiązku wręczenia pouczenia wydają się być o tyle istotne, że omawiana ustawa nie tylko zagadnienia tego szczegółowo nie reguluje, ale przede wszystkim nie przewiduje żadnej formy doręczenia zastępczego.

Kolejna płaszczyzna wątpliwości dotyczy kwestii związanych – ujmując skrótowo – z zobowiązaniem osoby stosującej przemoc w rodzinie do opuszczenia wspólnie zajmowanego mieszkania. Zgodnie z art. 11a osoba dotknięta przemocą w rodzinie może żądać, by sąd zobowiązał osobę, stosującą tego rodzaju przemoc, do opuszczenia mieszkania, przy czym rozprawa w tym przedmiocie winna odbyć się w terminie miesiąca od wpływu wniosku, a samo postanowienie staje się wykonalne z chwilą jego ogłoszenia. Zamyśl tej regulacji wydaje się być jasny i nie pozbawiony racji, gdyż zwraca uwagę na fakt, że każdy ma prawo do niczym niezakłóconego korzystania z mieszkania, a w przypadku przemocy domowej, nie jej ofiary, lecz sprawcy winny mieszkanie to opuszczać. Rzecz jednakże w tym, że nie jest jasne, na podstawie jakiego kryterium należy przyjmować, że dana osoba jest „osobą stosującą przemoc”, tj. czy chodzi tu o osoby skazane już prawomocnym wyrokiem za przestępstwa polegające na stosowaniu przemocy w rodzinie, czy o osoby mające status osób podejrzanych o czyny tego rodzaju, czy wreszcie o każdą osobę, nawet jeśli nie toczy się przeciwko niej żadne postępowanie karne. W tym ostatnim przypadku, postępowanie cywilne musiałoby równocześnie być postępowaniem de facto ingerującym w materię karną i rozstrzygającym – w trybie nieprocesowym – kwestie, które w procesie karnym wymagają częstokroć żmudnych czynności dowodowych, zwłaszcza gdy przemoc ma charakter wzajemny, a stwierdzenie, kto rzeczywiście jest ofiarą, a kto sprawcą jest niejednoznaczne.

Poważną wątpliwość budzi również to, czy orzeczenie nakazu opuszczenia mieszkania dopuszczalne jest w odniesieniu do osoby, która jest wyłącznym właścicielem lokalu. Analogiczną wątpliwość odnieść należy także i do

pozostałych przypadków stosowania nakazu opuszczenia lokalu, tj. gdy nakaz ten orzekany jest jako środek zapobiegawczy (art. 275a & 1–5 k.p.k.), środek karny (art. 39 pkt 2e k.k.) oraz środek probacyjny związany z warunkowym zawieszeniem wykonania kary (art. 72 § 1 pkt 7b k.k.). Tego rodzaju nakaz zdaje się pozostawać w kolizji z jedną z podstawowych zasad polskiego porządku prawnego, tj. z wyrażoną w art. 21 ust. 1 Konstytucji RP z 1997 r.<sup>22</sup> zasadą ochrony prawa własności.

Nie sposób także nie zwrócić uwagi na wątpliwości dotyczące wprowadzonego w art. 96 k.r.o. zakazu stosowania kar cielesnych. Abstrahując od wątpliwości aksjologicznych dotyczących przedmiotowej normy prawnej<sup>23</sup>, zauważyć należy, że sam termin „kara cielesna” pomimo pozornej oczywistości, w praktyce napotyka na poważne trudności interpretacyjne.

O ile nie ulega wątpliwości, że karą cielesną będzie każda kara naruszająca integralność fizyczną dziecka, o tyle trudno w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć, czy karą cielesną nie będą również te wszystkie formy zachowań, które wprawdzie nie naruszają integralności fizycznej dziecka, ale dotyczą jego cielesności, jak np. zmuszenie dziecka do wykonania (lub zaniechania) określonej czynności. Ustawodawca polski przedmiotowego terminu nie definiuje, zaś Komitet Praw Dziecka (ang. CRC), organ monitorujący wdrażanie Konwencji o Prawach Dziecka Organizacji Narodów Zjednoczonych (ang. UNCRC) w wydanym w 2006 r. ogólnym komentarzu (autorytatywnej interpretacji zobowiązań państw określonych przez CRC), karanie cielesne bądź fizyczne zdefiniował jako: „każde karanie, w którym została użyta siła fizyczna i które było zamierzone, by spowodować pewien stopień bólu lub dolegliwości, bez względu na to, jak byłoby ono lekkie”, przy czym wśród przykładów karania fizycznego wymienił nawet takie sytuacje, jak np. zmuszenie do połykania czy do stania w niewygodnej pozycji<sup>24</sup>. W świetle powyższego poglądu, poza sytuacjami oczywistymi, gdy kara cielesna jest ewidentną przemocą fizyczną, trudno w sposób klarowny określić, które z zachowań rodziców (opiekunów) podjętych z użyciem siły fizycznej w celu skorygowania niewłaściwego zachowania dziecka będzie uznane już za „karę cielesną” w znaczeniu podanym wyżej, a które za jeszcze dopuszczalną metodę wychowawczą. Zgodnie z podaną definicją trudno wykluczyć, że np. przyprowadzenie opierającego się dziecka (użycie siły fizycznej) i polecenie mu pozbierania rozrzuconych wcześniej zabawek (sprawienie dolegliwości) takich cech kary

<sup>22</sup> Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.

<sup>23</sup> W toku procesu legislacyjnego omawiany przepis wywoływał liczne kontrowersje społeczne, był przedmiotem wielu (w tym skrajnych) uwag i opinii ekspertów, zob. W. Stojanowska (red.), *Nowelizacja prawa rodzinnego na podstawie ustaw z 6 listopada 2008 r. i 10 czerwca 2010 r. Analiza. Wykładnia. Komentarz*, Warszawa 2011, s. 443–451.

cielesnej nie nosi. Trudno też przedmiotową regulację traktować jako jedynie pewną dyrektywę, mającą na celu tylko utrwalenie właściwych postaw wychowawczych. Zatem to, że przepis ten – wzorem prawodawstwa innych państw europejskich (za wyjątkiem Portugalii)<sup>25</sup> – nie przewiduje żadnej sankcji karnej, nie oznacza, że z jego naruszeniem nie wiążą się żadne konsekwencje prawne. Naruszenie przewidzianego w art. 96 k.r.o. zakazu skutkować może ingerencją sądu, który zgodnie z art. 109 k.r.o. może zastosować wobec rodziców środki ograniczające władzę rodzicielską, może ograniczyć utrzymywanie kontaktów rodziców z dzieckiem (art. 113 k.r.o.) bądź też ich zakazać (art. 113 k.r.o.), a nawet orzec o pozbawieniu władzy rodzicielskiej (art. 111 § 1 i 1a k.r.o.).

Na marginesie zauważyć należy, że stosowanie kar cielesnych nie jest zjawiskiem, które w sposób kategoriyczny byłoby potępione w orzecznictwie Europejskiej Komisji Praw Człowieka oraz Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Nie wchodząc w szczegóły przedmiotowej tematyki dość wskazać, że w jednym ze swoich wyroków Komisja wprost stwierdziła, iż nie każdy „klaps” narusza kodeks karny<sup>26</sup>, natomiast Trybunał w wyroku z 23 września 1998 r. wydanym w sprawie A przeciwko Zjednoczonemu Królestwu<sup>27</sup> zaznaczył, że aby traktowanie lub karanie mogło zostać uznane za nieludzkie lub poniżające musi być osiągnięte tzw. minimum ciężkości, którego ocena jest relatywna i zależy od okoliczności sprawy, takich jak: charakter i kontekst karania, rozciągłość w czasie, jego wpływ na psychikę i ciało. Teza ta zawarta jest również w orzeczeniu ETPC z 25 marca 1993 r. w sprawie Costello-Roberts przeciwko Wielkiej Brytanii<sup>28</sup>. W niniejszej sprawie Trybunał uznał, że kara może mieć charakter kary poniżającej dopiero wtedy, kiedy poniżenie lub upodlenie osoby osiąga wyższy poziom intensywności, niż ma to miejsce w każdym innym przypadku wymierzenia kary i określenie minimalnego poziomu dolegliwości koniecznego do uznania kary za poniżającą uzależnione

<sup>24</sup> Zob. *Zakaz kar cielesnych wobec dzieci. Pytania i odpowiedzi*, <http://www.coe.int/t/dg3/corporalpunishment/pdf/PolishQuestionAnswers.pdf> (15 XII 2011).

<sup>25</sup> Państwa europejskie – za wyjątkiem Portugalii – przejmując wzorzec szwedzki, wprowadziły normę postępowania zobowiązującą rodziców i opiekunów dzieci do przestrzegania zakazu stosowania kar cielesnych, nie określając jednakże sankcji. Dla przykładu wskazać można, że w przypadku Niemiec przedmiotowa norma, określona w § 1631 II BGB k.p.c., brzmi następująco: „Dzieci mają prawo do wychowania wolnego od przemocy. Stosowanie kar cielesnych, dręczenia psychicznego i innych poniżających dziecko praktyk jest zabronione” (K.D. Bussmann, *Wpływ zakazu stosowania kar cielesnych na przemoc wobec dzieci w rodzinie w Niemczech*, Dziecko krzywdzone. Teoria. Badania. Praktyka 5 (2003), s. 1–13). Portugalia wymieniając karzenie fizyczne wśród zachowań podlegających penalizacji, w art. 152 swojego kodeksu karnego określiła sankcję karną w wymiarze od roku do 5 lat pozbawienia wolności.

<sup>26</sup> T. Jasudowicz, *Prawa rodziny-prawa w rodzinie w świetle standardów międzynarodowych. Orzecznictwo strasburskie*, Toruń 1999, s. 125–127.

<sup>27</sup> Skarga nr 255599/94.

<sup>28</sup> Skarga nr 13134/87.

jest od okoliczności sprawy, a przede wszystkim od istoty kary, powodów i sposobu jej wymierzenia, skutków oraz niekiedy płci osoby ukaranej, jej wieku i stanu zdrowia.

## Podsumowanie

Omawiana nowelizacja wprowadza szereg rozwiązań trafnych i potrzebnych. Słuszne jest to, że promuje ona rozwój profilaktyki jako formy działań zapobiegających zjawisku przemocy w rodzinie, wskazuje na potrzebę zmiany świadomości społeczeństwa, w tym zmianę postaw osób stosujących przemoc w rodzinie, zwiększa skuteczność ochrony ofiar przemocy i stwarza mechanizmy ułatwiające izolację sprawców od ofiar.

Analiza poszczególnych przepisów tej nowelizacji rodzi jednakże wątpliwość, czy prawo polskie w kształcie obecnie obowiązującym rzeczywiście w znaczący sposób rodzinę chroni, czy też – paradoksalnie – jest dlań swoistym źródłem zagrożenia. Zagrożenie to zdaje się dotyczyć dwóch płaszczyzn: bezpieczeństwa rodziny w jej wymiarze zewnętrznym i wewnętrznym. Oceniając aspekt zewnętrzny, nie sposób nie zauważyć, że przedmiotowa regulacja dokonuje pewnego „rozmycia” tradycyjnej, uwarunkowanej kulturowo i historycznie koncepcji rodziny, wprowadzając w sposób dorozumiany jej „mentalną”, redefinicję. Pod szyldem przeciwdziałania przemocy w rodzinie chroni się wielorakie formy wspólnej koegzystencji, w tym także – zgodnie z genderową optyką GLBT – związki jednopłciowe, przy jednoczesnym deprecjonowaniu więzów dalszego pokrewieństwa rodziny naturalnej. W świetle tej ustawy rodziną wobec siebie nie jest już – jak wskazano wyżej – np. cioteczne rodzeństwo czy też stryj i bratanek, toteż relacje te nie podlegają ochronie prawnej w tej ustawie przewidzianej. Ciotce, stryjence czy wujowi nie można też powierzyć małoletniego bratanka/siostrzeńca odebranego rodzicom w wyniku zastosowania określonej w art. 12a procedury odebrania dziecka, co zdaje się nie tylko osłabiać więzy wewnątrzrodzinne, ale i w sposób niezrozumiały preferować pieczę rodziny zastępczej czy instytucji państwowej nad pieczę tych osób bliskich. Zagrożenie zewnątrz rodziny wynika również z braku jasno określonych przesłanek i kryteriów, które uprawniają do „monitorowania” rodzin przez specjalistów i zespoły interdyscyplinarne gminy. Zapis mówiący o tym, że gmina obowiązana jest podejmować działania nie tylko w tych rodzinach, w których problem przemocy faktycznie występuje, ale również w tych, które są jedynie potencjalnie zagrożone przemocą, prowadzi do wniosku, że praktycznie monitorowanie takie opierać się może na całkowitej uznaniowości

i dotyczyć każdej rodziny. Najbardziej kontrowersyjny i niebezpieczny w omawianym wymiarze wydaje się jednakże przepis zezwalający na odebranie dziecka z rodziny. Niebezpieczeństwo tej regulacji nie wynika z samej możliwości odebrania dziecka rodzicom (opiekunom), gdyż tego rodzaju możliwość od dawna jest dopuszczalna w polskim prawie rodzinnym i bywa czasami rzeczywiście koniecznością niezbędną do ochrony dziecka, lecz z braku szczegółowych uregulowań proceduralnych w tym względzie i ewidentnej niespójności normatywnej. Narusza to nie tylko podmiotowe prawa obywatelskie, ale może prowadzić do kształtowania się różnorodnej praktyki, opartej nie tyle na prawie, co na lokalnym zwyczaju. Przede wszystkim jednakże wspomnianego niebezpieczeństwa należy upatrywać w tym, że w przypadku stosowania procedury określonej w art. 12a, decyzja o separacji dziecka od rodziców – a zatem decyzja ingerująca w jedno z podstawowych praw człowieka i rodziny – nie jest decyzją sądu, lecz innego podmiotu, w tym osób, które na miejsce interwencji mogą trafić w sposób przypadkowy i które w materii życia rodzinnego nie muszą mieć ani właściwej wiedzy, ani doświadczenia. Wniosku powyższego w niczym nie zmienia też fakt, że przedmiotowa decyzja podlega weryfikacji i kontroli sądu rodzinnego. Kontrola ta ma bowiem charakter następczy i odbywa się w sytuacji, gdy akt odebrania dziecka ze środowiska domowego już zaistnieje, a zatem gdy pewnych skutków (zwłaszcza emocjonalnych) nie da się już cofnąć.

Wydaje się, że przedmiotowa regulacja pozostaje w kolizji z wynikającą z art. 48 ust. 1 i 2 Konstytucji ochroną praw rodziców przed ingerencją organów administracji w sferę ich uprawnień i stanowi pogwałcenie naturalnego prawa rodziców do osobistych relacji z dzieckiem.

Rozważając aspekt odnoszący się do sfery wewnętrznego funkcjonowania rodziny, nie sposób nie dostrzec, że również w tym wymiarze wprowadzona nowelizacja zawiera w sobie istotny element zagrożenia. Dotyczy on przede wszystkim ustanowienia arbitralnego zakazu stosowania wszelkich kar cielesnych. Nie ulega wątpliwości, że władza rodzicielska nie jest władzą absolutną i bez granic, jednakże przedmiotowy zakaz wydaje się tak dalece ingerować w autonomię procesu wychowawczego, że w istocie sprowadza się on do faktycznego pozbawienia rodziców prawa do decydowania o wychowaniu potomstwa. Atmosfera wychowawcza współczesnego domu rodzinnego rzadko bywa tak optymalna wychowawczo, by w myśl koncepcji karania naturalnego Jeana J. Rousseau wszelkie sankcje wychowawcze pozostawić wyłącznie naturze bądź by bazować wyłącznie na metodzie wzmacniania pozytywnego. Wobec braku jasnych kryteriów pojęcia kary cielesnej, nieomal każda metoda fizycznego korygowania niewłaściwego zachowania dziecka może w świetle obo-



wiązującej regulacji prawnej zostać uznana za karę cielesną, a stosujący ją rodzic za sprawcę przemocy domowej. Taki stan może w dalszej perspektywie prowadzić nie tylko do pojawienia się pajdokracji czy do powstania zjawiska swoistej mimikry wychowawczej rodziców, ale przede wszystkim do sytuacji, w której rodzice uznają się za „zwolnionych” z odpowiedzialności za poziom wychowania dziecka.

Reasumując stwierdzić należy, że jakkolwiek przemoc domowa jest zjawiskiem społecznym, które wymaga skomasowanych działań państwa, w tym działań o charakterze normatywnym, to jednakże patologii tej nie należy zwalczać przy użyciu środków będących podłożem rozwoju dla patologii innego rodzaju. Wprowadzona nowelizacja przepisów prawnych, mimo że w pewnym wymiarze niewątpliwie przyczynia się do walki z przemocą w rodzinie, nie jest regulacją, która dostrzegałaby rodzinę w ujęciu całościowym i która służyłaby ochronie wszystkich aspektów życia rodzinnego.

Niedostatki legislacyjne omawianej regulacji oraz wynikające z nich zagrożenia sprawiają, że regulacji tej nie można uznać za czynnik służący poprawie bezpieczeństwa współczesnej polskiej rodziny, a tym samym jakości życia jej członków.

## WELL-BEING OF THE FAMILY IN LIGHT OF THE AMENDED PROVISIONS OF POLISH LAW – THEORY AND REALITY

### (SUMMARY)

Providing the need for security fundamentally affects the ability of the individual to pursue prospects in life and, thus, the quality and standard of living for modern families. The scale and complexity of domestic violence indicates that the fight against it requires a determined and multifaceted effort by the public authorities. Assuming this, such a goal is served by the newly-introduced legal amendment on preventing domestic violence. The present amendment introduces a range of solutions which are relevant and useful, however, an analysis of individual provisions of the amendment raises doubt as to whether Polish law in its current shape, actually protects the family or – paradoxically – is a source of threat to it. The new law on preventing violence in the family has blurred the traditional, culturally and historically conditioned concept of the family, altering its accepted definition. In the name of counteracting domestic violence, it protects many ways of common coexistence, including same-sex relationships, while undermining the bonds of kinship of the extended family. Domestic violence is a social reality that requires strong state intervention, but this condition should not be combated by means which can be the grounds for the development of further types of pathology. An amendment to legal provisions, even if it contributes to the fight against domestic violence, may not recognize the family as a whole and will not offer protection to all aspects of family life. The legislative shortcoming in question, and the subsequent dangers caused by such regulation, cannot be regarded as a factor to safeguard the well-being of the contemporary Polish family and thus improve the quality of life for its members.



## DIE SICHERHEIT DER FAMILIE IM LICHT DER GEÄNDERTEN VORSCHRIFTEN DES POLNISCHEN RECHTS – THEORIE UND WIRKLICHKEIT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Gewährleistung von Sicherheit betrifft die Fähigkeit eines Individuums, Perspektiven im Leben zu entwickeln und die Lebensqualität der modernen Familien zu verbessern. Das Ausmaß von Gewalt zeigt, dass der Kampf gegen Gewalt eine starke und facettenreiche Tätigkeit der Behörden erfordert. Eine Änderung des Gesetzes über die Gewaltprävention soll in diese Richtung führen. Die aktuelle Änderung hat eine Reihe von wichtigen und nützlichen Lösungen, aber die Analyse der spezifischen Bestimmungen der Gesetzesnovelle lässt Zweifel darüber aufkommen, ob das polnische Recht in seiner jetzigen Form tatsächlich die Familie schützt oder – paradoxerweise – eine Quelle der Gefahr für sie ist. Das neue Gesetz über die Gewaltprävention verwischt das traditionelle, kulturelle und historisch bedingte Konzept der Familie. Im Namen der Bekämpfung häuslicher Gewalt präsentiert es eine Reihe von Möglichkeiten der gemeinsamen Koexistenz, einschließlich gleichgeschlechtlicher Beziehungen, und schwächt die Bande der Verwandtschaft in der Familie. Die häusliche Gewalt ist eine gesellschaftliche Realität, die eine starke staatliche Intervention erfordert. Sie soll aber nicht durch Gesetze überwunden werden, die die Grundlagen für die Entwicklung neuer Arten von Fehlverhalten schaffen. Die vorgesehene Gesetzesänderung, auch wenn sie sich gegen häusliche Gewalt richtet, kann nicht die Familie als Ganzes erkennen und keinen Schutz in allen Aspekten des Familienlebens bieten. Gesetzeslücken und die sich aus dem Gesetz ergebenden Gefahren können nicht als ein Faktor für das Wohlbefinden der zeitgenössischen polnischen Familie angesehen werden.

Anna Korzeniewska-Lasota  
Wydział Prawa i Administracji  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziego w stanie spoczynku

**Słowa kluczowe:** odpowiedzialność dyscyplinarna, sędzia, stan spoczynku, kara dyscyplinarna.

**Key words:** disciplinary liability, judge, retirement, disciplinary punishment.

**Schlüsselworte:** disziplinarische Haftung, Richter, Ruhestand, Disziplinarstrafe.

### Wstęp

Zgodnie z obecnie obowiązującą Konstytucją RP z 2 kwietnia 1997 r., sędziowie są powoływani przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej na czas nieoznaczony i są nieusuwalni<sup>1</sup>. Stają się, pomijając przypadki, kiedy zrezygnują z wykonywania zawodu, czy zostaną wydaleny ze służby, sędziami na całe życie. Stosunek służbowy sędziego, który zostanie nawiązany po złożeniu przysięgi, trwa bowiem nawet wówczas, kiedy sędzia nie wykonuje już swoich obowiązków zawodowych (nie pozostaje w służbie czynnej), a jest w stanie nieczynnym – w stanie spoczynku. Ów „reżim stanu spoczynku”, który przyznała sędziom mocą art. 180 ust. 3–5 obecnie obowiązująca Konstytucja<sup>2</sup>, jest niewątpliwie jedną z gwarancji prawidłowego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości<sup>3</sup>.

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr Anna Korzeniewska-Lasota, Katedra Teorii i Filozofii Prawa i Państwa, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, a.korzeniewska@uwm.edu.pl.

<sup>1</sup> Art. 179 i 180 ust. 1 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.

<sup>2</sup> Art. 180 ust. 3: „Sędzia może być przeniesiony w stan spoczynku na skutek uniemożliwiających mu sprawowanie jego urzędu choroby lub utraty sił. Tryb postępowania oraz sposób odwołania się do sądu określa ustawa”. Art. 180 ust. 4: „Ustawa określa granicę wieku, po osiągnięciu której sędziowie przechodzą w stan spoczynku”. Art. 180 ust. 5: „W razie zmiany ustroju sądów lub zmiany granic okręgów sądowych wolno sędziego przenosić do innego sądu lub w stan spoczynku z pozostawieniem mu pełnego uposażenia”.

<sup>3</sup> Por. wyrok TK z 11 lipca 2000 r., K 30/99, www.trybunal.gov.pl (10 I 2012).

Stan spoczynku sędziego to swego rodzaju odpowiednik emerytury czy renty pozostałych, poza prokuratorami, grup zawodowych. Jest to instrument, który ma zabezpieczać sędziom odpowiednie, godne warunki materialne, po zakończeniu służby czynnej, przy jednoczesnym obwarowaniu rygiem odpowiedzialności dyscyplinarnej. Sędzia w stanie spoczynku, mimo że nie wykonuje już obowiązków zawodowych (nie orzeka), to nadal pozostaje w stosunku służbowym, z którego wynikają dla niego określone przywileje, jak i zobowiązania, a ich naruszenie może skutkować swoistego rodzaju odpowiedzialnością represyjną, jaką jest odpowiedzialność dyscyplinarna<sup>4</sup>. I to właśnie przesłanki wszczęcia takiego postępowania, jego bieg, jak też konsekwencje poszczególnych możliwych orzeczeń w stosunku do sędziów w stanie spoczynku, będą przedmiotem poniższych rozważań.

### Przejście w stan spoczynku

Podstawy prawne przejścia sędziów sądów powszechnych w stan spoczynku określa Konstytucja RP z 2 kwietnia 1997 r. i ustawa z 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych<sup>5</sup>. Akty te określają zarówno obligatoryjne, jak i fakultatywne przesłanki przejścia w stan spoczynku. I tak sędzia sądu powszechnego w stan spoczynku może przejść lub zostać przeniesiony.

Sędzia przechodzi w stan spoczynku zasadniczo z dniem ukończenia 65. roku życia, chyba że w ustawowym terminie (nie później niż na sześć miesięcy przed ukończeniem 65. roku życia) złoży ministrowi sprawiedliwości oświadczenie o woli dalszego zajmowania stanowiska i przedstawi zaświadczenie stwierdzające jego zdolność, ze względu na stan zdrowia, do dalszego pełnienia obowiązków sędziego. Swoje stanowisko sędzia może jednakże zajmować nie dłużej niż do ukończenia 70. roku życia. Ustawodawca umożliwił przejście w stan spoczynku również wcześniej. Kobieta, która przepracowała na stanowisku sędziego lub prokuratora nie mniej niż 25 lat, może bowiem przejść w stan spoczynku po ukończeniu 55 lat, a mężczyzna, który przepracował na stanowisku sędziego lub prokuratora nie mniej niż 30 lat, po ukończeniu lat 60<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> O wzajemnej relacji między odpowiedzialnością dyscyplinarną a karną zob. A. Bojańczyk, *Z problematyki relacji między odpowiedzialnością dyscyplinarną i karną (na przykładzie odpowiedzialności dyscyplinarnej zawodów prawniczych)*, Państwo i Prawo 9 (2004), s. 17-32.

<sup>5</sup> Dz.U. 2001, nr 98, poz. 1070.

<sup>6</sup> Art. 69 ustawy z 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych (dalej: u.s.p.) – Dz.U. 2001, nr 98, poz. 1070.

Sędziego obligatoryjnie przenosi się w stan spoczynku<sup>7</sup>, jeżeli z powodu choroby lub utraty sił, uznany został przez lekarza orzecznika Zakładu Ubezpieczeń Społecznych za trwale niezdolnego do pełnienia obowiązków sędziego<sup>8</sup>, fakultatywnie – na wniosek kolegium właściwego sądu, jeżeli na skutek uniemożliwiających sędziemu sprawowanie jego urzędu choroby lub utraty sił, nie pełnił służby przez okres roku albo w razie zmiany ustroju sądów lub zmiany granic okręgów sądowych<sup>9</sup>.

Z wyjątkiem ostatniej sytuacji (sędzia ma bowiem prawo powrócić na poprzednio zajmowane albo otrzymać stanowisko równorzędne poprzednio zajmowanemu, jeżeli ustały przyczyny będące podstawą jego przeniesienia), stan spoczynku sędziego trwa zasadniczo aż do śmierci. W tym czasie sędzia w stanie spoczynku, jak już wyżej wspomniano, nadal pozostaje w stosunku służbowym. Zmianie ulega jednakże treść tego stosunku. Sędzia nie posiada już władzy jurysdykcyjnej oraz wynikających z niej praw i obowiązków.

### Przesłanki odpowiedzialności dyscyplinarnej

Sędzia w stanie spoczynku, w myśl ustawy Prawo o ustroju sądów powszechnych, podlega odpowiedzialności dyscyplinarnej przed sądami dyscyplinarnymi. Do teŹe odpowiedzialności zgodnie z art. 104 § 3 u.s.p. odpowiednie zastosowanie mają przepisy o odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów, z wyłączeniem kar dyscyplinarnych, których katalog został ukształtowany odmiennie<sup>10</sup>.

Ustawodawca wymienia dwa powody zainicjowania postępowania dyscyplinarnego wobec sędziów w stanie spoczynku, są to:

1) w myśl art. 104 § 2 i § 3 u.s.p. w związku z art. 107 § 1 u.s.p. każde określone w art. 107 § 1 u.s.p. przewinienie dyscyplinarne (tj. przewinienie

<sup>7</sup> Szerzej o podstawach prawnych przechodzenia sędziów w stan spoczynku I. Raczkowska, *Stan spoczynku sędziów i prokuratorów*, Warszawa 2003, s. 43–56.

<sup>8</sup> Przejście w stan spoczynku może nastąpić zarówno na wniosek sędziego, jak i właściwego kolegium sądu, a od orzeczenia o trwałej niezdolności do pełnienia obowiązków sędziego wystawionego przez lekarza orzecznika ZUS, obu wskazanym podmiotom przysługuje sprzeciw do komisji lekarskiej ZUS.

<sup>9</sup> Por. art. 180 ust. 3 i 5 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. oraz art. 70 i 71 ustawy z 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych.

<sup>10</sup> Art. 104 § 3 u.s.p.: „Do odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów w stanie spoczynku stosuje się odpowiednio przepisy o odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów, z tym że zamiast kar przewidzianych dla sędziów sąd dyscyplinarny orzeka kary: 1) upomnienia, 2) nagany, 3) zawieszenia waloryzacji uposażenia na okres od jednego roku do trzech lat, 4) pozbawienia prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia”.

służbowe, w tym oczywista i rażąca obraza przepisów prawa i uchybienia godności urzędu), popełnione w okresie pełnienia służby, z ograniczeniem wynikającym z przepisów o przedawnieniu<sup>11</sup>.

2) zgodnie z art. 104 § 2 u.s.p. uchybienie godności sędziego popełnione po przejściu w stan spoczynku.

W uzasadnieniu stanowiska wyrażonego w punkcie pierwszym, przywołać należy treść ogólnej klauzuli art. 104 § 3 u.s.p., zobowiązującej do odpowiedniego stosowania przepisów o odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów do sędziów w stanie spoczynku, na mocy której to przede wszystkim art. 107 § 1 u.s.p.<sup>12</sup> wyznacza przedmiotowy zakres odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziego w stanie spoczynku, a art. 104 § 2<sup>13</sup> jest uzupełnieniem podstaw tejże odpowiedzialności. Jedyne wskazaniem, że zaprzestanie pełnienia urzędu sędziego, nie uchyla go od odpowiedzialności za uchybienia godności tego urzędu<sup>14</sup>. Nie ma bowiem ani formalnych, ani aksjologicznych podstaw do ograniczenia tejże odpowiedzialności jedynie do uchybienia godności urzędu. Analiza znaczenia językowego treści art. 104 § 2 u.s.p. nie wskazuje, aby zamiarem ustawodawcy było zwolnienie sędziego w stanie spoczynku od odpowiedzialności za przewinienie służbowe, w tym oczywistą i rażącą obrazę przepisów prawa, popełnione jeszcze w okresie pełnienia służby. Przepis ten, jako logiczna konsekwencja przepisu go poprzedzającego nakłada na sędziego w stanie spoczynku obowiązek dochowania godności sędziego, a więc innej, odpowiadającej zmienionemu statusowi sędziego postaci obowiązku, który posiadał w okresie służby czynnej i określa skutki niedotrzymania tego obowiązku. Nie daje natomiast podstaw do twierdzenia, że art. 104 § 2 u.s.p., rozstrzyga o nieodpowiedzialności sędziego w stanie spoczynku za przewinienia wymienione w art. 107 § 1 u.s.p.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Tak też w wyroku SN z 16 czerwca 2004 r., SNO 25/04, LEX nr 472122.

<sup>12</sup> Art. 107 § 1 u.s.p.: „Za przewinienia służbowe, w tym za oczywistą i rażąco obrazę przepisów prawa i uchybienia godności urzędu (przewinienia dyscyplinarne), sędzia odpowiada dyscyplinarnie”.

<sup>13</sup> Art. 104 § 2 u.s.p.: „Za uchybienie godności sędziego po przejściu w stan spoczynku oraz uchybienie godności urzędu sędziego w okresie pełnienia służby sędzia w stanie spoczynku odpowiada dyscyplinarnie”.

<sup>14</sup> Odmienny pogląd wyrażono w *Komentarzu do Prawa o ustroju sądów powszechnych i ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa autorstwa T. Erecińskiego, J. Gudowskiego i J. Iwulskiego*, J. Gudowski (red.), Warszawa 2002, s. 310.

<sup>15</sup> W postanowieniu z 7 lipca 2004 r. SN sformułował nawet tezę, że „Z art. 104 § 2 u.s.p. wynika wprost, że sędzia w stanie spoczynku może być także skazany za przewinienie popełnione przed przejściem w stan spoczynku. Zgodnie z regułą wykładni >>a maiori ad minus<<, jeżeli jest dopuszczalne skazanie sędziego za przewinienie popełnione przed przejściem w stan spoczynku, to tym bardziej sędzia w stanie spoczynku odpowiada za przewinienie służbowe popełnione przed przejściem w stan spoczynku” (postanowienie SN z 7 lipca 2004 r., SNO 27/04, LEX nr 472125).

Ustawodawca nie wyraził bowiem ani w art. 104 u.s.p., ani w innym przepisie ustawy, zamiaru uwolnienia sędziego w stanie spoczynku od odpowiedzialności za przewinienia dyscyplinarne popełnione w okresie pełnienia służby. Przepisy art. 104 u.s.p., jak i następne regulują jedynie kwestię rodzaju orzekanych kar dyscyplinarnych i ich skutków. A w art. 118 u.s.p. ustawodawca wprost rozstrzygnął o dopuszczalności kontynuowania postępowania dyscyplinarnego nawet wtedy, kiedy w toku tego postępowania doszło do rozwiązania lub wygaśnięcia stosunku służbowego sędziego<sup>16</sup>. Przejście sędziego w stan spoczynku nie stanowi zatem przeszkody do dalszego prowadzenia postępowania dyscyplinarnego. Stosunek służbowy sędziego trwa przecież nadal, a charakter zmiany w treści tego stosunku nie narusza jego istoty. Nie ma więc żadnych powodów, aby sędzia w stanie spoczynku nie ponosił pełnej odpowiedzialności dyscyplinarnej za czyny, które popełnił w czasie sprawowania urzędu, oczywiście z ograniczeniem wynikającym z art. 108 u.s.p. o przedawnieniu dyscyplinarnym<sup>17</sup>.

Drugim powodem, zainicjowania postępowania dyscyplinarnego wobec sędziów w stanie spoczynku, wynikającym wprost z treści art. 104 § 2 u.s.p., jest uchybienie godności sędziego już po przejściu w stan nieczynny. W przepisie tym ustawodawca wprowadza odmienne od dotychczasowego pojęcie „godność sędziego”, a uchybienie tej godności czyni właśnie podstawą odpowiedzialności nieczynnego zawodowo sędziego. Ustalenie treści tego pojęcia jest zatem kluczowe z punktu widzenia omawianego zagadnienia.

Zakres terminu „godność sędziego” należy niewątpliwie rozważać w kontekście pojęcia „godność urzędu sędziego”, którym ustawodawca posługuje się w odniesieniu do czynnych zawodowo sędziów i pojmować (rozumieć) odpowiednio do zmiany statusu służby sędziego<sup>18</sup>.

„Godność urzędu sędziego”<sup>19</sup>, określona jest przez specyfikę tego zawodu. Fakt, że po złożeniu ślubowania, sędzią jest się zasadniczo przez całe życie i to nie tylko na sali sądowej, ale i poza nią (praktycznie 24 godziny na dobę)

<sup>16</sup> Art. 118 u.s.p.

<sup>17</sup> W myśl art. 108 § 1 u.s.p.: „Po upływie trzech lat od chwili czynu nie można wszcząć postępowania dyscyplinarnego. § 2. W razie wszczęcia postępowania dyscyplinarnego przed upływem terminu, o którym mowa w § 1, przedawnienie dyscyplinarne następuje z upływem pięciu lat od chwili czynu. Jeżeli jednak przed upływem terminu, o którym mowa w § 1, sprawa nie została prawomocnie zakończona, sąd dyscyplinarny orzeka o popełnieniu przewinienia dyscyplinarnego, umarzając postępowanie w zakresie wymierzenia kary dyscyplinarnej. § 3. W zakresie odpowiedzialności dyscyplinarnej za wykroczenie przedawnienie dyscyplinarne następuje jednocześnie z przedawnieniem przewidzianym dla wykroczeń. § 4. Jeżeli jednak przewinienie dyscyplinarne zawiera znamiona przestępstwa, przedawnienie dyscyplinarne nie może nastąpić wcześniej niż przedawnienie przewidziane w przepisach Kodeksu karnego”.

<sup>18</sup> Zob. SN w wyroku z 9 listopada 2006 r., SNO 63/06, LEX nr 470238.

<sup>19</sup> Zob. A. Korzeniewska-Lasota, *Godność urzędu sędziego – uwagi na tle orzecznictwa sądów dyscyplinarnych*, Studia Elckie 13 (2011), s. 285–297.

sprawia, że od osoby wykonującej ten zawód wymaga się nie tylko odpowiednich kwalifikacji zawodowych, ale i etycznych<sup>20</sup>. Sędzia orzekający, który wyposażony jest w kompetencje obejmujące rozstrzyganie o najwyższych wartościach człowieka (wolności, czci, mieniu), musi bowiem sprostać wyższym – niż przeciętny człowiek – wymaganiom moralnym, być nieskazitelny, nienagannie wypełniać określone obowiązki<sup>21</sup> i być wiarygodny<sup>22</sup>. Od sędziego wymaga się, aby identyfikował się z ocenami, które wyraża w procesie stosowania prawa, dokonywał czynności wymiaru sprawiedliwości bez znaczącego dysonansu w sferze etyki<sup>23</sup>. Posiadał szczególne predyspozycje osobowościowe, w tym tak radził sobie z problemami życia osobistego, żeby nie powodowały one szkody dla wymiaru sprawiedliwości. Postępował zgodnie ze ślubowaniem sędziowskim, stale podnosił kwalifikacje zawodowe, strzegł powagi stanowiska sędziowskiego i unikał wszystkiego, co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabić zaufanie co do jego bezstronności<sup>24</sup>.

Sędzia w stanie spoczynku, od którego wymaga się dochowania „godności sędziego” ma natomiast odpowiednio zmodyfikowany – ze względu na zmianę statusu służby – obowiązek unikania wszystkiego, co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego czynnego<sup>25</sup>. W sferze życia prywatnego powinien zatem podejmować tylko takie działania, które nie uzewnętrzniają się w sposób mogący przynieść ujmę jego godności, oczywiście z uwzględnieniem wynikającej z konstytucji ochrony życia prywatnego i rodzinnego sędziów oraz prawem do decydowania o swoim życiu osobistym<sup>26</sup>.

Powyższe wskazania przekładają się więc, zdaniem autorki, na następujące konkretne obowiązki sędziego w stanie spoczynku:  
– wynikający wprost z art. 105 w zw. z art. 86 u.s.p., zakaz podejmowania dodatkowego zatrudniania<sup>27</sup>;

<sup>20</sup> Zob. *Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów* – Uchwała nr 16/2003 Krajowej Rady Sądownictwa z 19 lutego 2003 r.

<sup>21</sup> Normatywnie określone obowiązki sędziego nie są wskazane taksatywnie, uzupełniają je obowiązki nakreślone w *Zbiorze zasad etyki zawodowej sędziów*. Nieodzowną rolę spełniają w tym zakresie również orzeczenia sądów, w szczególności sądów dyscyplinarnych.

<sup>22</sup> Uchwała SN z 4 grudnia 2003 r., SNO 77/03, LEX nr 471886.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Argumenty z art. 82 i 82a i b ustawy Prawo o ustroju sądów powszechnych. Dz.U. 2001, nr 98, poz. 1070. Por. J.R. Kubiak, J. Kubiak, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów*, Przegląd Sądowy 4 (1994), s. 16; Wyrok SN z 11 września 2007 r., SNO 50/07, LEX nr 471858.

<sup>25</sup> Tak SN w wyroku z 9 listopada 2006 r., SNO 63/06, LEX nr 470238.

<sup>26</sup> Art. 47 Konstytucji RP z 1997 r. Zob. też *Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów* – załącznik do uchwały nr 16/2003 KRS z dn. 19 lutego 2003 r.

<sup>27</sup> Sędzia w stanie spoczynku nie może wykonywać zawodu radcy prawnego ani adwokata, nawet za ewentualną zgodą prezesa właściwego sądu. Zob. postanowienie Trybunału Konstytucyjnego z 29 czerwca 2000 r., Ts 118/99, [www.trybunal.gov.pl](http://www.trybunal.gov.pl) (10 I 2012) oraz postanowienie SN z 3 marca 2004, SNO 1/04, LEX nr 472095. W wyroku z 26 czerwca 2007 r. sąd dyscyplinarny – sąd apelacyjny



- obowiązek postępowania zgodnego z prawem, odpowiedzialność dyscyplinarną rodzi dokonanie przestępstwa, w szczególności umyślnego;
- obowiązek postępowania zgodnego z prawem, z uwzględnieniem praw przysługujących osobom trzecim<sup>28</sup>;
- dochowanie tajemnicy państwowej i służbowej;
- kierowanie się w postępowaniu zasadami godności, uczciwości, honoru<sup>29</sup>;
- nienadużywanie immunitetu<sup>30</sup>;
- dbałość o autorytet sędziów i wymiaru sprawiedliwości<sup>31</sup>;
- wykazywanie rzetelności w swoich sprawach finansowych oraz skrupulatności w wypełnianiu wynikających sąd obowiązków<sup>32</sup>;
- zakaz nadużywania alkoholu, unikanie widocznego stanu nietrzeźwości w miejscu publicznym;
- udzielenie funkcjonariuszowi policji, kiedy jest taki obowiązek, wiadomości i dokumentów dotyczących własnej osoby<sup>33</sup>;
- obowiązek poddania się badaniu na zawartość alkoholu lub podobnie działających środków, w sytuacji gdy uprawniony organ miał w realiach zdarzenia prawo do żądania takich badań<sup>34</sup>;

dopuszczył możliwość prowadzenia przez sędziego w stanie spoczynku doradztwa prawnego o charakterze charytatywnym, ale z wyłączeniem formy zorganizowanej kancelarii prawnej. W wyroku tym sąd dyscyplinarny uznał bowiem sędziego sądu okręgowego w stanie spoczynku winnym tego, że w okresie od 15 sierpnia 1998 r. do 30 września 2001 r., podejmował dodatkowe zatrudnienie, wykonując zawód radcy prawnego w kancelarii prawnej i za to wymierzył mu karę dyscyplinarną zawieszenia waloryzacji uposażenia na okres jednego roku. SN utrzymał ten wyrok w mocy. Wyrok SN z 16 listopada 2007 r., SNO 78/07, LEX nr 471855. Zob. też uchwałę nr 29/2003 KRS z 9 kwietnia 2003 r. – [www.krs.pl](http://www.krs.pl) (10 I 2012).

Z kolei wyrokiem z 26 kwietnia 2001 r. sąd dyscyplinarny uznał sędziego sądu okręgowego w stanie spoczynku winnym tego, że w okresie od 1 stycznia 1999 r., będąc sędzią w stanie spoczynku bez uzyskania uprzedniej zgody prezesa właściwego sądu, wykonywał zawód adwokata, pobierając jednocześnie w okresie od 1 stycznia 1999 r. do maja 1999 r. uposażenie sędziego w stanie spoczynku. Sąd dyscyplinarny wymierzył sędziemu w stanie spoczynku karę dyscyplinarną pozbawienia prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia, a Wyższy Sąd Dyscyplinarny wyrokiem z 11 września 2001 r., utrzymał powyższy wyrok w mocy. Postanowienie SN z 3 marca 2004, SNO 1/04, LEX nr 472095.

<sup>28</sup> Sąd Najwyższy – sąd dyscyplinarny, w wyroku z 9 listopada 2006 r. w sprawie SNO 63/06, za zachowanie polegające na świadomym i konsekwentnym działaniu ukierunkowanym na zaspokojenie swej wierzytelności, (obwiniona bezpodstawnie uniemożliwiła upoważnionemu adwokatowi dostęp do pomieszczeń znajdujących się w należącym do niej budynku, w którym mieściła się kancelaria adwokacka i udaremniła podjęcie czynności zmierzających do przejęcia akt spraw prowadzonych przez adwokata i przeprowadzenie likwidacji kancelarii), bez liczenia się z prawami przysługującymi osobom trzecim, wymierzył obwinionej sędzi w stanie spoczynku karę upomnienia. Wyrok SN z 9 listopada 2006 r., SNO 63/06, LEX nr 470238.

<sup>29</sup> *Zbiór zasad etyki zawodowej sędziów*, § 2.

<sup>30</sup> *Ibidem*, § 3.

<sup>31</sup> *Ibidem*, § 4.

<sup>32</sup> *Ibidem*, § 18.

<sup>33</sup> Wyrok SN z 24 czerwca 2003 r., SNO 34/03, OSNSD 2003, nr 1, poz. 49.

<sup>34</sup> Wyrok z 4 czerwca 1997 r. w sprawie SD 6/97. Por. W. Kozieliwicz, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 86.

- unikanie nadmiernej ekspresji, niestosownego sposobu wyrażenia swojego zdania;
- zakaz angażowania się w swoje sprawy w sposób uwłaczający powszechnie obowiązującym normom społecznym i obyczajowym.

Powyższy katalog nie jest oczywiście zamknięty. Jest to jedynie próba wskazania najważniejszych, zdaniem autorki, obowiązków i zakazów nałożonych na sędziów w stanie spoczynku.

Jak wyżej wspomniano, sędzia w stanie spoczynku korzysta z immunitetu sędziowskiego i to w takim samym zakresie, jak sędzia w służbie czynnej. Mają tu zastosowanie zarówno art. 80<sup>35</sup>, jak i 81 u.s.p.<sup>36</sup> Pociągnięcie sędziego w stanie spoczynku do odpowiedzialności karnej wymaga zatem zgody właściwego sądu dyscyplinarnego, udzielonego w trybie art. 80 u.s.p.<sup>37</sup>, a za wykroczenia<sup>38</sup> sędzia w stanie spoczynku ponosi wyłącznie odpowiedzialność dyscyplinarną. W tym zakresie nieczynny zawodowo sędzia dysponuje immunitetem materialnym nieograniczonym, który dotyczy wszelkich wykroczeń<sup>39</sup>,

<sup>35</sup> Art. 80 u.s.p.: „§ 1. Sędzia nie może być zatrzymany ani pociągnięty do odpowiedzialności karnej sądowej lub administracyjnej bez zezwolenia właściwego sądu dyscyplinarnego. Nie dotyczy to zatrzymania w razie ujęcia sędziego na gorącym uczynku przestępstwa, jeżeli zatrzymanie jest niezbędne do zapewnienia prawidłowego toku postępowania. Do czasu wydania uchwały zezwalającej na pociągnięcie sędziego do odpowiedzialności karnej sądowej lub administracyjnej wolno podejmować tylko czynności niecierpiące zwłoki.

§ 2. O zatrzymaniu sędziego niezwłocznie powiadamia się prezesa sądu apelacyjnego właściwego ze względu na miejsce zatrzymania. Może on nakazać natychmiastowe zwolnienie zatrzymanego sędziego. O fakcie zatrzymania sędziego prezes sądu apelacyjnego niezwłocznie zawiadamia Krajową Radę Sądownictwa i Ministra Sprawiedliwości.

§ 3. W terminie siedmiu dni od doręczenia uchwały odmawiającej zezwolenia na pociągnięcie sędziego do odpowiedzialności karnej sądowej lub administracyjnej, organowi lub osobie, która wniosła o zezwolenie, oraz rzecznikowi dyscyplinarnemu przysługuje zażalenie do sądu dyscyplinarnego drugiej instancji. W tym samym terminie sędziemu przysługuje zażalenie na uchwałę zezwalającą na pociągnięcie go do odpowiedzialności karnej sądowej. Poza tym do postępowania przed sądem dyscyplinarnym w sprawach o zezwolenie na pociągnięcie sędziego do odpowiedzialności karnej sądowej lub administracyjnej stosuje się przepisy o postępowaniu dyscyplinarnym.

§ 4. Orzekając w sprawie, o której mowa w § 1, sąd dyscyplinarny może poprzestać na oświadczeniu sędziego, że wnosi o wydanie uchwały o zezwoleniu na pociągnięcie go do odpowiedzialności karnej sądowej lub administracyjnej”.

<sup>36</sup> Zob. uchwała SN z 12 września 2006 r., SNO 40/06, OSNSD 2006, poz. 14. Takie stanowisko nie budzi żadnych wątpliwości w orzecznictwie Sądu Najwyższego – sądu dyscyplinarnego. Podziela je też doktryna. Zob. T. Ereciński, J. Gudowski, J. Iwulski, *Komentarz do prawa o ustroju sądów powszechnych i ustawy o Krajowej Radzie Sądownictwa*, Warszawa 2002, s. 226; W. Kozieliwicz, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 55.

<sup>37</sup> Uchwała SN z 12 września 2006 r. w sprawie SNO 40/06, LEX nr 470203.

<sup>38</sup> Przez wykroczenie autorka rozumie każde zachowanie, które pozostaje w sprzeczności z odpowiednim nakazem lub zakazem Kodeksu wykroczeń lub innej ustawy, która to zachowanie uznaje za wykroczenie.

<sup>39</sup> Por. D. Karczmarska, *Glosa do uchwały SN z dnia 26 września 2002 r., sygn. IKPZ 24/02*, Prokuratura i Prawo 11 (2005), s. 120.

w tym również wykroczeń skarbowych<sup>40</sup> i wszystkich trybów postępowania: zwykłego, nakazowego i mandatowego, bez względu na organ uprawniony do karania<sup>41</sup>.

Poza tym, sędzia w stanie spoczynku, analogicznie jak sędzia w służbie czynnej będzie odpowiadał tylko za te wykroczenia, które są jednocześnie przewinieniem dyscyplinarnym, tj. wówczas jeśli naruszenie prawa, było oczywiste i rażące<sup>42</sup>, uchybiało godności urzędu<sup>43</sup>. Z tym, że godność urzędu należy w tym wypadku pojmować odpowiednio do zmiany statusu prawnego sędziego w stanie spoczynku, a zatem mając na uwadze treść art. 104 § 2 u.s.p. i rozpatrywać w kategoriach uchybienia godności sędziego, które to pojęcie analizowano powyżej.

Mając powyższe na uwadze, jak i orzecznictwo sądów dyscyplinarnych w zakresie odpowiedzialności sędziów za wykroczenia, wskazać należy, że sędzia w stanie spoczynku, powinien odpowiadać dyscyplinarnie za umyślne popełnienie wykroczenia, ale takiego, które rzutuje na jego dobre imię, autorytet czy godzi w dobre imię wymiaru sprawiedliwości. Do takich wykroczeń można niewątpliwie zaliczyć czyny polegające na zawinionym naruszeniu zasad ruchu drogowego, np. prowadzenie samochodu czy roweru pod wpływem alkoholu<sup>44</sup>.

Przysługująca sędziemu w stanie spoczynku ochrona wynikająca z immunitetu jest jak najbardziej słuszna. Orzekający sędzia ma być niezawisły<sup>45</sup>. Ma mieć świadomość, że przysługuje mu ochrona przed prowokacją i naciskami, jak i zemstą osób niezadowolonych z wydanego przez sędziego wyroku. Taka ochrona musi zatem trwać do końca życia sędziego, a nie tylko momentu zakończenia służby. Sędzia musi mieć zapewnioną swobodę podejmowania decyzji. A zapewni ją pewność, że po zakończeniu służby przysługuje mu ochrona przed ewentualnymi szykanami związanymi z pełnioną wcześniej służbą i to nie tylko w czasie służby czynnej czy w stanie spoczynku, ale

<sup>40</sup> Por. A. Skowron, *Postępowanie mandatowe w kodeksie karnym skarbowym*, Prokuratura i Prawo 5 (2001), s. 145.

<sup>41</sup> Zob. A. Korzeniewska-Lasota, M. Lasota, *Odpowiedzialność sędziego za wykroczenia*, Studia Prawnoustrojowe 2010, s. 275–287.

<sup>42</sup> Na temat interpretacji pojęć „oczywiste” i „rażące” naruszenie prawa patrz: wyrok SN z 2 czerwca 2006 r., SNO 24/06, LEX nr 470240, wyrok SN z 27 czerwca 2002 r., SNO 18/02 (OSND I/II 2002 r., poz. 9), wyrok SN z 10 października 2006 r., SNO 57/06, LEX nr 471774, wyrok SN z 4 września 2003 r., SNO 51/03, LEX nr 470251, wyrok SN z 15 września 2004 r., SNO 33/04, LEX nr 472142.

<sup>43</sup> Art. 107 § 1 u.s.p.

<sup>44</sup> Uchwała z 8 maja 2002 r. SN, SNO 8/02 OSNKW 2002/9-10/85, Biul. SN 2002/9/20; uchwała SN z 5 lipca 2006 r. SNO 32/06, LEX nr 470200.

<sup>45</sup> Por. uchwałę SN z 16 grudnia 2005 r., SNO 44/05, OSND 2005, poz. 24.

również po zakończeniu tej służby, niezależnie od sposobu jej zakończenia (np. zrzeczenia się urzędu, przejścia do innego zawodu). W odniesieniu bowiem do czynów, popełnionych w czasie sprawowania swojego urzędu, w tym zwłaszcza pozostających w związku z wykonywaniem funkcji jurysdykcyjnej, nawet były sędzia zachowuje immunitet określony w art. 181 Konstytucji RP<sup>46</sup>.

Wymaga się zatem, aby pociągnięcie sędziego w stanie spoczynku, jak i tylko byłego już sędziego do odpowiedzialności karnej nie mogło nastąpić bez zgody sądu dyscyplinarnego. Odrębnej decyzji sądu dyscyplinarnego wymaga też zezwolenie na zatrzymanie sędziego czy jego tymczasowe aresztowanie<sup>47</sup>. Prawomocna uchwała sądu dyscyplinarnego, odmawiająca zezwolenia na pociągnięcie sędziego do odpowiedzialności karnej, powinna skutkować umorzeniem postępowania przygotowawczego. Od daty uprawomocnienia tej uchwały nie biegnie przedawnienie.

## Postępowanie

Niezależnie od powodu zainicjowania wobec sędziego w stanie spoczynku postępowania dyscyplinarnego, toczy się ono przed właściwym sądem dyscyplinarnym na zasadach, które mają zastosowanie do sędziów czynnych zawodowo<sup>48</sup>. Odpowiednie zastosowanie mają tu przepisy art. 107-133 u.s.p. Inne są podstawy wymierzenia kar dyscyplinarnych i ich rodzaje.

Postępowanie przed sądami dyscyplinarnymi jest co do zasady jawne<sup>49</sup>. Jest to postępowanie dwuinstancyjne, w I instancji orzekają sądy apelacyjne, w II – Sąd Najwyższy.

Do rozpoznania sprawy w I instancji właściwy jest sąd dyscyplinarny, w okręgu którego sędzia w stanie spoczynku pełnił ostatnio służbę. Jeżeli sędzia, którego dotyczy sprawa, był sędzią sądu apelacyjnego albo sędzią sądu okręgowego, właściwy jest wówczas sąd dyscyplinarny w innym okręgu, niż ten w którym sędzia ostatnio pełnił służbę. Właściwy sąd dyscyplinarny wyznacza wówczas Pierwszy Prezes Sądu Najwyższego<sup>50</sup>. Sądy orzekają w skła-

<sup>46</sup> Zob. postanowienie SN z 15 marca 2011 r. w sprawie WZ 8/11, LEX nr 846189.

<sup>47</sup> Zob. teza uchwały SN z 12 września 2006 r., w sprawie SNO 40/06, LEX nr 470203.

<sup>48</sup> Zob. uchwała SN z 12 kwietnia 2005 r., SNO 9/05, OSNSD 2005, poz. 37.

<sup>49</sup> Wyłączenie jawności jest fakultatywne i może nastąpić ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub ważny interes prywatny (art. 116 u.s.p.).

<sup>50</sup> Wnioski z art. 110 § 3 u.s.p.

dzie trzech sędziów, skład wyznacza się w drodze losowania z listy sędziów danego sądu, z wyłączeniem prezesa sądu, wiceprezesów sądu oraz rzecznika dyscyplinarnego z tym, że w składzie sądu musi zasiadać przynajmniej jeden sędzia stale orzekający w sprawach karnych<sup>51</sup>.

Wniosek o rozpoznanie sprawy dyscyplinarnej składa do sądu dyscyplinarnego właściwy rzecznik dyscyplinarny. Wniosek ten jest odpowiednikiem aktu oskarżenia składanego przez oskarżyciela publicznego w postępowaniu karnym i nie może być cofnięty<sup>52</sup>.

Od wyroku sądu I instancji, w terminie 14 dni od daty otrzymania odpisu wyroku wraz z uzasadnieniem, obwinionemu i rzecznikowi dyscyplinarnemu, a także Krajowej Radzie Sądownictwa i Ministrowi Sprawiedliwości, przysługuje odwołanie do Sądu Najwyższego. Sąd ten winien rozpoznać odwołanie w terminie dwóch miesięcy od jego wpłynięcia do tego sądu.

Od wyroku sądu dyscyplinarnego II instancji nie przysługuje natomiast nadzwyczajny środek zaskarżenia, jakim jest kasacja. Jest to istotne ograniczenie, tym bardziej że środek ten przysługuje w sprawach dyscyplinarnych adwokatów (art. 91 a ust. 1<sup>53</sup> ustawy Prawo o adwokaturze z 26 maja 1982 r., Dz.U., nr 16, poz. 124, tekst jednolity z 25 sierpnia 2009 r., Dz.U., nr 146, poz. 1188), radców prawnych (art. 62 ust. 1<sup>54</sup> ustawy o radcach prawnych z 6 lipca 1982 r., Dz.U., nr 19, poz. 145, tekst jednolity z 16 grudnia 2009, Dz.U., nr 10, poz. 65), notariuszy (art. 63a § 1<sup>55</sup> ustawy Prawo o notariacie z 14 lutego 1991 r., Dz.U., nr 22, poz. 91, tekst jednolity z 14 października 2008 r., Dz.U., nr 189, poz. 1158) i prokuratorów (art. 83 ust. 2<sup>56</sup> ustawy o prokuraturze z 20 czerwca 1985, Dz.U., nr 31, poz. 138, tekst jednolity z 8 stycznia 2008 r., Dz.U., nr 7, poz. 39).

W tym względzie zmiany ustawodawcy wydają się konieczne.

<sup>51</sup> Art. 111 u.s.p.

<sup>52</sup> Zob. postanowienie SN z 25 maja z 2005 r., SNO 25/05, LEX nr 472149. Tak też W. Kozieliwicz, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziego*, s. 116.

<sup>53</sup> Art. 91 a ust. 1: „Od orzeczenia wydanego przez Wyższy Sąd Dyscyplinarny w drugiej instancji przysługuje stronom, Ministrowi Sprawiedliwości, Rzecznikowi Praw Obywatelskich oraz Prezesowi Naczelnej Rady Adwokackiej kasacja do Sądu Najwyższego”.

<sup>54</sup> Art. 62 ust. 1: „Od orzeczenia wydanego przez Wyższy Sąd Dyscyplinarny w drugiej instancji przysługuje stronom, Ministrowi Sprawiedliwości, Rzecznikowi Praw Obywatelskich oraz Prezesowi Krajowej Rady Radców Prawnych kasacja do Sądu Najwyższego”.

<sup>55</sup> Art. 63a § 1: „Od orzeczenia wydanego przez Wyższy Sąd Dyscyplinarny przysługuje obwinionemu, rzecznikowi dyscyplinarnemu, Ministrowi Sprawiedliwości, Rzecznikowi Praw Obywatelskich oraz Krajowej Radzie Notarialnej kasacja do Sądu Najwyższego”.

<sup>56</sup> Art. 83 ust. 2: „Od orzeczenia wydanego przez sąd dyscyplinarny w drugiej instancji stronom i Prokuratorowi Generalnemu przysługuje kasacja do Sądu Najwyższego”.

## Kary dyscyplinarne

Wobec sędziego w stanie spoczynku mogą być orzekane następujące kary dyscyplinarne: 1) upomnienia, 2) nagany, 3) zawieszenia waloryzacji uposażenia na okres od jednego roku do trzech lat, 4) pozbawienia prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia<sup>57</sup>.

Powyższy katalog kar dyscyplinarnych jest katalogiem zamkniętym i opiera się na zasadzie stopniowości. Podobnie jak w przypadku odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów w służbie czynnej, ustawodawca wyliczył kary od najłagodniejszej po najsurowszą. Przewidział zarówno kary, które godzą przede wszystkim w moralną sferę ukaranego sędziego w stanie spoczynku (kara upomnienia i nagany), jak i te, które skutkują poważniejszymi konsekwencjami (zawieszenie waloryzacji uposażenia) aż po ostatnią, najsurowszą – karę pozbawienia prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia, która całkowicie zrywa istniejący jeszcze stosunek służbowy sędziego w stanie spoczynku i pozbawia go tego stanu całkowicie.

Ustawodawca nie sformułował żadnych dyrektyw co do wymiaru powyższych kar, nie wskazał okoliczności, które miałyby tę odpowiedzialność stopniować ze względu na formę i rodzaj winy, stopień społecznej szkodliwości popełnionego przewinienia czy kontratypy, nie sprecyzował kiedy wymierzyć karę łagodniejszą, a kiedy surowszą. Nie sformułował też dyrektyw nakazujących gradację sankcji dyscyplinarnych ani odesłania, w tym zakresie, do przepisów kodeksu karnego, pozostawiając orzeczenie kary za konkretne przewinienie dyscyplinarne ocenie sądu dyscyplinarnego. To sąd dyscyplinarny w realiach konkretnej sprawy decyduje, która z kar dyscyplinarnych zostanie orzeczona, a podejmując decyzję, mimo braku bezpośredniego wskazania, może (podobnie jak w przypadku odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów czynnych) – na zasadzie analogii *iuris* – odpowiednio, jednakże przy zachowaniu szczególnej ostrożności, stosować dyrektywy wymiaru kary określone w art. 53 § 1 kk, uwzględniać okoliczności określone w § 2 tegoż artykułu, w tym również zachowanie się obwinionego po popełnieniu czynu<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Art. 104 § 3 u.s.p.

<sup>58</sup> Takie stanowisko w odniesieniu do odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów czynów zajmował niejednokrotnie SN, np.: w wyroku z 14 lutego 2007 r. w sprawie SNO 77/06 Sąd Najwyższy w uzasadnieniu prawnym wyroku wprost wskazał, że „wymierzając karę, sąd dyscyplinarny ma prawo odpowiednio stosować dyrektywy wymiaru kary, określone w art. 53 § 1 k.k., a także uwzględniać okoliczności wymienione w § 2 tego przepisu, w tym zachowanie się obwinionego po popełnieniu przewinienia dyscyplinarnego”. Wyrok SN z 14 lutego 2007 r. w sprawie SNO 77/06, LEX nr 471825. W wyroku z 18 stycznia 2006 r. w sprawie SNO 65/05 SN wskazał, że „przy wymiarze kary sąd dyscyplinarny orzekający w postępowaniu dyscyplinarnym sędziów może się posiłkować ustawowymi



Sąd dyscyplinarny, orzekając karę powinien zatem baczyć, aby wymierzona kara dyscyplinarna była adekwatna do stopnia zawinienia, współmierna do wagi popełnionego czynu<sup>59</sup>, uwzględniała cele kary (represyjne, wychowawcze i prewencyjne<sup>60</sup>, w tym względy prewencji ogólnej<sup>61</sup>) oraz jej dolegliwość dla ukaranego sędziego w stanie spoczynku. Nieodzwonne znaczenie na wymiar kary winny mieć również okoliczności, w jakich doszło do popełnienia czynu, rodzaj, rozmiar, liczba i stopień zawinienia deliktów dyscyplinarnych, jak i okoliczności dotyczące osoby obwinionego sędziego (właściwości podmiotowe) i jego sytuacji rodzinnej. Istotne jest również wskazanie i uwzględnienie ewentualnych okoliczności obciążających i łagodzących<sup>62</sup>.

Dwie pierwsze z wymienionych kar dyscyplinarnych, kara upomnienia i nagany zasadniczo godzą w moralną sferę ukaranego. Prawomocne orzeczenie kary upomnienia lub nagany skutkuje w istocie dołączeniem odpisu prawomocnego wyroku do akt osobowych sędziego.

Trzecia w katalogu kar dyscyplinarnych – kara zawieszenia waloryzacji uposażenia – jest karą finansową. Rodzi skutki tylko w stosunku do obwinionego sędziego i nie może być rozciągana, w przypadku śmierci tego sędziego, na osoby uprawnione po nim do uposażenia rodzinnego. Niedopuszczalne jest zatem zawieszanie tym osobom waloryzacji uposażenia rodzinnego czy pozbawianie ich tegoż uposażenia.

Ostatnią, a zarazem najbardziej surową w katalogu kar dyscyplinarnych, jest pozbawienie prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia. Jest to kara, podobnie jak kara złożenia sędziego z urzędu, najbardziej dolegliwa, jest bowiem eliminacyjna i jednocześnie nieodwracalna. Na zawsze wyklucza ukaranego z korporacji sędziowskiej. Sędzia ukarany karą pozbawienia prawa do stanu spoczynku już nigdy nie może wrócić do tego stanu ani być powołanym na urząd sędziego (jeśli w stan spoczynku został przeniesiony

---

kryteriami wymiaru kary zawartymi w art. 53 § 1 k. k.” Wyrok SN z 18 stycznia 2006 r. w sprawie SNO 65/05, LEX nr 470229; wyrok SN z 25 stycznia 2007 r., SNO 74/06, LEX nr 471789; wyrok SN z 22 czerwca 2004 r., SNO 22/04, LEX nr 472091. W orzeczeniu z 5 lutego 2008 r. SN posunął się jeszcze dalej i w uzasadnieniu wyroku wskazał, że dyrektywy wymiaru kary sformułowane w art. 53 kk mają pełne zastosowanie w zakresie orzekania o karze w postępowaniu dyscyplinarnym, a odpowiedzialność dyscyplinarna podobnie jak karna oparta jest na zasadzie winy, spełniającej nadto funkcję limitującą karę. Wyrok SN z 5 lutego 2008 r., SNO 2/08, LEX nr 432189. Zob. tezę sformułowaną w wyroku SN z 5 listopada 2003 r., SNO 67/03, LEX nr 471880. Por. też J.R. Kubiak, J. Kubiak, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów*, Przegląd Sądowy 4 (1994), s. 7–9.

<sup>59</sup> Por. W. Kozielewicz, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 93–101; wyrok SN z 27 marca 2007 r., SNO 13/07, LEX nr 471820.

<sup>60</sup> Por. wyrok SN z 7 listopada 2002 r., SNO 40/02, LEX nr 471868.

<sup>61</sup> Wyrok SN z 9 czerwca 2005 r., SNO 28/05, LEX nr 471989.

<sup>62</sup> Wyrok SN z 16 września 2004 r., SNO 31/04, LEX nr 471987. Por. wyrok SN z 7 grudnia 2007 r., SNO 79/07, LEX nr 471808.



fakultatywnie i miał jeszcze możliwość powrotu do służby czynnej), a czasami mieć nawet trudności w wykonywaniu niektórych zawodów prawniczych.

Sędzia, wobec którego taka kara zostanie prawomocnie orzeczona, traci prawo posługiwania się określeniem „sędzia w stanie spoczynku”, a staje się już tylko „byłym sędzią”. Następuje całkowite rozwiązanie stosunku służbowego i utrata wszystkich wynikających z tego stanu przywilejów i obowiązków. Były już sędzia nie otrzymuje uposażenia sędziego w stanie spoczynku, a rentę lub emeryturę z ZUS, jeżeli spełnia warunki określone w przepisach o ubezpieczeniu społecznym. Jego spadkobiercy nie mają prawa do uposażenia rodzinnego<sup>63</sup>. Analogiczne konsekwencje zachodzą też wówczas, kiedy sędzia w stanie spoczynku zostanie skazany prawomocnym wyrokiem sądu na pozbawienie praw publicznych za przestępstwo popełnione po przejściu w stan spoczynku, jak i przed przejściem w stan spoczynku<sup>64</sup>.

Kara pozbawienia prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia rodzi zatem dla ukaranego poważne ujemne konsekwencje prawne. Ma charakter represyjny<sup>65</sup> i winna być orzekana z dużą ostrożnością. Sąd dyscyplinarny, w każdym konkretnym przypadku powinien zważyć, czy ten najsurowszy rodzaj kary dyscyplinarnej jest adekwatny do popełnionego przewinienia, a jednocześnie konieczny do wywarcia pożądanego skutku, w szczególności prewencyjnego, albowiem kara pozbawienia prawa do stanu spoczynku pełni również funkcję ochronną. Ma chronić dobre imię sędziów, i to zarówno tych w służbie czynnej, jak i w stanie spoczynku oraz całego wymiaru sprawiedliwości.

I mimo że ustawodawca, również w odniesieniu i do tej najsurowszej kary dyscyplinarnej, nie wskazał przesłanek jej orzekania, to można je zrekonstruować przy odpowiednim zastosowaniu dyrektyw wymiaru kary wskazanych w przepisach prawa karnego, jak i dotychczasowym orzecznictwie dyscyplinarnym, również tym w odniesieniu do orzekania kary złożenia sędziego z urzędu. Mając powyższe na uwadze, karę pozbawienia prawa do stanu spoczynku wraz z prawem do uposażenia, winno się z reguły orzekać w przypadku popełnienia przewinień o największym ciężarze gatunkowym, nacechowanych najwyższym stopniem winy i społecznej szkodliwości<sup>66</sup>, kiedy popełniony przez sędziego w stanie spoczynku czyn, wypełnia jednocześnie znamiona przestęp-

<sup>63</sup> Art. 104 § 5 u.s.p.

<sup>64</sup> Art. 104 § 4 u.s.p.

<sup>65</sup> O represyjnym charakterze sankcji dyscyplinarnych piszą: T. Kuczyński, *Odpowiedzialność dyscyplinarna pracowników*, Państwo i Prawo 9 (2003), s. 59; A. Bojańczyk, *Z problematyki relacji między odpowiedzialnością dyscyplinarną i karną (na przykładzie odpowiedzialności dyscyplinarnej zawodów prawniczych)*, Państwo i Prawo 9 (2004), s. 25–27.

<sup>66</sup> Por. wyrok SN z 5 lutego 2008 r., SNO 2/08, LEX nr 432189.

stwa, zwłaszcza przestępstwa umyślnego, stanowiącego wyraz rażącego lekceważenia porządku prawnego<sup>67</sup>. Nie oznacza to jednocześnie, że w każdym przypadku popełnienia przestępstwa umyślnego kara taka powinna być wymierzona. Nie można przecież wykluczyć istnienia takich okoliczności łagodzących, które uzasadniałyby odstąpienie od wymierzenia najsurowszej kary. Powinny to jednak być zawsze okoliczności wyjątkowe<sup>68</sup>. Można do nich np. zaliczyć: wcześniejszą ocenę służby sędziowskiej, ocenę wywiązywania się z obowiązków stanu spoczynku, okoliczność czy przewinienie jest pierwsze czy kolejne<sup>69</sup>. Wydaje się jednak, że kiedy sędzia nie wykonuje już władzy jurysdykcyjnej, a kara jest orzekana za czyn z nią niezwiązany, popełniony już w okresie korzystania z prawa do stanu spoczynku, to sięganie po najsurowszą z kar dyscyplinarnych, powinno mieć miejsce tylko w odniesieniu do czynów wyczerpujących jednocześnie znamiona przestępstwa umyślnego i to wówczas, kiedy orzeczenie innego środka dyscyplinarnego miałoby okazać się nieskuteczne<sup>70</sup>, a wymierzona kara była rażąco niewspółmierna do stopnia winy (tzn. różnica między karą wymierzoną a zasłużoną znacząco „biła w oczy”<sup>71</sup>).

## Podsumowanie

Odpowiedzialność dyscyplinarna pracownika nie jest niczym nadzwyczajnym, jest charakterystyczna dla każdej grupy zawodowej. Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziego w stanie spoczynku to już sytuacja wyjątkowa. Dotyczy bowiem osób, które nie wykonują już swoich obowiązków pracowniczych (nie pełnią służby czynnej), a pozostają na specyficznej emeryturze – są w stanie spoczynku.

Odpowiedzialność ta może być dla sędziego w stanie spoczynku dotkliwa, w szczególności w sytuacji orzeczenia najsurowszej z katalogu kar dyscyplinarnych. Wydaje się zatem, że sądy dyscyplinarne II instancji powinny orzekać ją z dużą ostrożnością, zwłaszcza w sytuacji, gdy kara ta zostanie orzeczona dopiero w II instancji, kiedy nie ma już możliwości jej wzruszenia, nie przysługuje bowiem nawet kasacja.

<sup>67</sup> Por. wyrok SN z 27 sierpnia 2007 r., SNO 47/07, LEX 319875; wyrok SN z 27 marca 2007 r., SNO 13/07, LEX nr 471820.

<sup>68</sup> Wyrok SN z 27 marca 2007 r., SNO 13/07, LEX nr 471820.

<sup>69</sup> Por. Wyrok SN z 9 marca 2006 r., SNO 6/06, LEX nr 471771.

<sup>70</sup> Por. wyrok SN z 23 sierpnia 2007 r., SNO 41/07, LEX nr 471785.

<sup>71</sup> Wyrok SN z 9 listopada 2006 r., SNO 63/06, LEX nr 470238.

## DISCIPLINARY LIABILITY OF THE RETIRED JUDGE

### (SUMMARY)

The objective of this article is a question of a particular kind of repressive liability as a disciplinary liability. It is a significant issue as it concerns a judge who does not perform jurisprudence any more. In particular, there are two basic reasons for disciplinary proceedings being initiated. The author considers the circumstances of such proceedings, their course and consequences of particular possible judgements. The consequences of the judgement may include the most severe disciplinary punishments issued by the disciplinary court – the punishment of depriving the judge of the right to retirement with a pension.

## DIE DISZIPLINARISCHE HAFTUNG DES RICHTERS IM RUHESTAND

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beschäftigt sich mit der Frage nach der Strafhaftung, die eine disziplinarische Haftung ist. Diese Frage wird insbesondere dann bedeutsam, wenn sie einen Richter betrifft, der seine richterlichen Aufgaben nicht mehr ausführt. Es gibt zwei Hauptgründe für Disziplinarmaßnahmen. Der Autor betrachtet die Voraussetzungen für die Eröffnung eines Disziplinarverfahrens, den Verfahrensverlauf sowie die möglichen Konsequenzen einzelner Entscheidungen. Der Autor richtet seine Aufmerksamkeit insbesondere auf die Auswirkungen der schwersten Disziplinarmaßnahme, die als Strafe die Aberkennung des Rechts auf Ruhestand und des Rechts auf Vergütung vorsieht.

Ks. Roman Krawczyk  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Podbój Kanaanu w świetle Księgi Jozuego. Historia i wiara

**Słowa kluczowe:** Jozue, podbój Kanaanu, kampanie wojenne, Jerycho, Gibeon, Galilea.

**Key words:** Joshua, conquest of Canaan, military campaigns, Jericho, Gibeon, Galilee.

**Schlüsselworte:** Josua, Landnahme Kanaans, Kriegskampagnen, Jericho, Gibeon, Galiläa.

Jozue – bohater Księgi Jozuego – jawi się w Biblii jako drugi Mojżesz, któremu ukazuje się Jahwe i zapewnia go, że będzie z nim tak, jak niegdyś był z Mojżeszem: *Jak byłem z Mojżeszem, tak będę z tobą, nie opuszczę cię ani porzucę* (Joz 1,5). Synowie Izraela będą słuchać Jozuego tak, jak niegdyś słuchali Mojżesza: *Jak posłuszni byliśmy we wszystkim Mojżeszowi, tak będziemy posłuszni i tobie* (Joz 1,17). Przekroczenie Jordanu pod wodzą Jozuego stanowi w zamyśle narratora paralelę do przejścia przez Morze Czerwone pod wodzą Mojżesza: *Izrael przeszedł przez ten Jordan jak po suchej ziemi [...] podobnie jak to uczynił Jahwe, wasz Bóg, z Morzem Czerwonym, które osuszył* (Joz 4,22-23). Intencja autora biblijnego przywołującego Mojżesza, jest jasna: postać i dzieło Jozuego są w księdze przedstawione na wzór Mojżesza: Jozue ma doprowadzić do końca dzieło Mojżesza, a więc zdobyć dla Izraela ziemię obiecaną.

Księga Jozuego dzieli się na dwie części: 1-12 i 13-24. Część pierwsza opisuje zdobywanie Ziemi Obiecanej (Joz 1,1-12,24). Właśnie ta część Księgi Jozuego będzie przedmiotem naszych analiz. Opisy zdobywania poszczególnych miast i obszarów Kanaanu noszą znamiona tekstów historycznych; wyszczególnione są nazwy, liczby, przebieg operacji wojskowych oraz ich efekty. Tymczasem badania archeologiczne nie potwierdzają relacji ksiąg biblijnych

o błyskawicznym podboju Kanaanu przez Izraelitów w XIII w., większość badaczy i egzegetów odrzuca dosłowne interpretacje biblijnych tekstów o podboju Kanaanu, ponieważ – jak uważają – opowieści te powstały dużo później, niż same wydarzenia przez te opowieści opisywane. Jak interpretować tę niezgodność opisów biblijnych z opiniami badaczy opartych na wynikach badań archeologicznych i analizach egzegetycznych? Aby odpowiedzieć na te pytania dokonamy najpierw analizy głównych kampanii wojennych Jozuego (I), a następnie podejmiemy próbę ich interpretacji w świetle danych archeologicznych (II).

## 1. Kampanie wojenne Jozuego

Podbój Kanaanu przez Jozuego rozpoczyna się od zdobywania Jerycha. Rejon, w którym było położone to miasto miał istotne znaczenie strategiczne; dzięki obfitości wody i rozwiniętemu rolnictwu stanowił niejako bazę zaopatrzenia w żywność i wodę, a stąd i naturalny przystanek przed dalszą drogą w głąb Palestyny. Przed przystąpieniem do zdobywania miasta – za tekstem biblijnym – Jozue wysłał dwóch szpiegów w celu rozpoznania terenu *Idźcie i obejrzyjcie okolice Jerycha* (Joz 2,1). Wysłañcy zatrzymali się w domu nierządnic Rachab (Joz 2,1-21; 6,17.22). Król Jerycha dowiedział się o szpiegach Jozuego, dlatego wysłał posłańców wprost do domu Rachab (Joz 2,1-5). Ta jednak zdołała szpiegów ukryć, a następnie odprawić ich do Jozuego<sup>1</sup>. Misja rozpoznawcza (zakończona oceną: *Jahwe oddał cały ten kraj w nasze ręce*: Joz 2,24) pozwoliła Jozuemu zdobyć miasto. Samo zdobywanie miasta ma w relacji biblijnej cechy raczej sakralnej procesji niż akcji militarnej. Zaczyna się ona od cudownego przejścia przez Jordan: *Skoro tylko stopy kapłanów niosących Arkę Jahwe<sup>2</sup>, Pana całej ziemi, staną w wodzie Jordanu, odziera się wody Jordanu płynące z góry i staną się jak jeden wał* (Joz 3,13). Cud z wodą jest tym bardziej spektakularny, że następuje w chwili, gdy Jordan toczył swoje wezbrane wody. Tekst mówi bowiem o wiośnie, a o tej porze roku rzeka przybiera ze względu na topnienie śniegów na Hermonie i nie można się przez nią przeprawić<sup>3</sup>. Zgodnie z obietnicą szpiegów, po zdobyciu miasta Jozue

<sup>1</sup> Według Józefa Flawiusza (Antiq. 5.1.2), szpiegów odeszli nieujawnieni i zdołali obejrzyć całe miasto sprawdzając, gdzie wały są mocne, a gdzie słabe. Sprawdzili też wały, którymi mogłoby wejść wojsko.

<sup>2</sup> M. Filipiak, *Arka Przymierza i Namiot Spotkania – najstarsza świątynia Starego Testamentu*, Poznańskie Studia Teologiczne 1972, s. 211–220.

<sup>3</sup> M.N. Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 53.

darował – życie nierządniczy Rachab i jej rodzinie (Joz 6,25). Rachab jest w tym opowiadaniu przedstawiona jako jedna z największych bohaterki Biblii. Jej rola w zdobyciu Jerycha ma walor teologiczny: ona, że to Bóg Izraela dał im tę krainę i dlatego odważyła się ukryć wysłanników Jozuego i okłamać ludzi swego króla<sup>4</sup>.

Według relacji Księgi Jozuego mury Jerycha runęły w cudowny sposób. W konflikcie z tą wersją pozostaje archeologia: w czasie podbojów Jozuego na miejscu Jerycha nie było warownego miasta, nie ma też żadnych śladów zniszczeń pochodzących z XIII w.<sup>5</sup> „Jerycho w tamtych czasach ani nie było zamieszkałe ani, co za tym idzie, nie miało murów” – pisze Mercedes Navarro Puerto<sup>6</sup>. Opis wyprawy wojennej Jozuego zdobywającego Jerycho wydaje się więc być późniejszą relacją przypominającą działania wojenne króla Jozjasza.

Po zburzeniu Jerycha następnym celem ekspansji Jozuego było zdobycie miasta Aj (Ha-ai = „Ruina”). Podobnie jak poprzednio, opowieść zaczyna się od wysłania szpiegów: *Jozue wysłał mężów z Jerycha do Aj [...] i rzekł im: „Idźcie w góry i wybadajcie tę okolice”* (Joz 7,2). Wysłańcy wrócili z dobrymi wiadomościami: *„Niech nie wyrusza cały lud [...] Nie trudź całego ludu, bo ich tam jest niewiele”* (Joz 7,3). Misje wywiadowcze nie zawsze kończą się sukcesem – tak było i tym razem. W rezultacie wojsko Jozuego poniosło klęskę (Joz 7,5). Jednak Biblia tłumaczy tę porażkę nie względami militarnymi, lecz teologicznymi: klęska była karą Bożą za to, że Akan przywłaszczył sobie łup wojenny, który był obłożony klątwą (Joz 7,11). Dopiero po ukamienowaniu Akana i spaleniu jego dobytku, zdobycie Aj stało się możliwe. Autor biblijny opisuje szczegółowo złożony plan wojenny Jozuego polegający na wprowadzeniu obrońców Aj w błąd za pomocą pozorowanej ucieczki wojsk Jozuego (Joz 8,5-22). Po zdobyciu miasta Aj, zostało ono spalone, mieszkańcy zabici, a król Aj powieszony na drzewie, następnie zaś pogrzebany pod wielkim stosem kamieni (Joz 8,29).

Po zdobyciu Aj Jozue zbudował na górze ołtarz, wypisał na kamieniach kopię Prawa danego Izraelowi przez Mojżesza, a następnie odczytał je całemu ludowi zgromadzonemu na dolinie między górą Ebal a górą Garizim, lud zaś zobowiązał się do jego przestrzegania (Joz 8,30-35)<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> W Nowym Testamencie Rachab jest wymieniona trzykrotnie: w Hbr 11,31 jako przykład wiary, w Jk 2,25 jako usprawiedliwiona swym uczynkiem i w Mt 1,5 wśród przodków Jezusa.

<sup>5</sup> R.M. Sheldon, *Szpiedzy, wywiady i tajne służby*, tłum. I. Sawicka, Warszawa 2007, s. 52–54.

<sup>6</sup> M.N. Puerto, *Księga Jozuego...*, s. 73.

<sup>7</sup> J. S. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, Kraków 1998, s. 75; idem, *Mojżesz i jego religia*, Kraków 1996; S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992; S. Gacek, *Księga Jozuego*, Tarnów 1993; idem, *Autor Księgi Jozuego*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37 (1984), s. 35–41.

Podobnie jak w przypadku Jerycha, archeologia nie potwierdza wersji biblijnej o zdobyciu Aj. W końcu XIII w. tego miasta nie było – znajdowały się tu tylko ruiny miasta, które zostało zburzone prawie tysiąc lat przed przybyciem tu Izraelitów. Ruiny te pozostawały przez większą część dziejów Izraela, stąd nazwa: Ha' ai – „Ruina”. Cały opis zdobywania miasta nie ma waloru historycznego, jest rodzajem opisu etiologicznego, który ma wskazać ostateczne źródło sukcesów Izraela – jest nim stała, sięgająca odległej przeszłości opieka Jahwe nad ludem wybranym. Jeśli opis może mieć pewne walory historyczne, to mogą one polegać jedynie na tym, że autor biblijny – opisując zdobycie miasta – wzbogacił go o pewne epizody historyczne zaczerpnięte z późniejszych wojen toczonych przez króla Jozjasza w VII w.

Kolejna kampania wojenna Jozuego dotyczy zdobywania Gibeonu. Mieszkańcy Gibeonu<sup>8</sup>, oblegani przez Amorytów, zwrócili się z prośbą o pomoc do Jozuego: *Mieszkańcy Gibeonu posłali prośbę do Jozuego do obozu w Gilgal: „Nie cofaj swej ręki od sług twoich. Przybądź pośpiesznie do nas, uwolnij nas, ponieważ wszyscy królowie amoryccy, którzy mieszkają w górach, sprzymierzili się przeciwko nam”* (Joz 10,6). Jozue postanowił przyjść Gibeonitom z pomocą i bezzwłocznie przystąpił do przygotowań do bitwy (Joz 10,7-8)<sup>9</sup>. Tekst biblijny nie mówi *expressis verbis* o wysłaniu zwiadowców, ale opis bitwy wyraźnie wskazuje, że wojska Jozuego pozostawały niezauważone przez wrogów, a on sam był świetnie zorientowany w topografii terenu, co wskazuje na wcześniejsze rozpoznanie. Wszystko to pozwoliło armii Jozuego całkowicie zaskoczyć przeciwników, w rezultacie wojska pięciu królów Południa (królowie amoryccy) zostały rozbite, a oni sami zabici i powieszani *na pięciu drzewach, na których wisieli aż do wieczora* (Joz 10,26). W ten sposób zostały zdobyte miasta Południa, z których na uwagę zasługuje szczególnie Hebron.

Opis zwycięstwa Jozuego i jego armii ma wymiar przede wszystkim teologiczny. Było ono możliwe dzięki opiece Jahwe, co sugeruje kontekst. Oto Jozue wezwany na pomoc znajdował się jeszcze w Gilgal. Odległość około trzydziestu kilometrów pokonał w ciągu sześciu lub siedmiu godzin i o świcie zaatakował wrogów oblegających Gibeon. Po natarciu Jozuego na nieprzyjaciół *Jahwe napenił ich strachem na sam widok Izraela i zadał im wielką klęskę pod Gibeonem* (Joz 10,10). W końcowej scenie bitwy autor biblijny jeszcze raz podkreśla pomoc Jahwe: *Jahwe zrzucił na nich z nieba ogromne kamienie aż*

<sup>8</sup> Gibeon to dzisiejsza El-Dżib, osiem kilometrów na północny zachód od Jerozolimy.

<sup>9</sup> Joz 7,10-14; zob. J. Kudasiewicz, *Biblia. Historia. Nauka*, Kraków 1978, s. 49–52.



do Azeki, tak że wyginęli. I więcej ich zmarło wskutek kamieni gradowych, niż ich zginęło od miecza synów Izraela (Joz 10,11)<sup>10</sup>.

Relacja biblijna o zwycięskiej bitwie Izraela z koalicją pięciu królów amoryckich (Joz 10,5) kończy się poetyckim dodatkiem o zatrzymaniu słońca i księżyca<sup>11</sup>: *aż pomścił się lud nad swymi wrogami* (Joz 10,13). Wzmianka o zatrzymaniu słońca i księżyca (cytat z *Księgi Sprawiedliwego*<sup>12</sup>, starożytnej pieśni patriotycznej) jest poetyckim upiększeniem zwycięstwa opisanego w Joz 10,7-11<sup>13</sup>. Wzmianka ta w intencji autora biblijnego ma być przykładem boskiej interwencji po stronie Izraela. Słońce zatrzymało się, aby wydłużyć dzień i umożliwić Izraelitom zniszczenie całkowite wrogów<sup>14</sup>.

Archeologia nie potwierdza również i tej biblijnej relacji o bitwie pod Gibeonem<sup>15</sup>. Autor biblijny opisał ją z perspektywy współczesnych mu realiów. Niektórzy autorzy uważają, że miał on na myśli nie tyle wojny króla Jozjasza, ile bitwę Dawida z Filistynami, prawie w tym samym miejscu. Opowieść o Gibeonitach i bitwie Jozuego jest, jak uważa Rose Mary Sheldon<sup>16</sup> – „pozornie realistyczna, jednak opisany tu epizod jest fikcją niemającą nic wspólnego z późną epoką brązu”.

Ostatnim etapem podbojów Jozuego była Galilea. Naprzeciw wojskom Jozuego stanęli sprzymierzeni królowie północnej Palestyny na czele z Jabinem, królem Chasoru (Joz 11,1-5). Bitwa rozegrała się u wód Merom. Na niekorzyść Jozuego przemawiał fakt, że wojska kananejskie dysponowały bardzo nowoczesnym, jak na owe czasy sprzętem – oddziałami rydwanów: *Wyruszyli oni z całym swym wojskiem, ludem mnogim jak piasek na wybrzeżu morza i z olbrzymią ilością koni i rydwanów* (Joz 11,4). Dla Izraelitów jedyną szansą zwycięstwa była szybkość i dobry wywiad, dzięki któremu Jozue mógł wykorzystać element zaskoczenia. Gdy Kananejczycy szykowali się dopiero do ataku, wojsko Jozuego rozpoczęło uderzenie. Zarówno czas, jak i miejsce ataku przesądziły o wyniku bitwy: wybrane przez Jozuego miejsce nie nadawało się

<sup>10</sup> Rose Mary Sheldon (*Szpiedzy...*, s. 58) podaje, że podczas ucieczki Amoryci zostali obrzuceni kamieniami przez mieszkańców Gibeonu; być może była to burza gradowa, zjawisko niezadkie w górach Judei.

<sup>11</sup> J. de Fraine, *De miracolo solari Josue*, Verbum Domini 28 (1950), s. 227–236.

<sup>12</sup> A. Tronina, *Księga Jaśar i jej ślady w Biblii Hebrajskiej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 40 (1987), s. 186–190.

<sup>13</sup> Podobnie kandytu Mojżesza (Wj 15) jest przedstawione w formie poetyckiej to, co w sposób epicki zostało opisane w Wj 14, a w Sdz 5 (=Pieśń Debory) to, co opisuje Sdz 4.

<sup>14</sup> Opis wykazuje pewne podobieństwo do bitwy Saula z Filistynami w 1 Sm 14, gdzie Saul zabrania swoim ludziom jeść i pić przed zakończeniem walk. W pierwszym przypadku dzień zostaje wydłużony przez Boga, w drugim – bitwa zostaje wydłużona przez ludzi.

<sup>15</sup> J.S. Synowiec, *Izrael opowiada swoje dzieje*, s. 89–91.

do tego, by Kananejczycy mogli użyć rydwanów – co więcej, stanowiły one raczej obciążenie. Autor biblijny dołącza listę zwyciężonych królów, władców ziem na wschód i na zachód od Jordanu (Joz 11,15 – 12,24).

Po zwycięskiej bitwie Jozue przystąpił do zdobycia Chasoru (Joz 11,10-12) i innych miast północnej Palestyny (Joz 11,13-14). O ile jednak Chasor zostało całkowicie zniszczone, to miasta te nie zostały spalone; mieszkańcy zostali zabici, a ich dobytek podzielili Izraelici *pomiędzy siebie* (Joz 11,14). W zakończeniu opowieści (Joz 11,16-12,23) autor biblijny przedstawia pokonanie pozostałych królów kananejskich, dodając że pokonano: *wszystkich królów razem trzydziestu jeden* (Joz 12,24). Również opis pokonania królów północnej Palestyna pokazuje, że zarówno prowadzenie wojny, jaki i odniesione zwycięstwa wynikły ze szczegółowego rozeznania sił i planów nieprzyjaciół (aspekt historyczny) oraz (aspekt teologiczny) – z nakazu i opieki Jahwe: *Taki był zamiar Jahwe [...] jak rozkazał Jahwe Mojżeszowi* (Joz 11,20).

Opis podboju Galilei również nosi znamiona późniejszej redakcji. To, że autor biblijny wymienia Chasor jako miasto przewodzące antyizraelskiemu sojuszowi wynika prawdopodobnie z historycznej pamięci o prymacie tego miasta-państwa wśród innych miast kananejskich. Ze źródeł archeologicznych wynika, że zniszczenie Chasor i innych miast trwało dłużej niż stulecie, a przyczyny mogły być różne, takie jak najazd czy konflikty wewnętrzne. Nie było to jednak dzieło dokonane podczas jednej tylko kampanii wojennej.

Po zakończeniu kampanii wojennych Jozuego rozpoczyna się druga część Księgi Jozuego, która opowiada o podziale dopiero co zdobytej ziemi. Ziemia należy do całego Izraela, zanim należeć będzie do poszczególnych pokoleń: „I chociaż zostanie podzielona, to jednak powinna przeważać nad podziałem, nawet jeśli jest on konieczny ze względów organizacyjnych”<sup>17</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, że wbrew temu, co mówią rozdziały 11 i 12 Księgi Jozuego, w czasach podboju Kanaanu Izraelici nie zdołali zawładnąć całym terytorium tego kraju. Na podstawie tej samej Księgi można stwierdzić, że nie zdobyli Jerozolimy (Joz 15,63), Aszdodu, Gatu i Ekronu (Joz 13,2n). Z Księgi Sędziów dowiadujemy się, że Kananejczycy utrzymali się w takich miastach jak Megiddo, Dor, Betszean, Gezer, Jibleam, Akko, Afik, Bet-Anat, Rechab i inne (Sdz 1,27-36).

<sup>16</sup> R.M. Sheldon, *Szpiedzy...*, s. 59.

<sup>17</sup> M.N. Puerto, *Księga Jozuego...*, s. 83.

## 2. Interpretacja kampanii wojennych Jozuego

Zasadniczy problem, jaki pojawia się przy analizie wypraw wojennych Jozuego – problem uzgodnienia danych archeologicznych z historią – sprowadza się do pytania: Jak właściwie interpretować teksty biblijne w dziedzinie historycznej? Księga przedstawia idealny, a nie realny obraz zdobycia Ziemi Obiecanej przez Jozuego. Idealizacja ta jednak nie przekreśla wartości historycznych zawartych w tej Księdze, choć należy je inaczej rozumieć niż ujmuje to dzisiejsza historiografia. Teologia i historia w tej Księdze są ze sobą ściśle związane. Nawet wtedy, gdy autor biblijny opisuje prawdziwe wydarzenie historyczne, drugorzędne są dla niego realia historyczne (daty, miejsca, chronologia), interesuje go przede wszystkim wymowa teologiczna wydarzenia, jego sens religijny<sup>18</sup>. W Księdze fakty historyczne przytaczane są w tym celu, aby pokrzepić i wzbudzić nadzieję i zaufanie do opieki Bożej nad ludem wybranym. Oznacza to, że historia jest dla autora biblijnego tylko środkiem wyrażania prawd religijnych, co nie oznacza, że jest dla niego środkiem całkowicie zmyślnym; trzeba pamiętać, że często biblijne dane etnograficzne, polityczne, kulturowe i religijne są całkowicie zgodne z dokumentami pozabiblijnymi<sup>19</sup>, ale nawet wtedy istotny dla autora biblijnego jest sens wychowawczy, budujący, religijny danego wydarzenia. Stąd w Biblii często prawdziwe fakty historyczne autor upiększa dodatkami zmyślnymi. I dlatego np. wyjście plemion izraelskich (lub raczej ich części) z Egiptu jest faktem historycznym, ale szczególnie, że wody morza rozstały się i utworzyły jakoby jeden mur po obu stronach tak, że Izraelici przeszli suchą stopą, oceniamy jako dodatek literacki, upiększający zdarzenia pochodzące od późniejszego redaktora. Nieraz opowiadanie historyczne jest przedstawione w formie przypowieści, jak np. w tekście 2 Sm 12,1-5, gdzie karygodny uczynek Dawida z Uriaszem i jego żoną jest przedstawiony jako opowieść o bogaczu i biedaku. Innym razem fakt historyczny jest przedstawiony pod postacią innego obrazu biblijnego; np. upadek króla Tyru przedstawiony jest za pomocą opisu obrazu rajy i wygnania z niego (Ez 28,13-16).

Taka interpretacja biblijnych relacji historycznych pozwala właściwie rozumieć również treść Księgi Jozuego, w tym szczególnie opisów podboju Kanaanu. Historycznym tłem tekstów o podboju Kanaanu są polityczne i wojskowe realia epoki historycznej o wiele późniejszej, dokładnie wieku VII przed Chr. Plan podboju Kanaanu przez Jozuego odpowiada mianowicie historycz-

<sup>18</sup> J. Frankowski, *Trudności historyczne Pisma świętego a rodzaje literackie*, Znak 21 (1969), s. 1350–1372.

<sup>19</sup> T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996, s. 34.

nym realiom właśnie tego wieku, a cele terytorialnych zdobyczy Jozuego okazują się niemal tożsame z celami króla Jozjasza. Wybór poszczególnych opowieści podyktowany był nie tylko faktem, że dotyczyły zdobycia konkretnych miast czy miejsc, lecz także – a może nawet przede wszystkim – tym, że stanowiły klasyczny przykład sukcesów odniesionych dzięki działaniom wywiadu oraz nakazom i pomocy Jahwe. Ta tendencja tłumaczy, dlaczego liczebnie słabszy zwycięża raz za razem potężniejszego przeciwnika, historia jest tu podporządkowana doktrynie teologicznej; realne czynniki wojenne (uzbrojenie, liczba żołnierzy itd.) są nieistotne. W rzeczywistości, jak wiemy, zajmowanie Kanaanu było procesem długotrwałym, a był to nie tylko podbój, lecz także pokojowa infiltracja, stopniowa instalacja pokoleń izraelskich na nowych terenach. Trzeba też uwzględnić fakt, że gdy niektóre pokolenia izraelskie przybywały do Kanaanu, zastały tam plemiona, które już wcześniej znajdowały się w tym kraju i były z nimi zaprzyjaźnione<sup>20</sup>.

Ponieważ opisy poszczególnych kampanii wojennych Jozuego relacjonują podobny przebieg, w egzegezie mówi się o występowaniu w Biblii odrębnego gatunku literackiego w postaci „raportu szpiegowskiego”<sup>21</sup>, którego celem było zdobycie informacji o miejscu koncentracji wrogich wojsk, o ich sposobie walki, rozlokowaniu oddziałów i zamiarach. W Biblii łatwo zauważyć, że niemal każdy konflikt zbrojny był poprzedzony rozpoznaniem. Widać to nie tylko w opisach wypraw wojennych Jozuego, ale także w innych księgach biblijnych. Mojżesz wysłał szpiegów do Kanaanu, a gdy ocena okazała się dla Izraela niepomyślna, Izraelitów ogarnął strach (Lb 13,1; 21,32; Pwt 1,22-25). Inne teksty biblijne przynoszą wiadomości o tym, że trafne rozpoznanie umożliwiło zaskoczenie wrogów i przynosiło zwycięstwo (Sdz 7,10-11; 1 Sm 26,6-7), zaś błędne rozpoznanie przynosiło klęskę (Joz 7,3). W Lb 13,1 Mojżesz posyła dwunastu szpiegów z inicjatywy samego Jahwe: *Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan, który chce dać synom Izraela*. W tekście Pwt 1,22 ludzie proszą Mojżesza o wysłanie szpiegów: *Wyślijmy mężów przed sobą dla zbadania kraju i poznania drogi, którą mamy iść oraz miast, do których mamy wkroczyć*. Mojżesz posyłał szpiegów jeszcze trzykrotnie, częściowo w celach dyplomatycznych do króla Edomu (Lb 20,14), do króla Amorytów Sichona (Lb 21,21) oraz celem zbadania wsi Jazer (Lb 21,32). Plemię Dana posłało pięciu szpiegów, aby *przeszukiwali i badali ziemię [...], gdyż aż do tego dnia nie została mu wydzielona ziemia wśród pokoleń izraelskich* (Sdz 18,1-2). Najpełniejszy obraz tego rodzaju literackiego pojawia się w analizowanych przez nas tekstach

<sup>20</sup> Zob. J. Warzecha, *Początki Izraela*, *Studia Theologica Varsoviensia* 32 (1994), s. 155–159; R. Krawczyk, *Historyczne początki starożytnego Izraela*, *Forum Teologiczne* 3 (2002), s. 7–12.

<sup>21</sup> R.M. Sheldon, *Szpiedzy...*, s. 63.

o Rachab. Jedną grupę reprezentuje tam król Jerycha, który zostaje zgładzony przez najeźdźców, podczas gdy grupa, którą reprezentuje Rachab, wita najeźdźców, a ci darują jej życie. Dla pokazania, w jaki sposób Izrael wkroczył do Kanaanu, autor biblijny posłużył się pewnym schematem polegającym na podzieleniu najazdu według trzech głównych kierunków ataku: na południe (Jerycho), do centrum Kanaanu (Aj) i na północ (Chasor). Wszystko to wskazuje na pewną idealizację, na pewien wzorzec ideologiczny służący przekonaniu, że Kanaan jest dziedzictwem należnym Izraelowi zdobytym drogą podboju. Literackim gatunkiem służącym do przekazania tego przekonania i do jego realizacji jest raport szpiegowski.

## THE CONQUEST OF CANAAN IN THE LIGHT OF THE BOOK OF JOSHUA. HISTORY AND FAITH

### (SUMMARY)

In the Bible, Joshua is presented as the “second” Moses. The biblical author presents the person and the work of Joshua using Moses as a model: Joshua is to finish the work of Moses, i.e. take possession of the Promised Land for Israel. The fulfillment of God’s order is described in the first part of the Book of Joshua (1:1-12:24): First, Joshua captures Jericho, followed by the other cities and areas of the Promised Land. This is the part of the Book of Joshua that the paper is concerned with. Descriptions of the taking of individual cities and areas of Canaan have the hallmarks of historic texts; they contain names, numbers, the course of military operations and their results. However, archaeological research do not confirm the instant conquest of Canaan by the Israelis in the 13<sup>th</sup> century, as described in biblical texts, and, thus, most researchers and exegetes reject a literal interpretation of biblical texts about the conquest of Canaan since they are of the opinion that these texts were written much later than the actual events they describe. How should this discrepancy between the biblical descriptions and the opinions of researchers based on the results of archaeological research and exegetic analyses be interpreted? To answer this question, the author of this paper first analyzes the major military campaigns led by Joshua (I), and then attempts to interpret them in the light of archaeological data (II).

## DIE LANDNAHME KANAANS NACH DEM BUCH JOSUA. GESCHICHTE UND GLAUBE

### (ZUSAMMENFASSUNG)

Josua wird in der Bibel als „zweiter Mose“ vorgestellt. Die Vorstellung des biblischen Autors richtet sich darauf, die Gestalt und das Werk Josua mit Mose als Vorbild darzustellen. Die Umsetzung des göttlichen Gebots zeigt der erste Teil des Buches Josua (1,1-12,24): von Jericho ausgehend erobert Josua für Israel Ortschaften und Territorien des Landes. Dieser Teil des Buches Josua ist das Thema des vorliegenden Artikels. Die Beschreibungen über die Eroberungen einzelner Städte und Regionen von Kanaan besitzen die Eigenschaften historischer Texte: Namen, Zahlen,

der Verlauf militärischer Operationen und deren Folgen werden detailliert beschrieben. Archäologische Forschungen bestätigen die Erzählungen der Bibel über die rasche Eroberung Kanaans durch die Israeliten im 13. Jahrhundert v. Chr. nicht. Die Mehrheit der Forscher und Exegeten lehnt eine wörtliche Auslegung von Bibeltexten zur Landnahme Kanaans ab da die biblischen Erzählungen deutlich nach den historischen Ereignissen entstanden sind. Wie lässt sich diese Diskrepanz zwischen den biblischen Beschreibungen und den wissenschaftlichen Ansichten interpretieren? Um diese Fragen zu beantworten, führt der Autor zunächst eine Analyse der wichtigsten militärischen Kampagnen von Josua durch (1.), und versucht anschließend, sie im Hinblick auf archäologische Daten zu interpretieren (2.).

Maria Piechocka-Kłos  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Udział biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na wschodzie Imperium w późnym Cesarstwie Rzymskim (IV–V w.)

**Słowa kluczowe:** biskup, świątynia pogańska, Cesarstwo Rzymskie, historia starożytna, religia pogańska.

**Key words:** bishop, pagan temple, the Roman Empire, the history of ancient pagan religions.

**Schlüsselworte:** Bischof, heidnischer Tempel, Römisches Kaiserreich, Altertumsgeschichte, heidnische Religion.

Współpraca biskupów z cywilnymi władzami Imperium Rzymskiego w IV i V w. w ataku na pogańską religię, dostarcza nam wiele wiadomości na temat funkcjonowania cesarstwa i Kościoła w tym okresie. Problematyka ta jest z całą pewnością wielowątkowa i trudna do przeanalizowania. Badania nad tym zagadnieniem mogą być prowadzone w wielu kierunkach i zaowocować ciekawymi wnioskami. W niniejszym artykule cała uwaga zostanie skupiona tylko na przedstawieniu kwestii udziału biskupów w procesie niszczenia świątyń pogańskich na terenie Imperium Romanum w IV i V w. W tej materii badania obejmują teren jedynie wschodniej części Imperium.

Kwestia uczestnictwa biskupów wschodnich prowincji w procesie niszczenia świątyń pogańskich niekiedy pojawia się w polskich opracowaniach, ale nie na tyle szczegółowo, by dać odpowiedź na wszystkie pojawiające się w tym kontekście trudne pytania, gdyż ma to miejsce zwykle przy okazji analizowania innych zagadnień. Celem podjętych tu rozważań jest więc analiza materiału źródłowego i przedstawienie go w tym konkretnym aspekcie.



Jednym ze źródeł do poznania tej problematyki będą m.in. akty prawne wydane w tym czasie przez cesarzy rzymskich. Badania przeprowadzone na tym obszarze dostarczą nam nie tylko konkretnych informacji na temat interesującego nas zagadnienia, ale także pozwolą w ogólnym stopniu zarysować główne kierunki rozwoju polityki religijnej w cesarstwie, a co za tym idzie, lepiej zrozumieć ówczesne realia<sup>1</sup>.

W artykule nie zawężono tego zagadnienia jedynie do dziedziny prawodawczej i nie skupiono się tylko na późnoantycznym ustawodawstwie cesarskim skierowanym przeciwko świątyniom pogańskim, dlatego też dalsze badania będą prowadzone na obszarze źródeł literackich, zwłaszcza historycznych, powstałych w okresie od IV do V w. po Chr. lub relacjonujących te czasy. Należy pamiętać, że w niektórych wypadkach źródła prawnicze lub pisma literackie nie zawierają wystarczających danych na ten temat. Dlatego należy je umieścić w szerszym kontekście historycznym. Taki zabieg pozwoli nie tylko przedstawić badane zagadnienie w sposób możliwie wyczerpujący, ale również wskazać, jakie znaczenie i zasięg miały rozporządzenia cesarskie i dokumenty asygnowane przez biskupów w okresie późnego cesarstwa. Źródła historyczne będą zatem potwierdzeniem lub uzupełnieniem konstytucji zawartych w cesarskich *Kodeksach* lub innych pismach. Tak więc badania prowadzone na obszarze źródeł historycznych, prawnych i literackich w odniesieniu do omawianego tu okresu, z pewnością pozwolą zrealizować zamierzony cel w sposób wyczerpujący.

Podstawowym źródłem państwowego, antypogańskiego ustawodawstwa wymierzonego w pogańskie obiekty kultu, wydanego w IV i V w., jest szesnasta księga *Kodeksu Teodozjańskiego*, poświęcona sprawom religijnym, a konkretnie jeden z jej tytułów, mieszczący 25 edyktów, noszący nazwę *De paganis, sacrificiis et templis*. Ramy czasowe ogłoszenia pierwszego<sup>2</sup> (320) i ostatniego<sup>3</sup> (435) rozporządzenia zamieszczonego w tym fragmencie szesnastej księgi *Kodeksu* doskonale wpisują się w obszar będący przedmiotem tych badań. W tym czasie pogaństwo przestało być religią państwową i dominującą w Imperium na rzecz nowej religii chrześcijańskiej. Nie był to jednak proces gwałtowny, gdyż nie było łatwo od razu zmienić mentalność Rzymian. Obserwując religijny „krajobraz” cesarstwa w podzielonym i zróżnicowanym wy-

<sup>1</sup> Na temat ustaw wydanych przez cesarzy rzymskich IV i V w. o tematyce religijnej: P.P. Joannou, *La législation imperiale et la christianisation de l'Empire Romain /311-476/*, Roma 1972, s. 311–476; O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart 1919.

<sup>2</sup> *C. Th.* 16, 10, 1.

<sup>3</sup> *C. Th.* 16, 10, 25.

znaniowo społeczeństwie w IV–V w.<sup>4</sup>, nie można nie zauważyć istniejących opóźnień pomiędzy rzeczywistym wydaniem dekretów a ich egzekwowaniem na terenie Imperium. To jeden z powodów dlaczego starożytna religia wzbudza wiele emocji.

Wszystkie cesarskie akty prawne, również te poruszające temat pogańskich świątyń, były skierowane do konkretnych adresatów. Najczęściej byli nimi urzędnicy cesarscy w stolicy bądź na prowincji. Rozporządzenia adresowano m.in. do prefekta pretorium (*ad praefectum pretorio*) lub też innego urzędnika cesarskiego<sup>5</sup>. Aktywność i zaangażowanie adresatów antypogańskiego ustawodawstwa, którzy byli odpowiedzialni za ich wdrażanie w terenie, w niszczenie starej religii rzymskiej, a więc i świątyń była zróżnicowana. Powierzony im nadzór nad realizacją cesarskiej polityki względem pogaństwa był uwarunkowany wieloma czynnikami. Po pierwsze, należy pamiętać, że pełnili oni funkcje na czas kadencji swojego urzędu. Cesarscy urzędnicy pozostawali krótko na urzędzie, więc w przeciwieństwie do cesarzy lub biskupów nie mogli oni wdrażać na zarządzanym terenie długotrwałej strategii politycznej. Na przykład Atanazy, pomimo tego, że aż pięć razy pozostawał na wygnaniu, godność biskupa w Aleksandrii sprawował aż przez czterdzieści pięć lat, zaś w czasie jego episkopatu na urząd zarządcy prowincji powoływano, średnio co dwa lata, ponad dwadzieścia osób<sup>6</sup>. Po drugie, nie można zaprzeczyć, że na podległym sobie terenie państwowi urzędnicy często nie mogli liczyć na współpracę ze strony podwładnych. Było to bardzo trudne, zwłaszcza na poziomie lokalnym.

W 16 księdze *Kodeksu Teodozjańskiego*, wśród ustaw rzymskich cesarzy chrześcijańskich ogłoszonych w sprawach religijnych, pewną grupę stanowią rozporządzenia wydane przeciwko świątyniom pogańskim. Analizując ich treść pod kątem udziału i zaangażowania biskupów w walkę z kultem pogańskim, nie znajdujemy tego typu informacji. Szczegółowa analiza materiału potwierdziła także, że źródło to milczy również na temat udziału biskupów

<sup>4</sup> Na przestrzeni analizowanych dwóch wieków (IV–V) w Imperium Romanum funkcjonowały cztery główne grupy religijne: chrześcijanie (prawowierni), chrześcijańscy heretycy, wyznawcy judaizmu oraz poganie. Podział ten uwzględnia główne grupy religijne i nie wyczerpuje pełnej różnorodności późnoantycznych wierzeń. M. Piechocka-Kłós, *Wstęp*, w: *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Olsztyn 2010, s. 6.

<sup>5</sup> A. Dębiński, *Ustawodawstwo karne rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin 1990, s. 21; J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV et V siècles*, Paris 1979, s. 30; idem, *La législation au IV siècle: programme d' enquête*, Perugia 1975, s. 145–159; idem, *Quelques aspects de la politique législative au V siècle*, Milano 1971, s. 225–234; M. Piechocka-Kłós, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne...*, s. 17.

<sup>6</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320–435*, JTS 29 (1978), s. 57–58.

w procesie niszczenia świątyń. Biskupi w omawianym fragmencie zbioru ustawodawstwa cesarskiego wspomniani są tylko jeden raz przy okazji ogłoszonego edyktu w 407/8. Według tego rozporządzenia: „Nie dopuszcza się organizowania biesiad dla uczczenia świętokradzkich rytuałów w miejscach pogrzebowych lub obchodzenia jakichkolwiek uroczystych ceremonii. Ponadto, udzielamy biskupom takich miejsc prawa do zakazania takich praktyk”<sup>7</sup>.

Rozporządzenie to dotyczy zakazu organizowania biesiad (*convivia*). Biskupi zgodnie w wolę cesarzy mieli mieć w tym również swój udział. Zakaz ten tak jasno został artykułowany po raz pierwszy, choć akty prawne mające wpływ na usunięcie starej religii rzymskiej opuszczały kancelarie cesarskie już znacznie wcześniej.

Z kolei w okresie zmian i niestabilności w państwie, według niektórych badaczy, osoby, które z ramienia cesarza w pierwszej kolejności były odpowiedzialne za egzekwowanie cesarskich praw, w tym również dotyczących niszczenia pogańskich świątyń, niekiedy miały z tym spore trudności<sup>8</sup>. Pod koniec IV w. zdarzało się czasami, że najwyższe stanowiska urzędnicze były obsadzone nie tylko chrześcijanami, ale nierzadko piastowali je także poganie, którzy nie spieszyli się do prześladowania swoich współwyznawców i niszczenia miejsc, gdzie były sprawowane od wieków pogańskie kultury. Ta powolność i niekonsekwencja w działaniach lokalnych urzędników względem starej religii rzymskiej z pewnością zostały zauważone przez cesarzy, gdyż w jednej z ustaw czytamy: „Zostaliśmy zmuszeni przez [...] szaleństwo pogan obudzone przez złe lenistwo sędziów, pobłażliwość urzędników i pogardę senatów muncypalnych i uważamy za konieczne powtórzenie regulacji, które zostały przez nas ustanowione [...]”<sup>9</sup>.

W takich sytuacjach powinni interweniować zwykle cesarze, aby wesprzeć adresatów swoich rozporządzeń, jeśli jednak ustanowione zasady zostały złamane, nie możemy wykluczyć, że inicjatywę wówczas mogli przejąć także inni. Mogli to być np. mnisi, biskupi albo czego obawiano się najbardziej – wzburzony tłum.

Tak więc obraz tak funkcjonującej administracji cywilnej stał się tłem dla antypogańskiej działalności Kościoła. Jego rola w ataku na pogańską religię wzrosła na przełomie IV i V w. Co prawda, Kościół, jak przedstawiono powyżej, nie dysponował w tym czasie żadnymi usankcjonowanymi prawnie narzędziami do walki z pogaństwem, ale wiadomo, że duchowieństwo rzeczywiście wówczas odgrywało istotną rolę w lokalnym starciu władz cywilnych z wy-

<sup>7</sup> *C. Th.* 16, 10, 19. Zob. także *C. Th.* 16, 2, 41.

<sup>8</sup> P. Petit, *Libanius et la vie municipale a Antioche au IV siècle après J. C.*, Paris 1955, s. 252.

<sup>9</sup> *Sirmond.* 12.

znawcami starej religii. Potwierdzają to źródła literackie z IV i V w., które zostaną szczegółowo omówione w dalszej części tego artykułu.

Z analizy treści edyktu ogłoszonego w 407/8 r. wyraźnie wynika, że państwo oczekiwało od przedstawicieli Kościoła, iż poprzez efektywne nauczanie i gorliwe upominanie zaangażuje się w walkę z przejawami pogaństwa. W owym rozporządzeniu czytamy: „przesady pogan powinny były być ukarane przez [tych] zakonników i kapłanów Boga poprzez gorliwe nauczanie”<sup>10</sup>.

Zatem na podstawie przeprowadzonych badań można przypuszczać, że cesarze współpracowali z biskupami w kwestii niszczenia dawnych kultów w szerszym zakresie niż potwierdzają to oficjalne akty prawne zamieszczone w *Kodeksie*.

Kościół stopniowo rósł w siłę i zyskiwał na znaczeniu w cesarstwie. Konstantyn (306–337) zapoczątkował proces nadawania duchownym pewnych praw i przywilejów. Zyskali oni m.in. prawo do bycia sądzonymi przez sąd biskupi. Ponadto biskup, za sprawą pierwszego chrześcijańskiego cesarza, posiadał również prawo do obdarowywania niewolników wolnością, a nawet ingerowania na prośbę jednej ze stron w zwyczajne pozwy<sup>11</sup>. Pomimo tych przywilejów, niekiedy powiększanych lub ograniczanych przez kolejnych cesarzy zasiadających na tronie po Konstantynie, w wyniku przeprowadzonych badań na obszarze źródeł pochodzących z IV i V w., nie można przytoczyć żadnych dokumentów prawnych, które by potwierdzały istnienie, a co najważniejsze stosowanie w praktyce, immunitetu zwalniającego duchownych z całkowitej jurysdykcji sądów świeckich<sup>12</sup>. Przede wszystkim nie mogło to mieć miejsca we wschodniej części cesarstwa, na terenie którego udało się utrzymać silne struktury państwowe. Co prawda, władza cywilna na Zachodzie w tamtym okresie nieco osłabła, jednakże rosnący w coraz większą siłę sądowniczą Kościół, zdaniem niektórych badaczy, mógłby z pewnością zagrażać władzy cesarskiej albo przynajmniej w pewnych kwestiach ją ograniczyć. To mógł być przynajmniej jeden z powodów, dla których państwo, przede wszystkim na Wschodzie, utrzymywało swoje sądownicze prawa w niezmienionej formie<sup>13</sup>.

Wschodni biskupi z pewnością nie mogli cieszyć się także tak dużą władzą i swobodą na poziomie lokalnym, jaką posiadali Augustyn (354–430) lub Sydoniusz Apolinary (ok. 430 – ok. 489), których wpływy na Zachodzie rosły wraz z pogłębianiem się wewnętrznego nieładu i zagrożeniami zewnętrznymi

<sup>10</sup> C. Th. 16, 10, 19.

<sup>11</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 57.

<sup>12</sup> Wniosek za A.H.M. Jones, *The Later Roman empire 284-602*, Oxford 1964, s. 362. Zob. także na temat świeckiej jurysdykcji biskupów, ibidem, s. 90–91, 480.

<sup>13</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 57.

atakami<sup>14</sup>. Bez wątplenia jednak biskupi w zachodniej części Imperium mogli stać się *pater populi* lub *pater civitas* i mieć wpływ na dziejące się na ich terenie wydarzenia, zaś na Wschodzie za utrzymanie porządku publicznego nadal pozostali odpowiedzialni przede wszystkim cesarscy urzędnicy<sup>15</sup>. Oficjalne przyznanie większej władzy biskupom nad niechrześcijanami potencjalnie mogło wzbudzić także duże niezadowolenie wśród pogańskich poddanych, których liczba wówczas wciąż była jeszcze znaczna i doprowadzić do gwałtownych ataków nie tylko na osobę biskupa, ale także wzniecić falę zamieszek na terenie państwa i w ten sposób zagrozić jego interesom. Należy więc przypuszczać, że cywilna władza administracyjna nie była zainteresowana przekazaniem władzy sądowniczej duchowieństwu<sup>16</sup>, co mogłoby wzbudzić wątpliwości w odniesieniu do bezstronności wymiaru sprawiedliwości, gdyż Kościół z pewnością jako strona w ich ocenie był żywo zainteresowany bezkompromisowym wdrażaniem antypogańskiego ustawodawstwa. Należy zatem przypuszczać, że rzeczywista władza, jaką posiadali biskupi, tylko w niewielkim stopniu pochodziła z przywilejów gwarantowanych prawem rzymskim z woli cesarzy. Nie znaczy to jednak, że głowy Kościoła na swoim terenie nie cieszyły się dużymi wpływami, o czym doskonale wiedzieli cesarze i często pozostawali sprzymierzeńcami w ich działaniach. Jednak władza, jaką skupiali duchowni w swoim ręku, pochodziła głównie z pełnionej przez nich funkcji duchowego przywódcy lokalnej społeczności chrześcijańskiej, gdyż biskupa i jego wiernych łączyła szczególnie silna więź, na którą nie mógł liczyć żaden urzędnik pełniący swój urząd na danym terenie z ramienia cesarstwa<sup>17</sup>.

Tak silna pozycja lokalna dawała więc duchownym możliwości do przejęcia inicjatywy i prowadzenia działań, które według regulacji prawnych państwa należały do władz cywilnych. Biskupi, znając swój teren, także potrafili, przy pełnym poparciu władców cesarstwa, zmobilizować ludność i zorganizować środki potrzebne do zamknięcia świątyń, zlikwidowania ich kultu, a często nawet ich zburzenia i wybudowania na ich miejscu chrześcijańskich kościołów<sup>18</sup>.

Wcześniejsze rozważania na temat ogólnej sytuacji w Cesarstwie Rzymskim w IV i V w. oraz pozycji biskupów w lokalnym środowisku z pewnością rzuciły już nieco światła na kwestię udziału tych duchownych w procesie

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem. Zob. także *C. Th.* 16, 1, 1.

<sup>17</sup> A.H.M. Jones, *The Later Roman empire 284-602*, s. 379–383.

<sup>18</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 58. Zob. także F.W. Deichmann, *Christianisierung der Monumente*, RCh 2, Stuttgart 1954, 1228–1241; J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (red.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Brill 2008.

niszczenia świątyń pogańskich. W celu pogłębienia stanu wiedzy na ten temat oraz zweryfikowania wcześniejszych wniosków oprzemy się na badaniach źródłowych: literackich i historycznych z IV i V w. Jako pierwszy należy przytoczyć tu, zacytowany przez Euzebiusza z Cezarei w *Żywocie Konstantyna*, list cesarza do biskupa Jerozolimy Makarego (zm. ok. 335) i innych biskupów Palestyny<sup>19</sup>. Od Euzebiusza dowiadujemy się, że Konstantyn, podejmując decyzję o zburzeniu świątyni w Mamre i wybudowaniu w tym miejscu kościoła, oficjalnie nadzór nad przedsięwzięciem powierzył zarządom prowincji. Wiadomo, że cesarz nie przyznał biskupom w tym zakresie żadnych narzędzi prawnych. Z treści listu jasno wynika, że kary, za łamanie zakazu i dalsze praktykowanie pogaństwa w Mamre, na winnych przestępstwa będą nakładane przez sądy cywilne, zaś biskupi, tak jak inni obywatele, mają jedynie obowiązek zawiadomienia władz o przestępstwie. Potwierdzają to zarówno źródła prawne, jak i literackie<sup>20</sup>.

Biskupi z pewnością nie ograniczali się jedynie do powiadamiania władz o łamaniu prawa, jak to definiowały rozporządzenia cesarskie, ale czynnie angażowali się w likwidację świątyń zwłaszcza we wschodniej części Imperium, co potwierdzają kolejne źródła z tego okresu. Niektórzy z nich za swoje działania i szczególne zaangażowanie w niszczenie pogańskich budynków religijnych, za rządów Juliana (361–363), ponieśli karę z rąk niezadowolonych pogan. Taki właśnie los spotkał Jerzego (Georgiosa) (zm. 361), ariańskiego biskupa w Aleksandrii, który starał się w miejscu, w którym obchodzono misteria ku czci Mitry<sup>21</sup>, wybudować kościół. Informacji na temat Jerzego i jego działań dostarczają nam dwaj historycy Sokrates Scholastyk<sup>22</sup> i Sozomen<sup>23</sup>. Historycy zgodnie relacjonują, że biskup zaledwie w kilka dni po śmierci cesarza Konstancjusza (337–361) i przejęciu władzy przez Juliana Apostatę został uwięziony, a niespełna miesiąc później zlinczowany przez aleksandryjskich pogan, których – jak podaje Sokrates Scholastyk – do tego czynu sprowokował przemarsz ulicami miasta chrześcijan z czaszkami znalezionymi w miejscu likwidowanego kultu, które miały być zdaniem wyznawców Chrystusa dowodami na składanie w tym miejscu ofiar z ludzi<sup>24</sup>. Z relacji m.in.

<sup>19</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, 3, 52–53, tłum. T. Wnętrzak, *ŻMT* 44, Kraków 2007, s. 194–196.

<sup>20</sup> *C. Th.* 9, 16, 1; Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, 22, 11, 5 tłum. I. Lewandowski, t. 1, Warszawa 2002, s. 412–413.

<sup>21</sup> Mitra – irańskie bóstwo. Mitraizm (kult ten w sobie łączył dualizm irański z elementami babilońskimi i śródziemnomorskimi, cechował go także rygorystyczny moralny) był szczególnie popularny w II i III w. po Chr. Mitrę utożsamiano z innymi bóstwami solarnymi – Heliosem, Apollonem.

<sup>22</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 3, 2, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 277–278.

<sup>23</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 5, 7, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 305–306.

<sup>24</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 3, 2, s. 277–278.



Ammiana Marcelina wynika, że poganie z Aleksandrii nienawidzili biskupa nie za wydarzenia związane z miejscem kultu Mitry, ale przede wszystkim za sprzyjanie i pomoc Artemiuszowi<sup>25</sup>. Współpraca Jerzego z Artemiuszem<sup>26</sup> w ataku na pogańskie miejsca kultu w pewnym sensie może ujawniać stosunek władz świeckich i kościelnych do tego procederu. Nie należy jednak zapominać, że władze świeckie z pewnością starały się, aby właśnie w Aleksandrii, w której wówczas ścierało się kilka grup wyznaniowych (chrześcijanie, poganie, arianie i prawosławni chrześcijanie), nie dopuścić do otwartych konfliktów pomiędzy walczącymi odłamanami. Działania Artemiusza mogą jednak nasunąć myśl, że obawiał się on bardziej Jerzego niż Konstancjusza i dlatego wsparł zbrojnie biskupa w jego zamierzeniach, za co po śmierci cesarza został skazany na śmierć przez Juliana<sup>27</sup>. Wyjaśnieniem tego może być również fakt, że aleksandryjski biskup wywierał silny wpływ na samego cesarza<sup>28</sup>. Zatem, jak wynika ze źródeł, los, jaki spotkał Artemiusza był spowodowany tym, że nie zachował on należytej bezstronności<sup>29</sup>, zaś Jerzy zapomniał o sprawiedliwości i umiarkowaniu, które to powinny cechować biskupa<sup>30</sup>.

Za rządów Konstancjusza pogańską świątynię w swoim mieście zniszczył także Marek (zm. 364), biskup Aretuzy w Syrii, który podobnie jak Jerzy za swoje działania został ukarany, gdy na tronie zasiadł Julian Apostata. Wówczas to aretuzcy poganie zażądali od biskupa, z poparciem Juliana, odbudowania na jego koszt zburzonej świątyni<sup>31</sup>. Biskup kategorycznie odmówił i został poddany okrutnym torturom<sup>32</sup>.

Kolejnym duchownym ukaranym przez Juliana za czynne zaangażowanie w proces niszczenia pogańskich świątyń był Eleuzjos, biskup Kyzikos, którego cesarz, jak relacjonuje Sozomen, wygnał z miasta<sup>33</sup>.

W podobny sposób cesarz zamierzał wypędzić z miasta Tytusa (zm. przed 378), biskupa Bostry. Duchowny jednak znalazł oparcie w lokalnej społeczności chrześcijańskiej, która według przekazu Sozomena, stanowiła równie liczną jak poganie grupę i cesarz musiał odstąpić od swojego zamiaru<sup>34</sup>. Według historyka, Julian nadal próbował poróżnić, używając podstępów, Tytusa z jego

<sup>25</sup> Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, 22, 11, 3-11, s. 412-414.

<sup>26</sup> Artemiusz – *dux* Egiptu w latach 360-361, skazany na śmierć w 362 przez Juliana.

<sup>27</sup> Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, 22, 11, 2, s. 412.

<sup>28</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 60.

<sup>29</sup> Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, 22, 11, 2, s. 412.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 22, 11, 5, s. 412-413.

<sup>31</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 5, 10, s. 311-314.

<sup>32</sup> *Ibidem*. Ostatnie chwile życia Marka relacjonuje także Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 4, Napiętnowanie cesarza Juliana*, w: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 96-97.

<sup>33</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 5, 15, s. 322-327.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



wiernymi<sup>35</sup>. Biskupowi Bostry udało się uniknąć losu, jaki spotkał Jerzego, Marka i Eleuzjosa. Z pewnością nie były to jedyne ofiary antychrześcijańskiej polityki Juliana, który „zastosował przymus wobec tych, którzy za panowania Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza poburzyli pogańskie świątynie”<sup>36</sup>. Tak więc Julian z pewnością walczył z Kościołem, jednakże wydaje się, że nie był zwolennikiem torturowania i zabijania biskupów, gdyż obawiał się szybko rosnącej, nowej grupy chrześcijańskich męczenników<sup>37</sup>. Preferował wobec nich inne kary i zamiast zabijać duchownych, wolał uczynić ich życie tak trudne, na ile tylko mógł, żądając np. od nich pokrycia kosztów odbudowy zniszczonych przez nich pogańskich obiektów kultu. Z jego rozkazu m.in. miano odbudować świątynię Asklepiosa w Agaj, której mury miały zostać ograbione przez lokalnych chrześcijan<sup>38</sup>.

Po śmierci Juliana, aż do połowy lat osiemdziesiątych IV w., pogaństwo cieszyło się ostatnimi chwilami tolerancji<sup>39</sup>. Na Zachodzie cesarstwa z inicjatywy wpływowego poganina piastującego wysokie urzędy – Pretekstusa (łac. Vettius Agorius Praetextatus) – miała miejsce odbudowa *porticus deorum consentium* na *Forum Romanum* i rozbiórka prywatnych budynków, które zostały wybudowane przy murach świątyni<sup>40</sup>. Jednakże kilka lat później na Wschodzie po raz kolejny runęły kolumny świątyni Asklepiosa za sprawą biskupa Agaj. W proceder niszczenia pogańskich świątyni był zaangażowany również sam Grzegorz z Nazjanzu (ur. ok. 329 – zm. 389 lub 390), który jak podają źródła, zmienił świątynię w kościół w mieście, w którym był biskupem<sup>41</sup>.

Rządy Teodozjusza (379–395), a później jego synów (Arkadiusza (395–408) i Honoriusza (395–423), wyznaczają kolejny etap w procesie niszczenia pogańskich obiektów kultu. Oficjalnie politykę Teodozjusza realizował Cynegiusz<sup>42</sup>, który nie ograniczył się jedynie do wdrażania na swoim terenie zakazu składania ofiar oraz wykorzystania pogańskich obiektów kultu religijnego do świeckich celów<sup>43</sup>. Libanios<sup>44</sup> (ur. 314 – zm. 393) twierdzi, że Cynegiusz

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, 5, 5, s. 300–303.

<sup>37</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 61.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, 30, 9, 5, t. 2, s. 215–216.

<sup>40</sup> Ibidem, 27, 9, 10, s. 82–83. Zob. także J.F. Matthews, *Symmachus and the Oriental cults*, JRS 63 (1973), s. 178.

<sup>41</sup> Gregorius (Grzegorz z Nazjanzu), *Epigrammata* 30, w: PG 38, 99.

<sup>42</sup> G. Fowden twierdzi, że wraz z objęciem przez Cynegiusza w 384 r. stanowiska prefekta pretorium prześladowania pogan wzrosły. G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 62–63.

<sup>43</sup> *C. Th.* 16, 10, 7-9.

<sup>44</sup> Libanios – grecki retor.

nie przestał jedynie na realizacji oficjalnych zaleceń cesarza, ale wykorzystując swoją pozycję, finansował ataki organizowane na pogan i ich świątynie na terenie całej wschodniej części Imperium. Choć nie wydaje się, że prowadzenie tak szerokich działań mogłoby się odbyć bez choćby minimalnego wsparcia taktycznego Teodozjusza, jednak źródła na ten temat milczą. Jedyny dokument, jaki wyszedł z kancelarii Teodozjusza adresowany do Cynegiusza, niczego takiego nawet nie sugeruje<sup>45</sup>. Choć u Zosimosa<sup>46</sup> znajdujemy wzmianki, że otrzymał on jasne instrukcje stłumienia starej religii rzymskiej od cesarza, nie brakuje głosów, że są one przesadzone<sup>47</sup>. Jednak czytając wskazówki Augustyna, nie możemy tego zupełnie wykluczyć<sup>48</sup>. Ponadto sprawy nie ułatwia także fakt, że z całą pewnością trudno jest wskazać te świątynie, do których zniszczenia przyłożył się szczególnie Cynegiusz<sup>49</sup>. Od Libaniosa dowiadujemy się tylko, że Cynegiusz przy użyciu siły zbrojnej i przy poparciu duchowieństwa burzył świątynie i posągi bogów<sup>50</sup>.

Dzięki przekazowi autorstwa Teodoreta z Cyru posiadamy informacje na temat zniszczenia wspomnianej świątyni Zeusa w Apamei dokonanego w latach osiemdziesiątych IV w. Znaczną rolę w zniszczeniu owego przybytku odegrał biskup Marcel (zm. 389)<sup>51</sup>. Na ten temat wspomina także Sozomen<sup>52</sup>. Brakuje nam dowodów na to, że biskup otrzymał specjalne cesarskie pozwolenie, w formie np. wydanego w tej kwestii prawa, zezwalającego na zniszczenie świątyni Zeusa<sup>53</sup>. Nie możemy tego wykluczyć, gdyż nasza wiedza o ustawodawstwie Teodozjusza nie musi być wcale kompletna<sup>54</sup>. Jednakże na podstawie analizy dostępnych nam źródeł musimy zakładać i być niemalże pewni, że Marcel nie otrzymał żadnych szczególnych uprawnień do interwencji w tym kierunku, gdyż brakuje nam dowodów, aby nie tylko jasno ustalić zakres cesar-

<sup>45</sup> *C. Th.* 16, 10, 9.

<sup>46</sup> Zosimos, *Nowa historia*, 4, 37, 3, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993, s. 181–182.

<sup>47</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 63.

<sup>48</sup> Augustyn, *O państwie Bożym: przeciw poganom ksiąg XXII*, 5, 26, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 301–303.

<sup>49</sup> Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, 3, 56, s. 198–199, Libanios, *Mowa* 30, w: *Wybór mów*, przekł. L. Małunowiczówna, Wrocław 1953, s. 227–253. Dyskują na ten temat podjęli: P. Petit, *Sur la date du „Pro templis” de Libanios*, *Byzantion* 21 (1951), s. 301. Zob. także F. Vittinghoff, *Eusebius als Verfasser der „Vita Constantini”*, *RhM* 96 (1953), s. 363–364.

<sup>50</sup> Libanios, *Mowa* 30, s. 227–253.

<sup>51</sup> Theodoret von Cyrus, *Kirchengeschichte*, 5, 21–22, München 1926, s. 299–303.

<sup>52</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 15, s. 480–484.

<sup>53</sup> P. Petit, *Sur la date du „Pro templis” de Libanios*, s. 301.

<sup>54</sup> Badania Kodeksu Teozozjańskiego prowadzone w kierunku analizy zbioru pod kątem ustawodawstwa wydanego w sprawie świątyń nie wskazują na istnienie przed rokiem 435 rozporządzenia, które by nakazywało jasno niszczenie świątyń. Cesarz w edykt ogłoszonym w 399 r. nakazuje wyburzenia wiejskich świątyń, zaś w ustawie z 407/8 możemy doszukać się sugestii, że obiekty te na terenie cesarstwa były systematycznie niszczone. Por. *C. Th.* 16, 10, 25; *C. Th.* 16, 10, 16.

skiego pozwolenia na zniszczenie świątyni Zeusa, ale również informacji na temat jego zinterpretowania przez ówczesnych<sup>55</sup>. Nie możemy również wykluczyć, sugerując się chociażby przekazem Sozomena, że Marcel nie prowadził w czasie swojego zasiadania na biskupim tronie w Apamei także innych działań wymierzonych w inne świątynie znajdujące się na jego terenie<sup>56</sup>. Pamiętajmy, co było wskazane powyżej, że w latach poprzednich zarówno Jerzy z Aleksandrii, jak i Marek z Aretuzy również nie otrzymali żadnego cesarskiego rozporządzenia, aby przekształcać pogańskie obiekty na kościoły, a Konstancjusz nigdy przeciwko temu nie zaprotestował. To, co wyróżnia działania Marcela w odniesieniu do jego poprzedników, to sposób funkcjonowania: początkowo biskup współpracował z władzami cywilnymi w ataku na świątynię, ale później nimi manipulował<sup>57</sup>. Ostatecznie odsunął cywilnego zwierzchnika od dalszych działań, przejął inicjatywę w tym kierunku, a co się z tym wiąże i odpowiedzialność za zniszczenie świątyni Zeusa przy pomocy podległych mu żołnierzy (niewykluczone, że w większości mogli to być opłacani i pośpiesznie zebrani przez biskupa najemnicy a nie regularni żołnierze) oraz mnichów z Syrii<sup>58</sup>, wyznaczając w ten sposób nowy standard dla zakresu niezależności biskupa w działaniach ukierunkowanych na traktowanie wyznawców starej religii rzymskiej na podległym sobie terenie<sup>59</sup>. Wpływy, jakie miał, nie uchroniły jednak Marcela przed klęską i biskup poniósł śmierć z rąk pogańskich mieszkańców Apamei<sup>60</sup>.

Radykalne akty zniszczenia świątyń pogańskich na terenie Imperium mają także miejsce po zaostrzeniu prawa wobec pogan przez Teodozjusza w latach dziewięćdziesiątych IV w. W 391 r. Teodozjusz ogłosił ustawę zabraniającą m.in. wstępu do pogańskich świątyń, której treść przesądzała o dalszych losach wielu z nich<sup>61</sup>. Jej adresatami byli sprawujący władzę w prowincji Egiptu: Ewagriusz (zarządca prowincji) i Romanus (dowódca wojsk cesarskich). Uważa się, że ustawa skierowana do najwyższych dostojników w Egipcie stała się bezpośrednią przyczyną rozruchów na tle religijnym w Aleksandrii. Wydarzenie to komentują Sokrates Scholastyk<sup>62</sup> i Sozomen<sup>63</sup>. Przypuszczalnie po-

<sup>55</sup> P. Petit, *Sur la date du „Pro templis” de Libanius*, s. 301.

<sup>56</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 15, s. 480–484.

<sup>57</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 67.

<sup>58</sup> Libanios przedstawia mnichów, porównując ich do rozbójników, którzy wynosili świątynne skarby i wywłaszczali chłopów z ich ziemi, rzucając na nich m.in. oskarżenia o składanie ofiar. Libanios, *Mowa 30*, s. 227–253. Zob. także Zosimos, *Nowa historia*, 5, 23, 4, s. 220–221.

<sup>59</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 65

<sup>60</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 15, s. 480–484.

<sup>61</sup> *C. Th.* 16, 10, 11.

<sup>62</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 5, 16, s. 415–417.

<sup>63</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 15, s. 480–484.

wodem zamieszek było działanie biskupa Teofila (zm. 412) wymierzone przeciwko pogaństwu, który „na wszelki sposób starał się okryć hańbą pogańskie misteria”<sup>64</sup>. Biskup postanowił, że będzie burzył świątynie pogańskie lub podejmie kroki zmierzające do ich adaptacji na świątynie chrześcijańskie<sup>65</sup>. Podjął także decyzję o przekształceniu w kościół chrześcijański świątynię Dionizosa<sup>66</sup>. Bez wątpienia Teofil nie otrzymał żadnych specjalnych uprawnień od Teodozjusza. Biskup otrzymał pozwolenie na zamianę tylko niektórych świątyń na kościoły, tymczasem Teofil „urządził publiczną wystawę obrazującą krwawe misteria, jakie się odbywały w Mitrejon”<sup>67</sup>. Działania biskupa zbulwersowały pogan, którzy, podnosząc bunt pod przywództwem Olympiosa, obwarowali się w Serapejonie. Poganie ostatecznie przegrali, a biskup Teofil przystąpił do burzenia świątyń. Analiza tych wydarzeń pozwala wyciągnąć wnioski, że Teofil w przeciwieństwie do Marcela z Apamei, nie mógł podjąć żadnej samodzielnej inicjatywy wobec pogańskich obiektów, gdyż źródła wyraźnie wskazują, że całą sytuację kontrolowały władze świeckie. Nie można wykluczyć, że konflikt w Egipcie był w dużej mierze wynikiem działań Teofila, co może stanowić jeden z powodów, dla którego właśnie nie powierzano duchownym władzy nad pogańską religią<sup>68</sup>. Nie można też zapominać, że Teofil był wpływowym politykiem kościelnym i może wołał odgrywać drugoplanową rolę, aby nie ponosić odpowiedzialności za podejmowane decyzje<sup>69</sup>. Nie ma wątpiwości, że zarówno Ewagriusz, jak i Romanus nie mogli ignorować Teofila, którego w każdej chwili mogli wesprzeć egipscy mnisi.

Na początku V w. przeciwko pogańskim świątyniom wystąpił m.in. Porfiriusz (ur. ok. 347 – zm. 420), biskup Gazy, który zaangażował się w zniszczenie świątyń na swoim terenie, zwłaszcza świątyni Zeusa Marnasa<sup>70</sup>. Pod koniec IV w. biskup, według Marka Diakona, którego posłał do cesarza jako swojego wysłannika, mającego przedstawić władcy stanowisko Porfiriusza, starał się o uzyskanie nakazu zniszczenia świątyń w Gazie<sup>71</sup>. Cesarz ostatecznie zgodził się i nadzór nad przedsięwzięciem powierzył swojemu urzędnikowi (prawdopodobnie chodzi o Hilariusza), który, przybywając do Gazy, zamknął

<sup>64</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 5, 16, s. 415–417.

<sup>65</sup> Sokrates twierdzi, iż biskup Teofil dążył do zniszczenia wszystkich pogańskich świątyń na terenie całej Aleksandrii, nie zgadza się z tym Sozomen, który uważa, że starania biskupa skupiały się jedynie na zniszczeniu świątyni Dionizosa. Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 15, s. 480–484; Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 5, 16, s. 415–417.

<sup>66</sup> Sozomen, *Historia Kościoła*, 7, 15, s. 480–484.

<sup>67</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, 5, 16, s. 415–417.

<sup>68</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 70.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 70–71.

<sup>70</sup> Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, tłum. I. Milewski, Gdańsk 2003.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 26, s. 110–111.

wszystkie świątynie z wyjątkiem przybytku poświęconego Zeusowi Marnasowi, za pozostawienie którego otwartym, jak wynika z przekazu Marka, przyjął zapłatę<sup>72</sup>. Na początku V w. Porfiriusz zdecydował się ponownie szukać posłuchu u cesarza i zdobyć tym razem całkowity nakaz zamknięcia świątyń pogańskich w Gazie, którego wykonanie – na wyraźną prośbę biskupa – miano powierzyć wysokiemu urzędnikowi cesarskiemu. W tym celu udał się ze swoim metropolitą Janem z Cezarei do Konstantynopola i dzięki protekcji m.in. cesarzowej Eudoksji, w końcu otrzymał zgodę Arkadiusza. Cesarz był początkowo niechętny prośbom biskupa, gdyż nie chciał prowokować do zamieszek tak potężnego miasta, jak Gaza, na terenie którego wciąż zamieszkiwała spora grupa pogan<sup>73</sup>. Postawa Arkadiusza do Porfiriusza z Gazy wyraźnie kontrastuje z podejściem Konstancjusza do Jerzego z Aleksandrii i Teodozjusza do Teofila, co pozwala przypuszczać, że nawet w czasie triumfu nowej religii, kiedy to za sprawą polityki Teodozjusza chrześcijaństwo zostało religią państwową, kolejnych cesarzy nadal charakteryzował zdrowy pragmatyzm<sup>74</sup>. Arkadiusz zdawał sobie sprawę, że Gaza to nie Aleksandria, gdzie w przeciwieństwie do pierwszego ośrodka przeważała liczba chrześcijan, dlatego zwlekał ze swoją decyzją. Mała liczba chrześcijan w Gazie przyczyniła się również do słabszej pozycji biskupa Porfiriusza w jego okręgu, o którym źródła milczą, iż kiedykolwiek przekroczył granice prawa w kontaktach z poganami<sup>75</sup>.

Z kolei w Fenicji w pierwszych latach V w. dochodzi, z inicjatywy Jana Chryzostoma (ur. ok. 350 – zm. 407), biskupa Konstantynopola, do aktów niszczenia pogańskich świątyń przez grupę mnichów. Mnisi w proces niszczenia pogańskich obiektów religijnych angażowali się już wcześniej w Apamei, kiedy to do takich działań namawiał ich biskup Marcel. Od Teodoretą z Cyru dowiadujemy się, że Jan polecił owym żarliwym i gorliwym ascetom, aby swoje działania wymierzone w pogańskie świątynie opierali i tłumaczyli cesarskimi edyktami<sup>76</sup> zezwalającymi im na te kroki w majestacie prawa rzymskiego<sup>77</sup>. Ponadto biskup rzekomo nie sięgnął do skarbcza królewskiego po pieniądze na opłacenie robotników, którzy zostali przez niego wynajęci do prac wyburzeniowych. Koszty za namową Jan miały pokryć zamożne kobiety<sup>78</sup>, co prowadzi do wniosku, że biskup środki potrzebne do realizacji swojego przed-

<sup>72</sup> Ibidem, 27, s. 111–112.

<sup>73</sup> Ibidem, 41, s. 124–125.

<sup>74</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320–435*, s. 73.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>76</sup> Prawdopodobnie chodzi m.in. o rozporządzenie *C. Th.* 16, 10, 16 ogłoszone w 399 r. i wydane w Damaszku.

<sup>77</sup> Theodoret von Cyrus, *Kirchengeschichte*, 5, 29, s. 312–313.

<sup>78</sup> Ibidem.

sięwzięcia zorganizował sobie sam. Na uwagę zasługuje również fakt, że w Fenicji dochodziło nie tylko do aktów niszczenia świątyń. Budowano tam również kościoły ku ogólnemu sprzeciwowi pogan<sup>79</sup>. Podsumowując działania Jana, należy stwierdzić, że pod rządami cesarza przejął on inicjatywę w walce z religią pogańską. W źródłach nie ma również śladu wiadomości na temat, iż został on wsparty w swoich działaniach przez wojsko. Powodem braku wsparcia była z pewnością obawa przed wywołaniem jakichkolwiek zamieszek. Wniosek ten może potwierdzić treść jednego z wcześniej przywoływanych rozporządzeń zawartych w *Kodeksie*, gdzie czytamy, że wszystkie świątynie znajdujące się w obrębie prowincji mają być niezwłocznie zniszczone, przy uniknięciu jakichkolwiek zakłóceń i zamieszek<sup>80</sup>.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że wyniki pracy badawczej zweryfikowały pojawiające się w tej materii wątki oraz znacznie poszerzyły dotychczasowy stan wiedzy na ten temat. Ustalono przede wszystkim, w jakim stopniu rzeczywistość odpowiadała rozporządzeniom i zasadom ustanowionym przez rzymskich ustawodawców. Bez wątpienia biskupi odegrali znaczącą rolę w procesie niszczenia pogańskich świątyń na wschodzie Imperium, niekiedy nawet przejmując inicjatywę w działaniach, jednakże nie znaleziono dowodów na to, że w tym czasie przejęli oni funkcję władzy świeckiej nawet na poziomie lokalnym<sup>81</sup>. Jednakże rosnący prestiż i bogactwo Kościoła przemawia za faktem, że z pewnością wpływy duchownych na terenie Imperium się rozszerzały.

Ponadto analiza materiału źródłowego pozwoliła ustalić, w jakim stopniu władzom udawało się zachować przynajmniej formalną neutralność względem niepożądanego i niechcianego w państwie pogaństwa, w obawie przed zamieszkami na tle religijnym. Można przyjąć, że wówczas obowiązywała zasada „cichego przyzwolenia” władz cywilnych na działania biskupów, ale pod warunkiem nienaruszenia prawa i porządku, gdyż cesarze uznawali utrzymanie ładu publicznego za swój główny obowiązek, a spełnienie tego warunku nie było możliwe bez zewnętrznej spójności religijnej<sup>82</sup>. Dlatego też nie chciano prowokować żadnej grupy wyznaniowej do buntu. Cesarze nie nadzorowali samej wiary, a tym bardziej nie weryfikowali autentyczności poszczególnych przypadków nawróceń, które w tamtych czasach często były jedynie powierzchowne i nie odzwierciedlały szczerego przyjęcia nowej wiary<sup>83</sup>. Dopiero stopniowe osłabianie pogaństwa na terenie cesarstwa pozwoliło cesarzom i biskupom na coraz śmielsze działania w tym kierunku.

<sup>79</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 76.

<sup>80</sup> *C. Th.* 16, 10, 16.

<sup>81</sup> G. Fowden, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435*, s. 77.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Libanios, *Mowa* 30, s. 227–253.



## THE PARTICIPATION OF BISHOPS IN THE PROCESS OF DESTRUCTION OF THE PAGAN TEMPLES IN THE LATE EASTERN ROMAN EMPIRE (IV–V CENTURIES)

(SUMMARY)

The author of the article *The Participation of Bishops in the Process of Destruction of the Pagan Temples in the late Eastern Roman Empire (IV–V centuries)* focuses on the participation of bishops in the destruction of pagan temples throughout the Roman Empire in the fourth and fifth centuries. (This article only relates to the eastern part of the empire). To this end, the author analyzes the existing historical, legal and literary sources. Without doubt, the bishops (George, Mark, Eleuzjos, Titus, Marcel, Theophilus, Porphyry, John Chrysostom) played a significant role in the destruction of pagan temples in the East, sometimes even taking the initiative in this action, but there is no evidence that, at that time, they had assumed the functions of a civil authority, even at a local level. It can be assumed that the policy of tolerance for the pagans was very important, but only if they did not infringe law and public order.

## DIE TEILNAHME DER BISCHÖFE AM ZERSTÖRUNGSPROZESS DER HEIDNISCHEN TEMPEL IM OSTEN IN DER SPÄTEN RÖMISCHEN KAISERZEIT (4. BIS 5. JHDT. N. CHR.)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Aufmerksamkeit des Autors in dem Text *Die Teilnahme der Bischöfe am Zerstörungsprozess der heidnischen Tempel im Osten in der späten Römischen Kaiserzeit (4. bis 5. Jhdt. n. Chr.)* konzentriert sich auf die Darstellung der Teilnahme der Bischöfe an der Zerstörung der heidnischen Tempel während des Römischen Reiches im vierten und fünften Jahrhundert. Die Untersuchungen betreffen nur den östlichen Teil des Reiches. In diesem Zusammenhang werden historische, rechtliche und literarische Quellen analysiert. Ohne Zweifel spielten die Bischöfe (Georg, Markus, Eleusis, Titus, Marcellinus, Theophilus, Porphyrius, Johannes Chrysostomos) eine bedeutende Rolle bei der Zerstörung der heidnischen Tempel im Osten, zeitweise waren sie sogar die Initiatoren der Aktionen. Es wurden jedoch keine Beweise dafür gefunden, dass sie zu diesem Zeitpunkt die Funktionen der zivilen Macht, auch auf lokaler Ebene, übernahmen. Es kann angenommen werden, dass für die Heiden das Prinzip der Toleranz galt, jedoch nur, falls sie Recht und staatliche Ordnungen nicht überschritten.





S. Jadwiga A. Kalinowska OSB  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## **Siostry benedyktyнки misjonarki w Libii – misja milczenia w latach 1976–1998 (w świetle zbiorów archiwalnych Zgromadzenia)**

**Słowa kluczowe:** Libia, polskie benedyktyнки misjonarki, praca w arabskim szpitalu w El Beida, misja milczenia.

**Key words:** Libya, Polish Benedictine Missionary, Working in an Arab Hospital in El Beida, Mission of Silence.

**Schlüsselworte:** Libyen, polnische Benediktinermissionarinnen, Arbeit in einem arabischen Krankenhaus in El Beida, Mission des Schweigens.

Sobór Watykański II w swoich dokumentach przypomniał chrześcijanom polecenie Kościoła katolickiego o dawaniu świadectwa przynależności do Chrystusa, aby inni, widząc ich dobre czyny, chwalili Ojca i pełniej pojęli prawdziwy sens życia ludzkiego<sup>1</sup>. Ponadto m.in. zalecił instytutom życia konsekrowanego pielęgnowanie i dostosowanie do obecnych warunków ducha misyjnego<sup>2</sup>.

Siostry benedyktyнки misjonarki przejęte nauką soboru na kapitule generalnej w 1968 r. w Kwidzynie opracowały dla swego zgromadzenia program *accommodatae renovationis*. Znalazł się także w nim trudny problem – podjęcie prawdziwych misji zagranicznych, by nazwa Zgromadzenia zgodna była z rzeczywistością. Realizacja tego problemu okazała się w praktyce też niełatwa i przechodziła różne fazy rozwoju. Za pierwszą z nich można uważać misję milczenia benedyktyńskich pielęgniarek, czyli posługiwanie chorym w arabskim szpitalu w El Beida [Al Bayda'] w Libii.

---

Adres/Adresse/Anschrift: s. dr hab. Jadwiga A. Kalinowska, prof. UWM, Katedra Historii Kościoła i Dzie-  
dzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn,  
jadwigakalinowska@o2.pl.

<sup>1</sup> Por. DM 11.

<sup>2</sup> Por. DZ 20.

By lepiej zrozumieć misję milczenia polskich sióstr zakonnych w tym afrykańskim kraju, warto tu odnotować kilka jego uwarunkowań. Wiadomo, że w VII w. po Chr. afrykańskie chrześcijaństwo obciążone patriotyzmem lokalnym nie potrafiło oprzeć się próbom czasu i zostało wyparte z tych ziem przez wyznawców Mahometa. Islam okazał się bardziej żywotny i tak w przeważnej mierze jest tam do dziś<sup>3</sup>. Pustynny kraj przez wiele wieków zmagał się z licznymi problemami ekonomicznymi, aż do odkrycia na swoim terytorium w poł. XX w. obfitych złóż ropy naftowej i gazu. Eksploatacja tych zasobów się opóźniała. Wzrastało też niezadowolenie z dotychczasowych rządów królewskich. Wówczas 27-letni kapitan Muammar Kaddafi (1942–2011) dokonał 1 września 1969 r., z grupą młodych oficerów, przewrotu wojskowego i proklamował utworzenie Libijskiej Republiki Arabskiej. Ponieważ Kaddafi zorganizował państwo autorytarne w oparciu o ortodoksyjny islam, który nie uznaje konwersji, a neofitów skazuje na karę śmierci, więc polskie siostry, pracując w tym kraju mogły tylko prowadzić misję milczenia.

Upaństwowiono tam eksploatację i przetwórstwo oraz eksport ropy naftowej. By zdobyć kapitał, w Libii w odpowiednich warunkach rozpoczęły się zabiegi o przyciągnięcie inwestorów zagranicznych. Zgłaszały się liczne firmy energetyczne, kartograficzne, także z Polski. W latach sześćdziesiątych XX w. przybyła tam do pracy znaczna grupa Polaków, więc kapelani sióstr pielęgniarek otaczali w Libii opieką duszpasterską także swoich świeckich rodaków.

Prezentowany temat zawiera się w zaznaczonych ramach chronologicznych w tytule artykułu, po raz pierwszy ukaże się drukiem (oprócz nielicznych tylko wzmianek o pracy sióstr zakonnych w Libii<sup>4</sup>) i nie był nigdzie publikowany. Aczkolwiek temat zasługuje na szersze i wnikliwsze potraktowanie, autorka niniejszego tekstu ma świadomość tego, że jedynie sygnalizuje problem, w żadnym razie go nie wyczerpując.

Ze względu na brak innych opracowań, artykuł oparto głównie na niedrukowanych materiałach źródłowych (dokumentach i narracjach), znajdujących się w Archiwum Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Otwocku (ABMO), czyli w domu generalnym. Spośród tych źródeł najwięcej wiadomości dostarczyły rękopiśmienne kodeksy: 1) *Kronika domu Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek, Libia – El Beida z lat 1976–1998 w czterech tomach*. Zawierająca łącznie 592 strony formatu A4 oraz 2) *Księga protokołów wizytacji [przełożonych generalnych] Domu zakonnego Sióstr Benedyktynek Misjonarek w El Beida (1979–1995)*, stron 20, formatu A5. Fundamentalnym dokumentem

<sup>3</sup> A. Miotk, *Program chrystianizacji Afryki w XIX i XX w.*, Olsztyn 2009, s. 21–24.

<sup>4</sup> J. Knopek, *Rozwój polskich akcji misyjnych w Afryce Północnej w XIX i XX w.*, Studia Polonijne 2001, t. 22, s. 190–227.

w omawianej sprawie jest *Umowa o pracę z dnia 12.05.1976 r.*, zawarta między Ministerstwem Zdrowia Libijskiej Republiki Arabskiej reprezentowanym przez Dyrektora Generalnego dr. Solaymana Leghmari'ego i Zgromadzeniem Sióstr Benedyktynek Misjonarek, reprezentowanym przez wikarię generalną s. mgr Agnię Kazimierę Białczak<sup>5</sup>.

W planach autorki ta krótka refleksja naukowa zamierzona jest wyłącznie jako przyczynek do przyszłej historiografii Zgromadzenia. Składa się on z czterech niewielkich rozdziałów: 1. Geneza wyjazdu, 2. Przygotowanie do wyjazdu, 3. Podróż *via* Rzym, 4. Benedyktyńskie życie zakonne na afrykańskiej ziemi, posługa pielęgniarska i medyczna. W zakończeniu nastąpi podsumowanie omawianej problematyki i przedstawione zostaną postulaty badawcze.

## 1. Geneza wyjazdu sióstr benedyktynek misjonarek do pracy w szpitalu w Libii

Idea misyjna od początku powstania kongregacji (1917 r. w Białej Cerkwi k. Kijowa) towarzyszyła sioström benedyktynek, ale tylko w nazwie (*Benedyktynki Czynne*, następnie *Misjonarki Św. Benedykta*), gdyż nie była ściśle związana z charyzmatem tej wspólnoty. W pierwszych i następnych *Konstytucjach* Zgromadzenia pojawiała się słowo *misja*, ale jedynie na określenie zadań do wykonania, które siostry mają obowiązkowo podejmować<sup>6</sup>. Zainteresowanie sióstr prawdziwymi misjami, czyli wyjazdem za granicę dla pozyskiwania lub odzyskiwania dla wiary katolickiej ludzi, którzy Boga prawdziwego jeszcze nie poznali lub Go już utracili, albo zeszedli na błędne drogi poszukiwania prawdy, przez wiele lat przejawiało się sporadycznie: w intencjach modlitewnych, przy studiach teologicznych, lekturze czasopism misyjnych, a także pod wpływem różnych kontaktów z misjonarzami lub misjonarkami, zwłaszcza werbistami z Pieniężna. Dobrą okazją do tego było dziesięcioletnie posługiwanie ks. Piotra Lisieckiego SVD jako kapelana sióstr benedyktynek misjonarek w domu generalnym w Kwidzynie<sup>7</sup>.

Dopiero w posoborowych statutach Zgromadzenia: w *Konstytucjach* i w *Dyrektorium*, zredagowanych<sup>8</sup> przez siostry *ad experimentum* na powielaczu, po-

<sup>5</sup> Tekst umowy o pracę (bez sygnatury) znajduje się w ABMO.

<sup>6</sup> R.M. Wiśniecka, *Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. Benedykta i jego działalność w latach 1917–1945*, Lublin 1968, mps ABMO, s. 40.

<sup>7</sup> Por. A.J. Kalinowska OSB (red.), *Błogosławieni, którzy umierają w Panu*, Olsztyn, 2000, s. 282–284.

<sup>8</sup> Zob. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek*, s. 2; *Dyrektorium Zgromadzenia*, s. 4, Kwidzyn 1974 [współoprawne] mps ABMO.

jawił się w drugim rozdziale w punkcie 6. *Konstytucji*, zatytułowanym: *Apostolstwo*, nakaz misyjny: „Miłość ku Bogu i ludziom dąży spontanicznie do rozbudowy Ciała Mistycznego Chrystusa – Kościoła. Benedyktynki Misjonarki włączają się w to dzieło przez pracę apostolską i misyjną. Obowiązek ten spoczywa zarówno na każdej siostrze, jak i na całej wspólnoty”. Zapis ten został zinterpretowany w drugim rozdziale, w punkcie 10. *Dyrektorium*: „Siostry jako benedyktynki misjonarki będą wspierać misje poprzez modlitwę, ofiarę, dary materialne, a w miarę możliwości będą podejmować prace na placówkach misyjnych”. Te same zalecenia w sprawach misji zostały wpisane do statutów zakonnych opublikowanych w Otwocku w 1989 r.<sup>9</sup>, z niewielkim dodatkiem, akcentującym przygotowanie sióstr do pracy na misjach poprzez naukę języków i specjalistyczne studia. Z tego wynika, że świadomość misyjna i zainteresowanie misjami w Zgromadzeniu wzrastało i wchodziło już powoli w 1985 r. w drugą fazę realizacji przez zakładanie placówek misyjnych w Brazylii i w Ekwadorze.

Dla lepszego zilustrowania genezy wyjazdu sióstr benedyktynek do pracy w Libii warto przytoczyć tu fragment protokołu pierwszej wizytacji domu zakonnego w El Beida, którą przeprowadziła przełożona generalna Zgromadzenia matka Cecylia Serwońska w 1979 r.<sup>10</sup>

„Dom Sióstr Benedyktynki Misjonarek w El Beida w Libii powstał na wyraźne życzenie, więcej, na rozkaz (!) hierarchii kościelnej w Polsce. Siostry naszego Zgromadzenia, a zwłaszcza młodsza ich generacja, w ostatnich latach coraz częściej wyrażały pragnienie, by Zgromadzenie podjęło pracę misyjną. Ze względu na ciągły brak sióstr (!) nie uczyniono konkretnych kroków ku pracy misyjnej, ale starano się wy badać sytuację i przyszłe możliwości. Tymczasem Opatrzność przygotowała nieprzewidzianą formę i miejsce pracy misyjnej, którą trzeba było rozpocząć w stosunkowo krótkim czasie. Znakiem woli Bożej było życzenie ojca św. Pawła VI, skierowane do prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, by wysłał siostry polskie do Libii, do pracy w szpitalach. To życzenie przekazał zgromadzeniom zakonnym polskim asystent zakonny [prymasa] ks. bp Bronisław Dąbrowski w czasie dnia skupienia 23.04.1975 r. [na Jasnej Górze w Częstochowie]. Przy spotkaniu ze mną z okazji załatwiania pewnych spraw Zgromadzenia biskup Dąbrowski powiedział: »Matka wyśle swoje siostry do Libii«. Zgromadzenie z lękiem podejmowało tę misję, nie mając sióstr przygotowanych do pracy w szpitalu, ale rów-

<sup>9</sup> *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Benedyktynki Misjonarek* [współoprawne], Otwock 1989: *Konstytucje*, s. 20, *Dyrektorium*, s. 12.

<sup>10</sup> Zob. *Protokoły wizytacji. Dom zakonny Sióstr Benedyktynki Misjonarek w El Beida*, s. 1–3, rkps ABMO.

nocześnie siostry zdawały sobie sprawę, że jest to wyraźny znak woli Bożej. Dla sióstr z czterech zgromadzeń zakonnych, wyjeżdżających [wkrótce] do Libii bez przygotowania pielęgniarskiego Wydział Zakonny zorganizował specjalny kurs pielęgniarski w Warszawie pod dyrekcją s. Wandy Żurawskiej, szarytki”<sup>11</sup>.

## 2. Przygotowania do wyjazdu

Decyzja prymasa Polski o wyjeździe polskich sióstr do pracy w szpitalach Libii wyraźnie zaskoczyła władze generalne naszego Zgromadzenia. Podjęto jednak tę misję. Inne zgromadzenia, mające już doświadczenie pracy misyjnej łatwiej uporały się z tym trudnym wyzwaniem. Dalsze przygotowania do tego wyjazdu miały miejsce w kraju, w Rzymie i w Libii. Przygotowania trzech benedyktynek misjonarek do wyjazdu w Kwidzynie odbywały się w wyjątkowej atmosferze, gdyż Zgromadzenie po raz pierwszy wysyłało swe siostry za granicę do pracy misyjnej.

Ogólnie biorąc dalsze przygotowanie do wyjazdu w Polsce składało się z kilku etapów: 1) ustalenie grupy sióstr wyjeżdżających i przeszkolenie ich na kursie pielęgniarskim, prowadzonym przez s. Wandę Żurawską w Warszawie oraz uszycie odpowiedniego stroju zakonnego, dostosowanego do klimatu afrykańskiego etc. 2) podpisanie umowy o pracę ze wspomnianym dr. Solaymanem także w Warszawie, 3) ustalenie daty wyjazdu; 4) pożegnania w domu generalnym Zgromadzenia i w katedrze kwidzyńskiej p.w. Św. Jana Ewangelisty oraz 5) pożegnania w kaplicy Wydziału Zakonnego w Warszawie wszystkich grup sióstr zakonnych, wyjeżdżających razem do Libii.

Ze wspólnoty benedyktyńskiej w 1975 r. do tej pracy wydelegowano trzy siostry: Angelę T. Szczygieł, lat 43, od I profesji zakonnej – 24; Juwencję E. Konefał lat 28, od I profesji – 8; Kamilę J. Wiśniewską, lat 32, od I profesji – 3.

<sup>11</sup> W. Żurawska (1903–1996), ur. w Petersburgu w rodzinie Franciszka i Marii z d. Koch, ochrzczona 9 II 1903, przyjęła I Komunię św. – 1918, bierzmowanie – 1924. Zdobyła wykształcenie ogólne średnie i zawodowe, dyplom pielęgniarstwa w (2-letniej) Państwowej Szkole Pielęgniarstwa oraz znajomość języków: rosyjskiego, francuskiego, niemieckiego i angielskiego. Została przyjęta do postulatu Sióstr Szarytek w 1932 w Łowiczu. Rozpoczęła Seminarium (nowicjat) w 1932. Miała obłóczyny w 1933 i przyjęła imię Maria. Pierwsze śluby złożyła w 1937. Ofiarna jej praca dla ludzi chorych i potrzebujących oraz organizacyjna, administracyjna i dydaktyczna w zakresie pielęgniarstwa była nagrodzona licznymi odznaczeniami krajowymi i odznaczeniem pielęgniarskim – medalem „Florence Nightingale” Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża. W latach osiemdziesiątych [4.08–15.11.1975] na osobistą prośbę prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego zorganizowała Międzynarodowe Studium Pielęgniarskie na Kamionku [w Warszawie]. Zmarła w Warszawie w domu prowincjalnym Sióstr Szarytek, pochowana została na Cmentarzu Powązkowskim. Mpsy (bez sygnatur) Warszawa, Archiwum Prowincji Warszawskiej Sióstr Miłosierdzia Św. Wincentego à Paulo (szarytek); s. Jadwidze Kisielewskiej, szarytce dziękuję za przysłanie mi kopii tych materiałów źródłowych (AJK).

Po przeszkoleniu siostr sprawa ich wyjazdu przedłużała się i komplikowała tak, że niektóre wyższe przełożone zdecydowały wycofać swe zgłoszone siostry. Ta sytuacja była tylko przejściowa. Wtedy s. Kamilę w 1976 r. skierowano do pracy w Bibliotece Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, a jej miejsce w grupie siostr przygotowujących się do wyjazdu zajęła s. Kornelia T. Józwik, dyplomowana pielęgniarka.

Podpisanie umów o pracę z dr. Solaymanem przedstawicielką przełożonych wyższych siostr wyjeżdżających odbyło się 12 maja 1976 r. w Warszawie. Była to podstawa prawna pracy misyjnej w Libii. Tę czynność poprzedziły długie dyskusje. W końcu zawarto umowy na dwa lata z możliwością automatycznego przedłużania z roku na rok, o ile nie zostanie taka umowa wypowiedziana przez jedną ze stron przynajmniej na 90 dni przed jej wygaśnięciem<sup>12</sup>. Podano do wiadomości, że siostry będą pracować w szpitalu stosownie do posiadanych kwalifikacji. Dyrektor Solayman zapewnił, że każda grupa siostr wyjeżdżających będzie mogła mieć swego kapelana, ponadto wystawił on siostronom i ich przełożonym zaproszenia w celu rozpoczęcia starań o uzyskanie paszportów. Wyraził też zgodę na pokrycie kosztów podróży misjonarek i towarzyszących im osób do Libii *via* Rzym.

Przy okazji takiego wyjazdu należało, w sytuacji siostr benedyktynek misjonarek, ponieważ Zgromadzenie było wówczas jeszcze na prawie diecezjalnym, uzyskać pozwolenie biskupa warmińskiego dla Zgromadzenia na założenie placówki zakonnej w Libii i pozwolenie na to biskupa Trypolisu<sup>13</sup>, co też uczyniono.

Po ustaleniu daty wyjazdu polskich siostr pielęgniarek i osób im towarzyszących do Rzymu na 23 lipca 1976 r., rozpoczęła się od 11 lipca 1976 r. (uroczystość św. Benedykta opata – patrona Europy) seria uroczystych pożegnań pierwszych naszych misjonarek, najpierw w Zgromadzeniu: w kaplicy w czasie mszy św. i podczas obiadu w refektarzu domu generalnego w Kwidzynie. Następnie w katedrze kwidzyńskiej na wieczornej mszy św.

Generalne pożegnanie przed wyjazdem 16 polskich misjonarek z czterech zgromadzeń zakonnych i osób im towarzyszących, m.in. dwóch kapelanów siostr: ks. Bernarda Duszyńskiego SDB (przeznaczonego do El Beida) i o. Jakuba Wańczyka OFM (do Benghazi) nastąpiło 22 lipca w kaplicy Wydziału Zakonnego w Warszawie. Uroczysta koncelebra pod przewodnictwem bpa

<sup>12</sup> Zob. *Umowa o pracę*, art. 12.

<sup>13</sup> Tymi sprawami w Zgromadzeniu Sióstr Benedyktynek Misjonarek zajmowała się wikaria generalna s. Agnia. Biskup Warmiński dr Józef Drzazga na jej prośbę, wyraził taką zgodę 4 lipca 1975 r., mps ABMO. Wysłano również prośbę do bpa Trypolisu Attilio Previtali, o pozwolenie na założenie domu zakonnego Sióstr Benedyktynek Misjonarek w Libii.



Bronisława Dąbrowskiego wypełniła najważniejszą część programu tego spotkania. Okolicznościowa homilia głównego celebrycy wzmocniła duchowo tę misyjną grupę, bowiem kaznodzieja podkreślał **znaczenie misji sióstr, polegającej na świadczeniu miłości w milczeniu**. „Trzeba mieć tej miłości wiele, by dawać jej wiele” – mówił. Przypomniawszy też, że ta misja jest pragnieniem ojca św. Pawła VI i odpowiedzią na jego apel. Następnie składano dary ofiarne z przeznaczeniem do Libii na wyposażenie kaplicy sióstr. Końcowe błogosławieństwo, wręczenie pamiątek i wspólny posiłek oraz podziękowania zakończyły spotkanie.

W Rzymie również czyniono przygotowania na przywitanie i zakwaterowanie polskiej grupy sióstr misjonek i księży misjonarzy. Przygotowano im kwatery w klasztorze Sióstr Zmartwychwstańek przy via Marcantonio Colonna 52. Wydelegowano kilku księży polskich do przywitania i przewodniczenia grupie misjonek polskich do Libii w wędrówkach pieszych i samochodowych po Wiecznym Mieście. Wśród księży warto zwrócić szczególną uwagę na o. Michała Machejka OCD<sup>14</sup>, który bardzo aktywnie i profesjonalnie towarzyszył i służył powierzonej mu grupie misjonek libijskich oraz kierował całą akcją wyjazdu z Rzymu na Czarny Łąk.

W ramach dalszego przygotowania dr Sulayman zaprosił na spotkanie 12 sierpnia 1976 r. w Libii przedstawicielki wyższych przełożonych sióstr pielęgniarek wyjeżdżających i ich kapelanów, by omówić organizację zaplanowanej pracy w tamtejszych szpitalach. Było bowiem jeszcze wiele spraw do ustalenia, np. zakwaterowanie sióstr pielęgniarek, harmonogram pracy, dni wolne, zakonne dni skupienia itp.

Tak więc przy współpracy wielu organizatorów w Polsce, w Rzymie i w Libii, przyszłe misjonarki mogły spokojnie przeżywać zaplanowaną podróż na afrykański kontynent.

### 3. Podróż *via* Rzym do Libii i bliższe przygotowanie do pracy

Podróż polskiej grupy libijskich misjonek z osobami towarzyszącymi samolotem „Henryk Sienkiewicz” do Rzymu 23 lipca 1976 r. była bezpieczna. Rozpoczęła się na Okęciu w Warszawie, a zakończyła na rzymskim lotnisku

<sup>14</sup> Tadeusz P. Machejek (1918–1998), ur. w Podleśnej Woli, pow. Miechów, w zakonie Michała OCD; 1946 – święcenia kapłańskie w Krakowie; 1950 – magisterium; 1952 – doktorat z prawa kanonicznego na KUL-u; 1965 – wyjazd do Rzymu i objęcie stanowisk: sekretarza Komisji ds. beatyfikacji i kanonizacji, sekretarza Postulatorskiego Ośrodka Studiów; 1974–1984 – postulator Generalny Polski; 1984 – relator w Kongregacji ds. Kanonizacji. Zob. R. Wilkowski OCD (red.), *O. M.T. Machejek OCD (1918–1998). Życie pod znakiem radosnej i ofiarnej służby Bogu, Kościołowi i człowiekowi*, Kraków 2004, ss. 86. Przypis ten zawdzięczam o. Sz. Praśkiewiczowi OCD i o. P. Krauda OCD.

„Leonardo da Vinci” i trwała dwie godziny. Oprócz życzliwego powitania i przyjęcia w Rzymie czekały na polskie siostry niespodziewane atrakcje: zwiedzanie bazylik, kościołów i innych zabytków Wiecznego Miasta i okolic w celach liturgicznych i turystycznych. Radości i zachwytu sióstr mimo zmęczenia, jak zauważyła wnikliwa kronikarka<sup>15</sup>, nie było granic. Innym powodem do radości sióstr były także odwiedziny (25 lipca 1976 r.) przełożonej generalnej m. Cecylii Serwońskiej i ekonomki generalnej s. Karoliny Rutkowskiej, które po trudach podróży z USA dotarły wreszcie do Rzymu.

Udział w środowej audiencji ogólnej 28 lipca 1976 r. wzmocnił ducha misyjnego sióstr, podczas której papież Paweł VI szczególnie serdecznie powitał i pobłogosławił grupę polskich sióstr zakonnych (pielęgniarek) wraz z księżmi kapelanami, udającą się na misję milczenia i pracy w Libii. Oprócz tego polskie pielęgniarki zakonne w wolnym czasie złożyły kilka wizyt w zakonnych domach generalnych. I tak, odwiedziły klasztor Sióstr Klawerianek – misjonarek Afryki, złożyły wizytę w domu Sióstr Benedyktynek od Miłosierdzia na peryferiach Rzymu w dzielnicy Centocelle przy via Tor dei Schiavi 116 oraz w siedzibie Radio Vaticana na zaproszenie sekretarza sekcji polskiej – o. Filipowicza SI, a także odwiedziły benedyktyńskie sanktuaria na Monte Cassino i w Subiaco.

Libijskie misjonarki benedyktyńskie pozostawały w ścisłej łączności ze swymi siostrami w kraju, dlatego w swoim gronie według życzenia srebrnej jubilatki s. Angeli, w tajemnicy przed innymi zgromadzeniami, święciły 25-lecie jej ślubów zakonnych i łączyły się duchowo z jubilatkami srebrnymi (w tym także matką generalną Cecylią) Zgromadzenia, które w katedrze kwidzyńskiej podczas celebracji Eucharystii przez bpa Józefa Drzazgę odnowiły swe przymierze z Bogiem.

Wyjazd polskich sióstr z Rzymu na Czarny Łąd stał się faktem 18 sierpnia 1976 r., a w dziejach Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Misjonarek otworzył się wówczas nowy rozdział – zainicjowanie pracy misyjnej na placówkach zagranicznych.

Całą akcją w Rzymie kierował wspomniany karmelita o. M. Machejek. Podawał informacje odnośnie do czasu i sposobu wyjazdu na lotnisko Fiumicino i życzliwie towarzyszył wyjeżdżającym do Libii do momentu odprawy celnej. W czasie krótkiego, bo niespełna godzinnego lotu wyprawa misyjna żegnała górzysty krajobraz Włoch i Morze Tyrreńskie, a następnie ujrzała spaloną od słońca ceglastą ziemię afrykańską, przecinaną nielicznymi pasmami

<sup>15</sup> K.T. Józwiak, *Kronika...*, s. 7–27. Są tam szczegółowe itineraria rzymskich wojaży polskich misjonarek, które świadczą o ich zaangażowaniu w poznawanie ciekawych zabytków Wiecznego Miasta.

dróg, rzadko pojawiającymi się drzewami i zamieszkałymi osadami ludzkimi. Widok ten zrobił smutne wrażenie na polskich misjonarkach.

Na lotnisku w stolicy kraju – Benghazi – ekipę polską z radością przywitani przedstawiciele władz kościelnych i państwowych Libii, wcześniej przybyły tam na spotkanie przełożone polskich misjonarek, włoskie siostry misjonarki i kapelani przybywających polskich sióstr oraz przedstawiciel misyjnego Zgromadzenia Ojców Białych w Afryce – o. Robert.

Po krótkim spotkaniu u sióstr sercanek w Benghazi przewieziono jeszcze w tym samym dniu polskie misjonarki wraz z osobami towarzyszącymi do El Beida i zakwaterowano tymczasowo w budynkach Szkoły Pielęgniarskiej, udekorowanej na zewnątrz uroczystym hasłem: „Witamy serdecznie polskie siostry w El Beida”. W ten sposób rozpoczęło się bliższe przygotowanie sióstr do podjęcia pracy pielęgniarskiej w warunkach misyjnych.

Nazajutrz na spotkaniu sióstr z dyrektorem szpitala Solaymanem ustalono podział pracy pielęgniarek w szpitalu, dni wolne, warunki aprowizacyjne i zakwaterowanie do czasu wyremontowania osobnego budynku, w którym każda rodzina zakonna będzie miała oddzielne mieszkanie. Uporządkowano szkolną salę wykładową, przeznaczoną na tymczasową kaplicę, gdzie wieczorem tego dnia zgromadziły się polskie siostry na pierwszej po przyjeździe międzynarodowej na Ziemi Libijskiej z akcentami polskimi Eucharystii, koncelebrowanej przez wikariusza generalnego w Benghazi, o. Giovanni Martinello, franciszkanina i ks. Bernarda Duszyńskiego, salezjanina – solenizanta. Uczestniczyli w niej także niektórzy polscy lekarze i włoskie siostry, pracujące w Missah.

#### **4. Praca benedyktynek misjonarek jako pielęgniarek w arabskim szpitalu oraz ich życie zakonne**

Praca pielęgniarska sióstr i życie zakonne były ściśle ze sobą złączone i nawzajem się przeplatały, zgodnie z podpisaną umową, były oznaczone dni na miesięczne skupienie, wspólne modlitwy brewiarzowe, adorację Najświętszego Sakramentu i konferencję ascetyczną. W bliższym przygotowaniu do rozpoczęcia pracy pielęgniarskiej, po załatwieniu zameldowań i ustaleniu godzin pracy, siostry w dwóch grupach zapoznawały się ze swoimi stanowiskami pracy, zwiedzając szpital w El Beida. Zauważyły, że według tamtejszego zwyczaju, przy pacjentach gromadzi się w szpitalu na dłuższy czas ich rodzina, szczególnie jest to dotkliwe na Oddziale Dziecięcym, przebywały tam bowiem matki również z innymi swymi dziećmi. W trakcie terapii trudno było wtedy jednoznacznie odróżnić dziecko chore od zdrowego.

Przed objęciem stanowisk posługi pielęgniarskiej, w niedzielę dyrekcja szpitala zorganizowała 41-osobową wycieczkę samochodami. Program obejmował bliższe poznanie fauny i flory oraz zwiedzanie ruin dawnych miast z czasów okupacji greckiej i rzymskiej oraz ciekawych wykopalisk w okolicach: Cyreny, Suzy, a zwłaszcza portu Apolonii, w której odkryto pozostałości po świątyni chrześcijańskiej z dawnych wieków. Przewodnikiem był jeden z polskich lekarzy dr Kazimierz, dermatolog. Uczestnicy wycieczki przebyli daleką drogę, przemierzając Morze Śródziemne, zjedli zaplanowany przez dyrektora Solaymana obiad w odpowiednio udekorowanej restauracji nadmorskiej i powrócili do El Beida, by 23 sierpnia 1976 r., czyli miesiąc od wyjazdu z Polski, rozpocząć, zgodnie z zawartą umową, pracę w szpitalu.

Siostry objęły stanowiska pracy zgodnie z kompetencjami. Pracowały przez osiem godzin każdego dnia. Miały jeden dzień w tygodniu wolny od pracy w szpitalu i jeden dzień na miesięczne skupienie. Codziennie zagwarantowany czas na modlitwę wspólnotową i indywidualną oraz Eucharystię. Niektóre z nich pracowały na dwie zmiany. Pierwsze siostry benedyktyнки misjonarki pracowały: Juwencja na oddziale dziecięcym, Angela na internie męskiej, Kornelia na chirurgii kobiecej. Stanowiska pracy zmieniały się w zależności od potrzeb szpitala i kwalifikacji siostr. Pracowały one w szpitalu bardzo ofiarnie i dążyły do profesjonalizmu. Przestrzegały zasad higieny i porządku w miejscu pracy i przy obsłudze pacjentów. Miały możliwości, na koszt pracodawcy, doskonalenia znajomości języka angielskiego i włoskiego poza granicami Libii, najczęściej w Rzymie, w Londynie lub na Malcie, uczęszczały też na lekcje języka arabskiego. Co dwa lata mogły wyjeżdżać do Polski na dwa miesiące urlopu na koszt dyrekcji szpitala. Miały ubezpieczenie i w razie potrzeby bezpłatne leczenie szpitalne. Zarabiały miesięcznie po 35 dinarów libijskich. Przełożone lokalne nieco więcej. Cieszyły się uznaniem lekarzy polskich i obcych, obsługi szpitala i pacjentów. Swoim przykładem i słowem formowały pielęgniarki i uczennice libijskie w zakresie wykonywania pracy zawodowej, troski o pacjenta, zachowywania higieny i porządku przy chorym. Ponadto miały obowiązki we wspólnej kaplicy i dyżury przy obsłudze kapelana, który ustawowo miał prawo prowadzić także duszpasterstwo wśród Polaków, pracujących w Libii. Siostry uprawiały również ogród warzywny i kwiatowy. Dużo czasu zajmowało też prowadzenie domu, w tym np. przyjmowanie gości, i różne inne prace, np. częste pranie białych habitów czy robienie zakupów.

Siostry dokładały starań, by w miarę możliwości uczestniczyć przynajmniej na sposób duchowy w patriotycznych i religijnych uroczystościach w Kościele katolickim w Libii i w naszej ojczyźnie, a jednocześnie pełnić swe obowiązki w szpitalu arabskim. To wymagało osobistej determinacji, a nawet heroizmu.

Przełożona generalna Zgromadzenia miała prawo do dowolnej wymiany sióstr przy pracy w szpitalu i nominacji przełożonych oraz prawo przeprowadzania wizytacji kanonicznych założonego domu zakonnego. Chętnie korzystała z tych praw. W wyniku tego na placówce sióstr benedyktynek misjonek, pracujących w szpitalu w El Beida w Libii na przestrzeni 21 lat, 5 miesięcy i 7 dni pracowało tam łącznie 10 sióstr pielęgniarek benedyktyńskich. Najdłużej, bo ponad 19 lat (z niewielkimi przerwami na urlop zdrowotny i kursy języków obcych) pracowała s. Kornelia Józwik. Spośród tych dziesięciu sióstr, cztery były przełożonymi we wspólnocie liczącej zazwyczaj trzy siostry, niekiedy cztery. Najdłużej, bo przez trzy kadencje, przełożoną była s. Kornelia, s. Juwencja przez dwie kadencje, s. Damaris Moreń – jedną kadencję, a s. Jana Bubel przez niecałe dwa lata. Przeprowadzonych zostało również w tej wspólnocie pięć wizytacji przez przełożonych generalnych, w latach: 1979, 1983/1984, 1988 i 1990 – matka Cecylia Serwońska, w roku 1995 matka Kamila Wiśniewska.

Gdy pod koniec 1997 r. pojawiły się w Libii zagrożenia dla zdrowia i życia sióstr, przełożona generalna Kamila zdecydowała wówczas o rozwiązaniu umowy o pracę w miejscowym szpitalu arabskim i likwidacji domu zakonnego w El Beida. Dokonano tego w trzech etapach i zakończono w styczniu 1998 r.

## Zakończenie

Benedyktynki misjonarki przynaglone przez władze kościelne w Polsce, podjęły wraz z innymi siostrami zakonnymi w 1976 r. posługę pielęgniarską w arabskim szpitalu w El Beida w Libii. Miały one wówczas świadomość faktu, że od tego czasu zaczynał się nowy, dotychczas nieznaną rozdział dziejów tego Zgromadzenia. Prace zawodowe i domowe, chociaż bardzo przeciążone, siostry wykonywały solidnie. Miały one tam godziwe warunki materialne do prowadzenia życia zakonnego, ale drakońskie prawa islamu ograniczały posłannictwo sióstr tylko do misji milczenia, którą dobrze spełniły. Była ona pewnego rodzaju preludium do rozpoczęcia w 1985 r. właściwej pracy misyjnej Zgromadzenia w Ameryce Południowej: w Brazylii i Ekwadorze. Należy uznać, że misja milczenia sióstr benedyktynek misjonek w Libii zakończyła się w stosownym czasie i zaoszczędzono im dzięki temu cierpienia, jakiego doświadczyły włoskie siostry zakonne w Libii.

Jak zaznaczono na początku artykułu, opracowanie to nie wyczerpuje tematu, który jest oryginalny i może jeszcze być rozpatrywany na tle historycznym ówczesnych przemian politycznych na Czarnym Lądzie, z uwzględnieniem wszystkich polskich i włoskich żeńskich zgromadzeń zakonnych.

**BENEDICTINE MISSIONARY NUNS IN LIBYA  
– THE MISSION OF SILENCE 1976–1998  
(BASED ON THE ARCHIVES OF THE CONGREGATION)**

(SUMMARY)

The article consists of four chapters. The first chapter describes the genesis of the work of Polish nuns in a Libyan hospital in El Beida. The second chapter discusses the state of the Benedictine community at the time of departure to Libya and the work in a hospital in El Beida. The third chapter presents work in the hospital, religious life in the Arab country, personnel changes and canonical visitations. Finally, it is recalled that the Benedictine nuns agreed to go to work in Libya at the command of the church hierarchy in Poland. In Africa they received a good living and working conditions. The African climate was difficult to accept for some sisters. The mission of silence in Libya became a prelude to missions undertaken by the sisters in South America (Brazil and Ecuador).

**BENEDIKTINERSCHWESTERN ALS MISSIONARINNEN IN LIBYEN  
– MISSION DES SCHWEIGENS 1976–1998  
(AUS DEM ARCHIVBESTAND DER ORDENSGEMEINSCHAFT)**

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel besteht aus vier Abschnitten. Im ersten Abschnitt wird auf die Entstehungsgeschichte des Einsatzes von polnischen Nonnen in einem libyschen Krankenhaus in El Beida eingegangen. Im zweiten Abschnitt wird über den Zustand der benediktinischen Gemeinschaft zum Zeitpunkt der Abreise nach Libyen und die Arbeit im Krankenhaus in El Beida berichtet. Der dritte Abschnitt stellt den Verlauf der Arbeit im Krankenhaus, das Ordensleben in einem arabischen Land, Visitationen und personelle Veränderungen dar. Schließlich wird darauf hingewiesen, dass die Benediktinerinnen auf den ausdrücklichen Befehl der polnischen Kirchenleitung arbeiten mussten. In Afrika trafen sie auf angemessene Lebens- und Arbeitsbedingungen. Einige Schwestern hatten jedoch Schwierigkeiten, sich an das afrikanische Klima anzupassen. Die Mission des Schweigens in Libyen war der Vorlauf zu Missionen in Südamerika, in Brasilien und Ecuador.

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn  
Wydział Humanistyczny  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## ***Liber manualis* księżnej Dhuody z Septymanii (ok. 803–843) jako instrukcja i świadectwo kontemplacji Boga\***

**Słowa kluczowe:** Dhuoda z Septymanii, literatura karolińska, historia literatury wczesnośredniowiecznej, *speculum principis*, literatura parenetyczna.

**Key words:** Dhuoda of Septimania, Carolingian literature, history of early medieval literature, *speculum principis*, paraenetic literature.

**Schlüsselworte:** Dhuoda von Septimaniien, karolingische Literatur, Literaturgeschichte des frühen Mittelalters, *Speculum principis*, paränetische Literatur.

Boże najwyższy, stwórcy światła, gwiazd kierowniku, wieczny Królu, Święty, dopełnij łaskawie tego, czego się podjęłam, Chociażem ciemna, błagam, zechciej sprawić, bym rozpoznała i osiągnęła to, co Ci się podoba, teraz i na wieki właściwą drogą podążała<sup>1</sup>.

### **Proemium. Gdy źródła milczą**

Historykowi zajmującemu się dziejami karolińskiej kultury Dhuoda z Septymanii przysparza niemało strapień. Czy bowiem za historyczną można uznać postać, której nie potwierdza nawet w najbardziej lapidarny sposób żąd-

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kurta Obitz 1, 10-725 Olsztyn, m.chudzikowska@uwm.edu.pl .

\* Niniejszy artykuł został zaprezentowany (w wersji skróconej) na konferencji naukowej – *Kobieta i Bóg* – zorganizowanej przez Instytut Badań Literackich PAN, która miała miejsce w Warszawie 20–21 maja 2010 r.

<sup>1</sup> Dhuoda, *Epigrama operis subsequentis*, tłum. J. Strzelczyk, w: J. Strzelczyk, *Pióro w wąthych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007, s. 358. Por. M. Thiébaux (red.), *Dhuoda. Handbook for her warrior son. Liber manualis* (dalej LM), Cambridge Medieval Classics 8, Cambridge 1998, s. 42–44: „Deus, summe lucis conditor, poli siderumque auctor, rex aeternae, agius, hoc a me coeptum tu perface clemens. Quamquam ignara, ad te perquiro sensum, ut tua capax placita perquiram, praesens et futurum tempus curram aptum”.



ne źródło historiograficzne? O istnieniu Dhuody zaświadczyć może jedynie pozostawione przez nią dzieło. Niezwykle oryginalny, przeniknięty erudycją i duchowością podręcznik matczynych rad – *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*<sup>2</sup>. Dosłowne tłumaczenie utworu to – *Podręcznik Dhuody, który (ona) posłała do swego syna Wilhelma*. Oryginalność i unikatowość dzieła, jak się okazuje, nie musi zawsze wpływać – tylko i wyłącznie – na korzyść autora. Wielce pozytywne cechy, które wyróżniały piarstwo Dhuody, na pewien czas stały się niestety także i jej przekleństwem. Epoka, w której przyszło żyć księżnej była czasem wyzutym z oryginalności myśli i idei. Wprawdzie nasza bohaterka żyła w okresie ożywienia intelektualnego i zainteresowania kulturą, ale ta nie stawała się udziałem kobiet. Odrodzenie karolińskie zainicjowała nieliczna garstka wysokich urzędników królewskich skupionych na akwizgrańskim dworze. Kultura karolińska ewoluując wykreowała kilka pokoleń. Jednak bez względu na to, czy była reprezentowana przez imitatorów, czy spekulatywne i racjonalne umysły, zawsze zarezerwowana była tylko dla mężczyzn. W tym kontekście sylwetka Dhuody może być poddana w wątpliwość – niepotwierdzona w źródłach, niepasująca do swych czasów, nad wyraz nieszablonowa. W efekcie, w dziejach nauki zrodziła się hipoteza, że *Liber manualis* to „podróbka”. Założono, że jakiś ambitny karoliński intelektualista wcielił się w rolę fikcyjnej matki-autorki w celu poćwiczenia warsztatu retorycznego<sup>3</sup>. Ten dość kontrowersyjny problem atrybucji *Podręcznika* radykalnie zamknął w roku 1975 Pierre Riché. Jego wydanie dzieła Dhuody przyczyniło się do ostatecznego sformułowania zaszczytnej oceny osiągnięć Dhuody i – to co najważniejsze – uznania ich za rzeczywiste.

### ***Caritas coniugalis et caritas materna, czyli Dhuody dążenie do spełnienia***

Analiza *Podręcznika* nie przynosi żadnych wskazówek autobiograficznych o autorce. Księżna milczy na temat swego rodowodu. Odtworzenie najwcześniejszych lat życia arystokratki leży więc w sferze hipotez. Historycy

<sup>2</sup> Dzieło Dhuody z Septymanii zachowane zostało w postaci trzech manuskryptów – rękopis *N* datowany na X w., rękopis *P* pochodzący z XVII w. i ostatni – *B* – manuskrypt katalońskiego pochodzenia, którego powstanie można datować pomiędzy IX i X w. Współczesne edycje dzieła to: E. Bondurand (red.), *L'education carolingienne: Le Manuel de Dhuoda (843)*, Paris, Nimes 1887; P. Riché (red.), *Dhuoda, Manuel pour mon fils*, Paris 1975; M.E. Bowers (red.), *The Liber Manualis of Dhuoda: Advice of a Ninth-Century Mother to her Son*, University Microfilms International, Ann Arbor 1977; M. Thiébaux (red.), *Dhuoda. Handbook for her warrior son. Liber manualis*. Wszystkie odniesienia do tekstu zamieszczone w poniższym artykule pochodzą z edycji M. Thiébaux.

<sup>3</sup> Więcej na temat hipotetycznej fikcyjności Dhuody zob. J. Strzelczyk, *Pióro w wątlých dłoniach*, s. 373–374.

zakładają, że urodziła się po roku 800, być może około roku 806<sup>4</sup>. Istnieją przypuszczenia wiążące jej rodowód z Frankami austrazyjskimi<sup>5</sup>. Część uczonych skłania się ku uznaniu jej za Akwitankę<sup>6</sup>. Jeszcze inni są zdania, że mogła być spokrewniona z jakimś wizygockim rodem<sup>7</sup>. Nie może być natomiast żadnych wątpliwości co do arystokratycznego pochodzenia Dhuody. Polityczne, czyli „korzystne” małżeństwo, którym została połączona ze szlachetnie urodzonym Bernardem, kuzynem Karola Wielkiego, stanowczo potwierdza ten pogląd.

Topos skromności nie pozwolił karolińskiej pisarce wypowiedzieć się w dziele o sobie samej. Wiedzioną naturalnym i instynktownym poczuciem zależności patriarchalnej bez umiaru gloryfikowała z kolei ród męża. Z wielką i nieudawaną dumą wspominała o swym małżeństwie i macierzyństwie. Rola matki i żony niewątpliwie ją wzmacniała. Zaraz na początku *Praefatio* Dhuoda z ogromną dokładnością podała datę zawarcia swego związku małżeńskiego z komesem pałacowym Ludwika Pobożnego – margrabią Bernardem z Septymanii. Wydarzenie to miało miejsce 29 czerwca 824 r. Markiza zaznacza, że tego dnia „została szczęśliwie oddana jako prawowita małżonka swemu panu”<sup>8</sup>. O Dhuodzie źródła milczą, o Bernardzie – przewrotnie – wypowiadają się nieprzerwanie. Komes Ludwika Pobożnego, wywodzący się z zaszczytnego rodu Wilhelmidów, był bezwzględny skandalistą i karierowiczem. Przez kronikarzy został nazwany człowiekiem pozbawionym honoru<sup>9</sup>. Moźni cesarstwa zbulwersowani byli obłudną kalkulacją, która cechowała polityczne decyzje Bernarda. Dodatkowe pogłoski o rzekomym romansie markiza z piękną cesarzową Judytą<sup>10</sup> podsycaly tylko istniejący od dawna antagonizm. Bernard posiadał tytuł margrabiego Septymanii, krainy, która była przygraniczną marchią

<sup>4</sup> Tego zdania jest M. Thiébaux. Por. M. Thieubax, *Introduction*, w: *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son, Liber Manualis*, s. 9.

<sup>5</sup> Ma za tym przemawiać typowo germańskie imię Dhuody. Ibidem, s. 8.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> J. Strzelczyk, *Pióro w wątych dłoniach*, s. 351.

<sup>8</sup> Tłumaczenie tekstu *Liber manualis* zamieszczone w niniejszym artykule pochodzi od autorki. Por. *LM, Praefatio*, s. 48: „Anno feliciter, Christe propitio, XI, domno nostro Ludovico condam fulgente in imperio, concurrente V, III Kalendarum iulii diem, in Aquisgrani palatio, ad meum dominum tuumque genitorem Bernardum legalis in coniugio accessi uxor”.

<sup>9</sup> Por. Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii, seu vita venerabilis Walae abbatis Corbeiensis in Gallia*, w: *PL* 120, 1615B.

<sup>10</sup> Judyta Bawarska była drugą żoną Ludwika, gdy w roku 818 poślubiła czterdziestoletniego cesarza miała niespełna trzynaście lat. Niestety, nad wyraz bigoteryjny i apatyczny małżonek zaniedbywał piękną i atrakcyjną córkę hrabiego Welfa. Młodej cesarzowej zaimponował przebywający na akwizgrańskim dworze ekscentryczny hrabia z Septymanii. Romans Judyty i Bernarda przebiegał w atmosferze skandalu i zakończył się głośnym w całym cesarstwie procesem z roku 831. Zarówno Judyta, jak i Bernard wyszli z niego bez szwanku. Po żarliwym zapewnieniu o niewinności, które cesarzowa złożyła na Biblię, publicznie oczyszczono parę ze stawianych im zarzutów. Warto nadmienić, że legendy uznają Karola Łysego za syna Bernarda.

imperium karolińskiego. Zmysł polityczny i status rodzinny<sup>11</sup> zaprowadził go wprost do cesarza Ludwika, na dwór w Akwizgranie. Szybko stał się zaufanym doradcą imperatora, preceptorem jego najmłodszego syna – Karola. W czasie, gdy Bernard realizował swe pasje polityczne, świeżo poślubiona małżonka Dhuoda odesłana została do twierdzy Uzès, leżącej na południu Francji<sup>12</sup>. W imieniu męża sprawowała funkcje nadzorcze nad położonymi setki mil od Akwizgranu posiadłościami. Swoje obowiązki księżna wypełniała lojalnie. Była bezwarunkowo oddana mężowi i tym samym wiernie wpisywała się w realia rządzące wczesnośredniowieczną wspólnotą patriarchalną. Dwa lata po ślubie Dhuoda urodziła syna Wilhelma<sup>13</sup>, najprawdopodobniej w Akwizgranie, gdzie przebywała, towarzysząc mężowi. W roku 841 na świat przyszedł drugi syn księżnej, nazwany na cześć ojca – Bernardem. Macierzyństwo było życiowym spełnieniem i misją karolińskiej arystokratki. W całym dziele odnajdujemy silny nacisk na kwestie związane z rodzicielstwem. W stosunku do dzieci Dhuoda bardzo otwarcie i żarliwie wyrażała swą miłość<sup>14</sup>. W tym samym czasie, gdy markiza Septymanii urodziła drugiego syna, imperium dotknięte zostało sporami dynastycznymi. Czterej synowie Ludwika walczyli o prawo do sukcesji<sup>15</sup>. Wpływowi możni lawirowali pomiędzy frakcjami, chcąc uzyskać dla siebie jak największe pozycje i znaczenie. Rozchwiany politycznie był także Bernard. W obliczu kryzysu stał się niestety ofiarą własnych ambicji. Z racji zdradzieckich poczynań i wiarołomstwa musiał spodziewać się najgorszej kary. Przewidując bieg wypadków zdecydował się na włączenie do politycznej gry swych dwóch synów – piętnastoletniego wówczas Wilhelma<sup>16</sup> i kilkumiesięcznego Bernarda<sup>17</sup>, których już na zawsze miał odebrać matce.

<sup>11</sup> Ojciec Bernarda, Wilhelm z Gellony, był synem hrabiego Thierry i Aldany, córki Karola Młota. Karol Wielki mianował go księciem Tuluzy i margrabią Septymanii.

<sup>12</sup> *LM Praefatio*, s. 49–50.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>14</sup> Zwracając się do Wilhelma, każdorazowo dobierała bardzo czułe słowa o silnym ładunku emocjonalnym, jak choćby: „[...] desideratissime fili Wilhelme”, por. *LM III*, 2, s. 88, a także „[...] o mi fili Wilhelme pulchre et amabilis”, por. *LMI*, 2, s. 68.

<sup>15</sup> Spory o imperialną schedę toczyły się pomiędzy Lotarem, Pepinem z Akwitanii, Ludwikiem Niemieckim i najmłodszym synem Ludwika Pobożnego – Karolem Łysym. Nieporozumienia między braćmi zaczęły narastać po roku 818, w którym cesarz Ludwik ogłosił *Ordinatio imperii*. Na mocy tego dokumentu najstarszy syn władcy – Lotar – stawał się jedynym sukcesorem cesarskiego tytułu.

<sup>16</sup> Wilhelma – w roku 841 – Bernard oddał jako dożywotniego zakładnika po bratobójczej bitwie cesarskich synów, która rozegrała się 25 czerwca pod Fontenay-en-Puisaye w pobliżu Auxerre. W ten sposób mógł, choćby na pewien czas, liczyć na łaskę i wielkoduszność zwycięskiego Karola Łysego.

<sup>17</sup> Bernard junior został zabrany z Uzès przez biskupa Elefanta, który działał z polecenia margrabiego. Ojciec musiał obawiać się o życie swego najmłodszego spadkobiercy. Starszy syn Wilhelm już znajdował się w rękach Karola Łysego. Dhuoda aż do swej śmierci nie poznała imienia młodszego syna. W chwili gdy kilkumiesięczne dziecko zostało jej odebrane, nie nosiło jeszcze imienia, jego nadanie leżało tylko i wyłącznie w gestii ojca, który – w rzeczonym przypadku – permanentnie przebywał poza rodzinnymi włości.

Decyzje męża Dhuoda przyjmowała z pokorą i pełnym oddaniem. Wbrew oczekiwaniu współczesnego odbiorcy, księżna akceptowała wszystkie przedsięwzięcia Bernarda, jak zresztą przystało na wczesnośredniowieczną żonę i matkę. Po rozstaniu z dziećmi zdecydowała się na napisanie księgi rad zadeedykowanej starszemu synowi Wilhelmowi. Utwór podyktowany był tęsknotą. Wypełniła go ogromna miłość do Boga, dzieci i jednocześnie także do męża, o którym Dhuoda każdorazowo wypowiadała się w szlachetny i uniżony sposób<sup>18</sup>. Miłość małżeńska i macierzyńska (*caritas coniugalis et caritas materna*) – w odniesieniu do autorki dzieła – najwyraźniej stanowiły jedno<sup>19</sup>.

## Religijność markizy Septymanii

W kontekście niniejszych rozważań ważne staje się przybliżenie religijnej sylwetki autorki *Liber manualis*. Wiek IX, w którym żyła Dhuoda był okresem wyjątkowo pomyślnym dla Kościoła. Reforma instytucji w służbie Bożego prawa, różnorodna działalność księży, mnichów, świeckich arystokratów, wszystko razem przyczyniało się do rozkwitu życia religijnego<sup>20</sup>. Od VIII w. powstawało wiele szkół przyklasztornych, diecezjalnych, prezbiterialnych. Kształcono kler, który mógł później edukować także świeckich arystokratów. Wzrastała ilość skryptoriów i bibliotek.

*Podręcznik* nosi w sobie znamiona karolińskich reform w zakresie edukacji. Jego autorka jest żywym obrazem bardzo religijnej, średniowiecznej matrony. Doskonale reprezentowała świecką kulturę karolińską. Z ideą sztuk wyzwoionych musiała zapoznać się za pośrednictwem jakiegoś wykształconego duchownego. Oczywiście, reprezentując słabszą płęć, nie mogła doświadczyć obcowania z wiedzą w takim stopniu, w jakim mieli okazję czynić to duchowni na stałe przebywający w przyklasztornych szkołach, skryptoriach czy bibliotekach. Pomimo wszystko jednak, Dhuoda swe naukowe niewieście kompetencje zdołała wykorzystać maksymalnie. Niedostateczną, na miarę swych zdolności, dawkę *artes liberales* przyswoiła „łapczywie i zachłannie”, aby – w efekcie – spożytkować owoc swych studiów na przenikanie i interpretowanie tajemnic Pisma Świętego, w niczym nie ustępując, tym samym, swym męskim rówieśnikom.

<sup>18</sup> Dhuoda kilkakrotnie napominała Wilhelma, że ma bezwzględnie kochać i szanować ojca. Por. *LM*, III, 2, s. 88. Bernarda nazywała, zgodnie zresztą z feudalnym zwyczajem, swoim panem. Por. także: *LM*, *Praefatio*, s. 48 i 50; *LM* III, 3, s. 80; *LM* III, 1, s. 84.

<sup>19</sup> P. Veyn (red.), *Historia życia prywatnego. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, t. 1, tłum. K. Arustowicz, M. Rostworowski, Wrocław–Warszawa–Kraków 2005, s. 507.

<sup>20</sup> G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (red.), *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, t. 4, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1999, s. 593.

Wczesnośredniowieczna pisarka z Septymanii należała do klasy tzw. *laici religiosi* – czyli pobożnych świeckich. Jej religijność ukształtowana była przede wszystkim na podstawie wnikliwej lektury i interpretacji Pisma Świętego. W *Liber manualis* odnajdujemy ponad trzysta cytatów i zapożyczeń, spośród których najwięcej odnosi się do Księgi Psalmów<sup>21</sup>. Dla społeczeństwa karolińskiego Biblia była skarbnicą wiedzy. Język Pisma Świętego można było odnieść do wszystkich doczesnych kwestii i problemów. Każdy aspekt teologii opierał się na czytaniu biblijnych tekstów. Według takiej metody postępowała także Dhuoda. Wszystkie admonicje wystosowane do Wilhelma, które odnosiły się do władzy, autorytetu czy społeczeństwa, oparła na osobistej interpretacji Biblii. Jej pojmowanie świata i religii zbudowane było na założeniu o wzajemnej relacji pomiędzy Pismem Świętym, życiem i zbawieniem. Marie Ann Mayeski nazwała ten średniowieczny wariant zależności „hermeneutycznym kręgiem”<sup>22</sup>. Karolińska literatka odnosiła tekst biblijny do swojego macierzystego kontekstu. Szukała w Piśmie Świętym zrozumienia dla społecznej rzeczywistości jej czasów.

Według Marie Ann Mayeski rozważania Dhuody w pewien sposób mogą nawet stanowić zapowiedź wszystkich współczesnych pytań zrodzonych w obrębie teologii wyzwolenia<sup>23</sup>. Zmarły w roku 1996 jezuita Juan Luis Segundo, propagator teologii wyzwolenia, głosił, że interpretacja Biblii jest dyktowana poprzez utrzymujące się zmiany w naszej rzeczywistości, zarówno osobistej, jak i społecznej. Takie przekonanie towarzyszyło także metodzie interpretacyjnej Dhuody. Na każdym kroku używała konkretnych realiów ze swego życia, ażeby wydobyć praktyczne znaczenie biblijnego tekstu<sup>24</sup>.

Teologia księżnej z Septymanii w bardzo dużym stopniu ukształtowana była znajomością *Reguły świętego Benedykta*, myśli św. Augustyna, dzieł Grzegorza Wielkiego i Izydora z Sewilli. Znała poezję Prudencjusza i Fortunata. Lektura *Podręcznika* dowodzi także, że sięgała do pism Hilarego z Poitiers. Inspirowała się rzymskim gramatykiem Donatem, którego zresztą sama nazywała poetą<sup>25</sup>. Ze współczesnych sobie teologów karolińskich pisarka знаła twórczość Ambrożego Autperta, Alkuina, Paulina z Akwilei i Jonasza z Orleanu. W wielu miejscach *Liber manualis* przytaczała bądź parafrazowała cytaty ze wspomnianych autorów. Dla pisarki moralny rozwój człowieka powiązany

<sup>21</sup> Edukacja karolińska rozpoczynała się od wnikliwej lektury Psalmów, na bazie których uczono się gramatyki łacińskiej.

<sup>22</sup> M.A. Mayeski, *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Scranton 1995, s. 53.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 53–54.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> *LM III*, 10, s. 112.

był z rozwojem intelektualnym<sup>26</sup>. Wierzyła w ukrytą siłę napisanego słowa, które – jej zdaniem – pozwalało na „wyniesienie ducha”<sup>27</sup>. Wiara Dhuody była bardzo głęboka, jednocześnie jednak posiadała niezwykle prosty przekaz. W sformułowanych przemyśleniach na temat religijności i miłości do Boga, pisarka ujawniała prostotę czy wręcz naiwną bezpośredniość. Skomponowany przez nią *Liber manualis* był obrazem jej wiedzy na temat moralności i teologii. Przeważały w nim osobiste przemyślenia aniżeli wiedza katechetyczna czy doktrynalna. Wprawdzie autorka umieściła w dziele podstawowe informacje na temat etymologii, liturgii, katechizmu, symboliki liczb i komputu<sup>28</sup>, ale jednak nie odniosła się w żadnym miejscu do zawitych sporów dogmatycznych, które od VIII w. były trwale obecne w życiu religijnym imperium karońskiego<sup>29</sup>. Frankońska pisarka wierzyła w miłość i miłosierdzie. Wierzyła, że na bazie chrześcijańskiej miłości zbudowany był cały świat i relacje międzyludzkie. Naczelną zasadą, którą się kierowała, i którą zarazem polecała synowi, umieściła w III księdze dzieła: „Kochaj wszystkich, ażeby wszyscy kochali ciebie”<sup>30</sup>. Dhuoda z wielkim realizmem podchodziła do wyzwań chrześcijańskiego i świeckiego życia. Jej droga do zbawienia prowadziła przez głęboką miłość rodzinną, miłość macierzyńską<sup>31</sup> i miłość względem drugiego człowieka. Czytelnikowi ujawnia się w postaci hieratycznej madonny aż do śmierci poszukującej Boga.

## W kręgu matczyńskich rad – chrześcijańskie moralizatorstwo autorki *Podręcznika*<sup>32</sup>

Rok 841 był dla księżnej Septymanii początkiem wielu zmian i nowo otwartych rozdziałów. W marcu na świat przyszedł drugi syn arystokratki – Bernard. W tym samym czasie, z rozkazu ojca, z Uzès wyjechał piętnastoletni

<sup>26</sup> W *Liber manualis* zachęcała Wilhelma do kupowania książek, nakłaniała do nauki. Por. *LM, Incipit prologus*, s. 46.

<sup>27</sup> M.A. Mayeski, *Dhuoda*, s. 29.

<sup>28</sup> Komput był zbiorem danych koniecznych do budowy kalendarza świąt ruchomych. Por. P. Riché, *Życie codzienne w państwie Karola Wielkiego*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 202.

<sup>29</sup> W czasach panowania Karola Wielkiego szeroko dyskutowano nad problemem adopcjonizmu hiszpańskiego. Zaognione spory wewnątrz Kościoła wywołała także sprawa wokół formuły *Filioque*. Dodatkowo w połowie IX w. pomiędzy duchownymi trwały kontrowersyjne dysputy o predestynację.

<sup>30</sup> *LM III*, 10, s. 112: *Ama omnes ut ameris ab omnibus*.

<sup>31</sup> K. Cherevatuk, *Speculum matris: Duoda's Manual*, *Florilegium* 10 (1988–91), s. 59.

<sup>32</sup> Bardzo ciekawym studium na temat pedagogicznego aspektu *Liber manualis* jest praca J. Rysia, *Wychowanie moralne w rodzinie arystokratycznej w czasach karońskich w świetle Podręcznika dla syna Dhuody*, *Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie, Prace z Historii Oświaty i Wychowania* 201 (1999), s. 9–24.



Wilhelm, pierworodny syn Dhuody. Jego los zależał odąd od politycznie zagrożonego ojca. Na przełomie lipca i sierpnia, posiadłość w Septymanii opuścił ostatni męski potomek rodu Wilhelmidów – niespełna kilkumiesięczny Bernard. Dhuoda, zdając sobie sprawę z tragicznego położenia męża i synów, podjęła decyzję o napisaniu niezwykle pomysłowego w treści i formie pożegnalnego listu. Dzieło charakterem przypomina parenetyczne zwierciadło<sup>33</sup>. Jednocześnie jest także podręcznikiem i testamentem, ostatnią wolą samotnej, tęskniącej matki. W jedenastu księgach pisanych przemiennie prozą i wierszem, frankońska pisarka zawarła całą swoją wizję świata, którego centrum stanowił Bóg. Nakreśliła duchowy i moralny plan, który zaadresowała do starszego syna Wilhelma. Zdefiniowała w nim obowiązki syna, poddanego oraz członka chrześcijańskiej wspólnoty.

Swój osobisty *Podręcznik* markiza Septymanii spisywała przez dwa lata<sup>34</sup>. Komponowanie utworu stanowiło dla niej pokrzepienie i nadzieję, było formą duchowej łączności, dzięki której mogła zrealizować się w roli matki, nauczycielki i wychowawczyni. Zasadniczym celem pisarstwa Dhuody były ambicje dydaktyczno-pastoralne. Redagowanie dzieła dawało jej możliwość podzielenia się ze swym pierworodnym synem przemyśleniami dotyczącymi tematów doczesnych i niebiańskich. Było próbą opracowania zbioru przepisów normujących zasady chrześcijańskiego postępowania. Dydaktyczne przesłanie dzieła karolińska autorka bardzo mocno zaakcentowała już w *Prologu* dzieła:

[...] niechaj stanie się dla ciebie miłym czytanie mojego dziełka i obyś z pomocą wszechmogącego Boga, dla własnego dobra, zrozumiał jego treść. Odnajdziesz w nim wszystko cokolwiek zechciałbyś poznać; znajdziesz także i zwierciadło, w którym bez wątpienia będziesz mógł dostrzec zbawienie swojej duszy, obyś odnalazł upodobanie nie tylko w życiu doczesnym lecz przede wszystkim w Tym, który ulepił cię z prochu<sup>35</sup>: ponieważ dla ciebie Wilhelmie ponad wszystko ważne jest, abyś w każdym zajęciu tak dla siebie, jak również dla świata mógł być użytecznym. I czyń tak, abyś zawsze mógł przypodobać się Bogu<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Dydaktyczny gatunek zwierciadła – *speculum* – początkami sięgający do V w. przed Chr. był bardzo popularny w okresie karolińskim. Dawał możliwość prezentowania modelowych, chrześcijańskich wzorców władców i możnych. Na przełomie VIII i IX w. zwierciadła pisali m.in. Alkuin, Smaragd, Jonasz z Orleanu i Seduliusz Szkot.

<sup>34</sup> *LM* XI, 2, s. 238.

<sup>35</sup> Rdz 2, 7: [...] *wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi* [...].

<sup>36</sup> Por. *LM, Incipit prologus*, s. 48: „Licet sint tibi multa ad crescentium librorum volumina, hoc opusculum meum tibi placeat frequenter legere, et cum adiutorio omnipotentis Dei utiliter valeas intelligere. Invenies in eo quidquid in brevi cognoscere malis; invenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae indubitanter possis conspicerere, ut non solum saeculo, sed ei per omnia possis placere qui te formavit ex limo: quod tibi per omnia necesse est, fili Wilhelme, ut in utroque negotio talis te exhibeas, qualiter possis utilis esse saeculo, et Deo per omnia placere valeas semper”.



Moralizatorskie rady pisarka rozpoczęła od podkreślenia wagi wierności, zaufania i czci należnej Bogu. Pierwsza księga wypełniona została wskazówkami dotyczącymi miłowania i poszukiwania Stwórcy. Tylko na drodze prowadzącej do Boga leżały, zdaniem karolińskiej erudytki, ziemskie sukcesy i powodzenie: „[...] godnie i właściwie czcząc Boga, zdołasz wznieść się na szczyt”<sup>37</sup>. Przewodnią tezę zawartą w *Liber manualis* było przekonanie, że istnieje nierozzerwalna paralela pomiędzy niebem i ziemią. Autorka częstokroć nawiązywała do tej zależności. Realizowała zrównanie i pojednanie „zmiennego oblicza egzystencjalnej rzeczywistości z niezmiennym wiecznym porządkiem”. Odkryła mechanizm, zgodnie z którym mogła zrozumieć polityczne wydarzenia epoki<sup>38</sup>. Wystarczyło tylko przetransponować je do kontekstu biblijnego. Dhuoda wypracowała tutaj bardzo przydatne dla siebie *continuum*, na mocy którego biblijni przodkowie, a także dawni członkowie jej rodziny, stawali się modelowymi wzorcami dla współczesnych jej arystokratów<sup>39</sup>. Pisarka traktowała Pismo Święte jako żywą i aktywną obecność Boga. Kierując się paralelami, księżna porównała ziemski autorytet ojca do autorytetu Boga Ojca obecnego w Trójcy świętej. W świetle tej synchroniczności, napominała Wilhelma, aby szacunek wobec ojca rodziny był niekwestionowany. Solidarność rodowa stawiana była przez nią nawet ponad posłuszeństwem okazywanym suwerenowi. Frankońska arystokratka wierzyła tutaj w zbawcze działanie posłuszeństwa. Cała trzecia księga zdominowana była radami dotyczącymi czci. Księżna szczegółowo informowała syna, w jakiej kolejności i z jaką mocą ma okazywać unizoność wobec śmiertelników. Oczywiście w jej rozważaniach pokora względem Boga była najważniejsza i nieograniczona<sup>40</sup>. Na drugim miejscu nawoływała do lojalności należnej ojcu rodziny<sup>41</sup>, później akcentowała cześć w stosunku do monarchy i ostatecznie respekt, którym darzyć się powinno duchownych<sup>42</sup>. Tak ustanowiona hierarchia, w ocenie Dhuody, była naturalnym porządkiem rzeczy, którego przestrzeganie gwarantować miało ład i szczęście. Księżna jawi się nam tutaj niczym bohaterska idealistka. Namawiała do realizowania wzniosłych celów, wierzyła w odkupienie win i nie traciła nadziei. Mamy wrażenie, że odnalazła antidotum na ogromny kryzys, który

<sup>37</sup> LM, I, 1, s. 58: „[...] illa semper perquiras ubi cum dignis et abtis Deumque diligentibus, ad certum possis scandere culmen, [...]”.

<sup>38</sup> M.A. Claussen, *Fathers of Power and Mothers of Authority: Dhuoda and the Liber Manualis*, French Historical Studies vol. 19, 3 (1996), s. 794.

<sup>39</sup> M.A. Mayeski, *Dhuoda*, s. 48.

<sup>40</sup> „On zawsze jest tu i teraz, trwał w czasach minionych, trwa w obecnych i przyszłych, uważa się, że u Niego jest wszystko co trzeba. A i to w zestawieniu z Nim przepada, gdy on mówi: Jestem Alfą i Omegą i Ja jestem, który jestem”. Por. LM I, 2, s. 60.

<sup>41</sup> LM III, 2, s. 88.

<sup>42</sup> LM III, 11, s. 122.

dotknął jej kraj i najbliższe dla niej osoby. Wbrew wszystkiemu podpowiadała Wilhelmowi: „Kochaj wszystkich”<sup>43</sup>.

Moralizatorstwo Dhuody nie opierało się na dokuczliwym i natrętnym napominaniu. Dalekie było od straszenia, ostrzegania czy prezentowania domniemych piekielnych kar. I to wszystko w czasach, w których Bóg jawił się trwożliwym poddanym pod postacią karcącego i surowego sędziego. Autorka *Liber manualis* wypracowała odmienną metodę, którą można nazwać „łagodnym nauczaniem”. Postępując zgodnie z zamierzonym przez siebie algorytmem, dobrodusznie, ale i metodycznie udzielała rad i napominała. Przede wszystkim zachęcała syna, ażeby trwał w nieustającym czytaniu i modlitwie<sup>44</sup>, modlitwie żarliwej i pokornej<sup>45</sup>, którą nazywała „krzykiem serca”<sup>46</sup>. Instruowała Wilhelma jak się modlić i za kogo<sup>47</sup>. Przekonywała do pobożności pozaliturgicznej. W jej ostatecznych rozważaniach prawdziwa wiara oparta była jednak nie tylko na modlitwie oraz ciągłym czytaniu i interpretowaniu Biblii, stawała się kompletną dopiero, gdy włączano do niej działanie. W *Liber manualis* czytamy: „[...] obyś przez myślenie, mówienie i działanie uwierzył, że Ten, który jest nazywany Bogiem może trwać na wieki”<sup>48</sup>. I dalej podobnie: „Módl się ustami, krzycz sercem, proś działaniem, aby Bóg zawsze tobie spieszył z pomocą dniami i nocami, w każdej godzinie i w każdym momencie”<sup>49</sup>. Dhuoda wskazywała więc na trzystopniowy proces mający prowadzić do autentycznej wiary, która nie polegała tylko na rozumieniu Boga, ale przede wszystkim na trwaniu w ciągłym związku z Boską rzeczywistością<sup>50</sup>. Matka inspirowała więc syna do podejmowania czynów zgodnych z chrześcijańskim nauczaniem. Namawiała do miłosierdzia wobec bliźnich, które objawiało się poprzez rozdawanie jałmużny<sup>51</sup>, jak również poprzez sprawiedliwe, prawe i pobożne uczynki<sup>52</sup>.

<sup>43</sup> LM III, 10, s. 112: „Ama omnes ut ameris ab omnibus”.

<sup>44</sup> LM VIII, 1, s. 196.

<sup>45</sup> LM II, 3, s. 76.

<sup>46</sup> LM II 3, s. 78: „Ora ore, clama corde, roga opere”.

<sup>47</sup> Cała księga VIII poświęcona jest kwestii modlitwy. W kolejnych rozdziałach Dhuoda prosiła Wilhelma o duchowe wsparcie dla kapłanów, biskupów, magnatów i seniorów (rozdział 3, 4, 5, 6). Ze szczególnym naciskiem podkreślała wagę modlitwy w intencji rodzzonego ojca (rozdział 7). Nalegała, ażeby nie zapominał o tak ważnej modlitwie za wszystkich zmarłych (rozdział 10, 14, 16). W księdze X błagała wreszcie, ażeby modlił się za nią samą (rozdział 4).

<sup>48</sup> LM I, 5, s. 64: „[...] bene cogitando, bene loquendo, bene operando, sine fine posse credas manentem ipsum qui dicitur Deus”.

<sup>49</sup> LM II, 3, s. 78: „Ora ore, clama corde, roga opere, ut tibi Deus succurrat semper diebus et noctibus, oris atque momentis”.

<sup>50</sup> M.A. Mayeski, *Dhuoda*, s. 53.

<sup>51</sup> LM IV, 9, s. 162.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 136–138.

Tak skomponowany poradnik miał zbudować w adresacie przekonanie, że celem i sensem życia jest naśladowanie Chrystusa. Autorka pragnęła, aby jej piętnastoletni syn poszedł śladem Bożego Syna, stał się Jego uczniem<sup>53</sup>; postępował szlachetnie, poświęcał się, wybaczał, a nawet cierpiał. Księżna zaangażowała się przede wszystkim w realizowanie teologii praktycznej. Całemu dziełu przyświecał cel soteriologiczny. Zostało ono zaplanowane z myślą o zbawieniu Wilhelma. Miało dać odpowiedź na pytanie – jak osiągnąć zbawienie<sup>54</sup>?

## Mistycyzm Dhuody

Zawartość *Liber manualis* nie sprowadza się tylko i wyłącznie do sumarycznego zbioru zasad i wskazówek, które matka-nauczycielka pieczołowicie starała się zamknąć w podręcznikowej formie. Dzieło zyskuje na znaczeniu i nabiera indywidualnych cech poprzez bardzo subiektywne zaangażowanie autorki. Partie instruktażowe utworu zostały wzbogacone osobistymi rozważaniami i opisem kontemplacji. Glenn Olsen nazwał *Podręcznik Dhuody* świadectwem pierwszej medytacji na temat właściwej duchowości<sup>55</sup>.

W każdym rozdziale dzieła autorka wtajemniczyła czytelnika w swą bardzo intymną modlitwę. Wybrała intymną przestrzeń modlitwy, modlitwę serca, owoc głębokiej ascezy. Księżna zatapiała się w rozważaniach, jednoczyła z Bogiem w modlitwach uwielbiających, dziękczynnych, a także błagalnych. Wielbiła i interpretowała Absolut na wiele sposobów. *Liber manualis* to bardzo głębokie studium Pisma Świętego, które dla karolińskiej arystokratki było drogowskazem. Już samo czytanie Psalmów stanowiło formę modlitwy<sup>56</sup>, budowało myśli, oceny i światopogląd. Psalm był gatunkiem umożliwiającym obcowanie człowieka z Bogiem. Stanowił – i stanowi nadal – ponadczasową lirykę konfesyjną, refleksyjną i poznawczą<sup>57</sup>. Dla Dhuody, tak jak i dla większości ludzi żyjących w wiekach średnich, rzeczywistość była nierozdzielnie powią-

<sup>53</sup> *LM XI*, 2, s. 238 oraz VII, 1, s. 190.

<sup>54</sup> „Od pierwszej linijki tej książeczki aż do ostatniej sylaby, poznaj to, co zostało zapisane dla twojego zbawienia”. Por. *Liber manualis X*, 1, s. 218.

<sup>55</sup> G.W. Olsen, *One Heart and One Soul (Acts 4:32 and 34) in Dhuoda's „Manual”*, Church History, vol. 61, 1 (1992), s. 33.

<sup>56</sup> R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, tłum. I. Badowska, Warszawa 1990, s. 53.

<sup>57</sup> Współczesna pisarka Anna Kamińska podczas swoich rozważań na temat Biblii, w ten sposób podkreślała poznawcze walory Psalmów: „[...] Teologia i antropologia *Psalmów* – są ściśle ze sobą splecione. Zasada humanistów: poznaj samego siebie – na tym terenie musiałyby brzmieć: poznaj siebie, poznając Boga”. Por. A. Kamińska, *Na progu słowa. Siedem wykładów o poezji i „Biblii”*, Poznań 2004, s. 65. Dhuodę od Kamińskiej dzieli dziesięć wieków, okazuje się jednak, że kolejne, kroczące śladami Dawida pokolenia, wciąż na nowo i niezmiennie poszukują w Biblii odpowiedzi na pytanie o miejsce człowieka w dziele stworzenia.

zana z chrześcijaństwem i jednocześnie Biblią. Ona była więc układem, do którego odnoszono resztę ludzkości, na jej mocy ludzie mogli określić swój stosunek do innych<sup>58</sup>. Karolińska autorka lekturę Pisma Świętego poddawała tzw. rozwiniętemu procesowi interpretacyjnemu. Rozpocynała oczywiście od prostego *lectio*, które w naturalny sposób przeistaczało się w *meditatio*. Medytacja z kolei – i tu rozpoczyna się trzeci, niezwykle ważny krok procesu – miała inspirować do kształtowania i rozwijania chrześcijańskiej świadomości, pomagać w wypełnianiu zobowiązań wobec Boga i ludzi. Ostatecznie więc proste w założeniu *lectio* nabierało wymiaru etycznego, prowadziło do doskonalenia człowieka, który własnym życiem świadczył o jedności ze słowem Bożym. Dhuoda zdaje się tutaj postępować zgodnie z nauką i wskazówkami Grzegorza Wielkiego, który powiedział, że tekst przeczytany, musi zostać przetworzony przez samego czytelnika<sup>59</sup>.

Z osobistą interpretacją mamy do czynienia nie tylko w odniesieniu do Biblii. Autorka *Podręcznika* darzyła szczególną estymą *Regułę świętego Benedykta*. To właśnie Benedykt z Nursji rozszerzył naukę ascetyczną Jana Kasjana o poszukiwanie osobistej drogi człowieka do Boga. Tak zdefiniowane „poszukiwanie Boga” stało się – w konsekwencji – udziałem samej Dhuody, która w swym świeckim życiu realizowała monastyczne ideały. W *Liber manualis* kilkakrotnie parafrazowała ustępy ze zbioru przepisów cenobijnych świętego Benedykta. Na jej duchowość ogromny wpływ miał choćby VII rozdział *Reguły* traktujący o pokorze<sup>60</sup>. Dhuoda zwracała się do pierworodnego syna słowami samego Benedykta: „Wilhelmie, czuwaj, upraszaj Go i módl się słowami krótkimi, niezmiennymi i czystymi”<sup>61</sup>. Księżna Septymanii w żarliwych medytacjach wciąż na nowo poszukiwała Boga i odkrywała Jego nieskończone tajemnice. Do osobistego poszukiwania nakłaniała także Wilhelma:

Ja i ty, synu, powinniśmy szukać Boga: istniejemy w jego woli, w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy<sup>62</sup>. Bez wątplenia także i ja, chociaż niegodna jestem i słaba niczym cień, tak jak potrafię szukam Go, szukam Jego pomocy i nieustannie proszę, ażebym zdołała dowiedzieć się i zrozumieć. Jest mi to potrzebne, pod każdym względem<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szymańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 147.

<sup>59</sup> Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob* 1, 33, 46. Por. także G.W. Olsen, *One Heart and One Soul*, s. 790.

<sup>60</sup> Do VII rozdziału *Reguły* — *De reverentia orationis* — Dhuoda nawiązała w trzecim rozdziale II księgi *Podręcznika*.

<sup>61</sup> *LM* II, 3, s. 78: „Tu autem, fili Wilhelme, vigila, pete eum et ora in brevi et fixo puroque sermone”. Por. *Reguła świętego Benedykta z Nursji, O zachowaniu uszanowania podczas modlitwy*: „Modlitwa winna być krótka i czysta [...]” (tłum. Benedyktyni Tynieccy, Tyniec 1985, s. 96).

<sup>62</sup> Dz 17, 28.

<sup>63</sup> *LM* I, 2, s. 60: „Quaerendus est Deus, fili, mihi et tibi: in illius nutu consistimus, vivimus, movemur et sumus. Certe et ergo, quanquam indigna fragilisque ad umbram, eum, ut valeo, quaero, et eius adiutorium, ut scio et intelligo, et indesinenter peto. Est etenim mihi valde per omnia necesse”.

Próbując zrozumieć relację z Bogiem, pisarka powoływała się na tzw. świętą matematykę. Symbolika liczb miała jej pomóc w odsłanianiu prawd duchowych. W świecie karolińskim uprawianie chrześcijańskiej numerologii było bardzo popularne. Stanowiło ono kontynuację tradycji augustyńskiej<sup>64</sup>, w której „liczbowa” struktura rzeczywistości była niezwykle istotnym elementem całej nauki o relacji Boga do świata<sup>65</sup>. Święty Augustyn głosił przekonanie, że w Bożym umyśle istnieją wzory rzeczy stworzonych. W ten sposób więc rzeczy istnieją w sobie samych, w swojej naturze i jednocześnie w bożych ideach<sup>66</sup>. Poszukiwania numerologiczne porządku i przyczyny wszechrzeczy zainspirowane były starotestamentalną dewizą: „Ty wszystko urządziłeś według miary, liczby i wagi”<sup>67</sup>. Dhuoda nadawała cyfrom specjalne, mistyczne znaczenia. Dowodziła, że jedną z dróg do pojęcia Bożej mądrości jest liczbowa interpretacja rzeczy stworzonych. Liczba była pojmowana jako zasada harmonii i proporcji zarówno w świecie, jak i w każdej rzeczy stworzonej<sup>68</sup>. W chrześcijańskiej myśli średniowiecza pojawiła się platońska idea ładu całego kosmosu, zgodnie z którą reguły myślenia, liczby, proporcja, harmonia dźwięków i ciał niebieskich były odbiciem rozumności Logosu<sup>69</sup>. Numerologiczny zmysł literatki przejawiał się w dokonywaniu najróżniejszych liczbowych interpretacji oraz wielu działań matematycznych. Niektóre fragmenty jej dzieła przypominają podręcznik rachunkowości. Z niezwykłą determinacją, typową dla poszukującego i niecierpliwego umysłu, autorka odkrywała choćby mistykę liczb ukrywających się w słowie *Deus*. W księdze pierwszej odnajdujemy następujące rozważania:

<sup>64</sup> Augustyn opowiadał się za studiowaniem numerologii w *De doctrina christiana* i *De musica*. O symbolice liczb pisał także Izydor z Sewilli. W *Etymologiach* (3,4,1) podkreślił ich znaczenie w egzegezie Pisma Świętego. Inne dzieło Izydora – *Liber numerorum* – zawiera syntezę średniowiecznej wiedzy o alegorycznym znaczeniu liczb występujących w Piśmie Świętym. Utwór ten jest jednocześnie recepcją wcześniejszych założeń Augustyna i Marcjana Kapelli. Tzw. święta matematyka nie była obca także Bedzie Czcigodnemu, który w podręczniku *De temporum ratione* ustanowił średniowieczny system komputu. Symboliką liczb zajmował się również Alkuin. W traktacie biblijnym *De comparatione numerorum Veteris et Novi Testamenti* roztaczał rozważania nad liczbową strukturą rzeczywistości biblijnej. Następnie – współczesny Dhuodzie – Hraban Maur w *Enarrationes in librum numerorum*, parafrazując Izydora z Sewilli, podkreślał siłę i znaczenie liczb. Dodatkowo Hraban opracował na potrzeby duchowieństwa karolińskiego *Liber de computo*. Dzieło to oparte było na wspomnianym podręczniku Bedy.

<sup>65</sup> A. Kijewska, *Czasy świętego Brunona z Kwerfurtu okiem historyka filozofii*, w: A. Kopiczko (red.), *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, Olsztyn 2009, s. 81.

<sup>66</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 72.

<sup>67</sup> Mdr 11, 20.

<sup>68</sup> A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 2007, s. 204.

<sup>69</sup> G. D’Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowiecza*, t. II, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 69–70.

[...] w imieniu – Deus – zawarte są dwie sylaby i cztery litery<sup>70</sup>. Gdy te odkryjesz i przeczytasz, cóż innego powiesz jeśli nie to, że to niezwykle słowo zawiera w sobie wielką tajemnicę. [...] Mianowicie nasza litera D, od której zaczyna się imię Deus, u Greków jest nazywana deltą — Δ. Wyrażona zgodnie z ich porządkiem liczenia<sup>71</sup> zawiera w sobie liczbę – cztery, liczbę doskonałości; zapisana zgodnie z naszym łacińskim systemem jako znak – D, wznosi się ku sumie 500. Tej przypisana jest także najświętsza tajemnica<sup>72</sup>.

### I dalsze rozważania pisarki:

Liczba pięć odnosi się do pięciu zmysłów cielesnych, oczywiście do wzroku, słuchu, smaku, powonienia i dotyku; liczba cztery mieści w sobie cztery cielesne doznania – ciepło, zimno, wilgoć i suchość bądź też cztery cnoty, które powinno się posiadać, mianowicie: sprawiedliwość, odwagę, roztropność i powściągliwość; także nauki czterech ewangelistów, które powinno się pojąć i przestrzegać, cztery strony świata czyli wschód, zachód, północ i południe. Liczba trzy zawiera w sobie perfekcyjną Trójcę, którą pojmuje się w najwyższym znaczeniu jako Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty, także jako trzy dary – nieskazitelna zdolność myślenia, świętą mowę i doskonałość w działaniu, a te wszystkie dzięki Temu, Którego nazywa się Bogiem. Liczba dwa, oznacza dwa życia, to znaczy czynne i kontemplacyjne, także dwie cnoty, myśl i działanie, które podlegają dwóm boskim przykazaniom, oczywiście miłości względem Boga i miłości względem bliźnich. Natomiast liczba jeden, która przewyższa wszystkie pozostałe, pojmiij, że odnosi się do Tego, Który nazwany jest Bogiem<sup>73</sup>.

## **Consumatum est<sup>74</sup>**

Dziełu nakreślonemu w Uzès zarzuca się niedoskonałość językową. Łacina Dhuody – zdaniem językoznawców – przybiera miejscami niezgrabną postać. Cechują ją fragmentaryczny niedowład fleksyjny i składniowy. Taki stan

<sup>70</sup> Jest bardzo prawdopodobne, że Dhuoda inspirowała się tutaj naukami Augustyna i jego komentarzem do Ewangelii według św. Jana – *In Iohannis evangelium tractatus* 29,4 lub też *Questiones in heptateuchum* 2,120.

<sup>71</sup> W alfabecie greckim i hebrajskim kolejne litery alfabetu służyły do zapisu liczb.

<sup>72</sup> *LM I*, 5, s. 62: „Ad nomen qui dicitur Deus, duae continentur sillabae et quatuor litterae. Cum has inveneris et legeris, quid aliud dicis nisi: Deus hoc magnum admirabilem continet sacramentum? [...] D. enim nostra, a quo Dei incipit nomen, apud Graecos vocitatur Δ, delta. Nam id expressa, secundum illorum compoti elementa, quaternarium perfectionis continet numerum; secundum latinitatem quoque nostram, praescripta D. quinquies centum erigit ad summum. Et hoc non vacat a sacrosanto misterio”.

<sup>73</sup> *LM I*, 5, s. 64: „[...] quinarius enim ad quinque corporis sensus, videlicet visu, auditu, gustu, odoratu et tactu, pertinet custodiendum; quaternarius vero ad IIII, sive per quatuor elementa corporum, hoc est calidam, frigidam, humidam et siccam, in se retinendum; sive per quatuor virtutes, videlicet iustitiam, fortitudinem, prudentiam et temperantiam, in se custodiendas; vel quatuor evangelicorum dicta; per quatuor mundi partes, hoc est oriens, occidens, septentrio atque meridies, in se intelligendam custodiendamque agnoscat. Ternarius quoque perfectum trinum continet numerum, quod intelligitur ad summum Deus, Parve et Filius et Spiritus Sanctus; sive tria data haec sunt: cogitatio munda, locutio sancta, opus perfectum, et haec omnia per ipsum qui dicitur Deus. Duae autem, duae intelligunt vitae; hoc est activa et contemplativa, vel certe duae virtutes, intellectus et operatio, quae in duobus pendent mandatis, in dilectionem videlicet Dei et dilectionem proximi. Unum autem, qui omnia praecellit, ipsum intellige qui dicitur Deus”.

<sup>74</sup> Odniesienie do słów Dhuody, która w ten właśnie sposób wieńczy swe dzieło, używając cytatu zaczerpniętego z Ewangelii według św. Jana – *Dokonało się* (J 19,30).



rzeczy – paradoksalnie – nie dyskredytuje autorki ani także nie powoduje zdeprecjonowania samego dzieła. Dhuoda kolorytem swego języka dowiodła, że jej łacina była żywym i ewoluującym systemem komunikacyjnym. Swe nieco „odmienne” pisarstwo uprawiała w czasach niezwyklej dbałości o poprawność łaciny. Reforma karolińska miała powstrzymać zamęt stylistyczny w liturgii, administracji i w literaturze. Pionierom odnowy udało się wypracować „wypolerowaną przejrzystość” języka łacińskiego, ale jednocześnie doprowadzili oni do zerwania łączności pomiędzy językiem a rozwojem społeczeństwa. Łacina została ograniczona do piśmiennictwa i liturgii, miała stać się już na zawsze językiem martwym<sup>75</sup>. W tym kontekście starania pisarskie Dhuody nabierają bardzo indywidualnych właściwości. Z ogromną determinacją starała się wyrazić myśli na swój bardzo osobisty sposób<sup>76</sup>. Zmagiała się z pisarstwem bez presji przebiegającej pod hasłem – „poprawność ponad wszystko”. Dzięki temu uzyskała efekt niekonwencjonalności i oryginalności. Dhuodzie udało się wyrazić całą głębię i żarliwość swej religijności, a także miłości macierzyńskiej. Zrobiła to w jedyny znany dla siebie sposób, otworzyła przed czytelnikiem swoją duszę. Chwytając za pióro, miała świadomość braku swych pisarskich kompetencji. Nazywając siebie „kobietą cieniem”<sup>77</sup>, wniosła do literatury prawdziwy topos skromności.

Potrzeba pisania i kontemplowania Boga okazały się jednak silniejsze. Wbrew ograniczeniom leżącym w środkach wyrazu, Dhuoda stworzyła wielopłaszczyznowe dzieło, w którym naprzemiennie wcielała się w rolę lirycznej poetki, gawędziarki, a także nauczycielki. Czytelnikowi dała możliwość obcowania z rozważaniami natury etymologicznej, numerologicznej i egzegetycznej. Determinacja literacka pozwoliły jej na eksperymentowanie, wprowadzanie neologizmów, akrostychów oraz słów greckiego i hebrajskiego pochodzenia. Dopiero w tak strukturalnie złożonym dziele udało się jej zamknąć pełnię wiedzy o otaczającym ją świecie. *Liber manualis* stanowi więc sumę wiedzy teologicznej i moralnej oraz syntezę duchowości. Jest bardzo silnym w wymowie zbiorem refleksji religijnych, których podjęła się kobieta świecka. Siła przekazu

<sup>75</sup> E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006, s. 110–111.

<sup>76</sup> P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge 1984, s. 36.

<sup>77</sup> „[...] jestem słaba niczym cień”, *LM I*, 4, s. 62. Swoją drugorzędność i świadomość ułomności, którą posiada z racji bycia kobietą podkreślała na każdym kroku. Mówiła, że reprezentuje słabą płęć, por. *Liber manualis, Incipit prologus*, s. 46. Konkludowała także: „Brakuje mi zrozumienia dla wielu oczywistych spraw, które pozostają dla mnie wciąż nieodkryte”, por. *Liber manualis, Incipit prologus*, s. 46; a także: „[...] ja Dhuoda (jestem) słaba, ospała i niepewna i zawsze kieruję się w otchłań”, *Liber manualis II*, 3, s. 78.



tkwiąca w traktacie spowodowała, że Dhuoda jako jedyna wczesnośredniowieczna autorka uniknęła anonimowości. *Liber manualis* porusza kolejne pokolenia czytelników, pozwala przelotnie zajrzeć w serce i duszę tęskniącej matki, która ukojenie znalazła w miłości do Boga.

**LIBER MANUALIS OF DHUODA, THE DUCHESS OF SEPTIMANIA  
(CA 803–843), AS AN INSTRUCTION AND TESTIMONY  
TO THE CONTEMPLATION OF GOD**

(SUMMARY)

Present-day readers owe everything they know about this erudite Frankish duchess from Septimania to *Liber Manualis* (*Handbook*), a very original work she left, dedicated to her son William. The book is unique because Dhuoda was the only woman in ten centuries to hand down such a personal testimony to her writing to history. She compiled this work in a genre very popular among Carolingian scholars, the so-called *speculum* – the mirror. At the same time, this genre has a rich literary tradition dating back to antiquity. The dramatic circumstances in which the young aristocrat found herself became the impulse for her to compose the *Handbook*. Brutal internal politics took her beloved sons away. The physical separation from her closest family became a source of unspeakable longing and suffering for Dhuoda. The didactic work which she decided to write in the face of such great emotions became a kind of a spiritual link between a loving mother and her sons staying far away. The spiritual testament created by Dhuoda is the result of deep reflections on Christian love. It is a moral and religious instruction for her children. The book of the Frankish aristocrat became the first such personal testimony to meditation of God by a layperson. It contains numerous advice on earthly and spiritual matters. It is an extremely creative masterpiece which the duchess decorated with maternal and didactic issues based on the Christian truth about mercy. An analysis of the treatise tells us that the only source of Dhuoda's strength and hope was her love for God. According to the author, every righteous deed of man is an elaboration of thanks in the adoration of God and she tried to pass on this kind of rule to her descendants. Dhuoda not only contemplates God by herself, but also suggests how to get closer to *sacrum*. Thus, *Liber manualis* gives us the possibility of fleeting insight into the heart and soul of a very miserable, but at the same time deeply devout, woman living in the Middle Ages.

**LIBER MANUALIS VON DHUODA HERZOGIN VON SEPTIMANIEN  
(ETWA 803–843) ALS LEITFADEN UND ZEUGNIS  
DER KONTEMPLATION GOTTES**

(ZUSAMMENFASSUNG)

Alles, was über die fränkische Herzogin von Septimaniern bekannt ist, entstammt ihrem Werk – *Liber manualis* (Handbüchlein). Die Autorin widmete dieses Werk ihrem Sohn Wilhelm. Die Einzigartigkeit des Büchleins besteht darin, dass Dhuoda zehn Jahrhunderte lang die einzige Frau war, die ein persönliches Zeugnis ihrer Arbeit schuf. Ihr Werk zählt zu einer Gattung, die bei den karolingischen Gelehrten sehr beliebt war, dem sogenannten „*Speculum principis*“ – Fürsten-

spiegel. Gleichzeitig hat diese Gattung eine reiche Tradition in der Literatur des Altertums. Die dramatischen Umstände waren bedeutsam für dieses Werk: Brutale Innenpolitik nahm Dhuoda ihre geliebten Söhne. Die physische Trennung von geliebten Menschen ist die Quelle Dhuodas unbeschreiblicher Sehnsucht. Das Werk, das sie im Angesicht großer Emotionen entschied zu schreiben, war wie eine geistige Verbindung zwischen ihr als liebender Mutter und ihren Kindern. Das geistliche Testament, das Dhuoda schrieb, ist das Ergebnis einer tiefen Reflexion über die christliche Liebe. Es ist eine moralische und religiöse Unterweisung für die Kinder. Die Arbeit der fränkischen Frau war das erste persönliche Laienzeugnis einer Gottesmeditation. Es enthält eine Reihe von Hinweisen in Bezug auf weltliche und geistliche Probleme. Die Analyse des Werkes legt nahe, dass die einzige Quelle der Kraft und Hoffnung für Dhuoda die Liebe zu Gott war. *Liber manualis* gibt die Möglichkeit, Einblick zu nehmen in das Herz und in die Seele einer sehr unglücklichen, aber tief religiösen Frau, die im Mittelalter lebte.



Barbara Rozen  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Ocalić od zapomnienia. Żyli dla Kościoła i świata

**Słowa kluczowe:** Józef Wojtukiewicz, Adela Stefanowicz, Instytut Katolicki, Instytut życia konsekrowanego.

**Key words:** Joseph Wojtukiewicz, Adela Stefanowicz, Catholic Institute, Institute of Consecrated Life.

**Schlüsselworte:** Josef Wojtukiewicz, Adela Stefanowicz, Katholisches Institut, Institut des geweihten Lebens.

Zdając sobie sprawę, jak cenna jest pamięć historii dla przyszłości narodu oraz jego tożsamości, trzeba ocalić od zapomnienia ogromny wysiłek i pracę tych, którzy po II wojnie światowej, borykając się z wieloma trudnościami materialnymi, społecznymi i politycznymi, w ciężkich, wręcz dramatycznych warunkach, realizowali wymiar misyjny Kościoła. Swoją wytężoną, mrówczą pracą stwarzali podwaliny rozwoju teorii i praktyki katechetycznej. Chcę przypomnieć dwie wielkie osobowości: Adelę Stefanowicz i ks. Józefa Wojtukiewicza. Nawet tak krótki wgląd w te biografie, na który pozwalają ramy artykułu, stanowi pewien wkład w poznanie historii naszego kraju i kształtowanie tożsamości chrześcijańskiej.

### 1. Ksiądz Józef Wojtukiewicz i Adela Stefanowicz

Ksiądz Józef Wojtukiewicz (1901–1989) miał 13 lat, gdy wybuchła I wojna światowa. Cała rodzina została wtedy ewakuowana w głąb Rosji do Piotrogradu. Tą ewakuacją rozpoczął się pierwszy okres jego tułaczego życia.

---

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, barbara.rozen@moskit.uwm.edu.pl.

Ubóstwo, choroby, praca były chlebem powszednim. Zdobywał wówczas umiejętność adaptacji do zmieniających się, trudnych warunków życia. W Piotrogradzie ukończył szkołę średnią i w 1917 r. wstąpił do miejscowego seminarium duchownego, które jednak w kolejnym roku uległo likwidacji<sup>1</sup>. To zdarzenie zbiegło się z rozporządzeniem władzy bolszewickiej o możliwości powrotu uchodźców do swoich rodzinnych domów<sup>2</sup>. Rodzina kleryka Józefa wróciła do Grodna, a on podjął starania o przyjęcie do seminarium, najpierw w Wilnie – jednak bez skutku, zatem z dużymi trudnościami, gdyż trwała wojna, dotarł do seminarium w Żytomierzu na Ukrainie i tam został przyjęty. Na czele diecezji łucko-żytomierskiej, w której znajdowało się seminarium, stał ks. bp Ignacy Dubowski. Niestety, ówczesna sytuacja polityczna utrudniała normalną naukę. Były to bardzo burzliwe i niebezpieczne lata<sup>3</sup>. W tym okresie ekspansja bolszewicka zataczała coraz szersze kręgi, niszcząc to, co katolickie. Zniszczeniu uległo także seminarium w Żytomierzu. Kleryk Józef krótki czas przebywał w seminarium w Mińsku, po czym przez rok kontynuował naukę we wznowionym seminarium żytomierskim w miejscowości Ołyka na Wołyniu. W tym czasie toczyła się wojna polsko-bolszewicka. Po rocznej działalności, w czerwcu 1920 r., seminarium musiało opuścić Ołykę, udając się na Zachód przed nacierającą armią bolszewicką<sup>4</sup>. Ks. bp I. Dubowski, nie mogąc uruchomić seminarium na terenie własnej diecezji, zorganizował kształcenie w Gnieźnie. Tu kleryk Józef ukończył studia teologiczne i w 1924 r. przyjął święcenia kapłańskie<sup>5</sup>. Nosił w sobie ogromny głód intelektualny, którego nie zaspokoili studia seminaryjne, dlatego pogłębiał swoje wykształcenie teologiczne i filozoficzne na uniwersytetach zagranicznych. Po uzyskaniu doktoratu w Tuluzie, z rąk ks. bpa Adolfa P. Szelażka otrzymał nominację na wykładowcę filozofii w Seminarium Duchownym w Łucku. Pracę tę rozpoczął od września 1926 r.<sup>6</sup> W Łucku jego horyzont zainteresowań naukowych poszerzył się znacznie o zagadnienia pedagogiczne. Stało się to za sprawą Adeli Stefanowicz, wówczas siostry benedyktyнки, która wypracowała nowatorskie metody wychowania dzieci osieroconych<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> A. Petrani, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, w: M. Rechowicz (red.), *Księga Tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, t. I, Lublin 1969, s. 303, 308.

<sup>2</sup> J. Wojtukiewicz, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 1, Gietrzwałd [przyp. 1962–1964] [poz. książkowa w mps] Ar. IK nr inw. 455, s. 48.

<sup>3</sup> Na Ukrainie rządy sprawowali Ukraińcy pod nadzorem niemieckim. Wybuchło powstanie ogólnonarodowe przeciw okupacji niemieckiej. Seminarium znajdowało się w samym centrum rozgrywających się walk. Mocno dawała się odczuć panująca na Ukrainie anarchia (ibidem, s. 59–61).

<sup>4</sup> Ibidem, s. 72–78.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>6</sup> B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, Olsztyn 1999, s. 14–15.

<sup>7</sup> W sierocińcu wprowadziła „system rodzinkowy” polegający na tym, że jedna wychowawczyni miała pod opieką kilkoro dzieci i organizowała życie na wzór rodziny naturalnej. Była to metoda bardzo

Adela Stefanowicz (1887–1961), starsza od ks. J. Wojtukiewicza o 14 lat, dzieciństwo i młodość przeżyła w Rosji. Studiowała w Moskwie filozofię i psychologię eksperymentalną. Prowadziła badania naukowe nad dziećmi z upośledzeniem umysłowym. Kontynuowała je w Warszawie w Instytucie Pedagogiki Specjalnej, który prowadziła Maria Grzegorzewska, następnie w zakładzie dla chłopców upośledzonych, prowadzonym przez siostry samarytanki, w Karolinie pod Warszawą, potem w sierocińcu u sióstr benedyktynek – misjonarek w Łucku<sup>8</sup>. Kochała pracę z dziećmi, zwłaszcza tymi najbardziej zaniedbanymi wychowawczo. Pracując w różnych miejscach z dziećmi i dla dzieci wciąż próbowała odkryć i rozpoznać swoje miejsce w życiu. Nie odnajdywała go ani w małżeństwie, ani w zakonie, a inna możliwość jeszcze nie była jej znana.

W 1936 r. A. Stefanowicz utworzyła Poradnię Wychowawczą przy Katolickim Stowarzyszeniu Kobiet w Wilnie i kontynuowała badania nad rozwojem dziecka. Nadto prowadziła Studium Wychowawcze dla rodziców, wygłaszała prelekcje z zakresu psychologii dziecka i wychowania, pracowała nad metodami wychowania religijnego małych dzieci<sup>9</sup>. Do współpracy włączył się wtedy ks. J. Wojtukiewicz, który już kilka lat wcześniej zapoznał się z jej pracą w Łucku. To dzięki niej już wtedy jego serce i umysł coraz bardziej otwierały się na sprawy związane z wychowaniem. Współpraca zaowocowała licznymi dziełami w zakresie wychowania integralnego i metodyki pracy wychowawczej, a zwłaszcza katechetycznej. To z inicjatywy tych dwojga osób tuż po II wojnie światowej, w 1945 r. w Częstochowie powstał Instytut Katolicki – instytucja naukowa, której praca została ukierunkowana na doskonalenie metod wychowania religijnego. Droga do erygowania Instytutu Katolickiego była długa i trudna, poprzedzona II wojną światową, ale też trudne, a nawet dramatyczne było jego funkcjonowanie w powojennej, komunistycznej Polsce.

## 2. Inspirujące spotkanie dwóch wielkich osobowości

Działalność duszpasterską, którą ks. J. Wojtukiewicz rozpoczął w Łucku wśród inteligencji, próbował rozwijać w Wilnie współpracując w tej dziedzinie z A. Stefanowicz, która w Wilnie – już jako osoba świecka – prowadziła szeroko zakrojoną działalność badawczą w zakresie wychowania integralnego

innowacyjna zważywszy, że działo się to w latach trzydziestych XX w. (H. Wistuba, *Adela Stefanowicz (1887–1961)*, w: B. Bejze (red.), *Chrześcijaństwo*, t. VII, Warszawa 1982, s. 202–203).

<sup>8</sup> Ibidem, s. 199–203.

<sup>9</sup> B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, s. 25–27.

dzieci. Oboje bardzo cenili sobie ówczesne osiągnięcia nauk psychologiczno-pedagogicznych. Uważali, że w procesie wychowania osiągnięcia te trzeba zespolić z nauką katolicką, tak aby rozpoznane prawa rozwoju dziecka respektować, nie pomijając rozwoju duchowego. Wychowanie dziecka postrzegali jako wychowanie całościowe, integralne, obejmujące całego człowieka – jego siły fizyczne i duchowe. Takie wychowanie wymagało jednak nie tylko jasno postawionego celu, ale także odpowiednich środków i metod służących jego realizacji, które próbowali wypracować<sup>10</sup>. Wynikami badań i swoją refleksją dzielili się na łamach czasopisma „Ku Szczytom”, które powstało z inicjatywy ks. J. Wojtukiewicza i wydawane było pod jego redakcją. Czasopismo poświęcone było zagadnieniom wychowania katolickiego, a tytuł podkreślał, że wychowanie ma prowadzić ku pełni człowieczeństwa, zamierzonej przez Boga<sup>11</sup>. Pismo to stanowiło pomoc w pogłębianiu rozumienia pracy apostołskiej prowadzonej w ramach Akcji Katolickiej, poprzez kształtowanie światopoglądu katolickiego i formację duchową. Służyło szerzeniu znajomości zagadnień z zakresu pedagogiki katolickiej oraz metodycznych osiągnięć w dziedzinie katolickiej praktyki wychowawczej.

Ksiądz J. Wojtukiewicz brał bezpośredni udział w pracach prowadzonych w Poradni Wychowawczej kierowanej przez A. Stefanowicz. Pracę poradni wyznaczały następujące zadania: wypracowanie metod nauczania religijnego opartych na zdobyczach psychologii i pedagogiki naukowej oraz szerzenie wiedzy religijnej, psychologicznej i pedagogicznej wśród rodziców i wychowawców<sup>12</sup>. Efektem prowadzonych badań było opracowanie zestawu pomocy do nauki religii: książeczki *Ojciec nasz* dla kl. I<sup>13</sup>, którą stanowił komplet obrazków konturowych do uzupełnienia i pokolorowania oraz książeczki *Pan Jezus z nami* dla kl. II<sup>14</sup>, będącej również zestawem konturowych obrazków z krótkim tekstem. Do obydwu poziomów nauczania zostały przygotowane uwagi metodyczne dla katechetów, zawierające wskazówki i propozycje pracy z dziećmi metodą przeżyciowo-czynną<sup>15</sup>. Zaprezentowana metoda była nowo-

<sup>10</sup> J. Wojtukiewicz, *Wychowanie*, Wrocław [poz. książkowa, b.r.], Ar I.K. JW. T. 25.

<sup>11</sup> Czasopismo „Ku Szczytom” wydawane było od grudnia 1937 r. do września 1939 r. Pracę nad kolejnym numerem przerwała II wojna światowa. Analiza treści wydanych numerów wskazuje na dużą różnorodność omawianych tematów. Syntetycznie łączono zagadnienia dogmatyczne, psychologiczne i pedagogiczne. Artykuły do czasopisma oprócz ks. J. Wojtukiewicza i A. Stefanowicz pisali m.in.: J. Woroniecki OP, ks. M. Sopoćko, ks. W. Jasiński, L. Chmaj, M.E. Czacka, W. Żychliński.

<sup>12</sup> J. Wojtukiewicz, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, s. 343; *Sprawozdanie z działalności Instytutu Katolickiego*, Wrocław 1954, Ar. I.K., nr inw. 1042.

<sup>13</sup> J. Wojtukiewicz, *Ojciec nasz*, Wilno 1939.

<sup>14</sup> Idem, *Pan Jezus z nami*, Wilno 1939.

<sup>15</sup> Idem, *Nauka religii w szkole powszechnej. Uwagi metodyczne*, Wilno 1939.



ścią w ówczesnej praktyce katechetycznej, dlatego aby ją spopularyzować, ks. J. Wojtukiewicz zorganizował w Wilnie, w czerwcu 1939 r., ośmiodniowy kurs katechetyczny<sup>16</sup>. W poradni pod jego kierownictwem przygotowano pomoce katechetyczne do pracy z dziećmi w klasie III i IV<sup>17</sup>. Zaistniała także potrzeba opracowania katechizmu dla dzieci przygotowujących się do I spowiedzi i Komunii świętej, gdyż powszechnie stosowany katechizm ks. Rocha Filochowskiego był już zbyt stary (1873 r.), za obszerny i trudny. Dla przygotowania katechizmu ks. J. Wojtukiewicz powołał komisję składającą się z czterech księży prefektów<sup>18</sup>. Pierwsze wydanie katechizmu było możliwe w roku 1945<sup>19</sup>. Troszcząc się o wprowadzanie dzieci w coraz bardziej świadome uczestnictwo we mszy św. przygotowywał komentarze liturgiczne do formularzy mszy św. na niedziele i święta, zwane *Broszurkami liturgicznymi*<sup>20</sup>. Były to kilkustronicowe ulotki z przeznaczeniem dla rodziców, młodzieży i ministrantów. Opracował także *Mszalik dla wiernych* z komentarzem liturgicznym i praktycznymi wskazówkami w celu ułatwienia ludziom uczestniczenia ze zrozumieniem we mszy św., odprawianej wówczas po łacinie<sup>21</sup>.

Praca badawczo-naukowa i obserwacja życia w Polsce, a przede wszystkim na Wileńszczyźnie, pozwoliły wyraźniej dostrzec, że skuteczność wychowania zależy nie tylko od metod i środków wychowania. Ważne jest, aby środowisko społeczne było również wychowujące w tym samym duchu, gdyż wychowanie jest procesem społecznym. Ks. J. Wojtukiewicz i A. Stefanowicz dostrzegali pilną potrzebę przygotowania aktywu apostołskiego, ludzi, którzy weszliby w różne środowiska z wartościami chrześcijańskimi. Potrzebni byli katecheci, pracujący inaczej niż do tej pory. Rodziła się koncepcja przygotowywania osób do pracy apostołskiej – naukowego ośrodka edukacji chrześcijańskiej, kształcącego animatorów życia religijnego w parafiach. Idea ta uzyskała wymierny efekt tuż po II wojnie światowej.

<sup>16</sup> Idem, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, s. 364; *Sprawozdanie z działalności Instytutu Katolickiego*, Wrocław 1954, Ar. I. K., nr inw. 1042; *Kronika Instytutu Katolickiego, lata 1945–1947*, Ar. I.K., nr inw. 1812 AL., s. 81; Ku Szczytom (1939), s. 398.

<sup>17</sup> J. Wojtukiewicz, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, s. 397. W Archiwum Instytutu Katolickiego zachowały się konспекty katechez pochodzące z 1949 r., wcześniejszych brak.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 410–411.

<sup>19</sup> Idem, *Katechizm dla przygotowania dzieci do I Spowiedzi i Komunii św.*, Białystok 1945.

<sup>20</sup> Idem, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, s. 353–354.

<sup>21</sup> *Mszalik rzymski na niedziele i święta. Komentarz liturgiczno-ascetyczny opracował ks. J. Wojtukiewicz*, Wilno 1938.

### 3. Zrozumieć przez pryzmat historii

Szczególnie istotne jest tło sytuacji społeczno-religijnej warunkującej działalność Kościoła. Po długiej niewoli obcego ucisku, trwającego od końca XVIII do początku XX w., odzyskanie niepodległości stworzyło zupełnie nową sytuację dla Kościoła katolickiego i rozwoju religijności w naszym kraju. Kościół stanął wobec nowych zadań w odrodzonym państwie, m.in. istniała wielka potrzeba umocnienia w narodzie polskim chrześcijańskich wartości i zasad moralnych<sup>22</sup>. Wskazania duszpasterskie papieża Piusa XI, zawarte w encyklikach<sup>23</sup>, znalazły oddźwięk w różnych inicjatywach duszpasterskich<sup>24</sup> oraz w dużym ożywieniu organizacji i ruchów religijnych<sup>25</sup>. Atmosfera upragnionej wolności była silnym bodźcem zachęcającym do działania. Jednak wraz z ożywieniem życia religijnego w XX-leciu międzywojennym, kraj nasz stał się terenem intensywnej agresji antyreligijnej w związku z rosnącym oddziaływaniem wpływów socjalistycznych i komunistycznych. Wielkie zagrożenia dla rozwoju Kościoła związane były także z szerzącymi się, zwłaszcza w kręgach inteligencji katolickiej, zjawiskami indyferentyzmu religijnego, liberalizmu moralnego oraz antyklerykalizmu<sup>26</sup>.

Ksiądz J. Wojtukiewicz jeszcze w Łucku zaczął działać duszpastersko właśnie wśród inteligencji katolickiej, organizując dla niej konferencje religijne. Jego duszpasterski entuzjazm spotkał się z dość dużym oporem, biernością, bez chęci podjęcia współpracy ze strony świeckich katolików. Polską inteligencję lat międzywojennych cechowała religijna pasywność. Myślenie i działanie katolików w znacznym stopniu było ograniczone wpływami fideizmu,

<sup>22</sup> J. Majka, *Kościół w Polsce po II wojnie światowej*, Ateneum Kapłańskie 85 (1993), z. 1, s. 8.

<sup>23</sup> „O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży” (*Divini Illius Magistri*) 31.12.1929 r., Kielce 1947; „O małżeństwie chrześcijańskim” (*Casti connubii*) 31.12.1930 r., Kraków 1931; „O odnowieniu ustroju społecznego” (*Quadragesimo anno*) 1930 r., Poznań 1935; „O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej” 14.03.1937 r., Lublin 1937; „O bezbożnym komunizmie” 1937 r., Warszawa 1937.

<sup>24</sup> Nastąpiło znaczne ożywienie liturgiczne. Więcej na ten temat: B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, s. 22–23.

<sup>25</sup> Ponad inne organizacje wyrosła Akcja Katolicka. Spośród innych organizacji działających w szkołach i wspomagających katechizację należy wymienić: Krucjatę Eucharystyczną, Apostolstwo Modlitwy, Żywy Różaniec, Arcybractwo Adoracji Codziennej, Apostolstwo Modlitwy Niższego Stopnia, Bractwo Dobrej Śmierci, Rycerstwo Jezusowe. Działo też kilka katolickich organizacji akademickich: Sodalicia Mariańska, Odrodzenie, Iuventus Christiana, miały one jednak charakter elitarny, obejmowały wąski krąg osób (R. Niparko, *Akcja Katolicka*, w: F. Gryglewicz i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, s. 227–233; W. Kubik SJ, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1985–1970*, Warszawa 1987, s. 84; J. Majka, *Katolickie organizacje młodzieżowe*, w: Cz. Strzeszewski (red.), *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1932–1939*, Warszawa 1981, s. 353–364.

<sup>26</sup> S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1992, 219–220; J. Majka, *Kościół w Polsce po II wojnie światowej*, s. 8–9.

tradycjonalizmu i sentymentalizmu<sup>27</sup>. Nie było więzi między duchowieństwem a wiernymi. Religijność ograniczała się do spełniania praktyk religijnych. Była więc zbyt powierzchowna, aby mogła motywować postawy i zachowania społeczne. Wiele dziedzin życia Kościoła wymagało odnowy. Mocno odczuwano brak katolickich wychowawców. Było zbyt mało księży prefektów w stosunku do potrzeb szkoły polskiej<sup>28</sup>. Z konieczności w wielu szkołach lekcje religii prowadzili nauczyciele świeccy, których poziom intelektualny, życie religijne i przygotowanie teologiczne pozostawiały wiele do życzenia<sup>29</sup>. W praktyce wychowawczej dominował werbalizm pedagogiczny. Poszerzona wiedza o dziecku na skutek rozwoju badań psychologicznych, znalazła oddźwięk w teorii pedagogicznej i próbach reformy szkolnictwa, „szkołę czynną” przeciwstawiając „szkole tradycyjnej”. Postulaty „nowego wychowania” znalazły także oddźwięk w publikacjach katechetycznych<sup>30</sup>. Jednak w praktyce katechetycznej panowała metoda podająca, bierna, nieodpowiadająca psychice dziecka. Istniała pilna potrzeba zespolenia wysiłków naukowych z konkretnym życiem. Chodziło o to, aby dzieci i młodzież wprowadzać do czynnego udziału w lekcjach religii, jak również do czynnej postawy wobec spraw życia religijnego<sup>31</sup>.

Adela Stefanowicz, studiując psychologię i prowadząc naukowe badania psychologiczne, upowszechniała i rozwijała wiedzę o rozwoju dziecka oraz doskonaliła metodę wychowania integralnego. Ks. J. Wojtukiewicz obeznany był w literaturze pedagogicznej i aktualnych tendencjach w wychowaniu i kształceniu. Oboje pragnęli zaadoptować i rozwijać metody proponowane w kształceniu ogólnym do kształcenia religijnego i ożywienia wiary u katolików.

Tuż po zakończeniu II wojny światowej wydawało się, że Polska wkracza w okres prawdziwej wolności. Trudno było przewidzieć, że Kościół zostanie skrępowany w swej działalności. Jednak i tak ks. J. Wojtukiewicz i A. Stefanowicz robili więcej niż pozwalały na to warunki. Trzeba zaznaczyć, że od zakończenia II wojny światowej władze państwowe w Polsce prowadziły zaprogramowaną ateizację wychowania i nauczania. Od 1948 r.

<sup>27</sup> J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji*, Poznań 1924, s. 7–10. Szerzej na temat życia religijnego inteligencji polskiej: idem, *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, Kraków 1961, s. 289–316.

<sup>28</sup> *Księża prefekci polscy*, Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy 28 (1939), s. 241; S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego*, s. 283.

<sup>29</sup> S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego*, s. 283–284.

<sup>30</sup> W. Kubik SJ, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895–1970*, Warszawa 1987, s. 34–35.

<sup>31</sup> J. Wojtukiewicz, *Przemówienie wygłoszone z okazji 25-lecia Instytutu Katolickiego w Gietrzwałdzie*, Ar. I.K., nr inw.1052.

programowa ateizacja wychowania przybrała formę walki wyrażającej się likwidacją szkół katolickich oraz utrudnianiem i ograniczaniem nauki religii w szkołach<sup>32</sup>.

#### 4. Pierwsza wyższa szkoła teologiczna dla osób świeckich

Tragizm wojennej rzeczywistości i jej skutki zdeterminowały wielu do podjęcia działań w zakresie odbudowy zniszczonego życia religijnego w Polsce. Ogromne były nie tylko straty materialne, straty wśród duchowieństwa przeszły wszelkie wyobrażenia. Seminaria zamknięte podczas wojny nie mogły dostarczyć nowych kapłanów. W niektórych regionach grono katechetów zostało zdziesiątkowane<sup>33</sup>. Na pierwszy plan działalności Kościoła w Polsce wysunęła się potrzeba pracy katechetycznej. W takiej rzeczywistości ks. J. Wojtukiewicz uruchomił w roku 1945 w Częstochowie Instytut Katolicki – jako wyższą szkołę teologiczną dla kształcenia ludzi świeckich, którzy podjęliby trud odnowy religijnej w Polsce, trud pracy apostołskiej i ściśle katechetycznej<sup>34</sup>.

W różnym okresie istnienia Instytutu prowadzona była praca zwłaszcza na Wydziale Kultury Chrześcijańskiej i w Studium Katechetyczno-Wychowawczym. Na ich czele stał ks. J. Wojtukiewicz jako rektor Instytutu Katolickiego, od daty jego erekcji w roku 1945 r. do 1981 r. Praca Instytutu Katolickiego rozwijała się zasadniczo w dwóch kierunkach: teoretyczno-naukowym i szkoleniowym oraz praktycznym. Oprócz systematycznych studiów ks. J. Wojtukiewicz z zespołem osób przez wiele lat organizował kursy katechetyczne dla uczących już katechetów. Na szczególną uwagę zasługuje I Ogólnopolski Kurs Katechetyczny zorganizowany w Częstochowie 4–21 lipca 1946 r. Wzięło w nim udział 549 osób (księża, osoby zakonne i świeckie). To było ważne wydarzenie dla Kościoła, a przede wszystkim dla teorii i praktyki katechetycznej

<sup>32</sup> Dość szeroko o powojennych dziejach Kościoła, któremu silny i agresywny opór stawiały władze reżimu komunistycznego: J. Doppke, *Katechizacja w Polsce 1945–1990*, Pelplin 1998.

<sup>33</sup> R. Niparko, *Program katechezy w szkole podstawowej*, w: J. Krucina (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1982, s. 108.

<sup>34</sup> Wyjaśnienia wymaga, dlaczego Wilno nie stało się miejscem erygowania Instytutu Katolickiego, jako że tam były jego początki. W 1945 r. Polska znalazła się w nowych terytorialnie granicach. Tereny na wschodzie, przedtem polskie, weszły w skład republik radzieckich. Polakom zamieszkującym te tereny umożliwiono wyjazd na teren Rzeczypospolitej Polskiej. To był szok dla Polaków tam mieszkających, ale tłumie opuszczali Wilno. Uczynił to także ks. J. Wojtukiewicz z grupą współpracowników i od razu rozpoczął starania o uruchomienie Instytutu Katolickiego w nowych warunkach PRL. Trzeba jednak zaznaczyć, że trudna była sytuacja repatriantów ze Wschodu. Do koncepcji powołania Instytutu Katolickiego przychylnie ustosunkował się biskup diecezji częstochowskiej Teodor Kubina i 28 września 1945 r. dokonał jego erekcji. Na I rok studiów zgłosiło się 70 osób, w kolejnym 50 (B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, s. 35–44).

w Polsce, po długiej przerwie w katechizacji spowodowanej II wojną światową<sup>35</sup>. Wszędzie, gdzie funkcjonował Instytut Katolicki, kursy katechetyczne stały się odąd stałą formą kształcenia katechetycznego. Szczególny nacisk został położony na podstawowe zagadnienia metodyki religii. Dużą wagę przywiązywano do ćwiczeń katechetycznych prowadzonych w formie lekcji pokazowych „metodą czynną”. Na kursach upowszechniane były nieznane jeszcze powszechnie metody pracy katechetycznej i pomoce do nauki religii opracowane i wykonane w Instytucie Katolickim. Przede wszystkim zaś była możliwość zaopatrzenia się w te pomoce: książeczki dla ucznia, metodyczne pomoce dla katechety (szkice katechetyczne), mapy, obrazy i obrazki. Nadto prowadzono kursy przygotowujące „pomocnice parafialne” do pomocy księżom w katechizacji<sup>36</sup>. Te różnorodne inicjatywy szkoleniowe podejmowane w Instytucie Katolickim miały na celu zaspokojenie ogromnych potrzeb w zakresie katechizacji. Księża nie mogli sami podołać ogromowi pracy po wojnie, gdy dużo dzieci starszych nie przyjęło jeszcze sakramentu pokuty i Eucharystii, i należało ich do tego przygotować. Ks. J. Wojtukiewicz organizował także jednodniowe spotkania szkoleniowe zwane odprawami katechetycznymi. Od roku 1966 dużą popularnością cieszyły się organizowane w Gietrzwałdzie wczasokursy młodzieżowe dla pogłębienia życia duchowego młodych ludzi<sup>37</sup>.

Praktyczny charakter nauki wyrażał się nade wszystko w prowadzonych ćwiczeniach i praktykach katechetycznych. Studentki od początku swojej nauki miały możliwość bezpośredniego kontaktu z dziećmi. Brały udział w prowadzeniu Krucjaty Eucharystycznej Dzieci, Sodalicji Mariańskiej, Żywego Różańca, organizowały z dziećmi różne imprezy religijne. W ramach praktyk studentki w różnych parafiach katechizowały dzieci. Pomoc udzielana parafiom w takiej formie była nie do przecenienia w owym czasie, przyjmowana z wielką wdzięcznością i uznaniem zarówno przez duszpasterzy, jak i rodziców<sup>38</sup>.

Na szczególne wyakcentowanie zasługuje inicjatywa objęcia katechizacją dzieci przedszkolnych. Polityka oświatowa w ówczesnej Polsce nie dopuszczała edukacji religijnej w przedszkolach państwowych, ponadto nie było osób

<sup>35</sup> Szerzej na temat organizacji i programu: B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, s. 103–106; J. Wojtukiewicz, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, s. 493; *Pamiętnik Ogólnopolskiego Kursu Katechetycznego w Częstochowie w dn. 4.07–21.07. 1946 r.*, Częstochowa 1946 [mps pozycja książkowa], Ar. I.K., nr inw. 134.

<sup>36</sup> Ta forma kształcenia katechetycznego zainicjowana w 1949 r. trwała 10 lat. Zainteresowanie było duże. Dla wielu osób szkolenia te były także okazją do uzupełnienia własnych braków w dziedzinie wiedzy religijnej (B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, s. 112–113).

<sup>37</sup> Wczasokursy były organizowane w Gietrzwałdzie od roku 1966 przez 19 lat. Przeznaczone dla młodzieży żeńskiej szkół ponadpodstawowych miały na celu budzenie postawy apostołskiej u młodzieży, były też gwarantem zdrowego chrześcijańskiego odpoczynku (ibidem, s. 114–115).

<sup>38</sup> Ibidem, s. 116–119.

przygotowanych do prowadzenia katechezy przedszkolnej i brakowało pomocy dydaktycznych. Na ten zapuszczony grunt wszedł ks. J. Wojtukiewicz z przygotowanym programem, przeszkolonymi młodymi ludźmi i różnorodnymi pomocami dydaktycznymi. Duża część materiałów do tej pracy była przygotowana już w Wilnie we współpracy z Adelą Stefanowicz. Program obejmował nie tylko dzieci, ale także ich rodziców, gdyż katecheza odbywała się w ścisłej współpracy z nimi. Katechezę przedszkolną upowszechniały studentki Instytutu Katolickiego w całej Polsce, gdyż pochodziły z różnych regionów i wracały do swoich rodzinnych miejscowości, wprowadzając to, czego się nauczyły w Instytucie Katolickim<sup>39</sup>. Warto zaznaczyć, że katecheza przedszkolna była upowszechniana pomimo wielu trudności, które ten zespół ofiarnych ludzi musiał pokonywać. Największą trudnością był brak przekonania wielu katolików i samego duchowieństwa o potrzebie katechezy w tym okresie życia dziecka.

Cały zespół osób świeckich, z ks. J. Wojtukiewiczem na czele, niezmqordowanie pracował nad tym, żeby wszystkie podejmowane przedsięwzięcia przebiegały sprawnie i pozostawiały w uczestnikach jak najwięcej dobra, aby ułatwiały nauczanie i wychowanie religijne dzieci oraz wspierały formowanie życia społecznego na zasadach katolickich<sup>40</sup>. Instytut Katolicki po roku 1945 był pierwszym katolickim zakładem naukowym na poziomie wyższym dla świeckich, kształcącym katechetów. Stopniowo po usunięciu wydziałów teologicznych z uniwersytetów państwowych były udostępniane wyższe studia teologiczne i katechetyczne dla świeckich w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu.

## 5. Sukcesy i kolejne stacje drogi krzyżowej

W Częstochowie Instytut Katolicki funkcjonował dwa lata, po których ze względu na zaistniałe trudności jego działalność została przeniesiona do Wrocławia. W archidiecezji wrocławskiej bardziej niż gdziekolwiek indziej odczuwano brak księży do sprawowania różnych posług duszpasterskich. Normalna

<sup>39</sup> Ibidem, s. 119–123.

<sup>40</sup> Oprócz podręczników dla ucznia do klas I i II, ogromnym wsparciem dla katechetów były *Szkice katechetyczne* do wszystkich poziomów szkoły podstawowej i na poziom przedszkolny wraz z pomocami w postaci obrazów i obrazków, map, tablic, gazetek, symboli itp. Władze państwowe nie pozwalały na drukowanie szkiców, dlatego były odbijane na powielaczu, a gdy i tego zabroniono, przepisywano je na biurowej maszynie do pisania. Była to prawdziwie mrówcza praca, gdyż zamówienia na pomoce napływały z całej Polski (szeroka analiza i ocena tej działalności: ibidem, s. 129–163).



była liczba 50 godzin nauki religii tygodniowo dla jednego kapłana, który miał jeszcze wiele innych zajęć kapłańskich<sup>41</sup>. „Przed Kościołem na Ziemiach Zachodnich stają zadania na miarę olbrzyma” – takie słowa wypowiedział bp Bolesław Kominek w 1958 r.<sup>42</sup> W świetle tych słów łatwiej pojąć, co należałoby powiedzieć o pracy 10 lat wcześniej, kiedy sytuacja Kościoła, zwłaszcza na Ziemiach Zachodnich, była wprost beznadziejna. Zachodziła szczególna potrzeba przygotowania osób świeckich do pracy w Kościele, zwłaszcza katechetycznej. To zadanie od roku 1947/48 podjął Instytut Katolicki, w którym oprócz Wydziału Kultury Chrześcijańskiej utworzono jeszcze Studium Katechetyczno-Wychowawcze na poziomie szkoły średniej, nazywane także Liceum Katechetyczno-Wychowawczym<sup>43</sup>. Chodziło o dostarczenie Kościołowi katechetek świeckich zwłaszcza do szkół podstawowych, gdyż istniało niebezpieczeństwo, że w wielu szkołach nauki religii przez długi czas nie będzie.

We Wrocławiu do ścisłej współpracy z ks. J. Wojtukiewiczem stanęło 16 osób, które wraz nim przybyły tu z Częstochowy. Dla niektórych powstał problem: „jechać, czy nie jechać?”. Wrocław był daleki i obcy. „Dziki Zachód”, „raj dla szabrowników” – tak niektórzy określali Ziemię Zachodnie. Osoby, które zdecydowały się na wyjazd, już silnie weszły w rzeczywistość Instytutu. Pobyt w nim traktowały jako łaskę od Boga, rozumiały ogromne potrzeby Kościoła. Niektóre z tych osób były już zdecydowane na całkowite oddanie Bogu swojego życia<sup>44</sup>. Oto wspomnienie jednej z nich z tamtego okresu: „Naszej uczelni nie oddałabym za żadną inną. Kocham ją razem z jej ubóstwem, razem z tym, co w niej jest tak pięknego i prostego. Mała instytucja, ale duch w niej wielki. Choć może nieraz bywają chwile ciężkie, ale gdy się widzi jasno cel przed sobą, to dodaje sił do wytrwania na nowej drodze życia. Atmosfera przeniknięta duchem Bożym sprzyja do pracy, sprzyja do podjęcia choćby największego wysiłku”<sup>45</sup>. Rzeczywiście, bardzo potrzebna była głęboka wiara w Pana Boga i ufność, aby zakreślać tak śmiałe plany, jakie czynili wówczas ks. J. Wojtukiewicz i A. Stefanowicz w zakresie kształcenia religijnego.

<sup>41</sup> W. Urban, *Duszpasterski wkład księży repatriantów w Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945–1970*, Wrocław 1970, s. 10. Por. także: idem, *Duszpasterski wkład Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku 1945–1948*, Wiadomości Kościelne [Organ Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska] nr 4/5 (1949), s. 131–134; W. Szetelnicki, *Parafia św. Bonifacego we Wrocławiu*, Rzym 1970, s. 5–7.

<sup>42</sup> *O katolicą i Polską kulturę na Ziemiach Zachodnich*, Wrocławskie Wiadomości Kościelne 8 (1958), s. 453.

<sup>43</sup> *Sprawozdanie z pracy Instytutu Katolickiego w roku szkolnym 1948/49*, Ar. I.K., nr inw. 1043.

<sup>44</sup> *Kronika Instytutu Katolickiego 1947–1948*, Ar. I.K., nr inw. 1813, Al. 13, s. 7–13.

<sup>45</sup> *Ibidem*, Ar. I.K., nr inw 1812 Al. 12, s. 24.



Organizacja poszczególnych wydziałów miała charakter zmienny, gdyż warunki ekonomiczne kraju, a szczególnie sytuacja polityczna w dużej mierze wyznaczały zakres prac, ich rozpiętość oraz intensywność. Instytut, borykając się z dużymi trudnościami materialnymi, jednak prężnie rozwijał swą działalność we Wrocławiu. Po dwóch latach pojawiły się trudności czynione ze strony władz państwowych – chciano przejąć gmach Instytutu. Ks. J. Wojtukiewicz znalazł miejsce na siedzibę części Instytutu (Studium Katechetyczno-Wychowawczego) w Kłodzku k. Wrocławia. Praca rozwinęła się tam bardzo szybko i sprawnie, co stało się przyczyną nowych trudności ze strony władz państwowych<sup>46</sup>. W Kłodzku udało się wytrwać rok, po czym Studium Katechetyczno-Wychowawcze znalazło miejsce w Trzebnicy k. Wrocławia. Od 1954 r. cała działalność Instytutu Katolickiego skoncentrowała się w Trzebnicy. Niestety, po dwóch latach odbyła się przymusowa wędrówka Instytutu do Będkowa. Pomimo tych przeprowadzek, niesłychanie utrudniających pracę szkoleniową, nie została ona przerwana. Każdego roku Instytut kończyły dobrze przygotowane i uformowane duchowo katechetki do pracy w archidiecezji oraz zaopatrywał katechetów w praktyczne pomoce do prowadzenia katechez na wszystkich poziomach nauczania. Po 10 latach pracy w archidiecezji wrocławskiej w 1958 r., z przyczyn nie do końca zrozumiałych, działalność Instytutu Katolickiego została bardzo ograniczona rozporządzeniami władz kościelnych w archidiecezji<sup>47</sup>.

Swoiste sukcesy Instytutu Katolickiego, w borykaniu się z biedą, brakiem wszystkiego, gdy chodzi o edukację, a także niechęcią nie tylko wrogów Kościoła, ale czasem i ludzi Kościoła, to niewątpliwie efekt pokornego znoszenia tych trudów i niezwykle ofiarnego oddania się temu dziełu, które w najgłębszym przekonaniu ks. J. Wojtukiewicza i jego współpracowników było dziełem nie tylko ludzkim, ale i Boskim. Dlatego wobec wszystkich trudnych, zaskakujących wydarzeń, przyjmowano postawę zawierzenia i ufności.

Ksiądz J. Wojtukiewicz znalazł miejsce dla Instytutu Katolickiego w Gietrzwałdzie k. Olsztyna. Ks. bp Tomasz Wilczyński zlecił Instytutowi Katolickiemu sprawę kształcenia katechetek i opiekę nad pracującymi katechetkami w diecezji warmińskiej. W Gietrzwałdzie Instytut Katolicki nie mógł istnieć pod swoją właściwą nazwą, funkcjonował jako Diecezjalny Ośrodek Kształcenia Katechetek, a od 1974 r. jako Studium Katechetyczne. Prawne uregulowanie Studium w Gietrzwałdzie przez ks. bp. Józefa Drzazgę nie dawało mu

<sup>46</sup> J. Swastek, *Ks. dr Józef Wojtukiewicz jako rektor Instytutu Katolickiego we Wrocławiu w latach 1947–1958*, w: J. Guzowski (red.), *50 lat służby Kościołowi. Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne*, Olsztyn 1996, s. 48–51.

<sup>47</sup> B. Rozen, *Działalność katechetyczna ks. Józefa Wojtukiewicza w latach 1937–1989*, s. 63–60.

jednak pełnych praw wobec władz państwowych. Studentki nawet po 5 latach nauki nie uzyskiwały dyplomu magistra. W 1980 r. wszystkie istniejące w diecezji warmińskiej studia kościelne zostały połączone wspólnym statutem prawnym w Warmiński Instytut Teologiczny Historyczno-Pastoralny, który następnie został afiliowany do Papieskiego Fakultetu Teologicznego w Krakowie. W wyniku afiliacji Warmińskie Studium Katechetyczne otrzymało pełne prawa szkoły wyższej, także wobec władz państwowych. Od 1992 r. pełna nazwa dawnego Instytutu Katolickiego brzmiała: Warmińskie Wyższe Studium Katechetyczne<sup>48</sup>. Długa i trudna była historia tworzenia, działania i przekształcania się Instytutu Katolickiego. Działalność szkoleniowa i wychowawcza ewoluującego w swojej nazwie Instytutu Katolickiego zakończyła się w roku 1999 wraz z powstaniem Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z Wydziałem Teologii.

## 6. Instytut Katolicki domem i szkołą komunii

Zewnętrzna organizacja pracy Instytutu Katolickiego podlegała ciągłej ewolucji. Była poddawana nieustannym zmianom w zależności od możliwości i potrzeb, przed którymi stawali założyciele Instytutu oraz cały Kościół w Polsce. Charakter studiów był jednak niezmiennie teoretyczno-praktyczny z ogromną troską skierowaną na formację wewnętrzną studiujących osób. Duże znaczenie przypisywano wdrożeniu do pracy zespołowej, do życia we wspólnocie, dlatego od uczących się wymagano zamieszkania w internacie oraz współdziałania w organizowaniu życia całego ośrodka. Instytut zawsze miał jakieś zaplecze mieszkaniowe dla studentek, pomimo niekiedy poważnych trudności z tym związanych. Studentki stopniowo wdrażały się we wszystkie prace możliwe do wykonania przez nie. Młodzież wypełniała wiele obowiązków związanych z utrzymaniem szkoły i internatu, współpracując z personelem wychowawczym Instytutu<sup>49</sup>. Instytut Katolicki funkcjonował dzięki zaangażowaniu wszystkich, zarówno personelu, jak i uczących się. Wszelkie prace wykonywane były w poczuciu współodpowiedzialności i wzajemnej pomocy. Praca była istotnym narzędziem w formacji osobowej.

Założyciele Instytutu jednakże pracy katechetek nie ograniczali tylko do salki katechetycznej, ale rozumieli ją szeroko – jako wprowadzanie zasad Ewangelii w życie społeczne. Dlatego w programie studiów oprócz wykładów

<sup>48</sup> Ibidem, s. 67–69.

<sup>49</sup> *Directorium do Statutu Studium Katechetycznego przy Seminarium Duchownym „Hosianum” w Olsztynie*, Olsztyn 1974, Ar. I.K. nr inw. 1089.

były ćwiczenia i praktyki ewangelizacyjno-katechetyczne. Szkolenie w Instytucie Katolickim miało inny charakter niż w istniejących uczelniach – bardziej praktyczny. Ćwiczenia, praktyki, wspólne życie w internacie, wspólna liturgia, praca dla innych miały formować osobowość chrześcijańską otwartą na innych, ofiarną, zaangażowaną. Założycielom zależało na tym, aby rozbudzić w młodzieży miłość do Kościoła i pragnienie służenia Kościołowi w sposób odpowiedzialny, rzetelny, fachowy<sup>50</sup>.

Do podjęcia pracy apostołskiej z pełną świadomością jej nadprzyrodzonego wymiaru potrzebna jest określona postawa wewnętrzna, która wymaga nieustannej formacji. Doskonale to rozumieli założyciele Instytutu Katolickiego. Cały program studiów służył ugruntowaniu i pogłębieniu więzi z Chrystusem i Kościołem oraz samowychowaniu. Zajęcia całoroczne poprzedzały kilkudniowe rekolekcje, a centralnym wydarzeniem każdego dnia była Eucharystia.

Po ukończeniu nauki absolwentki zazwyczaj nadal pozostawały w kontakcie z Instytutem Katolickim, korzystały z pomocy dydaktycznych przygotowywanych w Instytucie, uczestniczyły w rekolekcjach i dniach skupienia<sup>51</sup>. Niektóre z nich włączały się do ścisłej współpracy w prowadzeniu tego ośrodka szkoleniowego.

## 7. Stały apostołat

Idea Instytutu Katolickiego jako ośrodka szkoleniowo-wychowawczego, która zrodziła się w Wilnie w okresie przedwojennym, nabierając realnych kształtów wyraźnie ujawniła potrzebę istnienia zorganizowanego apostołatu. W Wilnie było wiadomo, że planowanej pracy apostołskiej nie da się ująć w ramy zgromadzenia zakonnego, gdyż chodziło o osoby działające apostołsko w różnych środowiskach społecznych. W tym czasie znane były dwie formy realizowania chrześcijańskiego życia: w małżeństwie lub w zakonie. Taka sytuacja trwała do czasu ukazania się w 1947 r. konstytucji apostołskiej Piusa XII *Provida Mater Ecclesia*<sup>52</sup>, której myśli i wskazania tak bliskie były inicjatorom Instytutu Katolickiego. W konstytucji tej uznana została możliwość życia według rad ewangelicznych i pełnej konsekracji w życiu świeckim, bez obowiązku wspólnego mieszkania i noszenia specjalnego stroju, bez oddzielania się od zwykłego życia w świecie, lecz w łączności z nim.

<sup>50</sup> J. Wojtukiewicz, *Moje wspomnienia o pracy kapłańskiej na terenie Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1947–1959*, Ar. I.K., nr inw. 607, s. 7; *Program przygotowania do pracy apostołskiej*, Ar. I.K., nr inw. 1702.

<sup>51</sup> *Sprawozdanie z działalności Instytutu Katolickiego po 10 latach pracy*, Ar. I.K. nr inw. 1042, s. 5.

<sup>52</sup> Pius XII, Konstytucja apostołska *Provida Mater Ecclesia*, *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 4 (1948), nr 1, s. 1–10.

Wówczas ks. J. Wojtukiewicz wspólnie z A. Stefanowicz zdecydowali, że osoby, które po ukończeniu nauki w Instytucie Katolickim zechcą pozostać do dalszej współpracy w prowadzeniu Instytutu, będą swoje życie układały w duchu tej właśnie konstytucji – łącząc życie świeckie z konsekracją<sup>53</sup>. Na podstawie powyższego dokumentu oboje wypracowali dla osób pragnących całkowicie poświęcić się służbie Bogu i ludziom, formę życia według rad ewangelicznych<sup>54</sup>. Już w 1947 r. taką gotowość wyraziło 12 studentek. Grupa ta nabierała charakteru wspólnoty życia konsekrowanego, czyli „instytutu świeckiego”. Ks. J. Wojtukiewicz i A. Stefanowicz podjęli starania o doprowadzenie do erekcji kanonicznej tej zdeklarowanej już wspólnoty osób. Opracowali statut instytutu z uzasadnieniem jego nazwy jako „Instytut Służebnic Ołtarza”<sup>55</sup>. Erekcji kanonicznej tej wspólnoty, jako świeckiego instytutu konsekrowanego, dokonał ks. bp T. Wilczyński, administrator diecezji warmińskiej, 2 lutego 1962 r. Erekcja została potwierdzona dekretem 15 sierpnia 1973 r. przez bp. J. Drzazgę, ordynariusza warmińskiego. Zgłoszenie do władz państwowych było możliwe w 1989 r. Wspólnota otrzymała więc kościelne i państwowe ramy prawne już po śmierci założycieli. Instytut jest na prawie diecezjalnym. Jego erekcja została przyjęta w Watykanie przez Kongregację ds. Instytutów Świeckich i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pismem z 18 lipca 1994 r.<sup>56</sup>

Wspólnota koncentruje swoją duchowość na Eucharystii w wymiarze eklezjalnym. Jej celem jest całkowite oddanie się Bogu w życiu świeckim, wprowadzając Ewangelię we wspólnoty ludzkie. Oprócz trzech ślubów: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, członkinie Instytutu składają jeszcze ślub wykonywania zadań apostołstwa. Zakres tych ślubów i ich charakter określony jest w *Konstytucji* Instytutu i dostosowany do świeckiego sposobu życia<sup>57</sup>.

## Podsumowanie

Adela Stefanowicz, człowiek o wielkim sercu, wnikliwym umyśle, niezwykle prosta i skromna – taką pozostała we wspomnieniach osób z nią współpracujących<sup>58</sup>. Nie firmowała swoim nazwiskiem dzieł opracowanych wspólnie z ks. J. Wojtukiewiczem. Pozostawała w cieniu wielkich inicjatyw

<sup>53</sup> List ks. J. Wojtukiewicza do ks. abp. K. Milika, Wrocław 1948, Ar. I.K., nr inw. 1083.

<sup>54</sup> J. Wojtukiewicz, *Dzieje Instytutu Katolickiego*, t. 2, s. 599.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 759.

<sup>56</sup> Z Akt sekretariatu Instytutu Służebnic Ołtarza.

<sup>57</sup> *Instytut Służebnic Ołtarza*, w: *Dla Boga i świata. Świeccy konsekrowani*, Kielce 1993, s. 187–189.

<sup>58</sup> H. Wistuba, *Adela Stefanowicz*, s. 205–209.

podejmowanych w Instytucie Katolickim, chociaż była ich mózgiem. Także samą ideę Instytutu Katolickiego, można powiedzieć, „rodziła” w swoim umyśle i sercu. Całe jej życie to bezinteresowny dar dla innych – dla Kościoła i dla świata. Jej główna troska skupiała się na zagadnieniach wychowania integralnego z wykorzystaniem wiedzy o człowieku, jakiej dostarczały ówczesne badania naukowe. Potrafiła pociągnąć i zapalić serca innych do pracy z dziećmi i młodzieżą. Pomimo ogromnej prostoty, przyciągała uwagę swoją duchową siłą i intelektualnym potencjałem<sup>59</sup>. Ta „niestrudzona wychowawczyni” zainspirowała także „niestrudzonego kapłana”, który obserwując jałowość życia katolików pragnął temu zaradzić. Duchowe ideały tych dwojga osób, ich dyspozycyjność wobec Boga i troska o człowieka, połączone we wspólnym działaniu, przyniosły bardzo wymierne efekty, którymi były dzieło Instytutu Katolickiego z jego różnorodną działalnością oraz świecki instytut życia konsekrowanego.

Wszystkie formy działalności podejmowane przez A. Stefanowicz i ks. J. Wojtukiewicza miały na celu wprowadzanie w nowe, lepsze metody pracy apostolskiej i ściśle katechetycznej. Wypracowana przez nich metoda aktywnego udziału dziecka w katechezie zaczęła być szczególnie respektowana przez katechetów dopiero po Soborze Watykańskim II. Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że ks. J. Wojtukiewicz i A. Stefanowicz już na wiele lat wcześniej trafnie odczytali kierunek, w jakim powinna podążać katecheza. Nadto, przygotowując ludzi świeckich do różnorodnego zaangażowania w Kościele, także wyprzedzili w tej dziedzinie wskazania Ojców Soboru, którzy wyznaczyli świeckim szczególne miejsce w Kościele, czyniąc ich współodpowiedzialnymi za misję Chrystusa dla zbawienia całej ludzkości (KL 14; KK 33).

Trzeba zdecydowanie podkreślić niezwykle wysiłek twórczy A. Stefanowicz i ks. J. Wojtukiewicza, ich rozległą znajomość współczesnych myśli pedagogicznych, wrażliwość na potrzeby Kościoła, dużą oryginalność pomysłów i dokonań realizujących się w latach Polski powojennej, kiedy to w katechetyce przez długie lata niewiele się działo<sup>60</sup> i brakowało jakichkolwiek pomocy do katechezy<sup>61</sup>. Na tym tle ich osiągnięcia organizacyjne i wychowawczo-dydaktyczne mogą budzić podziw dla ich rozpiętości, zasięgu i nowatorstwa. Niestety, był to okres, kiedy teksty o charakterze religijnym nie mogły ukazać się

<sup>59</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>60</sup> Wydrukowano *Katechetykę* ks. Józefa Łapota (Kielce 1947), która była wielkim skrótem osiągnięć katechetyki dwudziestolecia międzywojennego. Dopiero w roku 1956 ukazała się *Katechetyka* ks. Józefa Dajczaka (Warszawa 1956). Przez dwa lata od 1946 r. ukazywał się „Przegląd Katechetyczny”, a w 1957 r. pojawiły się pierwsze numery „Katechety”.

<sup>61</sup> Wydrukowane katechezy ks. Wincentego Zaleskiego ukazały się dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych i miały charakter raczej werbalny: *Nauka Boża. Katechezy*, t. I i II, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.

drukiem, dlatego ich liczne opracowania teoretyczne i praktyczne pozostały w maszynopisie. Kiedy publikowanie stało się możliwe, twórcy tych dzieł odeszli już do Pana, a postęp myśli katechetycznej i dydaktycznej był już tak znaczny, że ówczesne osiągnięcia się zmarginalizowały, chociaż były istotnym ogniwem dokonującego się postępu. Trzeba uchronić od zapomnienia te wielkie dokonania. O duchowych osiągnięciach trudno mówić, gdyż nie są uchwytne zmysłowo. Można jednak ufać, że Instytut Katolicki, jako Boże dzieło prowadzone przez niezwykle ofiarnych ludzi, zatroskanych o pełnienie Jego woli, spełnił zadanie przypisane mu przez Bożą Opatrzność.

## TO SAVE FROM OBLIVION. THEY LIVED FOR THE CHURCH AND THE WORLD

(SUMMARY)

*To save from oblivion. They lived for the Church and the world* is an article commemorating the activity of Rev. Józef Wojtukiewicz and Adela Stefanowicz who, after World War II, struggling against many financial, social and political difficulties, under hard and even dramatic conditions, laid the foundation of the development of catechetical theory and practice. The meeting of these great personalities served as an inspiration. Their cooperation bore fruit in numerous research projects concerning integral upbringing and methodology of educational work, especially catechetical work. They founded the Catholic Institute in Czestochowa in 1945 just after World War II – the first higher theological school for laymen. In post-war Poland, the communist authorities hindered religious activity and forced the Institute to change its location very often. The work of the Institute developed in two directions: theoretical (scientific and training) and practical. The Institute provided the Polish Church with well-prepared, spiritually-formed catechists and equipped them with practical aids for teaching religion at different levels. Their spiritual ideals, devotion to God and concern for human beings connected them with a common activity which produced measurable effects. Together with the Institute, the community of secular institute of consecrated life was founded and developed.

## VOR DEM VERGESSEN BEWAHREN. SIE LEBTEN FÜR DIE KIRCHE UND DIE WELT

(ZUSAMMENFASSUNG)

*Vor dem Vergessen bewahren. Sie lebten für die Kirche und die Welt* – ist ein Artikel zur Erinnerung an die Aktivitäten von J. Wojtukiewicz und A. Stefanowicz, die nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreichen materiellen, sozialen und politischen Schwierigkeiten gegenüberstanden und unter schweren, sogar tragischen Umständen die Grundlagen für die Entwicklung von Theorie und Praxis der Katechese schufen. Zwei große Persönlichkeiten, für die ihr Aufeinandertreffen sehr inspirierend war. Ihre Zusammenarbeit trug in zahlreichen Werken auf dem Gebiet der Bildung und der Methodik der Erziehungsarbeit Früchte. Im Jahre 1945 entstand auf ihre Initiative hin das

katholische Institut in Czestochowa als erste theologische Hochschule für Laien. Die kommunistischen Behörden in Polen behinderten damals alle religiösen Aktivitäten und das Institut musste häufig seinen Sitz wechseln. Die Arbeit des katholischen Instituts hat sich in zwei Richtungen entwickelt: in eine theoretisch-wissenschaftliche und fortbildende sowie eine praktische. Das Institut versorgte die Kirche in Polen mit gut vorbereiteten und geistig gebildeten Katecheten, die auch das praktische Rüstzeug für die Katechese auf allen Ebenen des Bildungssystems mitbekommen hatten. Die geistigen Ideale dieser beiden Personen, ihre Offenheit gegenüber Gott und ihre Sorge um die Menschen vereinigt in gemeinsamer Aktion lieferten hervorragende Ergebnisse. Zusammen mit dem Katholischen Institut entstand und entwickelte sich eine Gruppe von Menschen, die die Merkmale eines säkularen Instituts des geweihten Lebens auf sich vereinigen konnte.



Janusz Jasiński  
Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego  
Olsztyn

## Z dziejów przywłaszczania przedwojennej „Gazety Olsztyńskiej”

**Słowa kluczowe:** „Gazeta Olsztyńska”, Jan Liszewski, Seweryn (st.) i Seweryn (mł.) Pieniężni, pismo katolickie i polskie, lata 1886–1939, lata 1951–1970–1989.

**Key words:** “Olsztyn Daily”, John Liszewski, Seweryn (senior) and Seweryn (junior) Pieniężny, Polish Catholic magazine, the years 1886–1939, the years 1951–1970–1989.

**Schlüsselworte:** „Allensteiner Zeitung”, Jan Liszewski, Seweryn (sen.) und Seweryn (jun.) Pieniężny, katholische und polnische Presse, Jahre von 1886–1939, Jahre von 1951–1970–1989.

„Gazetą Olsztyńską” sprzed I i II wojny światowej i jej redaktorami zajmowałem się przez kilkanaście lat, a i obecnie dość często wykorzystuję ją do dalszych studiów. Mogę przeto orzec, że znam ją stosunkowo nieźle. Również nieobce są mi powojenne roczniki pisma ukazującego się pod tym samym tytułem, zarówno w okresie PRL-u, jak i po roku 1989. Dzięki temu – sędzę – będę mógł w miarę obiektywnie dokonać oceny „dziedzictwa” dawnego pisma w „Gazecie Olsztyńskiej” wychodzącej od 1970 r.

„Gazeta Olsztyńska” Jana Liszewskiego (1886–1891) oraz Seweryna (st.) i Seweryna (mł.) Pieniężnych (1891–1939) była pismem zdecydowanie katolickim, by nie powiedzieć na wpół religijnym i niemal kościelnym. Wszak drukowała wszystkie listy pasterskie biskupów warmińskich, wszystkie encykliki papieskie lub je dokładnie streszczała, donosiła o nominacjach proboszczów, o wizytacjach duszpasterskich, o porządku nabożeństw w kościołach, a specjalnie olsztyńskich, o łosierach, czyli pielgrzymkach do Gietrzwałdu, Świętej Lipki, do Bartaga, ba, nawet do Dajtek, o konsekracjach nowych lub

odbudowanych świątyń i kaplic, o stawianiu kapliczek przydrożnych, o jubileuszach kapłanów itd. Od 1887 r. ukazywał się tygodniowy dodatek „Gość Niedzielny”, który był integralnym, religijnym uzupełnieniem „Gazety Olsztyńskiej”. Już od 1893 r. zamieszczała w winiecie tytułu swoje motto:

*Ojców mowy, ojców wiary  
Brońmy zgodnie, młody, stary*

Nie chodziło tu tylko o to, że w ten sposób broniła ojczystego języka, bo zawsze patriotyzm polski wiązała szczerze, a nie gwoli taktyki, z katolicyzmem. Liszewski już w 7. numerze z 1886 r. z wielką mocą oświadczył: „Nasze piśmko jest głosem naszego ludu warmińskiego arcykatolickiego, a my dla niego w tym samym duchu katolickim pracować chcemy”. Nie inaczej problem ujął w 1893 r. jego następca Seweryn Pieniężny: „naszym zadaniem było, jest i będzie bronić wiary i moralności [katolickiej]”. Programu tego nie zmienił Seweryn Pieniężny-junior. W 1936 r. przypadła 50. rocznica założenia pisma. Z tej racji prymas Polski August kardynał Hlond przesłał na ręce redaktora telegram następującej treści: „Uradowała mnie wiadomość, że »Gazeta Olsztyńska« stała zawsze na gruncie zasad katolickich i niezłomnie broniła wiary katolickiej wśród polskiego ludu w Prusach Wschodnich. Dlatego z okazji tej pięknej uroczystości, jako duchowy opiekun Polaków żyjących za granicami Państwa Polskiego, wyrażam wydawcom »Gazety Olsztyńskiej« swoje serdeczne podziękowanie za wzorową pracę katolicką oraz życzę, aby ich dalsze trudy i prace przyniosły najlepsze rezultaty. Zasłużonemu wydawnictwu a szczególnie katolickiej rodzinie Pieniężnych, jak również wszystkim czytelnikom »Gazety Olsztyńskiej« przesyłam swoje czułe błogosławieństwo” [podkreśl. – J.J.].

Tak więc „Gazeta Olsztyńska” była pismem katolickim, i z natury rzeczy antysocjalistycznym, co także bardzo często uzewnętrzniała. Socjalizmowi sprzeciwiała się z trzech powodów: społecznych, światopoglądowych (katolickich) oraz narodowych. Udowadniała, że socjalizm „głoszący równość wszystkich ludzi a także społeczne panowanie środków produkcji” jest utopią, nawet niedorzecznością. Pytała retorycznie: jak można jednakowo oceniać pracę robotnika i uczonego, dalej „jakby wyglądała chęć do pracy, gdyby każdy pracujący miał być przekonany, że pracuje nie dla zarobku”, wreszcie „jak to uczynić wszystkich równymi, kiedy prace są tysiące razy różne”. Ale – dodawała – na tym nie koniec: czy można stworzyć jedną klasę? Nie, bo wspólnotę stanowi naród, a nań składają się różne warstwy, z których każda ma ważne zadanie do spełnienia. Ich prawa należy sprawiedliwie uwzględniać; zasadę powyższą realizują ustroje demokratyczne, socjalistyczny tego nie zdoła uczynić.

Również bardzo często „Gazeta Olsztyńska” zabierała głos na temat stanowiska socjalistów wobec religii. Słusznie uważała, że socjalizmu (tu socjaldemokracji) pogodzić z wiarą nie można. Odwołała się m.in. do wypowiedzi znanego niemieckiego socjalisty Erdmanna: „Jeżeli domagam się od socjalisty, aby uznał naukowe podstawy naszego programu, muszę w takim razie odpowiedzieć przecząco na pytanie, czy katolik może być socjalistą. Biblijna wiara w Boga i kościelny obowiązek posłuszeństwa nie zgadzają się bezwarunkowo z naszym poglądem. Z tego punktu rzecz wzięwszy, ma Kościół zupełną rację, jeżeli powiada, że katolik nie może być socjalistą”. Tak przeto dawna „Gazeta Olsztyńska” łączyła tradycyjną polskość z katolicyzmem i jednocześnie odżegnywała się od socjalizmu<sup>1</sup>.

Dlaczego w ogóle o tym piszę? Ponieważ organ KW PZPR w Olsztynie „Głos Olsztyński” w 1970 r., nie zmieniawszy swego programu marksistowskiego i antykościelnego, a przyjmąwszy tytuł pisma Liszewskiego i Pieniężnych a na domiar złego bez zgody potomków tych ostatnich, uznał, że jest spadkobiercą ich dziedzictwa. Właśnie w ten sposób należy rozumieć oświadczenie redakcji partyjnego organu opublikowane w jego pierwszym numerze ze zmienionym tytułem, a mówiące, że od przedwojennego pisma „p r z e j ę ł a s w o j ą n a z w ę” [podkreśl. – J.J.], czyli uznała siebie za jego spadkobiercę<sup>2</sup>. Jednakże sam tytuł oraz odwoływanie się do polskości przy wspomnianych wyżej różnicach światopoglądowych, stanowiły zbyt nikłe przesłanki do ideowej identyfikacji z pismem sprzed 1939 r. I oto w ten sposób doszło do autentycznej manipulacji, zakładającej milcząco, że zdecydowana większość aktualnych czytelników nie zna prawdziwych przymiotów dawnego tytułu, głoszącego chociażby miłość bliźniego, a nie walkę klas. Także popularyzacja wątku antygermanizacyjnego nie mogła być wystarczającym uzasadnieniem do zmiany tytułu, bo nadal pozostała pismem komunistycznym.

Nadszedł rok 1986. Partyjna gazeta, wykorzystując ówczesny ustrój, uczyniła krok następny: w winiecie swego tytułu zaczęła zamieszczać informację, że „istnieje od 1886 roku”. Czy można było mieć jeszcze wątpliwości co do faktu przywłaszczenia dawnego pisma polskiego w Niemczech? „Gazeta Olsztyńska” jednocześnie zwracała uwagę w 1986 r. na to, że obchodzi zarazem jubileusz 35-lecia „Głosu Olsztyńskiego”. Co za paradoks: jubileusz pisma katolickiego i akatolickiego. Przy okazji warto zwrócić uwagę na zapomniane w ostatnich latach publikacje. Oto w tymże roku 1986 Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego wydał obszerną monografię „Gazety

<sup>1</sup> J. Jasiński, „Gazeta Olsztyńska” 1886–1939 polska, katolicka, antysocjalistyczna, Poślaniec Warmiński (dalej: PW) 18 (1989), z 27–28 IX.

<sup>2</sup> Gazeta Olsztyńska (dalej: GO) 1 (1970), z 6 IV.

Olsztyńskiej” z lat 1886–1939 pióra Andrzeja Wakara i Wojciecha Wrzesińskiego. Ani OBN, ani obaj autorzy nie ulegli pokusie, aby we wstępie, chociaż w minimalny sposób, idąc za ówczesną „poprawnością polityczną”, zaznaczyć, że dzieło Liszewskiego i Pieniężnych jest kontynuowane przez współczesną „Gazetę Olsztyńską”. Jednocześnie z uznaniem należy przypomnieć, że to wtedy zrodziła się inicjatywa odbudowania zniszczonego w 1939 r. budynku redakcji, zrealizowana w 1992 r. Ale był to rezultat świadomości znacznej części polskiej społeczności regionu.

W roku 1989 odzyskaliśmy państwową suwerenność. Już 25 czerwca Komitet Założycielski Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich w Olsztynie ogłosił swój manifest w sprawie dawnej i obecnej „Gazety Olsztyńskiej”. Czytamy tam m.in.: „[...] w roku 1986, w stulecie założenia »Gazety Olsztyńskiej« dziennik PZPR w Olsztynie z a w ł a s z c z y ł [podkreśl. – J.J.] całą tradycję „Gazety” pomieszczając pod winietą tytułową kłamliwą informację, że »Pismo istnieje od 1886 roku«. Była to próba podporządkowania tradycji interesom PZPR, której ideologia nie da się pogodzić z obliczem światopoglądowym i politycznym »Gazety Olsztyńskiej«. To stalinowskie nadużycie stanowiło zarazem naruszenie wszelkich zasad Dziennikarskiego Kodeksu Obyczajowego. Zostało ono popełnione, gdy społeczeństwo obywatelskie miało zakneblowane usta, a organizacja twórczo-zawodowa dziennikarzy była zakazana”. Następnie komitet zażądał: „Domagamy się położenia kresu temu nadużyciu przez przywrócenie prawdy i zwrotu tytułu »Gazeta Olsztyńska« historii oraz społeczeństwu obywatelskiemu, które posiada prawo dziedziczenia historii”. Apel został podpisany przez Halinę i Bohdana Kurowskich, Erwina Kruka, Marynę Okęcką-Bromkową, Piotra Piaszczyńskiego, Adama Jerzego Sochę oraz Zenona Złakowskiego<sup>3</sup>. Wkrótce podpisało go jeszcze szereg bardziej lub mniej znanych regionalistów z Warmii i Mazur<sup>4</sup>. Co ważniejsze, pod koniec czerwca odbył się w Warszawie Zjazd Założycielski Dziennikarzy Polskich. Wówczas apel Olsztyna poparło 140 dziennikarzy z całego kraju, m.in. Stefan Bratkowski, Dariusz Fiskus, Wojciech Giełżyński, Edmund Osmańczyk, Ernest Skalski, Ryszard Turski<sup>5</sup>. Kilka tygodni później „Posłaniec Warmiński” zamieścił obszerny artykuł, w którym analizując dawną i współczesną „Gazetę Olsztyńską” konkludował, że jest wielkim nieporozumieniem odwoływanie się

<sup>3</sup> Rezonans 15 (1989), z 3 VI.

<sup>4</sup> M.in. profesor Tadeusz Oracki z Gdańska, ks. Jan Roslan z Ostródy, nauczyciel Dariusz Jaroński z Mrągorowa, pisarz Jerzy Ignaciuk z Olsztyna, nauczyciele Genowefa i Jan Kochanowscy.

<sup>5</sup> B. Kurowski, *Przeciw aneksji*, PW 15 (1989), z 16–17 VIII. Jeśli chodzi o Turskiego, to przypomnijmy młodszemu pokoleniom, że był on redaktorem naczelnym „Polityki” w czasie Polskiego Października.

przez tą ostatnią do tradycji niepowtarzalnego pisma Liszewskiego i Pieniężnych<sup>6</sup>. Pod wpływem wszystkich tych protestów, redaktor Czesław Pazera wycofał z winiety owo nieszczęsne, bulwersujące zdanie odwołujące się do stuletniego dziedzictwa.

Ale nie był to koniec perypetii z przywłaszczeniem starego tytułu. Początkowo tradycja pisma redagowanego po roku 1989 zawisła w próżni. Niemniej stan taki nie trwał długo. Już w II połowie lat dziewięćdziesiątych (może i wcześniej), nowe kierownictwo zaczęło głosić, że wychodzące pismo dziedziczy tradycje starego pisma, chociaż na razie nie dodawało, że istnieje ponad sto lat<sup>7</sup>. Dyskusja na ten temat została wznowiona w 1998 r., gdy się okazało, że tytuł ma przejąć właściciel niemiecki Franz Hirtreiter z Passawy, do czego niebawem rzeczywiście doszło. Wielu czytelników, również autor niniejszego artykułu, obawiało się, że w tak trudnej kwestii, jak stosunki polsko-niemieckie zarówno w przeszłości, jak i w chwili bieżącej, redakcja nie potrafi zachować wyważonego, obiektywnego stanowiska. Oto co napisałem w tej sprawie: „[...] Na Ziemiach Zachodnich i Północnych – jak wiadomo – problem niemiecki jest nadal delikatny, zarówno jeśli chodzi o sprawy historyczne, jak i współczesne. Słyszymy, że polska redakcja »Gazety Olsztyńskiej« ma zagwarantowaną samodzielność. Ale redakcję, szczególnie redaktora naczelnego, bez trudu można zmienić; poza tym czy nie zadziała tu niejako samoczynnie autocenzura, właśnie z uwagi na niemieckiego właściciela? Niewątpliwie redakcja znajdzie się w sytuacji niezręcznej. Jeśli bowiem nawet w sprawach konfliktowych – a jest ich wciąż sporo – w jakimś konkretnym przypadku opowie się zgodnie z prawdą po stronie niemieckiej, wówczas narazi się na posądzenie o zależność od kapitału obcego”. W dalszym ciągu pisałem: „Nie mogę się natomiast zgodzić z często powtarzanym argumentem, iż obecna »Gazeta Olsztyńska« [tzn. po 1989 roku] jest kontynuatorką przedwojennej »Gazety Olsztyńskiej«”<sup>8</sup>.

Może ktoś powiedzieć, że posługiwanie się takim samym tytułem, nie oznacza bynajmniej zawłaszczenia jego dziedzictwa. Zgadzam się. W XIX–XX w. istniało około 10 czasopism z tytułem „Przyjaciel Ludu”, około 6–7 z tytułem „Gazeta Ludowa”. I nikt nie miał pretensji o to, że chronologicznie późniejsze czasopismo zawłaszcza tytuł poprzedników. Zachodzi tu jednak zasadnicza różnica. Czasopisma te nie traktowały siebie za dziedziców, ukazujących się wcześniej czasopism pod takim samym tytułem, chociaż programowo były

<sup>6</sup> Zob. przypis 1.

<sup>7</sup> Ostro ocenia przejęcie tytułu dawnej „Gazety Olsztyńskiej” przez Wydawniczą Spółdzielnię Prasy B. Bachmura, „Gazety Olsztyńskiej” sposób na tradycję, *Deбата* 5 (2011), s. 2–3.

<sup>8</sup> J. Jasiński, *O sprzedaży „Gazety Olsztyńskiej”*, *Gazeta Warmii i Mazur* 195 (1998), z 20 VIII.

do nich często zbliżone. Nie dodawały sobie gwoli prestiżu dłuższych lat swego żywota niż w rzeczywistości istniały. Tymczasem współczesna „Gazeta Olsztyńska” pisała w 2001 r. o swoim istnieniu już od 115 lat, a w 2011 r. od 125 lat. W ten sposób zaliczyła na swoje konto okres redagowania pisma przez Liszewskiego i Pieniężnych. Mało tego, nie usuwając poza nawias lat 1951–1970–1989 mimo woli rehabilitowała okres komunistyczny, kiedy to „Gazeta Olsztyńska” była organem KW PZPR.

Nie mogę uznać okresu po 1989 r. za kontynuację lat 1886–1939, także z tego powodu, że obecna „Gazeta Olsztyńska” również nie jest pismem katolickim. Zrozumiałe, że nikt tego od niej nie żąda, niemniej generalnie odmienny światopoglądowo charakter obu pism ma w naszym sporze arcyważne znaczenie, które nie pozwala przerzucać pomostu pomiędzy przedwojennym a współczesnym pismem. Dzisiejsza „Gazeta Olsztyńska” nie jest nieprzyjazna Kościołowi, zamieszcza od czasu do czasu materiały o treści religijnej, o Janie Pawle II itp., ale też nigdy nie stara się bronić Kościoła. Natomiast Liszewski i Pieniężni zawsze twardo odpierali zarzuty stawiane Watykanowi, Kościołowi w Polsce, różnym zakonom itp. Właśnie z tego powodu doczekali się tak wysokiego uznania u kardynała Hlonda. Owszem, dzisiejsza „Gazeta Olsztyńska” pisze o łosierach do Gietrzwałdu, ale nigdy nie dała do zrozumienia, że wierzy w prawdziwość objawień z 1877 r., jak to czynili Liszewski i Pieniężni. Powtarzam – nie mam pretensji, że obecna „Gazeta Olsztyńska” nie jest pismem katolickim, ale z tego powodu, że nie jest – sędzę – nie powinna się uważać za dziedzica dawnego, katolickiego. Nikt jej nie każe rozwiązywać kwadratury koła. Oczywiście, należy z uznaniem podkreślić, że przypomina niektóre fragmenty z historii przedwojennej „Gazety”, a szczególnie martyrologię jej ostatniego redaktora Seweryna Pieniężnego (1940). Niemniej tego rodzaju i tym podobne wątki nie stanowią wystarczającego uzasadnienia, przy argumentach przeciwnych, do przyznania sobie waloru ciągłości tytułu.

Dochodzi tu jeszcze i inny motyw. Jak wykazała niedawna przeszłość, współczesna „Gazeta Olsztyńska” odniosła się przynajmniej niechętnie, by nie powiedzieć nieprzyjaźnie, do kwestii obrony polskości, która była głównym sensem istnienia dawnej „Gazety Olsztyńskiej”.

U schyłku 1999 r. władze Olsztyna wystąpiły z niewczesnym pomysłem zastąpienia kuranta (czyli *Hymnu warmińskiego*) na ratuszowej wieży, którego melodię skomponował sławny muzyk Feliks Nowowiejski, nową piosenką, może biesiadną. Jak się odniosła do tej inicjatywy „Gazeta Olsztyńska”? Otóż piórem Lecha Kryszalowicza wprost entuzjastycznie. Tymczasem olsztyńskie społeczeństwo zaczęło protestować i to bardzo energicznie. Pomimo to władze miasta rozpiisały konkurs na nowy kurant, co zresztą przyniosło żalodne efekty.



Po dłuższych dyskusjach<sup>9</sup> *Hymn warmiński* („O Warmio moja miła”) uchwałą Rady Miejskiej stał się jednocześnie hymnem miasta, co także nie podobało się „Gazecie Olsztyńskiej”. Dzięki interwencji Stowarzyszenia Święta Warmia, w 2009 r. został przywrócony właściwy jego tekst, zmieniony w okresie PRL-u<sup>10</sup>. Tu wracam do głównego wątku niniejszego tematu. Feliks Nowowiejski był prawdziwym bożyszczem dla Pieniężnych, „Gazeta Olsztyńska” śledziła każdy jego krok, donosiła o sukcesach, nagrodach swego rodaka, nieustannie informowała o *Hymnie warmińskim*, śpiewanym na różnych uroczystościach polskich organizacji. I oto dzisiejsza „Gazeta Olsztyńska”, zamiast sprzeciwić się próbom pozbycia się z ratusza ważnego elementu warmińskiego dziedzictwa, zachowała się odwrotnie.

Niebawem doszło do nowego spięcia dotyczącego przeszłości Olsztyna. Prezes Towarzystwa Miłośników Olsztyna, Andrzej Sassyn, idąc za sugestiami byłych niemieckich mieszkańców miasta, postanowił uhonorować pamiątkowym głazem długoletniego burmistrza, potem nadburmistrza Olsztyna Oskara Beliana (1877–1908) za jego zasługi dla rozwoju miasta. Ale Towarzystwo Miłośników Olsztyna nie przyjrzało się dokładnie innym stronom działalności Beliana, zwłaszcza politycznym. Wówczas uczynili to historycy (m.in. autor niniejszego tekstu). Okazało się, że Belian był współorganizatorem olsztyńskiej komórki osławionej Hakaty i niebawem jej przewodniczącym (1899)<sup>11</sup>. Sassyn o tym nie wiedział, zatem lojalnie przyznał: „jeżeli był hakatystą, trzeba go napiętnować”<sup>12</sup>, ergo zrezygnować z postawienia mu głazu, mimo to nadal bronił Beliana. Podobnie zachowała się „Gazeta Olsztyńska”, znowu piórem Lecha Kryszalowicza. Pisał zgryźliwie: „Nadwrażliwość na nadburmi-

<sup>9</sup> Zob. m.in. J. Jasiński, *Przeciwko detronizacji „Hymnu Warmińskiego”*, PW 1 (2000), z 16 X; *Oświadczenie* [Prezydium Komisji Zakładowej NSZZ „Solidarność” UWM], PW 8 (2000), z 23–24 IV; M. Korzus, *O Warmio moja miła-zostawcie Olsztynowi tę pieśń*, Super-Express 15 (2000), z 19 I; A. Mackowicz, *Komu przeszkadza hymn warmiński*, Nazaret 1–2 (2000); Pepe, *W obronie hymnu warmińskiego*, Gazeta Warmii i Mazur 14 (2000). Ponadto zaprotestowali przeciwko propozycji usunięcia „Hymnu Warmińskiego”: Norbert Kasperek (Polskie Towarzystwo-Historyczne, Oddział w Olsztynie), prof. Andrzej Hopfer (Towarzystwo Naukowe im. W. Kętrzyńskiego), prof. Stanisław Achremczyk (Ośrodek Naukowy im. W. Kętrzyńskiego), mgr Janusz Cygański (Muzeum Warmii i Mazur), mgr Józef Judziński (Archiwum Państwowe w Olsztynie), prof. Sławomir Kalembka (Instytut Historii UWM), mgr Wiktor Knercer (Wspólnota Kulturowa „Borussia”), prof. Wojciech Wrześniński (Komunikaty Mazursko-Warmińskie), ks. Jan Roslan (Posłaniec Warmiński), mgr Janusz Lorenz (Wojewoda Warmińsko-Mazurski), prof. Ryszard Górecki (rektor UWM), dr Jan Chłosta (Katolickie Stowarzyszenie Civitas-Christiana) i inni.

<sup>10</sup> *Boga zastąpił lud, a raj zamienił się w maj*, GO 2008, z 20–21 IX; D. Jarosiński, *Krótką historią „Hymnu Warmińskiego”*, Debata 9 (2008), s. 13.

<sup>11</sup> J. Jasiński, *Czy w Olsztynie stanie pomnik hakatysty?*, PW 15 (2000), z 12 VIII.

<sup>12</sup> *Profesor kontra prezes. Burmistrz Oskar Belian zilustrowany* [wywiad z J. Jasińskim i A. Sassynem], GO 216 (2000), Magazyn z 15–17 IX.



strza? Lustracja po stu latach”, „Lustracji po stu latach ciąg dalszy”<sup>13</sup>. Tak, nawet Jan Paweł II zanim został beatyfikowany, musiał przejść proces „lustracyjny”. Skąd ten ironiczny ton u Kryszalowicza, dlaczego od „pro” i „contra” miał być wyłączony Belian? Osobiście mam pretensję do „Gazety Olsztyńskiej” o to, że ostatecznie nie potrafiła zająć zdecydowanego stanowiska, a powinna, chociażby z uwagi na przyznawanie się do dziedzictwa pisma Pieniężnych. Wszak zamieszczali oni bardzo często mocne artykuły przeciwko polityce Hakaty, w tym i olsztyńskiej. Czy redaktorzy współczesnej „Gazety Olsztyńskiej”, jeśli nie wierzyli moim zarzutom stawianym Belianowi, nie mogli ich sami zweryfikować? Mikrofilmy „Gazety Olsztyńskiej” znajdują się w OBN, o czym redakcja bardzo dobrze wie. Przeciwko szowinizmowi Hakaty występowały nawet dwie ideologicznie przeciwstawne partie niemieckie: katolickie Centrum oraz Socjaldemokracja.

Wreszcie przypomnijmy ostatni medialny spór, zresztą podobny do sprawy Beliana. Nakomiady na Mazurach odgrzebały obelisk Bismarcka z 1899 r. i uhonorowały go uroczystie na głównym placu wsi. Tym razem doszło do afery ogólnokrajowej, ponieważ Bismarck to nie lokalny burmistrz. Przeciw upamiętnianiu jego postaci, a zwłaszcza „wielkości” (napis na obelisku głosił, że był „wielkim kanclerzem”) zaprotestowali olsztyńscy historycy, działacze kultury, także w zdecydowanej większości uczeni spoza regionu. Protestowali Warmiacy, Mazurzy, Kaszubi, także polityk, rzeczoznawca od spraw niemieckich Władysław Bartoszewski, wreszcie sekretarz Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa Andrzej Przewoźnik, a więc oficjalny przedstawiciel Państwa Polskiego. Na argument, że Bismarck położył spore zasługi w dziedzinie społecznej, odpowiedział krótko: „Hitler też zlikwidował bezrobocie”. Była to w naszym województwie bodajże najzacieklejsza dyskusja po 1989 r., bo również zgłosiło się sporo zwolenników pomnika, chociaż znacznie mniej niż ich przeciwników. W tym sporze, podobnie jak w kwestii Beliana, ważne było stanowisko „Gazety Olsztyńskiej”. Jako organ mówiący, że reprezentuje tradycje przedwojennej „Gazety Olsztyńskiej” miała obowiązek przynajmniej przedstawić punkt widzenia Pieniężnych wobec Bismarcka. A ich opinia nie odbiegała od powszechnej opinii kraju znajdującego się pod trzema zaborami: był on największym wrogiem niemieckim Polski w XIX w. Nic podobnego się nie stało. Obecna „Gazeta Olsztyńska” nie ujawniła swego poglądu, a jedynie zachęcała do dyskusji. Gdybyż po jej wygaśnięciu uznała, że odkopanie i odnowienie pomnika jest przynajmniej nieporozumieniem. Jeden ze współ-

<sup>13</sup> L. Kryszalowicz, *Nadwrażliwość na nadburmistrza? Lustracja po stu latach*, GO 188 (2000), Magazyn z 11–13 VIII; idem, „Lustracji po stu latach” *ciąg dalszy*. *Belian niewinnie oskarżony?*, GO 204 (2000), Magazyn z 1–3 IX.

czesnych największych znawców tego zagadnienia Wojciech Wrzesiński ocenił: „To nie jest niewinny kamień”<sup>14</sup>.

Konkludując: dzieje „Gazety Olsztyńskiej” założonej w 1886 r. skończyły się w 1939 r. Są one zamknięte, niepowtarzalne, nie ma ich kontynuacji. Próby jej odrodzenia są pomyłką.

## Aneks 1

### Hakatyści w Olsztynie

(„Gazeta Olsztyńska” 131 (1899), z 1 XI)

Zeszłego piątku założone zostało i w naszym mieście towarzystwo H. K. T., które ma niby bronić niemczyzny przed uciskiem ze strony Polaków. W tym celu zjechał tudotał płatny sekretarz hakatystyczny pan dr Bovenschen z Berlina i wygłosił zeszłego piątku wieczorem na sali hotelu „Deutsches Haus” wykład na temat „Sprawa polska a usiłowania Towarzystwa ku wspieraniu niemczyzny na kresach wschodnich”. Wykład ten zgromadził mało słuchaczy, gdyż było ledwo ze 40 osób, w tem kilka kobiet. Po części zgromadzili się tylko urzędnicy sądowi, podobno na wyraźne życzenie prezydenta sądu. Był też pan landrat, burmistrz [B e l i a n – J.J.] i trzech katolickich duchownych z ciekawości. Przed wykładem zabrał głos tutejszy pastor ewangelicki pan Hassenstein i wniósł okrzyk na cześć cesarza. Następnie pan Bovenschen rozpoczął swój wykład, a raczej całą porcję grubych i najgrubszych wycieczek przeciwko Polakom, usiłując przekonać zebranych, jacy to Polacy są niebezpieczni dla niemczyzny. Szkoda czasu i atłasu na zbijanie koszałek – opalek pana Bovenschena, kilka tylko słów ważniejszych ustępów z jego „wykładu” podajemy. Polaków przedstawił jako rozbójników, podpalaczy, którzy nic nie robili, tylko rozbijali, mordowali, palili i pustoszyli kraj. Niemcy musieli Polaków uczyć nawet, jak się pług prowadzi (!), bo Polacy do niczego nie byli zdadni. Zakony niemieckie wprowadziły do Polski kulturę, oświatę, pobudowały zamki i klasztory. Upadek Krzyżaków zadał cios niemczyźnie. Polacy rządzić się nie umieli, a nadto szlachta i panowie nie dbali o chłopa, który [przeto] niewiele sobie robił, gdy się dostał pod obce panowanie. Dopiero teraz rozbudził się stan średni ; i lud poczyna być groźny dla niemczyzny. W Poznańskim na gwałt polskość się wzmagą. Polacy mają swoich adwokatów, lekarzy, aptekarzy itd. Przemysł polski kwitnie a rozliczne towarzystwa polskie pracują

<sup>14</sup> Orzeka m.in. profesor W. Wrzesiński: „Ten pomnik został już zapomniany. Wydobywając go teraz, dając nowe otoczenie, jakoby stawiamy go na nowo. Więcej, włączamy się w kulturywanie tradycji Bismarckowskiej” (GO z 9 XII 2005 r.).

dla sprawy polskiej i mają charakter polityczny, choć w ustawach tego się wypierają. Członkowie polskich towarzystw gimnastycznych „Sokoli” noszą ubrania podobne do mundurów polskiej piechoty (!!). Arcybiskup Stablewski jeździ niby król po kraju.

Mówca z różnych gazet, jak z „Orędownika”, „Gońca [Wielkopolskiego]”, „Dziennika Poznańskiego”, „Gazety Grudziądzkiej” tłumaczy różne pieprzne ustępy, na mocy których usiłuje dowieść, że polszczyzna się wzmacnia i że Polacy marzą o odbudowie Polski. Wspomina mówca o panu Kościelskim [...] z Poznania, który miał powiedzieć na wystawie we Lwowie, że kto tu z nas mieszka i żyje, musi rychlej czy później zostać Polakiem. Zaprzecza mówca, jakoby hakatyści mieli szerzyć protestantyzm. Przeciwnie, pomagają oni Niemcom katolikom tam, gdzie doznają niesprawiedliwego traktowania ze strony polskiego duchowieństwa. W Poznańskim w pewnej parafii Niemcy katolicy nie mogli dostać księdza Niemca, choć się o to zgłaszali do ks. Arcybiskupa Stablewskiego. Dopiero jak się do hakatystów zgłosili (!!), otrzymali księdza. W księży polskich uderza mówca w ogóle bardzo. Opowiada, że jeden z tych księży miał powiedzieć, że Pan Jezus, Matka Boska i Ojciec św. są Polakami (!!). W ogóle zauważyć można było, że mówcy zależało na tym, aby jak najwięcej bając przeciw Polakom, bez względu na to, czy jedne jego twierdzenia z drugimi się zgadzają. Powiedział na przykład na początku, że Polacy do niczego nie są zdolni, a w końcu znowu stwierdził, że rzemieślnicy i przemysłowcy polscy są sprytniejsi od niemieckich, że kupiec Polak grzeczniejszy od Niemca itd.

Wykład pana Bovenschena nie bardzo zachwycił słuchaczy, mimo to dla zwyczaju klaśnięto mu na końcu brawo. Wezwał teraz p. dr B. tych panów, którzy chcą przystąpić do „Ortsgruppe” [lokalna komórka] hakatystów, aby się podpisali. Podpisało się też zaraz 36 panów i stworzyło „Ortsgruppe” pod przewodnictwem radcy budowlanego Ehrharda. Z katolików widzieliśmy jak się podpisywali panowie profesor gimnazjalny Dolega i lekarz, dr Kornalewski, syn polskiego gospodarza. My sądzymy, że po wywodach p. B[ovenschena] nie będzie nikogo w sali, któryby mógł uznać, że Polacy w ogóle zagrażają Niemczyźnie, lub że potrzeba tu przeciw Polakom zakładać „Ortsgruppe” hakatystów. P. B[ovenschen] powiedział bowiem, że hakatyści nie zamierzają uciśkać Polaków ani ich mowy odbierać [ale też], nie mogą się przed Polakami bronić, bo ci mają swoje Towarzystwa, lekarzy i adwokatów polskich itd. Toć jeżeli w szkole po polsku nie uczą, a język polski ma być zachwalany, to trzeba go pielęgnować w rodzinie, w Towarzystwach itd. A co się tyczy lekarzy i adwokatów polskich, to, czy państwo żąda, aby ci ukończywszy gimnazjum i uniwersytet, poszli na szosę kamienie tłuc? Niemieccy i żydow-

scy adwokaci i lekarze, gdy szkoły pokończą i egzaminy przypisane zdadzą, osiedlają się, gdzie się im podoba. Z tego jasno wynika, o co hakatystom chodzi. O zniszczenie stanów wyższych i inteligencję. Polak jest dobry na parobka, do tłuczenia kamieni, lub do pracy w polu, za pół darmo niemieckim panom. Można by go wziąć jako urzędnika do smarowania wozów, ale jako wyższego urzędnika? Lekarzem, adwokatem itd. być on nie powinien, bo wszystko co lepsze i wygodne należy się Niemcom. Toż w takim razie nie powinno się wcale Polaków do gimnazjów przyjmować, boć w Prusach do tłuczenia kamieni jeszcze abiturienckiego egzaminu nie trzeba. Smutne to, ale żyjemy w czasach przewrotu, więc i przewrotności musi się dopełnić miara.

## Aneks 2

### Belian przewodniczącym Hakaty w Olsztynie

(„Gazeta Olsztyńska” 137 (1899), z 18 XI)

Tutejsza grupa hakatystów miała w środę wieczorem swe walne zebranie w małej sali „Deutsches Haus”. W miejsce opuszczającego miasto prezydenta Sądu Ziemskiego p[ana] Emmel, wybrany został przewodniczącym tegoż towarzystwa burmistrz, p[an] Belian [podkreśl. – J.J.]. W przyszłym roku 3 stycznia jakaś kompetentna (?) osobistość ma mieć w Towarzystwie tym odczyt „O polszczyźnie”. Będzie zapewne znowu heca.

## HISTORY OF APPROPRIATION OF THE PRE-WAR “OLSZTYN DAILY”

### (SUMMARY)

In this article, the author discusses the problem of the unjustified seizure of the pre-war heritage of this daily by post-war editors. Founded in 1886, the “Olsztyn Daily” was a magazine with a strong Catholic character until the outbreak of the World War II in 1939. In the years 1886–1939 it always also presented a strongly pro-Polish stance. In communist Poland, the “Olsztyn Daily”, as the paper of the Provincial Committee of the Polish United Workers’ Party, frequently attacked (more or less directly) the Catholic Church and Catholic heritage and denied the heritage of the Polish nation. After 1989, the “Olsztyn Daily” could hardly be considered as strongly Catholic or pro-Polish magazine. Therefore, according to the author, the history of “Olsztyn Daily” founded in 1886, ended in 1939. The attempts of the following post-war editors to rewrite the pre-war tradition of the magazine are a mistake. The article contains two fragments of texts which were published in the “Olsztyn Daily” in 1899. They illustrate the strongly Catholic and pro-Polish position which the editors of this magazine presented at that time.

## AUS DER GESCHICHTE DER ETABLIERUNG DER „ALLENSTEINER ZEITUNG“ IN DER VORKRIEGSZEIT

(ZUSAMMENFASSUNG)

In dem Artikel wird die Geschichte der Etablierung der „Allensteiner Zeitung“ in der Vorkriegszeit besprochen. Der Autor zeigt die ungerechtfertigten Versuche mehrerer Herausgeber nach dem Zweiten Weltkrieg auf, sich das Vorkriegserbe der Zeitung anzueignen. Gegründet im Jahr 1886 war die „Allensteiner Zeitung“ bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs 1939 eine Zeitung mit einem betont katholischen Charakter. In den Jahren 1886–1939 präsentierte sie immer auch eine ausgeprägte pro-polnische Haltung. Im kommunistischen Polen wardie „Allensteiner Zeitung“ ein Blatt dess Wojewodschaftskomitees der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei. In dieser Zeit war sie sehr häufig mehr oder weniger direkten Angriffen auf die katholische Kirche und das katholische Erbe der polnischen Nation ausgesetzt. Auch die nach 1989 verlegte „Allensteiner Zeitung“ ist kein streng katholisches und pro-polnisches Blatt. Nach Ansicht des Autors endete daher die Geschichte der „Allensteiner Zeitung“, die 1886 gegründet worden war, im Jahre 1939. Diese Geschichte ist abgeschlossen, einzigartig und nicht mehr wieder zu beleben. Die Versuche der Herausgeber nach dem Zweiten Weltkrieg an die Vorkriegstradition der Zeitung anzuknüpfen, sind ein Fehler. Der Artikel enthält zwei Textausschnitte, die 1899 in der „Allensteiner Zeitung“ veröffentlicht wurden. Sie zeigen die stark katholische und pro-polnische Position, die zu diesem Zeitpunkt die Redaktion der Zeitung repräsentierte.

Ks. Brunon Zgraja  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Opolski

## Obraz moralny społeczeństwa chrześcijańskiego V wieku w świetle *De gubernatione Dei* Salwiana z Marsylii

**Słowa kluczowe:** Salwian z Marsylii, *De gubernatione Dei*, moralność.

**Key words:** Salvian from Marseille, *De gubernatione Dei*, Morality.

**Schlüsselworte:** Salvian von Marseille, *De gubernatione Dei*, Moral.

Salwian z Marsylii, pisarz chrześcijański<sup>1</sup> żyjący w V w. w Galii<sup>2</sup>, jest autorem mało docenianym przez polskich badaczy późnego antyku<sup>3</sup>. Powód takiego stanu należałoby być może widzieć w braku długo oczekiwanego prze-

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Brunon Zgraja, Katedra Historii Kościoła i Patrologii, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole, zgrb@op.pl.

<sup>1</sup> Do naszych czasów zachowały się trzy dzieła Salwiana: traktat o charakterze polemicznym *Ad Ecclesiam adversus avaritiam* (SCh 176, s. 138–344), traktat historiozoficzno-teologiczny *De gubernatione Dei seu de praesenti iudicio* (SCh 220) oraz dziewięć listów – *Epistularum librum unum* (SCh 176, s. 76–132). Na temat niezachowanych dzieł Salwiana, o których wspomina Gennadiusz w *De viris illustribus* 67 (PL 58, s. 1099) zob. Ph. Badot, *La notice de Gennade relative à Salvien*, *Revue Bénédictine* 84 (1974), s. 352–356.

<sup>2</sup> Na podstawie fragmentów pism: Hilarego z Arles, *Sermo de vita sancti Honorati* (SCh 235, s. 22), Eucheriusza z Lyonu, *Instructionum ad Salonium libri duo* (CSEL 31, s. 65–66), Gennadiusza z Marsylii, *De viris illustribus* 67 (PL 58, s. 1099), Ado z Vienne, *Chronicon* (PL 123, s. 104) oraz skąpych uwag samego Salwiana zawartych w niektórych jego pismach (*Epistulae* I, IV, V, VIII, IX; *Ad Ecclesiam, De gubernatione Dei*), możemy przypuszczać, że Salwian urodził się w rodzinie arystokratycznej na przełomie IV i V w. w Trewirze albo Kolonii. Ożenił się z niechrześcijanką Palladią, zaś owocem ich przykładowej miłości była córka Auspicjola, po wychowaniu której oboje małżonkowie podjęli decyzję życia we wstrzemięźliwości. Około roku 426 Salwian rozpoczął życie mnisze we wspólnocie w Lerynie, gdzie spotkał się z założycielem wspólnoty mnichów Honoratem, a także Hilarym i Eucheriuszem, przyszłym biskupem Lyonu, którego synów Saloniusza, przyszłego biskupa Genewy (jemu to zadedykował *De gubernatione Dei*) i Veranusa, wychowywał. Przed 439 r. Salwian zamieszkał w Marsylii i w tym mieście stał się sławny jako nauczyciel i kaznodzieja, gdzie zmarł na krótko przed 480 r.

<sup>3</sup> Do niewielkiego grona badaczy myśli Salwiana w Polsce należą: R. Kamiennik, *Niewolnicy w pismach Salwiana z Marsylii na tle poglądów literatury antycznej*, *Roczniki Uniwersytetu*

kładu całości jego dzieł na język polski<sup>4</sup>. Tymczasem pomimo dyskusyjnej dziś oceny wartości historycznej jego spuścizny literackiej<sup>5</sup>, twórczość Salwiana, będącego, jak się dziś sądzi, raczej chrześcijańskim krytykiem współczesności niż historiografem, niezrównanym w ostrości i śmiałości obserwacji<sup>6</sup>, postulującym zarazem radykalną reformę stosunków społecznych<sup>7</sup>, pozostaje dla nas wciąż cennym źródłem informacji dotyczących cywilizacji epoki V w. oraz związków międzyklasowych<sup>8</sup>. Co więcej, nazwany przez współczesnych badaczy Jeremiaszem swoich czasów piętnującym zło<sup>9</sup>, kreśli on w *De gubernatione Dei* odrażający obraz stanu moralnego rzymskich katolików mieszkających w Galii, Hiszpanii i Afryce<sup>10</sup>, zaznajamiając nas tym samym z ich kondycją religijno-moralną, której opis stanowić będzie treść niniejszego artykułu.

---

Marii Curie-Skłodowskiej Sekcja F, 20 (1965), s. 1–19; idem, *Zagadnienie własności w pismach Salwiana z Marsylii na tle stosunku Kościoła pierwszych wieków do bogactwa i ubóstwa*, Rocznik Lubelski 10 (1967), s. 29–61; idem, *Quelques problemes biografiques concernant Salvien de Marseilles restes sans solution*, Roczniki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej Sekcja F, 23–24 (1968–69), s. 74–110; idem, *Retoryka a zagadnienie prawdy historycznej w pismach Salwiana z Marsylii*, Antiquitas 4 (1974), s. 99–131; D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008; T. Kołosowski, *Bóg jest obecny w świecie, kieruje nim i osądza go. Opatrzność Boża w dziele Salwiana z Marsylii „De gubernatione Dei”*, Vox Patrum 49 (2006), s. 299–306; G. Weisło, *Grecka myśl filozoficzna w utworach Salwiana z Marsylii*, Collectanea Philologica 5 (2003), s. 131–137; idem, *Salwian z Marsylii – sylwetka twórcy w świetle jego dzieł a zwłaszcza listów*, w: J. Rostropowicz (red.), *Studia nad kulturą antyczną*, t. 1, Opole 1997, s. 121–130; idem, *Stosunek Salwiana do barbarzyńców*, w: J. Rostropowicz (red.), *Studia nad kulturą antyczną*, t. 2, Opole 2002, s. 159–169; idem, *Salwian z Marsylii. Człowiek z przelomu epok (ok. 400 – ok. 480 r.)*, Opole 2007; idem, *Pogańskie wzory chrześcijanina Salwiana z Marsylii*, w: J. Kopiec, N. Widok (red.), *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin* (Opolska Biblioteka Teologiczna t. 34), Opole 1999, s. 413–418; Z. Wójtowicz, *Obraz duchowieństwa w pismach Salwiana z Marsylii († 480)*, Vox Patrum 24–29 (1993–1995), s. 161–172; M. Żywczyński, *Wstęp*, w: Salvianus, *O Opatrzności Bożej* ks. III–V, tłum. D. Turkowska, Warszawa 1953, s. V–XXXII.

<sup>4</sup> Polski przekład dzieł Salwiana z Marsylii ukazał się całkiem niedawno, w 2010 r.: Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, T. Kołosowski, K. Kochańczyk-Bonińska, M. Przyszychowska, P. Jakubowska (red.), tłum. P. Jakubowska, T. Kołosowski, M. Przyszychowska, PSP 66, Warszawa 2010 (dalej: PSP 66).

<sup>5</sup> H.R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 624. Szerzej na ten temat zob. D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, s. 82–86. Zob. także T. Kołosowski, *Wstęp*, w: Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, s. 15.

<sup>6</sup> J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, s. 246.

<sup>7</sup> H. Fischer, *Die Schrift des Salvians von Marseille „An der Kirche”. Eine historisch-theologische Untersuchung*, Bern–Frankfurt am M. 1976, s. 22.

<sup>8</sup> E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1: *De l'État Romain – l'État Byzantin (284–476)*, Paris 1959, s. 344.

<sup>9</sup> Por. M. Żywczyński, *Wstęp*, w: Salvianus, s. XVIII.

<sup>10</sup> B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 593.



Salwian z Marsylii, obserwując agonię Cesarstwa Zachodniego i poszukując zarazem przyczyn jej upadku<sup>11</sup>, uznał za główne zło swoich czasów demoralizację zarówno pogan, jak i chrześcijan, jaka dokonywała się w teatrach, cyrkach i amfiteatrach, u podstaw której leżała dewiza ówczesnego społeczeństwa: *venari, lavari, ludere – hoc est vivere*, zapisana na znalezionej w Thamugadi kostce do gry<sup>12</sup>. Jego zdaniem bowiem, komedie, agony, pantomimy, a także zabawy i pochody były źródłem nieczystości, cudzołóstwa, kradzieży, świętokradztwa, krzywoprzysięstwa i zabójstw<sup>13</sup>, zaś udział w tego typu rozrywkach nierzadko był powodem zaniedbywania przez chrześcijan uczestnictwa w liturgii w dni świąteczne:

Każdego bowiem dnia, gdy mają miejsce te śmiercionośne rozrywki, a tego samego dnia w kościele byłoby jakieś święto, to ci, którzy nazywają siebie chrześcijanami, nie tylko nie przychodzą do kościoła, ale, o ile nawet znaleźliby się tacy, którzy nieświadomie przyszliby, już gdy znajdują się w samym kościele, na wieść o odbywającej się zabawie opuszczają kościół<sup>14</sup>.

Opisane powyżej zachowanie chrześcijan dowodzi tego, że lekceważąc ołtarz i Kościół, przedkładali oni słowa mimia nad Słowo Boże, czego zaś dalszą konsekwencją było odstępowanie od wiary, nad czym szczególnie ubolewał Salwian<sup>15</sup>. Co więcej, owe rozrywki i widowiska zawierały ponadto wiele reminiscencji pogańskich. Jak zaznacza bowiem Salwian, spotkać w nich można było niemal wszystkie bóstwa pogańskie<sup>16</sup>, co pozwala sądzić, że chrześcijanie chodząc do teatrów, cyrków i na igrzyska, uczestniczyli tym samym w kulcie pogańskich idoli. Szczególnym jednak wyrazem pogaństwa i bluźnierstwa chrześcijan było, według Salwiana, łączenie kultu pogańskich bożków, w tym zwłaszcza kultu bardzo popularnej wśród pogan i chrześcijan bogini Caelestis<sup>17</sup>, z kultem samego Boga, o czym tak pisze nasz autor:

<sup>11</sup> Wśród niektórych badaczy istnieje zgodność, co do trafności oceny przyczyn upadku Cesarstwa Rzymskiego zawartych w *De gubernatione Dei*, które Salwian upatrywał w niemoralności społeczeństwa rzymskiego. Por. K. Baus, E. Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grosse*, t. 1/1, Freiburg–Basel–Wien 1973, s. 423–425.

<sup>12</sup> J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, s. 119.

<sup>13</sup> Salvianus, *De gubernatione Dei* VI, 15–21; VII, 62–63, SCh 220, s. 370–374; 474–476. Negatywna ocena widowisk zawarta została niejako już w samej terminologii stosowanej przez Salwiana, który określa je np. jako „diabelskie widowiska” („spectacula diaboli”, ibidem VI, 33, SCh 220, s. 384, PSP 66, s. 203), „niemoralne rozrywki” („turpes voluptates”, ibidem VI, 51, SCh 220, s. 396, PSP 66, s. 208).

<sup>14</sup> Ibidem VI, 38: „Omni enim feralium ludicrorum die, quaelibet ecclesiae festa fuerint, non solum ad ecclesiam non ueniunt qui Christianos se esse dicunt, sed si qui inscii forte uenerint, dum in ipsa ecclesia sunt, si ludos agi audiunt, ecclesiam derelinquunt”, SCh 220, s. 386, PSP 66, s. 205.

<sup>15</sup> Ibidem VI, 31–33; VI, 36–38, SCh 220, s. 382–384; 386.

<sup>16</sup> Ibidem VI, 49; VI, 60, s. 394; 400–402.

<sup>17</sup> O wielkiej popularności bogini Caelestis wśród chrześcijan świadczy następująca wypowiedź Salwiana: „Któż nie był wtajemniczony w kult tej bogini? Któż od początku, być może od narodzin, nie był jej poświęcony?” („Quis ergo illi idolo non initiatus? Quis non a stirpe ipsa forsitan ac natiuitate uotus?”). Ibidem VIII, 10, SCh 220, s. 516, PSP 66, s. 251.

Któż bowiem z tych, których nazywano chrześcijanami, nie czcił tej Caelestis zaraz po Chrystusie albo, co było jeszcze gorsze, czcił ją bardziej niż Chrystusa? Któż nie przekraczał progu domu Bożego czując jeszcze dym z ofiar składanych demonom i nad kim, kto przystępował do ołtarza Chrystusa, nie unosił się smród tychże demonów? Występek byłby mniejszy, gdyby w takiej sytuacji nie przybywali już do świątyni Pana, ponieważ chrześcijanin, który nie przychodzi do kościoła, jest winny zaniedbania, kto zaś w takim, jak powyżej powiedziałem, stanie do niego przychodzi, dopuszcza się świętokradztwa<sup>18</sup>.

Salwian z Marsylii, odnosząc się w pełni krytycznie do widowisk jako siedlisk zła oraz źródeł pogaństwa i bluźnierstwa, w ich kontekście ocenia również bardzo negatywnie zachowania widzów, w tym zwłaszcza chrześcijan, którzy delectowali się oglądaniem śmierci innych ludzi i zwierząt<sup>19</sup> oraz przyjmowali, bez poczucia wstydu, wszelką nieczystość, jaką zawierały wypowiedziane przez aktorów słowa, a także ruchy ich ciała<sup>20</sup>.

W kontekście widowisk należy wspomnieć jeszcze jeden fakt. Otóż chrześcijańscy potomkowie Rzymian trwonili nieustannie bogactwo przodków, mające służyć dobru państwa i przeznaczali je w głównej mierze na widowiska<sup>21</sup>, od organizowania których odstępowano dopiero w przypadku braku pieniędzy w kasie państwowej<sup>22</sup>, co świadczy niewątpliwie o rozmiarach zepsucia moralnego społeczeństwa.

Najczęstszym jednak grzechem popełnianym przez współczesnych Salwianowi był nierząd, uprawiany szczególnie przez mieszkańców Afryki<sup>23</sup>, a także i Galii, głównie przez nobilów i bogaczy:

<sup>18</sup> Ibidem VIII, 11: „Quis enim non eorum qui Christiani appellabantur, Caelestem illam aut post Christum adoravit aut, quo est peius multo, ante quam Christum? Quis non daemoniacorum sacrificiorum nidore plenus diuinae domus limen introit et cum factore ipsorum daemonum Christi altare conscendit, ut non tam immanis criminis fuisset ad templum domini non uenire quam sic uenire, quia Christianus qui ad ecclesiam non uenit, negligentiae reus est, qui autem sic uenit, sacrilegii”, SCh 220, s. 516-518, PSP 66, s. 251.

<sup>19</sup> Ibidem VI, 10, SCh 220, s. 366. O stosunku Kościoła do widowisk teatralnych i gladiatorских oraz o ustawodawstwie i działalności Kościoła wymierzonej przeciwko tym widowiskom zob. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 116.

<sup>20</sup> Ibidem VI, 17, s. 372.

<sup>21</sup> Ibidem VI, 51, s. 394-396.

<sup>22</sup> Ibidem VI, 42, s. 390.

<sup>23</sup> Świadczy o tym m.in. następująca wypowiedź Salwiana: „Było czymś tak rzadkim i niezwykłym widzieć Afrykańczyka, który nie byłby bezwstydnym, jak i dziwnym i niesłychanym było ujrzeć Afrykańczyka, który nie byłby Afrykańczykiem. Zło nieczystości było wśród nich tak powszechne, że ktokolwiek z nich zaniechałby czynów nieczystych, to mogło się wydawać, iż nie jest już Afrykańczykiem” („Tam infrequens enim est hoc et inusitatum, impudicum non esse Afrum, quam novum et inauditum Afrum non esse Afrum. Ita enim generale in eis malum impuritatis est ut quicumque ex eis impudicus esse desierit, Afer non esse uideatur”). Ibidem VII, 66, SCh 220, s. 478, PSP 66, s. 237.

A w Akwitanii, które miasto nie stało się w najbogatszej i najszlachetniejszej swej części jakby jednym wielkim domem publicznym? [...] Czy jest ktoś, kto nie zanurzałby się w przepaści najbardziej nieczystej rozwiązłości? Czy znajdzie się ktoś, kto zachowałby wierność małżeńską?<sup>24</sup>.

Żaden bowiem bogacz nie zachowywał przysięgi małżeńskiej, czego potwierdzenie znajdujemy w VII księdze *De gubernatione Dei*:

A Akwitańczycy byli naprawdę podobni do popędliwych rumaków, rzeli poniekąd do swych młodych niewolnic. Wszystkie je uważali za stado, które im się należało. Na wzór stadnych zwierząt włóczyli się oni jak obłąkani, ogarnięci gorącą żądzą. Rzucali się na jakąkolwiek kobietę i w pierwszym odruchu sprośnej żądz, ciągnęli je ze sobą<sup>25</sup>.

Co więcej, zjawisko to było na tyle powszechne, że mężczyźni wliczali do liczby małżonek nawet służące i niewolnice<sup>26</sup>, deprecjonując tym samym pozycję prawowitej małżonki<sup>27</sup>, jak również odbierając w ten sposób autorytet instytucji małżeństwa<sup>28</sup>. Niemoralne życie *pater familias* nie pozostawało oczywiście bez wpływu na obyczaje rodzin, których członkowie upodabniali się w swym zachowaniu do swoich ojców<sup>29</sup>. Brak czystości dotyczył zatem nie tylko mężczyzn, ale także i kobiet<sup>30</sup>, dla których rozwiązłości istniało społeczne przyzwolenie:

Całe miasto to widziało i całe miasto to znosiło. Widzieli to sędziowie i nie poruszyło ich to. Lud to widział i przyklaskiwał temu<sup>31</sup>.

Autor *De gubernatione Dei*, pisząc o nierządzie, szczególnie oburzał się na mieszkańców Kartaginy<sup>32</sup>, którzy w rozlicznych domach publicznych uprawiali rozpustę<sup>33</sup>, nierzadko homoseksualną:

Powiem coś jeszcze więcej! Oby tylko nieczyści mężczyźni ograniczyli się do grzechów cielesnych z brudnymi kobietami! O wiele cięższe i bardziej zbrodnicze są karygodne czyny, o których mówi błogosławiony Paweł Apostoł z największym smutkiem swojej

<sup>24</sup> Ibidem VII, 16: „Apud Aquitanicas uero quae civitas in locupletissima ac nobilissima sui parte non quasi lupanar fuit? [...] Quis non se barathro sordidissimae conluuionis immersit? Quis coniugi coniugii fidem reddidit?”, SCh 220, s. 440, PSP 66, s. 224.

<sup>25</sup> Ibidem VII, 18: „Hi autem uere ut admissarii equi non ad paucas tantum, sed paene ad omnes uernulas suas, id est quasi ad greges proprios, hinniebant, et in morem eorum pecudum qui mariti gregum appelluntur, feruidae libidinis debacchatione grassantes, in quancumque eos primus feminam ardens impudicitiae fur traxerat, inruebant”, SCh 220, s. 442–444, PSP 66, s. 225.

<sup>26</sup> Ibidem IV, 25–26, SCh 220, s. 252.

<sup>27</sup> Ibidem VII, 17–18, s. 442.

<sup>28</sup> Ibidem VII, 16–17, s. 440–442.

<sup>29</sup> Ibidem VII, 19–20, s. 444.

<sup>30</sup> Ibidem VII, 16, s. 440.

<sup>31</sup> Ibidem VII, 79: „Videbat quippe hoc uniwersa urbs et patiebatur, uidebant iudices et adque-scebant, populus uidebat et adplaudebat”, SCh 220, s. 486, PSP 66, s. 240.

<sup>32</sup> Ibidem VII, 60; VII, 70, SCh 220, s. 472–474; 480.

<sup>33</sup> Ibidem VII, 72, s. 482.

duszy, karygodne występki, których niemal wszystkich dopuszczali się Afrykańczycy. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy normalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zboczenie<sup>34</sup>.

Zdarzało się także, że w mieście tym, który był jednym wielkim domem rozpusty<sup>35</sup>, nawet niektórzy kapłani nie byli wolni od nieczystości<sup>36</sup>. Obraz powszechnego zepsucia moralnego dopełnia fakt, że rozwiązłość, której często towarzyszyły inne występki moralne, nie była obca nawet starszym, szanowanym chrześcijanom, jak również pierwszym obywatelom w mieście:

Smutną jest rzeczą o tym mówić. Widzimy poważnych starców, zgrzybiałych chrześcijan, którzy, [...] oddawali się pożądliwości i rozpuście. [...] Któż bowiem uwierzyłby w to, że tych rzeczy mogliby się dopuścić starcy w okresie spokoju czy chłopcy w niebezpieczeństwie, czy chrześcijanie w jakichkolwiek okolicznościach? Leżeli rozciągnięci w czasie uczt, zapominając o swej godności, zapominając o wieku, zapominając o wyznaniu wiary, o swoim imieniu, o statusie głównych osobistości miasta, otoczeni potrawami, bezwładni na skutek opilstwa, szaleni we wznoszeniu okrzyków, obłąkani wśród hulanki, pogrążeni w zmysłowości<sup>37</sup>.

Zdaniem Salwiana najgorsze było jednak to, że zło „rosło z dnia na dzień”<sup>38</sup> i „niemal o wiele łatwiej można było znaleźć miasto bez mieszkańca niż mieszkańca, który nie byłby obarczony ciężkimi występkami”<sup>39</sup>. Co więcej, nawet nieszczęścia spowodowane najazdami barbarzyńców nie wpływały na zmianę obyczajów chrześcijan, bo, jak odnotowuje Salwian: „głosy umiераjącego mieszały się z odgłosami orgii”<sup>40</sup>. Nie inaczej też przedstawia nasz autor zachowanie chrześcijan podczas najazdów barbarzyńców pisząc, że gdy „jednym poza murami podcinano gardła, inni wewnątrz oddawali się nierządo-

<sup>34</sup> Ibidem VII, 76: „Plus multo dicam: utinam haec essent sola, quae diximus, et contenta illic uirorum impuritas fuisset solis sordidarum mulierum fornicationibus inquinari! Illud grauius et scelestius, quod illa de quibus beatus apostolus Paulus cum summa animi lamentatione conqueritur, in Afris paene omnia fuerunt: scilicet quia *masculi, relicto naturali usu feminae, exarserunt in desideriiis suis inuicem, masculi in masculos turpitudinem exercentes et mercedem quam oportuit erroris sui in semetipsos recipiens*”, SCh 220, s. 484, PSP 66, s. 239.

<sup>35</sup> Ibidem VII 72; VII, 74, SCh 220, s. 482–484.

<sup>36</sup> Ibidem VII, 74–75, s. 482–484.

<sup>37</sup> Ibidem VI, 73/74: „Lugubre est referre quae uidimus, senes honoratos, decrepitos Christianos, [...], gulae ac lasciuiae seruientes. [...]. Quis enim hoc fieri posse credat uel in securitate a senibus uel in discrimine a pueris uel umquam a Christianis? Iacebant in conuiuuiis, oblitii honoris, oblitii aetatis, oblitii professionis, oblitii nominis sui, principes ciuitatis, cibo conferti, uinolentia dissoluti, clamoribus rabidi, bacchatione furiosi, nihil minus quam sensus sui, immo, quia prope iugiter tales, nihil magis quam sensus sui”, SCh 220, s. 408–410, PSP 66, s. 212–213.

<sup>38</sup> Ibidem VI, 76: „cotidie pullulantium multiplicatione”, SCh 220, s. 410, PSP 66, s. 213.

<sup>39</sup> Ibidem: „facilius esset urbem islam sine habitatore quam ullum paene habitatorum esse sine crimine”, SCh 2220, s. 410, PSP 66, s. 213.

<sup>40</sup> Ibidem VI, 71: „confundebatur uox morientium uoque bacchantium”, SCh 220, s. 408, PSP 66, s. 212.

wi”<sup>41</sup> i „z ledwością można było odróżnić jęk tych, którzy padali w walce od hałasu tych, którzy bawili się w cyrku”<sup>42</sup>. Zepsucie moralne, w tym zamięłowanie do pijackich uczt, a zarazem i obojętność na los bliźnich były tak duże, że „najważniejsi urzędnicy nie podnosili się nawet od biesiad, kiedy nieprzyjaciele wdzierali się do miasta”<sup>43</sup>.

Klasy wyższe – ludzie bogaci i arystokracja – dopuszczaly się ponadto zbrodni zabójstwa niewolników, uważając je za swoje prawo, co tym samym dawało im poczucie bezkarności:

[...] zabójstwa [...] wśród ludzi bogatych natomiast są to wypadki codzienne. Oni bowiem mają graniczącą z pewnością nadzieję na bezkarność. [...] Zabójstwo swoich niewolników uznają oni bowiem za prawo, a nie za zbrodnię<sup>44</sup>.

Bezkarnością cieszyli się ponadto sędziowie, którym uchodziła kara za to samo, co uczynili ludzie biedni lub niewolnicy, a co, w przekonaniu Salwiana, osłabiało poczucie sprawiedliwości społecznej<sup>45</sup>.

Spółceństwo chrześcijańskie, zwłaszcza rzymskie, w którym trudno było znaleźć kogoś, kto byłby wolny od morderstwa lub nierządu<sup>46</sup>, cechowała także wielka chciwość, przejawiająca się przede wszystkim w bezwzględnym ściąganiu podatków, które nierzadko prowadziło do konfiskaty majątku najuboższych – wdów i sierot, a także ludzi świątobliwych. Proceder ten, obcy, jak zaznacza Salwian, barbarzyńcom, uprawiali nie tylko wysokiej rangi urzędnicy i sędziowie, lecz także ich podwładni:

[...] mała garstka konfiskuje majątki wielu ludziom. Dla nich pobór publicznych podatków jest osobistą zdobyczą, a należności skarbowe stanowią tytuł do prywatnych zysków. Czynią tak zaś nie tylko najwyżsi rangą urzędnicy, lecz i ci najniżsi w urzędniczej hierarchii, nie tylko sędziowie, lecz także ich podwładni. [...] Gdzież jest [...] takie miasto, w którym urzędnicy nie pożerali majątku wdów i sierot, a zarazem wszystkich ludzi świątobliwych?<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Ibidem VI, 69: „alii foris iugulabantur, alii intus fornicabantur”, SCh 220, s. 406, PSP 66, s. 212.

<sup>42</sup> Ibidem VI, 71: „uix discerni forsitan poterat plebis heulatio quae cadebat in bello, et sonus populi qui clamabat in circo”, SCh 220, s. 408, PSP 66, s. 212.

<sup>43</sup> Ibidem VI, 77: „principes urbis ipsius ne tunc quidem de conuiuiis surgerent, cum iam urbem hostis intraret”, SCh 220, s. 410, PSP 66, s. 213.

<sup>44</sup> Ibidem IV, 23: „Homicidia [...] in diuitibus adsidua spe ac fiducia impunitatis. [...] illi cum occidunt seruos suos, ius putant esse non crimen”, SCh 220, s. 250, PSP 66, s. 155.

<sup>45</sup> Ibidem VII, 91; VII, 93, IV, 12, SCh 220, s. 496; 498; 240–242.

<sup>46</sup> Ibidem III, 55, s. 226–228.

<sup>47</sup> Ibidem V, 17-18: „[...] plurimi proscribuntur a paucis, quibus exactio publica peculiaris est praeda, qui fiscalis debiti titulos faciunt quaestus esse priuatos; et hoc non summi tantum, sed paene infimi, non iudices solum, sed etiam iudicibus obsequentes. [...] locus est ubi non a principalibus ciuitatum uiduarum et pupillarum uiscera deuorentur, et cum his ferme sanctorum omnium?”, SCh 220, s. 324, PSP 66, s. 182.

Obawa przed utratą majątku była zaś tak duża, że ocaleć mógł tylko ten, kto sam prowadził występne życie<sup>48</sup>. Wypada ponadto dodać, że jakkolwiek sprzeciw wobec grabieżców majątku był surowo karany<sup>49</sup>. Nie dziwi zatem wobec powyższych stwierdzeń, że wielu pokrzywdzonych modliło się o wyzwolenie przez barbarzyńców z owej beznadziejnej sytuacji<sup>50</sup>, którą potęgowała ponadto bezkarność urzędników i sędziów. Powszechne przekonanie o bezkarności prowadziło z kolei nie tylko do nowych nadużyć, co wyzwało u wielu chęć objęcia funkcji państwowych, dających prawo do bogacenia się drogą kradzieży i rozboju<sup>51</sup>.

Chciwość urzędników państwowych doprowadzała niejednokrotnie do tego, że wielu ludzi, nie mogąc sprostać zobowiązaniom podatkowym, traciło swój majątek i stawało się niewolnikami<sup>52</sup>. Salwian, mając świadomość ich losu, piętnuje zachowanie ich panów, którzy wypłacając im małe wynagrodzenie, pozbawiali ich tym samym środków do życia. Nasz autor wspomina więc o tym, że niewolnicy nierzadko głodowali<sup>53</sup>, a ponadto często byli przez swoich panów bici i torturowani<sup>54</sup>. Zły los niewolników, który odzwierciedlał brak szacunku i miłości do bliźniego, skutkowało z kolei występkami samych prześladowanych, którzy skłonni byli do kradzieży, kłamstw i ucieczek, a także do łakomstwa i żarłoczności<sup>55</sup>. Salwian, choć dostrzegał w ich zachowaniu łamanie Bożego prawa, to w ocenie ich postępowania był jednak bardzo wyrozumiały, tłumacząc je ich złym losem<sup>56</sup>.

Chciwość była źródłem także innego przewinienia, a mianowicie krzywo-przysięstwa. Wielu chrześcijan bowiem zabranie czyjegós dobytku tłumaczyło zobowiązaniem, jakie wynikało ich zdaniem, ze złożonej Chrystusowi przysięgi grabieży mienia, o czym tak zaświadcza nasz autor:

Opowiem zresztą, co zdarzyło się mnie samemu. Niedawno nakłoniony prośbą pewnego biedaka, wstawiłem się za nim pokornie u jednego z możnych, zaklinając go, aby nie pozbawiał bytu człowieka biednego i żyjącego w niedostatku, aby nie odbierał mu pomocy płynącej z dochodów, w których znajduje oparcie jego nędza. Bogacz ów, który czyhał z dzikim pragnieniem na jego dobytek [...] patrząc gorączkowym i dzikim wzrokiem na moje usta w obawie, że odbieram mu to, czego sam drugiego nie odebrał, odpowiedział, iż w żaden sposób nie może spełnić mego żądania, gdyż postępuje niejako w myśl prawdziwe-

<sup>48</sup> Ibidem V, 18, SCh 220, s. 326.

<sup>49</sup> Ibidem VII, 93, s. 498.

<sup>50</sup> Ibidem VII, 71, s. 480–482.

<sup>51</sup> Ibidem VII, 92–93, s. 496–498.

<sup>52</sup> Ibidem V, 46, s. 346.

<sup>53</sup> Ibidem IV, 14, s. 242.

<sup>54</sup> Ibidem IV, 11; IV, 15, s. 240; 242–244.

<sup>55</sup> Ibidem IV, 14; IV, 15; IV, 18, s. 242; 242–244; 246.

<sup>56</sup> Ibidem IV, 23, s. 250.



go rozkazu lub Pisma Świętego, czego nie może zlekceważyć. Kiedy zaś pytałem, dlaczego jest to niemożliwe, wymienił przyczynę, jego zdaniem przemożną, nie dopuszczającą żadnego sprzeciwu: »Złożyłem przysięgę – rzekł – że muszę zabrać jego dobytek. Zastanów się więc, czy mogę i czy powinienem nie spełnić przyrzeczenia, w które włączyłem nawet imię Chrystusa«. Słyszac argument o świątobliwości zbrodni – odszedłem<sup>57</sup>.

Nieustanne powoływanie się chrześcijan na Chrystusa w fałszywych przysięgach, zobowiązujących rzekomo do odbierania mienia, a także w przysięgach nakazujących wykonanie zwykłych codziennych czynności, stało się zwyczajem tak nagminnym<sup>58</sup>, zdaniem Salwiana, że „poszanowanie Chrystusa upadło tak bardzo, że wśród wszystkich próżności tego świata nie ma już bodaj nic równie próżnego, jak imię Chrystusa”<sup>59</sup>.

Wspomniany powyżej z racji traktowania niewolników brak miłości bliźniego przejawiał się ponadto w braku miłości nieprzyjaciół i modlitwy za nich, a także w pielęgnowanym u wielu chrześcijan uczucia nienawiści, gniewu<sup>60</sup> i zazdrości<sup>61</sup>. Trudno także było znaleźć wyznawców Chrystusa, którzy, jak pisze Salwian, „[...] dobrze czynią tym, którzy ich prześladują, albo złych zwyciężają dobrem, którzy nadstawiają policzki dla bijących, którzy grabieżcom oddają swoje rzeczy bez oporu”<sup>62</sup>. Niewierność chrześcijan wobec Bożego prawa ukazuje także treść retorycznych pytań, jakie stawia Salwian w III księdze analizowanego przez nas dzieła: „Czy jest ktoś, kto stanowczo nie pozwala sobie na żadną obmowę, kto nikogo nie krzywdzi obelgą, kto zmusza usta do milczenia, aby nie miały gorzkich złorzeczeń?”<sup>63</sup>. W ocenie autora *De gubernatione Dei* kondycja moralno-religijna społeczeństwa chrześcijańskiego V w. była na tyle zła, że chrześcijanie nie wypełniali nie tylko trudniejszych,

<sup>57</sup> Ibidem IV, 74-75: „Denidque quid mihi ipsi euenerit dicam. Cum ante aliquantulum tempus, uictus cuiusdam pauperis prece, praepotentiori cuidam supplicarem, obsecrans ne homini misero et egestuoso rem ac substantiam suam tolleret, ne subsidium et stipem, quo paupertas illius nitebatur, auferret, tum ille, qui rebus eius siti rabida inhauerat [...], respiciens ac uibrans in os meum truces oculos, utpote qui tolli sibi a me putaret quicquid ipse alteri non tulisset, nequaquam hoc quod peterem, fieri a se posse respondit, quasi uero iussu aut scripto id sacro faceret quod penitus praeterire non posset. Cumque ego causam, qua hoc fieri non ualeret, inquirerem, dixit rem uiolentissimam et cui contradici penitus non deberet: «Iurauit, inquit, res illius a me esse tollendas. Vide ergo an possim uel debeam non efficere quod etiam interposito Christi nomine me dixi esse facturum». Tum ego [...] audita religiosissimi sceleris ratione, discessi”, Sch 220, s. 290-292, PSP 66, s. 169.

<sup>58</sup> Ibidem IV, 71, Sch 220, s. 290.

<sup>59</sup> Ibidem IV, 72: „reuerentia Christi decidit ut inter ceteras saeculi uanitates nihil iam paene uanius quam Christi nomen esse uideatur”, Sch 220, s. 290, PSP 66, s. 169.

<sup>60</sup> Ibidem III, 10-13, Sch 220, s. 192-196.

<sup>61</sup> Ibidem V, 16, s. 322.

<sup>62</sup> Ibidem III, 40: „persequentibus benefaciant aut malos in bono uincant, qui maxillas caedentibus praebeant, qui spoliantibus res suas sine lite concedant”, Sch 220, s. 216, PSP 66, s. 142-143.

<sup>63</sup> Ibidem: „Quis est apud quem detractationi penitus nihil liceat, qui conuicio suo neminem laedat, qui silentio os coherceat, ne in amaritudinem maledictionis erumpat”, Sch 220, s. 216, PSP 66, s. 143.



wyżej wymienionych nakazów Chrystusa, ale nawet i lżejszych, czego dowodem była chociażby kłótniowość<sup>64</sup>, zazdrość<sup>65</sup>, wrzaskliwość<sup>66</sup> czy skłonność do narzekań<sup>67</sup>, nie mówiąc już o zaniedbywaniu obowiązku miłości wobec najbliższej rodziny czy krewnych:

Wszyscy przecież, chociaż bliscy sobie co do miejsca zamieszkania, pod względem uczuć czują się dalecy od siebie i choć łączy ich wspólna siedziba, to jednak rozdziela wewnętrzna niezgoda. Oby to – chociaż i to jest bardzo wielkim grzechem – oby to dotyczyło tylko obywateli i sąsiadów! Co gorsze – nawet i krewni nie zachowują praw pokrewieństwa. Któż bowiem okazuje się bliżnim dla swych bliskich? Kto wypełnia obowiązek miłości względem tego, do którego, jak sam uznaje, zobowiązuje go nawet nazwisko świadczące o przynależności do jednej rodziny? [...] Kto jest równie bliski sercem, jak krwią?<sup>68</sup>

Ukazana na podstawie *De gubernatione Dei* szeroko rozumiana niemoralność chrześcijan V w. była z pewnością wyrazem wielkiej pogardy wobec Boga i Jego przykazań. Pogarda ta przejawiała się ponadto w nienawiści, jaką żywili głównie Afrykańczycy do mnichów<sup>69</sup> i kleru<sup>70</sup>. Wypada jednak w tym miejscu dodać, że nienawiść ta była w ocenie Salwiana rodzajem bluźnierstwa, gdyż jak czytamy w VIII księdze traktatu *O rządach Boga*: „gdy ktoś ubliża słudze Boga, zniewagi doznaje majestat Boży”<sup>71</sup>. Postawa nienawiści wobec sług Boga, a w szczególności mnichów, miała swe źródło, jak dodaje Salwian, w odmiennym od reszty społeczeństwa sposobie ich życia. Wyróżniająca ich czystość, jak również nieustanna troska o prowadzenie życia zgodnego z nakazami Chrystusa, były bowiem dla żyjących w rozwiązłości chrześcijan wyrzutem sumienia, na który zniewoleni przez nałogi chrześcijaństwo, niewykazujący woli nawrócenia, reagowali agresją<sup>72</sup>.

Przedstawiony powyżej, w oparciu o analizę traktatu *De gubernatione Dei*, zarys obrazu stanu moralnego chrześcijan V w. żyjących w Galii, Hiszpanii i Afryce, należy uzupełnić jeszcze jednym, ważnym stwierdzeniem, a mianowicie tym, że Salwian z Marsylii ubolewał szczególnie nad faktem, że cały

<sup>64</sup> Ibidem III, 22, SCh 220, s. 202.

<sup>65</sup> Ibidem V, 16, s. 322.

<sup>66</sup> Ibidem III, 35, s. 212.

<sup>67</sup> Ibidem III, 36, s. 212–214.

<sup>68</sup> Ibidem V, 16: „Omnes quippe a se, etsi loco non absunt, affectu absunt, etsi habitatione iunguntur, mente disiuncti sunt. Atque utinam hoc, licet sit pessimum malum, utinam ciues tantum atque uicini! Illud est grauius quod nec propinqui quidem propinquitatis iura conseruant. Quis enim se proximis suis proximum reddit? Quis soluit caritati quod se agnoscit debere uel nomini? [...] Quis tam propinquus corde quam sanguine?” SCh 220, s. 322, PSP 66, s. 181.

<sup>69</sup> Ibidem VIII, 19, SCh 220, s. 522.

<sup>70</sup> Ibidem VIII, 15, s. 520.

<sup>71</sup> Ibidem: „cum seruus die a quoquam laeditur, maiestas diuina uiolatur”, SCh 220, s. 520, PSP 66, s. 252.

<sup>72</sup> Ibidem VIII, 20–22, SCh 220, s. 522–524.

lud chrześcijański uległ tak wielkiemu zdemoralizowaniu, że w życiu mniej skażonym występkiem, widział on rodzaj świętości<sup>73</sup>. Nic więc dziwnego, że w przekonaniu Salviana taka postawa chrześcijan, znamionująca brak jakiegokolwiek refleksji i pokory, nie dawała żadnej nadziei na ich nawrócenie. Nadziei na ich przemianę nie dawała także ich obecność w świątyni. Wprawdzie pójście do niej było powodowane chęcią nawrócenia, ale, jak zaznacza Salvian, myślano o nim jedynie „w trakcie trwania modlitwy i aktów przebłagania”<sup>74</sup>, czego potwierdzenie znajdziemy w następującej wypowiedzi naszego autora:

[...] po zakończeniu uroczystości w kościele wszyscy rozchodzą się natychmiast do swoich zajęć, które zwyczajnie wykonują, to znaczy jedni do kradzieży, drudzy do pijaństwa, następni do uprawiania nierządu, inni wreszcie do rozboju. Jest więc zupełnie oczywiste, że w czasie pobytu w świątyni rozmyślali o tym, co zrobią, gdy z niej wyjdą<sup>75</sup>.

Konkludując, należy podkreślić, że z analizy *De gubernatione Dei* wyłania się negatywny obraz moralny społeczeństwa chrześcijańskiego V w., zamieszkującego tereny Galii, Hiszpanii i Afryki ówczesnego Cesarstwa Zachodniego, którego, krótko mówiąc, „[...] każdy niemal zakątek we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich przepełniony jest powszechną obrazą Boga, jaka wynika z powszechności grzechów śmiertelnych”<sup>76</sup>. Co więcej, społeczeństwu temu obca jest postawa pokory wobec Boga, której brak skutkuje z jednej strony nieustannym łamaniem Bożego prawa, zaś z drugiej – brakiem woli nawrócenia.

## MORAL PICTURE OF CHRISTIAN SOCIETY IN THE FIFTH CENTURY IN THE LIGHT OF *DE GUBERNATIONE DEI* BY SALVIAN FROM MARSEILLE

(SUMMARY)

Salvian from Marseille, in spite of the disputable appraisal of the value of his literary oeuvre today, remains for us a source of information about the civilization of the fifth century, whereas in his main literary work *De gubernatione Dei* he acquaints us with the religious-and-moral condition of Christians of his time, who inhabited Gaul, Spain and Africa. From the analysis of his literary

<sup>73</sup> Ibidem III, 46, s. 220.

<sup>74</sup> Ibidem III, 48: „orationibus suis ac supplicationibus”, SCh 220, s. 222, PSP 66, s. 144.

<sup>75</sup> Ibidem III, 49: „Siquidem consummatis sollempnibus sacris statim ad consuetudinaria omnes studia discurrunt, alii scilicet ut furentur, alii ut inebrientur, alii ut fornicentur, alii ut latrocinentur, ut euidenter appareat hoc eos esse meditato, dum intra templum sunt, quod postquam egressi fuerint exsequuntur”, SCh 220, s. 222, PSP 66, s. 145. Zob. ibidem III, 47, SCh 220, s. 222.

<sup>76</sup> Ibidem III, 60: „paene nullum ecclesiarum omnium angulum non plenum omni offensione et omni letalium peccatorum”, SCh 220, s. 230, PSP 66, s. 147.

work it is evident that the believers in Christ participated in pagan shows, thus neglecting their participation in liturgy on feast days; not infrequently they worshipped pagan gods, prostituted and also committed murders. They were also familiar with drunkenness and gluttony. Moreover, they sinned through lack of love for others, by injustice, greed, oppressing the poor, by perjury, pride, contempt of good, hostility for those who worshipped God and by persecution of monks and clergy.

**MORAL-BILD DER CHRISTLICHEN GESELLSCHAFT  
DES 5. JAHRHUNDERTS IM HINBLICK  
AUF *DE GUBERNATIONE DEI* VON SALVIAN VON MARSEILLE**

---

**(ZUSAMMENFASSUNG)**

---

Salvian von Marseille bleibt trotz des heute umstrittenen geschichtlichen Wertes seiner literarischen Werke für uns eine wertvolle Quelle über die Zivilisation des 5. Jahrhunderts. In seinem Hauptwerk *De gubernatione Dei* macht uns Salvian von Marseille mit den religiös-moralischen Bedingungen der Christen seiner Zeit in Gallien, Spanien und Afrika vertraut. Aus der Analyse dieses Werkes geht hervor, dass die Christusbekenner an heidnischen Spektakeln teilnahmen und somit die Teilnahme an der Feiertagsliturgie vernachlässigten. Nicht selten beteten sie heidnische Götter an, trieben Unzucht und begangen sogar Totschlag. Nicht fremd waren ihnen auch Trinksucht und Völlerei. Überdies sündigten sie durch mangelnde Nächstenliebe, Ungerechtigkeit, Habgier, Unterdrückung der Armen, Meineid, Hochmut, Verachtung für das Gute, Feindschaft gegenüber den Gottesbekennern und durch die Verfolgung der Mönche und des Klerus.

### **Współpraca międzynarodowa na rzecz ochrony zdrowia – szanse i zagrożenia**

20–22 czerwca 2011 r. w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie odbyła się Konferencja Naukowa poświęcona współpracy międzynarodowej na rzecz ochrony zdrowia. Organizatorami tej Konferencji był Instytut Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego wraz z Katedrą Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Była to już jedenasta z rzędu doroczna Konferencja gromadząca misjonarzy praktyków oraz specjalistów spraw międzynarodowych. Na szczególną uwagę zasługuje obecność prof. dr. hab. Zbigniewa Pawłowskiego z Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu, eksperta Światowej Organizacji Zdrowia ONZ w Genewie oraz założyciela Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” Medicus Mundi Polonia oraz prof. dr. hab. Leonarda Lukaszuka, eksperta prawa międzynarodowego, inicjatora tego cyklu konferencji.

Zdrowie jest zjawiskiem, którego doniosłość już dawno przekroczyła granice państw narodowych i jego znaczenie urosło na skalę światową. Dziś bardziej niż kiedykolwiek problemy zdrowia przekraczają ramy czystej medycyny. Odnoszą się one zarówno do przeciwdziałania chorobom, jak i dobrego samopoczucia pod względem fizycznym i psychicznym. Wiąże się to z działalnością licznych grup zawodowych: lekarzy i pielęgniarek, personelu szpitali i laboratoriów farmaceutycznych, terapeutów i profilaktyków, a także obejmuje szeroką rzeszę wolontariuszy. Zdrowie niejednokrotnie jest przedmiotem ożywionych debat publicznych, zmierzających do pogodzenia praw rynku z prawem do zdrowia dla wszystkich. O jego wymiarze społecznym świadczy ożywiona refleksja wokół bólu i cierpienia, niepełnosprawności i starzenia się. Jako przedmiot nadziei i niepokojów zdrowie stało się główną troską społeczną.

Podczas Konferencji poza zagadnieniami natury ogólnej dotyczącej stanu zdrowia na świecie, instytucjonalizacji współpracy na rzecz ochrony zdrowia, międzynarodowej ochrony praw pacjenta, przedstawiono studia konkretnych przypadków dotyczących zdrowia i choroby na świecie. AIDS w Afryce, oświata zdrowotna w systemie redukcji boliwijskich, lekarze jako wizytówka

Kuby, tradycyjna medycyna chińska, telemedycyna w Trzecim Świecie, pomoc zdrowotna dla Palestyńczyków – oto niektóre z poruszanych zagadnień. Nie zabrakło również panelu o polityce zdrowotnej w Unii Europejskiej.

Włączenie się Katedry Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej do wspólnych obrad nie jest bez znaczenia. Nie można bowiem rozważać tematów dotyczących problemów świata bez odpowiedzi na pytania odnoszące się do natury człowieka i jego przeznaczenia. W istocie rzeczy, czym mierzy się stan zdrowia, jaki jest sens cierpienia, jaka jest wartość życia – na te pytania z pewnością odpowiedzi trzeba szukać w filozofii. Czy zdrowie jest światowym dobrem publicznym, czy jedynie częścią światowego biznesu? Na Konferencji podniesiono kwestię leków generycznych, monopolu wielkich koncernów farmaceutycznych oraz konieczności synchronizacji systemów prawnych. Podsumowując, zwrócono uwagę na bogactwo i aktualność rozważanej problematyki z podkreśleniem, że temat ochrony zdrowia wymaga dalszych, szczegółowych badań również w ramach nauk humanistycznych.

### **Program Konferencji**

#### **Sesja I (przewodniczący: o. prof. J. Pawlik)**

1. dr I. Rysińska – ISM UW, **Instytucjonalizacja współpracy międzynarodowej na rzecz ochrony zdrowia**
2. prof. em. dr hab. med dr hc WUM Zbigniew Pawłowski – Uniwersytet Medyczny Poznań, **Zdrowie dla wszystkich. Idea i rzeczywistość**
3. mgr S. Para – ISM UW, **Międzynarodowa ochrona praw pacjenta**
4. dr hab. M. Solarz – ISGiR UW, **Choroby a współczesna mapa polityczna świata**

#### **Sesja II (przewodniczący: prof. E. Halizak)**

1. dr A. Wróbel – ISM UW, **Handel lekami w regulacjach Światowej Organizacji Handlu**
2. mgr Ł. Gołota – ISM UW, **Polskie tradycje w międzynarodowej ochronie zdrowia – wspomnienie dr Ludwika Rajchmana**
3. prof. A. Żukowski – INP UWM, **Polacy w południowoafrykańskiej medycynie i ochronie zdrowia – karty przeszłości i współczesności**

**Sesja III (przewodniczący: prof. L. Łukaszuk)**

1. prof. L. Kasprzyk – ISM UW, **Polityka zdrowotna Unii Europejskiej**
2. dr P. Marcinkowska – ISM UW, **Ochrona zdrowia w Unii Europejskiej – zapobieganie poważnym chorobom oraz zwalczanie uzależnień od narkotyków**
3. mgr D. Mientkiewicz – ISM UW, **Zdrowie w Traktacie z Lizbony. Transgraniczne aspekty zdrowia publicznego w UE**

**Sesja IV (przewodniczący: o. dr J. Brzozowski)**

1. dr R. Gaj – Katedra Filozofii, UBŁ, **Zdrowie, religie, polityka**
2. dr A. Solarz – ISM UW, **Stolica Apostolska w międzynarodowej współpracy na rzecz ochrony zdrowia**
3. o. dr T. Szyszka – Misjologia UKSW, **Sposoby szerzenia oświaty zdrowotnej i higieny oraz zapobiegania epidemiom w systemie redukcji jezuickich**

**Sesja V (przewodniczący: dr hab. M. Solarz)**

1. o. prof. J. Pawlik – WT UWM, **AIDS w Afryce – seks, polityka, globalizacja**
2. dr W. Lizak – ISM UW, **Problemy ochrony zdrowia i medycyny na forum Unii Afrykańskiej**
3. dr J. Zajączkowski, ISM UW, **System opieki zdrowotnej w Azji Południowej**

**Sesja VI (przewodniczący: dr W. Lizak)**

1. mgr A. Fijałkowska – ISM UW, **Rola dyplomacji medycznej w polityce zagranicznej Kuby**
2. mgr B. Grygo – INPiD UAM, **AIDS w Iranie: stygmatyzacja czy uspołecznienie problemu?**
3. dr M. Szydzisz – ISM UW, **Pomoc zdrowotna dla Palestyńczyków organizowana w ramach systemu ONZ**

*o. Jacek Pawlik*  
Olsztyn

## **XII Dni Interdyscyplinarne Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, 24–25 października 2011: Rozpad małżeństwa i rodziny dzisiaj**

Kolejne, już dwunaste, Dni Interdyscyplinarne Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie poświęcono aktualnemu zagadnieniu, które wymagało zarazem oświecenia ze strony wielu nauk: historii, teologii, prawa, socjologii, psychologii. Odpowiada to idei przewodniej tych dni. Potwierdza to też, że tematyka teologiczna jest w dużej mierze interdyscyplinarna z samej swej natury.

Organizatorem konferencji w roku 2011 była Katedra Teologii Biblijnej WT UWM, z prof. Michałem Wojciechowskim jako kierownikiem. Przez półtora dnia wystąpiło 9 prelegentów z 5 różnych ośrodków, a referatom przysłuchiwało się, zależnie od godziny i tematu, od 20 do 110 osób, głównie studentów Wydziału. Większość wystąpień zostanie opublikowanych w nadchodzącym numerze rocznika „Forum Teologiczne”.

Temat ogólny, rozpad małżeństwa, został ujęty dość szeroko. Pominięto świadomie pojęcie rozwodu, gdyż faktyczny kryzys i rozpad instytucji małżeństwa wychodzi poza kategorie prawne, sugerowane przez pojęcie rozwodu. Legalizacja wydaje się wtórnym skutkiem problemu głębszego.

Program konferencji można w przybliżeniu podzielić na trzy bloki. W pierwszej części wystąpień opisywano problem rozpadu małżeństwa w aspekcie teologicznym, historycznym, prawnym, socjologicznym. Oto one. Prof. dr hab. Michał **Wojciechowski** (UWM): *Odesłanie żony czy rozwód? Dzisiejsze ujęcia rozpadu małżeństwa a język Biblii*. Choć w czasach biblijnych małżeństwa się rozpadały, to jednak nie przybierało to formy rozwodu w dzisiejszym rozumieniu – raczej mąż rezygnował z posiadania żony i zwracał jej swobodę. Ks. dr hab. Zdzisław **Żywica**, prof. UWM: *Klauzula rozwodowa (Mt 5, 31-32; 19, 3-9) a większa sprawiedliwość według Ewangelisty Mateusza*. Rozłączenie małżeństwa dotyczy przypadków, gdy małżeństwu sprzeciwia się różnica religijna między stroną, która wybrała Chrystusa, a pozostającą przy judaizmie. Ks. dr hab. Lucjan **Świto** (UWM): *Trwałość czy nierozzerwalność małżeństwa?* Akcentując potrzebę trwałości małżeństwa na tle zasad prawnych go dotyczących, prelegent przedstawił różnego typu przyczyny rozwodów, jak też motywy uznawania małżeństwa za nieważnie zawarte. Dr hab. Anna **Zellma**, prof. UWM: *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa w opinii wybranych grup katechizowanej młodzieży*. Na przykładzie młodzieży z Olsztyna i ze Śląska autorka przedstawiła zasadniczo pozytywne postawy wobec trwałości małżeństwa, wyraźniejsze na Śląsku.



Druga grupa referatów dotyczyła oceny rozpadu małżeństwa od strony moralnej i psychologicznej. Ks. dr Ryszard **Kuczer** (UAM): *Moralna ocena rozpadu małżeństwa w nauczaniu Jana Pawła II*. Temat ważny dla Ojca Świętego, który widział rozwody w świetle wzniosłej wizji małżeństwa. Ks. dr hab. Antoni **Bartoszek** (UŚ): *Moralne aspekty duszpasterstwa osób w separacji i po rozwodzie*. Nie powinno ono zaniedbywać praw osób pokrzywdzonych przez rozpad małżeństwa. Dr hab. Urszula **Dudziak** (KUL): *Psychologiczne skutki rozwodów*. Dotyczą one nie tylko dzieci, lecz także stron, które pod wpływem rozwodu doznają niekorzystnych zmian psychicznych.

Pozostałe wystąpienia dotyczyły praktycznych aspektów przeciwdziałania rozpadowi małżeństwa. Mgr Ireneusz **Dzierżęga** (Centrum Praw Ojca i Dziecka): *Wpływ braku prawidłowego wzorca mężczyzny-ojca na kształtowanie się postaw osobowych u dzieci i młodzieży*. Statystyki dowodzą, że przerzucanie wychowania na matki powoduje trudności życiowe, w tym rodzinne, u wychowanków, a praktyka polska dyskryminuje ojców. Ks. dr Cezary **Opalach** (UWM): *Zapobieganie rozpadowi małżeństwa (perspektywa psychologiczna)*. Duszpasterstwo powinno wykorzystać wiedzę o procesach psychologicznych w skłóconych małżeństwach.

Udanym dopełnieniem konferencji było spotkanie na temat kryzysu rodziny w Domu Rzemiosła w Olsztynie w poniedziałek 24 października 2011 r. Marek **Jurek**, były marszałek Sejmu RP, wygłosił prelekcję *Polityczne uwarunkowania kryzysu rodziny*. Po niej odbyła się dyskusja panelowa na temat kryzysu rodziny, w której wzięli udział niektórzy uczestnicy konferencji (M. Wojciechowski, U. Dudziak, I. Dzierżęga).

*Michał Wojciechowski*  
Olsztyn



**Krzysztof Bardski, *Lektyka Salomona. Biblia–symbol–interpretacja*, Warszawskie Studia Teologiczne Rozprawy Naukowe 6, Warszawa 2011, s. 486**

W prężnie rozwijającym się środowisku biblistów polskich znane są wartościowe publikacje naukowe ks. Krzysztofa Bardskiego. Podejmowana przez niego problematyka odnosi się do szczególnie trudnego i wymagającego obszaru badawczego, jakim jest egzegeza patrystyczna. W publikacji ks. Bardskiego odnajdujemy nowe elementy, na które warto zwrócić szczególną uwagę. Tytuł książki – *Lektyka Salomona. Biblia–symbol–interpretacja* – wskazuje, że w centrum zainteresowania jej autora znajdują się istotne treści o charakterze czysto hermeneutycznym.

Na książkę składają się trzy główne części. Pierwsza, zatytułowana *Drogi nauki. Symboliczno-alegoryczna interpretacja Biblii – Status questionis i panorama bibliograficzna*, zawiera pięć rozdziałów. W pierwszym rozdziale autor omawia dokumenty magisterium Kościoła oraz opracowania dotyczące noematyki biblijnej (s. 23–34). W rozdziale drugim odnosi się do duchowej interpretacji Biblii z perspektywy historycznej (s. 35–92). Omawia duchową lekturę tekstów biblijnych w ujęciu całościowym oraz w jej rozwoju historycznym począwszy od starożytności chrześcijańskiej do XIII w. W rozdziale trzecim, prezentuje stan badań z zakresu teorii symbolu (s. 93–99). W czwartym (99–122) – omawia prace badawcze dotyczące symboliki biblijnej (ujęcie całościowe, ujęcie szczegółowe, typologia). Pierwszą część opracowania zamyka omówienie podstawowych kompendiów i słowników przydatnych w studiach nad symboliką biblijną (rozdział piąty, s. 123–129).

Część druga, zatytułowana *Drogi miłości. Studia nad symboliczno-alegoryczną interpretacją Biblii*, zawiera trzy rozdziały odpowiadające trzem wizerom interpretacji tekstu biblijnego z perspektywy symbolicznej. W rozdziale szóstym autor zawarł refleksję nad tekstem, który dał początek tytułowi całej publikacji. Jest to Pnp 3,6-11 (s. 130–220). Stąd tytuł – *Lektyka Salomona (Pnp 3,6-11). Od tekstu biblijnego do symbolu* i kolejne grupy interpretacji: literacka, symboliczna w tradycji greckiej oraz symboliczna w tradycji łacińskiej. W dwóch ostatnich autor sięga po liczne teksty patrystyczne i średniowieczne

dedykowane interpretacji symbolicznej tekstu tytułowego. Wspólną płaszczyznę interpretacji stanowi według ks. Bardskiego perspektywa – od tekstu biblijnego do symbolu. W kolejnym rozdziale drugiej części zawarty jest komentarz Garniera z Langranges do Pnp 1,1-11 (s. 221–250). Tu zwraca się uwagę na perspektywę – od autora do symbolu. W ostatnim rozdziale autor zebrał omówienia różnych symboli pochodzących z różnych tekstów staro- i nowotestamentowych w odniesieniu do perspektywy na osi: tajemnica wiary – symbol (s. 251–286). Na szczególną uwagę zasługuje ostatnia część rozdziału, w której znalazło się syntetyczne podsumowanie symboliki związanej z przykazaniem miłości.

Trzecia, główna część publikacji, zatytułowana *Drogi tradycji. Opracowanie tekstów źródłowych*, poświęcona jest dwóm głównym zagadnieniom. Pierwsze to krytyczne zestawienia interpretacji *Pieśni nad Pieśniami* w świetle żydowskiej literatury targumicznej oraz chrześcijańskiego komentarza Alkuina z Yorku (s. 287–366). Drugie to przedstawienie i interpretacje ikonosfery symbolicznej w oparciu o *Clavis Pseudo-Melitona z Sardes* (s. 367–394). Ks. Bardski rozróżnia osiem różnych grup symboli zawartych w tekście patrystycznym: nadprzyrodzoną, eklezjalną, antropologiczną, moralną, skrypturystyczną, światła i społeczności, demoniczną oraz eschatologiczną.

Szczególną wartość książki ks. Krzysztofa Bardskiego należy upatrywać w części pierwszej publikacji, w której autor zawarł syntezę współczesnej dyskusji na temat symboliki biblijnej. Jest to niezwykle cenne źródło wiedzy, a tym samym ważna praca dla środowiska naukowego biblistów polskich. Stanowi też kolejny krok w kierunku przewycięzania niekoniecznie uzasadnionego rozdziału między biblistyką i patrystyką. Docenienie i swoista „degestacja” interpretacji patrystycznej tekstów biblijnych proponowana przez ks. Bardskiego stanowi właściwą drogę do lepszego zrozumienia i pogłębienia ich wymiaru teologicznego. Jest to tym cenniejsze w odniesieniu do treści zawartych w dokumentach Kościoła i wezwań do przewycięzania rozdźwięku między laicyzującą egzegezą oraz teologią. Interpretacje patrystyczne i średniowieczne oprócz niepowtarzalnego bogactwa możliwości odczytywania tekstów, uczą nas, że Biblia jest nie tylko ciekawym materiałem literackim, ale przede wszystkim jest księgą natchnioną i w tym m.in. należy upatrywać jej wartość i głębię.

ks. Marek Karczewski  
Olsztyn

**Ks. Marek Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 55, Olsztyn 2010, ss. 256**

Na początku roku 2011 ukazała się monografia ks. Marka Karczewskiego, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana* (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 55, Olsztyn 2010). Autor podejmuje zagadnienie reinterpretacji wybranych tekstów z Księgi Rodzaju w Apokalipsie. We wstępie rzeczowo wyjaśnia kryteria doboru tekstów oraz wskazuje na założenie metodologiczne badań, na które składają się przede wszystkim lektura synchroniczna tekstu, uwzględniająca kontekst Księgi jako całości literackiej i teologicznej, oraz pierwszeństwo teologii, akcentujące jeszcze bardziej jedność teologiczną Starego i Nowego Testamentu.

Monografia składa się z dwóch części. W pierwszej, zatytułowanej *Reinterpretacja Starego Testamentu w Apokalipsie św. Jana jako problem metodologiczny*, najpierw zostały omówione kwestie związane z metodologicznymi założeniami stosowanymi w badaniach nad zależnością Apokalipsy św. Jana od tekstów starotestamentowych. Według autora podstawowy problem stanowi brak wypracowanych, ogólnie akceptowanych w środowisku naukowym, kryteriów metodologicznych. Księga Apokalipsy św. Jana wyróżnia się na tle innych pism Nowego Testamentu, zarówno pod względem literackim, jak i teologicznym. Większość treści Apokalipsy pozostaje w bliskiej relacji do Starego Testamentu oraz literatury judaistycznej. Relację Apokalipsy do Starego Testamentu można określić jako nawiązanie, aluzję, echo itp., choć badania nad zależnością Apokalipsy od tekstów proroka Ezechiela, Daniela czy innych proroków ujawniły spore trudności w jednoznacznym jej zdefiniowaniu. Autor monografii zwraca uwagę na fakt, że o ile w innych księgach Nowego Testamentu licznie występują cytaty lub wyraźne aluzje, o tyle w Apokalipsie prawdopodobnie nie ma żadnego cytatu ze Starego Testamentu. Język Apokalipsy jest oparty na grze symboli. Symbole te w większości można sprowadzić do figur symbolicznych. W jednej figurze symbolicznej może być zawartych kilka różnych symboli. Każdy z nich może odnosić się do różnych ksiąg Starego Testamentu. Aluzje te nie mają jednakowej wagi, co dodatkowo komplikuje sytuację metodologiczną.

Inną ciekawą kwestią poruszoną w tej części publikacji stanowi natura symboliki Apokalipsy oraz jej relacja do treści ze Starego Testamentu. Symbole Apokalipsy nie ograniczają się do przywoływania obrazów znanych z przeszłości. Autor biblijny dodaje do nich nowe, oryginalne treści. Istotną cechą symbolu w Apokalipsie stanowi także jego interaktywność, zdolność wywoły-

wania reakcji odbiorcy. Rozwijane aktualnie badania nad wymiarem prorockim Apokalipsy prowadzą do interesujących wniosków. Jest bardzo prawdopodobne, że pierwotne środowisko odbiorców Księgi stanowiła grupa chrześcijan tworząca wspólnotę liturgiczną. Środowisko liturgiczne stanowiło pierwotny kontekst odczytywania i słuchania treści Apokalipsy. Adresat Księgi, interpretując symbole Apokalipsy we własnym kontekście życiowym, współtworzy je, nadaje im nowe, współczesne znaczenie. Uwzględnienie specyfiki symbolu w Apokalipsie oraz ciężaru aluzji to, zdaniem ks. Karczewskiego, pierwsze kroki w kierunku interpretacji teologicznej związków Apokalipsy z księgami Starego Testamentu. Kolejny postulat autora to uwzględnienie oryginalnego środowiska teologicznego Księgi. Umożliwia je zastosowanie analizy synchronicznej tekstu biblijnego. Jak przekonuje, w celu uzyskania wiarygodnej oceny teologicznej związków między Apokalipsą i Starym Testamentem należy uwzględnić podstawową cechę Apokalipsy, którą stanowi charakter chrześcijański Księgi oraz oryginalną teologię, definiowaną jako chrystologia teocentryczna lub teocentryzm chrystologiczny.

W drugiej części monografii – *Reinterpretacja teologiczna Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana* – autor zamieścił analizy egzegetyczne tekstów z Księgi Rodzaju i Apokalipsy. Starając się uwzględnić oryginalne znaczenie teologiczne tekstów z Księgi Rodzaju, zasadniczy schemat oparł na trzech kolejnych etapach: pierwszy – analiza tekstu ze Starego Testamentu; drugi – określenie kontekstu konkretnego tekstu z Apokalipsy Janowej; trzeci – próba interpretacji teologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem intensywności aluzji oraz kontrastu lub kontynuacji w stosunku do treści z Księgi Rodzaju. Teksty Apokalipsy zostały uporządkowane w cztery grupy, które odpowiadają tradycjom teologicznym z Księgi Rodzaju.

Pierwszą grupę stanowią teksty dotyczące Edenu. Jest to główna tradycja teologiczna z Księgi Rodzaju, która została poddana reinterpretacji w środowisku teologicznym Apokalipsy. Aluzje do biblijnej historii z raju związane są z wybranymi motywami literackimi, tytułami oraz symbolami. Pierwszym z nich jest symbol drzewa życia (Ap 2,7; 22,2.14.19). W kontekście Księgi Rodzaju (Rdz 2,4b-3,24) jest ono symbolem koncentrującym w sobie charakter Edenu jako daru i przestrzeni życia. Drzewo życia zostaje dane ludziom i zostaje utracone. Autor Apokalipsy podejmuje ten temat, oferując oryginalną wersję powrotu do raju poprzez dostęp do drzewa życia. Uzyska je ten, kto zwycięża, czyli poprzez wiarę i swoje życie podąża za Chrystusem. Końcowa część Apokalipsy mówi o tych, którzy mogą spożyć życiodajne owoce z drzewa życia. Na zasadzie kontrastu, ci którzy odwracają się od Stwórcy, nie wejdą do apokaliptycznego raju; natomiast ci, którzy zostają zbawieni, otrzymują

zwielokrotnienie drzewa życia z raj. Innym motywem, który nawiązuje do Księgi Rodzaju, jest „wąż starodawny” (Ap 12,9; 20,2). Tytuł ten odnosi się do węża-kusiciela z raj (Rdz 3,1-24). Autor Apokalipsy identyfikuje węża z szatanem. Kolejnym motywem omówionym przez ks. Karczewskiego jest potomstwo niewiasty (Ap 12,17b), które zgodnie z zawartą w historii Edenu obietnicą, pokona węża, miażdżąc mu głowę, natomiast wąż ugodzi je w piętę (Rdz 3,15). Ostatni analizowany motyw stanowi rzeka, która „nawadnia drzewo życia” (22,1) i może nawiązywać do rzek Edenu (Rdz 2,10).

Kolejne tradycje teologiczne omówione przez autora, to obietnice związane z Abrahamem. Odnoszą się do nich zawarte w Apokalipsie aluzje do licznego potomstwa (Ap 1,7; 7,9) oraz do wielkiej rzeki Eufrat (Ap 9,14; 16,12). Duża grupa tekstów Apokalipsy nawiązuje do historii Sodomy i Gomory (Ap 9,2.17-18; 11,8; 14,10; 19,20). Najważniejszym symbolem, pozostającym w związku z tym opowiadaniem, jest jezioro siarki i ognia (Ap 19,20; 20,10.14; 21,8). Symbolizuje ono ostateczne odrzucenie tych, którzy sami wykluczają się z udziału w niebiańskiej Jerozolimie.

Trzecią grupę tekstów tworzą wizje i symbole związane z cyklem patriarchy Jakuba. Są to dwa główne symbole: Lew z pokolenia Judy, który jako ukrzyżowany i zmartwychwstały Baranek otwiera księgę Bożych wyroków (Ap 5,5), nawiązuje do testamentu Jakuba (Rdz 49,9); drugim symbolem związanym z historią Jakuba jest dwanaście pokoleń (Ap 7,5-8). Odnoszą się one do zawartych w Księdze Rodzaju trzech spisów dwunastu potomków Jakuba, którzy dali początek dwunastu pokoleniom Izraela (Rdz 35,22c-26; 46,8-27; 49,2-28). Pokrewny temat stanowi także wykorzystanie przez autora Apokalipsy (12,1) motywu ze snu Józefa egipskiego (Rdz 37,9b).

Ostatnią grupę tekstów stanowią odniesienia do działania Boga jako Stwórcy (Ap 4,3.11; 10,1.6; 14,7). W kontekście Księgi Rodzaju Bóg jest sprawcą wszystkiego. W odróżnieniu od mitologii pozabiblijnych człowiek nie jest niewolnikiem bóstw, ale ukoronowaniem stworzenia. Stworzenie jest dowodem wielkości Boga, Jego wszechmocy i autorytetu. Innym dodatkowym motywem symbolicznym związanym z Bogiem Stwórcą jest znak tęczy (Ap 4,3). Przypomina on Boga, który po potopie proponuje człowiekowi przymierze pokoju (Rdz 9,12-17).

W podsumowaniu ks. M. Karczewski zestawia syntetycznie najważniejsze wnioski płynące z podjętego studium. Jak słusznie zauważa, tematy teologiczne, mające swój początek w Księdze Rodzaju, są kontynuowane i rozwijane w Apokalipsie. Autor Księgi nadaje im nowy, pogłębiony sens. Niekiedy jednak intencjonalnie podkreśla związek właśnie z Księgą Rodzaju. Dzieje się tak w przypadku odniesienia do drzewa życia (Ap 2,7; 22,2.14.19) i Lwa



z pokolenia Judy (Ap 5,5). Świadczy to o niezwyklej głębi teologii Apokalipsy oraz o jej aktualnym i praktycznym przesłaniu. W Księdze zawarte są słowa nadziei, ale jednocześnie przestrogi. Zdaniem autora, Apokalipsa podkreśla, że dzisiejsze doświadczenie wiary nie jest zawieszona w próżni, ale jest wsparte wiarą Abrahama i profetycznym doświadczeniem autora Apokalipsy.

Zaprezentowana monografia ks. Marka Karczewskiego jest rzetelnym i interesującym opracowaniem zagadnienia reinterpretacji Księgi Rodzaju w Apokalipsie Janowej. Z jednej strony autor ukazuje ciągłość teologiczną między Starym a Nowym Testamentem, z drugiej, wydobywa elementy specyficznie dla chrześcijańskiej reinterpretacji starotestamentowych tradycji w Apokalipsie. Lektura książki ks. Karczewskiego pozwala czytelnikowi owocnie „budować nowy pomost” literacki i teologiczny między Pierwszą i Ostatnią Księgą Biblii.

ks. Paweł Podeszwa  
Poznań

**Stanisław Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań, „W drodze”, 2010, ss. 267**

Jednym z działów filozofii jest teologia naturalna (teologia filozoficzna, teologia racjonalna, teodycea), której przedmiotem jest problem istnienia i natury Absolutu. Historia tej problematyki sięga swymi początkami starożytności. Swoisty renesans zdaje się ona przeżywać w czasach współczesnych. Na tym tle warto odnotować interesującą publikację autorstwa Stanisława Judyckiego pt. *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, której powstanie jest rezultatem wygłoszonych w maju 2009 r. prelekcji w ramach *Wykładów otwartych z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP*. Stanisław Judycki jest profesorem nauk humanistycznych w zakresie filozofii, byłym pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, obecnie Uniwersytetu Gdańskiego, autorem wielu publikacji głównie z zakresu ontologii i epistemologii.

Licząca 267 stron książka składa się z krótkiej historii *Wykładów otwartych*, przedmowy, 17 rozdziałów, alfabetycznego spisu cytowanej literatury i streszczenia.

Aktualność debaty na temat istnienia i atrybutów Boga nadaje sens, zdaniem Mateusza Przanowskiego OP, organizacji *Wykładów* (s. 7–9). Wskazuje on ponadto na dwie racje owych spotkań: niezbędność dobrej teologii

naturalnej w refleksji nad wiarą oraz pragnienie integracji polskich filozofów-teistów.

W przedmowie (s. 11-12) prof. Judycki podkreśla, że jego rozważania mają na celu ugruntowanie niektórych podstawowych przekonań z zakresu filozofii religii i teologii chrześcijańskiej za pomocą racji rozumowych. Jego argumentacja polega na odwołaniu się do doświadczenia, szukaniu koherencji z innymi tezami czy też ukazywaniu konsekwencji poszczególnych twierdzeń.

Podjęta problematyka oscyluje wokół czterech zasadniczych tematów, jakimi są relacja wiedzy do wiary, człowiek, Bóg i życie wieczne.

Prof. Stanisław Judycki rozpoczyna swoje rozważania od omówienia relacji między filozofią a teologią. Wyróżnia trzy zasadnicze ich modele: niezależności, przenikania się obu dyscyplin oraz uzupełniania teologii przez filozofię (s. 25). Jego zdaniem, filozofia może niezależnie od objawienia rozumowo wykazać istnienie i niektóre atrybuty Boga oraz analitycznie wyjaśnić tezy zaczerpnięte z objawienia (s. 26). Wiara jest wprawdzie aktem woli polegającym na akceptacji treści pochodzących z objawienia i wynikającym z niej sposobem życia. Nie może się jednak obyć bez rozumu. Podstawowe przekonania religijne są bowiem racjonalne, tzn. można je uzasadnić za pomocą argumentów niezależnych od objawienia (s. 28–30). Uzasadnienie to może mieć charakter probabilistyczny lub apodyktyczny, dyskursywny lub niedyskursywny (s. 32–33). Do zasadniczych stanowisk w sporze o możliwość uzasadnienia przekonania o istnieniu Boga autor zalicza teizm, ateizm, agnostycyzm i fideizm (s. 33–37).

Kolejnym zagadnieniem poruszonym przez prof. Judyckiego jest koncepcja człowieka jako bytu osobowego. Jego zdaniem, osoba jest istotą świadomą i rozumną, posiadającą wolną wolę oraz zdolną do reagowania na wartości (s. 74). Istotny jej element stanowi samoświadomość (s. 163–165). Człowiek jako podmiot jest danym w doświadczeniu wewnętrznym czystym „ja”, do którego odnoszą się wszystkie przeżycia (s. 83). Unikalna osoba ludzka jest potencjalnie nieskończona pod trzema względami: zróżnicowań jakościowych, relacji oraz działania (s. 86–88, 117). Podmiot rodzi się wraz z przyjęciem pierwszej treści, w wyniku czego powstaje relacja świadomości i intencjonalności. Jej podstawową strukturą jest element antycypacji polegający na odniesieniu się do całości bytu (s. 117–121). Z racji refleksywnej transcendencji, człowieka można nazwać „małą nieskończonością”, której działanie polega na dążeniu do przedmiotu w celu przywłaszczenia go. Wskazuje to na swoisty egoizm podmiotu (s. 89–91). Człowiek doświadcza dwojakiego rodzaju narodzin: biologicznych jako przychodząca na świat istota żywa oraz metafizycznych jako podmiot poznania i działania (s. 110-112). Człowiek istnieje w ciele

biologicznym, którego doświadczenie jest syntezą ciała wizualnego, dotykowego, kinestetycznego i woli (s. 123–138). Byt ludzki nie stanowi zamkniętej monady, ale ma charakter dialogiczny znajdujący swój wyraz w komunikacji semantycznej i egzystencjalnej (s. 146–158).

Interesujące są te fragmenty książki prof. Judyckiego, które dotyczą koncepcji Absolutu. Bóg jest istniejącą Osobą, Stwórcą świata, któremu przysługują następujące atrybuty: wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność i dobroć (s. 34). Za Jego istnieniem przemawiają argumenty kosmologiczne, konceptualne i moralne (s. 44–45). Judycki opowiada się za pewną wersją dowodu apriorycznego, gdzie Bóg jako *causa totalis* jest warunkiem możliwości istnienia jakiegokolwiek bytu oraz siłą skupiającą w sobie wszystkie aktualne i możliwe przedmioty (s. 50–55). Istotny przymiot Boga stanowi wszechmoc, której pojęcie bliskie jest u Judyckiego koncepcji uniwersalnego posybilizmu, tzn. Bóg może sprawić, że logiczne sprzeczności stają się prawdziwe. Boska wszechmoc jest transmodalna (jednoczesna realizacja wszystkiego w sensie metafizycznym a nie logicznym) i autokreatywna (współistnieje z każdą rzeczą i stwarza nowe możliwości) (s. 189, 192–199). W związku z zagadnieniem wszechmocy poruszony został także problem zła jako aktu złej woli. Potępienie rysuje się w tej perspektywie jako stan człowieka wypełnionego całkowicie złą wolą. Fenomenem różniącym się od zła jest cierpienie, które może mieć znaczenie pozytywne dzięki wszechmocy Boga (s. 239–244). Zasadniczym jednak celem przyświecającym Judyckiemu jest przedstawienie w oparciu o intuicje Anzelmiańskie argumentacji na rzecz dwóch przekonań chrześcijańskich: wcielenia Boga i bóstwa Jezusa z Nazaretu (s. 49). W pierwszym przypadku odwołuje się on do idei Boga jako bytu najdoskonalszego, któremu przysługuje przymiot dobroci. Czym jest dobro? W określeniu jego natury podąża on śladami Platona i Kanta. Dobro, którego fundamentem jest dobra wola, polega na dążeniu do udzielania siebie. Na rzecz tego ujęcia przemawia argument empiryczno-historyczny, jakim jest chrześcijaństwo i jego dogmat o Bogu, będącym wspólnotą Osób gotowych do samoudzielania się, czego wyrazem jest istnienie stworzeń oraz historyczny fakt wcielenia (s. 58–67, 143–146). Uzasadniając konieczność wcielenia, odwołuje się on do pojęcia osoby. Bóg jako doskonała Osoba nie mógł przecież zostawić w opresji swoich stworzeń, ale doświadczył bezpośrednio całej „głębi” skończoności w formie cierpienia (s. 74–78). Tym samym przekroczył On absolutny egoizm przynależny strukturze osobowej (s. 92). W celu wykazania natomiast bóstwa Jezusa z Nazaretu, Judycki odwołuje się do dobroci i prawdomówności Boga oraz spójności wydarzeń opisanych w Starym i Nowym Testamencie (s. 99–106). W końcu podejmuje się on także filozoficznej interpretacji dogmatu o Trójcy

jako pewnego rodzaju komunikacji polegającej na udziale w unikalnym wewnętrznym życiu Boga (s. 201, 211–222).

Interesujące są także rozważania dotyczące wiecznego życia człowieka. Zdaniem Judyckiego dzieje świata są pochodną losów każdej osoby oraz relacji interpersonalnych. Z tej racji, przedmiotem Bożej opatrności nie jest świat, ale konkretna osoba (s. 236). Dzieje istot ludzkich na świecie są fragmentem ich wiecznego życia (s. 17). Przeznaczeniem człowieka jest wieczne życie z Bogiem (s. 107). Polega ono na spotęgowaniu naszych możliwości duchowych – poznania i wyboru wartości (s. 15, 108) oraz nieustannej komunikacji z innymi osobami na wzór Trójcy (s. 145, 214). Istotnym momentem jest w nim transfiguracja świadomości, która polega na zniesieniu opozycji między zjawiskiem a rzeczywistością, światem zewnętrznym i wewnętrznym oraz między tym, co ogólne a tym, co szczegółowe (s. 109, 123, 159–160, 167–182). Przemiana ta dotyczy także świadomości własnego ciała poprzez dostrzeżenie unikalnego powiązania między nim a całością osoby (s. 139). Życie wieczne to działanie zgodne z unikalną istotą każdej osoby i wynikającymi z niej relacjami interpersonalnymi zmierzającymi do przenikania (perychorezy) osób (s. 246–247).

*Bóg i inne osoby* to ciekawa książka. Jej niewątpliwy walor polega na próbie wykazania racjonalności wiary i przekonań teistycznych (zwłaszcza chrześcijaństwa) oraz na odejściu od tradycyjnego ujęcia poruszanej problematyki. Wachlarz zagadnień jest imponujący. W rozwiązywaniu poszczególnych kwestii prof. Stanisław Judycki prowadzi swoją refleksję w paradygmacie filozofii podmiotu i na tym m.in. polega *novum* jego ujęcia. Pozwala to także na uzyskanie spójnej wizji człowieka, Boga i przyszłego życia w wieczności. Fundament analiz stanowi dla autora intuicja Anzelmiańska odnosząca się do idei bytu najdoskonalszego. Jest ona także punktem wyjścia do zaprezentowania własnej wersji dowodu ontologicznego. W związku z tym może pojawić się pytanie: Co zrobić w przypadku kogoś, kto nie ma takiej intuicji? Czy wówczas rozwiązania zaproponowane przez autora staną się bezsensowne?

Człowiek, Bóg i przyszłość bytu ludzkiego w perspektywie śmierci – to trzy istotne problemy, które od stuleci są przez wielu zgłębiane. Książka prof. Stanisława Judyckiego to kolejny ważny przyczynek do zrozumienia tych treści. Autor powołuje się w pracy na poglądy wielu myślicieli pochodzących z różnych tradycji filozoficznych (np. Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, I. Kanta, E. Husserla, M. Heideggera, W.P. Alstona, J.N. Findlaya, E. Stumpa, G. van der Brinka, J. Hicka czy R. Swinburne'a), jednakże przeprowadzone analizy nie mają charakteru odtwórczego, odnajdujemy w nich ujęcie krytyczne wobec myśli poprzedników i jednocześnie samodzielne, ze wskaza-

niem na konkretne rozwiązania. Pojawiające się pytania czy niedomówienia w tekście skłaniają czytelnika do osobistej refleksji, co jest już samo w sobie wartością. Pod względem formalnym książka napisana jest językiem komunikatywnym, niekiedy z pewną dozą humoru i odniesieniami do doświadczeń codzienności.

ks. Karol Jasiński  
Olsztyn

**Hesi Siimets-Gross, *Das Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht (1864/65) und das römische Recht im Baltikum*, Seria: *Dissertationes Iuridicae Universitatis Tartunensis* 33, Tartu 2011, ss. 174**

W ramach serii wydawniczej „Dysertacje Prawnicze Uniwersytetu w Tartu” ukazała się niemieckojęzyczna monografia autorstwa Hesi Siimets-Gross pt. *Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht (1864/65) und das römische Recht im Baltikum*<sup>1</sup>. Publikacja jest częścią rozprawy doktorskiej Siimets-Gross, która została obroniona na Uniwersytecie w Tartu 29 czerwca 2011 r.

Autorka prowadzi zajęcia z historii prawa i instytucji prawa prywatnego na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Tartu. Jej zainteresowania badawcze są bardzo szerokie, obejmują bowiem obok prawa rzymskiego prywatnego (prawo klasyczne) i historii i recepcji prawa rzymskiego (głównie w prowincjach bałtyckich cesarstwa rosyjskiego w XIX w.)<sup>2</sup>, również historię nauki prawa, rozwój praw człowieka w Republice Estonii w latach 1918–1940, etnologię prawa, jak też wykładnię i argumentację prawniczą. Ponieważ prezentowana publikacja odnosi się zasadniczo do badań nad historią i recepcją prawa rzymskiego, sądzę, że może ona spotkać się z dużym zainteresowaniem romanistów, szczególnie skupionych nad tym nurtem badawczym.

<sup>1</sup> W publikacji znalazły się również publikowane wcześniej i łączące się tematycznie z rozprawą artykuły H. Siimets-Gross, które nie będą przedmiotem niniejszej recenzji.

<sup>2</sup> Warto podkreślić, że H. Siimets-Gross opublikowała już kilka publikacji dotyczącej tej problematyki: *Rooma õigus subsidiaarõigueset Balti provintsiaalõiguesek*, *Acta Historica Tallinensia* 7 (2003), s. 41–50; *Scientific Tradition of Roman Law in Dorpat: usus modernus or Historical School of Law?*, *Juridica International* 11 (2006), s. 76–84; *Roman Law in the Baltic Private Law Act – the Triumph of Roman Law in the Baltic Sea Provinces?*, *Juridica International* 12 (2007), s. 180–189; *Specificatio in Baltic Private Law and Production (Verarbeitung) in the Baltic Private Law Act-Continuity or Change?*, *Juridica International*, 15 (2008), s. 163–174; *Roman Law Origin of the Private Law Act of the German Baltic Provinces of the Russian Empire: Fact or Fiction?*, L. Beck Valera, P. Gutiérrez Vega, A. Spinosa (red.), *Crossing Legal Cultures = Jahrbuch Junge Rechtsgeschichte*, München 2009, s. 313–330.

W prezentowanej monografii poruszony został problem recepcji prawa rzymskiego w prowincjach bałtyckich, które aż do wydania *Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht* (LECP) było traktowane jako subsydiarny obowiązujący system prawa. Kolejną kwestią jest wpływ, jaki wywarła ta pierwsza na tym obszarze kodyfikacja prawa prywatnego na obowiązujące tam prawo rzymskie<sup>3</sup>. Zakres terytorialny pracy obejmuje trzy prowincje bałtyckie (Baltikum), tj. należące do Cesarstwa Rosyjskiego od 1710 r.<sup>4</sup> Estonię i Inflanty oraz od 1795 r.<sup>5</sup> Kurlandię<sup>6</sup>. Granice czasowe wyznaczają lata 1845<sup>7</sup>–1940<sup>8</sup>, choć tę ostatnią datę należy już potraktować jako narrację historyczną, odnoszącą się do dalszych losów kodyfikacji, bowiem ze względów merytorycznych główny punkt ciężkości został położony na samą treść LECP i jej stosunek do prawa rzymskiego.

Prezentowana publikacja składa się z *Wprowadzenia* (*Einleitung*, s. 8–10), czterech rozdziałów problemowych i *Podsumowania* (*Fazit und Ausblick*, s. 118–121). Dodatkowo praca zaopatrzona jest w wykazy literatury i skrótów, streszczenie w języku estońskim oraz tabelaryczne cztery aneksy: *Źródła i odesłania źródłowe w zakresie rodzajów rzeczy w LECP* (s. 151–152), *Źródła i odesłania źródłowe w zakresie służebności w LECP* (s. 153–165), *Źródła odesłania źródłowe w zakresie kontraktu kupna-sprzedaży w LECP* (s. 166–173) oraz *Wykaz skrótów i znaków zastosowanych w Aneksach*.

We *Wprowadzeniu* autorka omówiła zagadnienia metodologiczne, dokonała wyjaśnienia ważniejszych pojęć oraz przedstawiła ogólny rys historyczny omawianej kodyfikacji (LECP).

Rozdział pierwszy, *Die Gesetzideologie des „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrechts“ von 1864* (s. 11–36), poświęcony został naświetleniu politycznego, społecznego i gospodarczego tła kodyfikacji prawa prywatnego w Baltikum. Siimets-Gross ukazuje kodyfikację prawa w Baltikum jako część szeroko zakrojonych planów kodyfikacyjnych Cara Mikołaja I zmierzających do zebrania i usystematyzowania obowiązującego prawa, nie zaś stworzenie nowych, lub odnowionych, spójnych i kompletnych regulacji<sup>9</sup>. Okoliczność ta

<sup>3</sup> H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“ (1864/65) und das römische Recht im Baltikum*, Seria: Dissertationes Juridicae Universitatis Tartunensis 33, Tartu 2011, s. 9.

<sup>4</sup> Kapitulacja Inflant i Estonii na rzecz Rosji, potwierdzona kończącym wojnę północną traktem w Nystad w 1721 r. – por. G. Hamza, *Entstehung und Entwicklung der modernen Privatrechtsordnungen und die roemischrechtliche Tradition*, Budapest 2009, s. 569.

<sup>5</sup> Trzeci rozbiór Polski.

<sup>6</sup> H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 8 i 11.

<sup>7</sup> Pierwsze próby kodyfikacji prawa w Prowincjach Bałtyckich – ibidem, s. 12.

<sup>8</sup> Do tego roku LECP obowiązywał w Estonii – ibidem, s. 119.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 12–15. W swoim ukazie, wprowadzającym oba te kodeksy, Mikołaj I wskazał m.in., że zasadniczym celem zarówno carskiej, jak i prowincjonalnej kodyfikacji prawa miało być zebranie w określonym porządku wszystkich obowiązujących do tej pory przepisów, aby nadać im znamiona pewności i jasności – cyt. za: ibidem, s. 13.



jest o tyle ważna, że w dalszej części pracy autorka będzie starała się poddać krytyce tezę o zachowawczym charakterze LECP. Fakt, że Inflanty, Estonia i Kurlandia mogły w ramach tych ogólnopaństwowych projektów pokusić się o własną, autonomiczną kodyfikację wynikał ze specjalnego statusu prawnego tych prowincji<sup>10</sup>, w tym autonomii prawnej, oraz specyficznych uwarunkowań historycznych<sup>11</sup>. Prace kodyfikacyjne<sup>12</sup>, podjęte przez inflanckiego prawnika Johanna Ludwiga Samsona von Himmelstierna<sup>13</sup>, zaowocowały kodeksami prawa stanowego oraz prawa ustrojowego. Na czele komisji kodyfikacyjnej prawa prywatnego stanął Friedrich Georg von Bunge, urzędnik w kancelarii cesarskiej, pandektysta i wykładowca prawa prowincjonalnego na Uniwersytecie w Dorpacie<sup>14</sup>. Trzeci tom kodyfikacji prawa prowincjonalnego Baltikum, LECP, wszedł w życie w 1864 r. za panowania cara Aleksandra II. Kodeks sporządzono w języku niemieckim, obejmował on prawo rodzinne, rzeczowe, spadkowe i zobowiązaniowe ujęte w 4636 artykułach, z których większość zawierała odesłania do źródeł prawa obowiązującego przed kodyfikacją, które legły u podstaw brzmienia danego artykułu<sup>15</sup>. Dodatkowo samą treść kodeksu poprzedzało 40 (oznaczonych rzymską numeracją) uwag wprowadzających, a wieńczył – indeks źródeł<sup>16</sup>.

W rozdziale pierwszym autorka podjęła dyskusję z rozpowszechnionym poglądem, uznającym LECP za zbiór prawa a nie kodeks we współczesnym rozumieniu tego terminu. Na przykładzie regulacji odnoszących się do instytucji przetworzenia (*specificatio*, niem. *Verarbeitung*) wskazała na różnice mię-

<sup>10</sup> Zagwarantowany kapitulacją z roku 1710, potwierdzony w 1721 r. – J. Lewandowski, *Historia Estonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 107; G. Hamza, op. cit., s. 569.

<sup>11</sup> W prowincjach bałtyckich przed LECP korzystano z różnych systemów prawnych, m.in. ze średniowiecznego miejskiego prawa niemieckiego (lubeckie i hamburskie), prawa polskiego, szwedzkiego, i tzw. *ius commune* – H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 11.

<sup>12</sup> Całość kodyfikacji w tych prowincjach obejmować miała 5 tomów, w których trzecim z kolei miała być kodyfikacja prawa prywatnego – por. *ibidem*, s. 13.

<sup>13</sup> Przewodniczący komisji kodyfikacyjnej.

<sup>14</sup> Zarówno jego wykształcenie, jak i nastawienia do prawa rzymskiego wywarły ogromny wpływ na ostateczny kształt LECP. Bunge uważany jest za założyciela jurysprudencki w Baltikum. Wywodził się z niemieckiej szkoły historycznej i jego metoda naukowa opierała się na *usus modernus pandectarum*. Jednak w ramach Historycznej Szkoły Prawa uważa się go raczej za zwolennika nurtu germańskiego niż romanistycznego – tak H. Siimets-Gross, *Scientific Tradition*, s. 76–77.

<sup>15</sup> Było to cechą charakterystyczną również dla Srod zakonem i wymogiem redakcyjnym dla LECP, by pod każdym artykułem zamieścić odesłania lub komentarze umożliwiające ustalenie źródła przepisu – G. Hamza, op. cit., s. 571; H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 15.

<sup>16</sup> Tego rodzaju wykaz nie występował ani w kodeksie prawa ustrojowego, ani prawa stanowego. Autorka upatruje w nim dodatkowe potwierdzenie konserwatywnej ideologii leżącej u podstaw LECP (H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 16). Można byłoby jednak zadać sobie pytanie, czy po prostu nie zastosowano tu bardziej nowoczesnej techniki redakcji tekstu aktu prawnego.



dzy normą zawartej w LECP (art. 794<sup>17</sup>) a tą, jaka obowiązywała przed wejściem w życie omawianego kodeksu, a więc koncepcją rzymską w kształcie nadanym jej przez *ius commune*. Są one istotne: sam sposób przetworzenia<sup>18</sup>, odmiennie niż w prawie rzymskim nie ma znaczenia odwracalność procesu<sup>19</sup>. Nowa regulacja umożliwiła z jednej strony uznanie za przetworzenie przypadków, które w prawie rzymskim nie podlegały pod *specificatio* (np. obrazy, zdjęcia, dagerotypy); z drugiej, wykluczenie pewnych przypadków ujętych w prawie rzymskim. Na podstawie warunków gospodarczych, prawnych i społecznych Siimets-Gross postawiła tezę o inspiracji w tym przypadku pruskim *Allgemeines Landrecht* (ALR)<sup>20</sup>.

Rozdział drugi *Die Rechtsquellenlage und das römische Recht* (s. 37–64) poświęcony został skutkom, jakie wywarła kodyfikacja prawa prywatnego na stan obowiązujących do tej pory w prowincjach bałtyckich źródeł prawa, w tym prawa rzymskiego<sup>21</sup>. Punktem wyjścia stało się twierdzenie, że stan źródeł prawa obowiązującego przed kodyfikacją w Baltikum powodował poważne problemy w praktyce<sup>22</sup>. Pojawiały się zatem – na fali popularnego w Europie zachodniej nurtu – głosy lokalnych praktyków dostrzegających zalety kodyfikacji. Wejście w życie LECP jako jedyne obowiązującego źródła prawa miało zakończyć ten stan różnorodności i niepewności w zakresie stosowania odmiennych źródeł prawa. Już na etapie kodyfikacyjnym dostrzeżono nieuchronny problem luk w prawie, które miały być, zgodnie z XXI uwagą wprowadzającą do LECP<sup>23</sup> rozwiązywany na drodze analogii. W literaturze przedmiotu dominuje pogląd, że przepis ten przyczynił się do dalszego znaczącego wpływu prawa rzymskiego na stosowanie przepisów z tego kodeksu.

<sup>17</sup> *Jeśli w wyniku artystycznego lub rzemieślniczego przetworzenie zostanie wytworzona w dobrej wierze z cudzego materiału nowa rzecz, w taki sposób, że ten użyty do tego materiał utracił swoją dotychczasową formę i przybrał nową postać, to ta nowa rzecz, bez względu na to, czy ten czyjs materiał może być z tego odzyskany czy też nie, będzie własnością przetwórcy. Ten jednak musi zapłacić odszkodowanie właścicielowi materiału zgodnie z art. 792.* (tłum. z jęz. niemieckiego A.R. Jurewicz).

<sup>18</sup> *Kunst-, Handwerksmäßigkeit* zakłada posiadanie szczególnej technicznej wiedzy i wyklucza wszystkie produkty, przy których powstaniu znaczącą rolę odgrywa przypadek – H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 28.

<sup>19</sup> Poza złą wiarą przetwórcy. Wymóg dobrej wiary w prawie rzymskim jest sporny – por. *ibidem*, s. 29.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>21</sup> Pod tym pojęciem w republikach bałtyckich rozumiano system prawny złożony z mieszaniny prawa rzymskiego, kanonicznego i niemieckiego – *ibidem*, s. 49. Jakkolwiek prawo rzymskie było systemem subsydiarnym, w praktyce sięgano jednak do niego dość często.

<sup>22</sup> Określony jest wręcz jako *Quellenchaos* – por. *ibidem*, s. 38–41.

<sup>23</sup> Jeśli w tym prawie prywatnym nie będzie dla jakiegoś problemu prawnego żadnego przepisu, to ten problem należy rozstrzygnąć według postanowień prawa prywatnego, z którymi ten problem wydaje się łączyć ze względu na jednakowe podstawy (tłum. z niem. A.R. Jurewicz).

Autorka wykazała jednak, że w rzeczywistości po wejściu w życie kodyfikacji obecność prawa rzymskiego w praktyce stała się marginalna<sup>24</sup>.

W trzecim rozdziale, *Die Einbeziehung des römischen Rechts ins Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht* (s. 65–82), poddano weryfikacji opinię o tzw. drugiej recepcji prawa rzymskiego na etapie prac kodyfikacyjnych. Potwierdzeniem miały być zarówno liczne odwołania do źródeł prawa rzymskiego obecne w LECP<sup>25</sup>, jak też fakt, że przewodniczący komisji kodyfikacyjnej – Friedrich Georg von Bunge – miał często wspomagać się w swoich pracach podręcznikami do tego przedmiotu. Opierając się na wcześniejszych badaniach Marju Lutsa, Siimets-Gross wskazała jednak, że w istocie zamiarem Bunge było ograniczenie wpływu tego popularnego do tej pory systemu prawa<sup>26</sup>. Autorka zwróciła przy tym uwagę na pewną ewolucję poglądów tego prawnika. Bunge we wcześniejszym etapie kariery – jako praktykujący prawnik – był zdecydowanym zwolennikiem ciągłego stosowania prawa rzymskiego. Natomiast jako profesor prawa prowincjonalnego w Dorpacie traktował ten system z pewną rezerwą, jeśli nawet nie niechęcią. Nie da się jednak zaprzeczyć, że na etapie powstawania kodyfikacji Bunge dostrzegał użyteczność prawa rzymskiego jako systemu pomocniczego w wypełnieniu luk w prawie skodyfikowanym.

Tezę o tzw. drugiej recepcji prawa rzymskiego kontynuuje autorka w rozdziale czwartym, *Die Quellenverweise und Quellen des „Liv-, Est- und Curlaendischen Privatrechts“* (s. 83–117). Tutaj przedmiotem badań jest poprawność i celowość odesłań do źródeł prawa rzymskiego<sup>27</sup>. Ze względu na szeroki zakres materiału<sup>28</sup>, obszar badawczy został zawężony do prawa rzeczowego i zobowiązaniowego, przy czym w samej publikacji bliżej przedstawiono jedynie wybrane wyniki z zakresu prawa rzeczowego<sup>29</sup>. Dodatkowo autorka podjęła starania nad ustaleniem pochodzenia brzmienia analizowanych przepisów z LECP. Materiał badawczy został poddany selekcji według następujących kryteriów: 1) artykuły, gdzie odesłania do źródeł są istotne;

<sup>24</sup> Jako przedmiot uniwersytecki czy przedmiot badań naukowych prawo rzymskie zdaje się przeżywać rozkwit. Por. H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 54–58.

<sup>25</sup> Dla rodzajów rzeczy, służebności, kontraktu kupna-sprzedaży por. zestawienia w tabelach – ibidem, s. 151–173.

<sup>26</sup> Usunięcie prawa rzymskiego ze względu na jego ścisły związek z prawem prowincjonalnym byłoby niemożliwe, biorąc pod uwagę mimo wszystko raczej zachowawczą ideę kodyfikacji. Zresztą sam Bunge stwierdza w swoich dziełach, że recepcja prawa rzymskiego już się dokonała i jest faktem niezaprzeczalnym.

<sup>27</sup> H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 84.

<sup>28</sup> LECP obejmuje bez mała 4600 artykułów, z czego 57,2% zawiera odesłania do CIC.

<sup>29</sup> Z prawa rzeczowego przeanalizowano 120 art., 82 zawierały odesłania do prawa rzymskiego. Wybrano trzy rozdziały: *Rodzaje rzeczy* (art. 529–538), *Ogólne zasady dotyczące służebności* (art. 1089–1102), *Służebności gruntowe* (art. 1103–1198) – H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 85–86.

2) artykuły, gdzie odesłanie do źródeł jest istotne bezpośrednio lub pośrednio; 3) artykuły, w których odesłanie do tekstów źródłowych natrafia na podobne pojęcia lub wyrażenia, ale w innym kontekście; 4) artykuły z nieistotnymi, nie wnoszącymi nic odesłaniami. Z 82 artykułów zawierających odesłania do prawa rzymskiego, 65 stanowiło kategorię 1 (31), 2 i 3; w 10 artykułach odesłano wprawdzie do tego samego pojęcia lub wyrażenia, ale tekst artykułu nie wywodzi się z prawa rzymskiego<sup>30</sup>. Stosunkowo spory odsetek niepoprawnych odesłań skłonił Siimets-Gross do wniosku, że rzeczywistym pierwowzorem analizowanych artykułów nie było prawo rzymskie<sup>31</sup>. Dalsze badania<sup>32</sup> wskazały natomiast na wyraźne paralele z projektem kodyfikacji prawa prywatnego von Himmelstierna (1839) i ALR<sup>33</sup>, jak też inspiracje podręcznikami do prawa rzymskiego<sup>34</sup>.

W *Podsumowaniu* autorka wskazała na trudności badawcze (charakter kodyfikacji prawa prywatnego w Baltikum i złożoną kwestię recepcji prawa rzymskiego), uniemożliwiające wyciągnięcie wiążących ogólnych wniosków. Jedynym dopuszczalnym wnioskiem tej natury jest ten, że obecność odesłań do źródeł prawa rzymskiego nie świadczy o zakresie recepcji.

Temat prezentowanej rozprawy został nakreślony bardzo szeroko i już pobieżny przegląd poruszonych zagadnień wskazuje, że z pewnością nie został on wyczerpany. Można też odczuwać pewien niedosyt w zakresie analizy dogmatycznej poszczególnych odesłań na rzecz niezwykle rozbudowanej części historycznej. Już sama autorka niejednokrotnie wskazywała na konieczność dokonania selekcji przebadanego materiału, zbyt obszernego dla jednej publikacji. Wydaje się, że Hesi Siimets-Gross przemyślnie zdecydowała się na monografię poświęconą problemom natury historyczno-wprowadzającej do zagadnienia obecności prawa rzymskiego w Baltikum. Biorąc pod uwagę ogólną wiedzę na temat tego obszaru i fakt, że język estoński stwarza dodatkową barierę dla badaczy, którzy chcieliby wyjść poza tradycyjny zakres recepcji prawa rzymskiego, jest to zabieg trafny<sup>35</sup>. Co ważne, publikację nie należy

<sup>30</sup> Zazwyczaj mamy w tym przypadku kilka odesłań do prawa rzymskiego pod jednym artykułem. Tabełacyjne zestawienie wyników wraz z omówieniem można znaleźć na s. 88 i w aneksach.

<sup>31</sup> Autorka znajduje tu potwierdzenie swojej wcześniejszej tezy, że te odesłania zmierzały do ograniczenia stosowania prawa rzymskiego i że taki był cel komisji kodyfikacyjnej.

<sup>32</sup> Ze względu na odmienną technikę regulacji lub strukturę odrzucono Kodeks Prawa Prywatnego dla Zurychu, saksoński BGB.

<sup>33</sup> Wydaje się, że sam Himmelstiern również sięgał do ALR – por. H. Siimets-Gross, *Das „Liv-, Est- und Curlaendische Privatrecht“*, s. 99–102.

<sup>34</sup> Ch. von Muehlenbrucha, *Lehrbuch des Pandektenrechts nach Doctrina Pandectarum deutsch bearbeitet*, wyd. IV, Halle 1844; Ch.F. Glucka, *Ausführliche Erläuterung der Pandekten nach Hellfeld. Ein Kommentar für meine Zuhörer*, t. 1–37, Erlangen: Palm 1790–1833.

<sup>35</sup> Jak też decyżja o publikacji monografii w języku niemieckim.

zaliczać do prac odtwórczych. Autorka krytycznie weryfikuje utarte i rozpowszechnione w literaturze przedmiotu poglądy, choć nie ustrzegła się kilku niejasności lub niedopowiedzeń<sup>36</sup>.

Prezentowaną monografię należy uznać w całości za pracę wartościową i ciekawą. Pozostaje mieć nadzieję, że dalszy materiał zostanie wydany w formie kolejnej monografii lub artykułów jako już bardziej dogmatyczna kontynuacja tematu.

Aldona Rita Jurewicz  
Olsztyn

**Ks. Ryszard Hajduk CSsR, *Czynić prawdę (Ef 4,15). Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2010, ss. 209**

Książka ks. Ryszarda Hajduka CSsR, *Czynić prawdę (Ef 4,15). Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej* ukazuje podstawy teologii pastoralnej jako nauki służącej Kościołowi, który za każdym razem w nowej sytuacji społecznej i kulturowej ma obowiązek głosić zbawczą prawdę Chrystusa. Wynika to z faktu, że środowisko i świat, w którym człowiek żyje i rozwija się, ciągle się zmienia. Teologia pastoralna fundamentalna podaje instrumenty służące rozeznaniu najgłębszych ludzkich potrzeb oraz sformułowaniu postulatów pastoralnych, które stanowią odpowiedź na aktualne „znaki czasu”.

Autor stawia sobie za cel zapoznanie czytelników ze specyficznym charakterem teologii pastoralnej jako nauki, która jest pełnoprawną dyscypliną teologiczną, czerpiącą „z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii” (por. *Pastores dabo vobis* nr 57). Po ukazaniu natury teologii pastoralnej oraz jej metody jako naukowej refleksji nad kościelną *praxis* autor przedstawia podstawowe uwarunkowania jej uprawiania, czyli kryteria biblijno-eklezyjologiczne, współczesny kontekst społeczno-duchowy oraz jej wymiar praktyczny w postaci wskazań służących działalności duszpasterskiej Kościoła. Zawarte w książce treści mają przyczynić się do prowadzenia syste-

<sup>36</sup> Np. skoro recepcja prawa rzymskiego do prawa prywatnego w Baltikum w dużej mierze dokonana się już przed LECP (s. 73), aż prosiłoby się o rozszerzenie analizy źródeł prawa prowincjonalnego w celu ukazania zakresu i znaczenia tej recepcji. To tych źródeł można byłoby powrócić przy ustalaniu rzeczywistego pierwowzoru danej regulacji, potwierdzając nierzadko mylące odesłanie do CIC. Być może analiza odesłań do źródeł prawa prowincjonalnego pozwoliłaby pełniej ukazać obecność prawa rzymskiego w LECP.

matycznej i fachowej refleksji nad kościelną *praxis*, której synonimem – według autora – jest „czynienie prawdy”, czyli wspieranie ludzi w kroczeniu drogą Chrystusową ku pełni zbawienia w królestwie Bożym.

Teologia pastoralna, której fundamenty ukazane zostały w książce *Czynić prawdę*, jawi się jako nauka o charakterze kontekstualnym. Wprawdzie bierze ona pod uwagę to, co w każdym czasie i w każdej sytuacji niezmiennie, a więc istotę Kościoła i jego zbawcze posłannictwo, jednak odnosi się także do tego, co specyficzne w danym momencie ludzkich dziejów. Dla wszystkich, którzy zaangażowani są w działalność duszpasterską i którym leży na sercu proklamacja zbawienia w Chrystusie, publikacja ta pozwala pogłębić znajomość współczesnego świata, zachodzących w nim procesów społecznych (np. pluralizacja, indywidualizacja) i myślowych (np. postmodernizm, ateizm), a także pragnień i dążeń ludzkich, wśród których odniesienie do Boga pozostaje stale istotnym zagadnieniem o charakterze egzystencjalnym.

Swoją książkę autor poleca nie tylko duchownym, ale i wiernym świeckim. Dostrzega bowiem konieczność zaangażowania się całego Kościoła w zbawczą *praxis*, która nie może ograniczać się do samych tylko czynności kapłańskich. *Czynienie Chrystusowej prawdy* winno przeniknąć wszystkie sfery życia ludzkiego, a dzięki *christifideles laici* przeniknąć te środowiska, do których pełny dostęp mają tylko ludzie świeccy. To szerokie rozumienie posługi duszpasterskiej pozostaje w zgodzie z nauką Soboru Watykańskiego II oraz posoborowego Magisterium Kościoła, w których rozlega się wezwanie skierowane do duchownych i wiernych świeckich do pełnego zaangażowania się w posługę zbawienia człowieka oraz do owocnej współpracy w dziele budowania królestwa Bożego w świecie.

*Czynić prawdę* jest nie tylko mottem, ale i wątkiem przenikającym całą treść książki. Zwrot ten odnosi się nie tylko do Prawdy, którą jest sam Bóg objawiający się w swoim Synu Jezusie Chrystusie. Określa on także specyfikę i doniosłość aktywności pastoralnej Kościoła, który musi dbać o jakość i klarowność swego działania. Z uwagi na szerzące się współcześnie „mity neopogańskie” oraz odrzucanie istnienia prawdy obiektywnej nieodzowne jest zaangażowanie się całego Kościoła w demaskowanie kłamstw podważających nienaruszalność ludzkiej godności, naruszających fundamenty życia małżeńskiego i rodzinnego czy odbierających Kościołowi prawo do aktywnego udziału w życiu społecznym i politycznym.

Publikacja Ryszarda Hajduka CSsR może być nie tylko wykorzystana jako podręcznik akademicki, prezentujący najistotniejsze elementy teologii pastoralnej fundamentalnej. Jest to także odpowiedź skierowana do tych wszystkich, którzy kwestionują status naukowy teologii pastoralnej, posadzają ją

o utratę charakteru teologicznego w sytuacji, gdy odwołuje się do zdobyczy nauk humanistycznych lub też uważają ją za zbiór mniej lub bardziej użytecznych propozycji duszpasterskich. Z lektury książki wyłania się obraz Kościoła, który nie chce się zadowolić swoimi osiągnięciami z przeszłości, lecz wciąż na nowo stawia sobie pytanie o istotę i kształt swojego posłannictwa we współczesnej rzeczywistości. Praca *Czynić prawdę (Ef 4,15). Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej* pozwala również czytelnikom przekonać się, jak wielkiej erudycji i krytycznego myślenia wymaga jej uprawianie. Można mieć także nadzieję, że lektura książki Ryszarda Hajduka CSsR zachęci wielu młodych ludzi zainteresowanych życiem Kościoła i jego działalnością w świecie do uprawiania teologii pastoralnej.

ks. Andriy Oliynyk CSsR  
Lwów

## Wykaz skrótów

- C. Th. – *Codex Theodosianus*, w: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905; *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, ed. C. Pharr, Princeton 1952; *Code Théodosien XVI*, wyd. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, ed. J. Rougé, R. Delmaire, t. 1, SCh 497, Paris 2002; *CodeThéodosien XVI*, ed. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, trad. J. Rougé, R. Delmaire, t. 1, SCh 497, Paris 2002; *Code Théodosien I–XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, ed. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, trad. J. Rougé, R. Delmaire, t. 2, SCh 531, Paris 2009
- CBQ – Catholic Biblical Quarterly
- CT – Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*
- DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
- DCE – Benedykt XVI, *Deus caritas est*
- DM – Vaticanum II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
- EN – Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*
- FC – Jan Paweł II, *Familiaris consortio*
- HV – Paweł VI, *Humanae vitae*
- JRS – Journal of Roman Studies, London 1911–
- JTS – The Journal of Theological Studies, London 1900–
- KDK – Vaticanum II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
- KL – Vaticanum II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*
- KO – Vaticanum II, Konstytucja o *Objawieniu Bożym*
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
- LDK – *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, (pr. zb.), Kraków 2003
- NBL – *Neues Bibel-Lexikon 1-15*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–2001
- NMI – Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1–161, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866
- RACH – *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Th. Klauser, Stuttgart 1954
- RBL – Ruch Liturgiczno-Biblijny
- RhM – Rheinisches Museum für Philologie (Neue Folge), Frankfurt am Main, 1842–
- RMi – Jan Paweł II, *Redemptoris misio*



- SCh – *Sources chrétiennes*, Paris 1947–
- Sirmond. – *Constitutiones Sirmondianae*, w: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905
- SpS – Benedykt XVI, *Spe salvi*
- TWAT – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I–VIII*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970–1995
- TWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
- VD – Benedykt XVI, *Verbum domini*
- ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996–