

STUDIA EŁCKIE

14(2012)



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2012

STUDIA ELCKIE

14(2012)

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Ks. Józef M. Dołęga (UKSW), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Paweł Tarasiewicz (KUL)

Sekretarz Redakcji: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Elku)

Redaktorzy tematyczni:

◊ edukacja: Ryszard Skawiński (WSiE TWP w Kętrzynie), ◊ filozofia: ks. Antoni Skowroński (UKSW), ◊ historia: Marcin Radziłowicz, ◊ literaturoznawstwo: ks. Jerzy Sikora (UKSW), ◊ nauki o mediach: Jacek Janusz Mrozek (UWM), ◊ nauki teologiczne: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Elku), ◊ prawo i prawo kanoniczne: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

◊ język angielski: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA), ◊ język hiszpański: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania), ◊ język niemiecki: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy), ◊ język polski: Ryszard Skawiński (WSiE TWP w Kętrzynie)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł (WSZ im. B. Jańskiego w Łomży)

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2012

ISSN 1896-6896

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Redakcja

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

www.studia-elckie.pl

OD REDAKCJI

(EDITORIAL)

Drodzy Czytelnicy! W ciągu ostatnich sześciu lat „Studia Elckie” stały się rozpoznawalnym w Polsce rocznikiem naukowym. Było to niewątpliwie zasługą ówczesnego redaktora naczelnego ks. prof. dr. hab. Wojciecha Guzewicza i współpracującego z nim zespołu. Gratulując im niewątpliwych osiągnięć na polu wydawniczym i dziękując za poświęcenie i wkład w rozwój naszego czasopisma w minionych latach, pragniemy wyrazić nadzieję na dalszą współpracę dla dobra tej udanej inicjatywy naukowej Diecezji Elckiej, którą są „Studia Elckie”.

Czternasty tom „Studiów” zawiera 36 tekstów naukowych. Nową grupę tematyczną, obok prac z zakresu filozofii, historii, nauk o mediach, nauk teologicznych i prawa, tworzą w nim artykuły na temat edukacji.

Pragniemy podziękować wszystkim autorom, którzy nadesłali swoje prace do naszej Redakcji. Większość z nich reprezentuje ośrodki akademickie (9 uczelni krajowych oraz 4 zagraniczne), pozostała część samodzielnie rozwija zainteresowania naukowe wyniesione ze studiów.

Wyrażamy wdzięczność licznej grupie recenzentów – zarówno z kraju, jak i zza granicy – którzy efektywnie i kompetentnie przyczynili się do wypracowania wysokiej jakości naukowej poszczególnych publikacji.

Serdecznie dziękujemy również tym wszystkim, bez których troski duchowej i materialnej powstanie niniejszego tomu nie byłoby możliwe – przede wszystkim J.E. Ks. Bp. Jerzemu Mazurowi wraz z Duchowieństwem Diecezji Elckiej.

Osoby zainteresowane publikacją na łamach naszego rocznika informujemy, że termin przyjmowania tekstów do „Studiów Elckich” 15 (2013) upływa z chwilą przyjęcia do druku 24 artykułów, a ostatecznie z dniem 30 kwietnia 2013 roku. Edycja przyszłorocznego tomu została zaplanowana na 30 grudnia 2013 roku.

Szczegółowe informacje na temat naszego periodyku, wraz z wirtualną prezentacją jego zawartości w formacie PDF, znajdują Państwo na naszej stronie internetowej: www.studia-elckie.pl.

SZCZĘŚĆ BOŻE!

W imieniu Redakcji,
Ks. Paweł Tarasiewicz

LISTA RECENZENTÓW

THE LIST OF THE REVIEWERS

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim recenzentom za podjęty przez nich trud i wnikliwe uwagi na temat prac zgłoszonych do 14. tomu naszego czasopisma. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania skierowane są do następujących osób:

The Editorial Board of *Studia Elckie* wishes to thank all the Peer Reviewers for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in the 14th volume of the journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

Zbigniew ANCULEWICZ (UWM), Miguel Ángel BELMONTE (Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona, ES), José María CARABANTE (Universidad Complutense de Madrid, ES), José Manuel CHILLÓN (Universidad de Valladolid, ES), Michael EWBANK (Logos Philosophical Research, US), Urbano FERRER (Universidad de Murcia, ES), John GRAHAM (Catholic Schools Office, Lismore, AU), Alfredo MARCOS (Universidad de Valladolid, ES), Ks. Tadeusz GUZ (KUL), Ks. Wojciech GUZEWICZ (UWM), Marzena HUCULAK (UWM), Piotr JAROSZYŃSKI (KUL), Thaddeus J. KOZINSKI (Wyoming Catholic College, Lander, WY, US), Ks. Andrzej MARYNIARCZYK SDB (KUL), Ks. Bogdan W. MATYSIAK (UWM), Ks. Paweł MAKOSA (KUL), Thomas MICHAUD (West Liberty University, Wheeling, WV, US), Ks. Krzysztof ORZESZYNA (KUL), Elżbieta OSEWSKA (UKSW), Colin PATTERSON (John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne, AU), Ks. Tomasz RAKOCZY (KUL), Peter A. REDPATH (The Adler-Aquinas Institute, CO, US), Ks. Piotr ROSZAK (Universidad de Navarra, Pamplona, ES), Andrzej STANISZEWSKI (UWM), Ks. Stanisław STRĘKOWSKI (WSFiZ, B-stok), William SWEET (St. Francis Xavier University, Antigonish, Nova Scotia, CA), Brendan SWEETMAN (Rockhurst University, Kansas City, MO, US), Marek SZCZĘSNY (UWM), Berthold WALD (Philosophisch-Theologischen Fakultät, Paderborn, DE), Ks. Zdzisław ŻYWICA (UWM).

EDUKACJA (EDUCATION)

AGNIESZKA GILEWSKA
& ANIELA STASZEWSKA*

Studia Elckie
14 (2012)

THE STATUS OF TRANSLATION STUDIES IN CONTEMPORARY HIGHER EDUCATION: ENGLISH, NOT GERMAN, AS THE MAIN LANGUAGE TAUGHT IN TRANSLATION STUDIES PROGRAMS IN POLAND

Many Polish universities offer English philology and Translation Studies programs. Even though Germany is one of the largest EU countries and is Poland's neighbor, German Philology and Translation Studies programs are becoming less and less popular among Polish students. This is very closely related to the growing prestige, function and status of English over German.

We wanted to analyze the status of the German language in Poland and the demand for German for translation purposes. The three questions we aim to answer is: How popular are German Translation Studies programs compared to other Translation Studies programs in Poland, and what is the position of translation and translation studies in the contemporary field of human sciences? To what extent is translation – being itself a starting point of the translational turn – influenced by other cultural turns?

Status of the German Language

Mackey makes distinctions among the prestige, function and status of a language. He argues that the distinctions among these three concepts is related to time: the past, the present and the future, and how time relates to a given language. The *prestige* of a language has to do with what has been recorded in this language in the past. The *function* of a language is connected to what one does with the language at the present time. The *status* of a language is related to

* Agnieszka Gilewska, M.A., & Aniela Staszewska, M.A., University of Finance and Management in Białystok, The Branch in Elk (Poland); e-mail: agnieszkagill1@yahoo.pl

the language's potential. Its potential can be demographic, geographic, cultural, economic and juridical.¹

Worldwide, over 94 million people claim German as their mother tongue.² German used to be the second most popular foreign language in such countries as Japan, but it has recently fallen to fourth place behind English, Chinese and French.³ In the European Union, German is the mother tongue of 18% of Europeans,⁴ making it the mother tongue of the largest percentage of European Union citizens. When native speakers are excluded, 14% of European Union citizens feel that they know German well enough to use it for communication (an equal number of responders admitted to knowing French on a communicative level, while 38% responded that they could communicate in English).

Within Europe, the German language has a powerful economic and political function. Switzerland and Luxemburg are the wealthiest countries in Europe, per capita. German is also the official (or *de facto* official) language of Austria, Liechtenstein, Belgium and even in South Tyrol (Italy), some of the wealthiest regions of Europe. German speaking tourists help to promote the German language in popular tourist destinations within the European Union and beyond. Yet even Germans chose to use English in communicating with foreign business partners.⁵

Joyce argues that the peak of German as a major scientific language was in the 1920's. While 30% of scientific publications were written in German at the beginning of the twentieth century, at the beginning of the twenty first, the number is closer to 5%. This is closely connected to the fact that today only about 10% of Nobel Prize winners use German as their native tongue, compared to 40% in the past. Internationally, German is no longer seen as the language of major scientific contributions in science and technology. Even within the universities of German speaking countries, English is used as the language of instruction more and more frequently.

While English, French and German are the three official languages of the European Commission, only 3% of the documents sent to member states are in the German language. Today, Russian and Chinese are languages that are spo-

¹ William F. Mackey, "Determining the Status and Function of Languages in Multinational Societies," in Ulrich Ammon, International Sociological Association: *Status and function of languages and language varieties* (Walter de Gruyter, Berlin 1989).

² Michael G. Clyne, *The German language in a changing Europe* (Cambridge University Press 1995), p. 4.

³ Paul Joyce, *The Status of German Today* (University of Portsmouth 2010), <http://userweb.port.ac.uk/~joyce1/abinitio/whygerm7.html>

⁴ European Commission, *Europeans and their Languages* (Special Barometer 243/Wave 64.3-TNS Opinion & Social 2006).

⁵ Joyce, op. cit.

ken by superpowers, not German. German is also not an official language of the United Nations and its organizations, and is becoming less and less used as a conference language in academic fields. English and French are used at the beginning and ending of the Olympic Games, while German is not used at all, diminishing its prestige and attractiveness. NATO press conferences also use English and French as official languages but do not use German. US students rated the cultures of England, France, Italy and Spain as superior to German culture, and said it was a deciding factor why fewer Americans were learning German.⁶

In the countries of Central and Eastern Europe which used to belong to the USSR, where Russian was the language of the oppressor, German was seen as the language of scientific and technological developments, as well as the link to the capitalist world. Yet today English, not German, is seen as *the language of liberators from Fascism and Communism, as the language of technological and economic progress, and the language of protest, ecological renewal and youth solidarity*.⁷ The attraction of English as the language of internationally successful films, music, research, etc. makes it difficult for other languages to compete with it on a global scale.

The history of the German language within Poland is a complex and sensitive issue for both Poland and Germany. When Poland was partitioned for a hundred and twenty three years (1795-1918) among its three neighbors, Russia, Prussia, and Austro-Hungary, these powers had different approaches to their Polish subjects.⁸ The Revolution of 1848 by Poles caused the ruling countries to respond with oppressive measures, but in the following twenty years, Prussia and Austro-Hungary followed two different courses of action concerning the governance of their respective Polish partitions.

While Austro-Hungary allowed the Polish language to be taught in school and had Polish administrators in its government, Prussian Poles were banned from political activity, and forbidden to teach Polish culture and language. In the 1870's, *Kulturkampf* was established by Bismarck, mandating that only the German language be used in instruction, administration and justice. The second half of the 19th Century saw a great reduction in the education of Poles, with almost 70% of the Polish Prussian female population being illiterate in 1897.⁹ Germans also obtained property rights to almost half of the estates in the Polish

⁶ Id.

⁷ Clyne, op. cit., 6.

⁸ Thomas Janoski, "The difference that empire makes: institutions and politics of citizenship in Germany and Austria," *Citizenship Studies* 13 (No. 4, August 2009): p. 392.

⁹ Laura Brunell, *Institutional capital: building post-communist government performance* (University Press of America, Lahman 2005), p. 162.

area they governed.¹⁰ The discrimination Poles faced in Prussian Poland was quite different from the autonomy Poles experienced in Austrian Poland.

At the turn of the 20th Century, Jews living in Upper Silesia declared German as their national language. Residents of the area made it difficult for Polish and Jewish emigrants from Poland to settle the area and restricted Polish influence.¹¹

After World War I, the second Polish Republic was established in 1918, and standardization of the educational system, which had been divided into three parts for over a century, was a major goal of the state. In the interwar years of 1918-39, about one third of the 36 million inhabitants of Poland were non-Pole minorities, compared to about 5% in 1990; Ukrainians, Byelorussians, Lithuanians, Jews, Germans and Russians were the largest ethnic groups present in Poland before World War II.¹²

The education of minorities in Poland was not a priority for the government, yet various groups, including the German population, organized schooling in their native language for their children. In 1934, there were 394 German primary schools in Poland, with 203 of these teaching in Polish and German, as well as 15 German grammar schools. With the start of the Second World War, the education system was demolished, with many teachers and professors being executed. After WWII, 3.2 million ethnic Germans were deported from Poland.¹³

After the war, schooling of minorities in Poland was mostly conducted through cultural societies which tried to foster national self identification and unity among the community.¹⁴ The use of German in school education began in 1950, and in 1952-53, there were 134 German language schools, with 7,760 pupils, 214 teachers of German. The number of schools steadily declined, with German education in Poland ending in the mid-1960's. German was banned from schools in Opole from 1963 to the 1980's, and today, German is not used as a language of instruction, but in most cases is taught as a foreign language.¹⁵ Teachers are often sent from Germany to Silesia to conduct German language

¹⁰ Janoski, op. cit., p. 392.

¹¹ Marcin Wodzinski, "Languages of the Jewish communities in Polish Silesia (1922-1939)," *Jewish History* 16 (Number 2, 2002): p. 131-160.

¹² Alfred F. Majewicz, Tomasz Wicherkiewicz, „National minority languages in media and education in Poland,” in Durk Gorter, *Fourth International Conference on Minority Languages*, Vol. II (Multilingual Matters, Bristol 1990), p. 149.

¹³ Tomasz Wicherkiewicz, "Lesser-used language groups in Poland," in Pernille Winther, *Lesser-used languages in states applying for EU Membership* (European Parliament. Directorate-General for Research. Education and Culture Series. Working Paper. Abridged edition 2001), p. 17.

¹⁴ Majewicz, Wicherkiewicz, op. cit., p. 154.

¹⁵ Wicherkiewicz, op. cit., p. 17.

education. Few books are published in German in Poland; most are imported. There is a German library in Olsztyn.

Today, ethnic Germans are the largest national minority in Poland, with 90% living in Silesia. Less than 30% of this population speaks a West-Germanic language. Residents of Silesia only study German as a second language and German language schools are the most popular form of education among all minority groups in Poland. There are 325 educational institutes that teach 37,005 pupils German.¹⁶ Since most of the German minority is Catholic, masses in 120 Catholic parishes are regularly said in German, while three towns in Masuria offer German Evangelical services. Many local officials in Opolskie voivodship are German, and the ethnic German minority is the only group that has representation in Polish Parliament. German language media is supported by both the Polish and German government¹⁷ but overall, it is institutional life that keeps the German minority in Poland together rather than the language, which is rarely used on a daily basis.

In 2009, Poland ratified the European Charter for the regional or minority languages, declaring fifteen minority languages present in Poland (Appendix: Table 3). In 2011, Germany opened its borders to workers from other European Union countries.¹⁸ It is to be seen if the new status of the German language as a minority language in Poland and the fact that Polish citizens can work freely in Germany will cause the status of the German language in Poland to increase once more.

Translation and Translation Studies in Poland:

A Comparison of German to other Language Choices

Polish is the language used on a daily basis by the majority of Poland's inhabitants, no matter what ethnic group they claim to be. Many Poles only know one foreign language fluently. The concept of translator and interpreter are treated as one, with one word in Polish for both professions. Works of literature are translated into Polish, but very rarely are works translated from Polish into other languages. Although more and more Poles are able to communicate orally in another language, many researchers rely on the help of translators to transfer their work from Polish into other languages.

¹⁶ Ministry of Internal Affairs, *Characteristics of ethnic and national minorities in Poland*, 2011, <http://www2.mswia.gov.pl/portal.php?serwis=en&dzial=10&id=56> (accessed 09 September 2011), Ośrodek Języków Obcych NOT, Białystok. <http://www.not.bialystok.pl/> (accessed 16 July 2011), Centrum Językowe Języki Azji: <http://www.jezykiazji.pl/> (accessed 18 July 2011).

¹⁷ Wicherkiewicz, op. cit., p. 17.

¹⁸ Markus Deggerich, "The Flood that Never Arrived: German Open Borders Too Late for Polish Workers," *Spiegel online* 2011, <http://www.spiegel.de/international/europe/0,1518,791623,00.html> (accessed 14 October 2011).

The Guidebook *Information for University Candidates*¹⁹ lists various programs offering Philology and Translation Studies Programs for students in Poland. Both public universities and private academic schools offer Translation Studies programs (Appendix, Table 4). The programs include full time Bachelor's Degree programs, Masters, and Post Graduate Programs. The more prestigious Polish Universities offer Translation as a separate course of study, while smaller colleges offer it as a specialization.

English, not German, is the main language in translation studies in Poland, according to the Ministry of Science and Higher Education report concerning admission results in 2010/2011. The report listed the most popular fields of study for full-time first degree and uniform master's degree, and the total number of candidates (ten thousand and more) that were accepted to each major. English Philology is ranked eleventh on a list of 26 of the most popular majors, while German Philology is not mentioned at all. Moreover, the Ministry's data show that English Philology and Sinology had more than three people per available seat applying for the major, while German Philology is again not even mentioned.²⁰

When reviewing recruiting information for the University of Warsaw, there is a great disparity between the demand for English and German Philology programs versus the number of available seats (Table 1).

Table 1: Number of candidates applying for a place at the University of Warsaw in year 2009/2010.²¹

	NUMBER OF CANDIDATES	NUMBER OF SEATS	NUMBER OF CANDIDATES /SEAT
ENGLISH PHILOLOGY	2161	125	17.29
GERMAN PHILOLOGY	341	110	3.10
SINOLOGY	164	10	13.67

¹⁹ *Informator dla kandydatów na studia* (Akademicka Oficyna Wydawnicza, Lublin 2010).

²⁰ Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wzszego, *Informacja o wynikach rekrutacji na studia na rok akademicki 2010/2011 w uczelniach nadzorowanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wzszego oraz uczelniach niepublicznych* (2010), 1, http://www.nauka.gov.pl/fileadmin/user_upload/szkolnictwo/Dane_statystyczne_o_szkolnictwie_wyzzszym/20110104_WYNIKI_rekrutacji_2010.pdf (accessed 21 July 2011).

²¹ Uniwersytet Warszawski, *Liczba kandydatów na jedno miejsce na studia stacjonarne pierwszego stopnia i jednolite magisterskie w roku akademickim 2009/2010* (2009), http://rekrutacja.uw.edu.pl/files/pdf/statystyki_kandydaci0910kolejnosc.pdf (accessed 21 July 2011).

Analyzing the number of candidates for a place on the full-time first degree and uniform degree in the academic year 2009/2010 for English Philology, German Philology (without teaching specialization) and Sinology, we can come to the following conclusions. There were seven times as many candidates applying for English Philology over German Philology, but the number of seats available were similar (125 and 110 respectively). Far fewer candidates were interested in Sinology, but because there are far fewer available seats, the competition among candidates is much more intense than for German Philology candidates.

Chinese may be the language that Poles will be learning and translating in the future, because of its growing status as an economically powerful and culturally rich language. Reading newspapers such as *The New York Times* and *Financial Times* on any random day, one can notice that China and its economy are the subject of global interest.²² Sinology is taught in three universities in Poland, and in one, Chinese Studies is a specialty one can choose while studying International Relations.

Table 2: Sinology Studies in Poland²³

UNIVERSITY	TYPE OF DEGREE	NO. OF PLACES AVAILABLE
University of Warsaw	Masters, Post Grad	15
Adam Mickiewicz University in Poznan	Bachelor's	24
Poznan College of Modern Languages	Bachelor's	N/A
College of Law and Diplomacy, Gdynia	Master's of International Relations, Specialty: Chinese Studies	About 10 students participating in 2011/2012

There is also a growing attraction for young Poles to travel to China to sightsee and work. On 15th July, the morning program 'Pytanie na sniadanie' on Poland's public television Channel 2 (TVP 2), aired a show about language learning and travelling. One of the guests mentioned the increased demand for nannies in China, which served as an opportunity for Polish *au pairs* to work in China, while travelling and learning the language.

Kutka reported that in 2009, 97 Polish students were studying Sinology at universities in Gdansk, Poznan, Wroclaw and Krakow. Employees who can

²² 13 July 2011: *NY Times* Headlines: "China's Economy Slowed a Bit in the 2nd Quarter", "China's economy, the second-largest in the world after that of the United States, expanded 9.7 percent year-on-year during the first quarter of 2011, and 9.8 percent in the last three months of 2010"; *Financial Times* Headlines: "China's economics growth eases to 9.5 %".

²³ Source: Own research.

communicate in Mandarin earn about twice as much as workers who only speak English. The author mentioned a Poznan primary school which aims to teach Mandarin as an obligatory subject for which students would receive a mark on their certificates. Not only Poznan has a primary school which teaches Chinese. There is also a primary school in Krakow and a preschool in Wroclaw which exposes its students to this language.²⁴

The report of admission results for the academic year 2009/2010 in schools supervised by the Minister of Science and Higher Education and private universities stated that the number of candidates per seat (three and more) to run specialized language programs in philology: Sinology was listed just after English Philology²⁵ while German was not mentioned at all. The report from last academic year 2010/2011 stated that the number of candidates per seat (three and more) to run specialized language in philology was the same in English Philology and Sinology.

Chinese is not only taught in large Polish cities. There are currently several opportunities to study Mandarin in Bialystok, a city of 300,000 people, in the northeast of Poland. There is the possibility to take a course in Chinese at the University of Economics (Wyzsza Szkola Ekonomiczna), as well as in three private language schools in the city. There is also the possibility to study Chinese through the Internet.

In other areas in North Eastern Poland such as: Elk, Olecko, or Suwalki, there are no other schools teaching Chinese. Even in Olsztyn it is quite difficult to find a place to learn Chinese. The situation in this part of Poland is probably due to its location and lack of necessity for learning Chinese. However, the situation may change in the near future. In Autumn 2011, Beijing will host the 15th session devoted to Polish – Chinese cooperation in economic aspects.²⁶

CONCLUSIONS

The German language was once seen as the prestigious language of science, technological development, and capitalism in Communist Poland, but the function of the language has decreased significantly in the eyes of Polish students, who more frequently choose to study English because it is currently

²⁴ Mariusz Kutka, „Język chiński na świadectwie,” *Gazeta Wyborcza* (Poznan 2011), http://wyborcza.pl/1,75478,9811851,Język_chiński_na_swiadectwie.html (accessed 15 July 2011).

²⁵ Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wzszego, *Informacja o wynikach rekrutacji na studia na rok akademicki 2009/2010 w uczelniach nadzorowanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wzszego oraz uczelniach niepublicznych* (2010), http://www.nauka.gov.pl/fileadmin/user_upload/szkolnictwo/Dane_statystyczne_o_szkolnictwie_wyzszym/20100111_WYNIKI_rekrutacji_2009_GS.pdf (accessed 21 July 2011).

²⁶ Ministerstwo Gospodarki, Wicepremier Pawlak o perspektywach współpracy gospodarczej Polski i Chin (2011), <http://www.mg.gov.pl/node/13971#> (accessed 17 July 2011).

a much more functional language in terms of communication and access to information from other countries around the world. Yet students also understand the added value of knowing more than one language, and universities are accommodating this demand by offering programs where multiple languages are taught at the same time. While English is the most popular foreign language of instruction, German, and more recently Mandarin Chinese, are two foreign languages that are available to students. Mandarin is a language that is rising in status in Poland, because of its exotic quality and its economic power. With more open borders for Poles to both Germany and China, the future of language acquisition and translation possibilities in Poland is something that scholars should research further.

APPENDIX

Table 3: Official Languages of Poland as of 1/6/2009²⁷

Classification	Language
Regional Language	Kashub
National Minority Language	Czech, Hebrew*, Yiddish*, Belarusian, Lithuanian, German, Armenian*, Russian, Slovak and Ukrainian
Ethnic Minority Language	Karaim*, Lemko, Romani* and Tatar

*non-territorial languages

Table 4: Translation Studies in Poland²⁸

UNIVERSITY	ESTAB.	TYPE OF DEGREE	LANGUAGES TAUGHT	SPECIALIZATIONS
Jagiellonian University Postgraduate School for Translators & Interpreters	1995	Post grad. Two year course	Polish, English, French, German, Spanish, Russian.	
Czestochowa University of Foreign Languages and Economics	1994	Masters two year program (20 places) Post grad. three year program	Polish, English, French, German, Russian	Mass media, tourism, economics, science and technology, law

²⁷ Source: CIEMEN, 2009, *Poland ratifies European Charter for Regional or Minority Languages*. <http://www.nationalia.info/en/news/411> (accessed 9 October 2011).

²⁸ Source: Adapted from TTI's Poland: <http://isg.urv.es/tti/poland.html> (accessed 9 September 2011).

Department of Translation Studies, Institute of English, University of Gdansk	2005	BA and MA (170 places) Post Grad. (50 places)	Polish, English	M.A. Electives: legal business medical translation, localization, translation for tourism; Post Grad.: Legal and Business Translation; Literary Translation, Localization, IT for Translators, Interpreting
University of Lodz Centre for Modern Translation Studies (Osrodek Badan i Studiow Przekladowych)	1994/95	Post Grad. two year program (42 places) Two semester paraprofessional programmes leading to a Certificate of Translation Studies	Polish, English, French, German, Russian, Spanish	Business, law, international affairs, technical/scientific texts
Adam Mickiewicz University Master of Translation: (http://amu.edu.pl/en/degree-programmes/degree-programmes/international-degree-programmes/graduate-ma/ma-in-translation-polish-english-french-german) Post Graduate Program in Translation: (http://studenci.amu.edu.pl/studia/podyplomowe/wydzia-neofilologii)	1992	2 year M.A. (36 places) Post Grad. 60	Polish, English, German, French	Mass media, tourism, economics, banking, law, science and technology. Courses in: LSP translation (e.g. translating legal and administrative texts), computer-assisted translation, consecutive interpreting, and simultaneous interpreting

University of Warsaw Institute of Applied Linguistics	1973	Five year M.A. (400)	Polish, English, French, German, Russian.	Socioeco- nomic, political, legal, cultural and technical terminology, inter- preting.
State Higher Vocational School in Krosno (<i>Informator dla kandydatow na studia, 2010:681</i>).		B.A.	English, Russian, German	
Slask University, Katowice (http://kandydat.us.edu.pl/files /kandydat/kierunki%202012- 2013.pdf)		B.A.	Polish, English, German, Arabic, Chinese, etc.	Philology Studies with a specializa- tion in Translation
The State School of Higher Professional Education in Elblag, through the Institute of Pedagogy and Foreign Languages (<i>Informator dla kandydatow na studia, 2010:666</i>)	2000	B.A.	Polish, English, German	German Philology with a specializa- tion in Translation

THE STATUS OF TRANSLATION STUDIES IN CONTEMPORARY HIGHER EDUCATION: ENGLISH, NOT GERMAN, IS THE MAIN LANGUAGE TAUGHT IN TRANSLATION STUDIES PROGRAMS IN POLAND

SUMMARY

Before 1989, the main foreign language being taught in Polish schools was Russian, due to the socio-political ties with Moscow. Second and third tier foreign languages were French and German. After the fall of communism, and especially after Poland joined the EU, the demand for English Translational Studies has grown significantly, at the cost of German programs. In this paper, the authoresses try to analyze the cultural foundations for these phenomena.

KEYWORDS: translational studies, higher education, teaching foreign languages, English language.

DEVELOPING A CONTINUUM OF EXPERIENCES FOR FAITH FORMATION IN THE CATHOLIC TRADITION

Introduction: The Pioneering Work of Maria Montessori

It is now more than a century since the “Montessori Miracle” was first reported from the slums of the San Lorenzo quarter in Rome in 1907. “Here flourished unchecked all the evils of subletting, overcrowding, promiscuous immorality and other crimes.”¹ Among a group of children who were considered beyond help by contemporary educational authorities, a young female medical doctor, Maria Montessori, had achieved results that captured the imagination of the world. The background is described in Montessori’s own words in a comprehensive biography written in 1957 by E. M. Standing.²

I set to work... like a peasant woman who, having set aside a good store of seed corn, has found a fertile field in which she may freely sow it. But I was wrong. I had hardly turned over the clods of my field, when I found gold instead of wheat: the clods concealed a precious treasure. I was not the peasant I had thought myself. Rather, I was like foolish Aladdin, who, without knowing it, had in his hand a key that would open hidden treasures.³

In his biography, Standing cites a variety of contemporary sources expressing amazement at the results achieved. Typical of these was one provided by a delegate sent to investigate the phenomenon from the London County Council, Mrs Hutchison. She returned with a report so enthusiastic that one of the Council, Sir Edward Garnett remarked: “Gentlemen, this is not a report, it is a rhapsody!”⁴

Essentially, Montessori’s discovery was based on careful observation of children’s behaviour and a serious attempt to match the needs of each child with their particular developmental stage. She described these stages as “sensitive periods”. She explained the term using the example of the Prothesia butterfly, whose egg is laid on the bark where the branch joins the trunk of a tree. The caterpillar, immediately after it hatches, is “light sensitive” and this characteris-

* Dr Gerard O’Shea – University of Notre Dame, Australia (Sydney Campus); John Paul II Institute for the Study of Marriage and Family (Australian Session, Melbourne); e-mail: goshea2@gmail.com

¹ E. M. Standing, *Maria Montessori. Her Life and Work* (New York: Plume Books, 1998), p. 36.

² See id., pp. 35-53.

³ Id., p. 37.

⁴ Quoted in id., p. 54.

tic drives it towards the soft shoots at the end of the branch; these leaves are the only ones that it is strong enough to eat at this stage of development. As it grows, the light sensitivity fades and at the same time, the caterpillar becomes capable of eating the tougher leaves found anywhere on the tree. Montessori's observations lead her to believe that human development has similar characteristics. She claimed that human development unfolds in a series of temporary stages each with its own essential tasks which the human organism is "pre-wired" to achieve. During the sensitive period, these tasks can be undertaken with minimal effort since they connect with underlying drives – *exigencies*. Much of Montessori's life was spent in identifying exactly what these sensitive periods were. Her educational method consisted in trying to match students with educational materials that met their current developmental need. In other words, Montessori attempted to work *with* human nature rather than *against* it, and in so doing secured the easy cooperation of her students. Montessori perceived that *success* was a potent motivator for human beings of all ages.

Detailed accounts of the sensitive periods abound in the now enormous corpus of Montessori literature, but briefly, she identified four major "planes of development" each of about six years. During each one, development is intense in the first half and is then consolidated in the remaining three years, leading into the next plane, with each one serving as a cumulative foundation for what follows. The first of these planes (0-6 years) is characterised by an "absorbent mind" which becomes more and more conscious of its environment. It is a sensitive period for language, sensate development and order. The focus at this level is on concrete realities and a drive towards independent action. In the second plane (6-12 years) a new drive replaces the earlier one – a reasoning mind in search of answers and supported by a strong imaginative and creative capacity able to suggest possible explanations linking together the data that has been gathered. Independent action at this age shifts from a desire to act independently ("let me do it myself") to a need for mental independence ("let me think for myself"). Whereas in the first phase of this stage, children seek to create "big picture" answers with over-arching theories, in the second phase, they become interested in testing their own "theories" with additional information to decide whether or not it works. It is at this time too that they become interested in the world and the people outside of themselves. The third plane (12-18 years) sees a strong development of what began in the last phase of the plane before – a focus on critical thinking and re-evaluation; a time for finding their own place in the world. This is a somewhat turbulent transitional stage in which the student is seeking to commit to ideals that have inspired him or her and a desire to "let me stand on my own; let me be myself". The fourth plane (18-24 years) sees an attempt to integrate all that has gone before and to become truly independent and to find one's place in the world.

In Montessori's view, once a sensitive period has passed, it never returns; the chance to learn something with ease is gone for good. For example, the sensitive period for the acquisition of languages was said to occur before the age of six years. This did not mean that languages could not be learned after this time but the task would be difficult and laborious by comparison. These views have been largely vindicated by modern scholarship on a number of levels. There would be few neuroscientists today who would dispute Montessori's understanding of *sensitive periods*. The 1999 *Early Years Report* produced by the Canadian province of Ontario brought together all of the known research on early human development, indicating that most of the physical developments in early childhood take place during predictable "windows" after which the moment for "brain wiring" passes.

New knowledge has changed our understanding of brain development and complements what has been learned about the early years from developmental psychology. We know now that early experiences and stimulating, positive interactions with adults and other children are far more important for brain development than previously realized.⁵

In her award winning 2005 book *Montessori, The Science Behind the Genius*, Stanford University psychology professor, Angeline Lillard, conducted an investigation into the key Montessori principles. After nearly a century of practice and implementation, Lillard found that the key findings had not only stood the test of time, but are now supported by an impressive array of scientific evidence indicating their effectiveness.

The delegates of Oxford University Press asked me to write a balanced assessment of Montessori, pointing out where the evidence is not supportive as well as where it is. I have done my best to do this, but there is a real problem. Their assumption, like my original one, was that Montessori must have aspects that are supported by research, and aspects that are not. Yet her major ideas... are supported by a strong body of evidence in developmental psychology.⁶

As early as 1929, Montessori had begun writing on the Religious Education of children with her book, *The Child in the Church*.⁷ Her emphasis on the need for sensate experience as an indispensable starting point for education of any kind recalled the foundational axioms of St Thomas Aquinas: "Nothing in the intellect that was not first in the senses,"⁸ and again "Knowledge is in the

⁵ See M. McCain, J. Mustard, *Early Years Study: Reversing the Brain Drain. Final Report* (Toronto: Children's Secretariat, 1999), pp. 27-28.

⁶ Angeline Stoll Lillard, *Montessori. The Science Behind the Genius* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. ix-x.

⁷ See Maria Montessori, *The Child in the Church. Essays on the Religious Education of Children and the Training of Character* (London: Sands, 1929).

⁸ St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 12, 12; *De Veritate*, III.

knower according to the mode of the knower.”⁹ Montessori's contribution to education generally and to religious education in particular was acknowledged by an official address given by Pope Paul VI in 1970...

Maria Montessori's method of religious pedagogy is an extension of her secular pedagogy; it is naturally founded on the latter and forms its crown, by enabling the child to develop its highest potentialities to the full and to bring its whole development to fulfillment in an harmonious way. Just as children's school life prepares them for their later lives, so their sacramental and liturgical initiation is the porch through which they are brought into the community of the children of God.¹⁰

Cavalletti, Gobbi and the Catechesis of the Good Shepherd

In the application of Montessori principles to the field of religious education, however, it was left to another pivotal figure, Sofia Cavalletti, to give form and direction to the project. Cavalletti was an unlikely starter in the field that became her own. She never had any children of her own and had very little to do with them until her thirties. Nor had she received any formal instruction in educational theory. Cavalletti's professional training had been undertaken at La Sapienza University, in Rome, where she had undertaken Biblical Studies under Eugenio Zolli, the Jewish Catholic convert, who had been the chief Rabbi of Rome prior to World War II. In time, Cavalletti was to become a first rate scholar of the Scriptures and of the Hebrew language. She was somewhat bemused when asked to prepare a child for his First Communion in 1954, but reluctantly accepted the challenge. What astonished her was that the seven year old boy, Pablo, was profoundly moved by her presentation of the Creation narratives from Genesis; he did not want to leave, even after two hours.

This encounter alerted Cavalletti to the deep attraction children might feel towards the Scriptures if they were presented simply. Thereafter, she began collaborating with one who was to work with her for the rest of her life – Gianna Gobbi, a professor of Montessori education. Together, they developed what came to be known as the Catechesis of the Good Shepherd, painstakingly creating materials that would serve the religious needs of children from the ages of three to twelve years. Taking the Montessori sensitive periods as their starting point and guided by the response of real children as their “reality check,” Cavalletti and Gobbi refined their understanding of the religious experiences that children needed at each stage of their development. In Gobbi's words:

⁹ St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II- II 1, 2.

¹⁰ Paul VI, *Speech to the Participants in the International Congress for the First Centenary of the Birth of Maria Montessori* (September 17, 1970), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1970/ (accessed June 8, 2012).

The content of the Christian message needs to vary according to the developmental stage of the child... the changing deep needs of the respective developmental period call for a different 'face of God' to be presented.¹¹

Cavalletti and Gobbi noticed that by the age of three years, children were not only capable of entering into a relationship with God, but they seemed eager to do so. The starting point for such children had already been indicated by Montessori herself. She had pointed to the opening lines of a poem by William Wordsworth as indicative of a timeless truth for all of humanity:

There was a time when meadow, grove and stream
The earth and every common sight
To me did seem appareled in celestial light
The glory and the freshness of a dream...
Heaven lies about us in our infancy!
Shades of the prison-house begin to close
Upon the growing boy,
But he beholds the light, and whence it flows,
He sees it in his joy.¹²

A similar view was expressed by St Paul: "Ever since God created the world his everlasting power and deity – however invisible – have been there for the mind to see in the things that he has made."¹³ St Thomas Aquinas, in more prosaic language, had provided a succinct analysis of the same truth: "There resides in every man a natural desire to know the cause of any effect he sees; and thence arises wonder in men."¹⁴

Cavalletti discerned the central role of "wonder" in a child's religious development and she realised that for young children (and indeed for every human being), wonder is evoked by an attentive gaze at reality. Consequently, the children were encouraged to begin their relationship with God by recognising, one by one, the gifts that He has given them in the created world. To meet this need, the Montessori "practical life" works were found to be ideal in promoting the "attentive gaze at reality". Children were to engage in tasks such as flower arranging, slow dusting, leaf washing and the like. The experience of Montessori classrooms for over a hundred years has borne witness to the effectiveness of this approach. It seems to be the basis not only of religious development, but of learning of any kind.

Yet, while it was certainly true that very young children needed to focus first and foremost on the objects of sense experience, they also had another pro-

¹¹ Gianna Gobbi, *Listening To God With Children* (Loveland OH: Treehaus Communications, 1998), p. 89.

¹² William Wordsworth, *Ode on the Intimations of Immortality*, www.bartleby.com/101/536.html (accessed September 8, 2012).

¹³ Romans 1: 20.

¹⁴ St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 12, 1.

found need – a *yearning* to be loved, cherished and protected. It quickly became obvious that this was the deepest desire of the heart of the three year old child and the one which provided a natural opening for more explicit religious experience. Various experiments were tried to see how the children would respond, but one of them stood out with such clarity that it eventually became the emblematic title of the whole project: the Good Shepherd. The children's response to this parable, told with simple concrete materials, seemed to meet a deep need in them in a way that no other story did. Children seemed to perceive through this the nature of God himself; *He* is the one who knows them by name, cares for them, protects them and loves them and their response to this love is to love in return. Time and again, Cavalletti and Gobbi confirmed another principle of human learning – that children understand much more than they can express; their understanding runs well ahead of their ability to put words around what they really know.

It was from these two starting points that the whole project took off. The careful observation of the needs of real children had identified the basic stages of learning, summed up in a simple axiom: first the body, then the heart, then the mind. As the twentieth century progressed, these two women (both highly educated and intelligent) evaluated new ideas in education, Biblical scholarship and theology. Cavalletti and Gobbi did not easily fall prey to a widely reported educational phenomenon, the “band wagon effect.” They were “action researchers” who tested their theories on real children. If their materials failed to engage their subjects, they were discarded and alternatives sought. Both Cavalletti and Gobbi wrote books and delivered courses to share the fruits of their research, each one of them bringing out a different aspect of the project. There are two core texts which provide closely argued and illustrated descriptions of their findings. *The Religious Potential of the Child* outlines Cavalletti's views about the child from three to six years of age, while the sequel, *The Religious Potential of the Child, Six to Twelve* describes the next level. Gobbi's book *Listening to God with Children* outlines the way in which classic Montessori theories – particularly her ideas on the planes of development and sensitive periods – have been applied to the context of children's religious development. Two further works of Cavalletti should be regarded as foundational to understanding the Catechesis of the Good Shepherd. *Living Liturgy* is widely regarded as one of the most “accessible” books ever written on the subject. Finally, the complementary areas of Salvation History and the Scriptures are presented in *The History of the Kingdom of God: From Creation to Parousia*.

The effect of Cavalletti and Gobbi's work has been extraordinary. Repeating the experience of the 1907 “Montessori Miracle”, the Catechesis of the Good Shepherd has now won over passionate supporters on every continent who have devoted much of their own time and resources to its ongoing imple-

mentation and promotion. A world-wide “action research” community has taken shape and the work continues to expand through National Associations of the Catechesis of the Good Shepherd. The Catechesis of the Good Shepherd approach has now come to embrace all of the major themes required for an integrated education in the Catholic Faith: Scripture, Liturgy and Sacraments, Prayer, Moral Formation, Practical life activities, profound doctrinal understandings and Salvation History. All of these are brought together primarily under a unifying force described by Cavalletti as *Mystagogy* – the liturgical catechesis which draws human beings to participate in the mystery of Christ as revealed in the Scriptures and Tradition.

One of the most striking and commonly reported phenomena of the Catechesis of the Good Shepherd is that even very young children seem to be able to arrive at profound theological understandings for themselves – without being told. Time and again, in every culture in which it is tried, catechists have reported that children respond profoundly to the mystical meanings that they deduced for themselves from the concrete materials they have used. This in turn has enhanced and vivified their reading of the Scriptures, their participation in the Liturgy, and their prayer life. There is a particularly poignant story told in *The Religious Potential of the Child* about a simple sets of materials – cruets for pouring water and wine into a chalice. Allegorically, the wine represents Jesus and the water represents us. Cavalletti tells the story this way...

We will never forget seven-year-old Massimo, who continued to repeat this exercise for so long a period of time. The catechist, thinking that he was doing it out of laziness, came up to him several times to introduce him to some other work; but Massimo’s facial expression was intent and rapt and he was trying to explain the meaning of what he was doing as he repeated the various actions... Finally – it was almost at the end of the year – he managed to say: “A few drops of water and a lot of wine, because we must lose ourselves in Jesus”... In the end Massimo had known how to express it with words worthy of a mystic.¹⁵

Many similar stories and accounts of children’s profound yet simple theological discoveries are chronicled in the *Journals of the Catechesis of the Good Shepherd*, made available through the United States National Association of the Catechesis of the Good Shepherd, headquartered in Chicago. A comprehensive set of materials which has proven very effective in the Catholic formation of young people has now been worked and is in constant use. It only remains to be spread to the wider Church. Yet, there remains a pastoral problem to be addressed. While it may be clear that religious formation is at its optimum when it follows the natural developmental sensitive periods, in many if not most cases, this is not possible. By the time the process of catechesis begins, the sensitive

¹⁵ Sofia Cavalletti, *The Religious Potential of the Child* (Chicago: Catechesis of the Good Shepherd Publications, 1992), p. 92.

period has already passed. This is necessarily the case for adult converts. What is to be done in this situation? Perhaps an analogy already referred to will provide the best answer. Is it possible to learn a language after the sensitive period is over? Of course, but it is just more difficult.

It seems that the sequence by which we learn has striking similarities to the one that unfolds in natural human development. It seems that the sequence by which we learn in a given circumstance has striking formal similarities with the sequence which unfolds across the developmental span. Essentially, there remain four basic stages. First, it is necessary to “gather data” – just as the youngest child with an absorbent mind engages in the process of data gathering. Once the data is gathered, the learner must look for connections and try to discern a pattern – a “big picture” to explain the data. This is the typical task of the 6-9 year old child. The third stage sees the learner testing the big picture that has been created by applying all existing data, and seeking out new data to see whether or not it too fits into the pattern. If it does not, the “big picture” must be modified or replaced. The 9-12 year old children are generally involved in this process as their major focus of interest. Finally, the learner must personalise the information and theories developed. How is this relevant to “me” – does it have an application that “I” find relevant? This is the approach of the typical need of the adolescent.

The four stages of learning, namely, data gathering, creating a “big picture”, testing the “big picture” and finally personalizing, can be pursued at any age. The sequence is normally to be the same. In terms of religious development, the starting point that a very young child with an absorbent mind needs is the same as the one needed for an adult with no experience. Just as the young child must gather and name the data of the faith; just as this same child must come to know of the care, love and protection of God – so too must neophytes of any age begin. A child of ten who has no religious experience still needs to move back to the foundational experience of God’s love before proceeding. The same is true of the adolescent or the adult. Even if the sensitive periods are missed, the same basic experiences follow one another in more or less the same order. What are these learning experiences? This area is not fully developed and any answer must still be experimental and tentative. The continuum offered in the appendix, based on what Cavalletti and Gobbi have described in their books, is proposed as a model. At this point, it can only be considered experimental, since it has been specifically designed to meet the needs of actual sensitive periods.

A Continuum of Religious Experiences?

The work of Maria Montessori in the field of human development has stood the test of time, and more recently its major principles have been inde-

pendently supported by a large body of research, as noted extensively in the work of Lillard.¹⁶ Similar claims can be made for the application of these principles to the field of Religious education as they have been applied by Sofia Cavalletti, Gianna Gobbi and a large “action research” community throughout the world. The Catechesis of the Good Shepherd has been specifically developed to meet the needs of the developmental sensitive periods and appears to be a very effective tool for this purpose. Nevertheless, given the way in which these developmental periods appear to serve as models for learning generally, aside from any considerations of age or sensitive period, the works developed by Cavalletti, Gobbi and their collaborators may also hold the key to the development of a continuum of religious experiences. This is not the same thing as producing a comprehensive summary of Christian teaching, such as an approved catechism – which serves a different function. A catechism uses compressed propositional language to ensure that what is taught is faithful to the teaching of the Church – but these statements do not in themselves *exhaust* the mystery of God.

What is offered by the Catechesis of the Good Shepherd is quite different – it is an invitation to enter into an ongoing relationship with the mystery of God, made accessible through simple concrete materials of the liturgy and the mysterious words of the Scriptures. It is an approach which invites participants to go more deeply into the mystery. Perhaps a simple example of this can be found in the difference between a scientific and a poetic description of the same reality. With scientific precision, we might say that the temperature was minus ten degrees. This would accurately convey a truth, much like a catechism answer, but it does not invite further reflection. By contrast, one might quote the poem of John Keats, “The Eve of St Agnes”:

St Agnes’ Eve – Ah, bitter chill it was!
The owl, for all his feathers was a-cold;
The hare limp’d trembling through the frozen grass
And silent was the flock in woolly fold:
Numb were the beadsman’s fingers while he told
His rosary, and while his frosted breath,
Like pious incense from a censer old,
Seemed taking flight from heaven, without a death...¹⁷

In this poetic description, a series of concrete images invites us to enter personally into the picture and to keep reflecting on the meaning... much like the parables in the Scriptures and the seasonal celebrations presented through the liturgy. Each time we return to these images and stories, they are likely to

¹⁶ Angeline Stoll Lillard, *Montessori. The Science Behind the Genius* (New York: Oxford. University Press, 2005)

¹⁷ John Keats, *The Eve of St Agnes*, <http://www.bartleby.com/126/39.html> ((accessed September 8, 2012).

evoke different insights and emotions within us. In this way, the Catechesis of the Good Shepherd is different from religious instruction since it calls for each participant to enter personally into the mystery.

In the appendix which follows, a continuum of Religious experiences has been proposed for inducting participants gradually into the experience of Catholic faith. It has been designed with Montessori sensitive periods in mind and incorporates the insights of the Catechesis of the Good Shepherd approach. The continuum follows the stages of human religious development and builds on these successively. Nevertheless, there is a pastoral problem confronting religious educators and catechists in their work. What if someone has “missed the sensitive period” and was not exposed to the appropriate experience at the optimal time? It is the contention of this author that religious experiences tend to proceed in a particular sequence, where some experiences serve as a foundation for what must follow. For example, while it may be true that the ideal moment for experiencing the protecting love of God comes in early childhood, it remains the indispensable foundation for a Christian life at any age. It is therefore suggested that those who are being inducted into the Church need to proceed in essentially the same order as developing children, irrespective of age. The continuum is experimental and can only develop if it is applied and amended according to the findings of actual experience. It is offered here for that purpose – not to be frozen in time and practice, but to be used and developed as more of the mystery of human persons and their relationship with God is understood.

APPENDIX

Continuum of Foundational Religious Experiences Towards a K-12 Perspective

Stage 1 – Data Gathering: *Exploring The Parts One By One.*

Stage 2 – Synthesising: *Looking For Patterns And Discerning The “Big Picture”.*

Stage 3 – Analysing: *How Do The Parts Contribute To The “Big Picture”?*

Stage 4 – Personalising: *How Do I Fit Into This Picture?*

Scripture: Life of Christ

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Infancy Narratives <i>God has a plan to bring people to enjoy true happiness. He has sent us Jesus, his son, so that through him – his teaching and his help – we can have true happiness. The infancy narratives in the Bible</i>	Infancy Narratives <i>We learn a little more about Jesus’ early life in the infancy narratives. This helps us to deepen our knowledge of God’s plan and about who Jesus is.</i>	Infancy Narratives <i>We continue to ponder the early life of Jesus by reflecting on key prophecies which foretold his birth.</i>

<i>help us begin to understand who Jesus is.</i> Annunciation (Luke 1:26-38) Visitation (Luke 1:26-38) Birth of Jesus (Luke 2:1-12) Visit of the Magi (Matthew 2:1-12) Presentation in the Temple (Luke 2:22-34, 36-40)	The Flight into Egypt (Matthew 2:13-15) Art Synthesis of the Infancy Narratives... Find a variety of art works depicting the early life of Jesus and allow the students to interact with them. Synthesise these by arranging them in the correct sequence.	The Great Light. (Isaiah 9:1) Emmanuel. (Isaiah 7:14) Bethlehem. (Micah 5:2) The Child. (Isaiah 9:5-6) The Star and the Sceptre (Numbers 24:17)
Paschal Narratives <i>In God's Kingdom, our lives have a meaning. Our life is followed by death, but this is not an end but the beginning of a new and more wonderful life. Jesus shows this through his own life death and resurrection.</i> The events of Holy Thursday (Mark 14:12-17, 22-24, 26) (Mention the crucifixion, but not in detail.) The Empty Tomb (Matthew 27:57-66; 28:1-10)	Paschal Narratives <i>We continue to explore God's plan and what Jesus did to bring this into reality.</i> The Last Supper – Eucharist focus (Mark 14:22-25) Resurrection Account (Matthew 28:108) The Ascension (Matthew 28:16-20; Acts 1:6-11) Pentecost (Acts 2:1-13) Art Synthesis of the Paschal Narratives	Paschal Narratives <i>We continue to explore God's plan and what Jesus did to bring this into reality by pondering the suffering of the crucifixion, which Jesus undertook on our behalf.</i> The Crucifixion (Mark 15:1-39) Revise Art Synthesis of Paschal Narratives during Lent.
Biblical Geography <i>We know that Jesus was a real person, who lived at a particular time and place. He was not just a story-book character.</i> Locate the land of Israel on the globe. Look at the terrain of Israel, and Jerusalem either on a model or by using google maps.	Biblical Geography <i>We know that Jesus was a real person, who lived at a particular time and place. We can learn a lot about the place where Jesus lived from the Bible and by researching what these places look like now.</i> Do a detailed study of the land of Israel and the city of Jerusalem, locating places mentioned in the Bible.	Biblical Geography <i>We know that Jesus was a real person, who lived at a particular time and place. There have been changes through time in the place where Jesus lived.</i> Do a research project on the history of the land of Israel in different time periods.

Scripture: Parables

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture“	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Parables of the Grace and Love of God <i>God loves and cares for me</i> Parable of the Good Shepherd (John 10:2-5)	Parables of the Grace and Love of God <i>God gives his life for me</i> The Found Sheep (Luke 15:4-6) The Good Shepherd: Wolf (John 10:11-14) Psalm 23:1-4 The Vine John (15:1-5)	Parables of the Grace and Love of God
Kingdom Parables <i>The mystery of the Kingdom of God is like the mystery of life, and Jesus draws our attention to this through parables. God's Kingdom starts small and grows. It is of great value like the treasure, and it</i>	Kingdom Parables <i>We continue pondering the mystery of the Kingdom of God, growing within us.</i> The Growing Seed (Matthew	Kingdom Parables <i>Return to ponder the mystery of the Kingdom of God – seeing what it means at a new stage of our lives. .</i>

<i>changes everything around it like the leaven.</i> The Mustard Seed (Matthew 13:31-32) The Pearl of Great Price (Matthew 13:45-46) The Hidden Treasure (Matthew 13:44) The Leaven (Matthew 13:33)	4:26-28) Using an art synthesis, draw all of the earlier parables together, and reflect on what they teach	
---	---	--

Scripture: The Bible and Salvation History

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
The Bible <i>The Bible is a special book – when it is read, it is God who is speaking to us through these words.</i>	The Bible <i>The Bible is a Book that has been written by people who were inspired by God to write what they did.</i> The Bible and the books that comprise it - an outline of the names of the different books of the Bible.	The Bible <i>The Bible is a Book that has been put together bit by bit to explain the way in which God's Plan has unfolded.</i>
Salvation History and the Plan of God	Salvation History and the Plan of God <i>The history of God's Plan is huge, and it is marked by his continued presence at every moment – but there are three key moments in this history: Creation, Redemption and Parousia.</i> Salvation history time line: identifying the major elements of this God's unfolding plan of loving goodness: Creation The Story of Abraham and Isaac Moses and the Exodus The Kings of Israel and the Prophets Birth of Jesus Death and Resurrection of Jesus The Heavenly Kingdom to come.	Salvation History and the Plan of God <i>The presence of God in history points to a plan whereby God reveals himself and his ways little by little. Typology is a study that helps us to see what parts of this plan point to things that are going to happen in the future.</i> The Prophets: Isaiah Jeremiah Daniel Exekiel The Minor Prophets. The Bible and the Parousia – What does the Bible tell us about the world to come? The Plan of God – an extended time-line of the action of God in history, both sacred and secular Typologies: Creation, The Fall, The Flood Abraham, Moses

Moral Formation I

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Preparing the Body <i>In its earliest stages, moral formation is about developing self discipline so that we do those things that</i>	Preparing the Body <i>At every stage, moral formation remains concerned with developing self discipline so that we do</i>	Preparing the Body <i>At every stage, moral formation remains concerned with developing self discipline so</i>

<i>the mind and heart believe to be right.</i> <i>The focus should be on practical life activities – cleaning, washing, sweeping, tidying.</i> Routines for cleaning, washing, sweeping etc. Giving children the opportunity to develop self-discipline as they care for themselves and then the environment they occupy.	<i>those things that the mind and heart believe to be right.</i> More advanced ways of caring for oneself and the environment – suitable to the age and needs of individual children – should be sought.	<i>that we do those things that the mind and heart believe to be right.</i> Challenging moral efforts, including self-denial and prudent asceticism – fasting, abstinence, acts of charity etc. – should be encouraged, particularly in the seasons of Lent and Advent.
Preparing the Heart <i>When a person falls deeply in love, he/she will want to do what is right by the other person. Love is the basis of moral action, and should precede it.</i> The Parable of the Good Shepherd – emphasising love.	Preparing the Heart: Parables of Mercy <i>God considers each one of us to be very important to him. Jesus told these parables to help us recall this truth.</i> The Forgiving Father (Luke 15:11-24) The Lost Coin (Luke 15: 8-9)	Preparing the Heart: Parables of Mercy <i>Not only does God consider us to be very important – he loves other too and calls us to do the same.</i> The Debtors The Workers in the Vineyard
Preparing the Mind <i>Explicit moral instruction about the way to behave should be left to the next level. The basic message of love is the one which must be grasped.</i> Observation of moral behaviour and being acquainted with the stories of Jesus serves as an implicit preparation of the mind for moral activity.	Preparing the Mind <i>Explicit moral instruction should begin once it is clear that the child has understood the foundation of love. The starting point is a reflection on the Moral Maxims of Christ.</i> Begin Reflection on the moral maxims of Jesus – one by one – from the following list: Matthew 5:44; John 13:34; Luke 6:27; Matthew 6:6; Matthew 7:7; 1 Corinthians 6:19; Matthew 5:48; Matthew 5:37; Matthew 7:22; Matthew 7:12; Matthew 5:42; Matthew 5:44; The Summary of the Law: Luke 10:27. Matthew 18:21-22; John 13:34; Luke 6:27; Matthew 6:2.	Preparing the Mind <i>Further moral instruction can take place once the basics have been understood. The social dimension of morality such as the natural law and the Beatitudes can also begin at this time if the child is ready.</i> Additional Maxims of Jesus from the following list: Matthew 5:44b; Matthew 7:3; Matthew 5:40; Matthew 6:20a; Luke 9:62. The Cardinal Virtues The Eight Beatitudes The Ten Commandments

Moral Formation II

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
	Preparing the Mind: Moral Parables <i>Belonging to the Kingdom of God comes with responsibilities. If we have been loved, we should respond by loving in return and by spreading the Good News of God’s Kingdom.</i> The Good Samaritan (Lk 10:30-37) The Insistent Friend (Luke 11:5-8)	Preparing the Mind: Moral Parables <i>While God wants us to belong to his Kingdom, he will not force us. We are free by our own actions to be happy in his Kingdom or not to accept it.</i>

	The Pharisee and the Tax Collector (Luke 18:9-14) The Sower (Matthew 13:3-8)	The Bridesmaids (Matthew 25:1-12); The Talents (Matthew 25:14-30); The Wedding Feast (Matthew 18:23-34)
--	---	---

Prayer

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Prayer of Thanks and Petition <i>At its most basic level, prayer is about asking God for his gifts and thanking him for what we have received</i> Prayers of thanks. Prayers of petition. Short phrases from the Bible, especially psalms.	Language of Prayer <i>Prayer sustains our relationship with God. As well as asking and thanking God for his gifts, we offer him our praise and worship. Jesus gave us the model of how to pray. The Church offers us a language to frame our prayers.</i> Our Father; Hail Mary; Act of Contrition; Glory Be to the Father; Morning Offering	Ways of Praying <i>There are many different ways to pray, and God helps us to find the way that is best for us.</i> Rosary Creed Lectio Divina

Sacraments: Sacramentality; Baptism

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Sacramentality <i>The ordinary is holy. We meet God through ordinary things that we can see, taste touch, smell and hear.</i> Practical life activities	Sacramentality <i>The ordinary is holy. We meet God through ordinary things that we can see, taste touch, smell and hear.</i> Draw attention to the presence of God in the ordinary Practical life Activities	Sacramentality <i>The ordinary is holy. We meet God through ordinary things that we can see, taste touch, smell and hear.</i> Draw attention to the presence of God in the ordinary Practical life Activities St Therese of Lisieux and the “Little Way”
Baptism – The Light and the White Garment <i>Jesus is the light of the world; his light cannot be extinguished and it even overcomes death itself. Through the sacrament of Baptism, we are given his light and his life.</i> The image of light in Baptism The meaning of the white garment	Baptism – The Rite <i>Each of the liturgical signs and gestures of Baptism has a meaning which connects us with the life, death and resurrection of Christ, and the life of the Church.</i> Reflection on essential moments of the Rite of Baptism	Baptism – The Rite <i>Each of the liturgical signs and gestures of Baptism has a meaning which connects us with the life, death and resurrection of Christ, and the life of the Church.</i> A deeper reflection on the Rite of Baptism, making connections with the Life of Christ and the Church
Baptism – The Water, the Gospel, the oil. <i>Through the water, the scriptures and the holy oil, we receive and take part in the life of Christ.</i>		

The image of water in Baptism The meaning of the holy oils The Scriptures as God's Word to us, received first in Baptism.		
Baptism – The Main Gestures of Baptism <i>Through the sacramental actions, we are drawn into the life of Christ.</i> The epiclesis (invoking the Holy Spirit) The pouring of the water The sign of the cross The anointing with oil		

Sacraments: Eucharist – Moments of the Mass

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Eucharist – Moments of the Mass <i>When we celebrate the Eucharist, we ask God the Father to send the Holy spirit to change the bread and wine into the body and blood of Jesus.</i> The Epiclesis <i>We thank God for the gift of the risen Christ and we join him in offering ourselves to the Father in the unity of the Holy Spirit</i> The Offering/ Doxology <i>We remember how God (represented by the wine) and humanity (represented by the water) have become inseparable in Jesus.</i> The Preparation of the Chalice <i>We remember that the Church is a communion – we are united to Christ and to each other and, bound by the peace of Christ</i> The Sign of Peace <i>The priest washes his hands to show that we all want to be made clean in heart – Blessed are the clean of heart for they shall see God.</i> The Lavabo (Washing of the Hands)	Eucharist – Linking the Moments of the Mass <i>The moments of the Mass form a particular order and a united whole. The Eucharist is the great prayer of the Church and the memorial of Christ's life, death and resurrection.</i> Basic Missal – Essential Moments of the Mass in Order Synthesis of the key moments of the Mass	Eucharist – Study of the Mass <i>In the Eucharist, Jesus offers to all the gift of redemption. The Eucharist is the thanksgiving sacrifice of Jesus, offered for the living and the dead.</i> Structure of the Mass – Sequencing Prayers of the Mass Detailed Exploration of the Essential Rite of the Mass

Sacraments: Eucharist – Paschal Mystery; Liturgical Vessels & Furniture

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Eucharist – Life, Death and Resurrection of Christ <i>The Eucharist is a celebration of the life</i>	Eucharist - Life, Death and Resurrection of Christ <i>In the Eucharist, Jesus feeds us</i>	Eucharist - Life, Death and Resurrection of Christ

<i>death and resurrection of Jesus.</i> See also Paschal and Infancy Narratives (above).	<i>with himself.</i> The Eucharistic Presence of the Good Shepherd. <i>At the last Supper, Jesus told us to celebrate the Eucharist as a memorial of him.</i> Origin of the Eucharist	<i>The Eucharist is the source and summit of the Christian life in which Christ offers to all the gift of redemption.</i> Origin of the Liturgy of the Word – Synagogue The Eucharist as Memorial
Eucharist – Liturgical Vessels & Furniture <i>In the celebration of the Eucharist, we use special vessels, furniture. Each of these has its own purpose in unfolding to us the mystery of Christ.</i> I. Altar, altar cloth, crucifix, candles, sacristy; II. Chalice, corporal, paten, ciborium, purifier; III. Cruets (water and wine), finger bowl, finger towel; IV. Tabernacle, paschal candle, sanctuary lamp; V. Lectionary, lectern, Sacramentary & stand	Eucharist – Liturgical Vestments <i>In the celebration of the Eucharist, we use special vestments. Each of these has its own purpose in unfolding to us the mystery of Christ.</i> Alb, stole, chasuble, amice	

Sacraments: Confirmation

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Confirmation <i>Indirect instruction incidentally.</i>	Confirmation <i>The Holy Spirit brings special gifts to empower his followers. These gifts are strengthened in the Sacrament of Confirmation.</i> Reflect on the Pentecost Story (Acts 2:1-4) Introduce the seven gifts of the Holy Spirit	Confirmation <i>Confirmation gives us special strength of the Holy Spirit to spread and defend the faith by word and action.</i> Pentecost Story (Acts 2:1-4) The articles, vestments and gestures of Confirmation Saints – models of the Christian life The Rite of Confirmation – essential components The Cardinal Virtues; Service Project The Gifts of the Holy Spirit (Isaiah 11:2-3) The Fruits of the Spirit (Galatians 5:22)

Sacraments of Healing: Reconciliation

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Reconciliation <i>Indirect instruction incidentally.</i>	Reconciliation <i>Jesus seeks out the lost sheep, and those who have sinned. Jesus gave the Church the power to forgive sins.</i> Key Moments in the Sacrament of Recon-	Reconciliation <i>God wants us to turn back to him after we have sinned. This is called „Repentance”.</i> Detailed review of the Rite of

	ciliation: 1. Examination of Conscience; 2. Confession of Sins; 3. Absolution; 4. Penance <i>Many scripture stories show that Jesus loved and forgave sinners who asked to be forgiven.</i> Reflection on... Parables of Mercy; Moral Parables; Maxims of Jesus (See above)	Reconciliation Further reflection on... Parables of Mercy; Moral Parables; Maxims of Jesus (See above)
--	--	---

Sacraments of Healing: Anointing of the Sick

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Anointing of the Sick <i>Indirect instruction incidentally.</i>	Anointing of the Sick <i>Anointing of the Sick is for those who are frail, seriously sick or in danger of death.</i> Study of the essential elements of the Sacrament of the Anointing of the Sick.	Anointing of the Sick <i>Anointing of the Sick brings strength, reconciliation peace and the courage to endure suffering in a Christian manner.</i> Extended study of the meaning of the Rite of the Sacrament of the Anointing of the Sick.

Sacraments at the Service of Communion: Marriage

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Marriage <i>Indirect instruction incidentally.</i>	Marriage <i>Jesus’ love for his people is the model of love for all married people. In marriage, a man and a woman give themselves to each other in love.</i> The essential elements of the rite of Marriage	Marriage <i>Marriage between a man and a woman is called a covenant. It is based on God’s love, help and forgiveness.</i> A more detailed study of the Rite of Marriage The Trinity and Marriage – analogy of love

Sacraments at the Service of Communion: Holy Orders

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Holy Orders <i>Indirect instruction incidentally.</i>	Holy Orders Bishops and priests have been called by God to continue Christ’s leadership in his Church. The essential elements of the rite of Holy Orders.	Holy Orders <i>Holy Orders gives sacred power to a priest: to teach, to sanctify and to lead the faithful.</i> A more detailed study of the Rite of Holy Orders

Liturgy: Seasons of the Church

Stage 1 - Data Gathering Exploring the things in my world.	Stage 2 – Synthesising Looking for patterns and the „Big Picture”	Stage 3 – Analysing How the parts fit into the whole picture
Seasons of the Church <i>The Life of the Church has its own seasons and fest days, which call us to reflect on key moments in the life of Christ and the saints who have served him throughout history. These reflections help us to enter more deeply into the mystery of Christ.</i> Liturgical Calendar Wheel The Season of Lent The Advent Prophecies – The Light (Isaiah 9:1), The Names (Isaiah 9:5-6), The Young Woman (Isaiah 7:14), The Star and the Sceptre (Numbers 24:17)	Seasons of the Church <i>The Life of the Church has its own seasons and feast days, which call us to reflect on key moments in the life of Christ and the saints who have served him throughout history. These reflections help us to enter more deeply into the mystery of Christ.</i> Other Solemnities of the Church Solemnity of the Mother of God Corpus Christi All Saints All Souls	Seasons of the Church <i>The Life of the Church has its own seasons and fest days, which call us to reflect on key moments in the life of Christ and the saints who have served him throughout history. These reflections help us to enter more deeply into the mystery of Christ.</i> Saints of the Church: St Peter and Paul, St Augustine, St Mary MacKillop, St Francis, St Thomas Aquinas, St Therese of Lisieux, St Teresa of Calcutta, Saints according to local interest

Personalising...

Stage 4 – Personalising: How do I fit into this picture?		
Developmental Aspect	Needs	Meeting the Needs
1. A Social Age Peer relationships are crucial; peer group is their first priority. A focus on camaraderie, fellowship, companions, team-mates lies at the centre of the adolescent experience. Adolescents need friends to confide in - the absence of friends is	Adolescents need to build and feel part of a community They need to learn how to live with each other; those that they like and those that they dislike. They also need to learn to live with adults.	1. Allow students the opportunity of working together on differentiated aspects of the same project. 2. Delve into the meaning and different levels of friendship. 3. Jesus as the model of the true friend. 4. Provide a sense of identity without imposing it. Adolescents need to belong, but in their own way. 5. They will willingly work within existing Religious frameworks if they are given sound and convincing reasons 6. Work with individuals and small groups rather than large numbers when introducing new and challenging activities. 7. Allow serious input – ask for their advice on how to achieve the outcome you are seeking.

Stage 4 – Personalising: How do I fit into this picture?		
Developmental Aspect	Needs	Meeting the Needs
2. A Thinking and Critical Age. Adolescents are critical of themselves, and each other, but especially of adults. It is a time to object, to argue, and to analyze. It is a time when adolescents see the persuasiveness of opposing reasons. Adolescents have a powerful mind, but it is turned toward themselves and the group.	Adolescents need to be challenged. They need challenges because they come to know themselves. They must try many things; they must sample life	Apologetics – explain not only the <i>what</i> but also the <i>why</i> in Religious Education. Connect it with their existing sense of identity... How might you explain this to your peers who ask you about your beliefs? Don't discount or put off their questions – Catholic faith is rational; explain the good reasons to them, and

They need to know how they feel, what they want. They need to reach their own conclusions. The need to listen to each other. The young child demands, „Help me to do it myself.” The adolescent demands, „Help me to think for myself.” In early adolescence, this thinking is not detached; it is thinking connected with feelings. They are capable of very mature thought if it is framed within a personal context. They need adults to listen to their reasons. They will not co-operate well unless they agree. They need to be empowered to discuss, to find solutions. The purpose of this critical nature is that it is a time for examining, developing, and/or finding values. Adolescence is a moral and ethical age, at least in the sense that it is a time for developing one's own commitment to moral actions.	for themselves.	find out if you don't know. Don't dismiss them by telling them that they just have to believe. Don't discount the value of their Baptismal faith. If they are baptised they have of a supernatural gift of faith that enables them to believe... so appeal to this with expressions like “we believe”. Approach adolescents in a respectful and friendly manner, without trying to be like them. Affirm the good things you see and tell them of the potential you can see in them. Bring in inspiring speakers to challenge them to some ennobling work. Provide inspiring stories of the saints for them to read; or DVDs which inspire them to good things. Give them good models of ethical behaviour – challenging but reachable.
--	------------------------	--

Stage 4 – Personalising: How do I fit into this picture?		
Developmental Aspect	Needs	Meeting the Needs
3. An Age of Boundless Energy Adolescents are constantly going, talking, moving, acting, working, playing, planning, etc. This energy can burn out of control, but if channelled, it can move mountains. It is an age where one has an astonishing capacity to work. This energy can burn out of control, but if channelled, it can move mountains. It is an age where one has an astonishing capacity to work. One purpose for this energy is to sustain the spirit of adventure. An odyssey is a good metaphor for this period of human development. Each adolescent is a young Odysseus; each is on a personal odyssey. Adventure brings challenge. The purpose of adventure is self-discovery.	Adolescents need challenging and meaningful work. They must come to know how ennobling work is, and they must be „admired” by adults for what they have achieved. Adolescents have a particular need to work with their hands; they need to build and create. The hand and the mind have a special connection in early adolescence. Adolescents need the land, they need the earth because the land is their sensorial and practical life environment.	Create opportunities for adolescents to undertake a challenging pilgrimage – World Youth Day is ideal if possible, otherwise a similar local challenging pilgrimage. Offer meaningful projects for adolescents to work on and plan together. Provide opportunities for them to engage with the natural environment... looking after a garden; undertaking a challenging hike; looking after an environmental project etc.

Stage 4 – Personalising: How do I fit into this picture?		
Developmental Aspect	Needs	Meeting the Needs
4. A period of developing maturity. It is the age of physical changes. It is a time of sexual discovery; what it means/feels like to be a man, what it means/feels like to be a woman. Clearly, boy/girl relationships are critical. Their challenge is a difficult one – to understand profoundly what is expected of them as adult men and women.	Adolescents need to develop a personal vision. This need is the commanding need of adolescence as a whole. They need to come to terms with their personal place in the world. We need this vision to sustain us, to nourish us throughout our life. It is this vision that defines our great tasks in life.	Discussions of this kind should avoid large groups. Even small groups will only be comfortable for them if they have chosen the members of the group for themselves. One-to-one is best. Chaplains who have a capacity for spiritual direction can be very helpful in these circumstances. Adult guides can be helpful, but only if they have a personal rapport with each individual. Guidance can be offered “safely” through the use of third person strategies – DVDs; discussions of issues and suitable articles etc. in which it is someone else being discussed. Efforts should be made to help the adolescent to perceive their own value in God’s eyes, as conveyed in these lines of Newman ... <i>“God has created me to do him some definite service. He has committed some work to me which He has not committed to another. I have my mission – I may never know it in this life, but I shall be told in the next. I am a link in a chain, a bond of connection between persons. He has not created me for naught. I shall do good. I shall do His work. I shall be an angel of peace, a preacher of truth in my own place while not intending it – if I do but keep His commandments. Therefore I will trust in Him. Whatever, wherever I am, I can never be thrown away, If I am sick in sickness, my sickness may serve Him; in perplexity, my perplexity may serve Him; if I am in sorrow, my sorrow may serve Him. He does nothing in vain. He knows what He is about. He may take away my friends. He may throw me among strangers. He may make me feel desolate, make my spirits sink, hide my future from me – still He knows what he is about.”</i> Cardinal Newman

Stage 4 – Personalising: How do I fit into this picture?		
Developmental Aspect	Needs	Meeting the Needs
5. It is an intensely human age. Adolescents must confront and deal with human nature in a way unique in terms of development. They must for the first time deal with the dilemmas, and contradictions of life. It is an age that is <i>I – centred</i>, not just the individual, personal I, but the I as a human being. It is an age that is <i>I – centred</i>, not just the individual, personal I, but the I as a human being. The dramatic physical changes of early adolescence create a heightened self awareness. In this context Chaucer	Adolescents need to be empowered to make their own decisions. They need the chance to make decisions, plan activities, be leaders. They need to make mistakes.	Adolescents need opportunities to plan activities of their own. These need to begin within safe limits, and increasingly see the winding back of adult supervision until they are ready to take responsibility for their own decisions. They should be offered the opportunity of studying the nature of the human person - theological anthropology. Provide opportunities for adolescents to share their stories with each other – if they feel comfortable with this. This should never be forced, and ought to begin with simple and non-threatening “getting to know you” opportunities. They will select the time and the place of

Canterbury Tales might be considered a metaphor of adolescence. The adolescent is on an extended journey (an odyssey, a pilgrimage), and there is the intense sharing of their very human stories (tales). As a result of this sharing there is the possibility for a remarkable growth in understanding and empathy for their companions. Because early adolescence is such a special <i>human</i> time, the adolescent mediates human nature. In the adolescent the dreams, possibilities, and potential of life clash with the present and the past, with the real, with the might-have-beens, with compromises and with weakness.	deeper sharing with each other and with trusted adults. They need to have some background in the processes of moral decision making according to the wisdom of the Church. These opportunities can best be done informally in the context of a walk or a hike together, and should not be “stage-managed” by the teacher. It will happen spontaneously. Provide inspiring literature, and avoid dark and depressing themes unless the outcome represents a triumph of humanity over danger and adversity. Offer them beauty and hope; not despair and ugliness.
---	---

DEVELOPING A CONTINUUM OF EXPERIENCES FOR CATHOLIC FAITH FORMATION

SUMMARY

This paper summarizes the contribution of Montessori approaches to religious education, both by Maria Montessori herself and by the more recent work of Sofia Cavalletti, Gianna Gobbi and the Catechesis of the Good Shepherd. It is acknowledged that this work has been pursued primarily in an attempt to match religious experiences with developmental sensitive periods. The question remains, however, of how the needs of those who have missed the ideal moment for the various aspects of their religious development can be accommodated. A case is made for seeing the typical stages of human development described by Montessori as a general sequential process for all learning, including religious. Consequently, the sequence of experiences used in the Catechesis of the Good Shepherd might be able to serve the wider purpose of indicating an appropriate sequence for all religious learning.

KEYWORDS: religious faith, education, Maria Montessori, Sofia Cavalletti, Gianna Gobbi, the Catechesis of the Good Shepherd.

RESTORING THE FOUNDATIONS OF REASON AND FAITH IN RELIGIOUS EDUCATION

The Contemporary Problem of Religious Education in Catholic Schools

In 1847, the American Protestant theologian, Horace Bushnell, published his classic work, *Christian Nurture*, wherein he alluded with good-natured envy to the success of the catechetical work of the Catholic Church.¹ Indeed, Catholic educational practices have had a long history of effectiveness. At the outset of the twenty-first century, however, it seems that Catholic schools in the western world are substantially failing in their mission to hand on the faith to a new generation.² In Australia, research has chronicled this problem for over twenty years. A 2006 investigation into the attitudes of *Generation Y* found that less than 3% of recent graduates from Catholic schools participated regularly in the Sunday Eucharist while *Relativism* was identified as their predominant philosophy...

Generation Y are what their parents and Australian culture have made them. They have taken strongly to two 'late modern' principles: that an individual's views and preferences, provided they harm no-one else, should not be questioned or constrained, and that spiritual/religious beliefs and practices are purely personal life-style choices—in no way necessary.³

In 2010 Pope Benedict XVI acknowledged this problem to journalist Peter Seewald who asked him how it was possible that, despite spending years in Catholic schools, students in the Western world seem to end up knowing more about Buddhism than their own faith. The Pope replied: "That is a question I also ask myself. Every child in Germany has nine to thirteen years of religion in school. Why, in spite of that, so very little sticks, if I may put it like that, is

* Dr Gerard O'Shea – University of Notre Dame, Australia (Sydney Campus); John Paul II Institute for the Study of Marriage and Family (Australian Session, Melbourne); e-mail: goshea2@gmail.com

¹ See Horace Bushnell, *Christian Nurture* (New Haven: Yale University Press, 1847), p. 25.

² Obviously, it is not the Catholic school alone that nurtures and guides faith, the socializing factors of family and parish need to be kept in mind too.

³ P. Hughes, M. Mason, A. Singleton, R. Webber, *National Study Of The "Spirituality" Of Generation Y* (2006). See website: <http://dlibrary.acu.edu.au/research/ccls/spir/sppub/sppub.htm>

incomprehensible.”⁴ In a discourse to university lecturers in 2007, Pope Benedict had already requested that certain foundational issues be addressed to determining “effective ways of proclaiming the ‘realism’ of faith”.⁵

This paper will explore some of these issues in terms of their impact on the effectiveness of religious education in Catholic schools and suggest possible solutions by applying the insights of John Henry Newman, a writer to whom Benedict XVI has drawn attention for his remarkable insight into modern problems. Part 1 will outline some current challenges for religious education, including the anti-realist educational philosophy of Constructivism and the unhelpful influence of *Recontextualisation* theology. Part 2 will take up the request of Benedict XVI to explore relevant aspects of the work of John Henry Newman with a particular focus on his clarification of the relationship between religious faith and theology. Part 3 will apply some of Newman’s insights directly to the field of religious education and argue for the importance of “certitude” in this context.

Current Challenges for Religious Education

Constructivism – Relativist Epistemology

Since the mid-1980s, Constructivism has held an unassailable place in the educational establishment of the western world. A search for this term in documents from education faculties will reveal the extent of its dominance, as this sample from major English speaking universities indicates.

Country	University	Number of Results
U.S.A.	Harvard University (Cambridge MS) ⁶	4,560
Canada	University of Saskatchewan (Saskatoon) ⁷	659
U.K.	University of Glasgow (Glasgow) ⁸	299
Australia	Monash University (Melbourne) ⁹	241
New Zealand	University of Canterbury (Christchurch) ¹⁰	370

⁴ Benedict XVI, *Light of the World. The Pope, the Church, and the Signs of the Times. A conversation with Peter Seewald*, trans. Michael J. Miller and Adrian J. Walker (San Francisco: Ignatius Press, 2010), p. 140.

⁵ Benedict XVI, *Address to Participants in the First European Meeting of University Lecturers* (June 23, 2007).

⁶ http://www.gse.harvard.edu/search/index.html?cx=016446603697163608362%3Aurqj_p1s5to&q=constructivism&sa=Search&cof=FORID%3A11&siteurl=www.gse.harvard.edu%2Fcontact (accessed Dec 27, 2011).

⁷ <http://www.usask.ca/search/?q=constructivism&gosearch1=Search> (accessed Dec 27, 2011).

⁸ <http://www.gla.ac.uk/search/results/index.html?cx=017623854272262319862%3Alvn9vifcf38&cof=FORID%3A10&ie=UTF-8&q=constructivism&ssSubmit=search> (accessed Dec 27, 2011).

⁹ <http://search.monash.edu/?cx=001621737867968046729%3Ansl4i5alcty&cof=FORID%3A11&q=constructivism&sa=Find> (accessed Dec 27, 2011).

¹⁰ <http://ucgoogle1.canterbury.ac.nz/search?q=constructivism&sb=Search> (accessed Dec 27, 2011).

A definition of *Constructivism* in its radical form will typically contrast the active role of learners in constructing knowledge for themselves with a so-called passive alternative, whereby truth is held to exist independently and is presented to the learner and confirmed by the authority of some external source. In the words of its chief theorist, Ernst von Glasersfeld: “knowledge is the result of an individual subject’s constructive activity, not a commodity that somehow resides outside the knower and can be conveyed or instilled by diligent perception or linguistic communication.”¹¹ Essentially, this is the position of Kant – human knowledge cannot be identified with external reality, but refers only to our own experience. Other philosophers, including Richard Rorty, go further and insist that truth does not exist and our perceptions must be continually renegotiated in a social context. In his own words: “we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus have no need to view it as accuracy of representation.”¹² These ideas constitute a challenge for religious education, as they tend to undermine the Catholic Church’s claim that human beings live in an intelligible universe created by God.

Nevertheless, *Constructivism* is a term with many meanings. Its claims are so broad that there are some aspects of the theory on which almost any educationalist can agree. Radical constructivists acknowledge this difficulty with definitions as evidenced by von Glasersfeld:

A few years ago when the term Constructivism became fashionable and was adopted by people who had no intention of changing their epistemological orientation, I introduced the term trivial constructivism. My intent was to distinguish this fashion from the ‘radical’ movement that broke with the tradition of cognitive representation.¹³

The tradition to which Glasersfeld is referring is the philosophy of realism – the view that reality exists beyond the individual. The epistemology of Thomas Aquinas and the educational theory of Maria Montessori take this view, which puts them in a perplexing position for many constructivists. Both agree that the human being actively constructs knowledge, but each one does so using the kind of real external data whose validity the radical constructivists reject. While the philosophical origins of Constructivism can be found in the likes of Kant and Rorty, its educational pedigree includes the names of Piaget, Vygot-

¹¹ E. von Glasersfeld, “Environment and Education,” in L. P. Steffe, T. Wood (eds.), *Transforming Children’s Mathematics Education: International Perspectives* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1990), p. 37.

¹² R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p. 170.

¹³ E. von Glasersfeld, “Questions and Answers About Radical Constructivism,” in M. K. Pearsall (ed.), *Scope, Sequence, and Coordination of Secondary Schools Science*, Vol. 11, *Relevant Research* (Washington DC: NSTA, 1992), p. 170.

sky and Dewey, all of whom rejected an objectivist view of knowledge and the possibility of attaining truth as it actually exists.¹⁴

It is not just traditional Catholicism which has difficulties with radical constructivism. Challenges from other educational researchers have grown significantly in recent years. Kirschner, Sweller and Clark (2006) demonstrated the ineffectiveness of the typical constructivist teaching – inquiry or problem-based learning strategies – when used for students working with new or complex material.¹⁵ Clark (1989) noted that even when students express preference for constructivist methods, they do not learn as effectively as they would from direct instruction.¹⁶ Lundeberg (1987) and Pressley and Afflerbach (1995) indicated that mastery of a variety of learning strategies – not just constructivist ones – was necessary for developing expertise across different domains.¹⁷ Samuelstuen and Braten (2007) confirmed that students benefit more from using a variety of learning approaches.¹⁸ Small (2003) identified the fallacy of constructivist epistemology and pointed to the unhelpful confusion between the legitimate and well established learning process (by which human beings construct knowledge by relating component parts) and the teaching strategy of Constructivism.¹⁹ Phillips (1995) concluded that the issue should be considered from the learner's perspective. The construction of knowledge by an individual benefits more from direct instruction and does not need inquiry methods to achieve the best result.²⁰ John Hattie, the world's most cited educational researcher, expresses the frustration of those who have pointed out the shortcomings of radical constructivism.

Every year I present lectures to teacher education students and find that they are already indoctrinated with the mantra "constructivism good, direct instruction bad". When I show them the results of these meta-analyses, they are stunned, and

¹⁴ For a brief and accurate description of Constructivism, see G. Kanselaar, *Constructivism and socio-constructivism* (University of Utrecht: Open Access, 2002).

¹⁵ See P. A. Kirschner, J. Sweller, R. E. Clark, "Why minimal guidance during instruction does not work: An analysis of the failure of constructivist, discovery, problem-based, experiential and inquiry-based teaching," *Educational Psychologist* 41 (2): pp. 75-86.

¹⁶ See R. E. Clark, "When teaching kills learning: Research on mathematics," in H. M. Mandl, N. Bennett, E. de Corte, H. F. Friedrich (eds.), *Learning and instruction: European research in an international*, vol. 2 (London: Pergamon, 1989), pp. 1-22.

¹⁷ See M. A. Lundeberg, "Metacognitive aspects of reading comprehension: Studying understanding in legal case analysis," *Reading Research Quarterly* 61 (1): pp. 94-106.

¹⁸ See M. S. Samuelstuen, I. Braten, "Examining the validity of self-reports on scales measuring students' strategic processing," *British Journal of Educational Psychology* 77 (2007 no. 2): pp. 351-378.

¹⁹ See R. Small, "A fallacy in constructivist epistemology," *Journal of Philosophy of Education* 37 (2003 no. 3): pp. 483-502.

²⁰ N. B. Phillips, C. L. Hamlett, L. S. Fuchs, D. Fuchs, "Combining classwide curriculum-based measurement and peer tutoring to help general educators provide adaptive education," *Learning Disabilities Research and Practice* 8 (1995 no. 3): pp. 148-156.

they often become angry at having been given an agreed set of truths and commandments against direct instruction.²¹

Evidence of Constructivism in Catholic Education

With such compelling reasons to be wary of radical constructivism, one might expect Catholic schools to avoid it and adopt a philosophy more suited to their tradition. The evidence, however, suggests otherwise. Many teachers and principals in Catholic schools have themselves taken a relativist stance towards religious truth, asserting that individuals must make up their own minds about which doctrines of the Church will be personally accepted. This view is verified by research from McLaughlin and others. In a sample of Australian Catholic school principals, he found that they:

... had a practical tolerant view of Catholicism that was more about establishing relationships through service and less on law. All principals privately held views contrary to current Vatican teachings on priestly celibacy, married clergy, female priesthood and artificial birth control.²²

McLaughlin also investigated the attitudes of students at Australian Catholic University, confirming the trend:

Likewise, student teachers held contrary positions to the official church teachings and discipline in the areas of female clerics, optional clerical celibacy and a preference for married clergy. This research confirms a trend identified in other research (Hewitt, 1978), that increasingly, young Australian Catholics are becoming 'communal Catholics.' They are 'loyal to the Catholic collectivity and sympathetic toward its heritage' (Ludwig, 1995), but refuse unilaterally to acknowledge the authority of institutional Church leadership (Greeley, 1978).²³

The combination of a teaching staff who in large part fail to account for the incompatibility of Constructivism with Catholic faith and a relativist culture affecting the parents who constitute the school communities make the results now evident in Catholic schools unsurprising. It must now be asked: what can be done to correct the situation? One possible response is to assert that there is no problem...

This evolving 'selective' approach of affiliation with Catholicism is not a cynical response. Along with it, is an eschewing of the hypocritical and a yearning for increased authenticity (Flynn, 1993), "a desire for new religious forms... which provide personalised experiences of community" (Colman, 1982), as well as an

²¹ John Hattie, *Visible Learning: A Synthesis Of Over 800 Meta-analyses Relating To Achievement* (New York: Routledge, 2009), p. 204.

²² D. McLaughlin, *Catholic school lay principals: Professional and pastoral issues* (Brisbane: Australian Catholic University, 1996), p. 134.

²³ D. McLaughlin, *The Beliefs, Values and Practices of Student Teachers at the Australian Catholic University* (Research Report. Australian Catholic University, 1999).

increased involvement in social justice issues (Goosen, 1990; Neidhart and Hansford, 1988).²⁴

This view is supported by *Recontextualisation* theologians at the Belgian Catholic University of Leuven. One leading Leuven theologian, Lieven Boeve, has even called for a diminishing of the role of the Christian narrative:

In the post-modern context, Christianity as a master narrative has also lost much of its credibility – in spite of the fact that many see the fall of the modern master narratives as an opportunity for narrating a new Christian master narrative. Christianity, however, has no future as an all-encompassing meta-narrative, but only as a small narrative, or better still as an open narrative, as a narrative that offers orientation and integration without thereby being determined to integrate everything in its own narrative in a totalitarian way.²⁵

Boeve's Leuven colleague, Didier Pollefeyt, has spelled out the implications of this approach for Catholic schools:²⁶

The end product of Catholic education is... a pupil who is able to inquire [into] everything and everyone positively and with an open mind, inspired by a profound sense of humanity and by a connection with old and new stories which can open alternative worlds which can grant the future a utopian orientation...²⁷

In the context of a pluralist society, the Catholic student is advised to abandon the Gospel claim of Christ: "No one comes to the Father except through me."²⁸ Pollefeyt's Catholic pupil has only an open mind, an understanding of his or her own humanity and a connection with old and new stories. This definition simply provides an accurate description of a rational human being of no particular religious persuasion. The views of Boeve and Pollefeyt are clearly at odds with those committed to the mandate of the Great Commission (Mark 16:15-16) including Benedict XVI:

... the Church knows only *one* tradition: the tradition of Jesus, who lives his life from the Father and who receives himself from the Father and continually gives himself back to the Father. From this perspective, the Church is... critical of all other traditions, for it is from this perspective that the phenomenon known as 'original sin' – that is, the antihuman element of all traditions – makes itself known not just as a statistical but also as a fundamental fact.²⁹

²⁴ Id., p. 32.

²⁵ Lieven Boeve, *Interrupting Tradition*, trans. Brian Doyle (Louvain: Peeters Press, 2003), p. 175.

²⁶ See D. Pollefeyt, J. Bouwens, "Framing the identity of Catholic schools: empirical methodology for quantitative research on the Catholic identity of an educational institute," *International Studies in Catholic Education* 2 (2010 no. 2).

²⁷ Didier Pollefeyt, *Towards a Contemporary Identity for the Catholic School* (Catholic Education Office, Melbourne, 2006). See <http://www.motherteresa.catholic.edu.au/learning-and-teaching/> (accessed 7 January 2012).

²⁸ John 14:6.

²⁹ Joseph Ratzinger, *Principles of Catholic Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), p. 93.

Newman's Synthesis of Faith and Reason

Thinking With Assent

From a Catholic standpoint, it is untenable to suggest that current difficulties in religious education can be solved by abandoning essential Catholic claims. Yet the challenge remains – how can the dimension of faith be integrated into the learning process without violating the integrity of reason itself? Before his election as pope, Cardinal Ratzinger pointed out that believing is essentially “thinking with assent.”³⁰ The act of faith comes about in a different way from the act of knowing:

... not through the degree of evidence bringing the process of thought to its conclusion, but by an act of will, in connection with which the thought process remains open and still under way. Here, the degree of evidence does not turn the thought into assent; rather the will commands assent, even though the thought process is still under way.³¹

Ratzinger recognised the difficulties in this approach, and acknowledged the accusations of Jaspers and Heidegger that faith, by pre-supposing the answers, leaves no room for questions.³² In answer, Ratzinger cited Pascal's observation: “The heart has its reasons that reason does not know”. He noted that we are able to give the assent of faith not because of the depth of our own inquiries or the quality of our evidence, but:

... because the will – the heart – has been touched by God, affected by him. Through being touched in this way, the will knows that even what is not clear to the reason is true. Assent is produced by the will, not by the understanding's own direct insight: the particular kind of freedom of choice involved in the decision of faith rests on this... The will (the heart), therefore, lights the way for the understanding and draws it with it into assent.³³

As part of his reading of the “signs of the times”, Benedict XVI has drawn attention to the contribution in this field of the nineteenth century English Cardinal, John Henry Newman, who foresaw many of the problems of modern rationalism and proposed perceptive solutions. Benedict has called for a deeper study of Newman's insights, with a view to applying them to current problems: “I am certain that he still has much to teach us about Christian living and witness amid the challenges of today's world, challenges which he foresaw with such remarkable clarity.”³⁴ Pope John Paul II had also expressed admiration for the way in which Newman confronted the issues of rationalism and fideism – challenges with pertinent similarities to those of our own time.

³⁰ Joseph Ratzinger, *Pilgrim Fellowship of Faith* (San Francisco: Ignatius, 2005), p. 21.

³¹ *Id.*, p. 23.

³² *Id.*, p. 20.

³³ *Id.*, pp. 23-25.

³⁴ Benedict XVI, *Farewell Ceremony Address*, International Airport of Birmingham (19 September 2010).

Rationalism brought with it a rejection of both authority and transcendence, while Fideism turned from the challenges of history and the tasks of this world to a distorted dependence upon authority and the supernatural. In such a world, Newman came to a remarkable synthesis of faith and reason.³⁵

Indeed, Newman's own century had seen traditional religious belief attacked by subjectivist philosophers like Kant, Feuerbach and on another level, Schleiermacher. These speculations attempted to undermine the possibility of any philosophical support for "revealed truth." It was against this background that the First Vatican Council (1870) taught that human beings are capable of knowing God by the light of reason alone.³⁶ This teaching is upheld in the 1993 *Catechism* which offers the added insight that "without this capacity, man would not be able to welcome God's revelation."³⁷ The position is further clarified thus:

In the historical conditions in which he finds himself, however, man experiences many difficulties in coming to know God by the light of reason alone... So it happens that men in such matters easily persuade themselves that what they would not like to be true is false or at least doubtful.³⁸

The Catholic Church also teaches that the supernatural virtue of faith creates a capacity for belief that is otherwise inaccessible. In *Fides et Ratio*, Pope John Paul II reiterated this claim:

Based upon God's testimony and enjoying the supernatural assistance of grace, faith is of an order other than philosophical knowledge which depends upon sense perception and experience and which advances by the light of the intellect alone... Philosophy and the sciences function within the order of natural reason; while faith, enlightened and guided by the Spirit, recognizes in the message of salvation the "fullness of grace and truth" (cf. Jn 1: 14) which God has willed to reveal in history and definitively through his Son, Jesus Christ..³⁹

In other words, human beings arrive at the truth about God using the supernatural gift of faith together with their natural capacity for reason – not *either* but *both*.

Categories of Assent

Newman's writings touching on these issues can be found in his classic work *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, in which he offers a sophisticated investigation of the process of assent, describing three mental acts associated with the holding of propositions of any kind – doubt, inference and assent. All three, he insisted, are appropriate human behaviour.

³⁵ John Paul II, *Letter to Archbishop Vincent Nichols on the Occasion of the Second Centenary of the Birth of Newman* (22 January 2001). Cf. also *Fides et Ratio*, 74.

³⁶ See Vatican Council I, *Dei Filius* 2: DS 3004.

³⁷ *Catechism of the Catholic Church* (Sydney: St Pauls/ Liberia Editrice Vaticana, 1994), p. 36.

³⁸ *Id.*, p. 37.

³⁹ *Fides et Ratio*, 9.

We do but fulfill our nature in doubting, inferring and assenting; and our duty is not to abstain from the exercise of any function of our nature, but to do what is in itself right rightly.⁴⁰

Newman identified six different kinds of “assent” which can be helpful in clarifying the relationship between faith and reason in religious education. His primary distinction is between “notional assent” (given to abstract propositions) and “real assent” (given to concrete objects of direct experience).

Notional Assent

Newman described five kinds of notional assent: profession, credence, opinion, presumption and speculation. Profession is an assent so feeble that it barely rises above the level of assertion. It involves little thought or reflection – such as a decision to follow a fashion or to accept information from an advertisement.⁴¹ Credence is a step beyond this, and expresses the fact that a person has no doubt about a proposition. It is readily given to information taken in by our senses or from books and results in spontaneous assent.⁴² In describing credence, Newman notes that theology is essentially notional, whereas religion should be real.⁴³

Newman then describes opinion. Whereas credence is held to be true, opinion is “probably” true. An opinion is held independently of premises, because human beings claim the right to think whatever they wish, whether or not they have good reasons.⁴⁴ Presumption is the kind of assent given to first principles – those propositions with which reasoning starts. While not as strong as real assent, presumption is a very strong kind of notional assent, drawn from our consciousness of self. Finally, there is speculation – a mental awareness of the reasoning process itself. This is attained by contemplating acts of *mental* reasoning and their results, as distinct from the assent derived from experience or the senses.⁴⁵ An awareness of the legitimate role of speculation has implications for religious education. Newman made it clear in his observations about credence that religion is primarily about the real and theology is essentially notional.

⁴⁰ J. H. Newman, *An Essay In Aid Of A Grammar Of Assent* (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1973, first published: 1870), p. 7.

⁴¹ See id., p. 42.

⁴² Id., p. 55.

⁴³ Id., p. 57.

⁴⁴ Id., p. 58.

⁴⁵ See id., p. 74.

Real Assent

Real assent occurs when the mind is directed towards things, represented by the impressions they have left on the imagination.⁴⁶ Newman noted that the Catholic practice of meditation on the Scriptures permits the believer to encounter a God who speaks of things, not notions: "the facts which they relate stand out before our minds as objects such as may be appropriated by a faith as living as the imagination which apprehends them."⁴⁷ In company with Thomas Aquinas and Maria Montessori, Newman affirms that "the concrete" is more likely to affect human nature than the abstract.⁴⁸ The implications for religious education and catechesis are obvious. If students are to commit to the Faith as their own, they must be offered the real and the concrete prior to abstract propositions. Instruction in the Catholic faith which confines itself to intellectual dimensions will have very limited appeal. Moreover, Newman claimed that real assents are what make individual human beings unique, for these have a personal character. The particular experiences that each one has are what constitutes every human being's unique condition in history and form the data of an unrepeatable personality.⁴⁹

Applying Newman's Insights to Religious Education

The Stance of the Religious Education Class

According to Newman, in the case of revealed religion, the way in which one holds certain propositions distinguishes the presence or absence of faith itself. To take up a position of doubt makes one a sceptic. To hold propositions as conditional (inference) indicates the position of the philosopher. To offer unconditional acceptance (assent) is to be a believer. What are the implications of these positions for religious education? Obviously, different strategies are required depending on the status of the students. Some will be baptised believers who, according to the *Catechism*, have received the theological virtue of faith in baptism.⁵⁰ There may be others in the class who have not received this gift and are therefore in the position of "philosophers," needing convincing reasons for belief while awaiting the conferral of the gift of faith. To paraphrase St Augustine, before receiving the gift of faith, one must understand in order to believe; after receiving faith, one must believe in order to understand.⁵¹ The

⁴⁶ See *id.*, p. 75.

⁴⁷ *Id.*, p. 79.

⁴⁸ See *id.*, p. 37.

⁴⁹ See *id.*, p. 86.

⁵⁰ See *Catechism of the Catholic Church* (Sydney: St Pauls/ Liberia Editrice Vaticana, 1994), p. 1266.

⁵¹ *Ten Homilies on the First Epistle of John*, Tractate XXIX on John 7:14-18, §6.

third stance, scepticism, would be a logical absurdity in a Catholic religious education class, since it would be a deliberate undermining of its purpose.

Inquiry or Investigation?

Newman makes a comment of particular relevance to the inquiry approach favoured by radical constructivism. He distinguishes between inquiry and investigation, insisting that inquiry into revealed truth is inconsistent with faith. One who inquires is in doubt about where the truth lies, hence a believer cannot, at the same time, be an inquirer.

Thus it is sometimes spoken of as a hardship that a Catholic is not allowed to inquire into the truth of his creed; of course he cannot, if he would retain the name of believer. He cannot be both inside and outside of the Church at once. It is merely common sense to tell him that, if he is seeking, he has not found. If seeking includes doubting, and doubting excludes believing, then the Catholic who sets about inquiring thereby declares that he is not a Catholic. He has already lost faith.⁵²

While closing the door of believers to inquiry in matters of faith, Newman was no advocate of fideism or anti-intellectualism. He simply made a distinction between the way in which believers and non-believers engage with the data of revelation:

... inquiry implies doubt and investigation does not imply it; and that those who assent to a doctrine or fact may without inconsistency investigate its credibility, though they cannot literally inquire about its truth... in the case of educated minds, investigations into the argumentative proof of the things to which they have given their assent is an obligation or rather a necessity.⁵³

The Real and the Notional in the Religious Education Class

As noted already in his description of credence, Newman claimed that religion must be based on real assent, while theology is essentially notional; theology builds on the foundation of an existing faith. Both aspects should receive attention in the religious education class, with the balance of this emphasis depending on the needs of individual students. Those with little knowledge or experience of Catholic faith should be offered more concrete experiences to which they can offer real assent. Some contemporary programmes have made the mistake of attempting to meet the needs of older students by confining their religious education presentation to the notional sphere without regard to the students' individual situations. To put it in Newman's terms: in cases where the students lack a sufficient religious foundation, theology has replaced religion rather than supporting it. Those more firmly established in their faith could be offered a developmentally appropriate level of theological investigation, although a degree of caution needs to be exercised here too.

⁵² J. H. Newman, *An Essay In Aid...*, p. 191.

⁵³ *Id.*, p. 192.

Speculative Theology in the Religious Education Class

It is possible and indeed helpful to engage in speculation based on a foundation of faith in real things; this is merely an application of St Anselm's definition of theology – "faith seeking understanding." Yet speculation cannot cause faith; this is a gift. Moreover, there exists the possibility that speculation may overwhelm and destroy faith if one chooses to give more credence to one's own reasoning than to the gift of God. There are numerous examples of theologians who have in this way abandoned faith. If inexperienced students are exposed too soon to speculative theology which does not rest on a foundation of real faith, there is a risk that they will mistake speculation for faith, and claim the right to be arbiters of revealed truth. Their training in constructivist methodology and scientific method will certainly pressure them to act in this way. Newman discouraged those who were intellectually ill-equipped for assessing subtle arguments from placing themselves in danger by deliberate exposure to them.

[Some] who, though they be weak in faith... put themselves in the way of losing it by unnecessarily listening to objections. Moreover, there are minds, undoubtedly, with whom at all times to question a truth is to make it questionable, and to investigate is equivalent to inquiring; and again, there may be beliefs so sacred or so delicate that, if I may use the metaphor, they will not wash without shrinking and losing colour.⁵⁴

Religion as a Cultural Study

In many "post-Christian" jurisdictions, the Church has been conceded the opportunity of presenting its teachings as a body of cultural knowledge, isolated from the actual sacramental and affective devotions that contribute to its life and power. On one level, this seems attractive – an opportunity for evangelisation. In practice, the results have not been encouraging. Students are positioned to take the stance of "philosopher," subjecting the faith to the processes of constructivist inquiry. As Newman demonstrated, this undermines rather than enhances faith. Students have the impression that they understand what Christianity has to offer without experiencing its affective power; the mind is informed but the heart is left untouched. The aspect of "wonder" is neutralised and students are "inoculated" against future interest in Christianity.

The Role of the Church in Relation to Belief

Newman's view on the role of the Church regarding the content of faith is also relevant for religious educators. He would not have conceded legitimacy to McLaughlin's negotiating believers and insisted that part of the Church's role was to identify opinions that are incompatible with the truth received from

⁵⁴ Id., p. 192.

God.⁵⁵ Catholics need to trust the Church in its doctrinal and moral teaching, even if one does not comprehend the reasons: “Even what he cannot understand he can believe to be true; and he believes it to be true because he believes in the Church.”⁵⁶ Furthermore, he insists that one does not immediately need to know or understand the meaning of every doctrinal proposition the Church teaches. Catholics believe on the authority of the Church, which is deemed to be the authority of Christ himself:

... every Catholic, according to his intellectual capacity, supplements the shortcomings of his knowledge without blunting his real assent to what is elementary, and takes upon himself from the first the whole truth of revelation, progressing from one apprehension of it to another according to his opportunities of doing so.⁵⁷

The Place and Value of Certitude in Religious Education

Pope Benedict XVI has often referred to the prevalence of relativism in modern culture. The influence of Constructivism in reinforcing this mental habit has already been noted. Another tendency, perhaps more general, is the application of the scientific method to religion. The scientific method proceeds by way of hypothesis and empirical experimentation – an entirely appropriate means for establishing material facts. By definition, however, such an approach excludes the spiritual dimension. Will a prayer for rain always produce the same results? Can the transformation of bread and wine into the body and blood of Christ be tested? Some realities are known only by faith. This leads to a legitimate question. Is human access to the truth or to any kind of certitude possible at all? In science, the answer is no – a hypothesis is always held to be conditional, dependent on further experimental data.

With religious faith, however, certitude is indispensable and Newman has provided a suite of persuasive arguments. He defined certitude as: “the perception of a truth with the perception that it is a truth... as expressed in the phrase ‘I know that I know’.”⁵⁸ Newman acknowledged that human perceptions change but it does not follow that access to unchangeable truth is impossible: “What is true is always true and cannot fail whereas what is once known need not always be known and is capable of failing.”⁵⁹ For Newman, religion requires more than assent to truth, since it is more than an intellectual acceptance of an argument. Religious faith requires certitude and this must include a principle of persistence: “Without certitude in religious faith... there can be no habit of prayer, no directness of devotion, no intercourse with the unseen, no generosity of self-

⁵⁵ See *id.*, p. 149.

⁵⁶ *Id.*, p. 150.

⁵⁷ *Id.*, p. 153.

⁵⁸ *Id.*, p. 197.

⁵⁹ *Id.*, p. 197.

sacrifice.”⁶⁰ Newman acknowledged that some of his remarks seemed to go against the proper functioning of the human mind which acquires understanding largely through sense experience and by relating these experiences to one another.⁶¹ Yet he insists that relentless introspection using our intellectual processes actually tends to weaken them. Should this become a habit, it will cause the mind to abandon even the most rudimentary assents in favour of a paralysing uncertainty.

“And thus, even those things which it may be absurd to doubt, we may, in consequence of some past suggestion of the possibility of error... [be] hampered with involuntary questionings, as if we were *not* certain when we *are*.”⁶²

A process whereby every religious belief is subjected to “critical” thinking – perhaps more accurately described as systematic doubting – and a demand for empirical proof will undermine religious education just as surely as it will undermine any other intellectual discipline. If the same process were applied to science, the scientific method itself would be undermined by endless questioning. For example, how do we know that the published results in scientific journals are not fraudulent? How can we be certain that the results from an experiment have been accurately reported? If in the field of science we must trust in some basic certitudes, why is this unacceptable for religious faith? Newman acknowledged that a host of imponderable questions which challenge the doctrines of faith must arise in every thoughtful mind. If, however, reason is unable to resolve the dilemma created, then such questions

... must be deliberately put aside, as beyond reason, as no-thoroughfares, which, having no outlet themselves, have no legitimate power to divert us from the King’s highway... A serious obstruction they will be now and then to particular minds, enfeebling the faith which they cannot destroy...⁶³

Newman accepted the possibility that certitudes in any individual may turn out to be mistaken. Yet, if one were to refuse to act unless absolutely certain, the result would be paralysis. The human mind is incapable of infallibly perceiving the difference between real certitudes and apparent ones. It is the Church, under divine guidance, which is charged with this task, not individuals. In his *Essay on the Development of Doctrine*, he laid down conditions for what would constitute due consideration and these have found their way into settled Catholic teaching.⁶⁴ There may be times when the Church seeks to weigh argu-

⁶⁰ Id., p. 220.

⁶¹ Id., p. 216.

⁶² Id., p. 217.

⁶³ Id., p. 218.

⁶⁴ See J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (London: Longmans, Green and Co., 1903), pp. 171-203.

ments for and against particular doctrines. Once the matter has been settled, the faithful are called on to simply accept the conclusion as a certitude

... it is our duty deliberately to take things for granted which our forefathers had a duty to doubt about; and unless we summarily put down disputation on points which have been already proved and ruled, we shall waste our time and make no advances.⁶⁵

The case for resting in such certitudes must be put clearly to students and argued in the face of its constructivist alternatives which are far from incontestable.

Conclusions

In the current educational climate, religious education methodologies in many parts of the world have succumbed to pressure from Constructivism and the scientific method, despite the fact that Constructivism is contested by a large body of evidence and scientific method is demonstrably unsuited to religious questions. Persuasive intellectual arguments in support of faith have been offered by popes and Catholic scholars, especially John Henry Newman. As demonstrated by Newman and confirmed by an overwhelming weight of evidence, human beings relate better to concrete forms than abstract ones, and so as far as possible, encounters with concrete realities should precede propositional formulations and any kind of speculative theology. Both real and notional assents (faith and reason) are necessary for sustaining Catholic faith, but the starting point must always heavily favour the real. Sacraments, liturgy and the concrete approaches to religious education pioneered by Maria Montessori, Sofia Cavalletti and their collaborators give the best hope for the practical and educationally sound renewal of religious education and catechesis in our times.⁶⁶

RESTORING THE FOUNDATIONS OF REASON AND FAITH IN RELIGIOUS EDUCATION

SUMMARY

This paper explores reasons for the apparent ineffectiveness of religious education programmes in the Catholic schools of the West. It examines the impact of the anti-realist educational philosophy of Constructivism and the inadequacy of responses to these challenges, including those proposed by *Recontextualisation* theologians. The paper examines the work of the nineteenth century English Cardinal, John Henry Newman, and recommends possible solutions to the crisis in religious education based on the work of his insights. It also argues the case for certitude as a necessary component of religious education.

⁶⁵ Id., p. 229.

⁶⁶ It is not possible to give details of this approach in the current paper, but another article taking up this task is already in preparation.

KEYWORDS: reason, faith, religious education, John H. Newman.

SOME PHILOSOPHICAL REMARKS ON EDUCATING GENUINE LEADERS

“We are Dwarfs Standing on the Shoulders of Giants.”
- Bernard of Chartres

The title of this article may be puzzling. For as anyone who has ever done any research on leadership knows well, inventing definitions seems to be an accepted practice among scholars who discuss this subject.¹ This number of approaches should make one embarrassed. How then can one make any remarks on educating leaders while having no commonly accepted account of leadership?

Let us propose, however, an intellectual experiment which will start with a well-known description of leadership given by former U.S. president Harry S. Truman. His remark seems to be a serious contribution, for – as we learn from the *New Dictionary of the History of Ideas* – it echoes most meaningful attempts at defining leadership. Truman said that “leadership is the ability to get others to willingly move in a new direction in which they are not naturally inclined to move on their own.”² Now, let us pretend for a while that we are not sure about accepting this explanation, and that we need to have it made more clear and distinct in its details.

Abilities of a Leader

Leaders are commonly expected to possess some special qualities or characteristics.³ There is, however, a long-standing controversy about whether leaders are born with talents and traits that allow, or even cause, them to be

* Fr. Dr. Paweł Tarasiewicz – John Paul II Catholic University of Lublin (Poland), Faculty of Philosophy, e-mail: kstaras@kul.pl

¹ Cf.: Ralph E. Stogdill, *Handbook of leadership: A survey of the literature* (New York: Free Press, 1974), p. 7: “There are almost as many definitions of leadership as there are persons who have attempted to define the concept.” Richard A. Barker claims, however, that “non defining” is the common practice of scholars in their reference to leadership (see: “How Can We Train Leaders if We Do Not Know What Leadership Is?,” *Human Relations* 50 (No. 4, 1997): pp. 343-345).

² Steven B. Sample, “Leadership,” in *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, ed. Maryanne Cline Horowitz (Detroit etc.: Thomson Gale, 2005), p. 1254.

³ Arthur G. Jago, “Leadership: Perspectives in theory and research,” *Management Science* (1982, No. 28): p. 315.

successful leaders, or whether effective leadership behaviors can be learned through education and experience.⁴

What do we think about leadership abilities? Do we stand for leadership as an acquired skill or rather as an innate quality? Do we opt for culture, or rather for nature, as the necessary and sufficient factor in the process of educating genuine leaders?⁵ The problem seems to take after the controversy on education between the ancient Sophists and philosophers, and it is here that we can likely find some useful indications for the present day.

Protagoras, an outstanding Sophist of Athens, used to maintain that there is nothing constant or unchangeable in human life, for the thing called *human nature* cannot be any point of reference, as it is merely an invented projection. Every man then, while being a measure of himself and all things around, is able to create his own image and strive for the acknowledgement of his opinions in the public domain. If Protagoras were ever able to speak to us on leadership education, he would for certain say that the principal assignment of all its pursuits is to motivate students. For good leaders are made, not born, and everybody who has the desire and will power can become an effective leader.⁶

Plato, the founder of the ancient Athenian Academy, opposed Protagoras, saying that motivation is not as crucial in leadership training as are inborn predispositions – namely, innate knowledge, which does matter a lot in education, because it is what enables any teaching to be valuable. According to him, genuine leaders are not so by nature. If they had been made without being nurtured by others – as he writes in his dialogue *Meno* –

“there would assuredly have been discerners of characters among us who would have known our future great men; and on their showing we should have adopted them, and when we had got them, we should have kept them in the citadel out of the way of harm, and set a stamp upon them far rather than upon a piece of gold, in order that no one might tamper with them; and when they grew up they would have been useful to the state.”⁷

In consequence, Plato maintains that leadership is acquired by instruction, as leaders’ abilities are either wholly or partly in the form of knowledge, which enables them to perform any profession well.

For Plato, however, true knowledge is inborn. He makes it clear especially in the above-mentioned dialogue *Meno*, where Socrates draws out of Meno’s untaught slave-boy the basic truths of Euclidian geometry, which he is

⁴ Linda D. Henman, *Leadership: Theories and Controversies*, <http://www.henmanperformancegroup.com/articles/Leadership-Theories.pdf>, accessed Oct 13, 2011.

⁵ Cf.: Melissa A. Chase, “Should Coaches Believe in Innate Ability? The Importance of Leadership Mindset,” *Quest* (2010, No. 62): pp. 296-297.

⁶ Evelyn Banks, “Developing leadership excellence,” *Recruiter* (September/October, 2006): p. 4.

⁷ Plato, *Meno*, transl. Benjamin Jowett, XXV, 89b.

shown to possess innately.⁸ Plato argues that, since intellectual abilities are thus already in the mind of the knower, they must not be imparted, but rather they must be drawn out, prompted, recalled, or elicited by skillful teachers. Now, if Plato, the most eminent student of Socrates, could speak to us on education, he would surely claim that the success in educating genuine leaders in fact consists in the accurate recognition of human inborn resources and their effective reactivation. This intuition implicitly leads to a conclusion that education always undergoes some kind of crisis if based on mere opinion. For opinion differs from knowledge in much the same way that people who merely think the truth differ from people who know the truth; even if those who rely on opinion sometimes say things truly, they do not know what they say.⁹ Thus, in opposition to Protagoras, Plato does not treat any future leader simply as an amorphous clay to be shaped at will, but he fully respects his or her nature, which consists of definite inclinations, and needs to be developed under the auspices of truth.

The entire classical tradition of philosophy notes that all human abilities come from nature in order to be perfected by habit and knowledge. A man's nature is a necessary, but not sufficient condition for possessing abilities. Education is needed to perfect the mere potentials provided by nature.¹⁰ More than two thousand years ago, Cicero rightly observed in his *Tusculan Disputations*, that

“as a field, although it may be naturally fruitful, cannot produce a crop without dressing, so neither can the mind without education; such is the weakness of either without the other. Whereas philosophy is the culture of the mind: this it is which plucks up vices by the roots; prepares the mind for the receiving of seeds; commits them to it, or, as I may say, sows them, in the hope that, when come to maturity, they may produce a plentiful harvest.”¹¹

By his nature, then, man is to learn and his potential is to be developed. This can be a life-long process, in which any opportunity to learn is seized upon, whether it be training programs, social encounters, personal or professional experiences, good readings, hobbies, etc. In fact, for a person who is eager to learn and develop her potential, the possibilities for learning are endless and advantageous.¹²

⁸ Id., XVI, 82c – XXI, 86c.

⁹ Id., XLI, 99c.

¹⁰ Cf.: Elizabeth C. Shaw, “Philosophers for the City: Aristotle and the Telos of Education,” *Modern Age* (2005, No. 1): p. 31.

¹¹ *Cicero's Tusculan Disputations*, transl. C. D. Yonge (New York: Harper & Brothers, 1877), p. 69. „Ut ager, quamvis fertilis, sine cultura fructuosus esse non potest; sic sine doctrina animus [...] Cultura autem animi philosophia est: haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos, eaque mandat his, et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant” (*M. Tulli Ciceronis Disputationes Tusculanae*, ed. B. Klotz (Lipsk 1835), p. 53).

¹² Laurent Lapiere, “To Teach Leadership or to Really Train Leaders?,” p. 1, <http://laurentlapier>

The classical philosopher would certainly add that if man is distinguished by his nature, then the goal of education is to be identical with the natural goal of man. All forms of education, leadership education included, must be explicitly or implicitly directed towards the complete self-realization of man. Aristotle, the prominent student of Plato, reminds us that the supreme good, to which all people aspire, is neither to be a noble savage, nor man in his natural state, but rather the educated man. All abilities then, as the work of education, are as much worthy as they converge with the optimum, to which man is called by his nature. Thus, the relation between human nature and leadership abilities shows us its inalienable ethical character. Only those abilities deserve a positive assessment which conform to the truth about the nature of man.¹³

Since abilities are implanted by nature, developed by culture, and assessed in the light of their contribution to human advancement, then we can ask a further question whether there is any leadership ability that is the most important. It seems that the reply is simple. For, given the wide range of human organizations and levels of power within organizations, leaders in different contexts need different clusters of abilities. Moreover, all leaders face limits on the scope of their power. Such limits may include not only superior authority in a hierarchy, but also the presence of powerful competitors, the interests of key constituencies whose support is important if the leader is to retain power, the necessity for the leader to appeal to an electorate on a regular basis, or a board of trustees or directors that appoints, and may remove, the leader.¹⁴ Different types of expectations and limits entail a seemingly justified doubt that there may exist any one leadership ability which should be recognized as primary.

re.com/presentation - accessed Aug 13, 2011. See also id., p. 2: "Leadership is a practice that is learned for the most part from experience, first that of others, and then one's own. This learning occurs through action that is enriched by simultaneous or *a posteriori* reflection and that, by dint of repetition, can then be more solidly integrated into the construction of an action that is all one's own. Leaders are often very interested in the practice of other leaders, finding therein not only a source of inspiration but also of self-discovery. It's no coincidence that they have a propensity to read biographies and autobiographies". And: Jay Conger, "Can We Really Train Leadership?" *Strategy & Business* 2 (Winter, 1996): pp. 52 and 61: "Plato argued that he needed 50 years to train a good leader... Plato advocated a leadership program that took a lifetime, but we don't have that luxury. And while Plato's program sits at one extreme of the time investment spectrum, most leadership training programs sit at the other. The *one shot* three-day program cannot miraculously transform your managers into leaders. At best, it will create an awareness of what leadership is, but not much more. We must realize that leadership training needs to involve numerous initiatives that occur over the long term."

¹³ Cf.: Charles Hummel, "Aristotle," *PROSPECTS* 23 (1993, No. 1/2): p. 39.

¹⁴ See: Nannerl O. Keohane, "On Leadership," *Perspectives on Politics* 3 (2005, No. 4): p. 708. Cf. also Linda D. Henman, *Leadership: Theories and Controversies*, op. cit.: "There is not even consensus about *universal traits* that cause leaders to be effective. Often leaders are intelligent, knowledgeable, attractive, sociable, and persistent; but there are exceptions. There are effective leaders who do not embody one or more of these traits, so defining absolutes is impossible."

Such a conclusion may also be confirmed by the failure of a scientific approach (called the “great person” approach), which posited that individuals who are successful leaders should have similar personality characteristics, regardless of the situation in which they are asked to lead. After hundreds of studies, the “great person” approach was abandoned because a common set of leadership characteristics was not found. Researchers inferred that there are no specific characteristics that lead to effective leadership.¹⁵

Although the answer is simple indeed, it does not deny, however, the existence of a principal leadership ability. If leaders are to compete with other leaders, and be followed by other people, then they must have something in common not only with their rivals, but with their actual and potential followers as well. People may differ from one another in respect of countless characteristics, but they share with each other one specifically human feature: making decisions. If leadership is based on abilities, then the ability of making proper decisions seems to be indispensable for being a leader. For leaders make decisions, and they have to make them in excellent ways (the English word *excellence* is a good translation of the Greek *aretē*). Usually, they are expected to decide on collecting resources, creating incentives, articulating goals, identifying strategies for solving problems, persuading others to follow a desirable course, etc. The issues that leaders must address have broad implications, and a large number of human beings are affected. Therefore, no one else has the same obligation and responsibility.¹⁶

The ability of making decisions, in turn, is much indebted to judgment. Judgment is evidently present in these parts of a leader’s business, such as identifying issues and priorities, knowing how to allocate time and energy, seeing how to properly use skills of other people, etc. If we asked Aristotle to give us a philosophical account of judgment, he would surely say that it relates to action, and so is concerned with belief rather than truth, with “what admits of being otherwise.” Unlike wisdom, the content of judgment is not always the same, as it focuses more on particulars than on universals, builds on experience, and often requires deliberation.¹⁷ For Aristotle, sound judgments must reflect the nature of their objects. For instance, judgments about using a knife must take account of its natural function to cut. But what if the judgment is to deal with a human? Aristotle seeks an answer by stressing the rational function of the human species. For humans to live in accord with their nature, they must live in accord with right reason. To live in harmony with reason is to live virtuously. Thinking virtuously requires the intellectual virtues, while acting virtu-

¹⁵ See: Melissa A. Chase, “Should Coaches Believe in Innate Ability? The Importance of Leadership Mindset,” op. cit., p. 299.

¹⁶ Nannerl O. Keohane, “On Leadership,” op. cit., p. 707.

¹⁷ Id., p. 710.

ously requires what are called the moral virtues. Together, for they cannot operate without one another, they make up a virtuous man whose judgments always seek for and follow the golden mean. So then, if a leader is to be a man of excellent judgment, he or she must try to make his or her decisions between two extremes: a vice of excess and a vice of deficiency.¹⁸

Moving Willingly

Is *influence* a key concept in defining leadership? For some it seems to be both a necessary and sufficient factor in explaining leadership, so that they regard it as the behavioral process of influencing individuals and groups toward set goals, or as individuals who can significantly influence the thoughts, behaviors, and feelings of other people.¹⁹ If so, then what kind of influence may be recognized as proper – that of a businessman, politician, manager, or official? If leadership were equated with economic success and managing people, then it would be measured by success and effectiveness in obtaining these ends. A leader would be successful when the person he or she is trying to influence demonstrates the desired behavior. Is this right? If leadership were reduced to management, then successful leaders would have to use power – to influence others, to monitor results, and to sanction performance. Is this really so? If leadership were to be replaced by authority understood in the political sense, then such authority would be able to command others, control subordinates, and make all the truly important decisions by itself. Would we like this?²⁰ Probably not!

Harry S. Truman, in saying that “leadership is the ability to get others to willingly move,” implies that *leader* means something more than *boss*. Although a position as a manager, director, president, etc. gives the authority to accomplish certain objectives in the organization or society, the power of an office does not make anyone a leader immediately; it can merely make a commander. Leadership, rather than simply bossing people around, makes followers want to do great things.²¹ This is why leadership has to be based on some kind of honesty. The leader must have an honest understanding of who he or she is, what he or she knows, and what he or she can do. For it is the follow-

¹⁸ Paul Stonehouse, Peter Allison, David Carr, “Aristotle, Plato, and Socrates: Ancient Greek perspectives on experiential learning,” in *Beyond Dewey and Hahn: Standing on the shoulders of influential experiential educators*, ed. T. Smith, C. Knapp (Wisconsin: Raccoon Institute Publications, 2009): pp. 29-41.

¹⁹ See: Melissa A. Chase, “Should Coaches Believe in Innate Ability? The Importance of Leadership Mindset,” op. cit., p. 297.

²⁰ Cf.: Richard A. Barker, “How Can We Train Leaders if We Do Not Know What Leadership Is?,” op. cit., p. 344.

²¹ *Concepts of Leadership*, <http://www.nwlink.com/~donclark/leader/leadcon.html> – accessed Aug 06, 2011.

ers, not the leader, who determine if the leader is successful. The main leadership distinction and attraction consists in using no coercive methods. If the followers lose their trust or confidence in the leader, it would mean that they become mere employees, hired men, or servants. Thus, to be successful, the leader has to convince the followers, not himself or his or her superiors, that he or she is worthy of being followed.²²

Why then are leaders followed? There are two main reasons. The first one refers to the leader who usually is admired and followed for having some kind of knowledge or skill which he is ready to share with others. When the leader's knowledge is considered, then it cannot be conceived as merely technical, specialized, or routinely possessed by followers. The leader's knowledge rests not only on training, but also, or rather in particular, on discovery and experience. As a result, the difference between leaders and other people reflects both the amount of accumulated knowledge, and the qualitative dissimilarity in its organization, which allows rapid and reliable retrieval of the knowledge whenever stored information is relevant. Therefore, both experience and the ordering of it to make it easily available at appropriate times seem to be crucial for being a genuine leader.²³

Another reason refers to the followers who usually are very willing to invest themselves in a leader's proposal if it bears personal meaning for them. If they can escape from being over-managed and begin to make a cooperative investment through their labor, they will likely make a more efficient and complete contribution.²⁴ It is not unlikely that, in time, these followers who have some leadership predispositions can reach their leader's level and collaborate with him in accomplishing such critical tasks as setting direction, creating alignment, or gaining commitment.²⁵

The importance of voluntary cooperation between leaders and followers can be easily demonstrated by history. Arnold J. Toynbee, a renowned historian and philosopher of history, examined the rise and fall of 26 civilizations in the course of human history. He concluded that they rose by responding successfully to challenges under the leadership of creative minorities composed of elite leaders. The power of leaders was ensured by the practice whereby their example was imitated by the followers. Civilizations declined when the thread of

²² Id.

²³ Cf.: Nannerl O. Keohane, "On Leadership," op. cit., p. 716; Thomas Aquinas, "The Teacher," in *Disputed Questions on Truth*, vol. 2, transl. Robert W. Mulligan (Chicago: Henry Regnery Company, 1952), p. 527: "Now, in discovery, the procedure of anyone who arrives at the knowledge of something unknown is to apply general selfevident principles to certain definite matters, from these to proceed to particular conclusions, and from these to others."

²⁴ Steven B. Sample, "Leadership," op. cit., p. 1255.

²⁵ See: Gina Hernez-Broome, Richard L. Hughes, "Leadership Development: Past, Present, and Future," *Human Resources Planning* (March, 2004), p. 31.

agreement and cooperation among leaders, and between leaders and followers was broken, and the cultural elite turned parasitic, exploiting each other, or creating a proletariat.²⁶

New Directions

At the beginning of his *Politics*, Aristotle makes a careful point that “every community is established with a view to some good; for mankind always acts in order to obtain that which they think good.”²⁷ In the case of leadership, it seems that there are only two pretenders for choosing ultimate good for others: history or leaders.

In the opinion of Leo Tolstoy, the famous Russian novelist, it is history that shapes and determines human conduct, including that of leaders. In the epilogue to his *War and Peace*, he wrote: “Every act of theirs [i.e., leaders], which appears to them an act of their own free will, is in an historical sense involuntary and is related to the whole cause of history and predestined from eternity”. Tolstoy believed that both leaders and their followers are merely history’s slaves who were set in motion by countless forces beyond their control or comprehension.

In opposition to Tolstoy, Thomas Carlyle, the influential British historian and essayist, maintained that history is the biography of great men, the greatest of them being kings. The very word *king* Carlyle derived from the ancient word *Canning*, which he translated with “Able-man”. Thus, in Carlyle’s view, Ablemen (or Ablewomen) direct the course of history and determine the destiny of humanity.

Having appreciated the advantages of the Tolstoyan and Carlylean approaches, Steven B. Sample, in his article in *New Dictionary of the History of Ideas*, concludes that “leadership tends to be remarkably situational and contingent: what works for one person at one point in time will not necessarily work for everyone else or even for that person at a different time.”²⁸ To be situational and contingent in the absolute way, however, leadership would have to transcend human nature, which is impossible unless in the imaginary world. If leaders and their actual or potential followers possess the same human nature, then they are not only determined by the set of their natural predispositions, but also called to realize their optimum. The existence of human nature enables us to think, and to conclude that the ultimate end of life is to be determined not by

²⁶ See: Peter Jones, “Toynbee, Arnold Joseph (1889-1975),” in Justin Wintle, *Makers of modern culture* (London-New York: Routledge, 2002), p. 522; Glenn N. Schram, “Western Civilization in the Light of the Philosophy of History,” *Modern Age* (Fall 1990): pp. 253-254; Suck-Chul Yoon, “Toynbee’s Philosophy of History Adapted for Business Management. A Case Study and Theorization,” *Seoul Journal of Business* 9 (December 2003): pp. 27.

²⁷ Aristotle, *Politics*, I, 1, transl. Benjamin Jowett (Kitchener: Batoche Books, 1999), p. 3.

²⁸ Steven B. Sample, “Leadership,” op. cit., pp. 1254-1256.

history or a leader, but found, chosen, and pursued by that individual who is aware of his or her own natural endowment and ultimately responsible for it. All the particular ends gain logical sense if they serve as means to the ultimate. Such a perspective brings untapped new fountains of energy and creativity both to leaders and their followers.²⁹

In the respect of setting new directions for human engagement, the relation between leaders and followers becomes analogous to that between teachers and students. For as teachers have to decide whether they will teach the subject as such, or teach the students how to get it for themselves, so similarly the leaders face the necessity of deciding whether they will lead the followers to achieve the required end for the sake of the end itself, or rather that of those who are to achieve it – in other words, whether the followers exist for the end or the end for the followers, whether the system makes the men or the men make the system, etc.³⁰ Certainly, the leadership students strive for acquiring maximum efficiency in the accomplishment of their future ends. But at the same time, they cannot stop thinking of the future responsibility for their actual potential followers. Let this thought never cease! Actually, neither efficiency nor responsibility, when taken separately, can be regarded as necessary and sufficient constituents of genuine leadership. Genuine leaders will always try to put them in tandem.

Conclusion

The motto of this presentation recalls the famous saying of Bernard of Chartres. As was noted by John of Salisbury in his *Metalogicon*,

“Bernard of Chartres used to say that we are like dwarfs on the shoulders of giants, so that we can see more than they, and things at a greater distance, not by virtue of any sharpness of sight on our part, or any physical distinction, but because we are carried high and raised up by their giant size.”³¹

Each philosopher is to be aware of how much he or she owes to the philosophers who lived before. The philosophers of the present generation are like dwarfs standing on the shoulders of giants, for – in order to develop future

²⁹ Cf.: Mieczysław A. Krapiec, *Suwerennosc – czyja?* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001), p. 53.

³⁰ Cf. Glenn James, “The Subject or the Student,” *National Mathematics Magazine* 13 (December 1938, No. 3): pp. 129-130.

³¹ „Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea”. See *The Yale Book of Quotations*, ed. Fred E. Shapiro (New Haven and London: Yale University Press, 2006), p. 57; Frederick W. Hall, *A Companion to Classical Texts* (Salem, New Hampshire: Ayer Company, 1988), p. 70; Robert K. Merton, *On The Shoulders of Giants: A Shandean Postscript* (New York: Free Press, 1965).

intellectual pursuits – they have to understand the research and work created by notable thinkers of the past.

Since its very beginning philosophy has been pursuing knowledge and the understanding of human nature. The respect for nature is a crucial feature of the genuine philosopher who does his or her best to proclaim and implement it wherever possible. With referring to Harry S. Truman's account of leadership, all we intended was to make an appeal for paying closer attention to human nature in educating genuine leaders. Well-educated leaders, who know not to confuse the ultimate end with particular ones in their own life and in that of others, are needed throughout the Western civilization and elsewhere. They are desired by the economic leadership which sometimes seems to be mired in an obsession with the rich and powerful, with the traits, characteristics, behaviors, roles, styles, and abilities of people who *per fas et nefas* have obtained high positions and profits.³² They are very much wanted in education, whose dramatic situation in the global scale was acutely described by Peter A. Redpath in the introduction to his book, *Cartesian Nightmare*. Here he wrote:

“Skeptical philosophers, atheistic theologians, illiterate professors of English, psychologists who do not believe in the existence of a soul, social scientists who are not scientific, teachers of business courses who have never run a business, chemists who are really physicists, physicists who are really mathematicians, university administrators and teachers of education who lack a basic training in the very subjects which for centuries have constituted the curriculum of a university but who are now directing our institutions of higher learning, these are the inhabitants who not uncommonly reside in that very medium which shapes the development of all of the other contemporary Western cultural institutions.”³³

Despite, however, all these dramas, the wisdom of philosophical giants brings us today a fresh hope, that the sooner leadership schools recover the knowledge about human nature in their curricula, the sooner their graduates (i.e., genuine leaders) will retrieve culture for human persons.

SOME PHILOSOPHICAL REMARKS ON EDUCATING GENUINE LEADERS

SUMMARY

The author intends to make an appeal for paying closer attention to human nature in educating genuine leaders. His philosophical approach embraces following topics: (1) whether leaders are born with talents and traits that allow, or even cause, them to be successful leaders, or whether effective leadership behaviors can be learned through education and experience; (2) whether the influence exercised by groups or individuals can be considered as a necessary and sufficient

³² Cf.: Richard A. Barker, “How Can We Train Leaders if We Do Not Know What Leadership Is?,” op. cit., p. 344.

³³ Peter A. Redpath, *Cartesian Nightmare* (Amsterdam: Rodopi Press, 1997), p. 3.

factor in explaining leadership; (3) whether leaders lead the followers to achieve the required end for the sake of the end itself, or rather that of those who are to achieve it – in other words, whether the followers exist for the end or the end for the followers. The author concludes that well-educated leaders are those who know not to confuse the ultimate end with particular ones in their own life and in that of others.

KEYWORDS: leader, leadership, education, philosophy, human nature.

FILOZOFIA

(PHILOSOPHY)

URBANO FERRER*

Studia Elckie
14 (2012)

GRUNDLINIEN DER ETHIK VON MAXIMILIAN BECK

Maximilian Beck (1886-1950), geboren in Czechoslovakia, gehörte zu den ausgezeichneten Schülern Alexander Pfänders innerhalb des Münchner-Kreises neben Herbert Spiegelberg und Gerda Walther u.a. Seine meisten Werke in Manuskripten findet man im Nachlass der bayerischen Staatsbibliothek, so *Philosophische Hefte* (1929-1936) und *Teloethetics* (1944). Vor dem Ausbruch des Weltkrieges wanderte er nach USA aus, wo er eine wichtige Funktion als selbständiger Denker und Herausgeber erfüllte. Das Pfänders Erbe ist in den realistischen phänomenologischen Beschreibungen und in dem nüchternen Stil zu merken. Im praktischen Bereichen übte er die Kritik gegen zeitgenössischen Nationalismus und marxistischen Kollektivismus aus und vertrat das Primat der Person sowie in der sittlichen Vollendung als auch in der politischen Organisation.

Die erste, der systematischen Entwicklung der Ethik vorangehende Aufgabe besteht in einer eingehenden Analyse des sittlichen Phänomens. Nur so sind die verschiedentlichen Verzerrungen des grundlegenden Unterschieds zwischen dem sittlich Guten und Schlechten zu vermeiden. In diesem Sinn merkte Kant an, daß das eigentlich Sittliche ein nicht herleitbares Faktum ausmacht; Kant gegenüber ist festzuhalten, daß es zwar doch kein Faktum ist — wie wir sehen werden —, aber Kant hatte recht, wenn er die Moralität für etwas Bestehendes und nicht für das Ergebnis einer philosophischen Überlegung erachtete. Sowohl die einzelnen Beispiele als auch die in ihnen sich zeigenden, eventuell konfliktiven Beziehungen entstammen der gemeinen inneren Erfahrung. Die Beschreibung der Akte, in denen Werte gegeben sind, sowie die Abgrenzung der Werte von anderen Phänomenen — wie Zuständen, natürlichen Trägern, dem geschichtlichen Fortschritt usw —, mit denen sie sich in der

* Dr Urbano Ferrer – Universidad de Murcia (España), Departamento de Filosofía; e-mail: fer-rer@um.es

Geschichte der Ethik zuweilen vermengt haben¹, bilden den Inhalt der Hauptabschnitte dieses elementaren Teils der Ethik. Erst anschließend stellt sich die Frage nach dem Prinzip der Einheit der sittlichen Phänomene: So geht es z.B. Aristoteles um die Tugend, Kant um den kategorischen Imperativ etc. Mit Bezug darauf findet die phänomenologische Ethik in der *Selbstvollendung der sittlichen Person* den einheitlichen Ursprung der sittlichen Qualifizierungen. Über die natürlichen Bestimmungen hinaus baut sich nämlich die Person durch freie Akte auf. Die Sittlichkeit im Verhalten hat mit einem nicht festzulegenden Subjekt zu tun, mit einem solchen, das nicht in ein für allemal vorgegebenen Eigenschaften zu fassen ist. Folglich sind die Handlungen dieses Subjekts weder durch äußeren Zwang noch durch die eigenen Naturanlagen bestimmt.

Im Werk von Maximilian Beck spielt die Charakterisierung der sittlichen Person eine wichtige Rolle. Wir befassen uns damit im ersten Abschnitt des folgenden Beitrags. Da Bewußtsein und Freiheit die bedeutsamsten Merkmale der sittlichen Person darstellen, sind vor allem beide Begriffe, für sich selbst und in ihrem gegenseitigen Verhältnis, zu prüfen. Zweitens kommt es darauf an, den geschichtlichen und politischen Rahmen zu berücksichtigen, den Beck in seinem Werk thematisch machte. Die Herausbildung der modernen Welt bewirkte eine Doppelseitigkeit: Einerseits führte sie zur Proklamation der Menschenrechte und zur Erlangung geschichtlicher Reife; andererseits geht dies mit einer Minderung menschlicher Würde und einer Übertragung der sittlichen Werte auf unbewußte Instanzen und schließlich mit der Festigung des Gegensatzes von Individualismus und Kollektivismus einher. Beck widmete einen großen Teil seines Werks der Auseinandersetzung mit solchen Phänomenen, die er durch das „moralische Paradox“ zu erläutern versuchte.

Bewußtsein und Freiheit

Was seine Auffassung des Bewußtseins betrifft, so unterscheidet sie Beck in radikaler Weise von allen diesbezüglichen Standpunkten der neueren Philosophie, einschließlich Husserls Phänomenologie. Während Husserl die physischen Dinge und die psychischen Akte nach ihrem jeweiligen Gegebenheitsmodus scharf voneinander scheidet, sind beide für Beck vorerst Realitäten, die von sich aus ihren jeweiligen Gegebenheitsmodus vorschreiben. Freude, Angst und Zorn beispielsweise sind nicht schlicht bloße Korrelata fundierter Bewußtseinsakte, sondern wirkliche Charaktere in der Seele, auch wenn das Bewußtseinssubjekt ihrer nicht aktuell inne wird. Die Realität seelischer Akte fällt nicht ganz mit dem aktuellen Bewußtsein von ihnen zusammen. Wie schon Pfänder in seiner Phänomenologie des Willens erkannte,

¹ Scheler hat einen relevanten Beitrag zu dieser phänomenologischen Analyse in *Wesen und Formen der Sympathie* geleistet. Vgl. Gesammelte Werke, Band 7, hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings, Bern: Francke 1973.

schatten nicht nur die physischen Objekte, sondern auch die psychischen Realitäten sich im Bewußtsein ab und setzen sich durch perspektivische Erscheinungen zusammen. Umgekehrt ist das physische Objekt nicht ein unfaßliches X, das als bloßer Zentralpunkt die Abschattungen von räumlich Seienden einigt, einem nur epistemologischen Ansatz gemäß; vielmehr entspricht den einzelnen Abschattungen der Teile der reale Charakter der Einheit des Ganzen (z.B. ist jedes Stück Gold seinerseits golden). Entsprechend diesem realistischen Rahmen ist das Bewußtsein für Beck nicht wesentlich Gerichtetsein auf..., sondern unmittelbares Erfäßthaben des Gewußten. In derartiger Bewandnis begleitet das Bewußtsein als etwas Identisches die verschiedenen Erscheinungen der seelischen Akte (Meinen, Wollen, Sich freuen etc).

Ausgehend von der vorigen These zeigt sich als umfassende Differenzierung diejenige, die die folgenden zwei Schichten voneinander abgrenzt: den erfassenden Blick und den gewußten, erblickten Gegenstand, ohne damit einen immanenten Inhalt von einem transzendenten Objekt trennen zu müssen. „Die Unterscheidung von Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsgegenstand setzt schon die falsche Immanenztheorie des Bewußtseins voraus“². Dementsprechend ist Erkenntnis nicht das Ziel, wohin ein Ganzes von bewußtseinsimmanenten Akten sich ausrichtet; für die realistische These sind dagegen Bewußtsein und Erkenntnis eins. „Wir setzen jedes Bewußtsein der Erkenntnis gleich“³.

Der Mensch ist aber Bewußtsein und verkörpertes, mit einem weltlichen Standpunkt verbundenes Ich zugleich. Im Gegensatz zum Bewußtsein ist für Beck das Ich blind, fensterlos: Seine Prädikate kommen ihm zu, ohne die Vermittlung durch ein bewußtes Subjekt während eines ausgesprochenen Tatbestands zu fordern, wie etwa die Sätze „ich habe zugenommen“, „ich habe dies vergessen“ usw. zeigen. In jedem Fall geht es um ein begrenztes, andere Standpunkte ausschließendes Subjekt, und mithin bewirkt dieses nicht von sich allein her geistige Freiheit, zu der nur der für das Ansich der Dinge offene Geist fähig ist. „Alle seelischen Akte des Ich sind also, sofern sie allein durch das Wesen des Ich selbst bestimmt sind, absolut unfrei“⁴. Ich und Bewußtsein verbinden sich zwar im Menschen als dem einen Subjekt, aber nicht kraft ihrer vermutlichen jeweiligen Wesen. Zum Ich gehört in der Tat nämlich nicht ein allgemeines Wesen, sondern es ist pures und vereinzelttes Individuum. Der Geist ist hingegen Bewußtsein *in actu*, das sich in der Verschiedenheit der ichlichen Akte anwesen läßt. Das Erfassen des Menschen durch die Akte entstammt also

² M. Beck, *Metaphysik der Moral*, unveröffentlichtes Typoskript des II. Teils der „Ethik“, Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß M. Beck, Signatur A I 2, S. 6.

³ Ibidem, S. 7.

⁴ Ibidem, S. 18.

nicht aus der den Akten innewohnenden intentionalen Richtung, sondern dem in jedem Menschen entsprechend seiner Individualität ausgeprägten bewußten Geist. Weder nur auf das mit dem Willen begabte blinde Ich noch auf das für sich allein entwurzelte Wesen des Bewußtseins passen die sittlichen Prädikate, denn die in der Sittlichkeit vorausgesetzte Freiheit fordert die *bewußte* Bezeugung vollzogener sowie vom *Ich* noch zu vollziehender Akte. Während es im absoluten Geist einen Unterschied zwischen Subjekt und Aktivität nicht gibt, ist für das geistige Ich kennzeichnend, daß der tätigen bestimmenden Funktion ein unbestimmtes Subjekt zugrunde liegt. Daraus folgt: Sittliche Freiheit bedeutet negativ, daß die festgelegte Beschaffenheit des Ich sein Verhalten nicht determiniert, und positiv, daß das geistige, das Ich formende Bewußtsein von seinem Erfassen her die sittlichen Unterschiede im Verhalten ermöglicht und determiniert.

Im Verhalten sind die verschiedenen Rollen, die jeweils dem Ich und dem Geist zukommen, gleichfalls zu bemerken: Das Ich verhält sich verständig, indem es seine Sicht dem Kreis seiner relevanten Interessen gemäß orientiert. Sein Wille beseitigt also den objektiven Charakter jener Dinge, die es allein zur Unterwerfung unter sich berücksichtigt. Demgegenüber ist die Offenheit zur Objektivität der Dinge eigentümlich für den Geist. In jedem vergeistigten Ich als Mikrokosmos spiegelt sich die ganze Welt in ihren jeweiligen Perspektiven wider. Die Vielheit der Iche führt eine Vielheit von Standpunkten und Weltbildern mit Bezug auf die einzige Welt ein. Mithin kann nur der Geist in Gebrauch seiner Freiheit sich von der ichlichen Richtung leiten lassen, insofern er freiwillig auf seine Freiheit verzichtet. Dazu muß das Ich seinerseits zu seinen Gunsten den Geist ablenken, denn ohne die Einsicht des Geistes könnte der Wille die von ihm gesetzten Zwecke nicht erreichen. Im Gegensatz dazu können die bezüglich der Welt wirkenden Kräfte nicht aus dem bewußten Geist hervorgehen.

Der Wille zur Macht braucht seiner Blindheit wegen zu seiner Betätigung eine angemessene Erkenntnis der weltlichen Zusammenhänge; aber die Erkenntnis fungiert nur als unentbehrliche Bedingung, da sie von sich aus nichts unmittelbar zu verwandeln vermag. Ebenso kann der Wille für sich allein Richtungen seiner Einwirkung nicht einschlagen; vielmehr bedient er sich der vom Geist getragenen Einsichten und schließt auf diese Weise den von ihm selbst eröffneten Kreis ab. Die Überwindung dieses Mangels an Erkenntnis im Ich fordert, daß den objektiven Eigenwerten und dem korrelativen Perspektivismus ihre reale Dimension bzw. ihre eigentliche Fülle im unbegrenzten Horizont der Welt wiedergegeben und so die weltlichen Perspektiven nicht auf den subjektiven, vom Willen durchgesetzten Standpunkt reduziert werden. „Diese Interessenperspektiven des Ich wirken dabei als Scheuklappen; denn sie verhindern, daß der Geist sich an die Fülle und

Unendlichkeit der objektiven Eigenwerte der Welt verliert”⁵. Oder: „Die Objektivität der Perspektive beruht ja darauf, daß die Welt von sich aus sich in einzelnen Punkten ihrer selbst abschattet”⁶.

Bewußtsein und Freiheit verknüpfen sich in der sittlichen Person. Kraft dieser Verknüpfung gelingt es ihr, ihren Akten die völlige Konkretion zu geben. Das Konkretum ist im allgemeinen kein bloßes Phänomen, gleichgültig gegenüber seiner Realität oder Irrealität, sondern wirkt als eine im Innern zusammenhaltende Ganzheit. Das wirkliche Wesen (des Goldes z.B.) besteht nicht außerhalb des Zusammenhangs seiner Merkmale. „Konkretum” verweist wörtlich auf *con-crescere*, zusammenwachsen. „Wirklich existiert ja nur das *Concretum* der Ideen”⁷.

Eigentlicher als bei leblosen Dingen ist dieses Zusammengewachsensein bei Lebewesen zu bemerken, solange diese um ihrer biologischen Selbsterhaltung willen existieren. Sie existieren nur, indem sie ihre vitalen Funktionen realisieren: Beide Momente sind eines. Den Akten der Person kommt jedoch die intensivste Einzigkeit zu: Jeder einzelne Akt geht aus der persönlichen Selbstverwirklichung hervor. Durch sie bildet sich sittlich die Person aus. „Man as moral person creates himself”⁸. Die Angemessenheit entsprechend der sittlichen Norm ist keineswegs bloß materiell, zufällig, sondern sie drückt sich durch das Gewissen in Urteilen als gedanklichen Gebilden aus. „A moral action is not an automatic efluescence of human nature or natural inclinations and instincts but it is motivated by thought”⁹. Der sittliche Wert hängt nicht von einem besonderen Gebiet zugehörigen, festgelegten Gesetzen ab; während in letzteren Fällen die Regeln allgemein und faktisch sind, geht es demgegenüber beim Sittlichen um eine einzelne Verrichtung oder um die Absicht, etwas zu verrichten.

In der Tat tritt das Neue durch freiwillige Akte auf, insofern die psychischen und existenziellen Voraussetzungen jener Akte seine Entstehung nicht implizieren. Aber im höchsten Grad ist das Geliebte als einziges bejaht, und, indem es vom Übrigen abgesondert ist, erlangt es die völlige Konkretion. Die Geste der Umarmung symbolisiert mit ihrer Umschließung diese Absonderung. „Absolutwertung des Geliebten auf Kosten alles Übrigen in der Welt ist Liebe”¹⁰. Folglich kann die Liebe die sittlichen Werte —auch wenn sie manchmal für sich allein zutage treten— aufheben.

⁵ Ibidem, S. 28.

⁶ Ibidem, S. 25.

⁷ Ibidem, S. 46.

⁸ M. Beck, *Value Theory and Ethics*, unveröffentlichtes Typoskript, Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß M. Beck, Signatur A I 3 [1948], S. 132.

⁹ Ibidem, S. 140.

¹⁰ M. Beck, *Metaphysik der Moral*, S. 55.

Die Übertragung der Weltoffenheit auf das sittliche Gebiet erschließt die Selbstlosigkeit als Voraussetzung des Opfers des Ich im Namen eines allgemeineren Wohls. Die Selbstlosigkeit richtet Beck zufolge den Blick auf die Realität und die Erfordernisse, die aus ihr entspringen. Sie hat zum Gegensatz die Selbstsucht, die das Ich in den Kreis seines blinden, auf seine Interessen fixierten Willens einschließt. Der Selbstlosigkeit liegt eine reflexive, den objektiven Werten zugewandte Haltung zugrunde. „Demgegenüber nun bedeutet Selbstlosigkeit jene Haltung des Menschen, in der er sich der objektiven Wertwelt öffnet“¹¹.

Anwendung auf den Bereich des Politischen

Wenn wir den substanziellen Wert eines jeden Menschen auf den Bereich des Politischen beziehen, stoßen wir Beck zufolge auf die Voraussetzung der Demokratie. Die Demokratie gewährleistet für ihn die identische Fähigkeit zur Selbstbestimmung von Bürgern über die natürlichen und künstlichen Unterschiede unter den Individuen hinaus. „Nur ein anderer Ausdruck für die Unabhängigkeit des eigentlichen, d.i. des substanziellen Wertes des Menschen von allem, was der Mensch nicht selbst in der Hand hat, also für die Unabhängigkeit von allem, was seine Selbstbestimmungsmacht übersteigt, ist das Prinzip der demokratischen Gleichheit“¹². So wie jeder in seiner Menschenwürde dieselbe Forderung nach Anerkennung an alle Anderen richtet und alle mit demselben sittlichen Sinn, unbeschadet ihrer vielfältigen Differenzen, begabt sind, besitzen alle auch das Recht, bei der Bildung des öffentlichen Lebens mitzuwirken. Nicht Rasse noch Reichtum noch irgendein anderer ausschließender Faktor, sondern nur die Ausübung der eigentlichen menschlichen Rechte ist es, was der Staat fördern und demgemäß er den geschichtlichen Fortschritt gestalten soll. Dabei lauern die gleichen Gefahren wie bei der sittlichen Selbstverwirklichung. Daher beschäftigen wir uns zuerst mit dem von Beck herausgestellten moralischen Paradox, das, unverstanden, zu Missdeutungen hinsichtlich der besonderen Anwendungsbereiche führt. Danach werden wir, dem Ansatz von Beck folgend, spezifisch politische Werte in den Blick nehmen.

Das moralische Paradox ergibt sich für Beck daraus, daß die entsprechenden Gebote nicht notwendig auf die Stillung natürlicher Neigungen (wie Verlangen nach Gesundheit, Reichtum, Wohlfahrt, Behagen usw.) zielen; dagegen fordert sittliches Verhalten zuweilen die opfernde Einschränkung dieser Triebe. Während Nietzsches Wille zur Macht zu seiner Realisation der Demütigung des Anderen bedarf, ist sittliche Würde für Beck ein Zeichen der substanziellen Gleichheit aller Menschen: Wir könnten nie kraft sittlicher

¹¹ Ibidem, S. 68.

¹² M. Beck, „Ethik. I Teil“, Philosophische Hefte, Heft 1/2 (1936), S. 5.

Forderung handeln, wenn wir als Antrieb für unsere Handlungen nicht auf eine ursprüngliche substanzielle Einheit zurückgreifen könnten. Die moralische Verletzung in einem besonderen Fall beleidigt also gleichfalls alle Nächsten, die dieselben Reaktionen und Gefühle erfahren. Aber die Ähnlichkeit zwischen solchen psychologischen Beweggründen und denjenigen, die aller moralischen Motive entbehren, wurde mitunter als eine Psychologisierung der Ethik gedeutet. Dafür stützt sich Nietzsche auf wörtliche Verwandtschaften: Z.B. hängt Gerechtigkeit für ihn mit Rache zusammen, das Gute sei nicht entfernt von "Eugenik", schlecht sei gleichbedeutend mit schlicht (oder gemein) etc.

Die Ablehnung des moralischen Paradoxes kommt der Annahme gleich, die im Ressentiment den Ursprung der sogenannten sittlichen Werte erblickt. Diese sind Nietzsche zufolge Anpassungen des Willens zur Macht an die hemmenden Momente seiner normalen Befriedigung. Solche Verwechslungen zeigen Romanliteratur und Alltag: z.B. mangelnde Abgrenzung von Rachsucht und Gerechtigkeit, Philantropie und Nächstenliebe, Stolz und selbstloser Liebe usw. Aber statt die Möglichkeitsbedingungen dieser Verhüllungen in den echten Werten aufzuweisen, zielt Nietzsches Versuch darauf, das moralische Phänomen in seine psychischen Verzerrungen aufzulösen. Die Frage ist dann unausweichlich: Woher stammt die Umwandlung natürlicher Triebe in wesentliche Gültigkeiten, ja die Notwendigkeit, daß diese Umwandlung ihre Auswirkungen zuwege bringt? Das Problem der Abgrenzung zwischen dem Sittlichen und seiner falschen Nachahmung ist nicht mit der Leugnung des ersteren zu lösen. „Schon die bloße Tatsache, daß echte, wahre von einer unechten, falschen, bloß vorgeblichen sittlichen Haltung unterschieden werden kann und schon die bloße Tatsache der Selbsttäuschung in diesem Gebiet setzt voraus, daß es beides gibt. [...] Der Unterschied zwischen beiden ist selbstgegeben und nicht konstruiert“¹³. Was die gegenteilige Auffassung eigentlich leugnet, ist die Nichtrückführbarkeit des sittlichen oder moralischen Phänomens, indem man auf seine Abgrenzung und Rechtfertigung verzichtet und statt dessen eine genealogische Herleitung der als kulturell abhängig angenommenen Fakta vornimmt.

Nicht nur die vermeintliche Überlegenheit von Herren über Sklaven, sondern auch die Errichtung eines kollektiven Staates verstoßen gegen die genannten Prinzipien. In diesem Sinn stellt Beck Betrachtungen über seine zeitgenössische Situation an. Er konstatiert die rasante Umwandlung menschlicher Lebensbedingungen. Eine früher unvorstellbare Entwicklung in der Technik hat zahlreiche Mittel zur Beschleunigung des Fortschritts hervorgebracht. Ist in dieser Lage das Bewußtsein den leitenden Zielen und (so würden wir heute hinzufügen) den sekundären Wirkungen jener Leistungen

¹³ Ibidem, S. 8.

gewachsen? Oder haben nicht vielmehr die neuen Sachverhalte ihr eigenes Tempo und ihre daraus resultierende Gleichförmigkeit in den Lebensbedingungen längst durchgesetzt? Heute drängen sich besonders diese Fragen auf, da wir die bedrohlichen ökologischen Folgen einer uneingeschränkten technischen Entwicklung erfahren haben. Doch boten schon zu Anfang des Jahrhunderts die Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt einen radikal gewandelten Anblick gegenüber früheren Epochen. Das wäre förderlich, wenn Werte und existenzielle Zwecke menschlicher Tätigkeiten in ihrem Bestand anerkannt würden. Die sich abzeichnende Gefahr liegt aber in einer bürokratischen Reglementierung des Lebens und der Ablösung der vitalen Lebensziele von einer nur mehr strategischen Rationalität, so wie Max Weber sie beschrieben hatte.

Beck war überzeugt, daß die politischen Institutionen in den Dienst der Erfüllung menschlicher Zwecke gestellt werden müssen. Werden diese Zwecke auf die eine oder andere Weise nicht geachtet, schafft die Politik ihre eigene Grundlage ab bzw. reduziert sie auf die schlichte Erhaltung niedrigster bürgerlicher Werte wie Ordnung, Verteidigung und Wohlfahrt (deren Realisierung zudem des öfteren mißlingt).

Um welche menschlichen Zwecke aber geht es Beck dabei? Zweifellos denkt er u.a. an die Anpassung von Mensch und Umwelt, an die Selbstbestimmung der historisch entstandenen Nationen und Völker, an die angemessene Wertschätzung der Arbeit, an die wirkliche Gleichheit unter allen Bürgern usw. Diese Zwecke können als gemeinsame Basis für alle parlamentarischen Diskussionen und als schöpferischer Begegnungsort für die Findung variabler Formen des Zusammenlebens gelten. Im folgenden suchen wir die Aktualität dieser ethischen Ziele auch für die postindustrielle Epoche aufzuzeigen.

In seiner Vorlesung *Telotheitics* besteht Beck darauf, daß sowohl die Errungenschaften des Menschen über seine natürliche Umwelt als auch die Ausübung intellektueller und volitiver Fähigkeiten ein erworbenes und bewahrenswertes Gut darstellen. Es wäre der falsche Weg, für eine Rückkehr zum Naturzustand oder für die Dominanz der vitalen Kräfte gegen den Geist zu votieren, wie es Naturalismen und irrationale Utopien erstreben (vgl. Rousseau und Klages). Was Beck zufolge nicht übersehen werden sollte, ist das Telos, auf das die modernen wirtschaftlichen und politischen Strukturen hingedordnet sind. Ohne christliche Werte wären bestimmte Leistungen auf diesen Gebieten nicht entstanden und hätten sich nicht entwickeln können. So wurzelt die Schaffung des produktiven Kapitals in der Tugend der Sparsamkeit und wurde durch sie in ihrer großen Tragweite ermöglicht: Undenkbar ist die Entfaltung des Kapitals in einer vorchristlichen Kultur wie der zyklischen griechischen Weltanschauung oder der wenig wandelfreudigen orientalischen Zivilisationen. Ebenso verweist

der Ursprung der amerikanischen Demokratie auf die puritanische Theologie, wie es seit John Wise belegt werden kann¹⁴. In beiden Fällen liegen je verschiedene wirtschaftliche bzw. politische Umdeutungen und praktische Konkretisierungen ursprünglicher christlicher Werte vor. Auch die Utopien von der Renaissance bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein haben sich aufgrund einer Säkularisierung ursprünglich auf ein Jenseits gerichteter Werte herausgebildet. Wir können daraus den Schluß ziehen, daß der sich als Gottesebenbild verstehende Mensch und die als ein Gutes an sich aufgefaßte Natur die weltanschaulichen Voraussetzungen der neuzeitlichen Welt bilden. In Antike und Mittelalter war der Wert der menschlichen Innerlichkeit in die Bejahung der natürlichen weltlichen Güter eingeordnet. Auf diese Weise konnten die Werte griechischer Weltanschauung (das *kalos kagatos*) ihre Aufhebung (nicht ihre Abschaffung) in christlichen Tugenden wie Versöhnung, Erbarmen, Demut, etc. erfahren: Nur durch die Anerkennung einer Beleidigung z.B. ist Vergeben möglich und sinnvoll¹⁵. In neuerer Zeit herrscht demgegenüber die Tendenz vor, lebendige und formende ursprüngliche Zwecke zu beseitigen und so den Charakter der entsprechenden menschlichen Tätigkeit umzuwerten¹⁶. „It is the task of telothetics to firmly oppose this factual tendency of the historical situation and reestablish a genuine insight into objectives and aims”¹⁷.

Ein anderes Ergebnis neuzeitlicher Wertstiftung ist für Beck die Anerkennung des allgemeinen Rechts auf die Selbstbestimmung der Nationen, wenn diese sich zur Autonomie entschlossen haben. Diese Anerkennung folgt aus der Achtung der Besonderheiten der verschiedenen Kulturen und schließt so die Achtung pluraler Ausdrucksformen ein. Doch heute gefährden Massenmedien und die Gleichförmigkeit die kulturelle Identität jeder Kultur. Die technische Entwicklung selbst kann mit ihren gleichmachenden Standards in Arbeitsprozeß und Freizeit die eigentlich schöpferischen, kulturstiftenden Kräfte hemmen. „Again, we can admit that there is a tendency in industrial development to dissolve human individuality by forcing man into crowds, when he works as well as when he relaxes, and by standardizing all his means of pro-

¹⁴ Hannah Arendt hat in dieser Hinsicht die je verschiedenen geschichtlichen Bedingungen der fast gleichzeitigen französischen und amerikanischen Revolution aufgewiesen (*On Revolution*, New York: The Viking Press 1965).

¹⁵ Alasdair MacIntyre hat diese und andere Beispiele ausführlich kommentiert (*After Virtue*, 2. Aufl., London: Duckworth 1985, S. 174 ff).

¹⁶ Heute hat Daniel Bell innerhalb der Soziologie diese Umwertung im Kapitalismus nachgewiesen (*The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basis Books Inc. 1975).

¹⁷ M. Beck, *Prolegomena to a Science of Human Ends (Telothetics)*, unveröffentlichtes Typoskript, Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlaß M. Beck, Signatur A I 4 [1944], S. 219.

duction and consumption”¹⁸. Beck spielt auf das bekannte Phänomen der Vereinsamung in der Massengesellschaft an, mit welchem David Riesman die Situation des gegenwärtigen Menschen gekennzeichnet hat. Noch einmal bewirkt der Verlust der ursprünglichen Zwecke, die dem industriellen Werk seine Bestimmung und Richtung verliehen, die Auflösung ehemals gültiger organisch gewachsener Bindungen. Einen ähnlichen Befund diagnostizierte Ortega y Gasset in *La rebelión de las masas*, als er bemerkte die allmähliche Verbreitung eines durchschnittlichen Menschentyps, der unfügsam und ohne Ideal ist¹⁹. Was diese Situation begünstigte, war gerade der kollektive Staat, welcher alle verfügbaren Mittel (Massenmedien, eintönige Arbeit usw.) zu seiner Festigung und Machtgewinnung einzusetzen sucht. Beck bezeugte die Entstehung von Nationalsozialismus und Stalinismus; noch nach der Auflösung dieser Formen des Leviathan bleiben mehrere ihrer Voraussetzungen zurück: François Revel hat z.B. die Anhäufung überflüssiger, nicht wirklich bildender Kenntnis hervorgehoben²⁰; die geistige Tätigkeit und die Pflege natürlicher Tugenden wird von der extremen Spezialisierung gehemmt.

Das biblische Gebot hielt die Arbeit für eine edle Aufgabe, durch sie sollte der Mensch über die Natur und die Tiere herrschen. Gegenüber ihrer Abwertung als einer dem freien Menschen unschicklichen Last suchte die Neuzeit den Blick auf ihren echten Wert wieder frei zu machen. Die industrielle Gesellschaft schaffte die mit gewissen sozialen Schichten verbundenen Privilegien ab und führte als ausgleichenden Faktor die eigene Arbeit ein. Utilitaristische Einstellung und maschinelle Fertigung brachten jedoch einen neuen Rhythmus in die Tätigkeit, eine gefährliche Angleichung der Arbeit an die Effizienz und ebenso der freien Zeit an sinnentleeres Nichtstun. Nichts erstaunt mithin an Becks Diagnose: „Man needs today an inner activity and spontaneity in order to counteract and suppress his restless external activity”²¹. Ohne die Vorzüge, die der freie Markt für die ganze Gesellschaft bringt, zu leugnen, darf die Arbeit nie mit einer Ware verwechselt werden; die Selbstvollendung der Menschen ergibt sich nicht von selbst aus dem Ablauf der Produktionskräfte. Wirtschaftliche Tätigkeit ist nicht um ihrer selbst und ihrer Auswirkungen willen da, sondern weist gemäß ihres Sinnes auf die sie rechtfertigenden Zwecke zurück.

Prüfen wir zum Schluß die Übertragung der substanziellen Gleichheit zwischen den Menschen auf den politischen Bereich, so finden wir bei Beck das

¹⁸ Ibidem, S. 41.

¹⁹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, in: Obras Completas, IV, Madrid: Alianza Ed. 1983, S. 141-278 (dt: dres., *Der Aufstand der Massen*, in: Gesammelte Werke, Bd. III, Stuttgart 1978, S. 7-155).

²⁰ Jean-François Revel, *La connaissance inutile*, Paris: Grasset & Frasnelle 1988.

²¹ M. Beck, *Prolegomena to a Science of Human Ends*, S. 63.

Prinzip der Teilnahme aller Bürger an der Förderung des Gemeinwohls. Die französische Revolution stellte die drei grundlegenden Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit heraus, die die neue gesellschaftliche Ordnung bilden sollten, aber schon im Anfang scheiterte der Versuch und mündete wegen der getrennt verlaufenen, nicht vereinten Aufrichtung dieser Ideale retrograd in Individualismus und Kollektivismus. Dagegen ist jedes Ideal in seiner Fülle in den anderen impliziert. So bedeutet Gleichheit nicht Gleichgültigkeit unter den Individuen, als ob der Wert allein im Ganzen und seinen Auswirkungen liegen würde. Obwohl die gesamten Bildungen über die Teile hinaus bestehen, erschöpfen diese ihre Bedeutung nicht im Teilwesen, solange sie geistige Substanzen sind²². Brüderlichkeit als Einheitsmotiv verhindert daher, daß Gleichheit von außen durchgesetzt wird. Und eine so begriffene Gleichheit hemmt ihrerseits die Umwandlung der Freiheit in die Willkür des „laissez faire, laisser passer“. Meiner Ansicht nach bestand der geschichtliche Irrtum darin, daß die abgeleiteten Ideale auf Kosten der hauptsächlichen Prinzipien ins Anspruch genommen worden.

Wir verknüpfen dieses Ergebnis mit den anfänglichen Betrachtungen über die sittliche Verwirklichung der Person. Die Maßstäbe für eine adäquate Wertung wirtschaftlicher und politischer Leistungen entstammen ihrer Eingebundenheit in die völlige Entfaltung der Person in ihren Beziehungen zu anderen Personen und zur Umwelt. Die heutige Verbreitung der Rede von sekundären Handlungseffekten schafft die Illusion, daß alle geschichtliche Entwicklung von einer sich steigernden Wirksamkeit abhängt. Beck warnt uns vor der Substantivierung der Macht und dem zugrundeliegenden Versäumnis echter, am Zweck ausgerichteter Regulierung, deren Prinzipien nur eine normative Ethik darlegen kann. Die Versuche, die Prinzipien zu beseitigen, haben sich als widersprüchlich erwiesen. „Denn (die) Ethik müßte feststellen, daß die Forderungen der Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenliebe und Menschenwürde sinnlos bleiben, solange als man den Menschen nur als ein höher entwickeltes Tier ansieht: ohne geistige Substanz, ohne geistige Freiheit, ohne jenen absoluten Eigenwert in ihm, der allein zu rechtfertigen vermag, warum ein Mensch nicht zum bloßen Mittel degradiert werden darf“²³.

²² M. Beck, „Ethik. I Teil“, S. 34.

²³ Ibidem.

SOME FOUNDATIONS OF ETHICS IN MAXIMILIAN BECK**SUMMARY**

Beck, a member of the Göttingen-Munich phenomenological circle and direct disciple of Alexander Pfänder, defends an acute realism with respect to both physical things and human psychism. The first section analyses consciousness and freedom as features of moral personality. Consciousness is not merely intentional direction to objects but also immediate apprehension of them, whereas the I means the individual enclosed in itself. Analogously, the will can open itself to reality in its concretion through love or it can engage solely in the search for selfish ends. All moral fulfilment reaches this crossroad proper to a realist anthropology. The second section presents an analogous disjunctive in the political sphere: either the democratic will which is guided by the common good or the isolation fostered in the XX century by nationalisms and by the collectiviste State. Choosing the former entails discarding all psychologist (like in Nietzsche) and socioeconomic (proper to Marxism) reductionism and respecting the intrinsic dignity of the person.

KEYWORDS: consciousness, freedom, will, I, person, common good, nationalism.

PERSPECTIVAS DE LA ÉTICA CIVIL. VALORES DEMOCRATICOS Y VIRTUDES CIVICAS

Significados de la Ética civil

¿Qué se entiende por Ética civil? Puede tomarse la expresión en tres acepciones diferentes, aunque de algún modo interrelacionadas:

1º) Dada la circunstancia de que las posiciones sociales particulares, las convicciones morales y los credos religiosos no coinciden en una sociedad pluralista, la Etica civil vendría a designar, según un primer significado, aquellos comportamientos que son debidos en los miembros de un pueblo, por su condición común de ciudadanos y al margen de aquellas diferencias. Se pretende encontrar unos mínimos éticos comunes, que dejen intactas las diferencias también éticas entre los particulares y grupos sociales, tomando por precedente la denominada por Rousseau “religión civil”¹. Desde esta lógica ocurre, sin embargo, que, a medida que se ahondan las diferencias entre los particulares, los mínimos éticos coincidentes resultan ser cada vez más escasos y, correlativamente, se abandonan del terreno de la verdad práctica civil todos los factores diferenciales, por relevantes vital y éticamente que en sí mismos sean. La virtud que alcanza una posición privilegiada es, entonces, la tolerancia civil, al no cancelar las diferencias, y que simultáneamente pone los límites de lo tolerado en aquellos tipos de comportamientos que resultan incompatibles con ella misma.

2º) Un segundo sentido de Etica civil es el que la basa en la toma en consideración y promoción de los derechos humanos, entendidos como aquellas capacidades subjetivas reconocidas en las diferentes Declaraciones de los Derechos del hombre y del ciudadano, con alcance universal (la última es la Declaración de Derechos fundamentales aprobada el año 2000 por los Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea). Por contraste con la anterior acepción, más que de una Etica para los ciudadanos se trata en este caso de una Etica

* Dr Urbano Ferrer – Universidad de Murcia (España), Departamento de Filosofía; e-mail: fer-rer@um.es

¹ “Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon Citoyen ni sujet fidèle... Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires” (J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Oeuvres, III, Gallimard, Paris, 1964, p. 468).

para los Estados, que encuentra en los derechos inherentes a la persona humana su legitimación, a la vez que el límite esencial para su actuación. También se opone al primer sentido por el hecho de que no se dirige a un pueblo o nación en sus circunstancias singulares, sino que deriva de unos principios afirmados en abstracto y con validez ilimitada en el espacio y en el tiempo.

3º) Por fin, cabe referirse a la Etica civil en el sentido de aquella Etica pertinente en el seno de la sociedad civil, en su condición de instancia intermedia entre los individuos y el Estado. Mientras que las dos acepciones anteriores subrayaban el papel de los individuos y el de los grupos sociales, tomados unos y otros de modo separado, en tanto que actores de la tolerancia y en tanto que destinatarios de los derechos, ahora la finalidad es vertebrar en sentido ético la esfera de la sociedad civil, la cual, en la medida en que ha extendido su presencia y complejidad en el mundo contemporáneo, hace cada vez más preciso un *ethos* propio que la caracterice, salvaguardándola de las diferentes fuerzas centrífugas que la amenazan.

La apelación a una Etica civil en el primer sentido ha venido abonada por algunas tendencias contemporáneas, de progresiva implantación. Mencionemos a este respecto la presunta inoperancia de una moral de máximos, en correspondencia con la esencia abierta del hombre, para conducir la vida civil de un cuerpo político determinado, por cuanto este tiene su origen en el particularismo de los Estados nacionales por más que hoy haya quedado atenuado y en parte contrapesado por la tendencia a la globalización, de signo opuesto; o bien el interés por marcar, también de un modo ético, la divisoria entre las esferas de lo privado y lo público, cuyo desdibujamiento trae consigo formas de nepotismo y de corrupción política en general o, en el sentido opuesto, formas de ingerencia de los criterios de utilidad pública en el ámbito de las decisiones privadas autónomas; o bien la introducción de la dialéctica del mercado y de la burocracia como categorías dominantes para la interpretación del conjunto social, que restringen este a la tecnoestructura, dejando fuera los aspectos ético-sociales específicos concernientes al mundo de la vida, necesitados de un modo especial de regulación ética, una vez que ha quedado esta relegada a la esfera privada.

Por su parte, el respeto a las libertades fundamentales o derechos humanos, como principio de organización ciudadana, ha cobrado su sentido histórico como reacción frente al Estado moderno absoluto, que se entiende a sí mismo como una maquinaria legitimada desde ella propia, con su interna razón de Estado (Hobbes), o bien posteriormente engullendo en sí las esferas particulares de actuación (Hegel). Los derechos humanos universales representan precisamente el dique ético requerido para los Estados absorbentes, y se revelan especialmente pertinentes allí donde las poblaciones civiles son agredidas, como en las guerras interestatales, o allí donde la opinión pública actúa como el cuarto

poder socavador de la libertad de expresión, entre otras muchas situaciones de indefensión de los ciudadanos.

El ejercicio de los derechos ciudadanos en este sentido es, según creo, uno de los supuestos más fructíferos para la constitución de una Etica civil, sobre todo si se tiene en cuenta el desarrollo que ha alcanzado la noción hasta incluir los de segunda generación o asistenciales y los de tercera generación, alusivos a condiciones universales de la existencia humana, como son un medio ambiente sano o una convivencia pacífica entre los pueblos. Igualmente, habría que superar definitivamente la concepción atomizadora de los individuos en que la Modernidad asentó los derechos, pasando a poner el énfasis en la vinculación entre los ciudadanos que los propios derechos establecen a través de la complementariedad entre los derechos correlativos de las diversas partes, así como también en la referencia objetiva de los derechos a unos bienes básicos, inseparables de la dignidad humana².

En cuanto a la sociedad civil, uno de sus ejes es la formación y desarrollo de una esfera de opinión pública independiente de los cauces políticos establecidos, tal como Habermas la expuso en su *Historia y crítica de la opinión pública*. La inauguración de un espacio público sostenido por los particulares a través de la letra impresa y que somete a crítica a los poderes políticos carece de precedentes en la tradición republicana. Las energías cívicas procedentes del mundo de la vida configuran, así, este nuevo concepto de sociedad civil, que se ha manifestado crecientemente en el mundo contemporáneo a través del humanismo empresarial, la incorporación de la mujer al trabajo con sus legítimas reivindicaciones o las diferentes expresiones del voluntariado y de la solidaridad ciudadana, más allá de las fronteras estatales y de los beneficios rentables.

Nuestra próxima tarea será afrontar las posibilidades de los planteamientos anteriores de cara a una *ética civil*, en la que los *valores democráticos* y las *virtudes cívicas* encuentren acogida.

Los valores democráticos de la libertad y la igualdad

Desde la tradición fenomenológica se designa como valor en general al correlato objetivo del acto de estimar, tal que establece una relación de especificación y de dependencia del acto respecto de él; no es valor simplemente lo que es apreciado o estimado de hecho, sino lo que se revela simultáneamente como digno de ser estimado (*liebenswert*), sin lo cual faltaría al acto correspondiente su razón de ser. Para la aprehensión del valor se requiere, asimismo, una disposición receptiva adecuada en el sujeto, incompatible, por ejemplo, con la voluntad de autoafirmación o con la búsqueda de intereses excluyentes. Así lo demanda la naturaleza propia del valor, como aspecto formal del bien, cuyo efecto

² A.L. MARTINEZ PUJALTE, *Los derechos humanos como derechos inalienables*, in: *Derechos humanos*, J. Ballesteros (ed.), Tecnos, Madrid, 1992, p. 86-99.

es aunar las voluntades por relación a él. El adagio clásico *bonum diffusivum sui* se hacía eco de que la transmisión es el modo más común de acceder al bien en tanto que valioso. En cambio, las virtudes son hábitos adquiridos por la voluntad subsecuentemente a los actos de una virtud, de tal modo que cualifican al sujeto en su ser sin una captación antecedente de un valor y le capacitan a su vez para el crecimiento operativo. El modelo cibernético del feed-back se ajusta a este proceso de realimentación del ser desde el operar. En otro lugar he escrito: “Aunque materialmente puedan coincidir valor y virtud, son dados de modo diferente: el primero, como aprehensible y, todo lo más, moralmente significativo por la respuesta debida que conlleva en el sujeto que toma posición ante él; la segunda, más bien, específicamente moral *en cuanto realizada*, y solo aprehensible en su significación perfecta de virtud en tanto que se la realiza”³.

Valores y virtudes coinciden en ser los presupuestos básicos de las realizaciones morales, los unos por su aprehensión universal y motivadora, las otras por predisponer al sujeto a la actuación singular. Trasladados ambos al conjunto de la convivencia pública, los valores democráticos congregan a los ciudadanos antes de la decisión en común de asignar un rumbo a aquélla, y las virtudes cívicas son ejercitadas coordinadamente por los sujetos públicos, forjando, así, entre los valores y las virtudes el nivel ético distintivo de un pueblo. Antes de describirlos en sus implicaciones importa advertir que entre la universalidad de los valores democráticos, plasmados en instituciones de gobierno, y la singularidad de las virtudes ciudadanas en los particulares, que delegan sus poderes mediante los diversos modos de participación política, se encuentra el tercero de la *memoria histórica*, que ha de articularse interdependientemente con los otros dos elementos para dejar lugar a las minorías no representadas que conviven continuamente en un Estado y, más en general, a la cultura constitutiva que alienta en el subsuelo de cada pueblo.

Los valores democráticos son aquellos que proceden de la libertad social como onda expansiva, y se afincan en la consideración de que *el poder público es un bien común*. Se cuentan entre ellos la igualdad de los ciudadanos ante la ley, la participación activa de todos en la construcción del bien común cívico, la solidaridad a los diversos niveles entre los agentes político-sociales, la pluralidad de opciones políticas, la comunicación como medio pacífico de resolver los problemas, los deberes para con los sectores menos favorecidos... Como se ve, el alcance de estos valores desborda el área política específica, por más que en ella adquieran una dimensión especialmente relevante, al ejercer como arquitectónica –según la expresión aristotélica– respecto de las otras esferas encuadradas en su horizonte, como son la familia, la escuela, la confesión religiosa, las agrupaciones sociales o la vida económica. Los valores políticos proporcionan,

³ U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, p. 264-265.

así, un marco en cierto modo vacío, pero a la vez posibilitante para la realización de los fines humanos constitutivos insertos en el espacio político.

Pero, ¿cuáles son las notas propias de los valores políticos, por las que se hacen con frecuencia indispensables para la presentación de esos mismos valores en las vertientes no políticas de la actuación? Empecemos por advertir con Hannah Arendt que lo político es ámbito de comparecencia externa de los sujetos en un espacio inmaterial que los aúna y a la vez delimita⁴. Ocurre, así, que la virtud moral comienza a desplegarse desde este espacio de aparición en común, ya que sin él tampoco podrían los hombres situarse recíprocamente y dar cauce a la libertad social. La palabra y la acción que definen al hombre en general se compenetran de un modo singular en la actuación cívica, de tal modo que la primera, sin la segunda que la avale, es retórica vacía, mientras que la segunda, sin la primera que la explicita, es muda violencia. Mediante ambas conjuntamente llega el hombre a trascender sus límites individuales, relativizando estos y poniendo en el centro de su atención el bien común.

Por otro lado, lo político incluye una permanencia más allá de las vidas individuales y de la convivencia presente, convirtiéndose de esta suerte en una tarea en la que convergen esfuerzos de generaciones. Los asuntos mundanos son lugar de encuentro entre los seres humanos, asumiendo cada cual una posición y una perspectiva diferentes, no intercambiables in actu, ante los menesteres que los congregan. Este carácter interhumano de la esfera pública se hace manifiesto en el hecho de que no hay una medida objetiva extrahumana que le sea aplicable, como es la moneda en la Economía o la base natural en la Tierra. Así, pues, las condiciones para el reconocimiento del mundo público son la identidad de las *res publicae* y simultáneamente su difracción en las múltiples perspectivas de los agentes diferenciados.

De este modo, nos salen al paso los valores típicamente democráticos – objeto de nuestra inquisición– que son la *libertad y la igualdad públicas*, ya que en la actuación pública los sujetos se hacen frente como iguales en el ejercicio de su libertad ciudadana, colaborando entre sí con la palabra y la acción en un proyecto englobante, en oposición al dominio de las necesidades de la subsistencia, confiado a la existencia privada. En consecuencia, lo privado y lo público han de estar objetivamente delimitados, en el mismo sentido en que lo están el conjunto de las carencias humanas y la actuación libre, pero a la vez en la situación de precisarse mutuamente, pues no solo la suficiencia en los bienes privados es condición para la libertad en el actuar público, sino que también la demarcación pública de lo privado se hace imprescindible para poder disponer duraderamente de una privacidad. La ausencia de estos límites entre lo público y lo privado se ha presentado históricamente cuando la sociedad ha tendido

⁴ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, Cap. V: Acción.

a invadirlo todo: transformando la propiedad en capital anónimo, haciendo superfluas las vallas aislantes de lo propio, convirtiendo a la esfera pública en mera protectora de los propietarios o de los asalariados... El resultado ha sido que lo público dejara de emerger de lo privado y de volver a ello, reemplazándose la estabilidad externa que lo identifica por un proceso cambiante indefinido.

Pero, ¿cómo compaginar la libertad y la igualdad, si la primera es fuente de diversidades irreductibles? Para ello han de ser tomadas ambas en su dimensión estrictamente pública. La libertad como valor ciudadano solo es posible, efectivamente, en su entrelazamiento con las otras libertades, partiendo cada una de ellas de un emplazamiento intransferible; y la igualdad no es el efecto de una acción igualadora *ab extra*, sino que hunde sus raíces en la situación metafísica común que congrega a los ciudadanos en el ejercicio de sus libertades. Solo aparecerían como incompatibles si se partiera de una igualdad en el sentido macrosociológico, que homogeneiza los patrones de comportamiento individuales, dejando al margen las actuaciones impredecibles en su surgimiento desde la libertad.

Justamente la invocación de la libertad y de la igualdad constituye la armazón ética de los valores democráticos, toda vez que se trata de una libertad y de una igualdad que presuponen la identidad ontológica y ética de los ciudadanos que las hacen valer. Esta implicación es más estrecha de lo que a primera vista puede parecer, ya que la identidad inconfundible de cada hombre no puede exponerse si no es dentro de las coordenadas espaciales, temporal-narrativas y públicas de la situación en que vive, que se convierten, así, en constitutivas para él (en cualquier caso, anteriores a todo acto de decisión e incluso de toma de conciencia). Ya al nivel más elemental no hay otro modo de reconocer la identidad de alguien si no es por sus patronímicos y por el nombre que otros le han impuesto. En su alcance más amplio lo ha puesto de relieve Charles Taylor: “Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los status y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes”⁵.

A este respecto, el prejuicio liberal de la individualidad atómica de los hombres es lo que late tras la tesis de que la Ética civil hubiera de ser adoptada convencionalmente por quienes están ya provistos de una identidad privada y de una ética válida solo en esa esfera. El recurso a una razón pública a partir de principios abstractos, aceptados como base común por todos, y valiéndose para su constitución de un procedimiento contractual-asociativo, procede de John

⁵ Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 51.

Rawls, y es lo que subyace a este primer sentido de una Ética civil como ética de mínimos. Pero relegar la moral al recinto privado de los individuos es tan irreal como hipostasiar una vida pública que decidiera desde sí misma, pues el ciudadano está provisto de vínculos políticos *a nativitate* y ejercita, por tanto, sus virtualidades éticas singularizadoras en el entramado de lo público.

El desenvolvimiento ético de la vida civil no resulta, en efecto, de una fijación contractual sometida a ciertas reglas, que la aislaran como una actividad técnica más, sino que es una dimensión arraigada en toda acción pública. La cualificación moral y la pertinencia política recaen sobre una misma acción, según que se la contemple bajo el aspecto intencional en su agente o bajo el aspecto de la unidad configurada por su coaparición en público. El alcance político de las acciones humanas, al igual que su carácter histórico, no hacen referencia a los motivos e intenciones que las individuán en sus agentes, sino que se advierten, respectivamente, en la dilatación espacial partiendo de unos límites territoriales y en la memoria subsiguiente que unifica la serie de los acontecimientos como un todo temporal. Por ello, proponer una Ética para la vida civil vaciada de cuestiones sustantivas y reducida a unos procedimientos constructivos que faciliten la toma de decisiones se revela una ficción, en tanto que abstrae del sujeto y de las condiciones éticas del acto humano. Ni siquiera la tolerancia alcanza en estas condiciones expresión ética, ya que, al prescindir de la guía de la verdad práctica, no pasa de ser desinterés mutuo entre los agentes, en expresión de Rawls.

Pasando a la segunda propuesta antes aludida de Ética civil, los derechos universales suministran sin duda una importante clave ética para el comportamiento cívico. Baste advertir que la apelación a ellos en el siglo XX es lo que ha permitido saltar todas las barreras y discriminaciones, llegándose a aquella situación, divisada de lejos por Kant, en que cualquier lesión inferida a un ser humano o a un pueblo no es ajena a los demás hombres y pueblos desde cualquier rincón del planeta. La Declaración de Derechos Humanos de la ONU incorpora un significativo elenco de derechos en los que se expresa la dignidad del hombre.

Sin embargo, hay que contar con dos limitaciones en su noción para la consolidación desde ellos de una Ética civil. En primer lugar, es fácil el deslizamiento conceptual desde unos derechos dimanantes de la dignidad humana vinculados a unos bienes constitutivos, en los que ésta se reconoce, a la capacidad subjetiva de autodeterminación desligada de todo referente. Y, en segundo lugar, la universalidad de los derechos humanos pasa por alto el nivel de concreción histórica en que se plantean su ejercicio condicionado y su eventual reivindicación.

Por lo que hace a lo primero, la pretendida neutralidad del Estado liberal en relación con los proyectos de vida ciudadanos promueve indirectamente la

autonomía en las elecciones individuales como valor único, por más que a la postre queden trivializadas en sus contenidos y reducidas a preferencias subjetivas. Esta exclusivización de la autonomía desvinculada es lo que puede explicar, por ejemplo, que en los debates sobre la eutanasia se abra el dilema entre el derecho a la vida y el derecho a la libre elección de la muerte, sin reparar en que una elección libre no asentada sobre el derecho a seguir viviendo deja de ser el ejercicio de un derecho que recaiga sobre el sujeto moral y lo incremente en su dignidad. La libertad y la igualdad de los ciudadanos articulan una Ética civil cuando los derechos en que se manifiestan mantienen la trabazón que les dispensa el bien común civil, aglutinante de las libertades diversificadas y nivelador de ellas en su rango.

La realización responsable de cualquier derecho trae consigo el reconocimiento asimétrico de sus derechos en alguien otro, componiendo de este modo entre una y otra parte una reciprocidad moral que hace de los derechos en general lo opuesto al arbitrio individualista, que ha privado unilateralmente en el pensamiento moderno desde J. Locke y W. Blackstone. Veámoslo con algunos ejemplos: el derecho a la libre expresión tiene su contrapartida en el derecho a la información veraz, el derecho de los padres a la educación de los hijos se corresponde con el derecho de los hijos a ser educados por los padres, el derecho al fomento de la cultura es correlativo del derecho a acceder a los bienes culturales por parte de los demás, o bien el derecho de asociación política es inseparable del derecho a que el resto de los ciudadanos puedan participar a su modo en el bien público...

La tesis, presentada comúnmente como un cierto correctivo al individualismo liberal, de que los derechos propios tienen su límite allí donde empiezan los derechos de los demás sigue anclada en el individualismo, ciego para la articulación sistemática entre los derechos propios y ajenos y para las responsabilidades consiguientes inherentes a su ejercicio. Si, en cambio, ponemos los derechos en relación con la libertad de las personas, vemos que su límite no procede de fuera de ellos, sino que consiste en su posibilitación por las otras personas: la persona es irreductible, no integrable por tanto en un contexto, pero sí condicionada en sus realizaciones libres por aquellas otras personas con las que su vida está comunitariamente entretejida. Así como el reconocimiento recíproco impide la neutralidad en la actitud hacia la otra persona, derivadamente el ejercicio de los derechos tiene el sentido ético de un poner a disposición de los otros las capacidades personales, imbricándoles a ellos a su vez en la tarea de personalización lograda con el desempeño correlativo que ellos hacen asimismo de sus derechos.

Y por lo que se refiere a la segunda limitación relativa a la antítesis entre universalidad abstracta de los derechos y particularidad histórica y concreta en su ejercicio, conviene retomar la distinción de niveles preceptivos entre ley

natural y ley positiva, elaborada por Tomás de Aquino. Mientras la primera parte del orden finalista inserto en las inclinaciones naturales, la segunda da su concreción variable a la primera *via determinationis*, en un proceso inconcluso de invención y determinación. La razón práctica termina a la ley natural, prosiguiéndola abiertamente en unas circunstancias no derivables de unos límites preestablecidos. Análogamente a como la lingüisticidad esencial y característica del hombre sólo se hace efectiva desde la pertenencia a una comunidad lingüística determinada, también los derechos anclados en la naturaleza invariable del hombre solo se expresan en un contexto histórico definido y variable.

Por su parte, la llamada Etica de la sociedad civil –mencionada antes como el tercer significado de la ética civil– ha sido relanzada en las últimas décadas a partir de bases comunitaristas, al contraponer los bienes esencialmente comunes a los que son meramente convergentes. Aserrar entre dos o más un tronco de un árbol es una acción en común, solo posible desde la solidaridad, mientras que poseer seguridad pública es un bien privado en el que convergen distributivamente todos los que gozan de protección civil. El problema está en el paso de las comunidades constituidas por los lazos afectivos primordiales al conjunto de la sociedad civil, cuyos miembros son segregados como individuos por el Estado. Por ello, la vigorización ética de la sociedad civil solo es posible desde el ejercicio humanizador de la virtud moral, en el que los ciudadanos se encuentran, al prolongar fecundamente sus tareas colectivas.

Las virtudes en la vida pública

Con ello pasamos al tratamiento de las virtudes cívicas, necesarias para la realización en plenitud de una Etica civil. Así como es precisa una disposición espacial *objetiva* de conjunto en la que insertar la actividad ciudadana, existe también un orden temporal *subjetivo* paralelo relativo a ella, y es en él donde se asientan las virtudes cívicas. A diferencia de la actuación por ley, que comporta el atenuamiento de la voluntad a una regulación externa, en el actuar virtuoso es el propio actuar voluntario el que adquiere la disposición connatural hacia lo mejor en uno u otro plano. Realizando acciones buenas nos hacemos mejores en cuanto personas, y derivadamente se perfeccionan nuestros hábitos de actuación.

Por esto, no basta para la virtud cívica con el sometimiento a la voluntad general, el cual sería discontinuo y fluctuante, a merced de los dictados de aquélla, sino que lo único que puede hacer del agente un ciudadano pronto y eficaz es la inclinación estable en orden a su actuación. Sin esta incidencia de la actuación sobre sus sujetos estaríamos asimilando el quehacer político a un arte productiva determinada, medible por sus resultados externos; pero justamente las realizaciones virtuosas, sea cualquiera su radio, derivan de la rectitud en el apetito.

Sin embargo, aquí nos centraremos no en las virtudes morales en general, sino en algunas de entre las específicamente cívicas. Por motivos opuestos, sería desacertado tanto la identificación de estas con las del hombre privado como su tecnificación, convirtiéndolas en medios para la consecución de unos fines preestablecidos. El primer extremo desemboca en un craso paternalismo, ya que las relaciones interciudadanas se rigen por criterios públicos y no directamente por la persona del destinatario, tal como se acusa, en cambio, dentro de la familia, en el ámbito de la educación o en las relaciones de amistad. Pero el segundo extremo, que identifica la virtud con un interés público, pierde de vista el concepto de virtud cívica porque, al ponerla en función de unos objetivos, la hace en sí misma indiferente con tal que conduzca a ellos.

La diferencia de competencias entre los ámbitos privado y público no hay que verla solo desde las circunstancias sociohistóricas, que les han otorgado un alcance diverso, sino que cada cual comprende un ethos distinto. De este modo, las virtudes del autodomínio, como la templanza y la sobriedad, se ejercen en el terreno privado y llegan a acotarlo; a la vez, las virtudes de la donación, como la generosidad y la solidaridad, amplían hacia los otros su privacidad y enhebran así el tejido social. En cambio, el sentido ético peculiar para lo público se manifiesta, por ejemplo, en el sostenimiento entre todos de los servicios públicos, en el proceder ordenado al debatir las cuestiones de interés general o en el cuidado por la naturaleza como hogar público. Administrar estos bienes públicos con criterios privados es un error ético de signo contrario a la introducción del ethos de la imparcialidad pública en la esfera privada.

Me limitaré en lo que sigue a subrayar el coeficiente ético que corresponde a las virtudes cívicas de la responsabilidad, la fortaleza y la prudencia, partiendo de que son unas nociones morales idénticas, pero diversificadas análogicamente en las distintas vertientes de la actuación.

La *responsabilidad* es una característica antropológico-moral, en la medida en que el hombre no solo es apto para responder de sus acciones ante otros, sino que también puede cultivar en él esta disposición, que llega a ser virtud, e incluso puede elegirla. Esto último es lo que ocurre en particular en la esfera pública⁶. Intervenir en el orden político no consiste propiamente en asumir una responsabilidad que ya se tenía o que otros me han confiado, sino que con la acción ciudadana el hombre se confiere a sí mismo una responsabilidad nueva, tanto por la carga que él mismo se impone como por la forma determinada en que resuelve su actuación pública frente a otras opciones igualmente posibles. Y al escoger para sí unas responsabilidades, se sitúa *eo ipso* en una relación no paritaria con aquellos por quienes ha de dar cuenta: los unos ad-

⁶ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 168 ss.

quieren una parcela de poder sobre los otros, pero con la contrapartida de que los otros les pueden “exigir” en términos de deber a los que administran el poder.

El estado de cosas es semejante al de quien se ofrece voluntariamente ante unas demandas, como apagar un fuego o salir a avistar al enemigo. Lo que se hace en estos casos es iniciar una acción (*archein*), dándole su primer impulso, que solo se coronará en realización cumplida con el concurso activo de los otros. La virtud cívica de la responsabilidad está también en aprestarse a conducir una tarea colectiva, pero la diferencia con aquellos casos reside en que aquí faltan los objetivos claramente definidos, por cuanto el actuar dirigido por la responsabilidad habrá de ir haciéndose cargo de las sucesivas situaciones que se crean colectivamente. Es la virtud por antonomasia del dirigente, pero a mayor o menor escala incumbe en un régimen democrático también a todos los ciudadanos, si es que el sujeto genuino del poder público es el pueblo.

Como sucede en cualquier virtud, la responsabilidad se despliega incrementándose. Desde la idea todavía indeterminada de lo que se quiere al hacerla propia, a medida que es actuada va descubriendo posibilidades, recursos y disponibilidades antes no sospechados y que entran en el círculo de lo elegido. Según me entrego más a las responsabilidades cívicas, más responsable me hago, y a la vez amplío el radio de responsabilidades, antes no abarcado. Sus vicios son los mismos que los de la esperanza, con la que se relaciona estrechamente: por defecto, la desesperanza respecto de la consecución del bien público, y por exceso, la presunción, que lo fía todo al propio esfuerzo.

Por su parte, la *fortaleza* es la virtud proporcionada al temple peculiar del hombre de acción. Así se manifiesta en el hecho de que la visión a largo plazo no se compadezca siempre con el cuidado de lo momentáneo; o en la disposición para emprender obras de envergadura, tal que comporta una acrisolada magnanimidad; o bien en la circunstancia de que la necesaria frialdad en las decisiones —que haga posible la agilidad para pasar de unos a otros asuntos— requiere una dosis de dominio sobre los propios estados de ánimo para que no estén a merced de avatares contingentes.

La ausencia de la fortaleza se torna especialmente visible allí donde faltan las condiciones para una existencia ciudadana, una vez que el terror se ha adueñado de la actuación pública. La mal llamada “resistencia pasiva” es la conciencia explícita y operativa de la dignidad personal, que *se resiste* con fortaleza a ser relegada a la precariedad de las condiciones de un sobre-vivir sólo individual. Hace ya más de dos décadas pudimos presenciar este proceso de consolidación del poder de los sin poder, según los bautizara Václav Havel.

La fortaleza como virtud cívica es uno de los lugares de reverberación de las facultades personales privadas, inteligencia y voluntad, en el área de lo público. Pues en el seguimiento de la ley ordenada al bien común se actualizan

los mismos resortes que confieren su grandeza a la actuación humana. Tales son el diálogo con las otras voluntades, que han imbuido a la ley de un espíritu, y la apertura de la razón práctica a las situaciones plurales. La interrupción de ese diálogo es la violencia irracional, que la fortaleza a su vez ha de derribar; y la oclusión desde fuera de las posibilidades que la razón práctica abre es el totalitarismo, que pone a los ciudadanos —gobernantes incluidos— al servicio de unas leyes impersonales en movimiento, en condición de meros instrumentos destinados a acelerar su curso: también aquí la fortaleza tiene por función debelar los mecanismos presuntamente sustitutivos de la razón práctica.

En el ámbito de la actuación política no es posible encontrar algo así como una tipificación ya establecida de los comportamientos, a la que hubiera que ajustarse, justamente porque, en su estar vertida hacia el futuro, es una actuación que parte de la indeterminación. Por ello, *es la razón práctica prudential la que determina*, la que resuelve el modo de comportarse. La razón práctica no puede borrar la opacidad inicial, relativa a la situación singular desde la que se proyecta la acción. Al no haber principios racionales abstractos que la reflejen, han de ponerse en juego las dimensiones temporales de la experiencia que son constitutivas de la prudencia: la memoria como fidelidad al pasado en el que la razón se inserta, la solercia o apertura a lo inesperado del presente y la providencia, en tanto que visión anticipada del desenlace de la experiencia.

La virtud cívica de la prudencia incluye simultáneamente la rectitud del apetito orientado hacia el bien común y la procedencia de la decisión singular, una vez ponderados los factores situacionales pertinentes. Se oponen a ella, en consecuencia, tanto el principialismo utópico y atemporal como el consecuencialismo de los efectos externos a la acción, tal que no contara como guías éticas con la dignidad humana y el bien común. Según ello, una acción moralmente ilícita en sí no se cohonesto por sus consecuencias, al igual que un principio ético de suyo válido no es por sí solo políticamente procedente, si no se lo coteja dentro de una trama particularizada de interacciones humanas. Por motivos opuestos, tanto la controvertida decisión del Presidente norteamericano Truman sobre los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki como los ideales ilustrados de la Revolución francesa han resultado éticamente objetables al traducirse en acciones políticas, sin que por ello puedan estar en el origen de la actitud prudencial.

**THE PERSPECTIVES OF CIVIL ETHICS.
DEMOCRATIC VALUES AND CIVIC VIRTUES**

SUMMARY

The paper starts with focusing on three forms in which 'Civil Ethics' can be considered, according to whether we approach it from the minimum Ethics common to the citizens, or universal rights, or the ethical backbone of civil society. Subsequently, the paper examines historical reasons that account for the imposition of the above mentioned. Which would there be the most suitable one? If civil freedom and equality are to be ethical and metaphysical mainstays of democratic values, the article shows the weakness of the first two approaches. As the third one is concerned, it seems to be fruitful insofar as democratic values are accompanied by civic virtues, which are the only ones that can make them effective. The article is concluded with an analysis of the virtues of responsibility, strength, and prudence with the particular connotation that they have in the realm of public life.

KEYWORDS: human rights, freedom, equality, responsibility.

EL VOLUNTARISMO EN ESCOTO: VOLUNTAD Y LIBERTAD

Juan Duns Escoto nace en 1266 en la aldea escocesa de Maxton, de ahí el apelativo de Escoto (escocés). En 1278 ingresó en el convento franciscano de Damfries y en la orden franciscana hacia 1281. Estudió en la Universidad de París de 1292 a 1296. Se trasladó a la Universidad de Oxford donde explicó *las Sentencias de Pedro Lombardo*, fruto de esta explicación es su conocida obra *Opus Oxoniense*. En 1302-1303 se encuentra de nuevo en París explicando las *Sentencias*, por segunda vez, de la que nacieron sus *Reportata Parisiensia*. Murió el 8 de noviembre de 1308 en Colonia.

Se le considera uno de los últimos maestros del periodo de auge de la Escolástica del siglo XIII. Su obra se caracteriza por ser una de las grandes “síntesis” de la Baja Edad Media.

También fue un autor que se adelantó a su tiempo, haciendo aportaciones que madurarán, muchos siglos después, en plena modernidad. La repercusión de la Filosofía de Escoto llega también a la Filosofía del siglo XX. Autores como Heidegger se inspiran en el escotismo y en su contribución a la concepción de la libertad como autodeterminación espontánea de la voluntad. Pero será después de siglos y de diversas y variadas direcciones del pensamiento, cuando los pensadores modernos desvelen el sentido interno de las “sutilezas” escotistas que para muchos son el punto de partida de su pensamiento.

Escoto es reconocido como el precursor del giro voluntarista de la filosofía moderna que consiste en conceder una primacía a la voluntad sobre la razón¹, a la praxis sobre la teoría. Esta influencia voluntarista de Escoto hay que entenderla, fundamentalmente, en el estudio de la libertad. La influencia de Escoto en la filosofía moderna se revela en una nueva concepción de la libertad que surge en esta etapa del pensamiento. En este sentido se puede considerar a Escoto como un predecesor del pensamiento moderno.

* Dr. Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés – Universidad de Murcia (España); e-mail: gordillo@um.es

¹ Para algunos comentaristas de Escoto las relaciones entre voluntad e inteligencia son armoniosas y no se puede hablar de voluntarismo, ya que la voluntad reinando como soberana no disminuye al intelecto que la condiciona (Vid. Beraud de Saint Maurice, *Juan Duns Escoto: un doctor de los nuevos tiempos*, Edit. Spiritus, Buenos Aires, 1956). Sin embargo, si estudiamos la concepción que tiene Escoto sobre la libertad, aparecen muy claramente sus raíces voluntaristas como demuestro en este artículo.

Cuando Descartes, iniciador de la filosofía moderna, entiende que la raíz de la libertad es la voluntad, se puede ya hablar de una trayectoria voluntarista. Si analizamos este proceso voluntarista en autores tan diferentes que van de Descartes a Sartre², comprenderemos mejor la prioridad que se le concede a la voluntad en la acción libre. Cada autor, en distintos contextos históricos, otorga a la voluntad un poder preponderante en la forma de entender la libertad.

Ahora bien, este voluntarismo consiste radicalmente en que la voluntad es un principio de actividad específicamente distinto del principio de actividad natural. La distinción reside en que la voluntad obra siempre libremente, sin que nada extrínseco pueda determinar su acto, mientras que lo específico del principio natural es que el intelecto obra necesariamente, por necesidad natural, de manera determinada.

Además en Escoto el concepto de libertad, entendido desde una posición voluntarista, repercute directamente en la nueva forma de entender al hombre y su actividad en el mundo. La libertad imbuida de presupuestos voluntaristas, alcanza a un hombre dirigido por la praxis, donde la teoría y el logos ocupan un lugar secundario. Desde esta perspectiva se comprende mejor que la concepción voluntarista de la libertad moderna, otorgue un valor prioritario a la praxis³.

Debemos comenzar por recordar el acontecimiento que divide esa trayectoria filosófica en la Edad Media, que fue la condena de las tesis averroístas por el Obispo de París (Esteban Tempier). Este acontecimiento tiene también una repercusión importante en la forma de entender las relaciones entre filosofía y teología, otra de las grandes cuestiones del pensamiento de Escoto. Si pensamos que este percance influye decisivamente en las relaciones entre teología y filosofía, provocando recelos y distanciamientos entre ambas disciplinas, se comprende también que se otorgue esta primacía a la praxis sobre la teoría. De este modo, es fácil vislumbrar el rechazo escotista de las doctrinas de carácter marcadamente intelectualista⁴.

Pues bien, en este clima conflictivo vive Escoto y ante este problema de las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía, se entiende que adopte una actitud negativa ante el pensamiento aristotélico-averroísta de carácter intelectualista. Además, Escoto pensaba que el averroísmo rompía la armonía entre fe

² Vid. L. Gordillo, *La trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes y Mill*, ed. Nau llibres, 1996.

³ No se puede entender la voluntad como irracionalidad, tal como han hecho algunos pensadores en la filosofía moderna. Para Escoto que la voluntad sea esencialmente libertad y no pura espontaneidad ratifica la idea de no considerar la voluntad como irracionalidad. La distinción sobre los principios de acción libre establecen que la voluntad y el entendimiento o razón, son dos principios activos esencialmente distintos.

⁴ Gilson apunta que la filosofía de Escoto hay que entenderla como “el voluntarismo de la espontaneidad subjetiva”, porque éste es su recurso para oponerse al determinismo averroísta. Cfr. É. Gilson, *Duns Escoto*, J. Vrin, París 1952, p. 579.

y razón, por ello, se inclina más bien, a la tradición agustiniana de carácter voluntarista, porque considera que es la forma más adecuada de comprender esta relación.

Dentro de esta trayectoria agustiniana, Escoto otorga una primacía a la caridad sobre el pensamiento, ya que considera evidente, hecho constatado por San Agustín, que Dios es esencialmente amor: *Deus caritas est*. Esta es la primera verdad capital que encuentra Escoto y que iluminará todo su pensamiento. Es un presupuesto fundamental de su doctrina y se convierte en punto de partida de la nueva tesis escotista. Por eso, Escoto entiende que el primer acto libre se encuentre junto al ser y, que éste, sea un acto de amor. De ahí se deduce que lo primero para Escoto es la voluntad infinita que produce este amor de Bien infinito en el orden del fin, es decir, en el orden de la acción.

Para Escoto la voluntad no puede ser determinada, ni siquiera, por el Bien supremo. La voluntad se convierte en la potencia más noble y se constituye en principio dignificador de la existencia humana. A través de la voluntad, se asemeja más el hombre a Dios y esto le permite conocer mejor el camino que debe seguir: la caridad. Para Escoto la caridad es propia de la voluntad, superior a la fe y a la esperanza que residen en el intelecto⁵.

En este artículo voy a exponer las razones del voluntarismo de Escoto, de su repercusión en la concepción de la libertad y su condición de precursor de una nueva forma de entender al hombre y su visión del mundo.

Creo que es importante comprender las razones del voluntarismo escotista porque así se entiende mejor no solo el contexto en el vive Escoto y su afán por darle a Dios el lugar que le corresponde, sino también su influencia en el pensamiento moderno. El hombre que nos propone Escoto es un hombre que aspira a priorizar la caridad en su relación con Dios, a ser dirigido por el amor de un Dios poderoso, cuyo fin debe alcanzarse en esta vida. Pero estas consideraciones suponen una ruptura con la tradición, pues este hombre no se dirige ya por una *ratio* que descubre su camino en la razón de ser de las cosas. Es un hombre que rige su acción por una Voluntad divina y debe alcanzar su fin a través de la praxis, en la unión de su voluntad con la de un Dios omnipotente.

Este artículo lo he dividido fundamentalmente en dos grandes apartados, en la primera parte, considero las razones del voluntarismo de Escoto y, en el segundo apartado, expongo las cuestiones relativas a la libertad de la voluntad. Creo que de esta forma se entienden mejor las intenciones de Escoto, lejos de los planteamientos modernos, apoyadas en una gran confianza en la voluntad de un hombre que busca a Dios. Sin embargo, en la filosofía moderna, esa buena voluntad del hombre, no gira en torno a la búsqueda de la voluntad de un Dios

⁵ Cfr. F. Ventosa, "Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano" en *Naturaleza y Gracia*, 11 (1964), p. 77.

providente con el que relacionarse, porque el hombre moderno ya no necesita la ayuda heterónoma de un Ser ajeno a su vida y, además, no le conviene aceptar a un Dios que le impone sus leyes desde fuera. Será la voluntad humana la que decida si Dios debe estar presente en la vida del hombre.

Razones del Voluntarismo de Escoto

En la Edad Media, en el auge del siglo XIII, se produce un acontecimiento, ya mencionado, que marca una nueva orientación al pensamiento. Este acontecimiento histórico es la condena en 1277 de las 219 proposiciones de los escritos averroístas latinos, entre los que se encontraban las tesis aristotélicas. Las consecuencias de este hecho suponían un riesgo para la fe cristiana, al poner en entredicho el éxito de los acercamientos para reconciliar el dogma cristiano y la “nueva filosofía”.

La voluntad divina

La actitud negativa de Escoto ante este proyecto de conciliación con la filosofía de Aristóteles, tenía como explicación el rechazo a la condición pagana del Filósofo y su insuficiencia para entender el pensamiento cristiano. Hay que tener en cuenta que, para Escoto, la condición del hombre cristiano, alterada por el pecado original, no podía ser comprendida por un autor como Aristóteles, incapacitado, por su condición de pagano, para entender el misterio cristiano.

Esta condena de 1277 implicaba también un cambio crucial para los teólogos del siglo XIII. Consideraban que las verdades fundamentales de la religión cristiana no podrían nunca alcanzarse desde una filosofía pagana. En primer lugar, porque la filosofía no es capaz de llegar a las verdades del cristianismo y, en segundo lugar, porque había que reivindicar para el Dios cristiano los plenos poderes de una libertad sin límites, que le habían sido arrebatados por la filosofía.

Para Escoto esto significaba, reconocer la importancia de reivindicar el concepto de voluntad para poder atribuir a Dios un poder vinculado a su poder creador. Ahora bien, si la voluntad de Dios tiene ese poder infinito, la voluntad humana, semejante a la divina, adquiere también un papel decisivo en el hombre. En consecuencia, la voluntad humana no puede más que culminar en el encuentro con la Voluntad divina y esa culminación es el amor de Dios. La voluntad, tanto la divina como la humana, no pueden ser determinadas por nada porque son voluntades libérrimas. La voluntad se convierte en la potencia más noble y se constituye en principio dignificador de la existencia humana.

Pues bien, la primacía que otorga Escoto a la voluntad sobre el entendimiento hay que comprenderla en su contexto filosófico y teológico que enmarca la nueva teoría escotista sobre la libertad. Además, la libertad, según Escoto, estaba amenazada por los presupuestos necessitaristas del averroísmo latino. Por otra parte, la tradición agustiniana, propia de la orden franciscana a la que per-

tenecía Escoto, emergía como baluarte seguro para superar las insuficiencias de esta corriente y para salvaguardar la libertad. Desde esta perspectiva, hay que comprender las razones del voluntarismo escotista.

Estas razones comienzan a clarificarse cuando Escoto quiere devolver a Dios su omnipotencia infinita, la libérrima voluntad de Dios frente a la necesidad averroísta. La voluntad infinita de Dios⁶ no tiene ningún límite, solo está sujeta al principio de no contradicción. De ahí, que la norma última de la moralidad sea la Voluntad de Dios, es decir, que las cosas son buenas porque Dios las quiere, pero Dios podría quererlas de otra forma. La razón de las cosas no está en su esencia finita sino en la voluntad de Dios.

Ante esta infinitud divina se evidencia el alcance limitado del conocimiento humano que queda debilitado para acceder a la divinidad. Escoto quiere abrir un hueco a la Fe que durante tanto tiempo se había sometido a la filosofía pagana y, para ello, debe separar la filosofía de la teología. Este es un paso importante que establece la primacía de la voluntad sobre el entendimiento o de la praxis frente al conocimiento.

Escoto piensa que, aunque hay un saber metafísico que pretende alcanzar la comprensión de Dios o que es conocimiento de Dios, tal como lo pretendieron Aristóteles, Avicena y Averroes, este saber no es suficiente. Con este saber no se ha llegado a toda la realidad de Dios, ni al último constitutivo de la razón humana.

En consecuencia, el saber metafísico es limitado por su especial modo de saber. Hay que volver al saber teológico para dar prioridad a la voluntad y sus actos. Por eso, para Escoto la praxis es el amor recto de la voluntad como caridad. Así los actos elícitos inmediatamente producidos por la voluntad son praxis. Escoto entiende el saber teológico como “intellectus amoris”, inteligencia del amor, una ciencia práctica, ordenada a la praxis⁷.

Pero este paso también es doloroso, ya que uno de los grandes avances en el pensamiento de Tomás de Aquino fue conseguir la conciliación y la mutua ayuda entre filosofía y teología. Sin embargo, para Escoto las relaciones entre fe y razón, deben encontrar su camino asumiendo las directrices de una voluntad divina desarraigada de la realidad. Además, Escoto pensaba, como ya he mencionado, que si el averroísmo rompía la relación entre fe y razón, era precisamente por su carácter necesitarista, esto le condujo a la tradición agustiniana de

⁶ La voluntad divina, considerada en su infinitud, desvincula a Dios del necesitarismo greco-árabe, porque un Dios encadenado a la necesidad no es un Dios cristiano que tiene una voluntad libérrima.

⁷ Vid. *Ord.q.1-2 pról.* pp. 1609-237. Cito la *Ordinatio* por la ed. Vaticana 1950.73. El resto de la producción de Escoto se cita por la ed. Wadding (reproducida por Olms Hildesheim 1968). Cuando tenga alguna cita de otra edición de la obra de Escoto, la nueva edición será nombrada convenientemente. Cito las obras de Escoto por el título abreviado de sus Obras.

carácter voluntarista. Había que encontrar para el Dios cristiano todos los atributos que le habían sido denegados, como es el caso de una voluntad libre.

Pero ¿cómo justificar la relación entre filosofía y teología? La justificación la encuentra Escoto afirmando que la voluntad y la teología son prácticas, porque ambas se mueven en el ámbito de la praxis humana, de la acción, por el hecho de estar conectadas directamente con la realidad. No ocurre lo mismo con el intelecto que se mueve en el mundo de las ideas y de las justificaciones⁸.

Nos encontramos con una voluntad que debe dirigir nuestro obrar y debe ser libérrima. Por ello, el hombre ha de encontrar su camino y la rectitud que debe seguir en su obrar libre, el cual viene marcado por la voluntad. Pero si la rectitud del obrar procede de la voluntad y no de la razón de ser de las cosas, entonces hay que saber cómo llegar a esa voluntad divina para que nos indique el camino a seguir. Con ello, Escoto pretende defender una moral de la libertad que observa el orden del cosmos, porque éste es el modo de querer observar el orden de Dios y, éste es también, el gran privilegio de la libertad que nos permite acceder a Dios.

En suma, que el hombre necesita buscar la voluntad de Dios en su obrar recto para encontrar su camino de unión y culminación de la voluntad divina con la humana. El amor a Dios es el destino del hombre pero para llegar a ese amor debemos conocer mejor el camino recto a seguir.

Teología como ciencia práctica

Escoto se pregunta si la teología trata de Dios bajo una razón especial, “sub aliqua speciali ratione”⁹ Esta razón especial no se puede deducir del saber metafísico porque la esencia de Dios no es susceptible de conocimiento metafísico que opera solo con conceptos abstractos. La función de la metafísica es conocer abstractamente la realidad. Además la teología no es una ciencia subalterna, es un saber autónomo que versa sobre la esencia de Dios. La teología tiene como objeto propio la esencia de Dios y su fin es superior al modo de hacer la metafísica.

La teología se convierte en el saber supremo, el más digno y noble y el más divino de todos los saberes. En este sentido Escoto piensa que la teología cumple mejor la intención profunda, que ya subyace en la *Metafísica* de Aristóteles con su pretensión de ser un sistema de verdades especulativas que satisfacen el conocer en cuanto conocer¹⁰. Por eso, Escoto quiere dejar claro la distin-

⁸ Según Escoto, admitiendo el pecado original, no sabemos hasta donde puede llegar la filosofía o la razón humana. Tampoco sabemos hasta donde puede penetrar la realidad divina de la revelación del verbo en el hombre. No podemos formular *a priori* los límites de una ciencia u otra.

⁹ Utram Teología sit Deo sub aliqua speciali ratione, *Ord. Pról.*, n. 133 (I,92).

¹⁰ Cfr. *Ord. Pról.*, n. 120 (I, 81). En este Prólogo de la *Ordinatio* aborda Escoto cinco cuestiones interesantes: Necesidad de la doctrina revelada, suficiencia de las Sagradas Escrituras, objeto de la teología, la teología como ciencia y la teología como ciencia práctica.

ción entre las ciencias especulativas y las ciencias prácticas. El objeto de la ciencia práctica es el bien, no cualquiera, sino el ágil y contingente, luego la ciencia es “*per se*” práctica por razón del objeto y no por razón de la praxis como fin¹¹.

Hay que comprender primero que entiende Escoto por “praxis”. La “praxis” consiste en el acto de potencia no intelectual el cual, por una parte, es natural, y, por otra, a fin de que sea *ratio*, es de suyo productible, según la intelección que rectamente procede del entender. ¿Cómo debemos entender este concepto de praxis en el ámbito de la teología?

Llegados a este punto, nos encontramos entonces con la difícil tarea de la teología que, como ciencia práctica, se convierte en la dirección del obrar humano. Para Escoto la teología como ciencia suprema es, fundamentalmente, una ciencia práctica. La primera consecuencia de esta afirmación es que la operación suprema de la voluntad humana no es la contemplación de la verdad sino la praxis, la acción¹².

El fin de la teología es ser ciencia práctica para que el hombre pueda alcanzar el fin al que está llamado y, este fin, no consiste tan solo en el conocimiento de Dios sino en el amor a Dios. En este punto Escoto contradice a Tomás de Aquino en lo que respecta al tema de la Beatitud¹³. Escoto sobre esta cuestión referente a Dios afirma que “el acto de querer está en la potestad de la voluntad”. Como libre, la voluntad modera su actividad elicitando un acto de querer, pues la voluntad está inclinada a la más plena amplitud de su perfeccionabilidad.

Para Escoto los sistemas “intelectualistas” han colocado a la voluntad en un segundo término. Por esta razón, los sistemas intelectualistas tienen problemas para entender el papel fundamental de la potencia volitiva. No han comprendido que la voluntad se convierta, en el sistema escotista, en la potencia libre e indeterminada que configura su concepción de la libertad. En este sentido habría que afirmar que es el juicio indiferente, no inclinado de forma natural hacia un bien, el que nos permite esa libertad no marcada por ningún grado de necesidad¹⁴.

¹¹ Cfr. *Ord. Pról; q II*, p. 173 (aquí cito en *Obras de Duns Escoto*, edición bilingüe, BAC 1960)

¹² *Ibidem*. Para Escoto surge una cuestión ¿Cómo se puede ensamblar la visión de estos dos mundos: el de los filósofos y el de los teólogos? ¿Cómo se puede unir la contingencia radical con la necesidad racional? Este es el problema de la doble realidad. Filosofía y teología no pueden entenderse, el mundo de la razón y el de la fe no pueden ensamblarse por estar en planos enteramente diversos.

¹³ Fue tan conocida esta controversia sobre la beatitud que Dante, en la *Divina comedia*, comenta las diferentes posibilidades del fin último del hombre que puede consistir o bien en la contemplación de Dios o en un acto de amor a Dios.

¹⁴ Según Manzano, en Escoto hay que comprender que lo libre aparezca en la voluntad cuando ésta se mueve en la apetencia de los bienes finitos y no absolutamente buenos, por eso, en el

Pero en el caso de la teología práctica se busca el bien por sí mismo, y así, se llega a la confirmación que el mayor bien del hombre es su salvación. Escoto pone en duda el presupuesto intelectualista que afirma que la salvación es cuestión de instrucción intelectual. Dios nos ha revelado todo aquello que ha querido libremente. Pero, lo revelado por Dios según Escoto pertenece al ámbito de lo volitivo, no al ámbito de lo intelectual o racional¹⁵.

Manzano, siguiendo este debate escotista sobre la salvación, se plantea la eterna pregunta sobre ¿qué es lo mejor para el hombre respecto de Dios: el conocer o el amar?, ¿conocer o ser bueno? ¿La salvación acontece en cuanto conocemos o en cuanto amamos?¹⁶.

Para responder estas cuestiones podemos acogernos al inicio del *Prólogo del Opus Oxoniense* donde Escoto se pregunta ¿qué le ocurre a un hombre en sus primeros años de vida? Parece que en estos primeros años el hombre adquiere los conocimientos más importantes para su vida, es decir, para su salvación sobrenatural. Aquí se encuentra la razón frente a la fe. Pero el hombre entiende mejor los mensajes de la fe que las discusiones racionales. Además, el hombre actúa siempre por fines y el único fin que le satisface completamente es su salvación, su destino sobrenatural, que es lo primero que aprende desde su infancia.

La salvación, como advierte Escoto, no es una cuestión de instrucción intelectual. Hay que entender que Dios revela, por su voluntad libre, en forma de “anuncios”, no en un sistema de verdades cognoscitivas, siempre en vistas a la salvación. La teología en cuanto práctica, por naturaleza, nos anuncia el fin a conseguir con unos ciertos medios. Nuestro fin es el encuentro amoroso con Dios que se dona libremente en el amor. Así para Escoto, “Querer en razón de amor de amistad...es gozar, es decir, adherirse a un objeto por razón de él mismo, no por razón del que quiere”¹⁷. El querer a Dios es el fin último de nuestra voluntad. Dios es el último fin de la criatura, es el acto más profundo de la voluntad, por eso, es la voluntad la que debe querer a Dios por sí mismo, como fin¹⁸.

hombre se reduce aún más el campo de juego de la libertad. Aunque se pudiera afirmar que se puede amar necesariamente y sin libertad, sin embargo, los entes finitos y creados, aman “libremente”. En el hombre lo libre se reduce al espacio dejado “libre” por el “juicio indiferente”. Cfr. Manzano, I., “Nosotros los cristianos, limitación del saber Metafísico por el Teológico”, en *Rev. Verdad y Vida*, T. XLIX, 1991, Núm. 193, Madrid, p. 66.

¹⁵ *Ord. Pról.*, n. 204 ss (I, 137 ss)

¹⁶ Estas cuestiones conectan con el tema de la buena voluntad que Kant planteará más adelante.

¹⁷ *Velle dicitur esse amoris amicitiae...et solum primum velle est frui, quod est amore inhaerere propter se, scilicet amatum Ord. IV d. 49 q. 5 n. 2; XXI, p. 172.*

¹⁸ La fruición de Dios es el acto perfecto de la voluntad que quiere una cosa como fin, es decir, por sí misma.

Por todo ello, reconocer la teología como una ciencia práctica supone convertirla en la búsqueda de la recta dirección de las acciones del hombre cuyo objeto es la salvación. La teología se convierte así en la vía principal de la rectitud de la voluntad, necesaria para prevenir los errores, cuando el hombre se somete a ella.

Como ya hemos mencionado, Escoto sigue la trayectoria agustiniana que otorga una primacía a la caridad. Esta es la primera verdad capital, presupuesto fundamental de toda la teoría de Escoto. De modo que el primer acto libre se encuentra junto al ser y es un acto de amor. De ahí se deduce que lo primero es la voluntad infinita que produce este amor de bien infinito.

La diferencia con la teología especulativa consiste, según Escoto, en que ésta no concibe el acto de amor como un acto libre de la voluntad. La teología especulativa no afirma la importancia de la voluntad y, por tanto, no es capaz de valorar el amor. Escoto quiere acentuar este aspecto de la voluntad libre, la que propicia el acto de amor. Pero debe también acentuar la relación de Dios con el mundo que depende completamente de un acto libre de la voluntad divina. Escoto piensa que no es posible comprender este acto de amor, esta relación de amor, en una ciencia propiamente especulativa, porque para entender el amor es prioritario comprender la importancia de la voluntad y su primacía sobre el intelecto, tanto en Dios como en el hombre.

La voluntad es una facultad superior y el fin último del hombre consiste en un acto de voluntad: la beatitud. En este acto último de la beatitud Escoto sugiere que el intelecto estorba en ese encuentro amoroso de la voluntad humana con la divina. La voluntad infinita de Dios busca a la voluntad del hombre a través de sus actos libres. Esta contemplación de Dios a la que somos llamados no es una contemplación en abstracto, sino que se trata de una visión intuitiva de la esencia de Dios.

En suma, que la teología, como ciencia práctica, nos conduce a la conformidad con la voluntad de Dios. Pero a ese encuentro amoroso con Dios hay que llegar a través de la voluntad libre: la *ratio libertatis*.

Todas estas consideraciones nos conducen a una nueva concepción de la libertad o mejor, de la voluntad libre que es la que nos dirige al amor. Sin una voluntad libre el hombre no es capaz de amar y de encontrarse con Dios.

La libertad de la voluntad

La prioridad del amor

Para Escoto el ámbito de la libertad es incumbencia, sobre todo, del creyente, porque mediante el acto libre se ama el bien como es en sí, no por el bien que me proporciona.

Lo “libre” no consiste en la elección o en la decisión. Lo libre es el fundamento de estos fenómenos que pertenecen al ámbito de lo libre, si no hay

libertad no puede haber elección o decisión. Tampoco hay que confundir lo libre con lo espontáneo¹⁹.

En este punto hay que considerar qué entiende Escoto por acto libre, con capacidad para amar verdaderamente. Empecemos por entender que el amor, como acto propio de la libertad, es el reconocimiento del bien por lo bueno que es en sí, sin mirar si me perfecciona o no, así entendemos que el amor es un acto plenamente desinteresado.

A este acto desinteresado solo podemos llegar por la voluntad²⁰. Escoto quiere además establecer la prioridad del amor desinteresado sobre otras formas de desinterés. Para ello, debe recurrir al ámbito del conocimiento para afirmar que el desinterés solo se cumple en la línea del amor. El pleno desinterés es amar por amar y esto no es posible en un acto del entendimiento ya que en su estructura lo que prima es el aspecto perfectivo. El conocimiento tiende a la perfección mientras que la voluntad tiene como finalidad el amor. Se entiende que la cuestión sobre la prioridad del amor o el conocer en el hombre se centre en la búsqueda del amor, que es más importante que el mero hecho de conocer.

Pero ¿Cómo entender la primacía de la voluntad en el acto libre? Hemos visto desde una perspectiva más bien teológica la necesidad de otorgar primacía a la voluntad sobre el intelecto, ahora se trata de comprender que la libertad no se entiende sin considerar esa primacía de la voluntad. Si bien es verdad que para querer algo, antes hay que conocerlo, esto no implica que no exista indeterminación, ya que el objeto no es más que una *conditio sine qua non* para que la voluntad pueda ejercitar su propio acto y, como ya hemos visto, ese conocimiento no tiene ninguna influencia en la volición.

Para entender esta superioridad de la voluntad y la relación voluntad-intelecto, hace falta acudir a San Agustín al que Escoto recuerda en una célebre cita: “No hay nada que tenga el poder de la voluntad, si no es ella misma”²¹. Para Escoto “No hay otra causa de por qué la voluntad quiere, sino porque la voluntad es voluntad”²².

Para demostrar esta prioridad de la voluntad sobre el intelecto Escoto alega la condición de ambas facultades. El entendimiento y la voluntad son *formas activas* que superan la naturaleza, son formas *activas perfectivas* y no reproductivas de la naturaleza dada. Estas potencias se ponen en acto y lo hacen por propia virtud de lo que son. Sin embargo, entre ellas existe una diferencia que

¹⁹ Las afirmaciones sobre la libertad se encuentran en la obra de Escoto. Cfr. *QQ. Subt. Super Libr. Metph.*, ed. Vives, 1893, Vol. 7. *Y Libr.* 9, q. 15, p. 606 ss. Lectura I, d. 39 (XVII).

²⁰ Escoto define la voluntad diciendo que es “un apetito razonable libre” *appetitus cum ratione liber*, es por consiguiente doble, puesto que es natural y libre. Natural, es decir, voluntad en sí; libre voluntad en la elección.

²¹ *Déodat*, “Scotus Docens” (1934), p. 78.

²² *Rep. I d. 10 q.3 n. 4*; XXII 184.

vendrá marcada por el modo de producir su actividad. De modo que, entre estos principios, Escoto hará una distinción en función de los actos que proceden de tales principios, es decir, según el modo de ser producidos podrán calificarse de *naturales o libres*.

Vemos así que la actuación libre del hombre no puede ser incluida en el modo de obrar la naturaleza. Por ello, la distinción escotista entre esos dos principios: natural y libre, supone entender que el principio natural hace referencia a un obrar necesario y determinado, mientras que el principio libre es activo y conserva al actuar la capacidad de hacerlo de modo opuesto:

El modo de elicitar una operación no puede ser más que de dos tipos: o la potencia está de suyo determinada a obrar, en tal modo que de suyo no puede no obrar, a no ser que externamente se le impida; o no está de suyo determinada, pues puede poner un acto o su opuesto, o también obrar o no obrar. La primera es llamada globalmente naturaleza; la segunda, voluntad. Por tanto, la primera división de los principios activos es: naturaleza y voluntad²³.

Las potencias naturales son capaces de predecir por sí su propio acto, son activas. Pero el *intelecto*, como *potencia natural*, tiene siempre un componente de pasividad porque necesita de la acción extrínseca de su objeto o de una causa superior para superar la indeterminación. Sin embargo, en la *voluntad* la indeterminación no es producida por la limitación de su potencia formal, sino por el “exceso” de actualidad formal que le permite obrar sin necesidad de ser determinada por algo extrínseco. La voluntad tiene en sí misma las *raíces de su obrar*, porque su radical indeterminación será el fundamento de la libertad.

Escoto expresa estas diferencias diciendo “La voluntad no puede ser naturalmente activa más que la naturaleza – considerada como principio distinto frente a la voluntad- puede ser libremente activa”²⁴.

Pues bien, estas formas activas que obran por modo de naturaleza se ponen en acto a partir de la provocación del objeto. Es la perfección objetual la que perfecciona estas potencias perfectivas. Este es el caso del intelecto, pero no el de la voluntad que al no ser un principio natural no necesita del objeto externo para determinarse. Desde esta perspectiva, se entiende ya que la actuación libre del hombre no puede estar inducida, en su modo propio de obrar, por un principio natural. La razón es obvia, porque todo principio natural es por su misma naturaleza necesario y determinado en su obrar y, por tanto, no puede ser la causa de ningún acto libre. Escoto había escrito que una potencia sólo puede ser: natural o libre: “Pues natural se opone a libre, y así natural y libre dividen las potencias o principios activos”²⁵

²³ *In Met.*, X, q. 15, n. 4.

²⁴ *Quodl. Q.* 16, n. 15; p. 604.

²⁵ *Rep. (Reportatio Parisiensia)*, IV, d. 10, q. un., n. 8

El intelecto está sometido al imperio de su objeto, se encuentra determinado desde el exterior. El intelecto está sujeto a necesidad, es movido necesariamente por su objeto, ya que tiene que prestar por necesidad su asentimiento a la verdad, tanto en los primeros principios como en sus conclusiones derivadas. El entendimiento, según Escoto, es un principio “natural” de obrar, es una “naturaleza” que obra en consecuencia.

El papel del intelecto consiste en presentar el objeto a la voluntad pero no inclinar a ésta a quererlo. Ya sabemos que en el orden de la acción la cognición tiene prelación sobre la volición. Pero esto no es la más importante porque la voluntad es libre y no es movida con necesidad por su objeto. Ni siquiera la felicidad, una vez conocida, puede mover a la voluntad a suspender los actos encaminados a conseguirla.

Aunque el objeto presentado a la voluntad fuera irresistible, la voluntad no deja de ser libre, dueña de sí misma y no se adhiere a lo que le presenta la inteligencia. Escoto explica que se puede forzar a realizar un acto pero no quererlo, es decir, obrar necesariamente sin perder la libertad. La fuerza de la voluntad radica en ella misma en su propia interioridad, la necesidad viene de fuera, en el ejemplo del suicidio que expongo a continuación, esa fuerza necesaria sería la ley de la gravedad, pero la voluntad siempre permanece libre. Escoto pone el ejemplo del suicidio como un acto que puede ser a la vez libre y necesario. La necesidad viene del exterior y no alcanza a la libertad, que subsiste a modo de acción intrínseca de la voluntad misma.

Lo libre se capta a sí mismo en su propio realizarse en cuanto se comprende o experimenta como un poder de cancelar el acto mientras éste se está poniendo. La libertad goza de perfecta reflexividad. La libertad se muestra en su propio realizarse (reflexividad), como ese poder de intervenir en el acto que se está poniendo. La libertad goza de reflexividad como capacidad para decir no y hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo. Las potencias racionales, como es el caso de la voluntad, están abiertas “ad opposita”. Hay que entender bien este término para mostrar si en la praxis se da también este tipo de apertura a los opuestos. Lo que realmente mueve, lo que actúa, es la espontaneidad activa de la voluntad, ese desencadenarse suyo que tiene como destino final a Dios²⁶.

Para Escoto ser “ad opposita” significa que mientras una potencia realiza una acción, tiene el poder, no solo de realizarla, sino de no realizarla, es decir el mismo poder que tiene para realizar la acción lo tiene también para abandonarla. Estamos, entonces, en el caso concreto de la realización de la acción en el

²⁶ Vid. L. Gordillo, *Libertad moderna y voluntad de poder: Escoto, Descartes, Mill*, AVF Verlag & Ediciones Isabor, Colección ciencias filosóficas, Marburg & Murcia, 2011.

ámbito de la experiencia, no ya en el ámbito de la capacidad de la potencia para estar abierta a cualquier objeto.

En Escoto lo racional es el modo en que una acción, propia de una potencia, está en relación respecto a la potencia que la realiza, es decir, respecto al agente. Hablar de una acción significa referirnos a la realización de una potencia, que ya no está solo en potencia, sino en acto y que en ese acto mantiene el poder de cancelar la acción que realiza y, en ese caso, será una potencia racional. Por el contrario, si no tiene ese poder de cancelar la acción mientras ésta se realiza, entonces, será una potencia irracional²⁷.

En estos casos el criterio que decide sobre la racionalidad o irracionalidad de la potencia es el ser “ad opposita”, pero teniendo en cuenta, que este ser “ad opposita” se manifiesta en el orden de la acción, no en el orden de la potencia como capacidad abstracta. Las potencias racionales serán tales cuando en las acciones concretas, en la experiencia, muestren el poder positivo de ser “ad opposita”, esto supone que es en la acción propia de la potencia, el ámbito donde se decide si una potencia es racional o no.

En consecuencia, ser “ad opposita” en abstracto o en potencia es lo propio de las potencias racionales, pero también el ser “ad opposita” en concreto, es decir, mientras que la acción se realiza, supone mantener ese poder positivo de la acción y además el poder de hacer lo opuesto o de no hacerlo. Aquí ya cabe hablar de racionalidad y es el punto clave que Escoto argumenta para hablar de potencias racionales. Según todo esto, la estructura misma de la racionalidad se constituye en la acción concreta y en el mismo poder para cancelar esa acción. Pero esto que Escoto llama racionalidad, es lo que identifica también con la libertad, porque la libertad es la misma racionalidad.

Por lo tanto, la voluntad no es un poder natural sino la auténtica potencia racional, en el sentido de abierta a los opuestos. La voluntad como radicalmente opuesta a la naturaleza, no está limitada por la naturaleza. Así si la voluntad elige un objeto lo hace libremente no en vistas a sí misma, sino en vistas al objeto, sea Dios o una cosa.

La libertad, desde sí y por sí, es pura reflexividad, en cuanto es capaz de decir o hacer lo contrario de lo que está haciendo o diciendo, es capaz de volver sobre sí misma, esto indica la suprema reflexividad. De ahí que libertad y reflexividad se identifiquen²⁸. La libertad es una actividad libre que en cuanto se pone es libre y mientras se pone y realiza su propia acción guarda el poder de cancelarla.

El fundamento del libre originarse es en sí y por sí libre. Por tanto, esto quiere decir, que no hay razón que le fuerce a ponerse. La acción es puesta o no

²⁷ Cfr. Vid *Met*; IX, c.5, p. 1048.

²⁸ Cfr. I. Manzano, “El principio de libertad en Escoto”, en *Carthaginensia IX*, 1993, p. 245.

libremente. Se da por ello, una indeterminación por plenitud de actividad en la que consiste la libertad²⁹.

El hombre, según Escoto, por el poder que llamamos voluntad tiene la capacidad de dirigir la atención del entendimiento una vez a este objeto, otra vez a otro o a un aspecto del mismo, y luego a querer o no querer este o aquel objeto. Así el primer acto de la voluntad procede de nosotros mismos, y no es cuestión de causalidad como lo es el acto del entendimiento³⁰.

Potencias y la perfección de la voluntad

Conviene recordar que para Escoto la diferenciación entre las distintas potencias procede según el modo de producir el acto. Por tanto, hay que entender que se trata de dos modos de obrar: el obrar natural y el obrar libre. Sin embargo, aunque la dicotomía no se sitúa entre naturaleza y libertad, sino entre el modo natural y libre de obrar, no obstante, sigue presente el que la actuación libre del hombre no esté sustentada en la naturaleza humana.

Las perfecciones de la voluntad que perfeccionan la naturaleza del hombre son varias. Este punto es sumamente importante porque, aunque Escoto considera que el carácter natural de la voluntad consiste en ser libre, parece, sin embargo, que el obrar libre de la voluntad se apoya en un elemento natural que está en la base de ese obrar.

Sin embargo, no es así, aunque ambos aspectos se dan en la voluntad, hay que distinguir entre la tendencia natural a obrar libremente, como es la *affectio iustis*, llamada por Escoto una disposición a la justicia, que es la misma voluntad en cuanto libre (*voluntas ut voluntas*). Es la tendencia al bien en cuanto tal, con olvido del propio interés, su acto es el amor, por eso es fundamento de la libertad porque no actúa por intereses, ni condiciones o ataduras.

Por debajo de ella se da una tendencia natural necesaria hacia lo que constituye la perfección de la voluntad, es decir, la *affectio commodi*, es la potencia de la voluntad por la que libremente modera su inclinación al placer, es una tendencia hacia su propia perfección.

Aquí es donde aparece esa diferencia radical en la cual se funda la libertad, porque la voluntad no recibe nada de las potencias naturales, es decir, de la *affectio commodi*, ya que la voluntad tienen en sí la raíz de su obrar, luego existe una radical separación entre la *affectio commodi* y la *affectio iusti*, en ésta última, es donde se da la libertad, sin necesidad de apoyarse o fundamentarse en la otra.

Esta dicotomía que establece Escoto pone al descubierto que la libertad no requiere el fundamento de la naturaleza o *voluntas ut natura*, con todas las consecuencias que esto traerá más adelante. Pero, en pocas palabras, la *affectio*

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 246

³⁰ *Quodl. q. 21, n 14.*

iusti no sólo no se fundamenta en la *affectio commodi*, es que ni siquiera la requiere. Aunque parece que resuelve el problema de la naturaleza y libertad, al considerar en la potencia volitiva dos aspectos: necesario y libre, sin embargo, desde mi punto de vista, no es así, Escoto acaba de abrir un abismo a la libertad, dejándola ciegamente al amparo de una voluntad a la deriva, sin la orientación de la naturaleza y de la razón³¹.

Todas estas perfecciones pertenecen a una y misma voluntad que libremente actúa y es capaz de ser inclinada a los objetos de los apetitos sensibles con los que la voluntad está directamente conectada sin la ayuda del conocimiento o a sus propios objetos que perfeccionan su naturaleza racional o cualquier objeto como un bien en sí mismo.

El acto de amistad está en la voluntad en cuanto tienen el afecto de justicia (disposición para la justicia). El acto de deseo (Concupiscencia) está en la voluntad en cuanto posee la inclinación al placer (*affectio commodi*). Pero es más noble la afección de justicia que la afección de comodidad, porque la primera regula y modera a la segunda.

En esta vida la libertad es una inclinación a la rectitud (*iustitia*) que caracteriza un acto de amor, un acto que no es mero deseo de poseer, sino un amar por su propia causa, un querer por causa del amado.

Se entiende que la libertad para Escoto sea el principio más radical de la actuación humana, que tenga en sí la última razón de todo obrar. La voluntad libre es así, autónoma y espontánea, no se deja determinar, ni constreñir por nada que no sea ella misma. El papel que la razón ocupaba en la filosofía aristotélico-tomista ha sido ahora ocupado por la misma voluntad, ella es su propia guía, sólo la voluntad es racional, las tendencias se han independizado del intelecto, que ha dejado de ser racional para convertirse en potencia ciega, ya que al actuar necesariamente no puede ser la norma que guíe la acción humana.

La voluntad, en cuanto guía de su propia acción, pide al intelecto los objetos que requiere para poder obrar, pero los fines, como la bondad y malicia de una acción, pertenecen ya a la esfera de la libertad por ser males morales.

La Voluntad divina sólo tiene un objeto: Dios mismo. Querer algo libre y necesariamente sólo es compatible en Dios. Así la voluntad divina quiere contingentemente lo creado, pues ningún ser creado tiene una bondad que le

³¹ Escoto considera que el carácter natural de la voluntad consiste en ser libre, parece que el obrar libre de la voluntad se apoya en un elemento natural que está en la base del obrar. Sin embargo, no es así, porque aunque ambos aspectos se dan en la voluntad como tendencia natural a obrar libremente, pero ésta es la *affectio iusti* y por debajo de ella se da una tendencia natural necesaria hacia lo que constituye la perfección de la voluntad, es decir, la *affectio commodi*. Pero ¿qué ocurre con la tendencia natural al bien? El olvido de la *voluntas ut natura*, de la voluntad como tendencia natural, conduce a una voluntad desarraigada de la naturaleza y del bien que le es propio.

haga ser querido necesariamente. La voluntad finita no tiene patente la bondad de Dios, no puede querer necesariamente. Pero como la voluntad está indeterminada y esta indeterminación del querer es en presencia de no importa cual objeto, es decir, la libertad es intrínseca a la voluntad. Así, incluso, ante la visión beatífica la voluntad seguirá siendo libre. Ahora bien, para Escoto, la voluntad ante la posibilidad de rechazar el Bien supremo, no lo hará jamás por la especial asistencia divina³².

Una voluntad cuya esencia es la libertad: sólo ella es fuente espontánea de acción, y no necesita de ninguna otra facultad para obrar. Es un principio autónomo, activamente indeterminado, abierto *ad oppositos actus*; en una palabra, libre³³. Una vez que el intelecto es considerado como potencia natural y, por tanto, con un obrar necesario y determinado, cabe preguntar el papel que este intelecto debe jugar en el acto voluntario libre. La necesidad y determinación del intelecto viene mostrada por el hecho de que ante un objeto determinado, el intelecto sólo es capaz de una operación. Su modo necesario de obrar le lleva a poder asentir a un objeto en razón de que ese objeto sea.

Si en la filosofía aristotélica la elección vendría determinada por el juicio práctico del intelecto que impera sobre la voluntad lo conveniente o beneficioso, ahora el juicio práctico del intelecto para Escoto hay que entenderlo considerando que es la voluntad la que *impera* sobre el obrar necesario de la naturaleza, ya que ésta no es libre. Desde esta perspectiva, se entiende que la función del intelecto consiste, simplemente, en la presentación de los objetos para que la voluntad pueda libremente querer éste o aquel objeto o no querer ninguno. Por lo tanto, para Escoto la praxis no puede ser el acto bajo el dominio cognoscente.

Ahora bien, esta primacía de la praxis en el obrar es fuente de grandes consecuencias en el orden moral³⁴. Hemos visto ya que el acto de imperar ha pasado del intelecto práctico a la voluntad, por tanto, no queda ya más que considerar en qué consiste ahora la *recta ratio*. Pues bien, una vez que la actividad intelectual se pone al servicio de la voluntad, sólo puede ser ésta la que suministre las condiciones para la praxis recta. La voluntad es la que impera y decide libremente, por lo tanto, la *recta ratio* sólo puede encontrarse en la misma voluntad.

Escoto declara al entendimiento como natural por contraposición a la racionalidad de la voluntad en la elección libre, en la elección del acto. Este acto de libertad tiene su "rectitud" en sí mismo y no con respecto al objeto, presentado por el entendimiento. Sólo después del acto se constata la rectitud actual con respecto al conocimiento del objeto. El acto libre se pone sin luz del entendi-

³² Cfr. F. Ventosa, op. cit., p. 87.

³³ Cfr. A. García Marqués, "El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto" en *El hombre: Inmanencia y Trascendencia*, Universidad de Navarra, 1991, p. 895.

³⁴ La praxis no es más que el acto de voluntad, elícito o imperado.

miento, porque tiene luz propia. Aún más la rectitud de la voluntad es muy superior al entendimiento y tampoco es comparable con él.

Por tanto, la *recta ratio*, no consiste tanto en que nuestra acción se conforme a los dictámenes de la razón recta, sino en que la voluntad se someta a las normas establecidas por una Voluntad Suprema. La voluntad como recta razón debe tan sólo adecuarse o discrepar de lo que establece la Voluntad Suprema que es la que en definitiva determina la rectitud o el desorden de la acción. Para García Marqués que Escoto haga depender la bondad de la acción de la concordancia con una voluntad superior, hace surgir el problema de cómo es posible conocer esa voluntad para adecuar a ella la propia. Desde el punto de vista filosófico, origina un problema irresoluble, porque apelar a la *affectio iustitiae* como regla no parece suficiente, ya que se puede querer algo al margen del propio interés, sin que por eso lo querido sea bueno³⁵.

En este punto nos encontramos ante un voluntarismo teológico, donde la conducta moral del hombre gira en torno a la ley divina y supone un extrinsecismo de la moral. La verdad no es anterior a la voluntad divina, es que ésta produce la verdad. Toda verdad depende de la voluntad divina. Se entiende en este contexto la famosa máxima de Hobbes: “La autoridad y no la verdad hacen la ley”³⁶. La única medida para juzgar las acciones buenas y malas es la ley positiva del Estado, Así lo dice Hobbes: “Mensura boni et mali in omni civitate est lex”³⁷. En el caso de Escoto, esa ley no procede de lo humano, sino claramente de Dios.

A modo de conclusión

En este apartado de conclusiones voy resaltar las consecuencias voluntaristas en tres cuestiones fundamentales del pensamiento de Escoto. Primero, su modo de entender la libertad fundamental o libertad constitutiva, en segunda lugar, la *recta ratio* como norma de la moralidad y en tercer lugar, la inclinación de la voluntad o *voluntas ut natura*.

Las tesis escotistas que he presentado en este artículo ponen de manifiesto su voluntarismo y los problemas que se generan en el ámbito de la libertad y de la recta razón (moralidad). A lo largo de este estudio hemos visto como Escoto quiere independizar a la libertad de cualquier tipo de necesidad o determinación natural, porque la necesidad impide la libertad. Por eso, recurre a una voluntad autónoma y espontánea que tenga la última razón del obrar.

Esta espontaneidad de la voluntad, a la que recurren los autores voluntaristas, afirma el poder y la originalidad del acto libre, causa de sí mismo, pero

³⁵ Cfr. A. García Marqués, op. cit., p. 896

³⁶ Se entiende en este contexto la máxima de Hobbes: “Auctoritas, non veritas facit legem” en cap. 26 del *Leviathan*, ed. Losada (1972).

³⁷ *Ibidem*.

tiene el peligro de entender la condición humana de modo limitado, al no comprender al hombre como un todo, sin fisuras ni dualidades.

La concepción escotista de la libertad tiene consecuencias perjudiciales para entender la condición humana, porque lo primero que hay que resaltar al hablar de la libertad fundamental del hombre es su fundamentación en la estructura humana, es decir, es una libertad constitutiva. La libertad implica al ser humano como una totalidad, no consiste solo en los actos del obrar humano, ni en las acciones externas. La libertad fundamental o trascendental radica en la condición humana, en su apertura a todo ente, siendo el fundamento de las otras dimensiones de la libertad.

Esto supone considerar al ser humano como un todo, con dos potencias intelecto y voluntad. El intelecto entendido como la apertura del hombre a todo ente cognoscible que nos permite trascender más allá de nosotros mismos y de todos los entes. La voluntad es también apertura a nuestro mundo sensible, a toda la realidad que nos es conveniente. Por tanto, no podemos reducir al hombre o priorizar una de sus facultades respecto de la otra, porque no comprenderíamos al hombre en su totalidad. La libertad es una propiedad del ser personal, de tal modo, que las potencias del intelecto y la voluntad (amor) son potencias que corresponden al ser personal que es el hombre.

Escoto quería evitar el determinismo necesitarista potenciando la voluntad, haciéndola indeterminada, como principio activo espontáneo y separada de la intelección, pero así no es posible alcanzar el ámbito del ser personal. Entiendo que priorizar una potencia sobre la otra implica una dualidad que perjudica la comprensión del hombre como persona. En el orden intelectual hay actos superiores a la potencia esencial y es el propio intelecto agente el que nos facilita el acceso a lo trascendental, sin embargo, en el orden volitivo no los hay, ya que desde la voluntad es más difícil acceder al ser personal. Todo esto nos conduce a una comprensión del hombre sin fisuras, ya que ambas potencias deben conjugarse para lograr esa síntesis de naturaleza y libertad.

Otro tema importante para abordar la libertad, en el orden moral, es la recta razón. Escoto siguiendo el pensamiento de su tiempo habla de *recta ratio* como norma de moralidad. Ahora bien, en el orden moral la *recta ratio* la constituye la conformidad del acto de voluntad con la razón recta. La voluntad conserva su esencia libre y la libertad de su acto, lo mismo si se adhiere a la recta razón, como si no se adhiere, no queda determinada por la recta razón. La voluntad puede volverse libremente hacia todo objeto y tomarlo como fin o como medio e incluso negarse a tomarlo. La voluntad esencialmente libre puede querer todas las cosas indistintamente y desordenadamente, puede querer como medio lo que debería ser un fin. El entendimiento práctico y la recta razón descubren la bondad de las cosas como medio o como fin y otorgan la norma a la voluntad para que pueda querer ordenadamente.

Se entiende que la praxis es el acto que está bajo el dominio cognoscente. Toda praxis o es volición o sigue a la volición, a fin de que sea recta es de suyo productible conforme a la recta razón. Esto significa que el entendimiento puede juzgar un acto posterior al suyo antes de que sea producido. Cuando el entendimiento juzga rectamente, es preciso que este acto posterior, si ha de ser recto, se conforme con el juicio del entendimiento. La praxis debe seguir el juicio del entendimiento. Pero si la praxis se prioriza sobre el entendimiento debemos preguntarnos ¿cómo entender entonces la recta razón?

Es importante destacar que el entendimiento se apoya en la misma naturaleza de las cosas, es decir, la naturaleza de las cosas constituye la ley natural según la cual el entendimiento práctico debe juzgar la bondad de las cosas, como medio o como fin. Esta ley natural proclamada por el entendimiento práctico es lo que se llama conciencia. La conciencia, como juicio práctico, es la que ofrece a la voluntad el camino a seguir para la consecución de su fin y la conciencia es el descubrimiento de esa ley natural inserta en la naturaleza de las cosas³⁸.

Pero lo que no se puede entender es que la *recta ratio* sea una razón que descubra la bondad y malicia de las cosas y que no esté inserta en la misma naturaleza de los objetos.

Para Escoto la recta razón se conoce sometiendo la voluntad humana a la voluntad superior que libérrimamente establece las normas y la bondad o malicia de la realidad. Por eso, Escoto piensa que es la concordancia o discrepancia de voluntades lo que establece la rectitud de acción. Estamos ante un voluntarismo teológico que dificulta encontrar la razón recta de las acciones o de la bondad o malicia de los objetos si éstos dependen de la omnipotencia divina. Además, según Escoto, la voluntad humana en su plena autonomía alcanza su perfección sometándose a una voluntad superior.

Cuando Escoto otorga omnipotencia a la voluntad infinita de Dios y un valor supremo a la voluntad humana, por su semejanza a la divina, está dirigiendo la voluntad humana a su perfección en el encuentro con la voluntad divina. En consecuencia, la recta razón debe encontrarse en la voluntad omnipotente de Dios.

Sin embargo la cuestión estriba en considerar si es la razón la que conoce y descubre la realidad y, si es a partir de este conocimiento, cuando se determina lo que es bueno o malo.

Pero es la razón, el conocimiento de las cosas, y la razón de las cosas, uno de los mejores bienes que un individuo puede alcanzar por sus propias fuerzas. La razón nos permite tomar una posición en el mundo, un conocimiento mejor del mundo y de nosotros mismos. Su importancia radica, fundamental-

³⁸ Vid. La introducción de las *Obras de Duns Escoto*, edición bilingüe, BAC 1960.

mente, en constatar que es a través de la razón, como alcanzamos el bien y el mal. El bien y el mal se adquieren por una determinación racional y no voluntaria. Por el contrario, Escoto considera que la voluntad es lo propiamente racional.

Otra cuestión importante en Escoto es el tema de la inclinación natural de la voluntad. Si se desvincula o independiza la razón de la voluntad por considerarlas como principios diferentes y opuestos, principio natural o libre. Esto supone consumir un voluntarismo en el que la negación de la *voluntas ut natura* queda olvidada. Escoto no quiere que la voluntad tenga nada que ver con un principio natural, porque la voluntad es lo verdaderamente libre.

Este olvido de la voluntad como inclinación a lo conveniente, a lo bueno, plantea un problema a la acción humana, porque una voluntad desarraigada y desordenada sin ninguna orientación o tendencia al bien que le es propio, olvida que la libertad se “monta” sobre las tendencias³⁹. En suma, la libertad depende de la síntesis entre la naturaleza y la libertad, es decir, entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*.

Pero era difícil para Escoto entender que la inclinación natural pudiera ser fundamento de libertad por su forma de entender el principio natural. Más bien, Escoto piensa que hay que preservar a la libertad de cualquier forma de necesidad o imposición que venga de un principio natural. De ahí, su radical distinción entre obrar libre y natural. Este principio libre es llamado por Escoto voluntad, que se caracteriza, entre otras cosas, por su poder de actuación indeterminada. De tal modo que para Escoto un principio natural ante un objeto sólo puede actuar de forma determinada, por el contrario, un principio libre no está determinado por su objeto, incluso su indeterminación le permite poner un acto o su opuesto, este es el caso de la voluntad. Sin embargo, olvida que las tendencias, en cuanto inclinaciones, no están determinadas a un fin específico, sino que son inconclusas, es el hombre el que determina su finalidad.

Escoto recurre a la “espontaneidad volitiva” que tiene como destino final a Dios. Pero esta “espontaneidad desiderativa o volitiva” de la que habla Escoto, con mucha precaución, es un supuesto escotista que no se debe asemejar a una tendencia natural ya que podría llevar a confusión. Para Escoto la voluntad es la verdadera potencia racional y no tiene nada que ver con un principio natural.

Por último, creo que es importante afirmar que el objeto del entendimiento es la verdad y el objeto de la voluntad es el bien. Esto significa afirmar que no es la voluntad la que descubre el bien o la bondad de una cosa, sino el entendimiento o la razón. El entendimiento se encamina al descubrimiento de la verdad y éste es el juicio llamado especulativo por tener como fin la contemplación

³⁹ Cfr. Es interesante la observaciones de Zubiri sobre la relación entre tendencias y libertad. Vid. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

de la verdad. Los juicios que van encaminados al descubrimiento de la verdad del bien, tienen como finalidad a la voluntad y, por ello, se llaman juicios prácticos, porque ofrecen a la voluntad el objeto al que debe adherirse para conseguir su fin. Los fines prácticos son los que constituyen la recta razón o la norma que el entendimiento presenta a la voluntad para que la voluntad consiga rectamente su propio fin, que es el fin del hombre, evitando así el error. Por consiguiente, el entendimiento descubre también los primeros principios del orden práctico para que la voluntad pueda llegar a conseguir su fin.

THE VOLUNTARISM OF DUNS SCOTUS: WILL AND FREEDOM

SUMMARY

The article reveals reasons of the voluntarism of Duns Scotus. In his conception of freedom, understood as the freedom of will, Duns Scotus endows will with priority. Will becomes a real rational power, followed by intellect that is a natural power. Then ethical and anthropological consequences emerge to show a new way of understanding man. The reasons of the voluntarism of Scotus are analyzed in their historical context. To return his omnipotence to God, Scotus has to prioritize an infinite and limitless willingness in God, understood as charity. Through his will also man relates with God and reaches his ends in *praxis*. This means a break with tradition since man is to discover *le raison d'être* of the things not by his *ratio*, but by his *praxis* which directs him and allows him to achieve his goals.

KEYWORDS: voluntarism, Duns Scotus, will, freedom.

PLOTINUS' ADOPTION OF ARISTOTLE'S DOCTRINE OF ACT (*ENERGEIA*)

Aristotle coined the expression, *hē energeia*, to denote a crucial principle in his philosophy, especially in his metaphysics. He employed *energeia* so often that it occurs in almost all of his writings.¹ Under Aristotle's influence other ancient philosophers embraced the principle. Accordingly, *energeia* appears often in the writings of such Hellenistic philosophers as the Epicureans, the Stoics, and the Neoplatonists.²

The task of this article is to examine *energeia* in the philosophy of Plotinus, the founder of the Neoplatonic school. I will accomplish this objective by focusing on two treatises from Plotinus' middle period: II, 5 (25),³ "On What is in Potency and in Act," and VI, 2 (43), the second treatise of the trilogy "On the Genera of Being." To set the context for these two treatises, I will first comment briefly on important observations regarding *energeia* in earlier treatises.

Plotinus implements the principle of *energeia* early in his writings. It appears for the first time in the second treatise that Plotinus wrote: IV, 7, "On the Immortality of the Soul." This treatise aims to defend the Platonic theory of the human soul against opposing theories, including Aristotle's. This polemic against Aristotle, however, does not prevent Plotinus from adopting as his own

* Dr. Curtis L. Hancock – Rockhurst Jesuit University, Kansas City, USA; e-mail: curtis.hancock@rockhurst.edu

¹ *Energeia* appears as early as the *Protrepticus* (see W.D. Ross, *Fragmenta Selecta* [Oxford: Clarendon Press, 1955], fragment 14) and as late as the *Poetics*, *Politics*, and *Rhetoric*. For a helpful listing of the instances of *energeia* in the works of Aristotle, see G. A. Blair, "The Meaning of 'energeia' and 'entelecheia' in Aristotle," *International Philosophical Quarterly*, 7 (1967): p. 103.

² That *energeia* appears in the writings of these thinkers is confirmed by consulting the following sources: (1) *Glossarium Epicureum*, Hermannus Usener, ed. (Roma: Edizioni Dell' Ateneo e Bizzarri, 1977), p. 255; (2) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, J. von Arnim, ed. Leipzig: 1903-1924; reprint Stuttgart, 1964), Vol I. 50; (3) *Lexicon Plotinianum*, J. H. Sleeman and G. Pollet, eds. (Leiden: E. J. Brill, 1980), pp. 374-384.

³ The number in parentheses in these references to the *Enneads* denotes the number of the treatise in the chronological order of Plotinus' writings. For example, II, 5 (25) indicates the twenty-fifth treatise that Plotinus actually wrote, although the treatise is the fifth in the second volume in Porphyry's arrangement of Plotinus' treatises (the *Enneads*). Fortunately, to his credit, Porphyry reported the chronological order of Plotinus' treatises, which is a real blessing to Plotinian scholarship.

the former's doctrine of *energeia*. Evidence for this appears in chapters 8² and 8³ of IV, 7, where Plotinus employs *energeia* in a series of criticisms against the Stoics. *Energeia* first emerges when Plotinus attacks the Stoic position that the soul is corporeal. He interprets the Stoics as maintaining that the union of the soul and body is really a kind of mixture (*krasis*). Plotinus protests that such a mixture would destroy the very being (*to einai*) of the soul, for the components of a mixture are in potency and not in act.⁴ The act of soul, therefore, militates against Stoic materialism.⁵

While brief, this criticism suffices to show what *energeia* means for Plotinus. If *dynamis* signifies a nature altered by or subordinated to elements of a mixture, then *energeia* denotes a nature independent of such alteration or subordination. So understood, what Plotinus means by *energeia* accords with Aristotle's meaning when the latter speaks of *energeia* as it pertains to mixture in *De Generatione* (Bk. I, 10, 327b 22-26), a passage Plotinus may have had in mind:

Some things are in potency while others are in act, the ingredients of a compound can be in one sense and yet not be in another sense. The compound may be in act other than the ingredients from which it has resulted; nevertheless, each of the ingredients may still be in potency what it was before it combined.⁶

On the basis of this quotation, as well as other passages from Aristotle,⁷ we may take Aristotle to be saying that *energeia* refers to that which is a distinguishable or determinate or intelligible nature, an *eidos* or *ousia*. Plotinus implies as much in his criticism. Accordingly, the first use of *energeia* in the *Enneads* is instructive, disclosing at once what *energeia* basically means for both Aristotle and Plotinus. This is an agreement that the *Enneads* consistently reinforce.⁸

⁴ "Act" is the translation of *energeia* that I most commonly prefer, since "act" denotes the exercise of something's very being. However, the Greek word has many senses and may require other translations depending on the context.

⁵ It should be noted that a Stoic would immediately object to Plotinus' argument on grounds that it fails to respect the Stoic distinction between *mikton* and *krasis*. The latter is a kind of mixture which consists of elements interpenetrating each other so that each retains its act. For a lucid account of the various kinds of mixture in Greek thought, see Samuel Sambursky, *The Physics of the Stoics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1959), ch. 1.

⁶ *Epei d'esti ta men dynamei ta d'energeia tōn ontōn, endechetai ta michthenta einai pōs kai mē einai, energeia mēn heterou ontos tou gegonotos ex autōn, dynamei d'esti hekaterou haper ēsan prin michthenai kai ouk apolōlota.*

⁷ *Metaphysics*, Zeta 3, 1029a 29-30; 7, 1017b 21-22; Eta, 3, 1043b 1; Theta 3, 1047a 1-2; 8, 1050b 2-3.

⁸ Plotinus employs the term *energeia* 768 times (compared with Aristotle's 537 times). Hence, there are plenty of opportunities in the *Enneads* for Plotinus to indicate his agreement with Aristotle. The following treatises especially show the connection of *energeia* with *ousia* and *eidos*: IV, 7 (2); V, 9 (5); V, 4 (7); VI, 9 (9); II, 5 (25); III, 6 (26); VI, 7 (38); VI, 2 (43); V, 3 (49).

Another important finding comes to light in IV, 7 (2). While chapters 8² and 8³ show that Plotinus accepts Aristotle's doctrine of *energeia*, chapter 8⁵ shows that he rejects his predecessor's doctrine of *entelecheia*. Whereas Aristotle appears to regard the two doctrines as basically identical, Plotinus regards them as distinct, considering *entelecheia* to be exclusively bound up with Aristotle's psychology. Plotinus judges that, if he must reject Aristotle's doctrine of soul, he must reject his theory of *entelecheia*. Curiously, he is willing to accept *energeia*, interpreting it as a genuinely ontological doctrine rather than a purely psychological one. *Energeia* does not just describe the human soul; it describes all beings, and especially the hypostases Intelligence (*Nous*) and Soul (*Psyche*), since both are true *ousiai*.⁹

While IV, 7 associates *energeia* with Plotinus' doctrine of soul, a subsequent early treatise, namely, V, 4 (7), relates *energeia* to *Nous* (divine Intelligence, or the second hypostasis), and in so doing contributes further to our grasp of *energeia*. A key statement in the treatise occurs in chapter two, lines 3-4, where Plotinus defines the second hypostasis as an existent whose "*energeia* is *noēsis*." This description, complemented by relevant observations from V, 9 (5), provides the clue for explicating Plotinus' multifaceted conception of the intelligible world, which constitutes the mind of the second hypostasis.

Because of the judgment in IV, 7 (2) that *energeia* primarily means *ousia*, one can correctly conclude that in V, 4 (7) Plotinus, by defining *Nous* as the *energeia* of *noēsis*, means that the second hypostasis is nothing less than pure intellection. While other beings, such as Soul and individual souls, may *have* *noēsis*, the Intelligence simply *is* *noēsis*, thereby constituting the very first *noēsis*. Indeed, all subsequent beings have *noēsis* because they "participate in" or are *logoi* of that which is *noēsis*.¹⁰

⁹ Only once does Plotinus use *entelecheia* in a way synonymous with *energeia*: IV, 2 (4), 1, 3. He appears consciously to avoid using *entelecheia* at all in later treatises. For a detailed discussion of Plotinus' criticism of the Aristotelian doctrine of *entelecheia* and of his aversion to the term in his own writings, see G. Bruni, "Note di polemica neoplatonica contro l'uso e il significato del termine *entelecheia*," *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 39 (1960): pp. 205-236; and G. Verbeke, "Les Critique de Plotin contra l'entéléchisme d'Aristote: Essai d'interprétation de l'Enneads, IV, 7, 8, 5," in *Philomathes: Studies and Essays in Memory of Philip Merlan* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), pp. 194-222.

¹⁰ This word *logos* appears many times in Plotinus' writings but is never clearly defined. He seems to mean by *logos* the way in which a higher hypostasis is present on a lower level of emanation. Donald Gelpi in his article "The Plotinian *Logos* doctrine," *The Modern Schoolman* 37 (1959-1960): p. 315, identifies *logos* as "an active power identical with the being of the hypostasis in which it exists and ordered to the production of some reality lower than itself." Furthermore, "the lower reality which it produces will always be another *logos* of an inferior nature, except in the case of the final *logoi*. The final *logoi* are the *logoi* of sensible form. Since sensible

In addition, other perfections must describe the Intelligence, since it is an existent whose very act is intellection. First, the Intelligence is an eternal knower (V, 9 [5], 5, 1-4). This follows since the second hypostasis does not merely have the power to know but is knowledge *per se*. As a result, the Intelligence must be an intuitive knower because discursive knowledge requires becoming and time. Secondly, as an eternally actual, rather than potential, knower, the Intelligence must be its own object of knowledge (V, 9, 4-7). If its object were separate from itself, it would be dependent on and in potency to that object. Thus, Plotinus' *Nous* is comparable to Aristotle's *noēsis* *noēsēos*.¹¹ However, Plotinus goes beyond Aristotle, explaining that, when the Intelligence contemplates itself, it contemplates the Platonic Forms which are the contents of divine Mind (V, 9, 6). Consequently, Plotinus' vision of the intelligible world is a synthesis of Platonic Forms and Aristotelian Intelligence.

Thirdly, Plotinus reasons that, if *eidos* is the same as *ousia* and if *Nous* is identical with every *eidos* (V, 9, 6, 1-11),¹² the divine Intelligence is perfect being and is really the whole universe of beings and acts, a conclusion that Plotinus makes to vindicate Parmenides' famous fragment (fragment 3) that thinking and being are the same.¹³

From this analysis of intelligence as the *energeia* of *noēsis*, it follows that intelligence must be the second and not the first reality. The plurality of the *noēta*, even though comprised of only logically (or conceptually) distinct elements, admits some disunity and thus is necessarily derivative rather than primary in reality. The Intelligence is being and composite and therefore requires ultimate simplicity as its cause (V, 4, 1, 5-15). Thus, from a careful reading of V, 9 (5) and V, 4 (7), one may infer that *energeia*, since it denotes being, cannot

form does not produce any other being, the *logoi* of sensible form terminate the process of universal emanation."

¹¹ Plotinus explicitly acknowledges that the intelligence is comparable to Aristotle's Separate Intelligence in his criticism of the Stagirite in V, 1 (10), 9. Also consult VI, 7 (38), 35-37 and V, 3 (49), 1-14. For an interesting discussion of how Plotinus and Aristotle compare and differ on the Intelligence, see J. M. Rist, "The One of Plotinus and the God of Aristotle," *Review of Metaphysics* 27 (1973): pp. 75-87.

¹² As Plotinus explains later (VI, 2 [43], 19-22), the *Nous* is perfect act consisting of a plurality of logically distinct acts, the separate Platonic Forms. To say that the Platonic Forms are logically distinct acts is to say that, while all the Forms are *in reality* the same, they are distinguishable from each other by abstract analysis. Each of these Forms is related to every other, and in a way roughly resembling a coherent scientific system, e.g., Euclidean geometry. These interrelationships Plotinus describes in terms of *energeia/dynamis*. Considered separately, each Form is act but potentially every other (in that each Form implies every other). For a helpful discussion, see R. T. Wallis, *Neoplatonism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), p. 42-43.

¹³ Plotinus cites this fragment several times: III, 8 (30), 8, 6-8; I, 4 (46), 10, 9; V, 1 (10), 8, 17-23, attributing it explicitly in the last instance to Parmenides. For a commentary on this fragment, see Leo Sweeney, *Infinity in the Presocratics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), p. 109.

signify the first reality. While *energeia* may describe the *ens perfectissimum* (where *ens* signifies only being), it cannot describe the *res perfectissima* (where *res* means reality).¹⁴ In V, 4, (7), Plotinus only implicitly acknowledges this conclusion, as evident in his remark at V, 4, 1, 10 and 2, 40, that the One is beyond being (*epekeina tēs ousias*). But Plotinus explicitly declares that the One is beyond act in a couple of later passages prior to *Ennead* II, 5 (25). The first occurs at III, 9 (13), 9, 1-9:

But the First beyond being does not think: Intelligence is the real beings, and there is movement here and rest. The First itself is not related to anything, but the other beings are related to it, staying around it in their rest, and moving around it, for movement is desire, but it desires nothing, for what could it desire, it which is the highest? Does it not, then, even think itself? Is it not said in a general way to think in that it possesses itself? It is not by possessing itself that anything is said to think, but by looking at the first. But thinking itself is also the first act.¹⁵

The One's transcendence over *energeia* is again expressed at V, 6 (24), 6, 3: "So the Good is without act."¹⁶ From these remarks one may assume that by the time Plotinus reached his middle period as a writer, he realized the need to make explicit what in earlier treatises had been only implicit: the One radically transcends *ousia* and therefore *energeia*.

These highlights should supply sufficient context for commenting on *energeia* in II, 5 (25) and VI, 2 (43).

***Ennead* II, 5 (25), 1-5**

The first and most obvious contribution of II, 5 is its distinction between two types of *energeia* as well as between two types of *dynamis*. The first two chapters of the treatise state that *hē energeia* differs from *to energeia on* and that *hē dynamis* differs from *to dunamei on*. The former distinction I translate as

¹⁴ Obviously, in this analysis I presume that Plotinus' philosophy is a monism, according to which reality is unity; that is to say, whatever is real is one. Hence, being, since it presupposes the subject/object distinction (the *noēsis/noēton* distinction), represents something short of pure reality. Being is not unity but unity-in-multiplicity. Being has to some degree already fallen away from reality (perfect Unity or the One). The following texts stress the primacy of unity in Plotinus: VI, 9 (9), 1, 1; III, 8 (30), 10; VI, 6 (34), 1, 1; VI, 7 (38), 16-17; VI, 2 (43), 11, 17; V, 3 (49), 12. For a careful elaboration on these and additional texts, see Leo Sweeney, S. J., "Basic Principles in Plotinus's Philosophy," *Gregorianum* 42 (1961): pp. 506-516. Additionally, Plato Mamo makes a highly persuasive case that Plotinus is a monist in his essay "Is Plotinian Mysticism Monistic," in *The Significance of Neoplatonism*, R. Baine Harris, ed. (Albany, New York: SUNY Press, 1976), pp. 199-216.

¹⁵ Here I mainly follow the Armstrong translation.

¹⁶ It may be helpful to see the context from which this quotation is excerpted: *Ei dē tauta orthōs legetai, ouk an echoi chōran noēsēs hentinoun to agathon. Allo gar dei tō noounti to agathon einai. Anenergēton oun.*

that between “act” and “being in act,” and the latter as that between “potency” and “being in potency.”¹⁷

To understand these distinctions, it is best to begin with *to dunamei on*, since it describes sensible matter and thereby is the basis of helpful inductive illustrations. In simplest terms, being in potency is something which can become something else (1, 10-15). Bronze, for instance, is a being in potency because it can become a statue; water, because it can become something else altogether, e.g., air or bronze (1, 12-21). Such examples indicate that something is a being in potency if it can receive either accidental or substantial form from an extrinsic cause. Hence, being in potency is passive *dynamis*: that which can be a substrate (1, 29-31) for another or rather that which can be formed by another (*par’ allou*; 2, 33-34).

So understood, the distinction *to dunamei on* compares readily with elements in the Aristotelian philosophy. First, Aristotle, himself uses the Greek phrase *to dunamei on* to signify passive potency.¹⁸ Secondly, Plotinus’ example of bronze (*chalkos*) echoes one of Aristotle’s favorite illustrations of passive potency.¹⁹ Thirdly, by saying that being in potency makes change possible (from which it follows that being in potency cannot belong in the immutable intelligible world), Plotinus accepts Aristotle’s position that being in potency is the principle of change. Because of this third parallel, Plotinus is willing to largely accept Aristotle’s doctrine of prime matter as pure passive potency (chapters 4-5). Finally, Plotinus also accepts Aristotle’s distinction between prime matter (*protē hylē*) and second matter (*eschatē hylē*), as is indicated by his illustrations regarding bronze (see especially 2, 1-8). Prime matter is being in potency in an absolute sense, while second matter is such only relatively.

¹⁷ It is worth noting that Plotinus in an earlier treatise has introduced another distinction between two kinds of *energeia*: “the *energeia* of an *ousia*” (*hē energeia tēs ousias*) vs. “the *energeia* from an *ousia*” (*hē energeia ek tēs ousias*). This distinction Plotinus employs in V, 4 (7), 2, 26-42 for the purpose of explicating emanation. Out of a prior perfection or being (the *energeia* of an *ousia*) another being emanates (the *energeia* from an *ousia*), as heat emanates from fire. So *Nous* (the *energeia* of an *ousia*) emanates or produces Soul (the *energeia* from an *ousia*); in turn, Soul (the *energeia* of an *ousia*) generates lower *logoi* or the beings of Nature (the *energeia* from an *ousia*). Of course, this pattern of emanation continues until all perfection (*energeia*) is exhausted. For further comments on this distinction, see J. M. Rist, *Plotinus: the Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 68-69.

¹⁸ *Metaphysics*, Beta, 6, 1002b 33; Gamma, 4, 1007b 28; Theta, 8, 1050b 8; Lambda, 6, 1071b 19; Nu, 2, 1089a 28. In this last text *to dunamei on* is explicitly identified as the principle of change. However, Aristotle does not use the expression as formally as Plotinus; this is shown by the fact that occasionally it signifies active potency in his writings: *Metaphysics*, Theta 3, 1047a 25; Delta, 7, 1017b 1-10.

¹⁹ For examples: *De Generatione*, Alpha, 10, 328b 8-14; *Politics*, Alpha, 8, 1256a 5-10; *De Partibus Animalium*, Alpha, 1, 640b 23-29; *Metaphysics*, Delta, 2, 1013b 6; *Physics*, Beta, 3, 195a 33; *De Generatione Animalium*, Alpha, 18, 724a 23-27; *Physics*, Alpha, 7, 190a 24-27..

A grasp of *to dunamei on* prepares one for its correlate, *to energeia on*, an expression which also appears in Aristotle.²⁰ Being in act refers to any existent which is completed by form (2, 3-8). Thus, *to energeia on*, unlike *to dunamei on*, may belong in the intelligible world, for intelligible beings are also completed by form. However, the matter which is There completed by form is "intelligible matter" (see II, 4 [12], 1-5) and potency (*hē dynamis*) rather than being in potency (*to dunamei on*). Unlike sensible matter, the matter There is indeterminate but real and, as such, truly unites with form.²¹ In other words, intelligible matter and form are only logically (conceptually, not really), distinct (II, 5 [25], 3, 8-12). In the intelligible world there is no sensible matter, no being in potency, and therefore no change. In the sensible world, however, every being in act is subject to change and therefore is also a being in potency. Each sensible thing is a composite of matter and form but is in potency to some extrinsic being. We may say generally then, that with the exception of prime matter every being in potency is also a being in act.

Plotinus asks (2, 3-8) an important question regarding the relationship of being in potency to being in act: where there is change, does being in potency really become being in act, or is the resulting being in act altogether different from the prior being in potency? The resulting being in certain ways is the same but in other respects is different from the original being in potency. This is true whether one considers the being in potency as second or as prime matter. If second matter is considered in itself, i.e., as being in act, then it is different from the product it becomes because every being in act is a distinct composite of matter and form. But if second matter is considered not in and of itself but relatively to whatever form it will acquire, then it is partly the same as the resulting being in act. In other words, if second matter is considered as a being in potency, it may be said in a sense to be the same as the product. It is the same in that it remains as the substrate for the newly acquired form. This is true, however, only of accidental change. In substantial change the form is altogether lost and therefore cannot be part of the product.

Like second matter, prime matter is also partly distinct from and partly identical with the resulting being in act, depending on one's point of view. Since matter is never itself in act, matter is necessarily different from the result-

²⁰ *De Generatione Animalium*, Beta, 1, 734b 21; *Metaphysics*, Eta, 6, 1045b 21; Theta, 6 1048b 8; *De Generatione*, Alpha, 10, 327b 23. Plotinus' careful separation of *to energeia on* from *hē energeia* could be based on Aristotle's conception of *ousia*. Aristotle holds that *ousia* in the strict sense applies to the composite of form and matter; form and matter separately being *ousiai* in less preferred senses. Respecting Aristotle's distinctions, Plotinus may have designated *ousia* in the proper sense with the expression *to energeia on* and may have reserved *hē energeia* for secondary *ousia* or *eidos*, the component of *to energeia on*. (See Aristotle, *Metaphysics*, Delta, 8, 1017b 10-25; Eta, 1, 1042a 24-33.)

²¹ II, 4 (12), 3, 6-18; 4, 14-20; 5, 4-12.

ing composite. But matter is certainly a part of the composite since it is the ultimate substrate of the latter.

This brings us to *hē energeia* itself. Here Plotinus says that *hē energeia* is form (2, 28-31). Thus, II, 5 states explicitly what is expressed implicitly in IV, 7 (2) that Plotinus follows Aristotle by identifying *energeia* with *eidos*. How does *hē energeia* relate to the prior two distinctions, being in potency and being in act? Being in potency receives and becomes substrate of act (*hē energeia*). Since being in potency is passive *dynamis*, act comes to being in potency only through the agency of another (*par' allou*; 2, 33-34). The resulting union of being in potency (substrate) and of act (form) brings about a being in act. Hence, *to energeia on* denotes the whole, whereas *hē energeia* denotes the part. Sometimes Plotinus uses *hē energeia* and *to energeia on* interchangeably (3, 1-40). This is permissible in that an existent is an intelligible unity (a whole) because of its form.

Finally, there remains *hē dynamis*, which is ordinarily translated as "potency." How exactly does *hē dynamis* differ from *to dynamei on*? Plotinus answers that the former is active potency or power but that the latter is passive potency. Whereas being in potency is determined by another (*par' allou*), potency determines itself, or rather the agent who exercises the potency determines it. Plotinus explains this through his allusion to the sculptor (*kata to poiein*; 1, 21-26). The sculptor's perfections (his talent, imagination, and artistic judgment) produce operations perfecting not only external objects but also the sculptor's active powers themselves. Through the sculptor's active powers (*dynamis*), he perfects himself. One and the same agent is origin and recipient of act.

Plotinus further elaborates this point through the illustrations of the knower (2, 15-26) and the moral agent (2, 34-36). Knowledge is possible through knowing powers which belong to a subject who himself is perfected (i.e., acquires *energeia*) through the exercise (activities)²² of those powers. Moral conduct is the result of powers (habits) which themselves are further perfected by that conduct.

Potency, therefore, is the active power of a living agent. The agent, moreover, has act through his own active power, because an agent perfects himself through his powers and their immanent operations.

These technical distinctions furnish the principles for an analysis of the intelligible world which appears in chapter three of II, 5.²³ As noted already, if *to dynamei on* is the principle of change, it cannot belong in the intelligible

²² This is another permissible translation of *energeia*, occurring in contexts when *energeia* involves *praxis*. See below, discussion bounded by notes 38 and 39.

²³ Chapter three is brief and elliptical. Hence, what follows is my attempt to make explicit what is implicit there.

world. Hence, while it is correct to call intelligible beings potencies (more precisely, active powers), it is incorrect to call them beings in potency (3, 8-22).

Being in act applies to the intelligible world because intelligible beings are composites of matter (albeit intelligible matter) and form. True, the matter There is a potency rather than a being in potency; nonetheless, it is a logically distinct constituent of an intelligible being which, as composite, may be called a being in act. Because an intelligible being is a composite of potency and act rather than of being in potency and in act, it is a real unity of parts only logically distinct. This differentiates it sharply from sensible beings, for the latter are composed of sensible matter which repels form (as Plotinus notes at III, 6 [26], 14, 29-35) and thus never really unites with its act. It is for this reason that sensible beings are poor imitations, mere shadows, of intelligible beings.

All intelligible beings are pure acts, because each is really identical with its form, having intelligible matter only in a logically distinguishable way. These beings are the logically distinct contents of a single divine nature, the second hypostasis, which by comprehending all acts may itself be called pure act.

Without *energeia* belonging to the intelligible order, there could be no *energeia* in the sensible, for the sensible exists as a participant or *logos* of the intelligible. As the *logoi* of *Nous* reflect a descending hierarchy of perfections, the entire universe of beings may be considered a gradation of *energeiai*.²⁴

How precisely does potency (*hē dynamis*) belong in the intelligible world? Potency is the procession out of the One which, through its own perfection and tendency (*epheisis*),²⁵ reverts back to its source so as to become *energeia*.

The indeterminate power (*hē dynamis*) which accounts for intelligible being is, of course, intelligible matter, which V, 4 (7) calls "the Indefinite Dyad" (*aoristos dyas*; V, 4, 2, 7), showing how Plotinus borrows from Aristotle's account of the "unwritten doctrines" (*agrapha dogmata*) of Plato in order to explicate his own Neoplatonic theory of the generation of the hypostases. This

²⁴ *Nous* is perfect contemplation, life, and act. Thus, all products of *Nous* are ever diminishing, ever dimmer contemplations, lives, and acts. See VI, 7 (38), 17, 39; III, 8 (30), 8, 14-24.

²⁵ It is appropriate to borrow this term *epheisis* (meaning tendency or proclivity) and apply it here to the stage of *prohodos* or intelligible matter in the second hypostasis: "this proclivity may be compared with what Plotinus elsewhere describes as unconscious contemplation. In the eighth treatise of Ennead 3 he asserts that all things, even down to the vegetable world, are striving (the word *ephiesthai* which brings us back to *epheisis*) after contemplation. If such an urge is the symbol of existence even among inferior beings of the world of sense, it would be foolish to deny it to the substrate (*to hypokeimenon*) of the Second Hypostasis. The likelihood is that the Dyad or Matter betrays in its *epheisis* towards the One that symbol of existence shared by all things with the smallest claim to reality." (J. M. Rist, "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus," *Classical Quarterly* 12 [1956]: p. 101.)

priority of *dynamis* in the generation of the Intelligence implies an important assertion: the kinship of intelligible matter to the indeterminacy of the One (which is itself sheer active power, *dynamis tōn pantōn*, II, 8 [30], 10, 1; *pantōn tōn ontōn dynatōtaton*, V, 4 [7], 1, 25) makes it a perfection even greater than that of being or act itself. In other words, it is intelligible matter, not form, which is the supreme perfection in the intelligible world.²⁶ This, of course, sharply contrasts intelligible matter with its sensible counterpart, sensible matter, which Plotinus paradoxically describes in the closing passages of II, 5 (chapters 4-5) as “truly false” and “really unreal.” As pure being in potency, sensible matter is noting in itself; yet it is in potency all beings, since it may serve as the substrate successively of all forms. In order to be the substrate of all forms, matter must never be any single form and therefore is unable to truly unite with any form. As the eternal capacity for form, matter is never itself in act. As being in potency, matter is powerless to acquire form without an extrinsic agent.

All of this places sensible matter in stark contrast with intelligible matter. As active potency informed by *energeia*, intelligible matter partly describes the multiple and dynamic interrelationships of the perfect beings which constitute the intelligible world. These interrelationships are explored at length in VI, 2 (43).²⁷

Ennead VI, 2 (43), 7-8; 14-15

As mentioned before, this treatise is the second of a three-part study, which includes VI, 1 (42) and VI, 3 (44). These treatises aim to clarify and defend Plotinus’ interpretation of the Platonic theory of the *megista genē* (which Plato outlines in the *Sophist*) against the alternative theories of the Aristotelians and Stoics. VI, 2 in particular argues that the Platonic genera are the true *noēta*,

²⁶ Rist draws this conclusion elsewhere: “Intelligible Matter, the first effluence from the One, possesses by its very indeterminacy a kinship with the One which the Forms do not possess. As we read in Enn. 2. 4. 3, matter ‘there’ is everything at the same time. It has nothing into which it can change, for it already possesses everything. This indeterminacy which can, on its return to its Source, yield any one of the eternal Forms, has of itself something more akin to the One than have these later determinations. The Forms are perfectly what they are; they are perfect being. Intelligible Matter has a shadow of the superiority of *to epekeina* in its potential of being all Real Beings.” (“The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus,” pp. 105-106.)

²⁷ Between II, 5 (25) and VI, 2 (43), Plotinus wrote two other treatises that deal with *energeia* at length. These are VI, 7 (38) and VI, 8 (39). The former treatise is important in that it reflects Plotinus’ attempt to connect his theory of *energeia* with the cosmological principles of Plato’s *Timaeus* and reiterates explicitly that the One transcends *energeia* (the word occurring 66 times) but is, in the final analysis, not a reliable statement of Plotinus’ true position on *energeia*, since it was written for exceptional and purely polemical reasons. See Émile Bréhier, *Plotin Ennéades* (Paris: “Les Belles Lettres,” 1938), Vol. 6, Part 2, “Notice” to VI, p. 8.

onta, and *energeia*, each of which is one in reality with the Divine Intelligence, the Plotinian equivalent of the Platonic Demiurge.

As far as *energeia* is concerned, *Ennead* VI, 2 (43) falls into two important sections, the first consisting of chapters seven and eight and the second of chapters fourteen and fifteen.²⁸ Section One is a direct statement of Plotinus' own position on the *megista genē*, while Section Two is a criticism of one aspect of Aristotle's position on the categories and the genera.

Chapters seven and eight of VI, 2 culminate a discussion that originates in the opening chapters of the treatise. Chapters one through seven lay down several important conclusions. First, the *megista gene* are not only the ultimate objects of the science of dialectics but are also the logically distinct constituents of the intelligible world, each constituent being identical with the second hypothesis. Secondly, each genus is equal to every other since each is really identical with every other (only differentiated by logical analysis). Thirdly, the real unity of the intelligible world results from its participation in the One. Lastly, the unities of body and soul are analogous to the intelligible unities and therefore make helpful beginnings toward knowledge of the intelligible world.

In chapters seven and eight Plotinus shows that an analysis of the intelligible world yields five supreme Forms: *ousia*, *kinesis*, *stasis*, *tauton* and *heteron*.²⁹ While he follows Plato in accepting these Forms as the ultimate beings and objects of knowledge, Plotinus parts with his predecessor in several respects. First, whereas Plato separates the intellection of the Demiurge from the Forms, Plotinus unites them. This union of *noēsis* and *noēta* unlocks Plotinus' whole account of the role of the *megista genē* in the intelligible world. Each genus represents either one or another of those two logically distinct components of *Nous*: *noēsis* and *noēta* (8, 318). *Kinēsis* is the *noēsis* which produces the eternal Forms (7, 18-20; 8, 1-5). But *kinēsis* from another point of view is itself a Form, since every Form is an intellect and therefore also a *noēton* (8, 14-18; 23-34; 43-49). Furthermore, in these two respects *kinēsis* involves *energeia*. As intellection, *kinēsis* is the pre-condition for all Forms or acts, and as a Form itself *kinēsis* must be numbered among the totality of acts.

The other four *megista genē* are likewise acts. *Stasis* is the *energeia* of the Intelligence signified by the Forms, which are the termini of *kinesis* (7, 24-31; 8, 23-27). *Ousia* is *energeia* in two respects: (1) in that *Nous* as a whole, i.e., as

²⁸ The end of VI, 2 (chapters 19-22) also gives attention to *energeia* but only to repeat what was discussed in V, 9 (5), that each Form is an act, but is potentially every other Form. Richard Harder (*Plotins Schriften* [Hamburg: Felix Meiner, 1957], Band IV, b, p. 475) observes that these final chapters are something of an "Anhang," being thematically detached from the rest of the treatise. For these reasons I will not discuss these closing chapters of VI, 2.

²⁹ Plotinus has already treated all of these principles, except *stasis*, in *Ennead* VI, 7 (38), only more under the influence of Plato's *Timaeus* than the *Sophist*.

the second hypostasis, is the Plotinian equivalent to Aristotle's *noēsis noēsēos* and thus is pure act; (2) in that each of the Forms (each an *ousia*) is a logically distinct act (7, 27-31; 8, 7-11; 11-18). *Heteron* is *energeia* since it also refers to the plurality of the *different* Forms (8, 30-43). Finally, *tauton* is *energeia* in that it denotes the unity of all Forms comprehended by the divine *noēsis* (8, 34-43).

Secondly, Plato does not regard the *megista genē* as categories, and yet Plotinus interprets them as such in order to refute the Aristotelian and Stoic theory of categories. In fact, Plotinus holds that the Platonic genera are the only true categories because they are modes of perfect or intelligible being, which alone is authentic *ousia* and *energeia*. Accordingly, Plotinus rejects the Stoic and Aristotelian categories because they are grounded in sensible being, which is unreal and a false *noēton*. Consequently, Dialectics, the science of Platonic forms, is genuine *epistēmē*, while Aristotelian and Stoic wisdom is a pseudo-science.

Plotinus connects *energeia* with his theory of categories by explaining that each of the supreme *onta* and *noēta* are acts. The *megista genē* are genuine categories, the most comprehensive modes of being, because they are acts. The Aristotelian categories are only pseudo-*ousiai* and therefore pseudo-*energeiai*. Accordingly, they can only support pseudo-*epistēmē*.³⁰

Thirdly, Plotinus' indebtedness to *energeia* frees him from the Platonic doctrine of participation when he explains the interrelationships of the *megista genē* (8, 43-49). Since participation, as Plotinus understands it, is between lower and higher realities, it is not suited to an account of the supreme genera, which are equal realities.³¹ This equality, in the final analysis, is due to the real identity of the genera. As identical with the Intelligence, they may collectively be defined as pure act. As logically distinct, they are each an act. Thus, *energeia* rather than *metechein* (to participate) explains properly the nature and relationships of Forms for Plotinus.

³⁰ For some helpful remarks on this implication of Plotinus' theory of categories, see John Anton, "Plotinus' Approach to Categorical Theory," in *The Significance of Neoplatonism*, R. Baine Harris, ed. (Albany, New York: SUNY Press, 1976), pp. 83-99.

³¹ For Plotinus participation is associated with the doctrine of *logos*, the purpose of which is to explain the hierarchy of realities. Accordingly, Plotinus employs participation only to describe the relationship of lower existents to higher ones. A second reason he does not permit participation among the highest Forms is that his conception of participation, since it is designed for the needs of an *henology* (where to be real is to be one) rather than an ontology (where to be real is to be a being), is far more literal than Plato's. According to Plotinus, when one existent participates in another, it actually acquires the reality of that other. The participant, to the extent it is real, is identical with that in which it participates and, ultimately, is identical with the One. But since the product must be less perfect than the producer (and participation is a kind of production for Plotinus), participation is always between a lower and a higher and never between the *megista genē* which are equal in reality.

Fourthly, Plotinus does not admit with Plato that the *megista genē* are the primary realities. As the supreme objects of Dialectics, the genera are the supreme beings, but Plotinus relegates them to a secondary and derivative place in reality since, for him, being entails some measure of multiplicity and imperfection. The First reality, however, must be purely one and thus perfect. For Plotinus ontology must give way to "henology" (where reality is unity, not being). Moreover, Dialectics must ultimately give way to negative theology and mysticism, the object of which transcends the genera.

After Plotinus' presentation in chapters seven and eight of VI, 2, he highlights several questions to illumine further his conception of the *megista genē*. First, he responds negatively and at length to the question of whether the One can be itself a genus (chapters 9-12). Secondly, he considers whether the Aristotelian category of quantity can belong among the *megista genē* (chapter 13). After replying negatively to this last question, he next (chapters 14-15) explains why the Aristotelian category of quality cannot belong There.³² His comments in these chapters, although occurring in a polemical context, clarify how *energeia* in the sensible world contrasts with *energeia* in the intelligible world.

In general Plotinus argues in chapters fourteen and fifteen that quality presupposes real distinctions and therefore cannot belong in the intelligible world. This is true whether one considers essential or accidental qualities (*symplērotika*³³ or *pathē*; 14, 15-19, even though both, like the *megista genē*, are *energeia*.³⁴ Essential qualities are acts that flow directly from an *ousia* and thus cannot belong where there are only logically distinct existents. Accidental qualities certainly cannot belong There since they are "acts" totally extrinsic to *ousiai* (e.g., whiteness to a man).³⁵ In essence, the *megista genē* do not complete (*symplērousi*) intelligible *ousia* in the way that qualities complete sensible *ousia*. In the sensible world the completion is between the really distinct and prior *ousia* and the posterior qualities. However, in the intelligible world the completion is between what is really identical and what is only conceptually distinct (14, 9-11; 15, 2-4; 6-18).

When Plotinus denies quality a place among the intelligible, he denies quality a place in science as well, for the intelligible are the only true objects of science. Qualities are part of sensible *ousiai* which are, according to Platonism

³² Plotinus' remarks here depend in some measure on the much earlier treatise II, 6 (17), "On Being, or On Quality."

³³ See II, 6 (17), 1, 7-39.

³⁴ VI, 2 does not explicitly identify accidental qualities as acts. However, we know them to be such from II, 6, 3, 7, 20-22.

³⁵ Accidental qualities are acts in a very weak sense. Accidental qualities are only shadows or images of true acts which exist in the intelligible world. For example, the accidental quality "whiteness" is a shadow of true "Whiteness," a Form and genuine act existing in the intelligible world. See II, 6, 3, 1-5; 23-30.

and Neoplatonism alike, shadows and phantoms of reality. Obviously, such a view veils a serious criticism of Aristotelian philosophy since, according to the Peripatetics, sensible qualities and sensible *ousiai* are the proper objects of science. Thus, VI, 2 betrays a purely Platonic conception of science and implicitly charges that both Aristotelian physics and metaphysics are illusory sciences.

Since qualities, as well as sensible *ousiai*, appear on an inferior level of reality, it must be assumed that they are not contemplated objects of the second hypostasis. Qualities result from the inferior contemplation of Soul, the third hypostasis. The contemplation in the intelligible world forbids qualities, since the object of contemplation "There" is a real unity, only fragmented in the light of human conceptual analysis. Accordingly, the *Nous* through its contemplation is able at once to comprehend how one Form or act is really the same as (i.e., neither prior nor posterior to) another. The second hypostasis knows that The Human, for example, is in real union with The Grammatical and The Musical. The contemplation of the third hypostasis, however, fragments its object, producing real distinctions and thereby producing qualities and separate *ousiai*. It follows that Soul cannot know the real identity of man or musical. It knows them as really distinguishable acts: the one as an *ousia* and the other as a quality.

In light of this commentary, VI, 2 (43) shows (as much implicitly as explicitly) that *energeia* is bound up with Plotinus' account of production and is fundamental to his contrast between the intelligible and the sensible world.

Summary and Conclusions

This discussion generates some important conclusions concerning *energeia* in Plotinus. Obviously, *energeia* and its correlate, *dynamis*, are involved in almost all significant subjects in Plotinus' philosophy: e.g., the production of the hypostases out of the One;³⁶ the transcendence of the One over being, life, and intelligence; the nature of contemplation; the hierarchy of beings and lives; the nature of the intelligible world (the universe of Plato's *megista genē*); the nature of the One itself (who is not *energeia* but pure active *dynamis*); and the nature of prime matter (which is not *energeia* but pure passive *dynamis*).

Plotinus demonstrates his commitment to *energeia* by the simple fact that he devotes an entire treatise (indeed one from his middle period, in which, as Porphyry says, he produced works "of the highest perfection"),³⁷ namely, II, 5 (25), to the *energeia/dynamis* distinction. He there presents certain technical

³⁶ This is clear from the fact that out of a prior active *dynamis* (the stage of *prohodos*) an hypostasis turns back (the stage of *epistrophē*) to contemplate its source and thereby becomes *energeia*. See V, 4 (7), 2; VI, 7 (38), 16-17.

³⁷ Porphyry, "On the Life of Plotinus," 6, 35. In A. H. Armstrong, *Plotinus*, Vol. I (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967), p. 25.

distinctions which, on the whole, prevail throughout the *Enneads*, namely the expressions *hē energeia* versus *hē dynamis* and *to energeia on* versus *to dynamei on*. These principles account for the intelligible and sensible worlds. Thus, they are important to Plotinus' philosophical project as a whole.

In light of such evidence, one must conclude that such scholars as Philip Merlan, who hold that "Plotinus does not have much use for either of the two concepts of actuality and potentially," are quite mistaken.³⁸ On the contrary, this study has disclosed that without *energeia* Plotinus' entire ontology is inexplicable.

Once one discerns how *energeia* is operative in that ontology, another conclusion comes to mind: *energeia*, which is synonymous with contemplation (*noēsis*) and being (*ousia, eidos, to on, noēton*), should be translated in various ways out of respect for the fact that there are different levels of contemplation and being and that there are different ways of looking at being. Of course, in its most perfect sense, i.e., when signifying Divine Mind and the intelligible world, *energeia* should be translated as "act" or "achieved perfection." These seem to be the best English equivalents for that part of reality which is perfect thought or being, i.e., for that partial reality that is unity-in-multiplicity. It is important to note that these terms will also apply to any *logos* of intelligence, in that every *logos* is a certain thought of being realized on a certain level of perfection.

Besides "act" or "achieved perfection," it is also correct to translate *energeia* as "actuation," since form and intellection emerge out of prior *dynamis*. If *energeia* properly describes the stage of *epistrophē*, then *energeia* has in a sense "become" and thus may be translated as "actuation," signifying that which has become act. This translation is especially appropriate with regard to the *energeia* of the second hypostasis, which actuates itself and every other being.

In addition, as it refers to the level of human *praxis*, a weakened kind of contemplation that requires the development of moral habits and conduct, *energeia* may be correctly translated as "activity." This is a translation of the term appropriate to my comment on chapter two of II, 5 (25).³⁹

A third important conclusion is that Plotinus' handling of *energeia* is generally a reaction, in both positive and negative ways, to the philosophies of Plato and Aristotle. Of course, a response to Aristotle is demanded by the simple fact that in the first place Plotinus adopts Aristotle's neologism, *energeia*. Upon accepting this term, Plotinus also embraces some of its Aristotelian applications, the most conspicuous of which is the description of the Intelligence as pure act. Here it is important to recall that, while Plotinus denies *energeia* of the

³⁸ *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A. H. Armstrong, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1967). Part I is written by Merlan himself: "Greek Philosophy from Plato to Plotinus," above quotation, p. 49.

³⁹ See II, 5, 2. See above note 22.

highest reality, he agrees with Aristotle that *energeia* signifies *ousia* and form. Therefore, *energeia* applies most perfectly to the divine *Nous*, the Separate Intelligence. By so describing perfection as Intelligence, *energeia* (Plotinus agrees) must signify perfect life, for, as Aristotle argues in Book Lambda of the *Metaphysics*, to contemplate most fully is to live most completely.

Furthermore, Aristotelian influence occurs in the way Plotinus separates *hē dynamis* (active potency or power) from *to dunamei on* (passive potency). The former expression, as it applies to the order of beings, denotes perfection that is rooted in *energeia*. Active power follows from the presence of form (act). The latter expression, *to dunamei on*, applies only to that which from a certain point of view lacks form or determination (act). In the strictest sense, passive potency characterizes prime matter, which is never form but the eternal capacity for form (act). This general analysis clearly harmonizes with Aristotle's conception of active and passive potency and witnesses to Plotinus' inclination to remain faithful to Aristotle's idea of *dynamis* as well as of *energeia*. That he is faithful regarding the latter notion is particularly evident in his conception of *hē energeia* as form and *to energeia on* as a completely realized or informed being. This interpretation of these expressions accords perfectly with Aristotle's conception of them.

Aristotle's influence is evident even when Plotinus takes up ostensibly Platonic tasks, such as his treatment of the *Sophist's megista genē*. His project here is to justify the Platonic "categories" over the Aristotelian ones, and yet he does not hesitate to employ Aristotelian *energeia* to achieve this objective. He defines each of the *megista genē* as an *energeia*. This definition follows from the fact that each genus is only distinct by abstraction from the second hypostasis itself, which is pure act. Accordingly, each Form is also act.

This discussion of the Platonic genera involves a certain irony. Because the *megista genē*, Plotinus concludes, are perfect *energeiai*, they are true objects of science. However, the Aristotelian categories are imperfect *energeiai* and not true objects of science. Hence, Plotinus employs Aristotle in order to condemn him.

Plotinus, perhaps surprisingly, relies on Aristotle's potency/act distinction when he explains the intelligible world. He draws on Aristotle because, unlike Plato, Plotinus argues that the universe of Forms (while external) is dependent on the One and thus "emerges" into being. To explain this emergence of the second hypostasis, Plotinus employs act and potency in ways Aristotle himself could not have foreseen. Plotinus incorporates act and potency by arguing that out of a prior potency, indeed, the ultimate potency (*hē dynamis tōn pantōn*)

which is the infinite active power of the One, the order of posterior hypostases (acts) originates.⁴⁰

At this point Plotinus diverges from Aristotle in two important respects: (1) this emergence from potency to act is a movement not into perfection but rather imperfection; (2) the absolute priority of the One, who is sheer *dynamis*, renders objectionable the Aristotelian principle that *energeia* is ultimately prior to *dynamis* in reality. These differences prove that, no matter how indebted he may be to Aristotle in many respects, Plotinus qualifies his acceptance of Peripatetic doctrines. He does not follow the Stagirite as if he were a disciple, that is to say, as if he were himself an Aristotelian. This is demonstrated by his rejection of Aristotle's notion of *entelecheia*. Plotinus, of course, agrees that soul is act (*energeia*), for it is a *logos* of the hypostasis Soul but denies that it is merely the act (*entelecheia*) of the body. Soul is an act because it is a complete, independent *ousia*, not because it is incomplete and dependent.

Plotinus does not follow Aristotle uncritically or slavishly, because he thinks of himself primarily as a Platonist. In fact, as Bréhier observes,⁴¹ he often perceives himself as an enemy of Aristotelianism. For this reason Plotinus' adaptation of *energeia* is largely governed by Platonic principles. This is evident, for example, in the way he appropriates *energeia* to his Platonic conception of that most fundamental *megiston genos*, namely *kinēsis*. He satisfies the demands of Aristotelian philosophy by characterizing the Separate Intelligence as pure act, but also satisfies Platonic philosophy by describing the second hypostasis as motion. This synthesis would on the face of it seem impossible, since Aristotle infers that the Separate Intelligence as pure act must be *akinētos*. But Plotinus can achieve this synthesis because he makes Platonic *kinēsis* prior to Aristotelian *energeia*, in the sense that *kinēsis* is the eternal pre-condition (intelligible matter)⁴² for the actuation of the divine *ousiai* and *eidē* which constitute the second hypostasis. The Intelligence is at once *kinēsis* and *energeia* because the former condition is logically prior to the latter.⁴³

⁴⁰ In fact, two potencies precede the actuation of *Nous*: (1) the ultimate active power of the One/Good, and (2) the intrinsic, but eternal, indeterminate active power or intelligible matter (*prohodos*) of the second hypostasis itself.

⁴¹ Émile Bréhier, *Plotin Ennéades*, Vol. 6. Part I, 8.

⁴² From one point of view, *kinēsis* and *heteron* are properties of intelligible matter. Plotinus makes this point in II, 4 (12), 5, 28-29.

⁴³ Two essays by Riccardo Chiaradonna help clarify the unique nature of the second hypostasis as a combination of *noēsis* and *noēta*. The first of these articles, "*Energeia* et *kinēsis* chez Plotin et Aristotle (Enn. VI, 1 [42], 16, 4-19), in *Dunamis: autour de la puissance chez Aristotle*, ed. M. Crubellieer, Annick Jaulin et al., Louvain, La Neuve, Peeters, 2008, pp. 471-491, explains that Plotinus has to liberate *energeia* from its association with Aristotle's doctrine of *kinēsis*. This is because the latter is closely bound with his doctrines of hylomorphism and time. In a second article, "*Energeiai* e qualità in Plotino: a proposito de Enn. II 6 (17)," in W. Lapini, L. Malusa,

Plato's doctrine of participation, although reinterpreted somewhat by Plotinus, also governs the incorporation of *energeia* into Plotinus' philosophy. According to Plotinus every lower being is an act because it is a participant in a higher being or higher act. Because Plotinus' philosophy is a monism, he interprets participation in a far more literal sense than Plato. For Plotinus a lower existent participates in a higher because it really is that higher, but only as manifested on a lower, more fragmented, more multiple, less real, level of being. Thus, Plotinus' conception of participation is expressed in his *logos* doctrine: a *logos* is a higher existent on a lower level of reality. Since every *logos* is an act, one may say that Plotinus adapts *energeia* to his interpretation of the Platonic doctrine of participation.

Naturally, Plato's theory of Forms is a basic theme in Plotinus, as is evident in his discourse on the *megista genē*. He does not hesitate to refashion *energeia* to suit the Platonic theory of Forms, at least as he understands it. If, according to Aristotle, *energeia* belongs to Intelligence, then it should also, Plotinus infers, belong to the Platonic Forms, for they are the distinct but really identical constituents of Divine Mind, resulting from its act of *epistrophē*. Accordingly, Plotinus concludes that each Form is itself Intelligence and Life. Each Form is an act that contains all other lives and acts. This is so because in its intellection it comprehends the eternal reasons for all beings. Thus, the second hypostasis is, considered individually, pure act and is also, considered universally, the totality of acts.

On account of these conclusions, conjoined to my commentary on *Enneads* II, 5 (25) and VI, 2 (43), I hope to have shown that Plotinus' doctrine of *energeia/dynamis* unlocks his entire philosophy⁴⁴.

L. Mauro, eds. *Gli antichi e noi. Studi dedicati a Antonio Mario Battezzare*, Brigati, Genova, 2009, vol. 2, pp. 443-459, Chiaradonna explains that Plotinus cannot admit qualities cannot into the intelligible world. Accordingly, Plotinus explains that perfections of substances cannot be qualities but activities of formative principles. So understood they can be forms (*energeiai*) in the Intelligible World. Those things that are qualities in the physical world have counterparts in the intelligible world that are, in fact, kinds, forms, or *energeiai*.

⁴⁴ Not surprisingly, scholars have given considerable attention to the relationship between *kinēsis* and *energeia* in Aristotle's metaphysics. Regarding the relationship of *energeia* and *kinēsis*, a number of studies examine a passage that raises a grammatical question at *Metaphysics*, Theta 6, 1048b 18-35. These articles deliberate whether the distinction between the present and perfect tenses of certain verbs indicates how states differ from activities. The significance of the passage in question is compromised somewhat by the suspicion that it was later added, not being original to Aristotle's corpus. Regardless, the value of such studies is put in perspective by Charles Hagen in "The *Energeia-Kinesis* Distinction and Aristotle's Conception of Praxis," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 22, 3, July, 1984, pp. 263-280. There he observes that whatever its linguistic significance, the "tense test" is no substitute for the metaphysical accounts of the *kinēsis-energeia* relationship which Aristotle elaborates in diverse contexts elsewhere, contexts that examine closely "the presence or absence of limit, possession or lack of indefinite continuability,

PLOTINUS' ADOPTION OF ARISTOTLE'S DOCTRINE OF ACT (*ENERGEIA*)

SUMMARY

Plotinus demonstrated his commitment to *energeia* by having devoted an entire treatise to the *energeia/dynamis* distinction, which seems to be important to Plotinus' philosophical project as a whole. The article attempts to demonstrate that *energeia*, which is synonymous with contemplation (*noēsis*) and being (*ousia, eidos, to on, noēton*), should be translated in various ways out of respect for the fact that there are different levels of contemplation and being and that there are different ways of looking at being. It also maintains that Plotinus' handling of *energeia* is generally a reaction, in both positive and negative ways, to the philosophies of Plato and Aristotle. On account of delivered commentary on *Enneads* II, 5 (25) and VI, 2 (43), conjoined to its conclusions, the article strives for showing that Plotinus' doctrine of *energeia/dynamis* unlocks his entire philosophy.

KEYWORDS: Plotinus, Plato, Aristotle, contemplation, being, act, achieved perfection, actualization, activity.

and completeness or incompleteness." In light of these explorations elsewhere in Aristotle's texts, Hagen observes that "there is less reason than many have supposed for thinking that performance on the tense test is the basis of the distinction Aristotle is drawing." In other words, such studies must not distract us from remembering that Aristotle is primarily a metaphysician, not a grammarian, linguist, or logician. Three other studies are noteworthy on this controversy regarding the tense test: (1) Michael J. White, "Aristotle's Concept of Theoria and the *Energeia-Kinēsis* Distinction," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 18, 3, July, 1980, pp. 253-263; (2) M.-Th. Liske, "*Kinesis* and *Energeia* bei Aristoteles," *Phronesis* July, 1991, Vol. 36-2, July, pp. 161-178; (3) Dag Haug, "Aristotle's *kinesis/energeia*-test and the semantics of the Greek perfect," *Linguistics* 42-2, 2004, 387-418.

GLOBALIZATION, NATIONALISM, AND THE PRESENT US IMMIGRATION TROUBLES

Toward the end of, and shortly after, World War II many Western intellectuals started to reflect on ways of securing lasting world peace. These included French Catholic intellectuals like Jacques Maritain and Étienne Gilson and American intellectuals sympathetic to classical education like president of the University of Chicago Robert M. Hutchins and Mortimer J. Adler. Adler penned an important book on the subject entitled *How to Think about War and Peace*, which I would like to use as the point of departure for this article.¹

Historically in the West emigration and immigration have frequently been thorny issues. Poles are well aware of this. These were major problems for Poles and citizens of other Eastern European countries during the period of Soviet dominance of Eastern Europe. To live well, all human beings require, and have a right to, some freedom of movement. A main question of justice is to determine the proper limits of such freedom, to decide precisely how much freedom of movement is naturally and politically tolerable, and to establish how much freedom human beings are entitled by natural and political right.

At the very least, I think Adler would say justice demands that all human beings are entitled to a just amount of freedom of movement: to no less than is adequate for us to live beyond the means of survival and no more than is compatible with every other human being having enough freedom to do the same. These are the limits of tolerance that natural and political justice demand.

To understand present US immigration troubles, we have to place these difficulties within the wider context of World Wars I and II and their aftermath and post-war conflicts between capitalism and the various forms of modern socialism.

Adler's reflections about how to think about war and peace give us a good place to start to understand these contemporary problems. Toward the end of World War II and shortly thereafter, Adler was one of several leading Western intellectuals who saw the issue of national sovereignty as a major obstacle to world peace.

* Dr. Peter A. Redpath – the Rector of the Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, Colorado (USA); e-mail: redpathp@gmail.com

¹ Mortimer J. Adler, *How to Think about War and Peace* (New York 1995).

At the time, Maritain complained that the contemporary understanding of sovereignty was Machiavellian, identical with the totalitarian claim that might makes right. He complained that this misunderstanding of sovereignty was essentially a kind of secularized version of the divine right of kings, incompatible with classical natural law moral and political philosophy. He argued that future world peace demanded a modification of this prevailing understanding of sovereignty which would recognize that national sovereignty is essentially subordinate to a natural moral law. He also maintained that international institutions such as UNESCO would have to take a lead role in educating national populations to accept this modified understanding of sovereignty.

At first glance, Adler appears to have disagreed with Maritain. He claimed that only one cause of war exists: anarchy, absence of governmental controls, and that government is the cause of peace. He claimed that a government's chief function is to keep the peace, to settle disagreements among people who live together. By "government," however, Adler did not mean a community's administrative bureaucracy, its public officials. He meant the self-determination of a political community, of which public officials are one part. In his sense, "government" means the self-determination of a political community to live in peace together in accordance with commonly-accepted rules of procedure.

Adler also appears to have disagreed with Maritain by claiming, "Anarchy and sovereignty are inseparable, ...incompatible with the notions of society." "Anarchy," he says, "is the condition of those who try to live together without government. Only those who do not recognize any government over them regard themselves as sovereign."² In short, in this work, Adler appears to have maintained that the notion of sovereignty essentially involves the claim that might makes right, that each person is a sovereign, or king unto himself, subject to no higher moral or political authority. He claimed that the notions of a community of anarchists or a society of sovereigns are rationally incoherent. Hence, he argued that war results from anarchy and anarchy from sovereignty.³

According to Adler, sovereignty "has always been at the heart of the problem" of war and peace, and "will always be."⁴ He stated, "The price of sovereignty is war."⁵

In opposition to paying this price, Adler claimed that government is the cause of peace.⁶ He stated, further, that a monopoly of power is the only solution to securing world peace.⁷

From such preceding few claims, a reader or listener might wrongly conclude that Adler's political thinking at the time was tyrannical, similar to that of

² *Id.*, p. 103.

³ *Id.*

⁴ *Id.*, p. 124.

⁵ *Id.*, p. 104.

⁶ *Id.*, p. 85.

⁷ *Id.*, p. 45.

ancient Thrasyarchos, Callicles, or Caesar. Such conclusions would be wrong, however. Far from disagreeing with Maritain, Adler and Maritain appear to be saying close to the same thing, but in slightly different ways.

According to Adler, legitimate government combines two elements: (1) authority and (2) force. Effective government, he maintains, depends upon communities voluntarily accepting rules of procedure for reaching a conclusion about practical matters. These rules cannot guarantee the morally or politically right conclusion in every situation, and cannot determine which side of a practical dispute has truth or right on its side. Still, according to Adler, adhering to such rules and having the ability to enforce them is a bare minimum necessary for living together as members of a political community.⁸

Adler, in short, did not identify political government with the rule of public officials. Rather, he identified it with communal self-determination that can include the use of public officials as agents of that self-determination. Similar to Maritain, he did not chiefly identify a State with the public officials, agents of the political community. Instead, he chiefly identified the State with the political community itself.

By “authority” Adler understood voluntary acceptance of rules of procedure, acceptance of such rules being reasonable requirements of effective community action. “A rule, and everything which follows from it, has authority,” Adler said, “if it elicits an individual’s obedience because his own reason tells him that the rule obligates him for the good of the community and ultimately for his own good.”⁹ The force used by legitimate, or effective, government he called “authorized force.”¹⁰

According to Adler, the term “sovereignty” chiefly signifies a relation between civil government and others. He distinguished two forms of political sovereignty: (1) internal and (2) external. Internal sovereignty refers to the relation of a part of a political community, the ruling authority, or civil government, to the members of the community. External sovereignty refers to the relation of the whole of the political community, including its government, “to other, distinct, and independent societies.”¹¹

Adler maintained that the notion of sovereignty did not, as some modern political theorists have claimed, arise with the modern nation-state. He said the idea is as old as the Greek city-state and Roman empire. Only in modern times has *national* sovereignty become a cause of war.¹² In medieval times, Adler claimed, sovereignty meant being above the coercive force of laws. While the medieval sovereign considered himself to be above the law in his own realm, Adler said, “he seldom if ever regarded himself as the source of law. The law

⁸ Id., p. 93.

⁹ Id.

¹⁰ Id., p. 95.

¹¹ Id., p. 123.

¹² Id., p. 124.

which he pledged himself to administer when he took his coronation oath did not consist of rules either adopted at his pleasure or ratified by his will. They were customary rules—the immemorial customs of the realm.”¹³

During the sixteenth and seventeenth centuries, Adler contended, kings tried to extend their personal sovereignty, tried to make it absolute like the absolutism of the late Caesars.

They did this by claiming, like the late Roman emperors, that (1) they were above the coercive force of laws, and (2) “their will, and nothing but their will or pleasure, would give a rule the authority of law. In addition to being the repository of public force, they would become the sole arbiter of the law.”¹⁴

Like Maritain, Adler thought this return to the notion of sovereignty claimed by the ancient Caesars “led to all the great modern revolutions.”¹⁵ Properly speaking, Adler maintained that sovereignty is the property of no individual human being. By nature, no human being is a sovereign or subject. For a time, we might be private citizens or public officials. In both situations, sovereignty is vested in an office, a relation between an authoritative agent and a community, not in a property of a single person.¹⁶ Apparently, he thought that, as moral agents, for the greater common good, individual members of a community had the right to vest in the office of a governmental agent the political authority to command their obedience to law even when, in an individual situation, the governmental agent might be wrong and a political minority or majority might be right.

Adler claimed that, according to the modern theory of popular sovereignty, to which he subscribed, the sovereignty which resides in the offices of constitutional government is derived from the authority and force of the community itself. A sovereign people confers sovereignty upon the government it constitutes. Being the source of all other sovereignties, popular sovereignty is unalterable. If the people of a particular community decide to federate with the people of another community, neither group relinquishes one iota of its popular sovereignty.

In short, regarding the notions of popular and political sovereignty, Maritain and Adler do not appear to disagree. Like Maritain, Adler agreed that the claims of modern sovereigns to be above all laws, to be the source of moral and political authority are disordered assertions made by the modern nation-state. Like Maritain, he held that, properly understood, popular sovereignty is the source of public sovereignty. Adler, however, added a distinction to the debate about sovereignty’s nature, between internal and external sovereignty. From this analysis and distinction, Adler concluded that only a supra-national world order,

¹³ *Id.*, p. 125.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Id.*, p. 126.

world order, one to which nations would voluntarily agree to cede some of their *external* sovereignty, could guarantee future world peace.

According to Adler, such sovereignty, like good government, involves right and might. He maintained that, without might, human beings are admonished, not governed; and without right, we are overpowered, not governed. Because good government requires both properties, so does sovereignty properly understood.¹⁷

At the same time, Adler realized that rulers can make mistakes and sometimes command what is wrong for themselves and their citizens. Still, he thought, that without procedures for keeping the peace, and for settling disagreements to which citizens vested a government with moral authority, no government could exist. The difference between Adler and Thrasymachos, Callicles, and the ancient Caesars, is that Adler did not think rulers are above the law or that they received this moral authority from themselves. He thought that, through popular sovereignty, citizens have a moral right to vest rulers with sovereign authority even when they know that governments, rulers, are fallible. As he saw it, anarchy was the only alternative to fallible human government.

As the above analysis shows, Adler was no utopian dreamer. He knew that voluntarily ceding sovereignty to a world government would involve risks, including demand for “radical transformation on the institutional level” of nation-states.¹⁸ Included among such radical transformations would be changes in economic and immigration policies that would be difficult to effect and might, to some extent, be wrong. Still, he thought a world government would have to establish such policies and would have to be involved in helping to establish political freedom by insuring economic freedom.¹⁹

Adler maintained that human beings cannot be economically enslaved and politically free.²⁰ He claimed, “The marks of the just constitution are universal suffrage and the abolition of all politically privileged classes.”²¹ He added that, “economic freedom is indispensable to the unfettered exercise of political freedom. Like political liberty, economic freedom is established by justice and by government, not in spite of justice and apart from government.”²²

He stated that we cannot define economic freedom simply “in terms of free enterprise, ownership of private property, or being in business for one’s self, though it is true that free enterprise and private property are essential safeguards against the sort of collectivism which substitutes one economic master, the state, for many.”²³

¹⁷ Id., p. 128.

²⁰ Id., p. 177.

²³ Id.

¹⁸ Id., p. 127.

²¹ Id.

²⁴ Id., p. 176.

¹⁹ Id., pp. 177-178, 197.

²² Id., p. 178.

Adler asserted, further, that modern constitutional government opposes benevolent paternalism just as much as it opposes benevolent despotism because both forms of government unjustly treat adults like children.²⁴ He recognized that not all despots are tyrants. He admitted that some have been benevolent, have considered “the welfare of their subjects as a father cares for children.” “But,” he said (obviously thinking under the political influence of the Western Enlightenment) “to treat adult human beings like children is itself a rank injustice, of which the people may not be aware as long as they are unjustly kept in an unnatural condition of political immaturity.”²⁵ When they do become aware of it, they tend to rebel.

At the same time, Adler recognized the sad reality of the political situation: that some human beings might not be morally or intellectually “ready” for the responsibilities of constitutional government. He maintained that despotisms cannot federate with constitutional governments.²⁶ The same is true of political communities where human beings lack the moral maturity to assume the responsibilities of popular sovereignty and self-government.

Adler maintained, further, that world federation requires civilizational equality. He claimed that part of this civilizational equality involves equality of moral culture, a common moral agreement about such issues as (1) race prejudice, (2) economic nationalism, (3) political nationalism, (4) and patriotism.²⁷

More problematic than moral culture, Adler argued that world federation requires equality of political institutions: “a basic equality in the civilization of the federating nations, which means an equality in political status and in educational opportunity for their several populations.”²⁸ Even if exploiting nations renounced their imperialism, Adler thought that the basic inequality of the world’s nations with respect to political maturity would remain for a long time.²⁹

Hence, he speculated that, even with luck, the sort of world government he envisioned, one involving a world federation capable of producing lasting world peace, would likely take about 500 years to realize.³⁰ The beginning of such a project would have to start with national governments educating students for democracy. In part, this explains Adler’s interest with Hutchins in expanding Great Books education for all American students during their time.

For three reasons, I have spent a good deal of time summarizing Adler’s teaching about the essential contemporary connection between the modern notion of sovereignty and problems of globalization, nationalism, and immigration: To show (1) beyond reasonable doubt that such an essential connection exists, that we cannot properly understand the troubles of globalism, national-

²⁵ *Id.* ²⁶ *Id.*, p. 319.

²⁸ *Id.*, p. 322. ²⁹ *Id.*, p. 324.

²⁷ *Id.*, pp. 325-330.

³⁰ *Id.*, pp. 352, 358, and 373.

ism, or immigration in the United States or anywhere else in the world today without situating these problems within the wider context of the post-World War II problem of sovereignty; (2) just how complicated is the issue of the relationship of sovereignty to that of political government; (3) that a rush to establish world government in our time is an impossible utopian dream, that, even someone as intellectually bright and careful as Adler concluded that establishing such a world federation would likely take about 500 years. And Adler was basing his judgment on a political situation that was not as tumultuous as is that of our time.

Few people today have the intellectual acumen or moral sobriety to analyze the complexity of this problem with the precision that Adler has done. Like Adler, most of those in the West that have attempted to do so have been socialists. Adler considered himself to be a democratic socialist. Most others, however, have been utopian, including “scientific,” socialists like Marxists.

Since the 1960s especially, the main push in the US toward formation of a global government has come from utopian socialists, from the political Left, people in the US who call themselves “progressives.” Utopian socialism lies at the root of the Western Enlightenment. In my opinion, utopian socialism is a founding principle of the Enlightenment rooted in the thinking of Jean-Jacques Rousseau. While some forms of socialism are benign, tolerable, even good, this form is not. It tends to view the entire Western cultural tradition, including the traditional Western notion of a family, as evil, backward, something that has to be transcended in order to establish a new, idyllic political world order ruled by real social science, and scientific socialists. President Barack Obama is a prime example of this sort of mindset.

Included within this political Left is a group of people often mistakenly identified as traditional American conservatives: a group of American cultural elites that I call “plutocratic capitalists.” This group consists of what I like to call “the Wall Street crowd,” the Eastern political establishment of investment bankers, international corporate executives, heads of major law firms, media executives, foundation heads, and union leaders. While many people inside and outside the US mistakenly believe that Wall Street is dominated by rich conservative Republicans, this belief is false. Wall Street is largely controlled by Democrat and Republican Liberals, plus some Libertarians (who tend to pride themselves as proponents of individual liberty, but who, in reality, advocate social policies that essentially promote socialism). The Rockefeller family is a prime example of such plutocratic capitalists. So, too, is the Kennedy family.

Anyone who has ever attended a cocktail party on the upper East Side of Manhattan or spent time in the Hamptons in the summer time can easily verify my claim. Virtually no self-respecting member of the American financial elite would dare to oppose America’s liberalized abortion laws, a sacrament of the

utopian socialists, because such laws undermine the power of the traditional family, the chief source of real political opposition to socialist paternalism and benign plutocratic despotism. Moreover, their wives would not stand for such backward views. They would have hell to pay when they got home for doing so.

While I am a great fan of, and subscriber to, my friend Michael Novak's advocacy of "democratic capitalism," I do not think that democratic capitalism is the form of political economy at work in the world, or the West, today. Democratic capitalism depends upon the existence of an honest playing field, of real free trade and predominantly honest courts. In my opinion none of these exist in a widespread fashion in the West today. Nor do I think that, precisely speaking, most Western governments are republican or democratic. Rather, precisely speaking, I think that most Western governments are oligarchies, plutocracies, largely controlled by monied elites through manipulation of national currencies.

While I make the above claims partly on the basis of personal experience, I do so also partly on the basis of detailed research of Carroll Quigley. That Dean of the Georgetown School of Foreign Service has been described as one of the last great macro-historians who traced the development of civilization with an awesome capability.

In his classic work on the world political organization, *Tragedy and Hope: A History of the World in Our Time*, Quigley says that, after World War I, the Western powers of financial capitalism had another far-reaching aim, nothing less than to create a world system of financial control in private hands able to dominate the political system of each country and the economy of the world as a whole. This system was to be controlled in a feudalist fashion by the central banks of the world acting in concert, by secret agreements arrived at in frequent private meetings and conferences. The apex of the system was to be the Bank for International Settlements in Basle Switzerland, a private bank owned by the world's central banks which were themselves private corporations.³¹

When talking about the "powers of financial capitalism," Quigley was not offering a stereotypical euphemism for Jewish financiers. As evidence for this, consider that Adolf Hitler's finance minister was one of the founders of the Bank for International Settlements (the BIS). Obviously, not Jewish. Quigley was talking chiefly about British and American socialists, chiefly WASPS (White Anglo-Saxon Protestants), men who subscribed to the teachings of the Western Enlightenment, who thought they had a moral duty to promote the Enlightenment principles of utopian socialism to the entire unenlightened world and bring about a new world order dominated by a global government. Quigley

³¹ Carroll Quigley, *Tragedy and Hope: A History of the World in Our Time* (New York 1966), p. 324.

thought that, acting like feudal lords, competing with each other, this group of financial elites largely controlled global politics up until the first half of the twentieth century, after which he claimed its power started to decline. I do not think the power of this group ever declined. I think it still exists, and that this group is largely responsible for the immigration troubles in the United States, and many Western countries, today.

As subscribers to Enlightenment socialism, this group hates the idea that individual things have individual natures and that justice is a virtue subjectified in human nature. Hence it seeks to undermine at every turn any vestige of such supposedly “backward,” “medieval” ways of thinking. Instead of understanding human beings as possessing individual natures and recognizing that justice is a virtue rooted in human nature, utopian socialism claims that we are social systems of feelings and that justice is simply a social contract made among consenting social equals.

As a result, unlike democratic capitalism, which celebrates individual initiative and promotes the traditional family as a source of political stability and personal wealth, this group of plutocratic capitalists distrusts individuals and individual enterprise. It celebrates collectivist freedom and centralized planning as signs of true science. Since it finds traditional families as obstacles to centralized social planning and its social contract view of justice, everywhere it goes it promotes liberal abortion laws and anything else that will undermine the strength of traditional families, real individual human differences, and the existence of individual nations.

Hence, unlike Adler and Maritain, who opposed the modern nation-state understanding of sovereignty, but not the notion of sovereignty considered as such, for decades utopian socialists have attempted to undermine the power of national constitutions and national sovereignty. For this reason, they have promoted liberal immigration laws in some places.

Liberal abortion laws lead to national depopulation and increased cultural fragmentation. To maintain social welfare programs, socialists need workers to help bear the economic burden of the social welfare system that is beholden to their centralized bureaucracies and to increase their voting base as abortion practices undermine their political dominance. Liberal immigration laws help to solve this problem, help to keep socialists in control of the political institutions by taking political advantage of new immigrant populations not familiar with the history and cultural traditions of the host nation.

At the same time, such laws undermine the cultural unity needed to enable the development of an educated democratic citizenry one-day capable of federating into a world republic. Hence the very immigration policies that utopian socialists promote in the US and elsewhere in the West to sustain socialist bureaucracies undermine the realization of legitimate global democratic gov-

ernment. Instead, they promote the destruction of internal sovereignty of States and the growth of global despotism, global fascism.

As should be evident from a glance at the present world political situation, the policies promoted by utopian socialists to achieve a democratic world government and, through it, lasting world peace are, and have been, a failure. As Maritain and Adler realized decades ago, if we want to achieve world peace we must start by educating people for democracy. Education for democracy, however, lies in knowledge of metaphysical and moral principles, including truths about human nature, rooted in the tradition of classical Western philosophy and theology that gave birth to democracy in the first place. Nothing short of this, certainly not utopian dreams, can create the moral culture out of which to build democratic institutions upon which world federation and world peace essentially depend.

GLOBALIZATION, NATIONALISM, AND THE PRESENT US IMMIGRATION TROUBLES

SUMMARY

The article contains analyses of the connection between the modern notion of sovereignty and problems of globalization, nationalism, and immigration. It shows (1) that such an essential connection exists; (2) how complicated is the issue of the relationship of sovereignty to that of political government; (3) that a rush to establish world government in our time is an impossible utopian dream. The article concludes with remarks on policies of the “progressives,” the people who seem to be pushing the US toward formation of a global government today.

KEYWORDS: globalization, sovereignty, nationalism, migration, progressive policy.

**WISSEN UND GLAUBE IN BEZUG AUF DIE WAHRHEIT
NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN**

Alle Anstrengungen, die Menschen unternehmen, das Wissen über die Welt zu erwerben, zielen nicht nur auf die Verbesserung des Lebens und auf die Beherrschung der Natur, sondern vor allem auf die Entdeckung der Wahrheit. Es ist möglich, die Welt insofern intellektuell zu erkennen, als sie eine Trägerin der Wahrheit ist¹. Für sie sucht man neue Lösungen, korrigiert Fehler und lehnt Falsches ab. Unter Arbeits- und Finanzaufwand füllt man die großen Lücken im bestehenden Wissen. Niemand interessiert sich für das falsche Wissen – es wäre nicht nur ausreichend, sondern ganz nutzlos².

Das Verlangen nach Wissen, das in jedem Menschen besteht – das bringt Aristoteles zum Ausdruck mit der Feststellung, dass die Menschen von Natur aus wissen wollen³ – bezieht sich nicht auf irgendwelche Vorteile, sondern auf die Suche nach der Wahrheit in der Welt. Wer will schon auf das Wissen um die volle Wahrheit, das ihn zufrieden stellt und bereichert, verzichten, um anderswo Zufriedenheit zu suchen? Zur Wahrheit zu gelangen, bildet das Ende der intellektuellen Suche. Wenn der Mensch die wahre und begründete Überzeugung erreicht, also das Wissen⁴, dann hört er mit weiterer Suche auf, weil er den objektiven Zustand der Sache erlangt hat.

Es stellt sich heraus, dass der Vorgang der Entdeckung der Wahrheit immer noch andauert, obwohl so viele Aspekte der Wahrheit erreicht wurden⁵. Überdies hört der Prozess nicht auf, sondern wächst ganz im Gegenteil stets

* Ks. mgr Marcin Sieńkowski – Doktorant na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: sienkowski.marcin@interia.pl

¹ Im vorliegenden Artikel ist die Wahrheit als ein Eigengegenstand der intellektuellen Erkenntnis verstanden. Vgl. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy (Vernunftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Welt der Personen und der Sachen)*, Lublin 2007, S. 71.

² „Die größte Wohltat, die man einem Menschen erweisen kann, besteht darin, dass man ihn vom Irrtum zur Wahrheit führt”. Thomas von Aquin, *Sentenzen über Gott und die Welt*, übers. v. J. Pieper, Trier 1987, S. 87.

³ „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen”. Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie I, 1*, übers. v. F.F. Schwarz, Stuttgart 1970, S. 17.

⁴ Vgl. J. Wojtyśiak, *Filozofia i życie (Philosophie und Leben)*, Krakau 2007, S. 21-22.

⁵ Johannes Paul II zählt die folgenden Formen der Wahrheit auf: alltägliche Wahrheit, wissenschaftliche Wahrheit, philosophische Wahrheit und religiöse Wahrheit. Vgl. Johannes Paul II, *Glaube und Vernunft*, Bonn 1998, Nr. 30.

weiter. An dieser Stelle sind die folgenden Fragen gerechtfertigt: Kann der Mensch irgendwann voll und ganz den Hunger nach Wahrheit stillen? Ist das Wissen über die materielle Welt das Einzige, was die Menschheit mit der Wahrheit verbindet? Zeigt die erreichte Wahrheit in der Welt die Wahrheit, die ihr Ursprung ist? Schließlich, ist es möglich die endgültige Wahrheit zu erreichen, außer der keine andere Wahrheit existiert und nicht existieren kann?

Geht man über die volle Naturwahrheit hinaus, begegnet man der Wahrheit, die nicht in ihrem Wesen entdeckt wäre, wenn sie nicht offenbart wäre, genauer, wenn sie sich selbst nicht offenbart hätte⁶. Sie wird nicht durch das Wissen erkannt, sondern durch den Glauben. Es gibt daher nebeneinander zwei Wege, die verschiedenen Wahrheitsquellen zu erreichen: das Wissen und den Glauben. Beide sind in der Kultur anwesend und beeinflussen unaufhörlich einander und die Menschen. Damit ist auch die Suche nach den Beziehungen zueinander begründet.

Deshalb ist das Ziel des vorliegenden Artikels ein Versuch, sich in das lebendige Gespräch einzuschalten, das sich um Wissen und Glauben bewegt, und die Suche nach einer Antwort auf die Frage: Welche Rolle spielt die Wahrheit im Verhältnis von Wissen und Glauben? Dabei werden die Gedanken des heiligen Thomas von Aquin berücksichtigt, der diesem Problem der Suche nach der Wahrheit und des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben viel Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Der Unterschied zwischen Wissen und Glauben

Der Intellekt des Menschen kann zwei verschiedene Tätigkeiten ausüben. Erstens ist er in der Lage, das Wesen der Dinge, die in der Welt existieren, zu erfassen. Das geschieht, wenn der Mensch, mit seinen Sinnen die Wirklichkeit aufnimmt, und in einem Abstraktionsvorgang einen Begriff des betreffenden Gegenstandes bildet. Dieser Begriff bezeichnet das Wesen des Gegenstandes, also seine Form, die der spezifische Gegenstand des Verstandes ist. Jedoch stellt diese Tätigkeit des Intellektes, die auf das Begreifen des Wesens der Dinge abzielt nach Thomas von Aquin keinen Bezug zur Wahrheit oder zur Falschheit her⁷.

⁶ Nach der Meinung Thomas ist das Ziel des Menschen, durch die Wahrheitskenntnis, Gott zu erkennen. Vgl. Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 1, übers. v. K. Albert, P. Engelhardt, Darmstadt 1994, S. 2-4.

⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 1, übers. v. E. Stein, Freiburg-Basel-Wien 2008, S. 381. In der Metaphysik zeigt man den fundamentalen Aspekt der ontologischen Wahrheit. Die Existenz des Daseins, in der wir noch nicht das reale Verhältnis zum Verstand in Betracht ziehen, bildet alleine die Wahrheit. Siehe M.A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości (Metaphysik – allgemeine Theorie der Wirklichkeit)*, in: *Wprowadzenie do filozofii (Einführung zur Philosophie)*, Sammelwerk, Lublin 1992, S. 54.

Die zweite Tätigkeit des Intellektes bezieht sich auf die Wirkung von Behauptung oder Ablehnung. Im Fall der Behauptung, der Verneinung, des Verbindens, des Teilens bezieht sich die intellektuelle Tätigkeit des Menschen auf die Wahrheit⁸, weil die Wahrheit in den Urteilen zum Ausdruck gebracht wird und nicht in den Begriffen.

Wenn der Glaube sich auf das bezieht, was wahr ist, gehört der Akt des Glaubens zur zweiten Gruppe der Tätigkeiten des Intellektes. Den Glauben verbindet man mit dem, was wahr ist (und nicht mit dem, was falsch ist). Das Wissen jedoch gehört zu beiden Gruppen der Tätigkeiten des Intellektes⁹, wobei sowohl das Wissen als auch der Glaube auf die Wahrheit abzielen und die Falschheit vermeiden.

Der Intellekt, der zwei verschiedene Akte ausführt, ist weder an eine Aussage, noch an eine Verneinung gebunden. Jedes Mal führt er eine von den beiden Wirkungen aus. Er ist entweder beeinflusst von dem richtigen Objekt – einer geistigen Form, die der Intellekt erkennt, oder beeinflusst durch den Willen¹⁰.

Nicht immer richtet sich der Intellekt zur Behauptung oder zur Verneinung ohne Vorbehalt. Dies geschieht, weil er nicht in der Lage ist, weder zu behaupten noch zu verneinen, „entweder aus Mangel an Beweggründen, z. B. bei den Problemen, für die uns keine Gründe zur Verfügung stehen, oder wegen der augenscheinlichen Gleichgültigkeit der Beweggründe für beide Seiten“¹¹. Der Zustand der Unentschlossenheit zwischen der Behauptung und der Ablehnung nennt sich Zweifel. Der Mensch, der Zweifel hat, wendet sich keiner Seite zu.

Eine andere Art des Mangels einer entschlossenen Stellungnahme zu einer von zwei widersprüchlichen Gegenständen ist eine Meinung. Sie kommt vor, wenn der Verstand zu einer Behauptung oder zu einer Ablehnung neigt, ihm aber die vollkommene Sicherheit dazu fehlt. Er zeigt beide Seiten eines Problems auf, doch stets mit der Gegenseite. Die Meinung ist eine Stellungnahme für eine Seite, aber mit dem Zweifel gegenüber der Gegenseite¹².

⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 381.

⁹ Man kann sprechen über „das Wissen, dass“, „das Wissen wie“ und auch über das Wissen im Sinn der unmittelbaren Kenntnis von etwas. Vgl. Wojtysiak, *Filozofia i życie (Philosophie und Leben)*, S. 22.

¹⁰ Der Wille ist in der Lage, alle anderen Kräfte des Menschen in Bewegung zu setzen. Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 382.

¹¹ Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 382.

¹² In *Summe der Theologie* zählt Thomas einen Verdacht außerhalb der Meinung auf. Das geschieht dann, wenn der Mensch eine Seite des Widerspruchs wählt, aber in Anlehnung an einen schwachen Beweis. Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat o wierze i nadziei (Traktat über Glauben und Hoffnung)*, 2-2, q. 2, 1, in: Thomas von Aquin, *Suma Teologiczna (Summe der Theologie)*, Bd. 15, übers. v. P. Belch, London 1966.

Im Fall des Wissens und des Glaubens richtet sich der Verstand ganz und ohne Zweifel zu einer Seite aus (im Gegensatz zum Zweifel und zur Meinung)¹³. Es geschieht auf Grund der Wirkung des Dinges, das intellektuell erkannt wird, und auf Grund des Willens, der den Verstand beeinflusst.

Wenn der Intellekt unter dem Einfluss des Gegenstandes, der intellektuell erkannt wird, sich gänzlich zu einer Seite wendet, wirkt der Gegenstand mittelbar oder unmittelbar auf den Intellekt. Wenn der Gegenstand unmittelbar auf den Intellekt wirkt, erkennt der Mensch fehlerlos die ersten Prinzipien. Sie werden sofort erkannt, wenn die Termini, die sie bilden, verstanden werden. Wenn dagegen der Intellekt schon die Termini der ersten Prinzipien erkennt und dank ihnen sich zur Behauptung oder zur Verneinung wendet, dann folgt die mittelbare Wirkung des Gegenstandes auf den Intellekt. Sowohl die mittelbare (durch eine Schlussfolgerung), als auch die unmittelbare Auswirkung des Gegenstandes auf den Verstand, der sich eindeutig entweder für eine Behauptung oder für eine Ablehnung entscheidet, verursacht die Entstehung des Wissens.

Ein wenig anders ist das im Fall des Glaubens. Es ergibt sich, dass der Verstand nicht in der Lage ist, etwas zu behaupten oder abzulehnen, aufgrund der mittelbaren oder der unmittelbaren Auswirkungen des entsprechenden Gegenstandes auf ihn. In diesem Fall kann der Gegenstand nicht den Intellekt überzeugen. Dann wendet sich der Verstand zur richtigen Seite unter dem Einfluss des Willens¹⁴. Es reicht, dass der Wille den Verstand in die richtige Rich-

¹³ Thomas von Aquin unterscheidet die Tätigkeiten der Vernunft in die Tätigkeiten, die schwache und starke Überzeugungskraft haben. Die Akte der Vernunft, die starke Überzeugungskraft haben, beziehen sich auf das Wissen und das Verstehen der Dinge, deren Wahrheit bekannt ist. Die Akte, die schwache Überzeugungskraft haben, kommen nicht zur Wahrheitserkenntnis der Dinge. Zu dieser zweiten Gruppe zählt Thomas den Zweifel, die Vermutung und den Verdacht. Das Wissen gehört zur ersten Gruppe der Akte der Vernunft. Der Glaube unterscheidet sich von allen Akten der Vernunft. Er zählt zu den Tätigkeiten, die feste Überzeugung haben, weil er sich entschlossen für eine Seite erklärt. Aber der Glaube zählt auch zu den Tätigkeiten, die schwache Überzeugungskraft haben, weil ihm die Erkenntnis der ganzen Wahrheit fehlt. Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat o wierze i nadziei (Traktat über Glauben und Hoffnung)*, 2-2, q. 2, 1.

¹⁴ Beim Glauben bewegt der Wille den Intellekt, etwas als Wahrheit anzusehen. Dagegen wird der Wille durch den entsprechenden Gegenstand, also durch das Gute, bewegt. Diese zwei sind die höchsten Güter des Menschen. Erstens das kontemplative (die Weisheit) oder aktive Glück (der Umsicht). So verstandenes Glück erreicht der Mensch mit Hilfe der natürlichen Mächte. Zweitens das ewige Leben, das der Mensch nicht von sich aus erreichen kann. Das ewige Leben besteht in der ganzen Anschauung Gottes. Diese Erkenntnis ist übernatürlich und wird durch den Glauben initiiert. Das Gute (die ganze Erkenntnis Gottes) bewirkt so, dass der Wille den Intellekt dazu bringt, etwas als Wahrheit anzusehen. Siehe Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 382-383.

tung bewegt¹⁵. Daher ist der Glaube eine Leistung des Intellektes, der, unter Einfluss des Willens, das ansieht, was für ihn unklar ist¹⁶.

Ungewiss bleibt für den Verstand des Menschen das ewige Leben, verstanden als die volle Erkenntnis Gottes. Der Verstand, der einen konkreten (materiellen) Gegenstand erkennt, bewirkt, dass er für ihn klar wird, das bedeutet, dass der intellektuell erkannte Gegenstand zu einem Teil des Intellektes wird. Im Fall des abstrakten Gegenstandes überzeugt der Wille den Intellekt, ihn auch für wahr zu erklären. Dabei ist der Verstand nicht in der Lage, zum Erkennen des Gegenstandes zu kommen. Darum ist der Wille notwendig, weil er in dem Gegenstand den ungewöhnlichen Wert bemerkt und den Intellekt beeinflusst.

Ist daher der Wille wertvoller als der Intellekt? Thomas ist der Meinung, dass der Intellekt die höhere Fähigkeit des Menschen ist, weil das, was gewollt ist, zuerst erkannt werden muss. Der Intellekt des Menschen nimmt so den erkannten Gegenstand auf. Dagegen wendet sich der Wille zum Guten, ausgehend von ihm, nicht dahin, ihn zu einem Teil von sich zu machen, sondern sich mit ihm zu vereinigen. Im Verhältnis zu Gott hat der Wille mehr Möglichkeiten als der Intellekt. Deswegen bekennt der Mensch in seinem irdischen Leben Gott mehr mit dem Verlangen und der Liebe¹⁷.

Die Tätigkeiten des Intellektes und die Wahrheit

Es stellt sich heraus, dass nicht jede Tätigkeit des Intellektes mit der Wahrheit zu tun hat¹⁸. Im Fall des Erscheinens der Dinge, des Zweifels und der Meinung, fehlt die Beziehung zur Wahrheit. Das wesenhafte Erscheinen der Dinge bezieht sich nicht auf die Wahrheit, weil es in ihm keine Beziehung zur Wahrheit noch zur Falschheit gibt. Der Zweifel kennzeichnet den Mangel an Erklärung für eine Seite des Gegensatzes, er erklärt aber etwas nicht als Wahrheit. Ähnlich wie der Zweifel erklärt auch die Meinung sich nicht als wahr, da sie sich nicht auf eine Seite des Gegensatzes mehr als auf die andere bezieht.

¹⁵ „Z. B. wenn jemand den Worten eines Menschen glaubt, weil es geziemend oder nützlich scheint; und auf diese Weise werden wir auch durch Worte zum Glauben bestimmt, sofern uns, falls wir glauben, der Lohn des ewigen Lebens verheißen wird: und durch diesen Lohn wird der Wille bewogen, dem beizustimmen, was gesagt wird, obwohl der Verstand nicht durch einen Erkenntnisgrund bestimmt wird“. Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 383.

¹⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 383.

¹⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit (De veritate)*, über. v. A. Zimmermann, Hamburg 1986, S. 33; K. Tarnowski, *Wiara i myślenie (Glaube und Denken)*, Krakau 1999, S. 180-181.

¹⁸ „Denn es heißt nur dann, dass wir einer Sache zustimmen (*assentire*), wenn wir ihr als einer Wahrheit anhängen (*quando inhaeremus ei quasi vero*)“. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 383.

Die intellektuelle Erkenntnis erklärt etwas als Wahrheit immer dann, wenn sie von einer Seite des Gegensatzes mit der größten Sicherheit überzeugt ist. Das geschieht so im Fall des Wissens und des Glaubens. Der Intellekt, der weiß oder glaubt, denkt nicht über die Wahl der Seite nach, sondern erkennt sie sofort.

Thomas von Aquin nennt zwei Punkte, aus denen sowohl das Wissen, als auch der Glaube bestehen. Der erste Punkt bezieht sich auf die Schlussfolgerung¹⁹, der zweite darauf, etwas als Wahrheit zu erklären. Das Wissen ist eine Wirkung des Intellektes, zuerst kommt die Betrachtung und danach die Erklärung, dass etwas wahr ist. Es geht also dem Wissen der Moment der Betrachtung voraus und dann erfolgt die Erklärung, dass etwas wahr ist. Das Ergebnis des nachdenkenden Intellektes führt zur Übereinstimmung der Wahrheit mit den Grundvoraussetzungen²⁰.

Beim Glauben dagegen ist die Erklärung, etwas ist wahr, keine Folge der Betrachtung. Der Glaube ist folglich nicht die Erkenntnis aus einer Schlussfolgerung, sondern die Wirkung des Willens. Beide Momente (die Schlussfolgerung und die Entscheidung, etwas für wahr zu halten) kommen gleichzeitig in dem gläubigen Menschen vor²¹. Im Fall des Glaubens erfolgt nie der Schluss der intellektuellen Wirkung des Intellektes. Der Intellekt bemüht sich nach wie vor, das zu erforschen, was er mit gänzlicher Macht für wahr erklärt, obwohl er in dem gegenwärtigen Zustand nicht in der Lage ist, die Wahrheit, die er erklärt, intellektuell zu schauen. Deshalb findet der Glaube, der nach dem Verständnis sucht, an dieser Stelle seine Begründung, weil der Verstand auf das Wissen um die Dinge zielt, in dem sich der ganze Vorgang der Erkenntnis erfüllt und beendet.

Der Glaube ist dem Wissen ähnlich, insofern als er etwas mit ganzer Gewissheit für Wahrheit erklärt. Er unterscheidet sich aber vom Wissen durch den Mangel an intellektueller Anschauung, was die unaufhörliche Erforschung des erkannten Glaubensinhaltes bewirkt. Was die Tiefe der Überzeugung jedoch betrifft, ist der Glaube mehr sichere Überzeugung als das Wissen. Daraus folgt,

¹⁹ Nach Augustinus spricht Thomas von Aquin über drei Bedeutungen des Wortes „nachdenken“. Erstens bedeutet es alles aktuelle Denken. Zweitens die Erforschung des Verstandes bevor er das Wissen erreicht. Drittens urteilen. Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat o wierze i nadziei (Traktat über Glauben und Hoffnung)*, 2-2, q. 2, 1.

²⁰ Mit dem intellektuellen Erfassen der Grundlagen beginnt die Eroberung des Wissens, sowie endet der Vorgang. Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 383.

²¹ Die Wahrheit und nicht das Gute ist der angemessene Gegenstand des Glaubens. Deswegen gehört der Glaube zu den Erkenntnisakten des Menschen. Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 391.

dass die Suche nach der Wahrheit der stärkere Grund als die angeborene Vernunft ist. Selbstverständlich ist das Wissen sicherer als der Glaube²².

Der Intellekt im Verhältnis zur natürlichen und übernatürlichen Wahrheit

Eine kennzeichnende Leistung des Thomas von Aquin ist die konsequente Unterscheidung der beiden autonomen Wissensgebiete: Philosophie und Theologie (Vernunft und Glaube), damit diese korrekten Forschungen in den selbständigen Sachgebieten führen. Dieser Schritt hat verursacht, dass auch die anderen Philosophen, ähnlich wie Thomas, den deutlichen Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen zu erblicken begannen²³. Infolge dessen wurde die Vernunft des Menschen nur mit der natürlichen Wirklichkeit verbunden, also mit der materiellen Welt, und von der übernatürlichen Wirklichkeit, die mit der Gottheit identifiziert wurde, gelöst.

Die natürliche Vernunft des Menschen ist in der Lage alles, was sich in der natürlichen Welt befindet, zu erkennen. Dagegen ist der Mensch nicht in der Lage, aus sich heraus die Übernatürlichkeit zu erkennen. Alles, was natürlich ist, ist fern von Gott, weil Materie. Die Materie bildet ein Prinzip der Trennung der Welt von Gott. Der Abgrund zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann nur durch die Einwirkung Gottes auf die Welt überwunden werden²⁴. Der Mensch erkennt Gott dank der Offenbarung und nicht nur durch seine Vernunft (was nicht bedeutet, dass die Vernunft nicht an der Erwerbung von heiligem Wissen teilnimmt). Weil Gott der unmittelbaren Erkenntnis durch die Vernunft

²² Der Glaube ist um eine intellektuelle Auswirkung niedriger als das Wissen, aber bedeutender als der Zweifel und die Meinung. Er ist niedriger als das Wissen, weil ihm die Anschauung des Gegenstandes fehlt, wie es beim Wissen erfolgt. Er ist höher als der Zweifel und die Meinung, da er die starke Überzeugung hat, die beim Zweifel und der Meinung fehlt. Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 389.

²³ Der Unterschied zwischen dem, was natürlich – *naturalis* und dem, was übernatürlich – *supranaturalis* ist, nennt man den theologischen Unterschied. Vgl. K. Mech, *Logos wiary. Miedzy boskością a racjonalnością* (Wort des Glaubens. Zwischen Gottheit und Vernunftmäßigkeit), Krakau 2008, S. 145-152.

²⁴ „Für Augustinus ist der Mensch ein mit göttlicher Natur beschenktes Geschöpf. Wenn die Wahrheit göttlich ist und wenn der Mensch nicht Gott ist, sollte er keine Wahrheit besitzen; doch der Mensch besitzt sie wirklich. Für Augustinus gibt es nur einen Weg, die paradoxe Anwesenheit der selbstverständlichen Wahrheit, die im Menschen göttlich ist und der aber selbst nicht Gott ist, zu erkennen, indem der Mensch die höchste, selbstverständliche und selbstbestehende Wahrheit, im Licht Gottes, erkennt“ (eigene Übers.). E. Gilson, *Bóg i ateizm* (Gott und Atheismus), übers. v. M. Kochanowska, P. Murzański, Krakau 1996, S. 57. Die Gnade ist eine Einwirkung der Übernatürlichkeit (Gottes) auf die Natur des Menschen. Dank ihr kann der Mensch die übernatürliche Wirklichkeit erkennen. Vgl. Mech, *Logos wiary* (Wort des Glaubens), S. 150.

entschlüpft, ist es dennoch möglich, ihn zu erkennen dank seinem Eingreifen, wenn er das Wissen über sich dem Menschen mitteilt²⁵.

Zuerst und vor allem erkennt der Mensch die materielle und sinnliche Welt (von ihr gewinnt er alle Erkenntnis)²⁶. Natürlicherweise richtet sich der Intellekt auf die sinnlichen Dinge. Danach wendet er sich von sinnlichen Dingen zu dem, was geistig erkannt wird. Auf diese Weise erfolgt der Durchgang von konkreten Dingen zur Bildung ihres Begriffes, was im Abstraktionsvorgang geschieht²⁷.

Der Mensch ist in der Lage, durch die Erforschung der Welt, zu vielen Wahrheiten, die sich auf Gott beziehen, zu gelangen. Er kann selbstständig das Dasein Gottes entdecken und in ihm die erste Ursache der von ihm erschaffenen Welt erblicken, obwohl das Wesen Gottes allein durch die Anstrengung der natürlichen Vernunft nie erkannt werden wird. Gott erkennt man nicht anders als durch die Vermittlung materieller Wirkungen, durch sie kommt man zu ihren Ursachen. Es ist daher möglich, das Dasein Gottes und seine Eigenschaften, die ihm als die Ursache allen kontingenten Seins zustehen, zu erkennen²⁸.

Die natürliche Vernunft ist nicht in der Lage, das, was die Natur überschreitet, zu erkennen. Sie soll sich der Grenze ihrer Aktivität bewusst sein und zugleich offen für die Offenbarung, die von außen kommt. Dort, wo die Entdeckung der natürlichen Wahrheit aufhört, beginnt die Erforschung der übernatürlichen Quelle der Wahrheit²⁹.

²⁵ „Zwischen dem „Ich-bin-da“ und dem Menschen befindet sich ein unendlicher, metaphysischer Abgrund, der das Dasein Gottes von der Leere unseres Daseins trennt. Nichts kann eine Brücke über einen solchen Abgrund hinüberwerfen, nur allein der freie Wille Gottes“ (eigene Übers.). Gilson, *Bóg i ateizm (Gott und Atheismus)*, S. 54.

²⁶ Weil der Verstand in dem gegenwärtigen Lebenszustand dem Sinnlichen und Gegenständigen zugewandt ist, folgt, dass er sich selbst und auch die Wahrheit nur als das versteht, was durch sinnfällige Auswirkungen erkannt werden kann. Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat über Menschen (Traktat o człowieku)*, 1, q. 87, 1, in: Thomas von Aquin, *Summe der Theologie (Suma Teologiczna)*, Bd. 1, übers. v. J. Bernhart, Stuttgart 1985.

²⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat über Menschen (Traktat o człowieku)*, 1, q. 85, 1.

²⁸ „Weil aber seine Wirkungen von der Ursache abhängen, so können wir aus ihnen uns dahin führen lassen, dass wir von Gott erkennen, ob es ihn gibt, und dass wir erkennen, was ihm notwendig demnach zukommt, dass er die erste Ursache von allem ist, all sein Verursachtes überragend“. Thomas von Aquin, *Traktat über Gott (Traktat o Bogu)*, 1, q. 12, 12, in: Thomas von Aquin, *Summe der Theologie (Suma Teologiczna)*, Bd. 1, übers. v. J. Bernhart, Stuttgart 1985. Bestimmung der metaphysischen Natur des Absoluten, Thomas zählt seine Eigenschaften auf: Körperlosigkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Einheit, Vollkommenheit, Unsterblichkeit, Weisheit, Persönlichkeit und andere. Siehe P. Moskal, *Religia i prawda (Religion und Wahrheit)*, Lublin 2008, S. 94-97.

²⁹ „Bekanntlich ist aber Gegenstand des Glaubens keine zu wirkende Wahrheit (*verum operabile*), sondern die ungeschaffene Wahrheit (*verum increatum*), zu der nur der Akt des spekulativen Verstandes [vordringen] kann. (...) Und ebenso ist es notwendig, damit der Verstand prompt dem

Wissen oder glauben?

Obwohl Thomas die Wahrheit spezifisch für die Vernunft und typisch für den Glauben sieht, weist er gleichzeitig darauf hin, dass sowohl die Vernunft, als auch der Glaube die Wahrheit Gottes entdecken³⁰. Er bemerkt aber auch, dass der Glaube der richtige Weg zur Wahrheit Gottes ist, den die Vernunft auch erkennen kann. Es gibt beide Arten der Wahrheit, an Gott richtig zu glauben. Das geht aus einigen Gründen hervor, die sie berücksichtigen sollen, sonst gelangen manche Menschen nicht zu dieser Wahrheit.

Nur wenige können die Wahrheit Gottes, die dem Menschen erreichbar ist, allein mit ihrer Vernunft erkennen und erreichen. Nur wenige Menschen können sie durch die Kraft ihrer Vernunft erkennen. Man findet Menschen, die keine Begabung haben, sich mit der Wissenschaft zu beschäftigen. Von Natur aus sind sie nicht begabt für wissenschaftliche Untersuchungen und selbst bei größter Anstrengung erreichen sie nicht die Erkenntnis des Gottesdaseins.

Die Verwaltung der materiellen Güter und die Sorge um das irdische Leben sind für viele Menschen ein Hindernis, den Schöpfer mit der Vernunft zu erkennen. Die Sorge um zeitliche Dinge, die man nicht lassen kann, begünstigen nicht theoretische Nachfragen. Sie rauben die Zeit, die der Mensch zur Betrachtung der ewigen Dinge braucht.

Ebenso stört die Faulheit die Erkenntnis Gottes. Wenn man die Erkenntnis des Schöpferdaseins erreichen will, geschieht das nur auf dem Weg der Erkenntnis vieler früherer Probleme. Auch ihnen muss man viele Anstrengungen und großen Fleiß widmen. So erreicht der Mensch, der sich nur auf seine Vernunft verlässt, die Erkenntnis der Gotteswahrheit nur mit großem geistigen Einsatz³¹.

Schließlich spricht Thomas von Aquin über die Möglichkeit des Irrtums, der während des intellektuellen Studiums auftreten kann. Deswegen weist in diesem Fall der Glaube besser die Sicherheit und die Wahrheit der göttlichen Dinge als die Vernunft³².

Befehl des Willens gehorche, dass dem spekulativen Verstand ein Habitus innewohne, und das ist der von Gott eingegossene Habitus des Glaubens". Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 398-399.

³⁰ „Es gibt also unter den erkennbaren göttlichen Dingen einiges, was der menschlichen Vernunft zugänglich ist, aber auch einiges, was gänzlich die Kraft der menschlichen Vernunft übersteigt". Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, S. 11.

³¹ „So würde also, wenn einzig der Weg der Vernunft zum Erkennen Gottes offenstünde, das Menschengeschlecht in der größten Finsternis der Unwissenheit verbleiben, da die Gotteserkenntnis, die die Menschen im höchsten Masse vollkommen und gut macht, nur einigen wenigen, und auch diesen erst nach langer Zeit, zuteil würde. Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, S. 15.

³² „Heilsam also hat die göttliche Güte Vorsorge getroffen, dass sie auch das, was die Vernunft erforschen kann, im Glauben festzuhalten gebot, damit so alle Menschen leicht, ohne Zweifel und

Wenn es richtig ist, an die Gotteswahrheit zu glauben, die auch die Menschenvernunft erkennt, dann ist die Frage begründet: Kann man zugleich etwas wissen und auch daran glauben? Man darf nicht vergessen, dass die Wahrheit, die der Vernunft verborgen bleibt, der Gegenstand des Glaubens ist. Dagegen ist die natürliche Wahrheit der Gegenstand des Wissens. Daher bezieht sich der Glaube auf etwas anderes als das Wissen. Wenn die Vernunft etwas begreifen kann, ist der Glaube nicht mehr notwendig. Das Wissen nimmt den Platz des Glaubens ein. Darum ist es unmöglich, zugleich etwas zu wissen und an das Gleiche zu glauben³³.

Der Glaube als eine Etappe auf dem Weg zur vollen Gotteserkenntnis

Thomas von Aquin unterstreicht, dass die Vernunft des Menschen offen bleibt für das, was übernatürlich ist. Damit er die übernatürliche Wahrheit erreichen kann, müssen die natürlichen Kräfte der Vernunft durch übernatürliche Hilfe in Form der Gnade stärker werden. Zugleich ist Thomas der Meinung, dass die auf diese Weise gesendete Gnade die menschliche Natur vervollkommenet und nicht vernichtet³⁴. Wenn Gott die menschliche Vernunft durch die Gnade stärkt, tut er das, damit der Mensch gerade seinen Schöpfer und nicht irgendetwas anders als ihn erkennen kann. Die neue Gotteserkenntnis erweitert den Bereich seines Daseins und geht über den Bereich, den die natürliche Vernunft selbst erkennen kann, hinaus. Die Erleuchtung der menschlichen Vernunft lässt ihn das Wesen Gottes schauen³⁵. Die im Glauben empfangene Hilfe Gottes bewirkt, dass der Abstand zwischen Gott und dem Menschen kleiner wird, damit er sich dem Wesen Gottes annähert³⁶.

Der Glaubensakt ist jedoch nicht die letzte Etappe auf dem Weg zur Gotteserkenntnis. Thomas ist der Meinung, dass die Erlösten das Wesen Gottes schauen³⁷. Aber das Anschauen (*visio*) Gottes ist auch bei lebenden Menschen möglich, wie bei Moses oder dem hl. Paulus. Man darf nicht vergessen, dass das Schauen des Gotteswesens nicht allein das Sehen mit den Sinnen ist, sondern das geistige Schauen, das durch die Gnade unterstützt wird. Es erfolgt weder

ohne Irrtum der Gotteserkenntnis teilhaft sein können". Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, S. 17.

³³ „Darum kann es unmöglich Glauben und Wissen von demselben geben". Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 412; vgl. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu (Thomismus. Einführung in die Philosophie des hl. Thomas von Aquin)*, übers. v. J. Rybalt, Warschau 2003, S. 28-29.

³⁴ „Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie". Thomas von Aquin, *Traktat über Gott (Traktat o Bogu)*, 1, q. 8, 2.

³⁵ Vgl. Mech, *Logos wiary (Wort des Glaubens)*, S. 163.

³⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 412; *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, Nr. 164.

³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat über Gott (Traktat o Bogu)*, 1, q. 10, 3.

mit Hilfe der Vorstellungen noch in bestimmten Formen, sondern nur durch Gott, der den Intellekt das Gotteswesen schauen lässt³⁸. Der Mensch erkennt die Wahrheit Gottes durch die Vereinigung seines Intellektes mit dem Wesen Gottes, so dass Gott im Intellekt des Menschen anwesend ist.

Wenn der Mensch das Wesen Gottes schaut, erkennt er auch in diesem Moment sein Dasein, weil das Gotteswesen identisch mit seinem Dasein ist. Indem er das Gotteswesen anschaut, erkennt der Mensch auch darin die Besonderheiten und ihre Begriffe. Er kann jedoch keine Einzelheiten und das, was noch nicht existiert, obwohl es erschaffen worden ist, sehen³⁹.

Wenn in Gott immer noch etwas verborgen bleibt, was der Mensch auf dem Weg des Schauens nicht erkennen kann, dann ist auch das Schauen (*visio*) nicht die vollkommene Weise der Erkenntnis der Gotteswahrheit. In diesem Moment spricht Thomas über die nächste Stufe der Erkenntnis der vollen Gotteswahrheit. Sie heißt „Begreifen“ (*comprehensio*)⁴⁰. Ähnlich wie nach der sinnlichen Erkenntnis die verstandesmäßige Erkenntnis folgt, so folgt auch nach dem Schauen des Gotteswesens das Begreifen des Gotteswesens. Ist aber der Mensch in der Lage das Wesen Gottes zu begreifen, wenn er es schaut?

Das Schauen des Gotteswesens bedeutet nicht das automatische Begreifen seines Wesens. Es stellt sich heraus, dass der Mensch selbst dann nicht in der Lage ist, das Wesen Gottes voll zu erkennen, wenn er es schaut. Der ganze Intellekt des Menschen kann nicht den unendlichen Gott vollkommen ergreifen, auch wenn er durch die Gnade unterstützt wird. Das wäre nur dann möglich, wenn der Mensch die unendliche Erkenntnismacht besäße. Deshalb kann er zwar das Wesen Gottes schauen, aber nicht voll ergreifen⁴¹.

Zusammenfassung

Das in der Kultur stets behandelte und immer wieder diskutierte Problem des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben bildet eine Ermunterung und Herausforderung zur Suche nach neuen Erkenntnissen oder zur Erinnerung an die klassischen Lösungen auf diesem Gebiet. Die Betrachtungen, die in diesem Artikel angestellt wurden und auf den Gedanken des hl. Thomas von Aquin aufbauten, waren auf eine Antwort auf die Frage ausgerichtet: Welche Rolle spielt die Wahrheit im Verhältnis von Wissen und Glauben?

Wissen und Glaube gehören zu den Tätigkeiten des Intellektes des Menschen, die sich auf die Wahrheit beziehen. Sowohl das Wissen als auch der

³⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat über Gott (Traktat o Bogu)*, 1, q. 12, 4; P. Tarasiewicz, *Sens wiary religijnej w świetle realizmu filozoficznego (Der Sinn des religiösen Glauben im Licht des philosophischen Realismus)*, „Studia Elckie” 9(2007), S. 70-71.

³⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat über Gott (Traktat o Bogu)*, 1, q. 12, 8.

⁴⁰ Vgl. Mech, *Logos wiary (Wort des Glaubens)*, S. 167.

⁴¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Traktat über Gott (Traktat o Bogu)*, 1, q. 12, 7.

Glaube sehen ihr Ziel in der Erkenntnis der Wahrheit. Der wesentliche Unterschied dabei ist, dass die Vernunft (das Wissen) die Wahrheit in der realen Welt sucht. Der Glaube dagegen geht darüber hinaus und bemüht sich, die unbedingte Wahrheit zu erfassen. Die unterschiedlichen Voraussetzungen der beiden Bereiche bewirken, dass auch die Wege sie zu erkennen, anders verlaufen. Die Wahrheit über die reale Welt kann die angeborene Vernunft des Menschen selbst entdecken. Die Entdeckung der Wahrheit über Gott erfordert das Zusammenwirken von Vernunft, Willen und Gnade, die zusammen den Glaubensakt ergeben.

Der Ausgangspunkt zur Suche nach der endgültigen Wahrheit kann, neben der Offenbarung, die natürliche Wahrheit bilden. Sie, ähnlich wie die natürliche Welt, fordert ihren Grund, ihre Begründung. Die unbedingte Wahrheit, die keine Ursache hat, ist eine Quelle für die erschaffene Wahrheit. Der Verstand, der die Wahrheit in der Welt sucht, ist also auch unentbehrlich bei der Suche nach der transzendenten Wahrheit. Damit er mit seinen Möglichkeiten die übernatürliche Wahrheit erreichen kann, muss er, neben dem Glauben auch andere höhere Tätigkeiten (Schauen – *visio*, Begreifen – *comprehensio*) ausüben.

Wenn der Mensch, das erschaffene und von Natur aus vernunftbegabte Wesen, fähig ist die Wahrheit, auch die Wahrheit über sich selbst, zu erkennen, dann, nach der Meinung des hl. Thomas von Aquin, ist die Erkenntnis der endgültigen Wahrheit ein Ziel der intellektuellen Suche des Menschen. Diese Wahrheit begründet, dass das Wissen und der Glaube ihren richtigen Stellenwert in den erkennbaren Anstrengungen des Menschen finden. Das Wissen ist in der Lage, den Menschen zum Glauben zu führen, und der Glaube, als Akt der Vernunft, kann ohne Wissen nicht bestehen. Deswegen steckt die Wahrheit, die durch die Vernunft entdeckt ist, das Verhältnis zwischen dem Wissen und dem Glauben ab.

KNOWLEDGE AND FAITH IN THEIR RELATION TO TRUTH ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

SUMMARY

The considerations provided by this article, based upon the thought of St. Thomas Aquinas, are aimed at responding to the question: what is the role of truth in the relationship between knowledge and faith? Knowledge and faith are these intellectual activities of man which refer to truth. Both knowledge and faith see their goal in knowing truth. The main difference between them is that reason (knowledge) looks for truth in the natural world, while faith goes beyond this world and strives to capture absolute truth. The difference of objects makes the ways of acquiring them different too. The truth of the natural world can be discovered by the innate reason of man. The truth of the supernatural world requires the interaction of reason, will, and grace, which constitute

the act of human faith. The starting point of searching for the ultimate truth can be, beside the revelation, the natural truth, which similarly to the natural world requires its own cause. The created truth is caused by the absolute truth which has no cause. The reason, which seeks for the truth in the world, is indispensable also in seeking for the transcendent truth. But to reach the supernatural truth it must exert some higher activities in addition to its faith (vision – *visio*, and comprehension – *comprehensio*). If the man has a reason, which is able to know the truth, the truth about himself as well, then, according to St. Thomas Aquinas, to know the ultimate truth is an objective of human intellectual activity. This truth makes that knowledge and faith capture their proper place in the cognitive efforts of man. The knowledge is able to lead him to the faith, and the faith, as an act of his reason, can not exist without knowledge. Therefore, truth that is discovered by reason determine the relation between knowledge and faith.

KEYWORDS: knowledge, faith, truth, Thomas Aquinas.

HISTORIA

(HISTORY)

KS. KRZYSZTOF BIELAWNY*

Studia Elckie
14 (2012)

NIEZREALIZOWANY PLAN KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W CZASIE OBRAD IV SESJI SOBORU WATYKAŃSKIEGO II (1965 ROKU)

W czasie obrad Soboru Watykańskiego II władze komunistyczne starały się wszelkimi możliwymi sposobami nie tylko utrudnić udział biskupów polskich w obradach soborowych, ale także wytworzyć atmosferę strachu. Księżom biskupom odmawiano wydania paszportów potrzebnych na wyjazd do Rzymu¹, gdzie miały się odbyć obrady soborowe². W dodatku 23 listopada 1962 roku władze nawet zorganizowały księżom z Ziem Odzyskanych zjazd we Wrocławiu, który miał charakter czysto polityczny³.

Na zakończenie obrad soborowych władze komunistyczne wymyśliły kolejną akcję propagandową, która miała pokazać światu, że w Polsce jest wolność religijna. Była to akcja skierowana przeciwko inicjatywie ks. kard. Wyszyńskiego, który planował zorganizowanie wyjazdu duchownych z Polski do Rzymu na zakończenie obrad Soboru Watykańskiego II. Tak więc w czasie trwania IV sesji Soboru Watykańskiego II zorganizowano wiele wyjazdów turystycznych do Rzymu, w których mieli uczestniczyć księża. W czasie poprzedzającym te wyjazdy przedstawiciele PAX-u, Caritasu i innych organizacji pro-rządowych nachodzili duchownych, zmuszając ich do udziału w wycieczce do Rzymu. Planowano tą akcją objąć około 1,5 tys. duchownych, ostatecznie wyjechało tylko 242 kapłanów Kościoła rzymskokatolickiego. Podstawowymi materiałami źródłowymi do niniejszej publikacji były archiwalia Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie i archiwalia Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej z Archiwum Państwowego w Olsztynie. Pomocne

* Ks. dr hab. Krzysztof Bielawny – Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Wydział Zamiejscowy w Elblągu; e-mail: biela@rubikon.net.pl

¹ Zob. S. Stomma, *Paszporty do Watykanu*, „Tygodnik Powszechny” 1962, nr 44 z 4 XI.

² Zob. K. Bielawny, *Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II*, „Studia Elckie” 2009 nr 11, s. 103-122.

³ Instytut Pamięci Narodowej w Białymstoku (dalej IPN Bi), sygn. 087/238, Kler katolicki – Zjazd Księżów Ziem Odzyskanych (1962 r.).

były także artykuły prasowe z czasów obrad Soboru Watykańskiego II publikowane na łamach „Tygodnika Powszechnego”.

Okres przygotowawczy do wyjazdu

Kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski planował zorganizowanie ogólnopolskiej pielgrzymki księży i osób świeckich do Rzymu na zakończenie Soboru Watykańskiego II⁴. Władze komunistyczne nie wyraziły jednak zgody na planowaną pielgrzymkę pod patronatem Konferencji Episkopatu Polski i Księdza Prymasa. Natomiast po odmowie prominentni funkcjonariusze państwa totalitarnego podjęli się sami organizacji wyjazdów do Rzymu na zakończenie Soboru Watykańskiego II. Przygotowania rozpoczęto w ostatniej dekadzie lipca 1965 roku⁵. Do akcji organizacyjnej włączono PAX⁶ i Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne⁷. Organizacje te miały dofinansować poszczególnych księży uczestniczących w wycieczce do Rzymu, ale tylko tych, którzy byli członkami jednej z tych organizacji⁸. Pierwotnie planowano sześć terminów, pierwszy wyjazd miał rozpocząć się 30 sierpnia, kolejny 10 września, następny 15 września i trzy ostatnie 20, 25 i 30 września. Każdy z wyjazdów miał trwać po 15 dni⁹. W pierwszym terminie miały jechać tylko 3 autokary, a w każdym następnym po 6 autokarów. Plany były bardzo ambitne i spodziewano się, że wyjazdami do Rzymu zainteresuje się wielu duchownych. Ponadto organizatorem wycieczki do Rzymu miała być redakcja tygodnika ilustrowanego „Za i przeciw” wraz z Orbisem. Łączny koszt wyjazdu wynosił 10 tys. zł¹⁰. Miała to być wycieczka piętnastodniowa, wyjazd planowano z Katowic, a trasa przejazdu miała prowadzić przez Czechosłowację, Austrię do Włoch. We Włoszech pierwszy nocleg planowano w Udine, kolejny w Padwie. Dalej trasa wiodła do Rzymu przez Florencję i Sienę. W drodze powrotnej nawiedzano także Asyż¹¹.

⁴ Por. Wyjazd polskich ojców Soboru, „Tygodnik Powszechny” (dalej cyt.: TP), nr 38 z 19 IX 1965 r.

⁵ IPN Bu (dalej cyt.: IPN w Warszawie), sygn. 01283/844, Informacja w sprawie organizowanej wycieczki duchowieństwa do Włoch, z dn. 7 IX 1965 r., s. 26.

⁶ Stowarzyszenie PAX – organizacja założona w 1947 roku przez Bolesława Piaseckiego, a także przez działaczy Obozu Narodowo-Radykalnego *Falanga*. W swych szeregach skupiała działaczy gotowych do współpracy z ruchem komunistycznym w Polsce. Po 1956 roku stała się organizacją współpracującą z innymi siłami przedwojennymi m.in. żołnierzami Armii Krajowej. Obecnie funkcjonuje pod nazwą Katolickie Stowarzyszenie *Civitas Christiana*.

⁷ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja sporządzona 19 VIII 1965 r., s. 13.

⁸ Archiwum Państwowe w Olsztynie, Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, (dalej cyt.: APO, KW PZPR), sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 283-285.

⁹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja sporządzona 19 VIII 1965 r., s. 14.

¹⁰ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo „Ars Chrystiana” informujące o wycieczce do Rzymu we wrześniu 1965 roku

¹¹ Tamże, Program wycieczki do Austrii i Włoch pod kryptonimem „Rzym 65”, z 17 VIII 1965 r., s. 6-8.

W pierwszej fazie przygotowań, dane z 23 sierpnia 1965 roku, chęć wyjazdu do Wiecznego Miasta w czasie trwania IV sesji Soboru Watykańskiego II zadeklarowało 427 duchownych z terenu całej Polski, w tym z PAX-u 327 osób i z ChSS¹² – 100. Wnioski złożyło na wyjazd 194 księży, z PAX-u 165 i z ChSS 29. Po wstępnych analizach oficer IV Departamentu MSW raportował, że z PAX-u wśród kandydatów na wycieczkę do Rzymu było: profesorów KUL¹³ – 3, profesorów WSD¹⁴ i kurialistów – 4, dziekanów i wicediekanów – 16, proboszczów – 121, wikariuszy – 13, innych – 8¹⁵.

Tabela 1. Wykaz zadeklarowanych księży na wyjazd za granicę

Nazwa województwa	PAX		ChSS	
	Zgłosili akces	Złożyli wnioski	Zgłosili akces	Złożyli wnioski
Białystok	16	3	--	--
Bydgoszcz	11	11	--	--
Gdańsk	--	--	--	--
Katowice	90	20	11	6
Koszalin	13	9	--	--
Kielce	11	11	3	1
Kraków	15	6	12	3
Lublin	30	25	9	2
Łódź m.	5	5	6	--
Łódź woj.	33	18	6	--
Olsztyn ¹⁶	8	2	17	--
Opole	20	18	1	--
Poznań	11	6	6	3
Rzeszów	15	3	4	2
Szczecin	17	6	--	--
Warszawa m.	--	--	--	--
Warszawa woj.	10	4	14	7
Wrocław	12	12	13	--
Zielona Góra	8	6	4	3
Razem	327	165	100	29

Źródło: IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja nr 116/IV/65 z 23 VIII 1965 r., s. 18.

Władze centralne były informowane przez władze wojewódzkie z całej Polski o tym, co się dzieje w terenie. Dyrektor Departamentu IV MSW, płk Z. Goroński sporządził notatkę informacyjną o zajmowanych przez księży bi-

¹² Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne (ChSS) – organizacja społeczno-polityczna istniejąca w latach 1957-1989, skupiająca w swych szeregach chrześcijan różnych wyznań.

¹³ KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski.

¹⁴ WSD – Wyższe Seminarium Duchowne.

¹⁵ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo dotyczące przygotowań do wycieczki księży za granicę w okresie trwania IV sesji Soboru, z dn. 23 VIII 1965 r., s. 15.

¹⁶ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273-285.

skupów stanowiskach wobec planowanego wyjazdu księży do Włoch. O planach władz komunistycznych kard. Stefan Wyszyński dowiedział się w pierwszej połowie sierpnia 1965 roku, kiedy to w połowie sierpnia 1965 roku władze komunistyczne poinformowały go o organizowanym wyjeździe dla księży, zaznaczając, że „(...) celem wycieczki ma być przedstawienie w Watykanie dorobku XX-lecia Kościoła w Polsce. W programie przewidziane są rzekomo spotkania w większych miastach z działaczami centrolewu”. Oceniając postawę ks. Prymasa, oficer MSW odnotował, że: „(...) kard. Wyszyński zastanawia się, jakie zająć stanowisko wobec planowanej wycieczki. Wyraża pogląd, że nie chce dawać Paxowi podstaw do kolportowania oskarżeń w wypadku gdyby sprzeciwiał się wyjazdom”¹⁷.

Z kolejnych danych zgromadzonych przez funkcjonariuszy SB z 31 sierpnia 1962 roku wynikało, iż w całym kraju swój udział w wycieczce zgłosiło 558 duchownych, a wnioski złożyło już 213 księży. Władze komunistyczne ubolewały, że skierowane do kurii biskupich pismo ks. prymasa Wyszyńskiego sprawiło, iż wielu rządców diecezji wycofało poprzednio wydane pozwolenia na wyjazd księży do Rzymu, m.in. bp J. Jaroszewicz¹⁸. Natomiast ks. bp L. Kaczmarek miał własnoręcznie podpisywać zezwolenia na wyjazd do Włoch duchownym ze swej diecezji¹⁹.

Tabela 2. Zestawienie (według województwa) księży, którzy zgłosili swój akces na wyjazd do Włoch

Nazwa województwa	Złożyli akces	Złożyli wnioski
1. Białostockie	18	3
2. Bydgoskie	13	18
3. Gdańskie	3	18
4. Katowickie	101	28
5. Koszalińskie	13	9
6. Kieleckie	24	17
7. Krakowskie	149	12
8. Lubelskie	39	27
9. Łódź miasto	15	6
10. Łódzkie	12	9
11. Olsztyńskie ²⁰	25	2
12. Opolskie	21	18
13. Poznańskie	23	11

¹⁷ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Departamentu IV nr 109/IV/65, z dn. 16 VIII 1965 r., s. 9.

¹⁸ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 1992, s. 92-93.

¹⁹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo dyrektora Departamentu IV MSW płk St. Morawskiego dotyczące przygotowań do wycieczki księży za granicę w okresie trwania IV sesji Soboru, z dn. 31 VIII 1965 r., s. 20-21.

²⁰ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273-285.

14.	Rzeszowskie	19	5
15.	Szczecińskie	17	6
16.	Warszawa miasto	5	--
17.	Warszawskie	24	11
18.	Wrocławskie	25	12
19.	Zielonogórskie	12	9
Razem:		558	213

Źródło: IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja nr 120/IV/65, s. 22.

Na kilka dni przed wyjazdem księży do Włoch pojawił się problem. Władze włoskie zażądały od księży indywidualnych zezwoleń na wyjazd do Włoch. Sytuacja ta zaniepokoiła organizatora wyjazdu – Orbis, ale nie tylko. To żądanie zaskoczyło także polskie władze. Organizator wyjazdu w dniu 2 września 1965 roku skierował pismo do konsula dra Massolo, że zarówno zalecenia konsulat, jak i władz włoskich skierowane do księży w tak krótkim terminie są niemożliwe do zrealizowania. Władze włoskie, odpowiadając na żądania strony polskiej, zakomunikowały, że nie mogą zrezygnować z żądanych indywidualnych zezwoleń. Konsul dr Massolo nakłaniał organizatora, by zwrócił się do kard. S. Wyszyńskiego o uzyskanie takiego zezwolenia. W tej nowej sytuacji kilku księży wycofało swój udział w wyjeździe do Włoch, choć nadal deklarowało go około 130 duchownych. Wyjazd miał się odbyć 10 września. W zaistniałej sytuacji władze komunistyczne zaproponowały, aby: 1) PBP Orbis zwrócił się do konsulat włoskiego z prośbą o wydanie uczestnikom wycieczki wiz tranzytowych 5-dniowych na pobyt na terenie Włoch. 2) Proponowano, aby przygotować wycieczkę przez Wiedeń-Zurich-Lozanne do Lourdes (Francja). 3) Przedłużyć pobyt wycieczki w Austrii, co nie byłoby najlepszym rozwiązaniem²¹.

Urząd ds. Wyznań po dokładnej analizie sytuacji politycznej i stosunków polsko włoskich zasugerował trzy rozwiązania. Pierwsze miało polegać na wywieraniu nacisku dyplomatycznego na władze włoskie, by te zmieniły swe stanowisko i wydały wizy uczestnikom wycieczki. Jednak z tego rozwiązania zrezygnowano. Druga propozycja miała dotyczyć nowej trasy wycieczki przez Austrię, Szwajcarię i Francję. Jednak zaznaczono, że nowa trasa przejazdu jest nierealna ze względu na to, że wizy tranzytowe szwajcarskie można otrzymać, gdy wyjeżdżający posiada wizę pobytową, zaś władze francuskie wystawiają wizę pobytową dość szybko, ale trzeba wniosek złożyć przynajmniej sześć dni przed wyjazdem. A czasu już było za mało. Ponadto sugerowano by nie zmieniać trasy przejazdu bez zgody zainteresowanych. Oficer SB ostrzegał, że: „(...) może to spowodować wycofanie się z imprezy i niezadowolenie z lekceważącego potraktowania. Na niezadowolenie to może mieć również wpływ fakt, że

²¹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Notatka sporządzona 6 IX 1965 r., s. 23-24.

wpływ fakt, że z turystycznego i katolickiego punktu widzenia wyjazd do Lourdes jest znacznie mniej atrakcyjny niż wyjazd do Rzymu”. Argumentowano także, że zmiana trasy może spowodować niezadowolenie u wielu księży biskupów, którzy początkowo aprobowali taki wyjazd²².

Trzecia propozycja dotyczyła rezygnacji z wyjazdu i wykorzystanie negatywnego stanowiska prymasa Polski kard. Wyszyńskiego²³ i niektórych biskupów, „dla podjęcia akcji propagandowej”. Za tą propozycją przemawiało kilka faktów, m.in. ten, że było kilku biskupów, którzy: „(...) od pierwszej chwili zajęli pozytywne stanowisko wobec projektowanej wycieczki, czemu częstokroć dawali wyraz publicznie. Późniejsze pismo sekretariatu Wyszyńskiego było więc zdezawuowaniem stanowiska biskupów i godziło w ich autorytet. Wobec tego propagandowe dyskutowanie zakazu nie godzi we wszystkich biskupów, a sprzyja dezintegracji episkopatu”. Duchowni w opinii władz komunistycznych, byli pozytywnie nastawieni do propozycji wyjazdu. Taka sytuacja pogłębi więc dysonans pomiędzy duchowieństwem parafialnym a episkopatem. Miało to świadczyć o słabym autorytecie kard. Wyszyńskiego wśród biskupów i duchowieństwa parafialnego²⁴. Akcja propagandowa wymierzona przeciwko ks. Kardynałowi miała polegać na organizowaniu przez oddziały Orbisu w całym kraju spotkań dla księży wybierających się do Rzymu i informowaniu ich o przyczynach odwołania wyjazdu. W środkach masowego przekazu ukazał się komunikat²⁵ Orbisu informujący o odwołaniu wyjazdu z niezależnych od organizatora²⁶ względów. Następnie zadbano, by komunika-

²² Tamże, Informacja informacyjna z dn. 7 IX 1965 r., s. 27-28.

²³ Zob. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 43-62.

²⁴ IPN Bu, sygn. 01283/844, Notatka sporządzona 6 IX 1965 r., s. 29.

²⁵ Tamże, Informacja w sprawie organizowanej wycieczki duchowieństwa do Włoch, z dn. 7 IX 1965 r., s. 31. Treść komunikatu: „PBP Orbis informuje wszystkich zainteresowanych, że wycieczka duchowieństwa do Rzymu, o organizowaniu której informowaliśmy specjalnym komunikatem, pomimo bardzo licznych napływów zgłoszeń i pozytywnego załatwienia przez polskie organa paszportowe wszystkich formalności związanych z wyjazdem, nie może dojść do skutku ze względów od nas niezależnych. Powiadamiając o powyższym, komunikujemy równocześnie, że bliższych informacji na ten temat udzieli właściwe oddziały wojewódzkie PBP Orbis. Oddziały te załatwiać będą również formalności związane z likwidacją zawartych umów wyjazdowych”.

²⁶ Tamże, Informacja w sprawie organizowanej wycieczki duchowieństwa do Włoch, z dn. 7 IX 1965 r., s. 32. Plan władz komunistycznych zakładał by kierownictwo oddziałów Orbisu w czasie spotkań z księżmi chętnymi do udziału w wycieczce do Rzymu argumentowali takimi stwierdzeniami: „w związku z licznymi prośbami księży i posłów katolickich w sprawie umożliwienia duchowieństwu wyjazdu do Rzymu w czasie trwania IV sesji Soboru Watykańskiego II, PBP Orbis postanowił zorganizować w.w. wycieczkę na ogólnie przyjętych zasadach. Jak wynika z programu, wycieczka miała mieć charakter turystyczny. Uwzględniając skład uczestników (duchowni) kierownictwo Orbis-u zakładało zwiedzanie obiektów sakralnych udział w uroczystościach religijnych itp. Według informacji księży, którzy załatwiali u nas formalności wyjazdowe, liczni biskupi ustosunkowali się do tej inicjatywy pozytywnie. Dziś z przykrością musimy podać do Wiadomości, że z przyczyn od nas niezależnych wycieczka nie może się odbyć. Stało się to dlatego, że Konsulat włoski w Warszawie, który początko-

tem Orbisu zainteresowała się prasa. Funkcjonariusz SB pisał, że „(...) zainteresowanie to możemy odpowiednio regulować określając kierunek działania i podsuwając argumenty. Prasa krajowa negatywne stanowisko kardynała przedstawia w kontekście zgody władz na wyjazdy biskupów, wyjazdy księży, nawet sportowców”. Planowano też zaangażować prasę za granicą, by ukazać, że to z winy ks. kard. Wyszyńskiego fiaskiem zakończyły się wycieczki księży do Włoch²⁷. Plan kończono stwierdzeniem, że „(...) całej akcji należy nadać charakter maksymalnie naturalny. Prasa dowiaduje się o szczegółach od odpowiednio dobranych pracowników Orbisu i księży. Władze oficjalnie nie angażują się w kampanię propagandową”²⁸.

Dziś z perspektywy wielu lat można dostrzec, jak błędne były analizy ówczesnych władz komunistycznych. Każda bowiem z jej strony próba pomniejszania autorytetu kard. Wyszyńskiego po prostu bardziej umacniała go w oczach wiernych i duchowieństwa nie tylko w Polsce, ale także i za granicą²⁹.

Następnie, 8 września 1965 roku ówczesny wiceminister MSZ Józef Winiewicz zaprosił do swego gabinetu ambasadora Włoch w Polsce pana Enrico Aillaudę. W czasie spotkania J. Winiewicz oświadczył mu, że dowiedział się o zaistniałej sytuacji od pracowników Orbisu, że księża z Polski nie otrzymali wiz ze względu na brak indywidualnych zezwoleń od biskupów. Dalej w rozmowie podkreślił, że jedynym dokumentem dla obywateli polskich wyjeżdżających za granicę jest paszport polski. Ambasador starał się przekonać J. Winiewicza, że sprawę uda się załatwić pozytywnie³⁰, zachęcał go także, by ambasa-

wo nie stwarzał żadnych trudności zakomunikował nam 30 VIII br., że nie będzie mógł wydać wiz do Włoch bez przedłożenia indywidualnych zezwoleń Sekretariatu kardynała. Należy wyjaśnić, że w dotychczasowej praktyce, Konsulat włoski zezwoleń takich nigdy nie wymagał, mimo że wyjeżdżało za granicę wielu księży. W odpowiedzi na pismenną prośbę Dyrekcji Orbis-u o zwolnienie z obowiązku składania wspomnianych zezwoleń, Konsulat włoski w Warszawie odmówił i zaproponował zwrócenie się w tej sprawie do kardynała Wyszyńskiego. Jest to wypadek bez precedensu. W tej sytuacji Dyrekcja Orbis-u uważa, że wyczerpała wszystkie możliwości pozytywnego załatwienia tej sprawy, bardzo popularnej wśród duchowieństwa o czym świadczy ponad 500 wniosków złożonych na wyjazd w I-szej turze. Dyrekcja Orbisu nie zwracała się o interwencję do właściwych organów państwowych. Bardzo nam przykro, że mimo włożonego wysiłku przez nasze przedsiębiorstwo i wykazanego zrozumienia ze strony władz paszportowych, które szybko i sprawnie załatwiły wszystkie formalności związane z wydaniem paszportów, nie możemy urzeczywistnić nadziei księży na wyjazd do Rzymu”.

²⁷ Por. A. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. III, Londyn 1988, s. 268-323.

²⁸ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja w sprawie organizowanej wycieczki duchowieństwa do Włoch, z dn. 7 IX 1965 r., s. 29-30.

²⁹ Zob. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Paryż 1981, s. 7-19.

³⁰ IPN Bu, sygn. 01283/844, Notatka pilna z dn. 9 IX 1965 r., s. 34. W sporządzonej notatce czytamy, „Podkreślając swój życzliwy stosunek do przedstawionej mu przeze mnie sprawy stwierdził, że jest zadowolony z mojej interwencji, ponieważ umożliwia mu to powrót do sprawy wobec jego władz. Gdy na pytanie Aillsud, czy chodzi o wyjazd turystyczny, czy też w związku z Soborem, odpowiedziałem, że wyjazd ma charakter turystyczny. Aillsud przyrzekł, że natychmiast zreferuje swoim władzom fakt mojej interwencji i osobiście poprze sprawę. Doradzał przy tym, Abt równolegle z moja interwencją nasz ambasador w Rzymie interweniował u doradcy dyplomatycznego Saragata Malfattiego”.

dor polski w Rzymie interweniował w tej sprawie w MSZ we Włoszech. Interwencja ambasadora z Polski, tow. Willmanna, odniosła pozytywny skutek³¹.

Po dwóch dniach polskie MSZ zostało poinformowane przez Konsulat włoski, że księży otrzymają na wyjazd wizy. Na polecenie dyrektora Departamentu IV WSW, płk St. Morawskiego, poinformowano wszystkie komendy wojewódzkie w kraju, a także Wydziały ds. Wyznań o nowej dacie wyjazdu pierwszej grupy księży do Rzymu. W informacji przesłanej do komend wojewódzkich informowano, że wyjazd odbędzie się 14 września 1965 roku, z Katowic o godz. 7 rano sprzed hotelu Monopol³². Pismo kończono prośbą, by podjąć w: „(...) porozumieniu z Wydziałami Administracyjnymi Komend Wojewódzkich i Wydziałami ds. Wyznań – wszystkie niezbędne kroki gwarantujące terminowy wyjazd wszystkich księży przewidzianych na wyjazd z pierwszą grupą. Zagwarantowanie pełnej frekwencji wyjeżdżających jest sprawą dużej wagi. Działanie naszego pionu w tej akcji należy zachować w pełnej konspiracji”³³.

Działania PAX-u

Tymczasem PAX wraz z Wydziałem ds. Wyznań przygotowywał inną akcję wyjazdową do Rzymu dla księży pod hasłem: „Tysiąc księży polskich do Rzymu na Sobór w związku z Tysiącleciem”. Pierwszą informację o wyjeździe ogłoszono w prasie ogólnokrajowej, informując, że PAX wraz z biurem turystycznym organizuje wycieczkę dla księży na zakończenie Soboru. Wielu księży zgłaszało się do biur Orbisu chcąc się zapisać, ale dopiero przy zgłoszeniu dowiadywali się, że mają przedstawić list polecający od PAX-u. Ponieważ wielu duchownych takiego listu nie mogło przedstawić, wykreślano ich z listy

³¹ Tamże, Szyfrogram nr 11051 – Rzym dnia 11 IX 1965 r., s. 42. Ambasador Willmann informował, że interweniował u „generalnego sekretarza MSZ Castalano Di Melilli. Posyła natychmiast polecenie wydania wiz. Sprawa polega na nieporozumieniu. A. wystąpił o wizę dla księdza Machalskiego, który jako cel wyjazdu do Włoch podał: udział w Soborze i powołał się na referencje *Kolegium Papieskiego* w Rzymie, które zapytane o potwierdzenie zaproszenia M. do prac soborowych, odpowiedziało, że sprawa jest mu nieznana. Na tej podstawie urzędnik MSZ dał A. decyzję negatywną, zwłaszcza, że w 1962 roku Watykan istotnie prosił włoskie MSZ o udzielenie wiz na udział w pracach Soboru tylko osobom co do których Sekretariat Stanu nie będzie miał zastrzeżeń. Nie dotyczy to jednak żadnych innych wyjazdów księży. Nie ma mowy o porozumieniu W/O *Nulla Osta* od ordynariuszy. Dla 140 księży, którzy zamierzają wyjechać do Włoch w celach turystycznych (co nie wyklucza, że mogą starać się o przyjęcie przez Pa1)ł1 VI) C.D.M. zapewnia wizy. Przepraszał mnie za nieporozumienie wynikłe nie z winy tut. MSZ i za to, że sprawa musieliście zajmować się wy i ja. Zapewnił o najlepszej woli włoskich władz dalszego przyjaznego rozwoju stosunków z Polską”.

³² Tamże, Pismo dyrektora Departamentu IV MSW płk St. Morawskiego z 10 IX 1965 roku do z-cy komendantów wojewódzkich MO ds. Bezpieczeństwa, s. 36. Pisma wysłano o godz. 16:45 do Komend Wojewódzkich MO w Poznaniu i Koszalinie, o godz. 16:30 do Komend MO w Opolu, Rzeszowie, Szczecinie, Wrocławiu, Warszawie i Zielonej Górze, o godz. 16:05 do Komend MO w Białymstoku, Bydgoszczy, Katowicach, Gdańsku, Lublinie, Kielcach, Olsztynie i Łodzi.

³³ Tamże, Pismo dyrektora Departamentu IV MSW płk St. Morawskiego z 10 IX 1965 roku do z-cy komendantów wojewódzkich MO ds. Bezpieczeństwa, s. 39.

uczestników. Oficer SB raportował swym przełożonym, że oficjalnie organizatorem wycieczki jest Orbis, ale nieoficjalnie i faktycznie PAX. I dalej, że „(...) mimo trudności dewizowych PAX uzyskał dla tej imprezy zielone światło od władz. Organizatorzy idą ze swej strony księżom na rękę, koszty wycieczki są stosunkowo przystępne, 12 tys. złotych na dwa tygodnie pobytu w Rzymie łącznie z podróżą”. Kto nie posiadał wystarczających środków finansowych, mógł uzyskać pożyczkę od PAX-u, a nawet pożyczkę bezzwrotną. Wszelkie formalności załatwiał PAX. Tak dogodne warunki spowodowały, że w pierwszej fazie zapisało się wielu chętnych na wyjazd do Rzymu. Jednak zdecydowane stanowisko Episkopatu spowodowało wycofanie się z wyjazdu wielu księży³⁴. Rozgłośnia Radia Wolna Europa 10 września 1965 roku o godz. 20:10 podała informację, że członkowie PAX-u zorientowali się, kto jest organizatorem wyjazdu, dopiero po komunikacie Episkopatu zabraniającym duchownym udziału w tym wyjeździe. W komunikacie podano i nazwano PAX organizacją dywersyjną. Mimo wielu trudności informowano słuchaczy, że spora grupa duchownych wybiera się do Wiecznego Miasta w ramach wyjazdów. Do Wiecznego Miasta duchowni mieli wyjechać dwoma autokarami jeszcze przed rozpoczęciem obrad IV sesji soborowej. Informowano słuchaczy, że celem PAX-u jest ukazanie światu i obserwatorom w Polsce, że PAX jest organizacją współpracującą z Kościołem Rzymskokatolickim³⁵.

Kolejna informacja podana przez Radio Wolna Europa 11 września 1965 roku dotyczyła wrogiej działalności Jana Frankowskiego, prezesa Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego. Podczas pobytu w Wiedniu, 10-12 sierpnia 1965 roku, starał się on nawiązać kontakty z kurią biskupią i prasą katolicką, ale bezskutecznie. W prywatnych rozmowach krytycznie odnosił się do postawy kardynała Wyszyńskiego³⁶ i Episkopatu Polski. Miał w swych rozmowach informować swych współrozmówców, że „(...) nie zamierza ograniczać się w Rzymie do roli obserwatora, lecz projektuje akcję noszącą wyraźnie charakter dywersji w stosunku do polskich władz kościelnych”. Obawiano się, że może nawet dojść do zakłócenia spokoju w czasie obrad IV sesji Soboru Watykańskiego II³⁷.

Reakcja Sekretariatu Prymasa Polski

W pierwszej połowie sierpnia 1965 roku księża biskupi z poszczególnych diecezji wyrażali zgodę na wyjazd księży do Włoch na zakończenie Soboru

³⁴ Tamże, Notatka informacyjna pt. PAX organizuje wycieczkę do Rzymu, s. 40.

³⁵ Tamże, Serwis Nasłuchu Polskiego Radia z 10 09 65 roku W. Europa, s. 41. Komunikowano, że „(...) imprezę tę będziemy pilnie obserwować i postaramy się o to, aby opinia publiczna w Polsce i na Zachodzie była należycie poinformowana”.

³⁶ Zob. M. P. Romaniuk, *Prymas Wyszyński. Biografia i wybrane źródła*, Gniezno 2001.

³⁷ IPN Bu, sygn. 01293/844, Informacja z serwisu podsłuchu Polskiego W. Europa z dn. 11 IX 1965 r., godz. 20:10, s. 43-44.

Watykańskiego II. Zezwolenia podpisawali księża biskupi: L. Jaroszewicz z diecezji kieleckiej, E. Nowicki³⁸ z diecezji gdańskiej, W. Pluta z diecezji gorzowskiej, H. Bednorz z diecezji katowickiej, P. Kałwa z diecezji lubelskiej, M. Klepacz z diecezji łódzkiej i wielu innych rządców diecezji³⁹.

W połowie sierpnia 1965 roku Sekretariat Prymasa Polski skierował pismo do wszystkich kurii biskupich w Polsce, w który czytamy, że: „(...) Jego Eminencja Ksiądz Kardynał prosi o łaskawe przypomnienie duchowieństwu diecezjalnemu i zakonnemu, że na mocy uchwały Episkopatu każdy kapłan diecezjalny lub zakonny, zamierzający wyjechać za granicę, powinien przed wszczęciem uzyskać na piśmie zgodę swego ordynariusza i zezwolenie prymasa Polski”⁴⁰. Ks. Prymas zaniepokojony był akcją władz komunistycznych. Podejrzewał bowiem, że cała akcja skierowana jest przeciwko Episkopatowi oraz że w Rzymie będzie podejmowany problem Ziem Zachodnich i Północnych⁴¹.

Na organizowane wyjazdy duchownych do Rzymu w czasie obrad IV sesji Soboru Watykańskiego II dość szybko zareagowała kuria biskupia w Olsztynie⁴². Ks. bp J. Drzazga⁴³ wraz z ks. M. Karpińskim⁴⁴, wikariuszem generalnym,

³⁸ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 149.

³⁹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja w sprawie organizowanej wycieczki duchowieństwa do Włoch, z dn. 7 IX 1965 r., s. 25.

⁴⁰ Tamże, Pismo dotyczące przygotowań do wycieczki księży za granicę w okresie trwania IV sesji Soboru, z dn. 23 VIII 1965 r., s. 16.

⁴¹ Tamże, Notatka dot. wycieczki księży do Rzymu z dn. 30 VIII 1965 roku Oficer SB raportował, że (...) Wyszyński ocenia, iż wycieczka księży do Rzymu organizowana przez: PAX, ChSS, Caritas i Urząd ds. Wyznań jest akcją polityczną skierowaną przeciwko episkopatowi. Obawia się, że organizatorzy wycieczki będą wysuwali w Rzymie problem Ziem Zachodnich oraz porozumienia pomiędzy rządem PRL a Watykanem, co – jego zdaniem – mogłoby popsuć sprawę. Stawianie zagadnienia Ziem Zachodnich, tj. kwestii politycznej, na pierwszym planie Wyszyński, według niego, może być jednym z tematów, ale nie naczelnym. Ponadto Wyszyński sądzi, iż wycieczka nie zostanie przyjęta przez Watykan i będzie on postawiony w trudnej sytuacji”.

⁴² APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273.

⁴³ Księża pracujący w diecezji warmińskiej otrzymali komunikat rządcy diecezji warmińskiej ks. bpa T. Wilczyńskiego w którym czytamy, „Ojciec św. Pius XII mianował drugiego Biskupa dla Warmii i Mazur. Został nim ds. dr Józef Drzazga. Urodził się w parafii Modliborzyce, diecezji lubelskiej w dniu 4 lipca 1914 roku Ukończył Gimnazjum Biskupie w Lublinie i tamże Seminarium Duchowne w roku 1938. Dla swych zdolności i prawego, kapłańskiego charakteru został wysłany na studia filozoficzne do Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przyjechawszy, po rocznym pobycie w Rzymie, na wakacje do Polski, z racji wojny, nie mógł wrócić na studia do stolicy chrześcijaństwa. W okresie wojny pracował jako wikariusz parafii Hrubieszów, a po wojnie ukończył wydział filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ze stopniem doktora filozofii. Po ukończeniu studiów wyższych w roku 1950 został profesorem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i wicerektorem Lubelskiego Seminarium Duchownego. W 1951 roku wszedł do Lubelskiej Kapituły Katedralnej jako Kanonik rzeczywisty. (...) Dziękujemy Ojcu św. Piusowi XII za łaskawą pamięć o potrzebach dziewięćsettyśięcnej rzeszy katolików naszej diecezji, którym nie mógł sprostać jeden Biskup”. Konsekratorem ks. dra J. Drzazgi w katedrze olsztyńskiej był ks. prymas S. Wyszyński. Zob. WWD 1958, nr 4, s. 2-3; Zob. S. Achremczyk, roku Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 245-249.

⁴⁴ Zob. J. Wojtkowski, *Śp. ks. Mieczysław Karpiński*, WWD 1990, nr 5, s. 171-173.

generalnym, starali się poprzez rozmowy z wieloma księżmi odwieść ich od zamiaru udziału w wycieczce⁴⁵. Ks. bp J. Drzazga⁴⁶ oświadczył na konferencji księżom dziekanom, że żadnemu duchownemu z diecezji warmińskiej nie wyda zgody na udział w wycieczce poza granice kraju⁴⁷. Porównał organizowaną wycieczkę do zjazdu wrocławskiego, który odbył się 23 listopada 1962 roku⁴⁸. W opinii ks. bpa Drzazgi⁴⁹, „(...) obecne wycieczki są tym, czym zjazd wrocławski i mają taką samą wymowę polityczną, ponieważ będzie się tam z uczestnikami przeprowadzać różne wywiady dla radia, prasy itp.”⁵⁰

Zainteresowani wyjazdem księży z diecezji warmińskiej otrzymywali pisma, w których czytamy:

„(...) stanowisko kapłana katolickiego wobec organizowanej przez ORBIS wycieczki do Rzymu:

1. Istnieje poważne podejrzenie, że wycieczka ta ma charakter polityczny, coś w rodzaju zjazdu we Wrocławiu, tylko że na terenie międzynarodowym. Wskazuje na to:

- nie powiadomienie ani ks. Prymasa, ani żadnego z księży biskupów,
- sposób werbowania uczestników jest taki sam, jak na zjazd wrocławski (agitują członkowie PAX, Wydziały do Spraw Wyznań, i to nie tylko proponują, ale mocno nakłaniają do wzięcia udziału)”.

2. Wobec tego nie są wykluczone jakieś deklaracje i adresy oraz wywiady prasowe, których treści nie znamy, a pod którymi podpisuje się automatycznie każdy, kto umieszcza swoje nazwisko na liście uczestników wycieczki.

3. Warto więc przypomnieć obowiązujące w Polsce przepisy kościelne co do wyjazdów księży za granicę:

- wszelkie zbiorowe wyjazdy księży mogą być organizowane wyłącznie przez władze kościelne;
- na jakikolwiek wyjazd za granicę potrzebne jest pisemne zezwolenie kancelarii prymasa Polski;
- kuria biskupia⁵¹ będzie zmuszona do wyciągnięcia konsekwencji kanonicznych w stosunku do kapłanów, którzy te zasady łamią”⁵².

Podobna była reakcja, jak kurii olsztyńskiej, także ks. bpa Choromańskiego⁵³, który w rozmowie z jednym z księży zaznaczył, że jest to akcja propa-

⁴⁵ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273-285.

⁴⁶ Archiwum Parafialne w Morągu, Teczka nr 3, Pismo ks. bpa J. Drzazgi, wikariusza generalnego do proboszczów diecezji warmińskiej z 7 VII 1965 r.

⁴⁷ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273.

⁴⁸ IPN Bi, sygn. 087/238, Notatka informacyjna dotycząca reakcji Kurii Biskupiej w Olsztynie wobec zjazdu duchowieństwa Ziem Zachodnich i Północnych we Wrocławiu, z dn. 27 XI 1962 r.

⁴⁹ Zob. A. Kopiczko, *Józef Drzazga (1914-1978, biskup warmiński w latach 1972-1978)*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, pod. red. S. Achremczyka, Olsztyn 2008, s. 457-464.

⁵⁰ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Departamentu IV nr 109/IV/65, z dn. 16 VIII 1965 r., s. 9.

⁵¹ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 283-285.

⁵² IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, Departamentu IV nr 109/IV/65, z dn. 16 VIII 1965 r., s. 10.

⁵³ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 38.

gandowa władz komunistycznych, które chcą wywieźć do Rzymu około 1000 księży na wycieczki. Dodał, że „(...) nic z tego nie będzie”⁵⁴. Po wypowiedzi ks. bpa Choromańskiego, a także ks. bpa Bogdana Sikorskiego⁵⁵, w diecezji płockiej kilkunastu księży wycofało się z udziału w wycieczce do Rzymu⁵⁶. Także księża biskupi w diecezji pelplińskiej K. Kowalski i B. Czapliński skomentowali akcję władz komunistycznych jako, „(...) imprezę (...) przeciwko biskupom polskim”⁵⁷. Podobne stanowisko zajęły władze diecezjalne w Gorzowie, Częstochowie, Opolu⁵⁸ i Gnieźnie.

Natomiast księża ów wyjazd bardzo różnie komentowali, m.in. mówiono, że opłata za wyjazd jest bardzo duża, inni obawiali się opinii swych wiernych, a jeszcze inni w opinii funkcjonariusza władz komunistycznych obawiali się szykan ze strony swych przełożonych⁵⁹.

Księża biskupi uczestniczący w obradach IV sesji soborowej w Rzymie w stosunku do księży uczestniczących w orbisowskiej wycieczce zachowywali jednakowe stanowisko⁶⁰. Starali się o pobycie duchownych „jak najmniej mówić, aby nie nadawać mu szerszego rozgłosu”. Także nie odbywały się żadne oficjalne spotkania⁶¹.

Po trzech zakończonych wycieczkach władze komunistyczne starały się zbagatelizować zakaz uczestnictwa w wycieczkach orbisowskich wydany księżom przez ks. kard. Stefana Wyszyńskiego⁶². W piśmie skierowanym do Naczelnika Wydziału I Departamentu IV MSW ppłk. K. Straszewskiego z 16 listopada 1965 roku informowano, że wyjazdy księży do Włoch odbiły się bardzo pozytywnym echem wśród wiernych. Argumentem do stawiania tej tezy było powitanie przybyłych księży przez ojca św. Pawła VI w czasie audiencji generalnej⁶³.

Co do księży uczestniczących w wycieczkach do Rzymu swą opinię wyraził także ks. kard. Stefan Wyszyński w liście skierowanym do ks. bpa Lucjana Bernackiego⁶⁴ nadesłanym 10 listopada 1965 roku W liście czytamy:

⁵⁴ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja dot. wyjazdów księży na organizowane wycieczki do Rzymu, sporządzona z doniesienia tw. Dionizosa z dn. 20 VIII 1965 r., s. 11.

⁵⁵ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 189.

⁵⁶ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja dot. wyjazdów księży na organizowane wycieczki do Rzymu, sporządzona z doniesienia tw. Dionizosa z dn. 20 VIII 1965 r., s. 11.

⁵⁷ Tamże, Pismo dotyczące przygotowań do wycieczki księży za granicę w okresie trwania IV sesji Soboru, z dn. 23 VIII 1965 r., s. 16.

⁵⁸ Tamże, Informacja NR 148/IV/65, z dn. 14 X 1965 r., s. 98-99.

⁵⁹ Tamże, Pismo dotyczące przygotowań do wycieczki księży za granicę w okresie trwania IV sesji Soboru, z dn. 23 VIII 1965 r., s. 16-17.

⁶⁰ Wyjazd polskich ojców Soboru, TP 1965, nr 38 z 19 IX.

⁶¹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja Nr 147/IV/65, z dn. 8 X 1965 r., s. 94.

⁶² APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273-285.

⁶³ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo Z-cy Naczelnika Wydziału Dep. I E. Cieszyńskiego do Naczelnika Wydziału I Dep. IV MSW w Warszawie ppłk. E. Straszewskiego z dn. 16 XI 1965 r., s. 134.

⁶⁴ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 28.

Kilka miesięcy później ks. kard. Stefan Wyszyński złożył oświadczenie w Sekretariacie Stanu w sprawie wycieczek księży polskich do Rzymu, w którym zaznaczył, że miały one cel polityczny, a nie religijny. Były organizowane przez władze komunistyczne bez porozumienia z Episkopatem polskim⁶⁸.

83 IPN Bu, sygn. 01283/844, Oświadczenie złożone przez Wyszyńskiego w Sekretariacie Stanu w sprawie wycieczki księży polskich do Rzymu, s. 160-161. W piśmie czytamy, „1. Wyjaśnienie dotyczy wycieczki księży z Polski do Rzymu. Zenon Kliszko wicemarszałek Sejmu Polskiego, polecił grupie PAX zorganizować wycieczkę księży z Polski do Rzymu, współdziałając z grupą Frankowskiego, Urzędem ds. Wyznań i zarządem Caritasu, cel tej wycieczki nie jest jasny. Jest to raczej cel polityczny a nie pielgrzymka religijna. 2. Można się domyślać, że celem jest Primo: przekonanie, że nie jest prawdą, jakoby rząd uniemożliwiał wyjazdy za granicę. Rzeczywistość jest taka, że jeszcze dziś wielu biskupom odmawia się paszportu na Sobór, że wielu księżom przeznaczonym na studia do Rzymu nie wydaje się paszportów przez szereg lat, że tym którym chcą dać paszporty usiłuje się narzucić jakieś zobowiązania polityczne. Secundo: może celem tej wycieczki jest urządzenie pokazowej manifestacji na rzecz uregulowania granic diecezji na Ziemiach Zachodnich lub też wypowiedzenie postulatów za porozumieniem się ze stolicą apostolską. Takie to przypuszczenia. Jeżeli idzie o pierwsze przypuszczenie, to w kołach zbliżonych do ambasady polskiej mówiono, że to jest wykluczone, żeby mieli jakąś pokazówkę urządzić, bo przecież wiadomo, że to jest wykluczone, żeby mieli jakąś pokazówkę urządzić, bo przecież wiadomo, że tu rządzi chrześcijańska demokracja i na to nam nie pozwolą. Również zdaje się nie doszła do skutku ta projektowana przez pana Frankowskiego wystawa, antywystawa, Kościół za żelazną kurtyną i wiem z Sekretariatu Stanu, że rząd odmówił pozwolenia na organizowanie tej wystawy, chociaż ekspozyty były już sprowadzone do Rzymu. 3. Rzecz znamienna, że wycieczkę organizowało się bez porozumienia z episkopatem polskim. W tym celu agenci PAX odwiedzali księży

Wycieczka do Włoch pierwszej grupy księży

14 września 1965 roku z Katowic o godz. 8.00 wyjechała trzema autokarami, przez Czechosłowację i Austrię, orbisowska wycieczka duchownych rzymskokatolickich do Rzymu. W wyjeździe miało uczestniczyć 77 osób, ostatecznie wyjechało na wycieczkę 65 osób⁶⁹. W opinii sekretarza generalnego Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego w wyjeździe miało uczestniczyć kilkuset księży⁷⁰, jednak było ich tylko 65. Oficer SB raportował do swych przełożonych w dniu wyjazdu, że „(...) nieznane są przyczyny niestawienia się pozostałych 9 księży. Wszyscy wyjeżdżający ubrani byli w sutanny; stwierdzono dobre nastroje oraz szereg pozytywnych wypowiedzi”.

Kuria Biskupia w Katowicach, w opinii oficera SB, знаła nowy termin wyjazdu duchownych do Rzymu, jednak nie poczyniła żadnych kroków by przeciwdziałać wyjazdowi. Grupa wycieczkowa przekroczyła granice w Cieszynie o godz. 10.00. Odprawa celna trwała około 20 minut. Celnicy w czasie kontroli stwierdzili u kilku duchownych większe sumy pieniędzy. I tak u jednego z księży 47 dolarów USA, a u trzech innych uczestników 6 książeczek PKO na sumę 44 965 zł⁷¹.

W wycieczce do Rzymu księża pochodzili z województw: Białostok – 0; Bydgoszcz – 8⁷²; Gdańsk – 1; Katowice – 4; Koszalin – 0; Kielce – 1; Kraków –

i usilnie ich namawiali do wycieczki. Obiecywano nawet wielu księżom pożyczkę od 6 – 12 tysięcy złotych. To wszystko budziło obawy tych księży, którzy już mają swoje doświadczenie i nieufność. Głównie nieufność budziło to, że wycieczką zajmuje się PAX, który przedtem bardzo często zajmował się tzw. spędami księży dla demonstracji politycznych. Biskupi. Biskupi byli zawsze przeciwni dysponowaniu księżmi przez organizacje polityczne, co się działo we Wrocławiu w czasie II sesji Soboru. Rząd widząc nieufność księży do organizatorów wycieczki ogłosił w prasie, że wycieczkę organizuje biuro turystyczne Orbis. Rząd widząc nieufność do organizatorów tej imprezy, wycofał się z niej. (...) zdaje się, że wycieczka jest przynajmniej częściowo odwołana”. Por. IPN Bi, sygn. 087/242/1, Informacja z przebiegu konferencji rejonowej księży, z 23 II 1966 roku W czasie spotkania odczytano komunikat Episkopatu Polski dotyczący wycieczek księży do Rzymu w czasie Soboru Watykańskiego II.

⁶⁹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Dokładna charakterystyka poszczególnych duchownych, s. 187-190. O każdym z duchownych sporządzono dokładną notatkę, charakteryzując jego działalność, społeczną, duszpasterską a przede wszystkim polityczną. Między innymi czytamy, „(...) administrator diecezji wrocławskiej – w 1964 roku odmówił stawienia się w PRN, odczytał list episkopatu. W 1965 roku prowadzono śledztwo o ukaranie urzędnika w wydaniu dowodu z niezgodnymi danymi personalnymi. Sprawa umorzona przez sąd”. Przy innym duchownym czytamy, „(...) proboszcz, diecezja płocka. W 1956 roku ukarany przez KKA grzywną 1000 zł za zorganizowanie nielegalnej zbiórki pieniężnej. W 1959 roku również za takie przewinienie ponownie ukarany. W 1959 roku i 1961 roku ukarany przez Wydział Finansowy grzywną 500 i 400 zł za naruszenie przepisów karno-skarbowych”.

⁷⁰ Tamże, Zestawienie danych dotyczących wycieczki do Rzymu (według stanu na dzień 12 IX 1965 r.), s. 174.

⁷¹ Tamże, Informacja MSW Nr 134/IV/65 dotycząca wyjazdu orbisowskiej wycieczki księży do Włoch, z dn. 14 IX 1965 r., s. 45-46.

⁷² Tamże, Pismo zastępcy naczelnika Wydziału SB mjr Marcinkowskiego do dyrektora Departamentu Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w Warszawie z dn. 21 VIII 1965 r., s. 236-237.

1; Lublin – 15; Łódź m. – 2; Łódź woj. – 6; Olsztyn – 3⁷³; Opole – 6; Poznań – 4; Rzeszów -1; Szczecin – 2; Warszawa m. -1; Warszawa woj. – 1; Wrocław – 7 i Zielona Góra – 2. Zaś w strukturze podziału diecezjalnego duchowni rekrutowali się z: Białostockiej – 0; Chełmińskiej – 5; Częstochowskiej – 4; Drohiczyńskiej – 0; Gdańskiej – 1; Gnieźnieńskiej – 2; Gorzowskiej – 4; Katowickiej – 2; Kieleckiej – 0; Krakowskiej – 0; Lubaczowskiej – 0; Lubelskiej – 15; Łomżyńskiej – 0; Łódzkiej – 5; Opolskiej – 6; Płockiej – 2; Poznańskiej – 1; Przemyskiej – 1; Sandomierskiej – 1; Siedleckiej – 1; Tarnowskiej – 1; Warmińskiej – 3; Warszawskiej – 2; Włocławskiej – 2 i Wrocławskiej – 7⁷⁴.

Natomiast w dniu wyjazdu nie zgłosiło się 9 księży⁷⁵. Z raportu MSW wynika, że byli to duchowni z diecezji Chełmińskiej – 2; Gorzowskiej – 2; Lubelskiej – 1; Łódzkiej – 1; Opolskiej – 1; Poznańskiej – 1 i Siedleckiej – 1. W wyjeździe uczestniczyło 65 duchownych z tego 25 członków z Kół Księża Caritas. Księża proboszczów było 60, wikariuszy – 2, ksiądz zakonny – 1 i emerytów – 2. Kończąc raport dyrektor Departamentu IV MSW płk Stanisław Morawski odnotował, że „(...) spośród wyjeżdżających księży, w stosunku do 12 osób są fakty niepełnego podporządkowania się przepisom państwowym”⁷⁶. Była to pierwsza grupa duchownych, która wyjechała do Rzymu.

Kierownikiem wycieczki był pracownik Orbisu J. Gajak. Trasa wycieczki we Włoszech wiodła przez Padwę, Bolonię, Florencję, Rzym i w drodze powrotnej obejmowała zwiedzanie Wenecji. Ze sprawozdania z wyjazdu dowiadujemy się, że: „(...) wycieczka od razu znalazła się w kręgu zainteresowań Włochów i takich turystów jak Niemcy, Szwajcarzy, Francuzi i Amerykanie, których spotykaliśmy po drodze. Interesujący był stosunek Włochów katolików do grupy księży polskich, na początku na ogół nieufny i podejrzliwy, potem serdeczny i ciepły dzięki katolickiej postawie księży”. W Asyżu księża celebrowali msze św., w Orvieto przy cudownym Korporale odprawili nabożeństwo⁷⁷. W opinii oficera SB postawa księży pozostawiała po sobie bardzo dobre nastroje i wrażenia.

⁷³ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 283-285. Z diecezji warmińskiej w wycieczce do Rzymu uczestniczyli: ks. Władysław Małachowski (sympatyk PAX-u), Wiktor Borysiewicz (członek Caritasu) i ks. Tadeusz Polkowski (członek Caritasu).

⁷⁴ IPN Bu. sygn. 01283/844; Informacja MSW Nr 134/IV/65 dotycząca wyjazdu orbisowskiej wycieczki księży do Włoch, z dn. 14 IX 1965 r., s. 46.

⁷⁵ Tamże, Wykaz księży, którzy nie stawili się na punkcie zbiorczym w Katowicach, s. 59. Byli to: ks. Tadeusz Grodek i Kazimierz Żuchowski z woj. bydgoskiego, ks. Jan Olcoń z woj. koszalińskiego, ks. Michał Koc z woj. lubelskiego, ks. Władysław Baczmaga z Łodzi, ks. Józef Papiernik z woj. opolskiego, ks. Józef Pitryga z woj. poznańskiego, ks. Stefan Pietka z woj. warszawskiego i ks. Józef Linda z woj. zielonogórskiego.

⁷⁶ Tamże, Informacja MSW Nr 134/IV/65 dotycząca wyjazdu orbisowskiej wycieczki księży do Włoch, z dn. 14 IX 1965 r., s. 46.

⁷⁷ Por. K. Bielawny, *Szlakiem sanktuariów cudu eucharystycznego i Krzyża św. po Warmii, Olsztyn* 2010, s. 12-54.

W Rzymie księża mieszkali w hotelu *Americane di Roma*, oddalonym około 14 km od miasta. Według kierownika wyjazdu, księża będący na wycieczce spotykali się z licznymi księżmi, którzy przebywali w Rzymie na studiach lub w innych celach⁷⁸. Planowano też spotkanie duchowieństwa z ambasadorem polskim w Rzymie. W czasie swego pobytu dwaj duchowni złożyli wizytę w ambasadzie polskiej, składając podziękowania na ręce sekretarza ambasady za pozytywne załatwienie spraw wizowych. Duchowni planowali jeszcze dodatkowo wyjazd autokarami na Monte Casino, ale do tego wyjazdu nie doszło⁷⁹. Nie doszło także do prywatnej audyencji u papieża Pawła VI⁸⁰, ale uczestniczyli w audyencji ogólnej⁸¹. Nie spotykali się także ze swymi księżmi biskupami, co było powodem żalu wielu funkcjonariuszy tajnej policji politycznej w raportach do swych przełożonych. W sprawozdaniach utyskiwano także na ks. prymasa kard. Wyszyńskiego⁸². W sprawozdaniu czytamy: „(...) wszyscy księża z naszej grupy bronili wycieczki jako słusznej sprawy, występując tym samym przeciwko stanowisku ks. Prymasa. Natomiast księża przebywający w Rzymie albo sami uznawali za absurdałne stanowisko ks. Prymasa, albo zmieniali negatywną ocenę na pozytywną pod wpływem tych rozmów, bądź wreszcie pozostawali przy swojej negatywnej ocenie. Sądzę jednak, że taka grupa księży była nieliczna. Równocześnie można było zaobserwować w grupie naszych księży dużo żalu w stosunku do polskich biskupów”. W opinii oficera

⁷⁸ IPN Bu, sygn. 01283/844, Sprawozdanie polityczne z wycieczki księży do Rzymu, s. 77-78. W sprawozdaniu czytamy, „(...) Tu księża przeprowadzili bez przesady setki rozmów, pomijając turyستów zagranicznych i Włochów o czym była mowa, z księżmi polskimi przebywającymi na stałe bądź czasowo w Rzymie. Trudno jest wiedzieć o wszystkich indywidualnie rozmowach, natomiast w oparciu o posiadane informacje można w przybliżeniu zrekonstruować całość. Niewątpliwie sprawa wycieczki była dominującym elementem tych rozmów”.

⁷⁹ Tamże, Notatka służbowa z rozmowy z kierownikiem wycieczki księży do Rzymu – ob. Gajakiem, z dn. 29 IX 1965 r., s. 65-67. W notatce służbowej czytamy, „(...) w programie wycieczki m.in. była przewidziana wizyta księży w ambasadzie PRL. Rozważano nawet możliwość przyjęcia całej grupy. Związane z tym sprawy i pozostałą część programu planowano uprzednio omówić z przedstawicielem ambasady. W tym celu mieli udać się do kierownika wycieczki ob. Gajak, oraz księża: Fruk, Niedźwiński i Litewka. Księża Niedźwiński i Litewka nie czekając na pozostałych poszli do ambasady, gdzie m.in. uzgodnili wyjazd do Monte Casino. Benzynę miała dostarczyć ambasada (przrzeczenie ambasadora Willmana). Wyjazd do Monte Casino nie doszedł do skutku, ponieważ nie było to w programie i dyrekcja Orbisu w Warszawie nie zgodziła się na wysłanie autokarów (ob. Gajak porozumiewał się telefonicznie). Wyjazd ten w znacznym stopniu podnosił koszt (przeliczenia dewizowe). Po wyjaśnieniach złożonych ambasadorowi Willmanowi przez ob. Gajaka, ambasada w zasadzie nie należała na wyjazd do Monte Casino. Niemniej niedojście do skutku wspomnianej wycieczki spowodowało pewne niezadowolenie wśród uczestników i zatarg między Gajakiem a księdzem Niedźwińskim”.

⁸⁰ Zob. M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1988³, s. 49-71.

⁸¹ IPN Bu, sygn. 01283/844, Notatka służbowa z rozmowy z kierownikiem wycieczki księży do Rzymu – ob. Gajakiem, z dn. 29 IX 1965 r., s. 67.

⁸² Zob. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu*, s. 32-67.

SB niektórzy księża biskupi nie podzielali stanowiska ks. prymasa Polski kard. Wyszyńskiego⁸³. Próbowano kolejny raz stosować zasadę: dziel i rządź.

Oceniając wycieczkę w sprawozdaniu odnotowano, że księża we Włoszech, a szczególnie w Rzymie, zrobili dobre wrażenie na wielu obserwatorach. W prasie rzymskiej ukazała się krótka notka o wycieczce księży, donoszono w niej, że do Rzymu przybyło około 400 duchownych z Polski, że wyjazd był udany, a księża zadowoleni z pobytu we Włoszech⁸⁴. Wycieczka duchownych z Polski miała mieć przede wszystkim charakter propagandowy, świadczyć o tym, że Polska to kraj wolności religijnej i że każdy, kto tylko zechce, może wyjechać poza granice kraju. Wiele osób, z którymi księża spotykali się w czasie swej podróży po Włoszech, nie rozumiało tej trudnej i skomplikowanej sytuacji w Polsce pod rządami komunistów.

Natomiast funkcjonariusz tajnej policji politycznej raportował do swych przełożonych w Warszawie, że księża przebywający w Rzymie na wycieczce z Orbisem byli nazywani przez duchowieństwo pracujące w Rzymie „księżmi patriotami”⁸⁵. Ponadto informował, że księża biskupi będący w Rzymie unikali spotkań z księżmi z wycieczki orbisowskiej, starając się jak najmniej o nich mówić z innymi osobami. Mimo to księża w czasie pobytu w Rzymie złożyli wizytę w ambasadzie polskiej⁸⁶.

Kolejna informacja z pobytu księży na wycieczce w Rzymie sporządzona 5 października 1962 roku przedstawiała księży w bardzo złym świetle. Ukazano duchownych z polski jako handlarzy różnymi rzeczami przywiezionymi z Polski albo kupionymi w Rzymie na sprzedaż w Polsce. Niektórzy z duchownych mieli także handlować monetami złotymi na placu św. Piotra z pielgrzymami z innych krajów⁸⁷. Natomiast bardzo dobrą opinię otrzymali

⁸³ IPN Bu, sygn. 01283/844, Sprawozdanie polityczne z wycieczki księży do Rzymu, s. 78. W sprawozdaniu czytamy, „(...) biskupi polscy nie spotykali się ze swoją grupą. Księża dawali temu wyraz w rozmowach prywatnych i kameralnych z księżmi przebywającymi w Rzymie oraz z niektórymi biskupami polskimi. Takie rozmowy miały miejsce. Trudno jest powiedzieć o zasięgu ilościowym tych kontaktów ponieważ nie wszyscy księża to ujawniali. Natomiast w oparciu o te rozmowy, które znamy jak na przykład z bpem Klepaczem i Sikorskim, można powiedzieć, że tam w Rzymie ocena wycieczki poszczególnych biskupów była różnorodna. Biskup Sikorski miał powiedzieć, że nie wszyscy biskupi polscy podzielają stanowisko ks. Prymasa. Podobny pogląd wyraził bp Klepacz”.

⁸⁴ Tamże, Sprawozdanie polityczne z wycieczki księży do Rzymu, s. 82. Informacje te podawała prasa lewicowa we Włoszech.

⁸⁵ Określenie odnoszące się do duchownych wspierających ustrój komunistyczny w Polsce.

⁸⁶ IPN Bu, sygn. 01283/844, Notatka służbowa z 27 IX 1965 r., s. 62.

⁸⁷ Tamże, Informacja pobytu pierwszych grup księży we Włoszech, z dn. 5 X 1965 r., s. 86-87. Czytamy w raporcie, „w pogoni za pieniędzmi handlowali ponad wszelkie przewidywania, przy czym dokonywali zakupów takich rzeczy jak płaszcze ortalionowe, koszule i inne przedmioty przeznaczone na handel w Polsce. Wielu księży (nazwisk nie ustalono) opłacało zakupywane towary w Wiedniu, u Żyda Libermana, polskimi złotówkami, które przewieźli bez ujawnienia w deklaracjach, płacąc w relacji 100 zł za 21 szylingów. Miały także miejsce fakty zawierania transakcji przez księży w sutannach z hotelo-

duchowni za swą postawę polityczną i patriotyczną. Czytamy w sprawozdaniu: „(...) w oficjalnych wypowiedziach nie było wypadku krytykowania ustroju ani też władz PRL. Wprost przeciwnie, księża wypowiadali się z uznaniem i wdzięcznością za umożliwienie im przeżycia tak pięknej imprezy. Dali temu wyraz, składając podziękowania w Ambasadzie PRL w Rzymie”. Ponadto nie dali się sprowokować zaczepkami i pytaniami rozmaitych turystów⁸⁸.

Grupa księży uczestniczących w wyjeździe do Rzymu powróciła 28 września 1965 roku około godz. 19.00. Jednak nie było w niej ks. Pawła Nieużyty⁸⁹ z diecezji wrocławskiej, który od grupy odłączył się 27 września w Wiedniu. Pozostawił on list, w którym prosił, by sprawie tej nie nadawano rozgłosu, zapewniając, że z czasem powróci do kraju⁹⁰. Władze komunistyczne obawiały się ucieczek księży z wycieczki, informacja taka lotem błyskawicy dotarłaby do wielu mediów w Europie Zachodniej.

Po zakończonej wycieczce Komitet Wojewódzki PZPR⁹¹ w Katowicach, 4 października 1965 roku Wydział Administracyjny przesłał kilka swych sugestii do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych do gen. Franciszka Szlachcica. W raporcie odnotowano, że dwie grupy księży jadące do Włoch zgromadziły w sumie 82 duchownych, co nie zrealizowało w żadnym wypadku zamierzonych planów. Sugerowano, że przyczyną takiej sytuacji była zmiana terminu wyjazdu w ostatnich dniach przed wyjazdem, co spowodowało dezinformację i niepewność. Argumentowano, że z województwa katowickiego z 10 zdecydowanych księży pojechało tylko 4, a przyczyną była zmiana terminu wyjazdu. Kolejnym mankamentem organizacyjnym, na który zwrócono uwagę, to trzech organizatorów (Urząd ds. Wyznań, PAX i Orbis). Sugerowano więc, by w przyszłości takie imprezy organizowała jedna instytucja. Zwrócono uwagę także na wydany przez władze wojskowe zakaz wyjazdów do Rzymu księży kapelanów, co doprowadziło do wielu nieporozumień⁹². W kolejnym raporcie informowano, że w czasie pobytu księży w Rzymie w czasopiśmie emigracyjnych zamieszczono informację, w której podano czytelnikom, że do Rzymu przybyło około 700 duchownych wspierających władze komunistyczne, którzy mieli

wą służbą. Niektórzy zaś księża zwracali się wprost do przechodniów na ulicy z propozycją sprzedaży papierosów, alkoholu, znaczków pocztowych, kamer filmowych itp.”.

⁸⁸ Tamże, Informacja pobytu pierwszych grup księży we Włoszech, z dn. 5 X 1965 r., s. 86.

⁸⁹ Tamże, Informacja Nr 142/IV/65, z dn. 29 IX 1965 r., s. 69. W raporcie sporządzonym przez Departament IV MSW czytamy, że „(...) ks. Paweł Nieużyty, s. Wincentego urodził się 13 X 1915 roku w Szczakownie pow. Chrzanów, pochodzenie robotnicze, wyświęcony został w 1942 roku. Posiada wyższe wykształcenie teologiczne – na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Od 1957 roku pełnił funkcję proboszcza w parafii św. Marcina w miejscowości Piła Górna, pow. Dzierżeninów woj. wrocławskie. Od 1956 roku działał aktywnie w Komisji przy ZBOWiD. Pisał szereg artykułów na tematy prześladowań w hitlerowskich obozach koncentracyjnych”.

⁹⁰ Tamże, List ks. Pawła Nieużyty do ks. W. Maćkowiaka, z dn. 27 IX 1965 r., s. 89.

⁹¹ PZPR – Polska Zjednoczona Partia Robotnicza

⁹² IPN Bu, sygn. 01283/844, Uwagi w sprawie wyjazdów księży do Włoch, z dn. 27 IX 1965 r., s. 73-75.

700 duchownych wspierających władze komunistyczne, którzy mieli zamiar „(...) złożyć papieżowi petycję przeciwko biskupom polskim w celu storpedowania Soboru”⁹³. W raporcie zamieszczono także informację, że zarówno turyści, jak i duchowni z innych krajów mieli twierdzić, że: „(...) w Polsce nie jest tak źle z religią, jak to piszą na Zachodzie, bo przecież władze zezwoliły na wyjazd, a księży przyjechali dobrze ubrani i dobrze wyglądający”. Ubiór i wygląd miał świadczyć, w opinii oficera SB, o wolności religijnej i swobodach obywatelskich, a dalej, że: „(...) standard życiowy w Polsce jest znacznie wyższy niż we Włoszech”. Dodano także, że prawie wszyscy spotkani duchowni i turyści wspierali działania władz komunistycznych, a dystansowali się od działań władz kościelnych, szczególnie od stanowiska kard. Wyszyńskiego⁹⁴. Dziś z perspektywy czasu można dostrzec, jak utopijne i iluzoryczne były informacje funkcjonariuszy SB o sytuacji Kościoła w Polsce i w świecie.

W kolejnych tygodniach po zakończonej wycieczce do Rzymu organizowane były spotkania przez Koła Księża Caritas⁹⁵, w czasie których uczestnicy wyjazdu dzielili się swymi przeżyciami i doświadczeniami z pobytu w Wiecznym Mieście⁹⁶. Funkcjonariusz SB ponadto informował, że nastroje wśród duchowieństwa w całym kraju są pozytywne wobec rządzących, natomiast są negatywne wobec hierarchii kościelnej⁹⁷. Oceniając działalność kard. Wyszyńskiego, sugerowano, że Prymas dla rozładowania napięcia wśród duchowieństwa wraz z wieloma rządcami diecezji w Polsce planuje w roku 1966, zorganizowanie pielgrzymki narodowej do Rzymu⁹⁸.

Kilka tygodni później, 8 listopada 1965 roku, dwaj duchowni złożyli wizytę w ambasadzie włoskiej w Warszawie i w imieniu uczestników pierwszej wycieczki do Włoch przekazali podziękowania na ręce sekretarza ambasady za otrzymanie wiz na wyjazd⁹⁹. Natomiast 9 listopada 1965 roku jeden

⁹³ Tamże, Informacja Nr 151/IV/65, z dn. 18 X 1965 r., s. 101.

⁹⁴ Tamże, s. 103.

⁹⁵ Zob. T. Potkaj, *W sumieniu moim byłem spokojny*, „Tygodnik Powszechny”, nr 36 z 8 IX 2002 roku

⁹⁶ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 273-285.

⁹⁷ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja Nr 151/IV/65, z dn. 18 X 1965 r., s. 104. W informacji sporządzonej przez funkcjonariusza SB czytamy, „(...) umożliwienie wyjazdu księży do Rzymu jest gestem władz dla kleru parafialnego. Kard. Wyszyński będzie musiał wziąć pod uwagę sytuację i nastroje panujące wśród księży, gdyż w przeciwnym razie wyłamywanie się z pod dyscypliny hierarchii stanie się powszechne i to we wszystkich sprawach. Uczestnicy wycieczek byli pierwszymi, którzy przełamali feudalne stosunki w Kościele katolickim w Polsce. Wyrażają przekonanie, że będzie więcej takich grup bo pokusą zwiedzania jest większa niż obawa przed karą. Biskupi polscy są w dalszym ciągu feudalami nierozumiejącymi przemian zachodzących w świecie. W świetle przemówienia tow. Kłiszki w Zielonej Górze stanowisko prymasa jest nieuzasadnione. Węszy on wszędzie podstęp, nawet w wycieczkach organizowanych do Rzymu przez *Orbis*”.

⁹⁸ Tamże, Informacja Nr 151/IV/65, z dn. 18 X 1965 r., s. 105.

⁹⁹ Tamże, Informacja nr 171/IV/65, z dn. 10 XI 1965 r., s. 122, 124-125. W relacji ze spotkania w ambasadzie włoskiej czytamy, „Przyjął nas sekretarz ambasady, w obecności drugiego pracownika. Byli bardzo mile zaskoczeni, kiedy dowiedzieli się, jaki jest cel naszej wizyty. Sekretarz dzwonił nawet

z uczestników wyjazdu do Rzymu złożył wizytę w ambasadzie USA w Warszawie, „(...) w celu zaprotestowania przeciwko prowadzonej przez radio Wolna Europa, akcji propagandowej związanej z wyjazdami księży do Rzymu”¹⁰⁰. Można przypuszczać, że wizyta w ambasadzie włoskiej, jak i amerykańskiej, była z inspiracji władz komunistycznych.

Druga wycieczka do Włoch

Organizatorzy wyjazdu księży do Rzymu na zakończenie Soboru Watykańskiego II planowali kolejny wyjazd na 27 września 1965 roku Grupa ta miała liczyć 131 duchownych. Jednak informowano MSW w Warszawie, że grupa ponad 60 księży, którzy nie wyjechali w I turze, zawiadomiła, że nie mogą uczestniczyć w wycieczce z różnych powodów. I tak: 11 księży z powodu choroby, 13 z powodu braku zezwolenia swego ordynariusza, 9 przełożyło swój wyjazd na następną turę, 5 z powodu braku zastępstw na parafii, a 27 nie podało żadnych przyczyn¹⁰¹.

Przed drugim wyjazdem księży do Włoch sekretariat Prymasa Polski 20 września 1965 roku informował wszystkie kurie biskupie w Polsce, że ks. Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński: „(...) polecił wstrzymać na czas trwania Soboru wydawanie zezwoleń na wyjazdy za granicę”¹⁰². Po kilku dniach¹⁰³, 25 IX, Sekretariat Prymasa Polski skierował kolejne pismo do kurii biskupich

w naszej obecności do ambasadora, czy nie mógłby nas choć na chwilę przyjąć. Stwierdził, że ambasadorowi byłoby bardzo przyjemnie osobiście usłyszeć podziękowanie, niestety jest jednak bardzo zajęty. Częstoowano nas winogronami i papierosami. Wypytywano czy specjalnie przyjechaliśmy do Warszawy aby złożyć wizytę, ponieważ tak trudno im w to uwierzyć. Sekretarz ambasady twierdził, że zaskoczenie nasza wizytą spowodowane jest tym, iż na co dzień do ambasady zgłaszają się tylko ludzie, którzy mają coś do załatwienia, a takie wizyty jak nasza należą do przyjemnych rzadkości. Ze zdziwieniem przyjęli też nasze wyjaśnienia, że na skutek wydanego przez biskupów zakazu, nie wszyscy chętni księża mogli wyjechać do Rzymu. Przypuszczali, że powodem takiej decyzji były chyba względy administracyjno-duszpasterskie. Ostatecznie jednak stanowisko biskupów określili jako egoistyczne”.

¹⁰⁰ Tamże, Informacja nr 171/IV/65, z dn. 10 XI 1965 r., s. 123, 126-127. Duchowny będący w ambasadzie amerykańskiej tak relacjonował swój pobyt, „Przyjął mnie pracownik, który oświadczył, że jest sekretarzem ambasady. Po wysłuchaniu, że jako uczestnik jednej z wycieczek księży do Rzymu, prychodzę złożyć uroczysty protest w związku z prowadzoną przez radio Wolna Europa akcja propagandową przeciwko tym wyjazdom, przerwał mi i wyjaśnił, że radio Wolna Europa jest instytucją prywatną i dlatego on nic nie może w tej sprawie. Kiedy próbowałem podjąć temat na nowo, jeszcze raz spokojnie, a dobitnie wyjaśnił, że nic nie może w tej sprawie pomóc, ponieważ jak już stwierdził radio Wolna Europa jest instytucją prywatną. Następnie wyjaśnił, że jeżeli czuję się dotknięty, to mogę bezpośrednio napisać o tym do radia Wolna Europa. W tym momencie napisał na kartce i wręczył mi adres radia Wolna Europa, jeszcze raz podkreślając, że nic więcej nie może mi pomóc”.

¹⁰¹ Tamże, Zestawienia liczbowe do wykazu dot. wycieczki księży do Rzymu z dn. 15 IX 1965 r., s. 47. W materiałach archiwalnych odnajdujemy także dokładną listę duchownych mających uczestniczyć w wyjeździe do Rzymu, na stronach 48-51. Listy te otrzymali do wiadomości tow. Zenon Kliszko, Władysław Wiecha, Mieczysław Moczar, Franciszek Szlachcic, Kazimierz Witaszewski i Aleksander Skarżyński, dyrektor Urzędu ds. Wyznań w Warszawie.

¹⁰² Tamże, Pismo Sekretariatu Prymasa Polski do Kurii Biskupich w Polsce z dn. 20 IX 1965 r., s. 60.

¹⁰³ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 283-285.

w Polsce, przypominając księżom o obowiązku otrzymania zezwolenia od swego ordynariusza i od ks. kard. Wyszyńskiego przed rozpoczęciem starań o paszport¹⁰⁴.

Pątnicy do Rzymu wyjechali 27 września 1965 roku o godz. 8:00. Trasa wiodła przez Czechosłowację, Austrię do Włoch. W wycieczce miało uczestniczyć 30 duchownych. W dniu wyjazdu do Katowic przybyło tylko 15 księży, a kolejnych 2 dołączyło na granicy w Cieszynie. Pozostałych 13 księży nie poinformowało biura Orbisu o swej rezygnacji. Dyrektor Departamentu IV MSW płk Stanisław Morawski odnotował w raporcie, że „(...) nastrój wśród wyjeżdżających księży był dobry. W trakcie podróży do granicy jeden z księży tłumaczył kierowcy autokaru, że *księża wyjeżdżają do Włoch bez zezwolenia kard. Wyszyńskiego, który sprzeciwił się organizowanej wycieczce*. Mówił także, iż część księży nie otrzymała wiz od ambasady włoskiej, zezwalających na pobyt w Rzymie”. Grupa księży przekroczyła granicę w Cieszynie około 10:20. Kontrola celna trwał około 50 minut. U nikogo nie znaleziono większej sumy pieniężnej. Każdy z podróżnych posiadał także niewielki bagaż podręczny. Księża uczestniczący w wycieczce do Rzymu pochodzili z województwa katowickiego – 5 duchownych, poznańskiego – 5, lubelskiego – 2, warszawskiego – 1, zielonogórskiego – 1, szczecińskiego – 1, krakowskiego – 1 i bydgoskiego – 1. Natomiast nie stawili się w dniu wyjazdu księża z województw: katowickiego – 5 i po jednym z krakowskiego, lubelskiego, poznańskiego, łódzkiego i bydgoskiego¹⁰⁵.

Organizatorzy wycieczki zadbali o dobrą organizację wyjazdu, a przede wszystkim o to, by wszyscy uczestnicy powrócili do kraju. W czasie pierwszej wycieczki jeden z duchownych pozostał w Wiedniu, co odbiło się sporym echem pośród władz komunistycznych. Każda informacja, choćby przypuszczenie, o odłączeniu się od wycieczki uczestnika była sprawdzana bardzo szybko. Również w czasie tego wyjazdu. Tajny współpracownik o kryptonimie „Mariusz” doniósł kierownictwu wycieczki, że jeden z duchownych¹⁰⁶ planuje

¹⁰⁴ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo Sekretariatu Prymasa Polski do Kurii Biskupich w Polsce z dn. 25 IX 1965 r., s. 61.

¹⁰⁵ Tamże, Informacja Nr 140/IV/65, dotycząca wyjazdu II-giej orbisowskiej wycieczki księży do Włoch, z dn. 28 IX 1965 r., s. 63-64.

¹⁰⁶ Tamże, Notatka dotycząca ks. Zbigniewa Patejko s. Wiktora, z dn. 8 IX 1965 r., s. 91. W notce sporządzonej o duchownym czytamy, „(...) urodzony 1 XI 1930 roku w Warszawie, poch. mieszczańskie, wykształcenie WSD w Płocku i Wydz. Teologii na KUL-u, mgr teologii, proboszcz parafii Sominka pow. Wyszaków. (...) Do 1957 roku był kapelanem siostr kapucynek w Przasnyszu, a następnie wikariuszem w parafiach: w Mławie i Gostyninie. W 1958 roku został administratorem parafii Somianki pow. Wyszaków, w której pozostawał do chwili obecnej. Do roku 1960 wrogo wypowiadał się pod adresem polityki i ustawodawstwa PRL oraz przejawiał dużą aktywność w pracy duszpasterskiej. Krytycznie odnosił się do działalności księży postępowych. W szczególności wzmożoną aktywność u ks. Patejki notowano na przestrzeni 1959 roku na przykład:

pozostać we Włoszech. Informacja ta lotem błyskawicy dotarła do Warszawy, do Departamentu IV MSW. Zobowiązano kierownika wycieczki do rozmowy z księdzem chcącym pozostać w Rzymie, by go odwiódł od powziętego zamiaru. A gdyby rozmowa nie przyniosła rezultatu, miał podsunąć mu myśl, by wyraził chęć pozostania w Rzymie na studiach z jednoczesnym uregulowaniem kwestii paszportowej w ambasadzie polskiej¹⁰⁷.

Po powrocie drugiej grupy księży uczestniczących w wycieczce do Rzymu, 11 października 1965 roku w raporcie sporządzonym przez władze komunistyczne informowano, że na 17 duchownych uczestniczących w wyjeździe powróciło do kraju 14, a 3 księży pozostało za granicą. Do kraju nie powrócił ks. Zbigniew Patejko z diecezji płockiej, ks. Adam Zoń z archidiecezji krakowskiej i ks. Gerhard Gabor z diecezji gorzowskiej.

Władze komunistyczne na bieżąco sporządzały raporty na temat reakcji księży biskupów oraz samego ks. prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego w stosunku do księży wyjeżdżających do Włoch. We wszystkich informacjach sporządzanych przez funkcjonariuszy SB wyłania się ta sama metoda, dziel i rządź. Dokonano podziału na księży biskupów wspierających duchownych ich udział w wyjeździe i na tych, którzy wspierali działania ks. kard. Wyszyńskiego. Oficer SB raportował: „(...) biskupi zarówno w kraju, jak i za granicą oraz poszczególne kurie niejednolicie podeszły do zarządzeń prymasa”¹⁰⁸.

Kolejne wycieczki orbisowskie do Rzymu

Kolejna grupa księży z orbisem wyjechała do Włoch 12 października 1965 roku o godz. 8:10. Księża rekrutowali się z następujących województw: białostockiego – 8, bydgoskiego – 9, katowickiego – 2, kieleckiego – 8, krakowskiego – 2, lubelskiego – 5, Łódzkiego – 2, olsztyńskiego – 1¹⁰⁹, opolskiego – 5, poznańskiego – 2, warszawskiego – 1 i wrocławskiego – 1. Ponadto w tej grupie uczestniczyło 23 kapelanów Wojska Polskiego¹¹⁰.

- 7 IV 1959 roku przeprowadził nielegalną zbiórkę w naturze na cele WSD – za co przez Kolegium KA ukarany został 500 zł grzywną;

- 9 XII 1959 roku z ambony krytykował niewiasty za dokonywanie przerywania ciąży;

- 14 VI 1960 roku na lekcji religii krytykował ustawodawstwo PRL.

W związku z tym pracownik służby bezpieczeństwa przeprowadził dwie rozmowy ostrzegawcze z ks. Patejką (2 XII 1960 r.; 14 VI 1960 r.). od tego czasu u ks. Patejki zanotowano dużą zmianę w postępowaniu”.

¹⁰⁷ Tamże, Pismo Wicedyrektora Departamentu IV MSW do płk Morawskiego, z dn. 7 IX 1965 r., s. 90.

¹⁰⁸ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja Nr 151/IV/65, z dn. 18 X 1965 r., s. 99.

¹⁰⁹ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 283-285.

¹¹⁰ IPN Bu, sygn. 01283/844, Informacja Nr 151/IV/65, z dn. 18 X 1965 r., s. 96-97. Z pośród kapelanów w wycieczce uczestniczyli m.in. ks. kpt. Rez. Józef Rożek, proboszcz garnizonu z Radomia, ks. ppłk rez. Piotr Mazurek, proboszcz garnizonu z Gdańska, ks. ppłk rez. Wilhelm Kursz, proboszcz garnizonu we Wrocławiu, ks. ppłk rez. Władysław Bodziak, proboszcz garnizonu w Puławach, ks. mjr rez. Franciszek Barański, proboszcz garnizonu w Poznaniu, ks. Henryk Zalewski, proboszcz garnizonu

Inna grupa księży udała się na wycieczkę do Rzymu 24 listopada 1965 roku z Katowic. W wyjeździe uczestniczyło 38 duchownych, zrezygnowało 12, a 9 nie otrzymało paszportów. Wyjazd opóźnił się o jeden dzień, więc Orbis zorganizował duchownym czekającym na wyjazd wycieczkę do Oświęcimia i planetarium w Katowicach. W czasie kontroli celnej odebrano paszport jednemu z duchownych, przypuszczając, że pozostanie poza Polską i nie wróci do kraju. Księża jadący do Rzymu pochodzili z województwa bydgoskiego – 4, gdańskiego – 6, katowickiego – 9, koszalińskiego – 3, krakowskiego – 1, lubelskiego – 2, olsztyńskiego – 2, opolskiego – 2, poznańskiego – 2, rzeszowskiego – 1, warszawskiego – 3, wrocławskiego – 2 i zielonogórskiego – 1¹¹¹.

Ogółem w czterech wycieczkach do Rzymu uczestniczyło 242 duchownych. W pierwszym wyjeździe do Rzymu pojechało 65 duchownych, w drugim uczestniczyło 17, w trzecim 65 i w czwartym 95. Z wyjazdów zrezygnowało 66 duchownych. Władze komunistyczne w swych raportach informowały, że rezygnacja z wyjazdów miała miejsce pod naciskiem władz kościelnych. Spośród 242 duchownych do kraju nie powróciło 8, pozostali w Europie Zachodniej¹¹².

Propagandowy wydźwięk wyjazdów duchownych do Rzymu

Władze komunistyczne, organizując wyjazdy duchowieństwa rzymskokatolickiego do Rzymu w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, nie kierowały się wsparciem modlitewnym obrad soborowych przez duchowieństwo polskie. A takie trwało od kilku lat w całej Polsce, m.in. poprzez czuwania soborowe¹¹³. Rządzący starali się poróżnić duchowieństwo parafialne z hierarchią¹¹⁴. Poświadczają to raporty sporządzone przez funkcjonariuszy państwa totalitarnego¹¹⁵. Wicedyrektor Urzędu ds. Wyznań A. Skarzyński w notatce sporządzonej 14 października 1965 roku zaznaczył, że podczas dwóch pierwszych wyjazdów rządzący uzyskali kilka znaczących efektów politycznych. Między innymi niezadowolenie duchowieństwa z decyzji kard. Stefana Wyszyńskiego, która zakazywała wyjazdu do Rzymu, mimo lansowanego przez Wolną Europę poglądu duchowieństwo polskie nie przeprowadziło żadnej demonstracji politycznej

w Jeleniej Górze, ks. Stanisław Pytkowski, proboszcz garnizonu w Komorowie, ks. Antoni Gołębiewski, proboszcz garnizonu w Rzeszowie, ks. Antoni Raduch, proboszcz garnizonu w Siedlcach, ks. Ryszard Śliwiński, proboszcz garnizonu w Warszawie Bemowie, ks. Mieczysław Chaciński, proboszcz garnizonu w Bydgoszczy. Zob. IPN BU, sygn. 01283/844, Pismo Z-cy Szefa Oddziału IV ppłk Szefostwa WSW do dyrektora Departamentu IV MSW w Warszawie z 30 IX 1965 r., s. 139.

¹¹¹ Tamże, Informacja Nr 190/IV/65, dot. wyjazdu V-tej orbisowskiej wycieczki księży do Włoch, z dn. 23 XI 1965 r., s. 145-147.

¹¹² Tamże, Zestawienie statystyczne dot. wycieczek zagranicznych księży, s. 164.

¹¹³ Zob. K. Bielawny, *Biskupi z Warmii na Soborze Watykańskim II*, „Ateneum Kapłańskie”, 2(2009), s. 294-299; Zob. S. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1986², s. 178-180.

¹¹⁴ APO, KW PZPR, sygn. 1141/3256, Informacje J. Pozysza z 1965 r., s. 283-285.

¹¹⁵ Zob. A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995; A. Kopiczko, *Kościół warszawski a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996; P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1: *Lata 1945-1959*, Poznań 1994.

w Rzymie. Ponadto Skarżyński raportował, że: „(...) społeczny autorytet biskupów we Włoszech i ich prestiż wśród wierzących jest bez porównania mniejszy niż w Polsce, a religijność ludzi powierzchowna i formalna”. Dodał, że sytuacja materialna mieszkańców Włoch jest trudna, a ceny żywności są znacznie wyższe niż w Polsce. By pozytywne informacje o odbytych wycieczkach dotarły do mieszkańców Polski, planowano w prasie katolickiej (*Słowo Powszechne*, *Mysł Społeczna*) zamieścić o nich obszerne informacje. W artykułach zamierzano wyeksponować fakt powitania grupy księży z Polski przez papieża Pawła VI¹¹⁶ w czasie audiencji generalnej.¹¹⁷

Planowano także przed wyjazdem IV grupy księży do Rzymu, 4 listopada 1965 roku, zamieścić komunikat z obszernymi informacjami o wycieczkach duchowieństwa w *Życiu Warszawy* oraz w pismach katolickich, a także w *Polskim Radio* w głównych informacjach, następującej treści: „W dniu dzisiejszym wyjechała z Katowic do Rzymu wycieczka licząca ponad 100 księży. Jest to już czwarta grupa duchowieństwa polskiego, które w ciągu ostatnich paru tygodni udały się z Polski do Włoch, w ramach wycieczek organizowanych przez PBP Orbis w związku z IV sesją Soboru Watykańskiego”. Planowano także przygotować Kronikę Filmową z odbytych wyjazdów do Rzymu. W prasie katolickiej planowano publikowanie wywiadów z duchownymi, którzy uczestniczyli w wyjazdach¹¹⁸.

Kilku duchownych po powrocie z wycieczki orbisowskiej do Rzymu skierowało na ręce przedstawicieli władz komunistycznych swe podziękowania za umożliwienie im wyjazdu do Wiecznego Miasta¹¹⁹. Były to laurki wystawione władzom PZPR i Polsce Ludowej. Należy przypuszczać, że pod naciskiem władz komunistycznych księża, zgromadzeni w Kołach Księży Caritas, ślali listy do swych biskupów w diecezjach z pretensjami i żalami, że nie wyrazili zgody na wyjazdy do Rzymu¹²⁰. W wycieczkach orbisowskich do Wiecznego Miasta uczestniczyło łącznie 242 duchownych.

¹¹⁶ Zob. L. Villa, *Błogosławiony Paweł VI*, Komorów 2010; Zob. M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, s. 49-71.

¹¹⁷ IPN Bu, sygn. 01283/844, Notatka w sprawie propagandowego wykorzystania wycieczek księży do Rzymu, sporządzona 14 .10. 1965 r., s. 107-109.

¹¹⁸ Tamże, Notatka w sprawie propagandowego wykorzystania wycieczek księży do Rzymu, sporządzona 14 .10. 1965 r., s. 109.

¹¹⁹ Tamże, Pismo do Departamentu MSW z dn. 11 XI 1965 r., s. 129-130. W piśmie czytamy, „niniejszym pragnę złożyć na ręce Pana Ministra wyrazu hołdu, najwyższego uznania i serdecznej podziękii dla Rządu PRL i Jej mądrej Przewodniczki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej za umożliwienie setkom księży, wiernym synom Ludowej Ojczyzny, pionierom ruchu postępowego, udania się z pielgrzymką do Grobu św. Piotra, ujrzenia głowy chrześcijaństwa i zwiedzenia Wiecznego Miasta”.

¹²⁰ Tamże, List księży diecezji katowickiej do swego ordynariusza, 31 XII 1965 r., s. 155-156.

Księża „uciekiniery”

Władze komunistyczne były zaniepokojone faktem pozostania kilku duchownych poza granicami Polski. Każda z osób duchownych, która nie powróciła do Polski z wycieczki orbisowskiej, była dość dokładnie sprawdzana ze swej działalności w kraju. Z trzech wycieczek orbisowskich do Polski nie powróciło 6 księży. Z pierwszej 1 duchowny, z drugiej 3 i z trzeciej 2. Dyrektor Departamentu I MSW w Warszawie sporządził 16 października 1965 roku raport dotyczący księży „uciekiniarów”. O ks. P. Nieużyłe napisano, że: „(...) odmawiając powrotu do kraju, oświadczył w prywatnej rozmowie, że decyzja jego bierze się stąd, że *w kraju był szantażowany i namawiany do współpracy z PAX-em*”. Dokładniejsze dane o ks. Nieużyłe zamieszczono w raporcie z 13 listopada 1965 roku. Czytamy w notatce służbowej, że: „(...) działał do 1956 roku aktywnie w Komisji Księża przy ZBOWiD. (...) Był lojalnie ustosunkowany do PRL. Nie stwierdzono wrogich wystąpień z jego strony”. Charakteryzowano go jako człowieka energicznego¹²¹. W kolejnej informacji sporządzonej 6 stycznia 1966 roku, funkcjonariusz SB donosił, że ks. Paweł ma trudności z uzyskaniem azylu politycznego w Austrii, natomiast nawiązał kontakt z pracownikami Radia Wolna Europa¹²².

Natomiast ks. Z. Patejko, w opinii funkcjonariusza SB, pozostał za granicą z powodu nadużyć, jakich miał dokonać przy budowie dwóch świątyń. Groził mu wyrok i więzienie. Każdy z duchownych „uciekiniarów” miał także oświadczyć, że decyzja kard. Wyszyńskiego zabraniająca udziału w wyjeździe miała wpłynąć na ich decyzję¹²³. Adres kontaktowy w Wiedniu miał otrzymać od jednego z biskupów warszawskich w Rzymie, tak raportował funkcjonariusz SB¹²⁴. Jednym słowem za pozostanie duchownych poza krajem funkcjonariusze państwa komunistycznego oskarżali przede wszystkim Prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego. W kolejnym raporcie, z 6 stycznia 1966 roku, funkcjonariusz SB podał inną motywację pozostania ks. Zbigniewa za granicą. W raporcie napisano: „(...) Patejko tłumaczy swój krok następująco: od roku 1963 służba bezpieczeństwa usiłowała nakłonić go do współpracy. Grożono mu w razie odmowy wyegzekwowaniem nałożonego na niego podatku w wysokości 70 tys. złotych. Nie chcąc angażować się do współpracy ze służbą bezpieczeństwa, Patejko skorzystał z nadarzającej się okazji i pozostał za granicą”. O swej decyzji miał poinformować ks. bpa Sikorskiego i ks. bpa Rubina.

¹²¹ Tamże, Informacja nr 177/IV/65, z dn. 13 XI 1965 r., s. 131.

¹²² Tamże, Pismo Dyrektora Departamentu II MSW, płk M. Krupskiego do Dyrektora Departamentu IV MSW płk ST. Morawskiego z dn. 6 I 1966 r., s. 158.

¹²³ Tamże, Pilny Meldunek. Dotyczy: księży–uciekiniarów z wycieczek Orbisu. Źródło wiarygodne, 16 .10. 1965 r., s. 110.

¹²⁴ Tamże, Informacja nr 177/IV/65, z dn. 13 XI 1965 r., s. 131.

Po pozostaniu w Wiedniu w opinii funkcjonariusza SB, nawiązał kontakt z Radiem¹²⁵ Wolna Europa¹²⁶.

Z wycieczki nie powrócił także ks. Adam Zoń¹²⁷. Pozostał w Wiedniu¹²⁸. Miał tam swych krewnych, którzy pomogli mu pozostać w Austrii¹²⁹. W Austrii pozostał także o. Benedykt Gerard Gabor¹³⁰, pracujący w diecezji gorzowskiej, ks. Bonifacy Miązek¹³¹, ks. Józef Boczek proboszcz z diecezji opolskiej¹³² i ks. Wojciech Mudlaff¹³³.

¹²⁵ Zob. *Wspomnienia pracowników Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa*, red. A. Grabowska, Oficyna Wydawnicza Rytm 2002.

¹²⁶ IPN Bu, sygn. 01283/844, Pismo Dyrektora Departamentu II MSW, płk M. Krupskiego do Dyrektora Departamentu IV MSW płk. ST. Morawskiego z dn. 6 I 1966 r., s. 159.

¹²⁷ Tamże, Pismo Dyrektora Departamentu II MSW, płk M. Krupskiego do Dyrektora Departamentu IV MSW płk ST. Morawskiego z dn. 6 I 1966 r., s. 159. W raporcie SB o ks. Adamie czytamy, „(...) ur. 8 XI 1953 roku w Żywcu, wikary w Choczni. Wymieniony odłączył się od wycieczki *Orbisu* wracającej z Rzymu w dniu 10 października 1965 roku w Wiedniu. Do pozostania poza granicami kraju skłoniły Zona – według jego własnych wypowiedzi – następujące okoliczności: od roku 1962 służba bezpieczeństwa usiłowała wciągnąć go bezskutecznie do współpracy”. Nie podjął współpracy z władzami komunistycznymi, a przez cały czas był nękanym przez funkcjonariuszy SB. to miało skłonić go do pozostania na Zachodzie Europy.

¹²⁸ Tamże, List z życzeniami imieninowymi z 24 .10. 1965 roku do o. Tadeusza, s. 120-121.

¹²⁹ Tamże, Informacja nr 177/IV/65, z dn. 13 XI 1965 r., s. 131.

¹³⁰ Tamże, Pismo Dyrektora Departamentu II MSW, płk M. Krupskiego do Dyrektora Departamentu IV MSW płk ST. Morawskiego z dn. 6 I 1966 r., s. 157-159. O ks. Gaborze funkcjonariusz SB sporządził notatkę, „(...) ur. 9 XII 1932 roku w Katowicach, zakonnik – kapucyn, ostatnio wikary w Gorzowie, ma krewnego Tadeusza Gabora, zamieszkałego w Biville sur Mer (Francja). Wymieniony odłączył się od wycieczki *Orbisu* wracającej z Rzymu w dniu 10 października 1965 roku w Wiedniu. Do tego kroku – według jego własnych wypowiedzi – skłoniły go następujące okoliczności: od grudnia 1963 roku ubiegał się o paszport do Francji w celu odwiedzenia krewnego. Wiosną 1965 roku przeprowadził z nim rozmowę pracownik służby bezpieczeństwa, który zaproponował mu współpracę obiecując w zamian zgodę na wyjazd do Francji, a także pewną sumę pieniędzy. Gabor odpowiedział, że sobie tę sprawę rozważy”. O. Gerard nigdy nie podjął współpracy z SB, a korzystając ze sposobności wyjazdu na Zachód, skorzystał z wycieczki do Rzymu i pozostał na Zachodzie Europy.

¹³¹ Tamże, Pismo Dyrektora Departamentu II MSW płk K. Krupskiego do Dyrektora Departamentu IV MSW płk St. Morawskiego z dn. 6 I 1966 r., s. 157-159. Funkcjonariusze państwa totalitarnego o ks. B. Miązku pisali, „(...) ur. 27 III 1935 roku w Kolonii Szczerbackiej, ksiądz, ostatnio wikary w Starachowicach, ma krewnych w Stanach Zjednoczonych, m.in. ciotkę Władysławę (...). Wymieniony odłączył się od wycieczki *Orbisu* udającej się do Rzymu w dniu 12 października 1965 roku w Wiedniu. W świetle jego własnych wypowiedzi okoliczności związane z ucieczką przedstawiają się następująco. Miązek od szeregu lat ogłaszał drobne utwory literackie w katolickiej prasie periodycznej *Przewodnik Katolicki*, *Tygodnik Powszechny*, *Więź*. Jednakże od pewnego czasu przedstawiciele *Paxu* zaczęli wywierać na niego nacisk, aby swoje prace publikował wyłącznie w prasie paxowskiej. Kiedy tego rodzaju usiłowania, w tym także interwencja przedstawiciela Urzędu ds. Wyznań w Kielcach, jarosza, nie odniosła skutku, poddano kontroli cała jego prywatną korespondencję”. O tych działaniach poinformowali go pracownicy poczty, miało to zadecydować o jego pozostaniu na Zachodzie Europy.

¹³² Tamże, Informacja nr 177/IV/65, z dn. 13 XI 1965 r., s. 132. W opinii funkcjonariusza SB ks. J. Boczek pozostał poza Polska ze względu na konflikt ze swym ordynariuszem w diecezji ks. bp. F. Jopem.

¹³³ Tamże, Notatka sporządzona przez kpt. W. Pałucha, s. 149-151.

Władze komunistyczne w kolejnych miesiącach nadal gromadziły informacje o księżach, którzy nie powrócili do Polski z wycieczek orbisowskich do Rzymu. Warto tu nadmienić, że nie wszyscy duchowni otrzymywali zgodę na wyjazd do Rzymu. Z czwartej grupy wycieczki zgody na wyjazd do Rzymu władze komunistyczne nie udzieliły 8 duchownym¹³⁴. Były bardzo różne motywacje. Pośród duchownych chcących uczestniczyć w wycieczce orbisowskiej było kilku księży od kilku lat zasuspendowanych, był ks. zakonny, któremu odmówiono paszportu na wyjazd do Rzymu na studia, byli duchowni, którzy mieli krewnych w Niemczech Zachodnich albo w USA. Władze komunistyczne, informując osoby zainteresowane wyjazdem, przekazywały wiadomość, że „Ambasada Włoska odmówiła wydania wiz, (...) żądając skreślenia z listy”¹³⁵.

Podsumowanie

Plan Prymasa Polski, kard. Stefana Wyszyńskiego, zorganizowania ogólnopolskiej pielgrzymki duchownych do Rzymu na zakończenie obrad soborowych nie powiódł się, władze komunistyczne państwa polskiego tego planu nie zaakceptowały. Jednak nie wystarczył władzom brak akceptacji, chcąc bowiem okazać swój dyktat, prominentni działacze partyjni w Polsce sami zorganizowali cztery wyjazdy duchownych do Rzymu już na zakończenie Soboru Watykańskiego II w 1965 roku Wyjazdy zorganizowane przez *Orbis* miały charakter polityczny, o czym bardzo często w swych wypowiedziach dawał do zrozumienia kard. Stefan Wyszyński. Władze komunistyczne planowały tą akcją objąć kilkutysięczną rzeszę duchownych Kościoła rzymskokatolickiego. By zachęcić duchownych do udziału w wyjazdach, funkcjonariusze państwa totalitarnego posługiwali się bardzo różnymi metodami. Mimo wielkiego zaangażowania służb państwowych, w wycieczkach ostatecznie uczestniczyło tylko 242 duchownych, z czego na Zachodzie Europy pozostało 8 księży z różnych przyczyn. Władzom komunistycznym przyświecał jeden cel, pokazać światu otwartość państwa komunistycznego na demokrację i wolność religijną, której w Polsce nie było od zakończenia II wojny światowej, aż do lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Choć i dziś rodzą się wątpliwości i nasuwa się pytanie, czy u początku XXI wieku. Kościół rzymskokatolicki w Polsce może działać w pełnej wolności.

¹³⁴ Tamże, Pismo Wice Dyrektora Departamentu IV MSW płk Morawskiego do Dyrektora Biura C MSW w Warszawie, z dn. 20 XI 1965 r., s. 142.

¹³⁵ Tamże, Notatka dotycząca wyjazdu księży w ramach wycieczki do Rzymu z dn. 25 XI 1965 r., s. 143-144.

**CARDINAL STEFAN WYSZYNSKI'S UNIMPLEMENTED PLAN
DURING THE IV SESSION OF THE VATICAN COUNCIL II (1965)**

SUMMARY

During the IV Session of the Vatican Council II in 1965 the communist government in Poland did not give permission for organizing the pilgrimages to Rome neither by Cardinal Stefan Wyszyński nor by the Conferences of Polish Episcopate. At that time the government organized few trips for the Roman Catholic priests to the Eternal City. The arrangements of the trips were made by political and social organizations which supported the communist regime. The trips had a purely propaganda purpose. They were to give evidence about the existence of religious freedom in Poland. The priests, in the total number of 242, who were members of pro-government organizations took part in them.

KEYWORDS: Stefan Wyszyński, Communist regime, religious freedom, persecution of the Church.

WALKA O UTRZYMANIE NAUCZANIA RELIGII W SZKOŁACH W OKRESIE POLSKI LUDOWEJ

Walka z religią, a co za tym idzie z ludźmi, którzy angażowali się w katolickie wychowanie młodzieży w okresie Polski Ludowej, przeniosła się na teren szkoły. Tam też istniało największe zagrożenie bojkotowania antykościelnych zarządzeń władz, które zmierzały do laickiego wychowania młodzieży. Zatem walka o rząd dusz młodego pokolenia rozpoczęła się od stopniowego rugowania religii ze szkół, by ją ostatecznie wyeliminować 15 lipca 1961 roku¹. Naukę religii w szkołach gwarantowała konstytucja i konkordat. Na Ogólnopolskim Zjeździe Oświatowym w Łodzi 18-22 czerwca 1945 roku minister Stanisław Skrzeszewski potwierdził, że „stosunek do nauczania religii nie ulegnie zmianie”. Obiecał całkowitą swobodę nauczania katechezy w szkole oraz praktyk religijnych. Równocześnie zapewnił, że „w myśl podstawowych zasad demokracji, nie uszczuplimy swobody sumienia, nie będziemy stosowali przymusu w kwestiach, dotyczących wewnętrznego życia jednostki”². Tak więc religia nadal miała pozostać w szkole ale tylko do pewnego czasu, bowiem władze komunistyczne robiły wszystko, by ograniczyć lekcje lub podważać ich autorytet np. przez usuwanie ocen z religii ze świadectw³.

Już bowiem we wrześniu 1945 roku zarządzenie Ministra Oświaty dawało możliwość rezygnacji z uczestniczenia w lekcji na wyraźne życzenie rodziców⁴. Istotnym dla władz państwowych w pierwszym okresie formowania władzy ludowej było utrzymanie nauki religii w szkołach, tylko po to, by nie drażnić społeczeństwa w większości katolickiego i pokazać mu, że nowa władza jest w pełni demokratyczna⁵. Stopniowe ograniczanie omawianego przedmiotu

* Dr Sabina Bober – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Wydział Nauk Humanistycznych; Instytut Historii; e-mail: sbober@kul.lublin.pl

¹ S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestoleciu Polski Ludowej*, Lublin 2011, s. 316nn.

² *Ogólnopolski Zjazd Oświatowy w Łodzi 18-22 czerwca 1945 r.*, Warszawa 1945, s. 59.

³ Z. Zieliński, S. Bober, *Kościół w Polsce 1944-2007*, Poznań 2009, s. 50.

⁴ Dz. U. Min. Ośw. z 1945 roku, nr 4, poz. 184; APWroc., KOS we Wrocławiu, (Archiwum Państwowe we Wrocławiu, Kuratorium Okręgu Szkolnego we Wrocławiu), Okólniki i zarządzenia Ministerstwa Oświaty i KOS 1945-1947, sygn. 3, k. 1. P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty 1945-1959*, Poznań 1994, s. 36; R. Ceglarek, *Katechizacja w diecezji częstochowskiej (1926-1951)*, Częstochowa 2008, s. 71.

⁵ H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, Białystok 1997, s. 14nn.

w szkołach zastępowano sloganami na temat wolności sumienia i wyznania. Równocześnie eliminowano jakikolwiek przymus uczestniczenia dziecka w praktykach religijnych. Zarówno działacze oświatowi PPS, jak i PPR, próbowali wpływać na wychowanie młodego pokolenia w duchu materialistycznym, a tym samym na ograniczania nauki religii w szkołach. Po sukcesie wyborczym z 1947 roku obie partie czuły się na tyle mocno, że mogły się nie liczyć z opinią publiczną w kwestiach wychowawczych, jak było dotychczas. W liceach pedagogicznych przygotowujących przyszłych nauczycieli ograniczono liczbę religii do jednej godziny tygodniowo⁶. Instrukcje programowe, co prawda zakładały istnienie omawianego przedmiotu, ale równocześnie mocno akcentowały wychowanie w duchu ideologii marksistowsko-leninowskiej, kładącej nacisk na wychowanie świeckie. Po powstaniu PZPR władza ludowa czuła się na tyle pewnie, że mogła wycofywać się ze wcześniejszych obietnic, tyjących się pozostawienia nauczania katechezy w szkole. Nowy program szkolny na lata 1948/49 wyraźnie precyzował kierunek wychowawczy nowej szkoły, bez udziału czynnika katolickiego. Jednakże omawiany przedmiot nadal wolno było wyklądać w polskich szkołach. Z jednej strony pozostawienie religii w szkole, a z drugiej parcie do wychowania świeckiego wynikało ze świadomego działania czynników państwowych zmierzających do całkowitego wyeliminowania Kościoła z życia polskiego społeczeństwa stopniowo, tak by nie doszło do ostrych wystąpień, które mogłyby przeciwdziałać umocnieniu się władzy komunistycznej w Polsce. Ów przedmiot był wykładany w szkołach w zasadzie do 1948 roku, po czym ulegał w kolejnych latach stopniowemu ograniczeniom⁷.

Nowy etap w ograniczaniu lekcji religii rozpoczął się od roku szkolnego 1949/50⁸. 5 sierpnia 1949 roku Rada Ministrów wydała dekret o wolności sumienia i wyznania, w którym jak zapewniano miało być miejsce dla praktyk religijnych. Ten z pozoru liberalny dekret powodował wiele ograniczeń w tym zakresie. Poza gwarancją państwa wolności sumienia i wyznania precyzował formy naruszeń tej wolności, obwarowane sankcjami karnymi⁹. Porozumienie z 14 kwietnia 1950 roku w punkcie tyjącym się nauki religii w szkołach zawierało:

⁶ W. Chmielewski, *Kształcenie nauczycieli w okresie ideologizacji szkolnictwa (1944-1965)*, Warszawa 2006, s. 222-245.

⁷ L. Grochowski, *Nauka religii w szkołach państwowych Polski Ludowej*, w: *Oblicze ideologiczne szkoły polskiej w latach 1944-1955*, red. E. Walewander, Lublin 2002, s. 125-138.

⁸ APPozn., PWRN, (Archiwum Państwowe w Poznaniu, Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej), Protokół z Konferencji Naczelników Kuratorium odbytej w dniu 25 marca 1949 r., sygn. 3329, k. 2-7.

⁹ Dz. U. z 1949 r., nr 45, poz. 334. Nowością było wprowadzenie kary nie tylko za dokonanie i usiłowanie, ale nawet za przygotowanie do nadużywania wolności sumienia i wyznania w celach wrogich ustrojowi PRL (kara do trzech lat więzienia).

„Rząd nie zamierza ograniczyć obecnego stanu nauczania religii w szkołach: programy nauczania religii będą opracowane przez władze szkolne wspólnie z przedstawicielami Episkopatu; szkoły będą zaopatrzone w odpowiednie podręczniki; nauczyciele religii świeccy i duchowni będą traktowani na równi z nauczycielami innych przedmiotów; wizytatorów nauczania religii władze szkolne będą powoływały w porozumieniu z Episkopatem”¹⁰.

Tymczasem władze państwowe nie myślały o dotrzymaniu podjętych zobowiązań. Następowaly masowe zwolnienia katechetów ze szkół¹¹. Od 1950 roku uprawnienia do nauki religii w szkołach mieli tylko księża legitymujący się zezwoleniami z Wydziałów ds. Wyznań. Miały być one corocznie odnawiane. O tym, czy takie zezwolenie przedłużyć decydowały władze bezpieczeństwa, które z roku na rok tych zezwoleń wydawały coraz mniej. Przykładowo, w październiku 1951 roku w diecezji katowickiej na 500 szkół podstawowych w połowie nie odbyło się nauczanie religii. W tym samym czasie w diecezji lubelskiej religię usunięto z 240 szkół. Formalnie nie istniał żaden przepis mówiący o usuwaniu lekcji religii ze szkół, a mimo to władze komunistyczne masowo doprowadzały do usuwania omawianego przedmiotu z terenów szkolnych¹².

Zasadnicze zmiany przyniósł rok 1954. Zarządzeniem ministra z 1 września zniesiono naukę religii w szkołach zawodowych, natomiast w szkołach licealnych ogólnokształcących i w szkołach podstawowych, w których utrzymała się jeszcze religia przesunięto ją na ostatnie godziny lekcyjne¹³. Ponadto władze państwowe robiły wiele, by odciągnąć młodzież od uczęszczania na lekcje religii. Znane były przypadki zmuszania rodziców do składania deklaracji, o nie uczęszczaniu ich dzieci na katechezę. Najbardziej skutecznym było bezpodstawne zwalnianie katechetów ze szkół pod byle pretekstem i nie przyjmowanie na ich miejsce nowych. Nauczycieli usuwano z byle powodu, jak chociażby nie podpisanie się ich pod *Apelem Sztokholmskim* w 1950 roku, czy też jawne krytykowanie działań władz w kwestiach wychowania materialistycznego¹⁴.

Pewne zmiany nastąpiły po wydarzeniach czerwcowych i październikowych w 1956 roku. Zawarto nowe porozumienie między rządem a Episkopa-

¹⁰ P. Raina, *Kościół w PRL*, s. 233.

¹¹ APB, (Archiwum Państwowe w Bydgoszczy), KOS Pomorskiego w Toruniu, Pismo kurii biskupiej chełmińskiej do Ministerstwa Oświaty z 17 listopada 1949 r., sygn. 7, k. 3. Zwalnianie katechetów ze szkół odbywało się już przed 1950 rokiem.

¹² H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990, w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 113-114.

¹³ J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z. Zieliński, M. Peret, Lublin 2000, s. 40.

¹⁴ AAN, Min. Ośw., (Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Oświaty), Pismo PWRN Wydział Oświaty w Szczecinie z dnia 17 kwietnia 1952 roku, sygn. 1801, k. 156; *17 lat nauczania religii w Polsce Ludowej*, wybór dokumentów, oprac. H. Konopka, Białystok 1998, s. 15.

tem. W jego wyniku minister oświaty W. Bieńkowski wydał 8 grudnia 1956 roku zarządzenie w sprawie nauczania religii w szkołach. Ów przedmiot mógł wrócić, ale jako nadobowiązkowy. Zagwarantowano nauczanie religii dzieciom tych rodziców, którzy wyrażą na piśmie takie życzenie. Zarządzenie było następujące:

„1. Nauczanie religii będzie prowadzone w szkole jako przedmiot nadobowiązkowy. Naukę tego przedmiotu organizuje się dla tych uczniów, których rodzice wyrażają w tej sprawie indywidualne życzenie na piśmie. 2. Nauczanie religii w szkołach państwowych odbywa się według następujących zasad: a) Nauczanie religii odbywa się na podstawie programów i podręczników zatwierdzonych przez władze kościelne i szkolne. b) Jeżeli liczba uczniów pobierających naukę religii w klasie wynosi mniej niż 20, należy łączyć w grupy oddziałów tej samej klasy lub różnych klas. c) Wymiar godzin nauczania religii wynosi w klasie I jedną godzinę tygodniowo, w klasach II-VII dwie godziny tygodniowo, we wszystkich klasach szkół średnich – jedną godzinę tygodniowo. d) Nauczanie religii, tak jak inne lekcje nadobowiązkowe, powinno się odbywać w zasadzie po godzinach zajęć obowiązkowych; tam gdzie pozwalają na to warunki, lekcje religii mogą się odbywać przed rozpoczęciem zajęć obowiązkowych. W szkołach o wielu oddziałach, gdzie wymienione zasady nie zabezpieczają uczniom wszystkich oddziałów (grup) możliwości pobierania nauki religii, lekcje tego przedmiotu mogą być organizowane również w godzinach przeznaczonych na zajęcia obowiązkowe. Uczniom nie uczącym się religii szkoła obowiązana jest zapewnić należytą opiekę w godzinach przerw w nauce obowiązkowej, spowodowanych nauczaniem religii. (...) 3. Obowiązki nauczyciela religii mogą pełnić osoby duchowne lub świeckie mające uprawnienia do nauczania religii, uznane przez władze kościelne. Zatrudnianie i zwalnianie nauczycieli religii następuje na wniosek władz kościelnych. Nauczycielem religii nie może być nauczyciel przedmiotów świeckich. Nauczyciele religii są wynagradzani z budżetu Ministerstwa Oświaty na zasadach ustalonych w obowiązujących przepisach w sprawie uposażenia nauczycieli”¹⁵.

W praktyce władze państwowe przyjęły odmienną zasadę propagując powstawanie szkół świeckich i ograniczając liczbę godzin cytowanego przedmiotu¹⁶. Postępowanie władz oświatowych spotykało się z apelami hierarchii kościelnej o zagwarantowanie nauki religii w szkołach. Pisma, które wysyłał zarówno sekretarz Episkopatu biskup Zygmunt Choromański, jak i sam prymas Stefan Wyszyński do władz państwowych, nie przynosiły żadnego efektu. Komuniści po 1948 roku mając pełnię władzy wyposażonej w aparat bezpieczeństwa, który skutecznie eliminował wszelką opozycję, nie musieli już zabiegać o poparcie społeczeństwa. Zarówno *Porozumienie* z 1950 roku, jak i kolejne umowy podpisywane po 1956 roku były tylko na papierze¹⁷. W obronie nauczania religii w szkołach występowali sami rodzice, którzy pisali petycje do władz oświato-

¹⁵ AAN, Min. Ośw., P. Raina, *Kościół w PRL*, s. 574.

¹⁶ H. Konopka, *Religia w szkołach Polski Ludowej*, s. 88-89.

¹⁷ Szeroka korespondencję władz kościelnych z władzami państwowymi na temat swobodnych praktyk religijnych w szkole zawarł Peter Raina w książce *Kościół w PRL. Dokumenty 1945-1959*, Poznań 1994, np. s. 147-148, 312-317, itd.

wych, ale i one niewiele skutkowały¹⁸. Jeśli rodzice protestowali to władze państwowe próbowały ośmieszyć ich inicjatywy rozgłaszając, że występując w obronie religii w szkole byli pod wpływem „kleru i dewotek”¹⁹.

Tymczasem Władysław Gomułka jeszcze energiczniej przystąpił do walki z religią niż sam Bolesław Bierut. Władze mogły być pewne, że dziesięcioletnia walka z religią przyniesie zamierzone efekty i rodzice nie będą chcieli posyłać dzieci do szkół z nauką religii. Stawało się inaczej. Nawet w szkołach Towarzystwa Przyjaciół Dzieci wracała katecheza, głównie pod naporem dzieci i rodziców. Za pomocą środków masowego przekazu władze były na alarm o klerykalizacji szkół, nietolerancji katechetów i prześladowania dzieci, które nie uczęszczały na lekcje religii²⁰. W ten sposób przygotowywano grunt do ostatecznego wycofania się z podjętych zobowiązań z 1956 roku²¹. Władza ludowa w okresie rządów Gomułka poszła jeszcze dalej, niż to miało miejsce w okresie rządów Bieruta. W ciągu niespełna kilku lat I Sekretarz doprowadził do likwidacji nauki religii ze wszystkich typów szkół w całej Polsce. Do walki z nauczaniem religii w szkołach przystąpiły organy bezpieczeństwa, które rozpracowywały, a następnie karały pod byle pretekstem nauczycieli omawianego przedmiotu. Naciskano, często szantażowano członków komitetów rodzicielskich i rad pedagogicznych, by te nie zgadzały się na wprowadzenie bądź kontynuowanie katechezy w szkole. Szczegółnej kontroli poddano katechetów, których za negatywne wypowiedzi na temat ustroju Polski Ludowej zwalniano, bądź nie przedłużano angażu w roku następnym²².

Zaplanowana ofensywa ideologiczna wymierzona w naukę religii w szkołach nastąpiła dość szybko. 4 sierpnia 1958 roku minister oświaty Władysław Bieńkowski wydał zarządzenie, w myśl którego od dnia 1 września nauczycielem religii nie mogła być osoba zakonna.

„1. W przypadkach, gdy nauczycielami religii, którzy należą do zgromadzeń zakonnych (zarówno habitowych jak i bezhabitowych, a także księżmi-zakonnikami) zawarto umowę o pracę na rok szkolny 1958/59 lub na czas nieokreślony – należy wypowiedzieć te umowy z zachowaniem 3-miesięcznego okresu wypowiedzenia. Nauczyciele ci od 1 września 1958 r., nie mogą udzielać lekcji religii w szkołach państwowych. 2. Zatrudnienie w drodze wyjątku osób,

¹⁸ AAN, Min. Ośw., Pismo z dnia 2 marca 1952 roku do Biura Skarg i Zażaleń przy Radzie Państwa w Warszawie, sygn. 1801, k. 151.

¹⁹ APWroc., PWRN, Informacje dotyczące nauczania religii (1959 r.), sygn. XVII/790, k. 5; APB, PWRN, Pismo dyrektora liceum pedagogicznego w Tucholi do Wydziału Oświaty w Toruniu, sygn. 1305, k. 203.

²⁰ AAN, KC PZPZR Wydział Oświaty, Wytyczne, wnioski, informacje, sygn. 237/XVII-319, k. 52.

²¹ APKosz, (Archiwum Państwowe w Koszalinie), PWRN, Wnioski z narady kierowników wydziałów oświaty Prezydium PRN odbytej w dniu 9 listopada 1956 r. w Koszalinie, sygn. 4279, k. 89.

²² H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim*, s. 248-260.

które należą do zgromadzeń zakonnych, jako nauczycieli religii, może mieć miejsce tylko za uprzednią zgodą Ministerstwa Oświaty, wydaną na wniosek kuratorium okręgu szkolnego”²³.

Na takie *dictum* wystąpiła strona kościelna z pismem, w którym mówiono o jawnej dyskryminacji osób zakonnych, co było sprzeczne z obowiązującym *Porozumieniem* z 1950 roku, gdzie stwierdzono, że rząd nie będzie ograniczał aktualnego stanu nauczania religii w szkole²⁴. Biskupi nie byli w stanie zastąpić wyrugowanych zakonników i zakonnic księżmi i osobami świeckimi. W praktyce więc decyzja władz oznaczała uniemożliwienie nauczania religii w szkołach²⁵. Z podjętego kroku strona państwowa tłumaczyła się „awanturni-

²³ AKMCz, (Archiwum Kurii Metropolitarnej w Częstochowie), Korespondencja władz kościelnych w Polsce z władzami państwowymi, t. I 1946-1961, sygn. 148/1, k. 67 verso. Pod okólnikiem podpisał się: Dyrektor Departamentu W. Iwanowski; APPozn., PWRN, Pismo Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem z 5 września 1958 roku, sygn. 36-34, k. 98-99. Jak zawarto piśmie „odsunięcie osób zakonnych od nauczania religii w szkołach podyktowane zostało również doświadczeniami ostatniego okresu, świadczącymi, że zakonnicy jako nauczyciele religii byli najgorliwszymi wykonawcami sprzecznych z poczuciem odpowiedzialności wytycznych zmierzających do rozpalania wśród młodzieży szkolnej walki religijnej, wprowadzania do szkół atmosfery fanatyzmu religijnego i nietolerancji wobec młodzieży nie uczęszczającej na naukę religii, ataków na nauczycielstwo stojące na gruncie laickiego wychowania i nauczania, walki z laickim charakterem szkoły”; APPozn., PWRN, Pismo pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem do sekretarza Episkopatu bp. Zygmunta Choromańskiego z 5 września 1958 r., sygn. 3634, k. 98-99; Por. AAN. Min. Ośw., Zarządzenie Ministra Oświaty z dnia 26 stycznia 1957 roku w sprawie kwalifikacji zawodowych nauczycieli religii w szkołach podstawowych i średnich, sygn. 148, k. 1 + verso.

²⁴ AKMCz, Korespondencja władz kościelnych w Polsce z władzami państwowymi, t. I 1946-1961, Odpis pisma sekretarza Episkopatu do ministra Jerzego Sztachelskiego Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem z 9 sierpnia 1958 r., sygn. 148/1, k. 69. Sekretarz Episkopatu w piśmie do ministra Jerzego Sztachelskiego ostro zaprotestował przeciwko zarządzeniu z 4 sierpnia 1958 roku. „Zarządzenie to budzi zdziwienie i zastrzeżenie bowiem jest rażąco dyskryminacją osób zakonnych w stosunku do innych obywateli, nie jest oparte na przepisach prawnych, jest sprzeczne z zarządzeniami Ministra Oświaty z grudnia 1956 roku, jest pogwałceniem Porozumienia, ubocznie *via facti* uniemożliwia nauczanie religii w szkołach, a w praktyce będzie zarzewiem niepokoju opinii publicznej i przyczyną konfliktów”. Dalej biskup Choromański szczegółowo wyliczał łamanie podstawowych przepisów prawnych przez władze państwowe; *17 lat nauczania religii w Polsce Ludowej*, s. 62-64.

²⁵ AKMCz, Korespondencja władz kościelnych w Polsce z władzami państwowymi, t. I 1946-1961, Pismo Pełnomocnika Rządu do Spraw Stosunków z Kościołem z dnia 5 września 1958 r., sygn. 148/1, k.78 nn. Na list biskupa Choromańskiego minister Sztachelski odpowiedział pismem z 5 września 1958 roku. Odrzucił w nim argumentację strony kościelnej, twierdząc, że sierpniowy okólnik posiada podstawy prawne, jeszcze z okresu przedwojennego, kiedy to zakonnicy nie byli nauczycielami religii. Równocześnie dodał, że osoby zakonne były najbardziej agresywnie nastawione wobec działań władz państwowych wprowadzając do szkół „atmosferę fanatyzmu i nietolerancji” wobec młodzieży nie uczęszczającej na katechezę. Dodał, że rząd „lojalnie” trzymał się postanowień Porozumienia, a to strona kościelna je łamała i do siebie może mieć tylko pretensje. Por. A. Dudek, R. Grys, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 147-149.

czą działalnością” osób duchownych, które w sposób demoralizujący wpływały na młodzież poprzez ośmieszanie rządzących krajem²⁶.

Stopniowe ograniczanie nauki religii w szkołach miał przyspieszyć proces laicyzacji polskiego szkolnictwa. Eliminacja nauczania owego przedmiotu przebiegała z różnym natężeniem w poszczególnych województwach. Zależało to w dużej mierze od miejscowych władz oświatowych. Autorzy zajmujący się ową problematyką wskazują na Częstochowę jako na ośrodek, w którym najszybciej dokonywano rugowania religii ze szkół. W 1957 roku w Częstochowie była jedna szkoła, w której nie było katechezy. Dwa lata później na 57 państwowych szkół podstawowych i średnich nauczanie religii prowadzono zaledwie w siedmiu szkołach podstawowych i to nie we wszystkich klasach²⁷. Przykład Częstochowy był o tyle znaczący, że w marcu 1960 roku udała się tam grupa kilkunastu funkcjonariuszy KC PZPR i Urzędu ds. Wyznań. Powodem ich wizyty był właśnie duży odsetek szkół bez nauki religii. Przykład Częstochowy w zakresie walki z religią w szkołach posłużył za wzorcowy dla całego kraju i był wysoko oceniany przez kierownictwo PZPR²⁸. Od września 1960 roku na terenie województwa szczecińskiego nie nauczano już religii w szkołach średnich zawodowych i ogólnokształcących. W zakładach kształcenia nauczycieli zajęć tych nie prowadzono od 1959 roku. Religia pozostawała jeszcze w szkołach podstawowych, chociaż w stopniu mocno ograniczonym²⁹.

Zaostrzający się kurs antykościelny spowodował wystosowanie listu przez prymasa Wyszyńskiego do Władysława Gomułki, w którym apelował, by I Sekretarz powstrzymał między innymi usuwanie religii ze szkół. Odpowiedział na to adresat w jednym z amerykańskich kwartalników. W artykule stwierdził, że w Polsce istnieje zagwarantowane przez państwo

„powszechnie uznana i nie kwestionowana przez żadnego uczciwego obserwatora zagranicznego całkowita tolerancja religijna. Pod wieloma względami swoboda uprawiania kultu religijnego, swoboda wszelkich obrzędów i obchodzenia świąt religijnych jest większa niż w niejednym państwie kapitalistycznym. Korzysta z niej w pełni zarówno duchowieństwo w swoich funkcjach duszpasterskich, jak i wierni”³⁰.

²⁶ APKrak., (Archiwum Państwowe w Krakowie), PWRN, Informacja z działalności kleru na terenie miasta Krakowa za okres od 1956-1959, sygn. 178, k. 125.

²⁷ A. Mezglewski, *Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce w latach 1944-1980*, Lublin 2004, s. 287; M. Mikołajczyk, *Władza ludowa a diecezja częstochowska*, Częstochowa 2000, s. 88-93

²⁸ A. Dudek, R. Grys, *Komuniści i Kościół w Polsce*, s. 155.

²⁹ Z. Stanuch, *Nauczanie religii w szkołach województwa szczecińskiego w świetle materiałów archiwalnych Archiwum Państwowego w Szczecinie (1956-1961)*, „Przegląd zachodniopomorski” 20(2005), z. 4, s. 125, 124. Dnia 18 sierpnia 1960 roku na posiedzeniu egzekutywy KW PZPR omówiono plany usuwania religii ze szkół. Stwierdzono między innymi, że „należy dążyć do stopniowego, systematycznego wyprowadzania [religii] ze szkół, aż do całkowitej laicyzacji wszystkich typów szkół”.

³⁰ P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. 2, Londyn 1986, s. 359-360.

Skoro kolejne protesty strony kościelnej w postaci listów do władz państwowych były ignorowane, Episkopat sprawę usuwania religii ze szkół postanowił poruszyć na forum publicznym, czego dotąd w zasadzie unikano. Episkopat wzywał rodziców, by ci nie zaniechali wychowywania własnego potomstwa zgodnie zasadami wiary katolickiej. Dla zobrazowania należy przytoczyć fragment listu Episkopatu do rodziców:

„Jesteście więc odpowiedzialni za religijne wychowanie Dzieci Waszych przed Bogiem, które wszczepił w dusze dziecięce pragnienie Boga i niemal naturalne do Niego dążenie. Musicie im wskazać drogę do Boga i ułatwić poznanie wspólnego Wam Ojca Niebieskiego. Jesteście odpowiedzialni za religijne wychowanie Dzieci Waszych przed Kościołem, który z woli Waszej wprowadził je przez chrzest do świętej Rodziny Chrystusowej i dał im znanie Trójcy Świętej, która w nich żyje i działa. Jesteście odpowiedzialni przed rodziną Waszą, która jest katolicka, składa się z członków powołanych do wspólnoty z Bogiem i żyje w światłach Ewangelii i moralności chrześcijańskiej. Jesteście odpowiedzialni i przed Narodem, który chociaż jest społecznością przyrodzoną, to jednak żyje kulturą katolicką, ma swoje dzieje i obyczaj chrześcijański i tak wiele zawdzięcza Kościołowi św., który przez tysiąc lat niesie Światłość prawdziwą Narodowi. A bodaj największa odpowiedzialność Wasza jest przed samymi dziećmi, które może dziś jeszcze nie zawsze rozumieją w pełni daru wiary, prawdy, łaski i życia, ale które stopniowo coraz głębiej pojmują, szczęście posiadania Boga i smutek niewiary”³¹.

Wystosowano do społeczeństwa również list *O aktualnych niebezpieczeństwach*, w którym wytknięto władzom, że usuwając religię ze szkół nie kierują się prawem i łamią wszystkie zasady praworządności³². Na ów list strona państwowa zareagowała bardzo mocno. Sekretarz Episkopatu, jak i wielu innych biskupów, byli wzywani do Urzędów ds. Wyznań, by wycofali ów list. Strona kościelna nie chciała zaognić i tak już napiętej sytuacji i postanowiła wycofać się z publicznego odczytywania listu. Mimo to w kilkudziesięciu parafiach w niedzielę 18 września 1960 roku list został odczytany. Jego treść była także szeroko omawiana w prasie zagranicznej³³.

Całkowitą eliminację nauczania religii ze szkół publicznych przeprowadzono w 1961 roku. 15 lipca Sejm PRL uchwalił ustawę *O rozwoju systemu oświaty i wychowania*. Nie zanegowano w sposób wyraźny możliwości nauczania religii w szkołach. Jej eliminację podjęto, powołując się na określoną w art. 2 ustawy zasadę świeckości szkoły. Zawarto postulat, że całokształt nauczania i wychowania ma świecki charakter. Co prawda Konstytucja PRL uznawała religię, ale przenosiła ją na teren prywatny, dlatego też nauczanie religii nie mogło, zdaniem rządzących, odbywać się w szkole, a w miejscach do

³¹ AAN, Min. Ośw., Wezwanie do rodziców katolickich w sprawie nauczania religii w szkołach, sierpień 1960 r., sygn. 350, k. 1-4.

³² *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 203nn.

³³ P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 2, s. 27; A. Dudek, R. Grys, *Komuniści i Kościół w Polsce*, s. 157.

tego przeznaczonych np. w kościele³⁴. Jak podaje Artur Mezglewski, wprowadzenie zasady świeckości szkoły nie musiało oznaczać eliminacji nauczania religii ze szkół publicznych. „Praktycznie o usunięciu nauki religii ze szkół zdecydowała nie sama ustawa, która nie wypowiadała się szczegółowo na ten temat, lecz późniejsza praktyka i wykładnia narzucona przez czynniki polityczne”³⁵.

Biskupi nie widząc możliwości jakiegokolwiek wpływania na decyzje władz w kwestii nauczania religii w szkołach przystąpili do tworzenia pozaszkolnych punktów katechetycznych. Takie punkty powstawały już w latach pięćdziesiątych w tych miejscowościach, gdzie wcześniej wyrugowano omawiany przedmiot z budynków szkolnych. 19 sierpnia 1961 roku minister oświaty Władysław Tułodziecki wydał zarządzenie w sprawie prowadzenia punktów katechetycznych³⁶. Nauka religii mogła się odbywać w maksymalnym wymiarze dwóch godzin tygodniowo, pod warunkiem zarejestrowania punktu w inspektoracie oświaty; lokal, w którym miały się odbywać zajęcia musiał spełniać odpowiednie warunki higieniczno-sanitarne. Katechezę mogła prowadzić osoba, świecka lub duchowna po uprzednim otrzymaniu zgody inspektoratu oświaty. Administrator parafii miał otrzymywać 1000 zł. miesięcznie³⁷. Równocześnie ruszyła akcja zapraszania proboszczów na rozmowy do Prezydiów Wojewódzkich Rad Narodowych w celu nakłonienia ich do podpisywania umów o pracę z tytułu nauczania religii w punktach katechetycznych³⁸. Episkopat odrzucił propozycję władz państwowych i zabronił swoim kapłanom pobierania jakiegokolwiek wynagrodzenia³⁹. Należy podkreślić, że władze państwowe robiły wszystko, by tych punktów katechetycznych powstawało jak naj-

³⁴ *Osiągnięcia i problemy rozwoju oświaty i wychowania w XX-leciu Polski Ludowej*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1966, s. 216-217.

³⁵ A. Mezglewski, *Szkolnictwo wyznaniowe w Polsce*, s. 289.

³⁶ APWroc, PWRN, Zarządzenia ogólne Ministerstwa Oświaty 1953-67, Instrukcja Ministerstwa Oświaty z dnia 12 września 1961 roku w sprawie rejestracji punktów katechetycznych, sygn. XVII/2, k. 120

³⁷ Dz. U. Min. Ośw., z 1961 roku, nr 10, poz. 124.

³⁸ P. Raina, *Kościół w PRL*, t. 2, s. 139-140. Jak wynika z wewnętrznej notatki Urzędu ds. Wyznań w sprawie punktów katechetycznych w rozmowach wzięło udział 3859 księży na 6371 parafii, tj. 65 procent. „Frekwencja była nierówna – w wielu powiatach dobra, w innych słabsza, a niektórych ośrodkach, jak Warszawa, m. Chrzanów, Jaworzno, rozmowy się nie odbyły z powodu nie stawienia się księży”. Zarządzenie w sprawie punktów katechetycznych było nie małym zaskoczeniem dla wielu księży. Ich reakcja była różna. Jedni uważali, że nowa ustawa ureguluje kwestie nauczania religii, inny byli wręcz do niej negatywnie nastawieni. Byli też i tacy duchowni, którzy przyjęli postawę wyczekującą w zależności od decyzji ich ordynariuszy. W czasie zebrań 522 proboszczów podpisało umowę, a tylko 70 zdecydowanie odmówiło. Reszta miała wyczekiwać na stanowisko kurii. Należy podkreślić, że część księży zwróciła podpisane umowy. Zob. ciąg dalszy notatki na str. 139-140.

³⁹ Tamże, s. 141-142.

mniej. Wymyślano absurdalne powody, by zniechęcić osoby duchowne do prowadzenia katechezy w miejscach przez siebie wyznaczonych⁴⁰.

Polski Episkopat czuł się bezsilny w obliczu dyskryminującej polityki władz wobec swobodnego uczestniczenia w praktykach religijnych. Pozostawała mu nierzadko ambona, z której docierał do szerokiej masy społeczeństwa. Formą protestu były pisma kierowane na ręce polskich władz. 30 listopada 1961 roku w imieniu Episkopatu prymas Wyszyński wystosował pismo do Sejmu PRL na ręce jego marszałka Czesława Wycecha. W kwestii nauki religii w punktach katechetycznych napisał:

„Nauka religii pozaszkolna prowadzona przez Kościół na mocy jego praw nauczycielskich, a zmierzająca do utwierdzenia prawd wiary katolickiej, została poddana kontroli państwowej i to tak pod względem pomieszczeń, w których nauczanie prawd wiary się odbywa, jak i co do kwalifikacji duchownych i osób nauczających tych prawd. (...) Ingerencja Państwa w kościelną naukę religii sprzeczna jest nie tylko z punktem 13 Porozumienia Episkopatu Polski z Rządem PRL z 14. IV. 1950 r., ale stanowi również naruszenie art. 70 Konstytucji PRL, stwierdzającego zasadę rozdziału Kościoła i Państwa, więc zupełnej wzajemnej niezależności w sprawach wewnętrznych tak liturgicznych, jak i katechetycznych. Ingerencja Państwa w kościelne nauczanie religii stanowi również naruszenie przyjętej przez Polskę Uniwersalnej Deklaracji Zgromadzenia Narodów Zjednoczonych, które w art. 18 głosi zasadę, [że] *każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii, publicznie lub prywatnie wyjawiać swoją religię lub wyznanie w nauczaniu, praktykach, kulcie i zachowaniu przepisów kościelnych*”⁴¹.

Usunięcie religii ze szkół mogło się wydawać porażką strony kościelnej, bowiem mimo wielu apeli skierowanych do władz adresaci nie reagowali na przedstawiane pisma. Z drugiej strony sukces rządzących wydawał się wątpliwy, nawet wówczas gdy przy rugowaniu religii ze szkół nie napotkano na większe wystąpienia społeczeństwa, bowiem nie miano już takiej kontroli nad treściami nauczania. W niektórych szkołach zastępowano lekcje religii lekcjami religioznawczymi czy moralności społecznej. Tak też było w szkole podstawowej i Liceum Ogólnokształcącym nr 6 w Bydgoszczy. Na tych zajęciach młodzież miała się dowiedzieć między innymi o zgubnej roli Kościoła w dziejach świata⁴². Władzom oświatowym zależało, by pod płaszczykiem nowego przed-

⁴⁰ APKosz, KW PZPR, Informacja o punktach katechetycznych według stanu w dniu 20 lutego 1962 roku, sygn. 1028, k. 95-99.

⁴¹ AKMCz., Korespondencja władz kościelnych w Polsce z władzami państwowymi, t. 2, 1970-1976 i 1961-1962, Pismo Episkopatu Polski do Sejmu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej na ręce Marszałka Sejmu Czesława Wycecha z 30 listopada 1961 roku, sygn. 143/3, k. 43

⁴² AAN. Min. Ośw., Pismo Kuratorium Okręgu Szkolnego Bydgoskiego w Toruniu do Ministerstwa Oświaty Departament Szkolnictwa Ogólnokształcącego Wydział Szkół Licealnych z 11 listopada 1959 roku, sygn. 4571, k. 2-10. Instrukcja programowa lekcji religioznawczych zawierała przykładowe tematy: 1. Religia chrześcijańska – religią feudalną, 2. Kościół ostają wyzysku i ucisku feudalnego, 3. Oświata w rękach Kościoła, pogarda wiedzy. 4. Nietolerancja, inkwizycja, prześladowanie uczonych itd.

miotu w nazwie zbliżonego do tego, który był usuwany, prowadzić laicyzację młodzieży⁴³.

Wydawać by się mogło, że usuwanie lekcji religii ze szkół nie napotykało na większe trudności, tak bynajmniej wynikało ze sprawozdań władz oświatowych na lata 1960/1961. Często sami nauczyciele włączali się energicznie w podjętą inicjatywę⁴⁴. Tak było na terenie województwa rzeszowskiego, gdzie z ich inicjatywy powstawały Towarzystwa Szkoły Świeckiej, przekonując rodziców, że najlepszym rozwiązaniem było przeniesienie nauczania religii poza obręb szkolny. Podobnie rzecz się przedstawiała w województwie gdańskim⁴⁵, czy też wrocławskim⁴⁶. Na terenie województwa bydgoskiego, jak wynikało ze sprawozdania, „olbrzymia część nauczycieli stoi na stanowisku bezwzględnego wyprowadzenia nauki religii ze szkół”⁴⁷. Takie sytuacje miały miejsce w szkołach miejskich. Inaczej sprawa się przedstawiała na terenie szkół wiejskich i małych miasteczek, gdzie „nie ma klasy robotniczej i świadomego aktywu mogącego oddziaływać na otoczenie”. Tam też ciesząc się autorytetem ksiądz proboszcz mógł bez większych problemów namówić rodziców do składania petycji do władz państwowych o wstrzymanie procesu usuwania religii ze szkół⁴⁸.

⁴³ AAN, Min. Ośw., Memoriał w sprawie wprowadzenia do szkół średnich przedmiotu traktującego o wybranych zagadnieniach religioznawczych (1960 r.), sygn. 350, k. 24-28.

⁴⁴ AAN, KC PZPR Wydział Oświaty, Plan Egzekutywy KW PZPR w sprawie laicyzacji szkół z 26 sierpnia 1960 roku, sygn. 237/XVI-310, k. 5-7; AAN, KC PZPR Wydział Oświaty, Notatka informacyjna o nauczaniu religii w szkołach 1959-1960, sygn. 237/XVI-302, k. 21.

⁴⁵ AAN, Min. Ośw., Notatka sprawozdawcza z wyjazdu do powiatu Kartuszy woj. gdańskie w sprawie laicyzacji szkół w dniach 15-16 września 1960 r., sygn. 350, k. 47-53. Jak wynika ze sprawozdania „likwidacja nauki religii w szkołach średnich przyjęta została w zasadzie bez protestów ludności. Poza zapytaniem indywidualnymi rodziców, na które odpowiadali nauczyciele i dyrektorzy, nie było w tej sprawie nacisków i interwencji”.

⁴⁶ APWroc., PWRN, Informacje dotyczące nauczania religii (1959 r.), sygn. XVII/790, k. 4. Zasadniczą formą oddziaływania na rodziców i dzieci w kwestii poparcia dla usunięcia lekcji religii ze szkół, jak wynikało ze sprawozdania, było także propagowanie czasopisma „Wychowanie”

⁴⁷ APB, PWRN, Część opisowa sprawozdania, nauczanie religii w szkołach, sygn. 1328, k. (bnk).

⁴⁸ AAN, Min. Ośw., Plan w zakresie laicyzacji szkół na rok szkolny 1960/61, sygn. 349, k. 42-44, 185-190.

**THE STRUGGLE FOR MAINTAINING
THE TEACHING OF RELIGION IN SCHOOLS
IN THE TIMES OF THE PEOPLE'S REPUBLIC OF POLAND**

SUMMARY

After the liberation of Poland in 1944-1945 the Polish education system was restored after the pre-war manner. First, the religious education was issued as a subject in the school program. In the course of time, the Communist state government discontinued religious education in the schools, and refused to hire new teachers. In the first half of the 1950s a number of primary and secondary schools remained without religious education. Religious education in schools was reintroduced after the *October '56* due to agreements between the communist government and the episcopate. The lesson of religion become a facultative subject, and for those students only who demanded it in writing. That situation did not last long, as the Communist authorities targeted to abolish religious education. The secular school system was established by the law in July 1961. The Polish episcopate protested against that state of affairs, but the religion returned to schools only after the fall of communism in 1990.

KEYWORDS: People's Republic of Poland, religious education, school system, Roman Catholic Church.

**PRACA FIZYCZNA WE WCZESNOŚREDNIOWIECZNYCH
WSPÓLNOTACH MONASTYCZNYCH NA PODSTAWIE REGUŁ
AUGUSTYNA Z HIPPONY, BENEDYKTA Z NURSJI,
CEZAREGO Z ARLES, KOLUMBANA MŁODSZEGO
I IZYDORA Z SEWILLI**

Praca stanowiła istotny element życia monastycznego już od samego początku jego powstania, chociaż trzeba przyznać, iż niektóre ruchy religijne wyrosłe na gruncie chrześcijaństwa odrzucały pracę jako coś niegodnego. Przykładowo messalianie, zwani „euchitami”, czyli tymi którzy się modlą, działający w IV w. w Azji Mniejszej, większość czasu poświęcali długim wędrówkom i modlitwom¹. Unikali oni pracy fizycznej, przyjmowali mniej pożywienia i stawali się przez to bardziej leniwi, stąd też często spali². Trzeba też podkreślić, że ich postępowanie niekiedy wpływało na pierwszych mnichów, a szczególnie anachoretów prowadzących samotniczy tryb życia.

Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z organizowaniem się życia cenobitycznego, czyli wspólnotowego, kiedy ważne stało się określenie stosunku do pracy fizycznej. Pierwsi zakonodawcy w swoich regułach, rozpisując określony harmonogram dnia, brali pod uwagę pewne czynniki zewnętrzne, związane z miejscem geograficznym, klimatem, a także predyspozycjami wewnętrznymi mnichów.

Można nawet powiedzieć, że nieobca im była znajomość cyklicznych rytmów, jakim podporządkowuje się ludzkie ciało dostosowując się do zmian pór roku oraz do czasu dobowego, co związane jest też z naprzemienną sekwencją światła i mroku. Zagadnienia te odnoszące się czasu i periodycznego powtarzania się pewnych zjawisk bada co prawda współczesna nauka zwana chronobiologią, niemniej jednak już pierwsi organizatorzy życia cenobitycznego mieli dość dobre pojęcie o naturalnych biologicznych rytmach, które należy przestrzegać, aby zachować równowagę psychofizyczną.

* Dr Olga Cyrek – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, specjalność: wczesne średniowiecze; e-mail: olga0482@poczta.onet.pl

¹ Por. *Sobór efeski* (431), *Orzeczenie przeciw bezbożnym mesalianom albo euchitom*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 169.

² A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, tłum. S. Wirpszanka, *Źródła Monastyczne* 37 [dalej cyt. *ŻrMon*], red. M. Starowiejski, Tyniec-Kraków 2006, s. 162.

Koncepcja pracy w ujęciu Augustyna z Hippony

Afrykański teolog i Ojciec Kościoła, św. Augustyn (zm. 430)³, w organizowanym przez siebie klasztorze starał się uwzględnić możliwości fizjologiczne i psychiczne człowieka, o czym też świadczy jego krótkie dzieło *Ordo Monasterii* (Porządek klasztoru). Cenobici przestrzegający jego reguły zobowiązani byli do wykonania pracy od rana do seksty (czyli szóstej godziny dnia), następnie od seksty do nony oddawali się studiom, a po posiłku znów wykonywali pracę w ogrodzie lub w innych miejscach, i tak aż do niesporów⁴. Najprawdopodobniej po południu zajmowali się zajęciami już o wiele lżejszymi w porównaniu do tych rannych.

Z tej krótkiej informacji zamieszczonej w regule widać, że św. Augustyn kierował się zasadami psychologii i brał pod uwagę naturalne predyspozycje człowieka do podejmowania jakiejkolwiek aktywności. Doświadczenie i obserwacja podpowiadało mu, jak ma wyglądać dzień mnicha. Doszedł on do wniosku, że większość ludzi dorosłych wykazuje większą aktywność fizyczną rano (co trwa mniej więcej do południa, kiedy przypadała pora seksty). Prawdopodobnie uznał on, że bardziej korzystne dla refleksji i lektury są dopiero godziny popołudniowe, kiedy cała energia wychodzi z człowieka.

Z tego też względu zakonodawca podkreślał konieczność wykonywania pracy od samego rana, traktował ją także jako środek uświęcania mnichów, gdyż mogła powstrzymywać ich od oddawania się próżnym rozmowom. Chwilowa przerwa od zajęć następowała w trakcie oficjum odprawianego podczas tercji, a po modlitwach znów je kontynuowano. Preferowano raczej pracę siedzącą niż stojącą, podczas której zachowywano milczenie, a odzywano się tylko w wypadku konieczności⁵.

Widać więc, że dla Augustyna ważna była postawa ciała podczas zajęć i to najlepiej taka, która sprzyjała kontemplacji i skupieniu myśli. Wiedział on

³ Na temat św. Augustyna zob. G. I. Bonnier, *St. Augustine: Life and Controversies*, Norwich 1986; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993; H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000; H. Cichowski, *Św. Augustyn jako teoretyk ascezy zakonnej*, „Przegląd Teologiczny” 11 (1930), s. 500-523; G. Corcoran, Gervase, *Saint Augustine on Slavery*, Roma 1985; A. Trape, *Święty Augustyn-człowiek-duszpasterz-mystyk*, J. Sulowski, Warszawa 1987; F. von der Meer, *Augustine the Bishop. The Life and work of Father of the Church*, London 1978; A. Zunkeller, *Das Moenchstum des heiligen Augustinus*, Wuerzburg 1968.

⁴ Augustinus, *Regula secunda* 2, *Patrologiae cursus completus. Series Latina* [dalej cyt. PL] 32, 1450: „Operentur a mane usque ad sextam et a sexta usque ad nonam vacent lectioni et ad nonam reddant codices. Et postquam refecerint, sive in horti, sive ubicumque necesse fuerit, faciant opus usque ad horam lucernarii [...]”; tłum. Augustyn św., *Ordo monasterii (Porządek klasztoru)* 3, ŻrMon 27, s. 151-152.

⁵ Augustinus, *Regula secunda* 2, PL 32, 1451-1452: „Otiosum verbum apud eos non sit. A mane ad opera sua sedent: post orationem tertiae eant similiter ad opera sua. Non stantes fabulas contexant nisi forte aliquid sit pro utilitate animae: sed sedentes ad opera laceant, nisi forte necessitas operis exegerit ut loquatur quis”; Augustyn św., *Ordo monasterii (Porządek klasztoru)* 9, s. 153.

bowiem, że nadpobudliwość ruchowa nie wpływa zbyt korzystnie na stan duchowy (podobnie jak dzieje się to w przypadku całkowitej beczynności).

Praca w regule Benedykta z Nursji

Na obszarze Italii wielką popularność zyskała sobie reguła Benedykta z Nursji (zm. 547)⁶, który pracę fizyczną uważał za podstawę codziennych zajęć, zapewniającą także materialne utrzymanie kompleksu klasztornego. Można obliczyć, że zakonodawca na ręczne czynności przeznaczył około sześciu godzin dziennie, ale nie zaniedbał też różnych innych aspektów życia mniszego związanych z życiem duchowym, a w spopularyzowanej przez siebie zasadzie „ora et labora” wskazywał na różnorodną aktywność mnichów⁷.

Zgodnie z jego regułą wykonywanie pracy nigdy nie mogło być ważniejsze od przestrzegania zasady posłuszeństwa⁸. Widać więc, że praca nie była wartością samą w sobie, lecz stanowiła środek uświęcający i okazję do spełnienia dobrych czynków, stąd też ważna była rola wzajemnej pomocy w sprawowaniu służby⁹. Taka posługa była o tyle istotna, że dzięki niej możliwe było zachowanie zdrowego rozsądku, a mnisi nie przepracowywali się za bardzo. Zresztą Benedykt nigdy nie chciał by pracę wykonywano ze zniechęceniem czy nawet smutkiem, dlatego słabszym cenobitom przydzielał pomocników¹⁰.

Do szczególnie uciążliwych należała cotygodniowa praca w kuchni, o czym zdawał sobie sprawę i sam zakonodawca. Przyjmował więc usprawiedliwienia i zwalniał niekiedy od wykonywania ciężkich zajęć, szczególnie w wypadku słabości i choroby¹¹. W liczniejszej wspólnotce szafarz oraz osoby wykonujące bardziej użyteczne czynności nie musieli nawet podejmować tej służby w kuchni¹². Widać więc, że rozdział określonych obowiązków między

⁶ R. Hanslik, *Benedicti Regula*, 1977, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 75; A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I-II, tekst krytyczny ustalony wspólnie z J. Neufville, 1972, *Sources Chrétiennes* (SCh) 181-182; komentarz – t. IV-VI, 1971, SCh 184-186; t. VII – *Commentaire doctrinal et spirituals*, 1977. Najważniejsze komentarze do reguły św. Benedykta: A. Bockmann, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln* 5358, 72, 73, Munsterschwarzach 1968; I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944.

⁷ Zob. M. Starowieyski, Wstęp do: *Reguła św. Benedykta, Pisma Starożytności chrześcijańskich Pisarzy* [dalej cyt. PSP], PSP, t. 26, s. 184.

⁸ S. *Benedicti Regula* 5, 8, PL 66: „mox exoccupatis manibus et quod agebant imperfectum relinquentes, vicino oboedientiae pede iubentis vocem factis sequuntur”; tłum. *Reguła św. Benedykta* 5, 8, *ŻrMon* 40, s. 407.

⁹ Ibidem 35, 1: „Fratres sibi invicem serviant”; *ŻrMon* 40, s. 452.

¹⁰ Ibidem 35, 3-4: „Imbecillibus autem procurentur solacia, ut non cum tristitia hoc faciant; sed habeant omnes solacia secundum modum congregationis aut positionem loci”.

¹¹ Ibidem 35, 1: „ut nullus excusetur a coquina officio, nisi aut aegritudo, aut in causa gravis utilitatis quis occupatus fuerit”.

¹² Ibidem 35, 5: „Si maior congregatio fuerit, cellarius excusetur a coquina, vel si qui, ut diximus, maioribus utilitatibus occupantur”.

mnichów stawał się koniecznością, gdyż każdy skupiał się na swoim zadaniu i mógł skuteczniej je wykonywać, a przy okazji odciążał innych i nie zajmował im czasu.

Benedykt w porównaniu do innych zakonodawców znacznie rozbudował swoją regułę i uwzględnił w niej nawet określone przepisy, obowiązujące zarówno przy zaczynaniu, jak i kończeniu pracy. Przykładowo, osoba kończąca służbę tygodniową wykonywała w sobotę porządki, m.in. prała ręczniki do wycierania rąk i nóg¹³, następnie oddawała szafarzowi wszystkie naczynia, których w tym czasie używała. Szafarz zaś przekazywał je następnej osobie w kolejności służby¹⁴. Wszyscy mieli świadomość, że pełniona służba jest niezwykle ważna i powinna być wykonywana z pietyzmem, a ci, którzy obejmowali ją na początku tygodnia, zobowiązani byli do umycia nóg wszystkim braciom¹⁵. Z powyższego widać, że wszystko robili z myślą o innych braciach, stąd zapewne wynikała ich pokorna postawa.

Z drugiej strony mnisi pełniący wyznaczone obowiązki oczekiwali od pozostałych cenobitów modlitwy za nich, o którą prosili w niedzielę po zakończeniu jutrzni¹⁶. Widać wobec tego, że zakonodawca łączył codzienne czynności ze służbą Bogu, a sama praca nigdy nie mogła być ważniejsza od spraw duchowych. To właśnie od modlitwy uzależniona była możliwość robienia cze-
gokolwiek.

Oczywiście wszelkie czynności nie mogły być wykonywane ponad siły i wbrew naturalnym możliwościom. Zaś mnisi pełniący w danym tygodniu swoje obowiązki z racji podejmowanego większego trudu otrzymywali większą rację żywności na godzinę przed ustaloną porą posiłku. W ten sposób ich służba nie była uciążliwa, a oni nie szemrali i nie narzekali podczas jej wykonywania¹⁷. Z powyższego widać, że we wspólnocie zachowanie radosnego i pełnego spokoju ducha było czymś niezwykle istotnym i nic nie mogło irytować braci.

Benedykt pracę ręczną traktował jako codzienny obowiązek, a lenistwo uznawał za szkodliwe dla życia duchowego. Niemniej jednak wiedział, że aby utrzymać równowagę psychofizyczną, należy naprzemienne wykonywać różne czynności, nie tylko fizyczne. Przeznaczył więc niektóre godziny dla wykony-

¹³ Ibidem 35, 7-8: „Egressurus de septimana sabbato munditias faciat. Lintea cum quibus sibi fratres manus aut pedes tergunt lavent”.

¹⁴ Ibidem 35 10-11; „Vasa ministerii sui munda et sana cellarario reassignet; qui cellararius item intranti consignet, ut sciat quod dat aut quod recipit”.

¹⁵ Ibidem 35, 9; „Pedes vero tam ipse qui egreditur quam ille qui intraturus est omnibus lavent”.

¹⁶ Ibidem 35, 15: „Intrantes et exeuntes hebdomadarii in oratorio mox matutinis finitis dominica omnibus genibus provolvantur postulantes pro se orari”.

¹⁷ Ibidem 35,12-13: „Septimanarii autem ante unam horam refectionis accipiant super statutam annonam singulas biberes et panem, ut hora refectionis sine murmuratione et gravi labore serviant fratribus suis”.

wania pracy a inne dla czytania Pisma Świętego¹⁸. Za punkt wyjścia wziął naturalne predyspozycje człowieka i jego możliwości dostosowywania się do zmian pór roku oraz czasu dobowego. W oparciu o te zasady ustalił harmonogram zajęć, obowiązujący w poszczególnych okresach roku.

W okresie letnim, trwającym od Wielkanocy do pierwszego października, najważniejsze prace wykonywane były już od samego rana (czyli od pierwszej godziny dnia) i trwały prawie do czwartej godziny dnia (czyli mniej więcej do naszej dziesiątej rano)¹⁹. Od czwartej godziny dnia aż do seksty obowiązywało czytanie²⁰, zaś po sekście i po zakończeniu posiłku odpoczywano w milczeniu. Podczas tej przerwy w zajęciach możliwe było czytanie, ale po cichu, gdyż w ten sposób nie zakłócano innym spokoju²¹. Nonę mnisi odmawiali wcześniej, bo już o wpół do dziewiątej, a potem znów wracali do swych zajęć i wykonywali je aż do nieszporów²². Zauważyć można, że dzień pracy nie przebiegał jednostajnie, lecz obowiązywały określone pory na lekturę i odpoczynek, co z kolei pozwalało cenobitom skuteczniej wykonać swoje obowiązki. Na przemienne wykonywanie różnych czynności stało się konieczne, by utrzymać zdrowie fizyczne i psychiczne oraz równowagę duchową.

Warto podkreślić w tym miejscu, że zakonodawca brał pod uwagę fakt, że w okresie letnim dzień był dłuższy a w południe niekiedy doskwierał upał. Ponieważ skwar uniemożliwiał mnichom skuteczne wykonywanie pracy, a także przyczyniał się do wycieńczenia organizmu, dlatego św. Benedykt ustalił w środku dnia czas wolny od pracy fizycznej. Aby jednak w tym czasie mnich nie pozostawał beczynnym, przepisał on na tę porę lekturę i odpoczynek. Wszystko to było zgodne z zasadami wypracowanymi przez współczesne nauki psychologiczne, np. chronobiologię. Świadczy to również o głębokiej znajomości psychiki ludzkiej jaką posiadał Benedykt – wnikliwy obserwator i praktyk.

Jeszcze inny harmonogram obowiązywał w porze zimowej, czyli w okresie od pierwszego października do początku Wielkiego Postu. Wtedy cenobici najpierw obowiązkowo oddawali się lekturze od rana do drugiej godziny dnia (mniej więcej ósmej rano)²³. Następnie mnisi odpawali oficjum

¹⁸ Ibidem 48, 1, s. 468: „Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina”.

¹⁹ Ibidem 48, 3: „id est ut a Pascha usque kalendas Octobres a mane exeuntes a prima usque hora paene quarta laborent quod necessarium fuerit”.

²⁰ Ibidem 48, 4: „ab hora autem quarta usque hora qua sextam agent lectioni vacant”

²¹ Ibidem 48, 5, s. 468: „post sextam autem surgentes a mensa pausent in lecta sua cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet”.

²² Ibidem 48, 6: „et agatur nona temperius mediante octava hora, et iterum quod faciendum est operentur usque ad vesperam”.

²³ Ibidem 48, 10: „A kalendas autem Octobres usque caput quadragesimae, usque in hora secunda plena lectioni vacant”.

tercji, czyli dość wcześnie, a po niej aż do nony zajmowali się przydzieloną im pracą²⁴.

Te przepisy świadczą o tym, że zakonodawca zdawał sobie sprawę, iż w okresie zimowym godziny ranne są bardziej korzystne dla pracy umysłowej niż fizycznej. Być może wynikało to z ogólnego osłabienia organizmu w tym okresie oraz konieczności zażywania dłuższego snu. Praca fizyczna zaś trwała przez większość dnia bez południowej przerwy na lekturę. Przerwa na lekturę w okresie zimowym nie była konieczna, ponieważ upał nie przeszkadzał w wykonaniu zwyczajnych obowiązków.

Gdy bracia usłyszeli pierwsze dzwonicie wzywające ich na nonę (przypadającą mniej więcej na godzinę piętnastą), natychmiast przerywali swoje zajęcia, oczekując drugiego sygnału²⁵. Wówczas udawali się na posiłek, a po jego zakończeniu nie musieli już pracować fizycznie, lecz oddawali się lekturze²⁶. Można więc powiedzieć, że w zimie godziny popołudniowe i wieczorne przeznaczane były na zasłużony odpoczynek po wielogodzinnej pracy. Długie wieczory i szybko zapadająca ciemność sprzyjały też większemu skupieniu i kontemplacji. Z reguły o tej porze panowała cisza, a zmęczeni mnisi nie czynili już gwaru.

Wyjątkowym okresem był czas Wielkiego Postu, kiedy więcej czasu przeznaczano na lekturę i rozważanie Pisma Świętego. Benedykt wykazywał wobec tego dość dużą elastyczność w podejściu do wykonywanej pracy, której nie traktował jako wartości samej w sobie. Nie trzymał się też ściśle harmonogramu i raczej gotów był poczynić ustępstwa na korzyść dłuższego czasu przeznaczonego na modlitwę i czytanie.

W tym czasie mnisi przygotowywali się do Wielkanocy, dlatego zobowiązani byli do czytania duchowej lektury już od samego rana aż do końca trzeciej godziny dnia (czyli mniej więcej do dziewiątej rano), natomiast pracowali do końca dziesiątej godziny dnia²⁷. W tym wypadku pracę fizyczną zaczynali o godzinę później, co uzależnione było koniecznością poświęcenia się dłuższej pracy intelektualnej.

Jak w każdym cenobium Dzień Pański należał do wyjątkowych i wówczas bracia zazwyczaj nie pracowali, a tylko niektórzy spośród nich byli wyznaczani do określonych pilnych obowiązków²⁸. Niedzielę cenobici przeznaczali

²⁴ Ibidem 48, 11: „hora secunda agatur tertia, et usque nona omnes in opus suum laborent quod eis iniungitur”.

²⁵ Ibidem 48, 12: “facto autem primo signo nonae horae, deiungant ab opera sua singuli et sint parati dum secundum signum pulsaverit”.

²⁶ Ibidem 48, 13: „Post refectionem autem vacant lectionibus suis aut psalmis”.

²⁷ Ibidem 48, 14: „In quadragesimae vero diebus, a mane usque tertia plena vacent lectionibus suis, et usque decima hora plena operentur quod eis iniungitur”.

²⁸ Ibidem 48, 22: „Dominico item die lectioni vacent omnes, excepto his qui variis officiis deputati sunt”.

z reguły na lekturę i rozważanie Pisma Świętego. Jednak trzeba podkreślić, że zdarzali się też leniwi pośród nich, którzy nie chcieli oddawać się czytaniu. Stąd, aby uchronić ich przed beczynnością, polecano im inne prace do wykonania²⁹. Zakonodawca zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa beczynności i traktował ją jako szkodliwą dla życia duchowego. Być może dlatego nie zważał on na to, czy dany dzień jest świąteczny, czy też zwykły, lecz zawsze polecał podejmować jakąkolwiek aktywność, duchową lub fizyczną. Na odpoczynek pozostawiało niewiele czasu, chociaż zakonodawca uwzględnił go w regule i traktował jako istotny dla regeneracji organizmu i zachowania niezbędnych sił i ogólnego zdrowia.

Trzeba dodać, iż podstawa fizjologiczna warunkowała możliwość rozwoju psychiki ludzkiej, a co za tym idzie duchowości. Z tego też powodu opat przy wyznaczaniu zajęć brał pod uwagę słabości i możliwości cenobitów³⁰. Niemniej jednak słabszych mnichów nie zwalniał z prac rzemieślniczych, gdyż wiedział, że szybko ulegliby lenistwu. Z drugiej strony, uwzględniał on ich cielesne niedomagania, a nie chcąc, aby byli przygnębieni na duchu, nie przydzielał im ciężkich zajęć³¹.

Benedykt rozpisując regułę nie zawsze trzymał się ściśle jej praw, wiele razy w praktyce stosował dyspensy (dotyczące pracy, bądź oficjum) w zależności od zaistniałej sytuacji. Jeśli pojawiała się konieczność wykonania pilnej pracy, to nawet oficjum było jej podporządkowane. Zdarzało się to wtedy gdy pracę należało wykonać w miejscu znajdującym się dość daleko od kościoła. Cenobici, zobowiązani do wykonywania takich zajęć, z pewnością nie zdążyliby na czas na odprowadzanie oficjum, chyba że skończyliby pracę o wiele wcześniej. Takich mnichów opat zwalniał z konieczności przybywania do kościoła na określone pory oficjum, lecz odprowadzali oni godziny kanoniczne na miejscu pracy³². Wówczas przerywali zajęcia, a po zakończonej modlitwie mogli bez przeszkód powrócić do swoich zajęć bez tracenia czasu na dochodzenie do określonych miejsc.

W tym wypadku przejawiała się myśl praktyczna, obecna w całej regule Benedykta. Pokazuje ona, jak jej autor podchodził do wszystkich kwestii ekonomicznie, chcąc zaoszczędzić nie tylko drogocenny czas, ale i siły mnichów. Było to niezwykle ważne, gdyż zbyt duża aktywność ruchowa mogłaby ich za

²⁹ Ibidem 48, 23: „Si quis vero ita negligens et desidiosus fuerit ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet”.

³⁰ Ibidem 48, 25: „Quorum imbecillitas ab abbate consideranda est”.

³¹ Ibidem 48, 24: „Fratribus infirmis aut delicatis talis opera aut ars iniungatur ut nec otiosi sint nec violentia laboris opprimantur aut effugentur”.

³² Ibidem 50, 1-3: „Fratres qui omnino longe sunt in labore et non possunt occurrere hora competentis ad oratorium – et abbas hoc perpendet, quia ita est – agant ibidem opus Dei, ubi operantur, cum tremore divino flectentes genua”.

bardzo pobudzić i spowodować rozproszenie duchowe. Zbyt duża mobilność mnichów nawet w obrębie kompleksu klasztoru wielokrotnie przyczyniała się do „straty czasu”, co z pewnością Benedykt zaobserwował już wcześniej, gdy podejmował inne próby organizowania wspólnot monastycznych. Zabieganie cenobitów było więc niewskazane, ponieważ powodowało, że czas, który mogliby przeznaczyć na modlitwę czy wykonywanie obowiązków, tracili na czynnościach nierzadko wcale niepotrzebne. Przede wszystkim zakonodawca miał tu na myśli czas przeznaczony na dotarcie do warsztatów lub na pola. Stąd też jego racjonalne podejście do tej kwestii i inteligentne połączenie modlitwy i pracy wykonywanej na tym samym miejscu bez wewnętrznego rozdarcia i pośpiechu.

Wydaje się, że w klasztorze św. Benedykta największe znaczenie posiadały prace rzemieślnicze oraz rolnicze. Zajmowanie się rolnictwem wynikało z sytuacji ekonomicznej całego kompleksu klasztoru. Cenobici raczej należeli do ubogich, dlatego też z konieczności pracowali przy żniwach³³ i żyli z pracy własnych rąk wzorując się na Apostołach³⁴.

W tym miejscu należy dodać, iż w znanej anonimowej włoskiej regule Mistrza³⁵ nie było mowy o pracach rolniczych. Należy tłumaczyć to tym, że reguła ta przeznaczona była dla bardziej zamożnego cenobium, w którym mnisi nie musieli się nazbyt trudzić, aby się utrzymać. Być może „Mistrz” uznał, że tego typu zajęcia przyczyniają się do rozproszenia i przeszkadzają w kontemplacji.

Benedykt z Nursji dobrze poradził sobie z tym problemem. Podkreślał, że nie należy nakładać na mnichów zbyt wielu obowiązków, a raczej trzymać się zasady umiarkowania, zgodnie z którą żadne czynności nie mogą stać się ciężarem dla osób wykazujących duchową słabość³⁶. Zakonodawcy zależało z pewnością na tym, aby zachować radość z powodu przebywania we wspólnocie klasztornej.

Podobne zasady odnieść można do prac rzemieślniczych, do których zobowiązani zostali specjalnie wyznaczeni i przyuczeni w tym celu rzemieślnicy. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że każda praca zawsze była uzależniona od decyzji opata. Każdy, kto był bardzo dobry w swoim fachu, lecz przejawiał z tego powodu pychę, mógł być w każdej chwili pozbawiony możliwości wy-

³³ Ibidem 48, 7: „Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur”.

³⁴ Ibidem 48, 8: „quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli”.

³⁵ Zob. *La Règle du Maître. Editio diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*, red. H. Vanderhoven, F. Masai, P. B. Coreghenett, Bruksela-Paryż, 1953 (*Les Publications de Scriptorium*, III); *La Règle du Maître*, t. I-II, red. A. de Vogue; t. III, *Concordance verbale*, pod red. J. M. Clement, J. Neufville; D. Demeslay, Paryż 1964-1965 (Sch 105-107).

³⁶ *S. Benedicti Regula* 48, 9: „Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes”.

konywania swego dotychczasowego zawodu, aż do momentu wyrażenia skruchy³⁷. Trzeba podkreślić, że zajęcia wykonywane w warsztatach należały do kluczowych dla klasztoru i wpływały także na możliwość utrzymania się na określonym poziomie. Samodzielnie wykonane wyroby sprzedawano bowiem na zewnątrz kompleksu³⁸, dzięki czemu uzyskiwano jakiś dochód pozwalający na zapewnienie minimum potrzeb bytowych.

Zdarzało się oczywiście, że przydzielone zajęcia nie zgadzały się z predyspozycjami danego mnicha, że przerastały jego siły, bądź też on sam uważał, że nie odpowiadają one jego oczekiwaniom. Kiedy mnich otrzymywał polecenie trudne do wykonania, to zgodnie z regułą musiał zachować posłuszeństwo wobec rozkazów przełożonego³⁹. Możliwa była oczywiście dyskusja z przełożonym i przedstawienie własnych argumentów na rzecz tego, że praca jest ponad siły danej osoby. Jednakże taka wymiana zdań odbywała się zawsze we wzajemnej zgodzie, bez uporu i narzucania swojej woli. Niejednokrotnie podwładny musiał ulec i zrozumieć fakt, że polecenie przełożonego jest korzystne dla niego samego⁴⁰.

Praca w żeńskim klasztorze Cezarego z Arles

W tym samym czasie na terenach Galii również rozwijał się monastycyzm, który wydał znakomitego organizatora życia cenobitycznego w osobie Cezarego z Arles (zm. 543)⁴¹. Zasłynął on m.in. jako twórca reguł dla mnichów i mniszek, jednak bardziej rozbudował przepisy dla cenobitek, w których szczególnie wypowiedział się na temat fizycznej pracy w klasztorze.

³⁷ S. *Benedicti Regula* 57, 1-3: „Artifices si sunt in monasterio cum omni humilitate faciant ipsas artes, si permiserit abbas Quod si aliquis ex eis extollitur pro scientia artis suae, eo quod videatur aliquid conferre monasterio, hic talis erigatur ab ipsa arte et denuo per eam non transeat, nisi forte humiliato ei iterum abbas iubeat”.

³⁸ S. *Benedicti Regula* 57, 4: „Si quid vero ex operibus artificum venumdandum est, videant ipsi per quorum manus transigenda sint ne aliquam fraudem praesumant”.

³⁹ S. *Benedicti Regula* 68, 1: „Si cui fratri alia forte grania aut impossibilia iniunguntur, suscipiat quidem iubentis imperium cum omni mansuetudine et oboedientia”.

⁴⁰ S. *Benedicti Regula* 68, 2-5: „Quod si omnino virium suarum mensuram viderit pondus oneris excedere, impossibilitatis suae causas ei qui sibi praeest patienter et opportune suggerat, non superbiendo aut resistendo vel contradicendo. Quod si post suggestionem suam in sua sententia prioris imperium perduraverit, sciat iunior ita sibi expedire, et ex caritate, confidens de adiutorio Dei, oboediat”.

⁴¹ Na temat św. Cezarego zob. P. Riché, *Césaire d'Arles*, Paris 1958; M. Chaillan, *Saint Césaire (470-543)*; Paris 1912; A. Malnory, *Saint Césaire évêque d'Arles 503-543: thèse présentée a la Faculté des Lettres de Paris*; Paris 1894; A. Vogüé, *Cesareo de Arles y los origenes de las clausura de las monjas*; „Studia Silensia”, t. 12, 1986, 183-195; J. Piłat, *Mowy do mnichów św. Cezarego z Arles*; „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. 7, 1994, 47-56; R. Étaix, *Les épreuves du juste. Nouveau sermon de saint Césaire d'Arles*; „Revue des Etudes Augustiniennes”, t. 24, 1978, 272-277; Św. Cezary z Arles oprac. A. Żurek; Kraków 2002, P. Wygalałak, *La obra salvífica de Cristo en las enseñanzas de san Cesareo de Arles*; Pamplona 1993.

Zgodnie z jego regułą najważniejszą rolę, jeśli chodzi o organizację zajęć, przypadała w udziale ksieni. Do jej obowiązków należało ustalanie harmonogramu prac, mające na uwadze przede wszystkim tłumienie indywidualnych zachcianek mniszek. Żadna z nich nie wybierała sobie rzemiosła, jakie chciałyby wykonywać. Tylko doświadczona mniszka, określana w regule jako „starsza”, mogła wydawać polecenia pozostałym i oceniać pożyteczność wykonywanych przez nie prac⁴².

Do najważniejszych prac w cenobium zaliczało się gotowanie w kuchni, któremu to zajęciu mniszki poświęcały najwięcej czasu. Wszystkie siostry zmieniały się według określonej kolejności, z wyjątkiem matki klasztoru i przeoryszy, których te dyżury nie obowiązywały⁴³. Widać więc, że mniszki, podobnie jak mnisi w cenobiach męskich, umiały się dobrze zorganizować wprowadzając rozdział zajęć.

W czasie wigilii mniszki zajmowały się rękodziełem, przy równoczesnym słuchaniu czytań z Pisma Świętego. Aby uniknąć rozproszenia, czynności ręczne nie mogły być skomplikowane, gdyż odwracałyby uwagę od treści czytań i rozmyślenia. Można wysnuć wniosek, że ranny wysiłek fizyczny spełniał tu dość specyficzną rolę, a mianowicie pobudzał organizm do czuwania i zapobiegał zaśnięciu w trakcie wykonywania kolejnych czynności⁴⁴. Prace w cenobiach żeńskich należały z pewnością do lżejszych w porównaniu do tych, jakie obowiązywały w cenobiach męskich.

W klasztorze obowiązywał określony harmonogram, a mianowicie od rana do drugiej godziny dnia mniszki zajmowały się czytaniem, a przez resztę dnia pracą ręczną. Podczas zajęć obowiązywało ich milczenie, rozmawiały tylko wtedy gdy wymagała tego konieczność. Jednak przy wspólnej pracy jedna z sióstr mogła czytać pozostałym do trzeciej godziny dnia (czyli mniej więcej do dziewiątej rano)⁴⁵. Być może słuchanie głośnego czytania bardziej mobilizowało je do aktywności i nadawało tempo pracy. Oczywiście mniszki także samodzielnie oddawały się lekturze, jednak tylko przez pierwsze dwie godziny ranne. Tymczasem w męskiej regule monastycznej Cezary przeznaczył mnichom aż trzy godziny na indywidualną lekturę. Można by wysnuć

⁴² S. Caesarii *Regula ad virgins*, PL 67, 1108: „Nemo sibi aliquid operis vel artificii pro suo libitu eligat faciendum; sed in arbitrio senioris erit quod utile prospexerit imperandum”; tł. Cezary z Arles, *Regula dla dziewic* VI, PSP, t. 26, s. 124.

⁴³ Ibidem, PL 67, 1109: „Quae coquent singuli illis meri pro labore addentur. In omni ministerio, corporali tamen, in conquina, vel quidquid quotidianus exigit usus, vicibus sibi, excepta matre vel praeposita, succedere debent”; tł. Cezary z Arles, *Regula dla dziewic* XII, s. 125.

⁴⁴ Ibidem PL 67, 1109-110: „In vigilis, ut nemo per otium somno gravetur, ea opera fiat quae mentem non retrahat a lectionis auditu. Si qua gravatur somno, aliis sedentibus iubeatur stare, ut possit a se somni mareorem repellere, ne in opere Dei aut tepida inveniatur, aut negligens”; Cezary z Arles, *Regula dla dziewic* XIII, s. 125.

⁴⁵ Ibidem PL 67, 1109-110: „[...] una de sororibus usque ad tertiam legat, de reliquo meditatio verbi Dei et oratio de corde non cesset [...]”; *Regula dla dziewic* XVIII, s. 126.

chom aż trzy godziny na indywidualną lekturę. Można by wysnuć przypuszczenie, że zakonodawca sądził, iż mężczyźni mogą dłużej oddawać się pracy intelektualnej, a przy pracy fizycznej nie potrzebują aż tak bardzo wielkiego pobudzenia, gdyż wykazują większą wytrzymałość.

Dzięki temu, że mniszki znajdowały się w większej grupie, mogły się nawzajem pobudzać do wysiłku, narzucać sobie określony rytm i skuteczniej wykonywać swoje zadania⁴⁶. Jeśli chodzi o rodzaj pracy, to zazwyczaj zajmowały się one przędzeniem wełny⁴⁷, z której potem robiły ubrania⁴⁸. Nad całością tych zajęć nadzór sprawowała przeorysza i szatniarka, zajmująca się składem wełnianych rzeczy⁴⁹. Trzeba tu podkreślić, że siostry wszystko wykonywały wewnątrz murów kompleksu klasztornego i nie kupowały niczego poza jego obrębem, gdyż zależało im na ograniczeniu kontaktów ze światem zewnętrznym⁵⁰. W tym wypadku zakonodawca wykazał się dość praktycznym podejściem, gdyż zapewniał klasztorowi samowystarczalność. Na uwagę zasługuje tutaj bardzo interesująca rzecz. Podczas gdy szycie i pranie było w cenobium czymś oczywistym, to należy dodać, że nikt nie mógł zajmować się haftowaniem⁵¹. Być może wynikało to z faktu, że szycie i pranie zaliczano do pracy bardziej użytecznej i wymagającej więcej trudu, natomiast haftowanie związane było raczej z czynnością artystyczną i za bardzo pobudzało zmysły, mogło więc odciągać myśli od kontemplacji Pisma Świętego.

Zgodnie z regułą Cezarego z Arles mniszki pełniły różne obowiązki, i tak jednym powierzano szafarstwo, innym nadzór piwnicy, biblioteki, furty czy przędzalni. A każda z tych funkcji wymagała zaangażowania i pokory⁵². Cezary z Arles, wzorując się także na innych regułach, podkreślał moralny walor pracy wykonywanej nie po to, aby zaspokoić własne ambicje, lecz w celu zapewnie-

⁴⁶ Ibidem PL 67, 1108: „[...] Quae vero senes sunt et infirmæ, ita illis convenit, obtemperari, vel ordinari, ut non singulæ sanctissingulas cellas habeant, sed in una recipiantur omnes, ubi et maneant”; *Reguła dla dziewic* XIV, s. 125.

⁴⁷ Ibidem PL 67, 1109: „In ipsis lanificis faciendum pensum suum quotidianum cum humilitate accipiant, et cum grandi industria implere contendat”; *Reguła dla dziewic* XIV, s. 125.

⁴⁸ Ibidem PL 67, 1111: „[...] omnis lanificii cura, unie vestimenta sanctis sororibus mnistrentur, ad sollicitudinem praepositae vel lanipendiae pertinebit (...)”; *Reguła dla dziewic* XXV, s. 128.

⁴⁹ Ibidem PL 67, 1111: „[...] omnis lanificii cura, unie vestimenta sanctis sororibus mnistrentur, ad sollicitudinem praepositae vel lanipendiae pertinebit (...)”; *Reguła dla dziewic* XXV, s. 128.

⁵⁰ Ibidem PL 67, 1119: „Quae tamen vestimenta tum tanta industria in monasterio fiant, ut ea nunquam necesse sit abbatissae extra monasterium comparare (...)”; *Reguła dla dziewic* XXVI, s. 128.

⁵¹ Cezary z Arles, *Reguła dla dziewic* XLII, s. 133.

⁵² S. Caesarii *Reguła ad virgins* PL 67, 1112-1113: „Quae cellario sive canavae, sive vestibibus; vel codieibus, aut postico, vel lanipendio praeponuntur, super Evangelium claves accipiant, et sine murmuratione serviant reliquis [...]”; *Reguła dla dziewic* XXX, s. 129.

nia potrzeb całej wspólnoty⁵³. W regule kładł on nacisk także na pilność w wypełnianiu obowiązków⁵⁴.

Koncepcja pracy fizycznej w ujęciu Kolumbana Młodsze

Na obszarze Galii w VII w. popularność zyskały sobie także reguły iroszkockie. Jednak w porównaniu do innych tego typu przepisów cechowały się one zdecydowanie większą surowością, czego przykład stanowi Reguła św. Kolumbana (zm. 615)⁵⁵, z czasem stopniowo zastępowana przez łagodniejszą regułę św. Benedykta.

Zgodnie z postanowieniami iroszkockiego opata do podstawowych obowiązków należało gotowanie w kuchni. Jednak trzeba dodać, że służba przy stole musiała być wykonywana niezwykle skrupulatnie, a mnich, który usługiwał, nie mógł niczego rozlać. Gdyby jednak okazał się niedbały, to wówczas nakładano na niego pokutę⁵⁶. Również w przypadku, gdy któryś z braci rozsypał zbyt dużo okruszków, lub rozlał coś w dużej ilości, co traktowano jako marnotrawstwo, wówczas zmuszony był w ramach zadośćuczynienia do oddawania pieniędzy, które otrzymywał dotychczas na swoje utrzymanie⁵⁷. Ogólnie za niestaranne wykonanie jakiegokolwiek pracy groziła cenobitom kara dwudniowego postu o chlebie i wodzie⁵⁸. Z powyższych informacji można wysnuć wniosek, że autor reguły skupił uwagę nawet na najmniejszym szczególe, gdyż zależało mu na dokładnym wykonaniu codziennych obowiązków.

⁵³ Ibidem PL 67, 1119: „Nulla sibi aliquid proprium operetur, nisi cui abbatis praeceperit aut permiserit; sed omnia opera vestra in commune fiant, tam sancto studio et fervente alacritate, quomodo si vobis propria feceritis”; *Reguła dla dziewic* XXVII, s. 128.

⁵⁴ Ibidem PL 67, 1119: „Nulla sibi aliquid proprium operetur, nisi cui abbatis praeceperit aut permiserit; sed omnia opera vestra in commune fiant, tam sancto studio et fervente alacritate, quomodo si vobis propria feceritis”; *Reguła dla dziewic* XXVII, s. 128.

⁵⁵ Na temat Kolumbana Młodsze zob. F. Cabrol, *Luxeuil et St. Colomban*, Luxeuil 1926; Th. Concannon, *The Life of Saint Columban*, Dublin 1915; M. M. Dubois, *Un pionnier de la civilisation occidentale Saint Colomban (c.540-615)*; Paris 1950; A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi discipuli sancti Columbani: Ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint*, Paris 1894; J. Strzelczyk, *Kolumban (561-615). Pisma*, Warszawa 1995.

⁵⁶ Columbanus Hibernus, *Regula coenobialis* III, PL 80, 210-211; tłum. Kolumban św., *Reguła klasztorna* II, PSP, t. 60, s. 143: „[...] Ktokolwiek z braci, któremu wyznaczono zajęcie gotowania albo usługiwania przy stole, rozlałby cokolwiek, ma za karę modlić się w kościele po zakończeniu wspólnych modłów [...]”.

⁵⁷ Kolumban św., *Regula klasztorna* III, s., s. 253-254; PSP, 60, s. 143: „Gdyby jednak na skutek nieuwagi, zapomnienia albo beztroski rozsypał czy rozlał coś płynnego lub suchego w zbyt dużej ilości, ma przez długi czas błagać o wybaczenie, bez najmniejszego ruchu leżąc krzyżem w kościele [...]. Gdyby zaś rozlał bardzo dużo, wówczas przez tyle dni ma oddawać pieniądze otrzymywane wedle zwyczaju na własne utrzymanie, ile miar piwa albo czego innego przez nieuwagę zniszczył [...]”.

⁵⁸ Ibidem X, PSP, t. 60, s. 147: „[...] Gdy ktoś niestaranie wykonuje wyznaczoną pracę, 2 dni o kromce lichego chleba i wodzie [...]”.

Właściwie mnisi nigdy nie mogli pozostawać beczynni, a po zakończeniu wyznaczonej pracy należało prosić zwierzchników o przydzielenie kolejnych zajęć. Gdyby jednak ktoś zignorował ten nakaz, a także wykonał coś bez rozkazu, to wówczas zobowiązany był do odprawienia pokuty⁵⁹. Te dość surowe przepisy świadczą o tym, że obowiązek skrupulatnego wykonywania zajęć zdawał się być o wiele ważniejszy nawet od samego człowieka. Z tego też zapewne powodu reguła Kolumbana nie mogła się przyjąć na dłuższy czas w Europie i była szybko wypierana przez regułę Benedykta, która uwzględniała naturalne predyspozycje cenobitów.

W cenobiach przestrzegających reguły św. Kolumbana ogólnie zauważyć można, że za złe wykonanie pracy obowiązywało zadośćuczynienie polegające na odmówieniu określonej liczby modlitw lub na zachowywaniu postu. Z drugiej jednak strony również praca sama w sobie traktowana była często jako forma pokuty. Przykładowo jeśli ktoś zniszczył sprzęt czy narzędzia klasztorne musiał później wkładać więcej trudu w pracę, aby móc w ten sposób zadośćuczynić i naprawić straty klasztoru⁶⁰. Cenobici starali się niczego nie marnować i pod tym względem nawet przesadzali. Być może związane to było z tym, że ich własne środki materialne musiały im starczyć na utrzymanie, nie mogli bowiem niczego sprzedawać na zewnątrz, ani wykonywać odpłatnych zajęć, za które groziła im chłosta⁶¹.

Warto tutaj zauważyć, że Iroszkoci mając do wyboru pracę fizyczną i umysłową, pierwszeństwo dawali tej pierwszej, a zgodnie z regułą Kolumbana stawianie wyżej lektury od koniecznych obowiązków było nawet czymś naganym⁶².

Cenobici iroszkoccy zazwyczaj zajmowali się pracą na roli, podobnie jak to czynili mnisi benedyktyńscy. Okoliczna ludność wielokrotnie obserwowała ich przy żniwach lub jak uprawiali pola⁶³. Trzeba przyznać, że musieli pracować dość ciężko, skoro brali ze sobą puszkę na oleje służącą do namaszczenia ścierających się rąk⁶⁴. Zresztą sam św. Kolumban dawał przykład innym swoją pracowitością, kosił zboże, rozłupywał pnie drzew, dźwigał belki i materiały

⁵⁹ Ibidem XI, PSP, t. 60, s. 147: „[...] Jeśli kto po zakończeniu swej pracy nie poprosi [o inne zajęcia] i zrobi coś bez rozkazu, ma odśpiewać 24 psalmy [...]”.

⁶⁰ Ibidem XV, s. 261; PSP, t. 60: „[...] Gdyby ktoś utracił albo zniszczył przez nieuwagę jakiś sprzęt należący do klasztoru, ma własnym wysiłkiem i nakładem pracy naprawić szkodę albo ponieść pokutę wedle wartości [...]”.

⁶¹ Ibidem XV, s. 260.

⁶² Ibidem XV, PSP, t. 60, s. 149: „[...] Gdyby wyżej stawiał czytanie niż pracę albo posłuszeństwo, post”.

⁶³ Por. Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 13, PSP, t. 60, s. 199.

⁶⁴ Kolumba św., *Reguła klasztoru* IV, s. 254.

budowlane oraz odbudowywał kościoły⁶⁵. Nie ma więc tutaj rozdziału między przepisami jakie stworzył zakonodawca, a jego własną postawą. Kolumban chociaż zdawał się być bezwzględny w stosunku do innych to jednak również sam od siebie wiele wymagał i dawał wzór do naśladowania. Można więc mu wiele wybaczyć i usprawiedliwić niektóre jego cechy charakteru.

Praca w ujęciu Izydora z Sewilli

Na rozwój ruchu monastycznego na Półwyspie Pirenejskim wpłynął w znacznym stopniu Izydor z Sewilli (zm. 636)⁶⁶. Jako zakonodawca w swojej regule podkreślał konieczność podejmowania codziennych trudów, a szczególnie polecał mnichom, aby zajmowali się różnego rodzaju rzemiosłem⁶⁷, które zdaje się uznawał jako najlepszy rodzaj pracy.

Nie dopuszczał on do sytuacji, aby ktoś oddawał się bezczynności, gdyż sądził, że negatywnie wpływa ona na stan duchowy. Wysiłek fizyczny traktował jako dobrą metodę w walce z wadami i istotne było dla niego także to, by pracować własnymi rękami, tak jak czynili to apostołowie⁶⁸. W klasztorze bardziej pobłażliwie traktowani byli tylko ci, którzy posiadali słabe zdrowie, natomiast pozostali nie mogli symulować chorób, aby być zwolnionym z wykonywania obowiązków⁶⁹. Widocznie takie sytuacje musiały się zdarzać, a zakonodawca chciał zwalczać te negatywne postawy moralne.

Mnişi podobnie jak to było w wielu innych cenobiach wykonywali wszystkie czynności podczas śpiewu psalmów i hymnów⁷⁰. Połączenie modlitwy z wykonywaniem podstawowych klasztornych zajęć świadczyło o tym, że cenobici nigdy nie zapomnieli o swoim prawdziwym powołaniu i niczego nie przedkładali nad sprawy duchowe.

⁶⁵ Jonasz z Bobbio, *Żywot Kolumbana* I, 13, s. 199: „[...] sam z pozostałymi braćmi kosił zboże. [...]”; Kolumban w Górach Apenińskich natrafił na kościół św. Piotra, który wymagał nakładu wielkiej pracy, zob. *Ibidem* I, 30, s. 219-220: „Gdy mąż Boży tam się udał, zastał kościół na pół już zniszczony, a zabrawszy się z zapalem do odbudowy, przywrócił go niebawem do dawnej świetności. [...] Zaczęli bowiem pośród owych urwisk skalnych, pośród gąszczy i bezdroży ścinać jodłowe pnie. [...] I mąż Boży odbudowywał na nowo dachy, stropy i zniszczone mury świątyni, polecił też gromadzić wszystko, co jest niezbędne dla wspólnoty klasztornej [...]”.

⁶⁶ Na temat św. Izydora zob. *Isidoriana. Coleccion de estudios sobre I. de Sevilla*, Leon 1961; J. Fontaine, *La vocation monastique selon S. Isidore de Seville*, w: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, s. 353-369; L. Robles, *Isidoro de Sevilla, escritor monastico*, w: *Homenaje a Fray Justo Perez de Urbel*, Silos 1977, s. 39-72; M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli (560-636)*, „*Mean-der*” 9/10 (1967), s. 52-466.

⁶⁷ Sancti Isidori Hispalensis episcopi, *Regula monachorum* V, PL 83, 873-875: „Monachus semper operetur manibus suis ita, ut quibuslibet variis opificum ariibus laboribusque (...)”; tłum. *Regula św. Izydora z Sewilli* V, PSP, t. 26, s. 304.

⁶⁸ Sancti Isidori Hispalensis episcopi, *Regula monachorum*, PL 83, 873.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem* PL 83, 874: „Monachi operantes meditari aut psallere debent, ut carminis verbiq̃ua Dei delectatione consoleniur ipsum laborem”.

Jeśli chodzi o harmonogram pracy, to zmieniał się on w zależności od pory roku. W porze letniej cenobici wykonywali pracę fizyczną już od samego rana aż do tercji. Potem przez większą część dnia zajmowali się pracą umysłową, natomiast od nony do niesporów znów wykonywali tradycyjne klasztorne obowiązki. Tymczasem w okresie jesiennym, zimowym i wiosennym kolejność czynności ulegała zmianie, podobnie jak to widać w regule św. Benedykta. W tym okresie prace umysłowe przepisane zostały na godziny poranne i wieczorne. Natomiast przez większość część dnia, czyli od tercji do nony obowiązywały prace fizyczne. Potem następował chwilowy odpoczynek, a po nim znów wykonywanie obowiązków, tym razem już o wiele lżejszych niż wcześniej⁷¹. Wszystkie te przepisy były zgodne z naturalnymi możliwościami cenobitów i świadczyły o rozsądnym podejściu św. Izydora, który podobnie jak jego italski poprzednik wykazał się znajomością praw chronobiologii i uwzględniał warunki panujące w różnych sezonach w ciągu roku.

Zakonodawca z Sewilli, tak jak i inni autorzy jego czasów podkreślał też aspekt moralny wykonywanych czynności. Zgodnie z regułą nikt nie mógł pracować tylko z myślą o sobie, lecz wszyscy mieli na uwadze dobro wspólne⁷². Cenobici zachowywali posłuszeństwo, a wykonanych przez siebie rękodzieł nie zachowywali dla siebie, lecz przekazywali do oglądu swoim przełożonym. Robili to m. in. z tego powodu, by nie skupiać większej uwagi na wytworach swego trudu, gdyż nie chcieli, aby praca odciągała ich od refleksji. Mając to na uwadze poświęcali czas przede wszystkim lekkim zajęciom, takim jak uprawa warzyw, które przeznaczali na własny użytek. Najważniejsze było dla nich wewnętrzne skupienie, dlatego też rezygnowali z ciężkich prac, które mogły wywołać w nich niepokój. Z tego też względu nie wahali się zatrudniać niewolników do budowy różnych pomieszczeń klasztornych oraz do uprawy pól⁷³. Pod tym względem widać, jak znacznie ich podejście różniło się od tego, jakie reprezentowali mnisi iroszkoccy, którzy byli zahartowani i przyzwyczajeni do ponoszenia ciągłego trudu i nigdy nie wysługiwali się innymi ludźmi.

Podsumowanie

Na zakończenie należy stwierdzić, że autorzy reguł monastycznych, ustalając harmonogram codziennej pracy, brali pod uwagę predyspozycje indywi-

⁷¹ Ibidem PL 83, 875: „Partes autem annui temporis suis quibusque operibus taliter deputantur. Aestate enim a mane usque ad horam tertiam laborare oportet; a tertia autem usque ad sextam lectioni vacare; dehinc usque ad nonam requiescere; post nonam autem usque ad tempus vespertinum ilerum operari. Alio autem tempore, id est, autumnio et hieme, sive vere a mane usque ad tertiam legendiim, post celebrationem tertiae usque ad nonam laborandum est; post refectionem autem nonae aut operari oportet, aut legere, aut sono vocis aliquid meditari”.

⁷² Ibidem PL 83, 873: „non solum vita suae necessaria propriis manibus exhibere, sed etiam indigentiam aliorum laboribus suis reficere [...]”.

⁷³ Ibidem PL 83, 875; *Reguła św. Izydora z Sewilli* V, s. 306.

dualne mnichów oraz warunki klimatyczne i ekonomiczne panujące w miejscu lokalizacji cenobium. Oczywiście między regułami istniały też pewne różnice, co zazwyczaj było związane z położeniem geograficznym kompleksów klasztornych. Zakonodawcy wyznaczali wobec tego inne godziny na pracę fizyczną, a inne na lekturę. Szczególnie dotyczyło to reguł powstałych na obszarze strefy umiarkowanej, np. w Italii czy w Galii, gdzie w różnych porach trzeba było dostosować plan dnia do pogody oraz długości dnia i nocy. Uwzględnił to w swojej regule Izydor z Sewilli, który wyjątkowo w okresie letnim zmienił kolejność czynności w ten sposób, by mnisi nie pracowali w środku dnia, gdy upał przeszkadzałby im w wykonaniu klasztornych obowiązków. Podobnie było w regule Benedykta z Nursji, który w czasie letnich upałów większość dnia przeznaczał raczej na lekturę i modlitwę, natomiast najbardziej pilne prace polecał wykonywać z samego rana. Jeśli chodzi o porę zimową, to zakonodawca ten uwzględnił fakt, że dzień był krótszy a nad ranem i wieczorem panowała ciemność na dworze i dlatego w tych właśnie godzinach polecał zajmować się lekturą zapewne przy sztucznym świetle lampy. O tej porze roku, to środek dnia okazał się korzystny dla podjęcia zajęć fizycznych, tym bardziej że mnisi wcale nie odczuwali wtedy zbyt dużego zmęczenia, tak jak to bywało w lecie.

W cenobiach zajmowano się różnymi rodzajami prac, z tym że w niektórych obowiązywały cięższe prace z uwagi na konieczność utrzymywania się „z własnych rąk”. Dotyczyło to m.in. mnichów przestrzegających reguły św. Benedykta a także św. Kolumbana. Cenobici w tych klasztorach podejmowali się ciężkich prac polowych zapewniających im byt. Różnica między Benedyktem a Kolumbanem polegała jednak na tym, że włoski zakonodawca nigdy pracy fizycznej nie traktował jako wartości samej dla siebie i nie przedkładał jej nad modlitwę. Iroszkocki opat zaś dość surowo podchodził do obowiązku wykonywania swojej pracy, traktował ją nawet jako ważniejszą od czytania Pisma Świętego, wprowadzał też sankcje karne za zaniedbanie tego obowiązku.

W wielu placówkach nie podejmowano jednak ciężkich i skomplikowanych zajęć z uwagi na niebezpieczeństwo rozproszenia duchowego. Już włoski anonimowy „Mistrz” odrzucał prace rolnicze a polecał mnichom proste czynności do wykonania. Również Izydor z Sewilli zalecał lekkie prace nie przeszkadzające w refleksji, a do trudnych zajęć zatrudniał ludzi świeckich.

PHYSICAL WORK IN THE EARLY MEDIEVAL MONASTIC COMMUNITIES ON THE BASIS OF THE RULES OF AUGUSTINE OF HIPPO, BENEDICT OF NURSIA, CAESARIUS OF ARLES, COLUMBA THE YOUNGER, AND ISIDORE OF SEVILLE

SUMMARY

This article aims to describe how the manual labor looked like in the first monastic communities. Such founders as Augustine of Hippo, Caesarius of Arles, Benedict of Nursia, Isidore of Seville, when creating their rules for monks, took into account both the local conditions of the area, and the personal predisposition of monks. The physical work was dependent on health and strength as the natural capacity of man. Therefore, only certain hours a day were dedicated for physical activity, the others were for reading. The types of works and their schedule depended also on season, climate, and the length of day and night. Work was not a value in itself, and was strictly subordinated to the needs of a monastery. There might have also been some discharges from the work in the case of an urgent necessity, as those described by the Rule of St. Benedict. Against the background of other European monastic rules, the Rule of St. Columban was an exception, as it was characterized by rigid regulations. Physical activity, for example, was of paramount importance for St. Columban, while it was never more important than the office for St. Benedict. A completely different approach to physical work was represented by St. Isidore of Seville, whose Rule recommended light works which did not interfere with prayer.

KEYWORDS: physical work, monastic community, monastic rules, the office of God, chronobiology, spiritual life, monasticism.

WSPÓŁCZESNE GRAFFITI – WYZWANIE BADACZY ŻYCIA CODZIENNEGO

Graffiti jako źródło poznania przeszłości

Od kiedy człowiek istnieje nieustannie poszukuje różnych sposobów komunikacji. Każda informacja niesie ze sobą określone przesłanie, choć nie zawsze musi posiadać konkretny sens. Pewne treści nie wywołują emocji, inne mają za zadanie poinformowanie o odbywającym się wydarzeniu, pewne świadomie wprowadzają czytelnika w zakłopotanie, inne dezinformują. Interesujące nas zjawisko napisów na murach najczęściej określa się mianem *graffiti*, choć etymologia tego terminu sprowadzała się pierwotnie tylko do tych napisów wyśkrobywanych na twardym podłożu. Stąd w naukach pomocniczych historii są one zaliczane do epigrafiki.

Współcześnie zjawisko to zostało zdominowane przez wymalowywane treści w formie ekspresji artystycznej charakterystycznej autoprezentacji współczesnej subkultury hip-hopowej¹. Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, iż nie są to już interesujące nas źródła historyczne, a przejaw sztuki, która miała się narodzić w Polsce w 1983 roku². Graffiti ciągle podlega ewolucji, którą można zestawić z formami dominujących form kultury poszczególnych społeczeństw. O ile pewne elementy tego zjawiska pozostają te same, inne przekształcają się i mogą dziś mieć zupełnie inny sens. Podstawowym kryterium pozostaje czas i okoliczności tworzenia konkretnych napisów.

Dla socjologa czy historyka twórczość ta, współtworząca otaczającą nas ikonosferę, może stanowić istotny obszar poszukiwań badawczych oraz pasji kolekcjonowania rzeczy oryginalnych. Charakter interesujących mnie komunikatów wypisywanych najczęściej na murach nie przeznaczonych do tego rodzaju aktywności sprawia, iż wielokrotnie źródła te mogą być zamazywane bądź stopniowo zmieniają swoją pierwotną treść. Napisy te stanowią bardzo często

* Dr hab. Janusz Hochleitner, prof. UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych; e-mail: janusz.hochleitner@uwm.edu.pl

¹ B. Brejs, *Bunt nie przemija: bardzo podręczny słownik subkultur młodzieżowych*, Katowice-Warszawa 2004, s. 41.

² Przełomem, który miał doprowadzić do narodzin tej sztuki miała być akcja Waldemara Fydrycha z Pomarańczowej Alternatywy, który w natłoku hasel politycznych zaczął malować wesołe krasnale. M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 29.

istotne źródło do poznania współczesnej rzeczywistości społecznej³. Graffiti – jak zauważa Jacek Waloch:

to nie tylko wydrapany, narysowany bądź wykonany sprayową farbą napis, rysunek czy symbol. *Graffiti* to także – a może przede wszystkim – zjawisko o wielorakiej naturze. Bez wątpienia posiada swoje oblicze artystyczne, socjologiczne, społeczne, psychologiczne⁴.

Bardzo często, o czym jestem przekonany, dzięki tym napisom możemy nieco bliżej rozpoznać świadomość społeczną, która coraz częściej staje się przedmiotem analiz naukowych. Wyłaniający się z analizy tych przekazów obraz znacznie odbiega od oficjalnych raportów dotyczących nastrojów społecznych wyrażanych w badaniach opinii publicznej, o której dowiadujemy się ze środków powszechnego komunikowania.

Badane przeze mnie od przeszło 20 lat fragmenty tej rzeczywistości, tworzone głównie przez młode pokolenie Polaków, stanowią interesujący głos na temat życia społecznego. Przede wszystkim z ich treści możemy próbować poznawać świadomość społeczną mieszkańców miast, które umożliwiają twórcom tych napisów zachować swoją anonimowość⁵. Tak zgromadzona kolekcja, której nie udało mi się do dziś uporządkować, stanowi olbrzymi zbiór różnych napisów i rysunków, które osobiście, czy z pomocą moich uczniów i studentów zbieramy, przede wszystkim mają postać przepisanych tekstów, z krótką metryczką, w której dokumentuję czas i miejsce ich powstania oraz krótko określłam ich wielkość, kolor czy próbuję określić sposób utrwalenia tych przekazów. Obecnie, w dobie cyfrowej aparatury, można próbować dokumentować je bardziej profesjonalnie, choć ich masowość prowokuje do podejmowania określonych form selekcji.

Dla większości z nas znane jest doświadczenie, które filozofowie od czasów Platona nazywają podstawowym aktem filozofowania, czyli zdziwienie. Nieraz było ono udziałem wielu z nas, gdy spotykaliśmy omawiane napisy w najmniej spodziewanych miejscach, czy gdy odczytywaliśmy ich treść. To przeżycie trudne jest do naukowego zdefiniowania. W zdziwieniu byt ludzki zostaje wydobyty ze swej powszedniości i wyniesiony ku wzniosłości bytu. Celnie zauważa tę kategorię Witold Szolginia w swojej pracy z 1980 roku:

Oto w następstwie rozpowszechnienia masowych środków przekazu dokonuje się obecnie, przy coraz pełniejszej świadomości tego zjawiska, proces rodzenia się

³ Por. E. Michow, *Polskie graffiti*, „Polonica” 17(1995), s. 109-120; T. Skubalanka, *Język graffiti*, „Stylistyka” 8(1999), s. 89-104; G. Szpila, *Co mur, to mądrość narodu – przysłowie w graffiti po polsku*, „Literatura Ludowa” (2003), nr 3, s. 35-42.

⁴ J. Waloch, *Od wydawcy*, w: *Polskie zmory. Graffiti sztuka czy wandalizm*, wyd. J. Waloch, Toruń 1991, [s. 5].

⁵ M. Pieniak, *Graffiti na ulicach miast*, „Koszalińskie Studia i Materiały” (2003), nr 5, s. 261-267; A. Chudzik, *Mówi miasto: o napisach w przestrzeni urbanistycznej*, „Autoportret” (2005), nr 4, s. 38-41.

nowego rodzaju ludzkiej wrażliwości zmysłowej. W naszym codziennym życiu zaczynamy mianowicie odkrywać przede wszystkim to, co w nim niezwykle i zaskakujące, a środki masowego przekazu wyrabiają w nas nastawioną niemal bez reszty na odbiór związanych z tym impulsów⁶.

Szukając metody interpretacji

Graffiti zarówno te najdawniejsze, jak i współczesne wykazują liczne podobieństwa. Zauważyłem jednak pewną prawidłowość – graffiti najpierw są inspirowane przez sytuację, środowisko i kulturę, najczęściej za pośrednictwem jakiegoś innego artefaktu, które nazwałem „dziełem pierwotnym”, a dopiero wtórnie mogą inspirować się wzajemnie. Za dzieło pierwotne można przyjąć wiele przedmiotów materialnych, jak również niematerialnych. W trakcie pierwszych moich prób poznania tego zjawiska wybrałem cenny zabytek z katedry we Fromborku, na którym od stuleci nagromadziło się kilkaset graffiti – nowożytną marmurową tablicę epitafijną kanonika Jana Zachariasza Szolca. Dla tamtej analizy opracowałem wzór, który charakteryzuje się – jak próbuję to od kilkunastu lat popularyzować – pewną cechą uniwersalną: Wpis pierwotny /0/ + jego uzupełnienie /1/ + kolejne uzupełnienie /2/ odnoszące się do /0/ lub /1/ + ... + któreś z kolei uzupełnienie /x/ nawiązujące albo do /0/ lub z każdym innym wykonanym wcześniej⁷. Sugerowałem wówczas możliwość szerszego traktowania tak stawianego problemu. Sama zabytkowa budowla, w którym omawiane epitafium się znajduje, może być tym „pierwotnym dziełem”. W badaniach tych niezależnie traktowałem kontekst kulturowy zjawiska⁸.

Refleksje późniejsze zwróciły moje analizy przede wszystkim na uwarunkowania społeczno-historyczne tych przekazów. Obecnie za „dzieło pierwotne” przyjmuję najczęściej rzeczywistość społeczną, w której przyszło żyć i tworzyć omawiane napisy tzw. *writerom*. W literaturze naukowej, zwłaszcza dotyczącej nauk pomocniczych historii, czy szeroko pojętego literaturoznawstwa, znamy analogiczne spostrzeżenia. M. Głowiński przykładowo zwraca uwagę, iż dana twórczość pełniej jest odczytywana przez współczesnych, aniżeli przez późniejsze pokolenia⁹. Temu zagadnieniu poświęciłem nieco uwagi w analizie śląskich dawnych zabytków epigraficznych¹⁰, przede wszystkim jednak czas ostatnich 20 lat prowokował mnie do gromadzenia, rejestrowania,

⁶ W. Szolginia, *Informacja wizualna w krajobrazie miejskim*, Warszawa 1980, s. 8-9.

⁷ J. Hochleitner, *Graffiti z epitafium kanonika Szolca we Fromborku*, „Rocznik Elbląski” 14(1995), s. 27.

⁸ J. Hochleitner, *Źródła epigraficzne w perspektywie długiego trwania na przykładzie graffiti w katedrze we Fromborku*, w: *Per saecula. Dyplomacja – gospodarka – historiografia. Studia ofiarowane Profesorowi Edwardowi Alfredowi Mierzwie*, red. A. Korytko, B. Krysztapa-Czupryńska Olsztyn-Piotrków Trybunalski 2009, s. 247-252.

⁹ M. Głowiński, *Style odbioru*, Kraków 1976, passim.

¹⁰ J. Hochleitner, *Pomniki z inskrypcjami jako wieloaspektowe źródło poznania historycznego na przykładzie śląskich Nepomuków*, „Studia Śląskie” 54(1995), s. 221-228.

zapisywania i analizowania tych ulotnych przekazów w celu poszukiwania i interpretowania młodzieżowej kultury. Analiza treści napisów dostarcza nam cenny przekaz kulturowy, z którego wyłania się obraz polskiego społeczeństwa, które na przestrzeni dziesięcioleci przechodzi dużą transformację. Graffiti nie-raz można traktować jako rzeczywistość w krzywym zwierciadle, często jednak jest krzykiem, manifestem czy zwyczajnym żartem.

Z dziejów graffiti

Historia tworzenia tego rodzaju komunikatów znana była człowiekowi niemal od wynalezienia pisma. W historii starożytnej znane są graffiti pompejańskie z I wieku p.n.e., które doczekały się poważnych studiów naukowych. Wówczas napisy te często miały charakter użytkowy, często określały np. właścicieli przedmiotów¹¹. Tworzono je wówczas tylko za pośrednictwem drapania ostrym narzędziem. Z czasów średniowiecza i późniejszych zachowało się wiele graffiti na murach kościołów¹² czy na ścianach cel więziennych (np. w gdańskiej Katowni¹³). W trakcie II wojny światowej napis **Jeszcze Polska nie zginęła** lub kotwica – znak Polski walczącej – dodawał przechodniom otuchy, nawoływał do czynnego oporu. Ludzie malujący te napisy walczyli z niemieckim okupantem. Brak karabinów zastępowano farbą i pędzlami. Obecnie mury i fasady domów mogą być nadal wykorzystywane do walki, tylko że między ugrupowaniami społecznymi i partiami politycznymi. Osobną grupę społeczną stanowią ludzie, którzy poprzez napisy i rysunki próbują wyrazić swój sprzeciw wobec zagrożeń i frustracji. Wśród nich są prawdziwi artyści, których sztuka i umiejętności wymykają się z zamkniętych ram obrazu. Innym motywem, który najczęściej jest podkreślany, to zwykły wandalizm, bezmyślność i głupota.

Twórcy graffiti

Przed laty, gdy pracowałem w jednej z elbląskich szkół podstawowych, udało mi się pośrednio nawiązać kontakt z twórcami ówczesnych elbląskich graffiti. Jeden z moich uczniów napisał w ankiecie:

Niektórzy piszą na murach dla zabawy, niektórzy dla wypowiedzenia własnego zdania na dany temat. Estetyka i wyraźne pismo są w tym bardzo ważne, ponieważ ktoś, kto napisze lub narysuje nieestetycznie, będzie to brzydko wyglądało.

¹¹ K. Krajewski, *Mała encyklopedia architektury i wnętrz*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 246.

¹² Por. np. wydawnictwo źródłowe *Corpus Inscriptionum Poloniae*, t. VII: *Województwo radomskie*, z. I: *Radom i Ilża wraz z regionem*, wyd. W. Kowalski, Warszawa 1992; W. Kowalski, *Z dziejów staropolskiej pobożności (szydlowiecka fara i jej okolice w XVI–XVII w.)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 40(1996), s. 69-80; A. Mietz, *Graffiti czasów nowożytnych na murach kościołów w Grudziądzu i okolicy: tożsamość – orędownictwo – zbawienie*, „Rocznik Grudziądzki” 13(1998), s. 33-47.

¹³ D. Piasek, *Katownia i Wieża Więzienna w Gdańsku*, „Przydrożne Pomniki Przeszłości” 8(1989), s. 17.

Jeżeli zaś napisze się ładnie, każdy będzie mógł to przeczytać jednocześnie będzie to dekoracją tego muru.

Inny nastolatek dodawał:

[...] wolność słów pisanych na murach jest dobrym przekazywaniem wiadomości. Jednakże myślę, że jeśli pisać lub rysować to w miejscu takim, żeby nikomu nie wyrządzić szkody. Zdarzają się napisy na przystankach, kioskach, a nawet na oknach sklepów; to jest chuligaństwo, ale pisanie na murach bloku powinno być dozwolone; tylko pisanie brzydkich słów nie powinno się robić, ponieważ jest to bardzo niekulturalne. Wolność wypowiedzania słowa zależy od miejsca jego napisania.

I jeszcze jedna opinia młodego obserwatora:

Piszą także jeżeli chcą wyrazić bunt przeciwko jakimś zjawiskom lub rzeczom np. „futro to morderstwo”. Pisząc wyrażają podziw dla swoich idoli np. „Hey górą”. Piszą także wtedy, gdy się czemuś sprzeciwiają. Np. „Skini w trumnie to brzmi dumnie”, gdy chcą wyrazić swoją agresję, złość lub sprzeciw. Inni, piszą dlatego bo nie uznają wartości ogólnie przyjętych lub tylko po to, by kogoś obrazić.

Ówczesne poszukiwania wskazywały najbardziej typowe inspiracje tych naciennych zapisów: 1) przynależność do określonej grupy nieformalnej (skini, sataniści); 2) wyrażały swoje bądź najbliższych poglądy, zdając sobie sprawę, że nie są one akceptowane przez ogół, lansowane autorytety czy po prostu media (np. **Kraj palantów**); 3) wyrażały uczucia i emocje (np. napis: **Tomek kocha Olę**); 4) często były próbą zaznaczenia swojej obecności (**Robert K. VI f**).

Forma tej swoistej komunikacji na murach nie sprowadza się tylko do dialogu międzypokoleniowego, nie jest także wyłącznie aktem wandalizmu i chuligaństwa. Często treści tych komunikatów stanowią ważne przesłania o znaczeniu ideologicznym, bardzo często stanowią bezpośrednią reakcję na podejmowane przez polityków decyzje nawet o znaczeniu międzynarodowym. Manifestacje te w pewnej formie stanowią informacje nie dopuszczane do tzw. publicznej wiadomości, są jakby zakazaną treścią, niepożądaną czy po prostu zabronioną do szerszego rozpowszechniania.

Masowość tej formy prezentacji poglądów zasługuje na uwagę jeszcze z jednego powodu. Od stuleci stanowi ciągle aktualne i nieposkromione zjawisko społeczne. Dobrze ilustruje tę prawidłowość przykład Elbląga, który przed stuleciami zasłynął z pierwszego protestanckiego gimnazjum w Rzeczypospolitej. W regulamin szkoły, ze schyłku XVI wieku, spotykamy zdanie:

[uczeń – przyp. J.H] niech nie rysuje murów, ścian, ławek, niech nie maluje wszystkiego, co mu podejdzie pod rękę, jak to mają zwyczaj czynić ludzie głupi¹⁴.

W połowie XIX wieku policja warszawska wydawała podobne rozporządzenia potępiające tego rodzaju działania:

¹⁴ M. Pawlak, *Z dziejów świetności Gimnazjum Elbląskiego w epoce Odrodzenia i Baroku*, Gdańsk 1985, s. 58.

chłopcy, a nawet osoby dorosłe, przez płochosć rysują, czernią węglem, walają błotem lub piszą niedorzeczne wyrazy albo figury nieskromne znaczą¹⁵.

W ostatnich latach ciągle jest to zadanie nieosiągalne. Naczelnik Wydziału Edukacji Urzędu Miejskiego w Elblągu pismem do dyrektorów placówek oświatowych z dnia 29 marca 2000 roku zauważała:

Szerząca się plaga bezmyślnego malowania farbami elewacji budynków mieszkalnych i usługowych w Elblągu tzw. *graffiti*, doprowadziła w krótkim czasie do dewastacji mienia komunalnego. Aby zapobiec dalszym przejawom wandalizmu, będą prowadzone przez służby miejskie nasilone kontrole w celu ukarania osób uprawiających ten proceder. W związku z powyższym zwracam się z prośbą o przeprowadzenie w szkołach spotkań z młodzieżą i rodzicami poświęconych temu problemowi.

Przez kolejne lata władze miast poszukują coraz to innych sposobów poskromienia twórców graffiti – jednak bez większych efektów.

Graffiti stanowią konkretne informacje przeznaczone najczęściej dla czytelników z danego środowiska lokalnego. Ich treść zazwyczaj jest ważna dla autorów, dlatego nie zważają oni na ocenę społeczną swojej twórczości oraz na potencjalne represje, które im grożą. Można stwierdzić, iż treści tworzonych przez nich komunikatów w istocie stanowią informację nieformalną, to znaczy taką, którą wielu nie chce znać; inni zaś uważają, że ją należy przemilczeć. Z tego założenia badane przez nas napisy mogą stanowić prawdę, którą z różnych powodów pragnie się pomijać, co wywołuje równocześnie potrzebę ujawnienia jej, wyartykułowania, czy zamanifestowania przez writerów. Ta sytuacja przypominać może kolejność czy selekcję wiadomości lub zestawianie odpowiednich *newsów*, jaką praktykują redakcje medialne. Socjotechnika uprawiana przez główne środowiska opiniotwórcze w państwie przez wielu obserwatorów, zwłaszcza przez osoby młode, często nie budzi zrozumienia, a nawet może potęgować bund. Wówczas rodzi się potrzeba wyrażenia własnego zdania. Nieraz napisy na murach tworzonych bez akceptacji aparatu władzy stanowią przejaw konkretnej walki. Dla naszej analizy wybór tego źródła stanowi także możliwość wejrzenia w psychologię tłumu czy umożliwia śledzenie nastrojów społecznych w zakresie stosunku do rządzących, a także religii, Kościoła, a także jakże często stanowi wyraz popularności w danym środowisku drużyn piłki nożnej czy zespołów muzycznych.

Polskie uwarunkowania

Warto zaznaczyć, iż w XX stuleciu graffiti towarzyszyły prawie wszystkim ważnym przeobrażeniom społecznym na świecie; były tworzone w czasie zamachu politycznego w Chile, rewolucji irańskiej, czy towarzyszyły Murzynom walczącym o równouprawnienie w Stanach Zjednoczonych. Graffiti było

¹⁵ A. Biernat, *Dziewiętnastowieczne napisy epigraficzne na ziemiach Królestwa Polskiego*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 28.

także ważnym narzędziem podczas wystąpień studentów w 1968 roku w całej Europie i na świecie.

Ten rodzaj prowadzenia agitacji politycznej był bliski polskim komunistom po II wojnie światowej. Przez kolejne dziesięciolecia w ten sposób próbowano kształtować świadomość historyczną Polaków. Była to świadoma polityka agitacyjna, którą prowadzono na szeroką skalę. Język tych komunikatów jest wyjęty z przyjętej konwencji zebrań partyjnych, np. **Śmierć faszystom, Na Berlin!, AK – zapłuty karzeł reakcji!, AK – płatna agentura imperializmu!, Lenin wiecznie żywy!, Język rosyjski językiem przodującej nauki i kultury!, MO niezawodnym obrońcą porządku publicznego i spokoju obywateli!, Partia z narodem naród z partią!**¹⁶.

Powyżej lansowana treść graffiti nie mogła przekonać wszystkich. W miejscach, w których w miarę bezpiecznie można było wyrazić swoje opinie, wypisywano w zupełnie innym duchu hasła. Podejmując się tego rodzaju aktywności można było jednak narazić się na kary. Na dwa lata więzienia został skazany Jan W. w 1953 roku, gdyż: „wrył na ścianie toalety w elektrowni Ołowianka wrogie hasło o treści antypaństwowej szkalującej Stalina”. Wroga treść brzmiała: **Stalin zdechl**¹⁷. W okresie stalinowskim rozważano w Polsce wprowadzenie, wzorem sowieckim, likwidację drzwi w toaletach, aby powstrzymać proceder tworzenia wywrotowych treści. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, iż prawne konsekwencje za tego rodzaju działalność w miejscach publicznych od stuleci było niebezpieczne.

Historia najnowsza Polski jest bardzo bogato opisywana przez graffiti. Na wagonach pociągów przejeżdżających przez Czechosłowację do Polski w 1968 roku pojawiały się napisy: **Polacy zdradzili naród czeski, precz z armią polską, precz z komunistami polskimi, precz z Polakami**¹⁸, które były konsekwencją zbrojnej interwencji w tym państwie. Dwa lata później polscy robotnicy napisem na wagonie informowali rodaków **Szczecin się trzyma. Generalne natarcie na sylwestra**, zaś w Mirosławcu na samochodzie jadącym ze Szczecina napisano **Popieramy stoczniowców**¹⁹. Po ogłoszeniu drastycznej podwyżki cen przez rząd Gomułki w grudniu 1970 roku pojawiają się w całej Polsce ulotki i napisy krytykujące władzę i wzywające do strajków. Do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych nacierają w tej sprawie informacje niemal codziennie. 14 grudnia donoszono o miejscowościach, gdzie je zarejestrowano, dodając, iż zostały wykonane „farbą, kredą, tuszem na budynkach, chodnikach,

¹⁶ Powtarzam za: H. Boruciński, *Historia PRL na murach pisana*, „Stańczyk” 9(1988), s. 27-29.

¹⁷ M. Wyrwich, *Ludowa idea*, „Spotkania” 4(1992), s. 28.

¹⁸ M. Zaremba, *Czołgi pokoju*, „Polityka” z 22 VIII 1968, s. 59.

¹⁹ *Informacja dotlycząca] wydarzeń na terenie kraju* (sporządzona 23 XII 1970 roku), w: *Grudzień 1970 w dokumentach MSW*, wybór J. Eisler, Warszawa 2000, s. 102.

parkanach i słupach ogłoszeniowych”²⁰. W Warszawie zatrzymano jedną osobę, która dokonując zakupów, płaciła banknotem z zamieszczonym na nim antypartyjnym napisem²¹. Autorami napisów na murach byli głównie uczniowie w wieku 11-17 lat. Analiza treści napisów wówczas tworzonych świadczy o stosunkowo łagodnej krytyce ustroju. Ich ostrze było wymierzone głównie w odchodzącą elitę partyjną z Gomułką na czele oraz samej decyzji o podwyżkach (**Robotnicy, nie dopuścimy do nędzy lub Precz z podwyżką cen**²²). Można domniemywać, iż wielokrotnie autorami tych napisów mogli być – zaangażowani w przewrót rządowy – członkowie partii. Wiele napisów zdecydowanie aprobowало wówczas dokonywane zmiany w aparacie władzy. W Wałbrzychu na kilku budynkach wypisano farbą olejną lub kredą napis **Niech żyje PZPR i tow. Gierek**, a w Płocku **Moczar, Szydłak, Gierek – brawo**. W Nakle m.in. napisano: **Precz z oszustwem naszej partii i Wstań Leninie – twoja polityka ginie**. Zdarzały się oczywiście treści zdecydowanie antyustrojowe, np. w Łodzi przy ul. Pabianickiej napisano **Precz z PZPR**²³.

W okresie zrywu solidarnościowego w 1980 roku działacze partyjni podjęli kolejne wyzwanie obrony systemu politycznego, wypisując na murach treści, które miały przekonać społeczeństwo do złudnych działań strajkujących robotników: **Strajki okradają klasę robotniczą!, Rozmawiajmy jak Polak z Polakiem!, Nic nie naruszy jedności Obozu Socjalistycznego!, Stoimy niewzruszenie wokół Partii!**. A po wprowadzeniu stanu wojennego w 1981 roku uzasadniano podjęte działania przez gen. W. Jaruzelskiego: **Wojsko spełniło swój patriotyczny obowiązek!, Nie wróćą czasy sprzed 13 grudnia!, Chaos i anarchia cofnęły Polskę o 20 lat!**²⁴.

Hasła te jednak nie mogły już przemówić skutecznie do większości Polaków. Wystarczyło tylko na znak sprzeciwu w odpowiedni sposób wymalować słowo *solidarność*, aby wyrazić swoje tęsknoty i nadzieje, a również podnieść na duchu wielu czytelników. Po 13 grudnia 1981 roku rozgorzała prawdziwa walka polegająca na umieszczaniu tego napisu, w jak najbardziej eksponowanych miejscach, często trudno dostępnych. Natężenie i siła tworzenia nowych opozycyjnych wobec władzy napisów była wówczas nie do zatrzymania. Zresztą wszelkie próby zamazywania ich wywoływały zmożone akcje odwetowe.

²⁰ Informacja dot[ycząca] aktualnych wydarzeń w kraju (wg meldunków nadesłanych od godziny 17.00 dnia 13 bm. do godziny 7.00 dnia 14 bm.), w: *Grudzień 1970*, s. 53-54.

²¹ Informacja dot[ycząca] aktualnej sytuacji kraju [16 grudnia 1970 roku], w: *Grudzień 1970*, s. 64.

²² Informacja... sporządzona 23 XII 1970 roku, w: *Grudzień 1970*, s. 96, 103.

²³ Informacja dot[ycząca] aktualnej sytuacji w kraju (z 16 lutego 1971 roku), w: *Grudzień 1970*, s. 96, 103, 161.

²⁴ Powtarzam za: H. Boruciński, dz. cyt., s. 30.

Wielokrotnie na zamazywanych czarną farbą miejscach nazajutrz pojawiały się nowe napisy, które przemawiały z jeszcze większą siłą²⁵.

Pierwsze lata po transformacji społeczno-gospodarczej Polski sprzyjały tego rodzaju aktywności. Treść tamtych graffiti są silnie przesyczone treściami społeczno-politycznymi. O ile jeszcze na początku lat 90. XX wieku zagadnienia te cieszyły się dużą popularnością wśród piszących, tak stopniowo w czasie tworzone napisy coraz rzadziej podejmują się tych tematów²⁶. Mój uczeń konstatował w swoim eseju w 1995 roku:

Napisy na murach najczęściej tworzone są przez żwawą, energiczną młodzież, która w ten sposób chce wyrazić, że nie jest obojętna temu, co się dzieje w danym państwie.

Sytuacja społeczno-polityczna Polski w okresie transformacji gospodarczej spowodowała się do aktywności zwłaszcza w prezentowaniu określonych preferencji wyborczych. Nasycenie mediów dyskusją oraz samo napięcie przedwyborcze stymulowało tworzenie graffiti. Na bloku przy ul. gen. Józefa Bema napisano: **Nie kradnij, władza nie lubi konkurencji**. Uczennica szkoły podstawowej w 1993 roku zauważyła:

Bardzo popularne jest stwierdzenie, że władza jest zła. Wynika to z coraz bardziej pogarszającej się sytuacji ekonomicznej ludzi. Braki na rynku pracy dotyczą przede wszystkim młodzież. Powodują głęboką frustrację i niechęć do rządu, który obarczany jest całą winą za obecną sytuację.

Minęło prawie 20 lat i mamy do czynienia z inną sytuacją – młodzi ludzie rzadko podejmują się manifestacji własnych czy najbliższych poglądów politycznych. Wynika to zapewne z wyżej wskazywanej prawidłowości, że treści, które są powszechnie dostępne w informatorach nie są w stanie odpowiednio zainspirować twórców graffiti. Oczywiście nadal funkcjonują małe środowiska jasno ideologicznie określonych młodych ludzi, którzy aktywnie włączają się – również za pośrednictwem takiej twórczości – w promocję poglądów czy to ekologicznych, czy nawołujących do tzw. nowej kultury obyczajowej.

Graffiti a alterglobaliści

W ostatnich latach przez Polskę przełała się, podobnie jak na całym świecie, lawina napisów wyrażających stosunek wielu grup społecznych wobec agresji Stanów Zjednoczonych ze sprzymierzeńcami na Irak²⁷. Ich pacyfistycz-

²⁵ J. Hochleitner, *Graffiti jako instrument informacji i walki społecznej*, w: *Szesnaście miesięcy wolności – „Solidarność” w województwie elbląskim*, red. J. Hochleitner, Elbląg 2006, s. 23-27.

²⁶ J. Hochleitner, *Elbląskie napisy na murach*, „Studia Kieleckie. Seria Bibliologiczno-Prasoznawcza” 3(2003), s. 133-142.

²⁷ J. Hochleitner, *Autoprezentacja polskich alterglobalistów na przykładzie wybranych graffiti*, w: *Z dziejów polskiej służby dyplomatycznej i konsularnej. Księga upamiętniająca życie i dzieło Jana Nowaka-Jeziorańskiego (1914-2005)*, red. J. Farys i M. Szczerbiński, Gorzów Wielkopolski 2005, s. 515-521.

ny ton stał w opozycji do deklaracji politycznych, które były powtarzane w środkach masowego komunikowania. Analiza kolekcji olsztyńscy graffiti zebranych w pierwszych miesiącach po najeździe na Irak umożliwia głębszą interpretację tych nastrojów. Najbardziej charakterystyczną cechą tych wystąpień była negatywna ocena kapitalizmu oraz globalizacji. Generalnie postawa ta jest skierowana w ideę państwa²⁸. Zbiór tych napisów jest powszechnie przyjętym kodeksem antyglobalistów²⁹. Oto przykłady tych graffiti wraz z krótką metryczką:

MIEJSCE	TREŚĆ	KOLOR	WYMIARY
ul. Grunwaldzka 3	KAPITALIZM = KANIBALIZM	czerwony	ok. 0,5m x ok. 1,5m
kiosk, ul. Grunwaldzka, na rolcie antywłamaniowej	KAPITALIZM ZDYCHA (il. 1)	czerwony	ok. 1m x 1m
ul. Mochnackiego 10, przy salonie samocho- dowym	ZDYCHA KAPITALIZM!	czarny	ok. 0,5m x 1,5m
ul. Warszawska 8, przy sklepie, wyposaże- nie mieszkań	EAT THE RICH (pod napisem jest symbol sierpa i młota)	czerwony	ok. 0,5m x 1m
ul. Warszawska 6, przy sklepie „Warmianka”	NISZCZ KAPITALIZM!	czerwony	ok. 0,5m x 1m
ul. F. Szrajbera, budynek uniwersytecki	BUSH MORDERCA! ³⁰ (il. 2)	czarnym sprayem	ok. 0,5m x 1,5m

To ostatnie graffiti skierowane jest do najważniejszego przedstawiciela globalizmu. W Grudziądzu na bloku przy ulicy Mastalerza żółtym sprayem wymalowano graffiti: **STOP BUSHOWANIU W IRAQ** (1,5m x 3m). W miasteczku Olsztynek wymalowano wówczas podobnej treści napis: **Nie buschować w Iraku!** (0,5m x 2m). Napis ten został sporządzony na budynku stacji PKP. Na pomarańczowych ścianach obiektu wyraźnie kontrastuje czarny kolor napisu. W Krakowie zaś zostało namalowane czarną farbą na zielonej ścianie budynku graffiti: **PROSIMY NIE BUSHOWAĆ PO KRAKOWIE**. Napis był reakcją na przyjazd do Krakowa prezydenta USA G. D. Bush’a.

²⁸ Szerzej to zjawisko prezentuje B. Bombała, *Globalizacja czy inkulturacja?*, w: *Świat po 11 września 2001 roku*, red. K. Gładkowskiego, Olsztyn 2003, s. 315–325. Por. M. Pietraś, *Globalne problemy*, w: *Mała encyklopedia wiedzy politycznej*, red. M. Chmaj i W. Sokół, Toruń 2001, s. 96–97.

²⁹ Wartościowa analiza tego zjawiska: R. Bäcker, *Antyglobalizacyjne ruchy społeczne*, w: *Świat po 11 września*, s. 307–313.

³⁰ Tej samej treści napisy można było spotkać w całej Polsce, m.in. na budynku dworca PKP w Narzymiu koło Działdowa.

W Olsztynie spotykamy inne przykłady graffiti wymierzonych przeciw prezydentowi Stanów Zjednoczonych czy też Stanom Zjednoczonym Ameryki:

MIEJSCE	TREŚĆ	KOLOR	WYMIARY
ul. Warszawska 23, budynek mieszkalny	BUSH TERRORYSTA !!! (il. 3)	czarnym sprayem	ok. 0,5m x 1,5m
ul. Szrajbera 11, budynek uniwersytetu, przy wejściu głównym	SS→SA→USA	czarny	ok. 0,5m x 2m

Z tą grupą graffiti bezpośrednio są powiązane podobne w treści oceny sojuszników USA, zwłaszcza zaś polityków, których antyglobaliści oraz pacyfiści bezpośrednio obciążają współpracą militarną na terytorium Iraku. Napisy poniżej zaprezentowane stanowią reakcję polskich środowisk na udział polskich żołnierzy w akcji zbrojnej prowadzonej przez USA w Iraku. Głosy te są świadectwem braku zrozumienia dla przedsięwzięć polskich polityków, głównie ówczesnego premiera i prezydenta:

MIEJSCE	TREŚĆ	KOLOR	WYMIARY
ul. Bolesława Chrobrego 2	BUSH I MILLER DO HAGI! (il. 4)	czarny	ok. 1,5m x 2m
klatka schodowa w budynku mieszkalnym przy ul. Dworcowej 8	MILLER I KWAŚNIEWSKI TO BUSH A DWA PIESKI	granatowy marker	ok. 15cm x 1,5m

Graffiti, które powyżej udokumentowaliśmy, charakteryzują się pewnymi cechami, które mówią o samej technice tworzenia napisów i spodziewanych przez writerów rezultatach: 1) niedbałość wykonania, co wskazuje, że były wykonywane w pośpiechu, by nie zostać złapanym na gorącym uczynku; 2) wysokość umieszczanych napisów (nie wyżej jak na wysokości 1,7 metra) świadczy, iż najczęściej autorzy napisów nie posługują się sprzętem technicznym umożliwiającym umieszczenie na szczególnie niedostępnych miejscach swoich dzieł; 3) używaniem kolorów kontrastujących z podłożem (czarny, czerwony i ewentualnie czerwony, niebieski czy żółty); 4) część graffiti jest wykonana w miejscach opuszczonych, zaniedbanych, ale zdecydowana większość jest umieszczona w ruchliwych punktach miasta; w ten sposób można zauważyć dbałość autorów napisów o skuteczność docierania do licznych adresatów swoich wypowiedzi; 5) olsztyńskie graffiti świadczą o zaangażowaniu ideowym swoich twórców; przekazują smutne emocje i negatywne oceny; brakuje optymizmu w tych wypowiedziach.

Omówione powyżej napisy są przejawem określonej kultury, świadczą o pewnej dynamice zmian w postawach i poglądach Polaków. Masowość zjawiska graffiti świadczy o występowaniu w Polsce sprzyjających warunków do tego rodzaju aktywności. Klasycy teorii ruchów społecznych wskazywali na zjawiska determinujące rozwój antyglobalistyczny (Hannah Arendt, Popper): niesprawność aparatu państwowego, wyłączenie znacznych grup społecznych z korzyści wynikających z przynależności do globalnego systemu cywilizacyjnego (brak demokracji, nieefektywność państwa prawa, kryzys gospodarczy i związane z tym bezrobocie oraz brak perspektyw na polepszenie sytuacji życiowej)³¹.

W stronę artystycznej aktywności

Współczesne graffiti jest rodzajem sztuki lub swobodnego działania artystycznego. Jej walory doceniał już pół wieku temu francuski malarz Jean Dubuffet³². Sztuka ta znajduje swoje źródła w sztuce subkultury miejskiej. Jednym z pierwszych artystów uprawiających ten rodzaj aktywności był Szwajcar Harald Nagel. W latach 80. XX wieku graffiti zostało rozwinięte w USA. Sztuka ta przybrała tam nieco inny charakter, była tworzona w wesołych barwach, dowcipna i zbliżona do karykatury.

Obecnie w całej Polsce istnieje wiele ścian, na których spotykamy interesujące nas przekazy. Coraz częściej są organizowane imprezy hip-hopowe na których bez żadnych konsekwencji można uprawiać tę aktywność artystyczną. Graffiti to zabawa polegająca na malowaniu muru. Poszczególne grupy twórców graffiti – graficiarze, sprejowcy – działają w pojedynkę, bądź w grupach. Najczęściej dobrze się znają i często ze sobą rywalizują na zasadzie jednak bardziej rozrywkowej i sportowej, niż agresywnej³³. Napisy te stanowią ważne źródło współczesnej rzeczywistości społecznej. Graffiti to nie tylko wydrapany, narysowany bądź wykonany sprayową farbą napis, rysunek czy symbol. Graffiti to także – a może przede wszystkim – zjawisko o wielorakiej naturze.

Twórcy graffiti mają swój język, którym porozumiewają się między sobą. Stosują umówione znaki i podpisy, które pozwalają im na identyfikację autora konkretnej pracy. Miejskie władze rzadko posiadają wystarczające fundusze, by zmywać te niepożądane napisy i symbole. Być może dlatego często same organizują "Jamy", czyli akceptowane przez prawo akcje malowania murów. Niektóre tego rodzaju działania prowadzą nawet do praktyki oceniania projektów graffiti, co zupełnie zmienia oblicze badanego źródła.

³¹ L. Korporowicz, *Paradoksy globalizacji*, „Emaus” (2002), nr 2, s. 2-3.

³² M. Jędrzejewski, *Młodzież a subkultura: problematyka edukacyjna*, Warszawa 1999, s. 210.

³³ P. Piotrowski, *Subkultury młodzieżowe: aspekty psychospołeczne*, Warszawa 2003, s. 81.

Zamiast zakończenia

Struktura graffiti dawnych (tworzonych poprzez wydrapywanie napisu czy rysunku) jak i współczesnych (malowanych sprayem) wskazuje wiele podobieństw do sztuki graffiti. Prawie każdy napis uwarunkowany jest współczesnymi czasami i miejscami życia społecznego i umysłowego epoki. Współczesne te charakteryzują światopogląd grupy, która wyłoniła twórcę napisu, jak i tych grup społecznych, dla których napis został wykonany.

Powyższa prezentacja za zadanie stawia potrzebę przypisania tym napisom znaczenia ważnego świadka przeszłości. W tej perspektywie traktuję je jako źródła historyczne, czy posiłkując się badaniami prof. Krzysztofa Macieja Kowalskiego, nawet artefaktu, o ile zachowały się do dziś i zostały odpowiednio zabezpieczone. Zdaniem tego badacza, „tylko materia zachowanego z przeszłości przedmiotu może stawać się, jako trwały nośnik informacji, podstawą do wszelkich interpretacji historycznych”³⁴. Jak wyżej zauważyłem, żywot graffiti często jest krótkotrwały, stąd ważna w dokumentowaniu tych przekazów staje się forma ich rejestracji i opisu.

Wydaje się wartościowe zastosowanie metody strukturalnej do badania graffiti³⁵. „Struktura ma charakter systemu. Składa się ona z takich elementów, że zmiana jednego z nich pociąga za sobą zmianę wszystkich pozostałych”³⁶. Zbiór zebranych przeze mnie graffiti jest właśnie taką strukturą. Każdy napis wpisuje się w krajobraz miejsca, w daną społeczność, którą ma informować lub prowokować. Zresztą natężenie powstawania tych przekazów często jest wprost proporcjonalna do wagi wydarzeń komentowanych w ten oto sposób.

MODERN GRAFFITI - THE CHALLENGE FOR THE RESEARCHERS OF EVERYDAY LIFE

SUMMARY

The history of ancient and modern graffiti is very similar to artistic activity. Graffiti is always dependent on the time and place, as well as social and intellectual life of the era. It should therefore be seen as an important historical source. Graffiti's life is short, hence the importance of registering and describing its forms so that they can be subject to interpretation in the future. The set of collected graffiti shows the selected card of Polish history with pointing specific facts that inspired the creators of inscriptions.

KEYWORDS: authority, society, public opinion, subculture, communication, historical source.

³⁴ K. M. Kowalski, *Artefakty jako źródła poznania. Studium z teorii nauki historycznej*, Gdańsk 1996, s. 16.

³⁵ Por. alternatywne ujęcia: K. Jankowska, *Próba klasyfikacji napisów graffiti*, „Literatura Ludowa” (1999), nr 3, s. 17-26.

³⁶ C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 367-368.

DZIEJE PLACÓWKI DUSZPASTERSKIEJ W PISZU PRZED II WOJNĄ ŚWIATOWĄ

Historia Kościoła warmińskiego w XIX i pierwszej połowie XX wieku była związana nieodłącznie z dynamiką rozwoju katolicyzmu w diasporze. Zarówno zmiany zapoczątkowane w okresie Wiosny Ludów, jak i wysiłki władarzy diecezji – biskupów Józefa Ambrożego Geritza czy Filipa Krementza, umożliwiły rozwój organizacji kościelnych, a tym samym tworzenie nowych placówek duszpasterskich¹. Wśród nich znalazł się również Pisz.

Co najmniej od 1817 roku opiekę duszpasterską nad mieszkańcami Piza roztaczali księża ze Świętej Lipki². Obecny stan badań nie pozwolił jednak na przeprowadzenie wnikliwej analizy w tym zakresie. Istotną zmianę statusu piskiej wspólnoty katolickiej przyniosły dopiero wydarzenia z drugiej połowy XIX wieku. Paul Romahn w swojej monografii dotyczącej diaspyry diecezji warmińskiej przytoczył list datowany na 5 stycznia 1869 roku, który katolicy z Piza i okolic wystosowali do biskupa warmińskiego Filipa Kremenza. Wynikało z niego, że Msza święta w tym mieście była sprawowana jedynie dwa razy do roku, do pewnego czasu nawet w kościele ewangelickim³. Rozpoczęto zatem starania o utworzenie w Pisz placówki, w której rezydowałby duszpasterz.

Duszpasterze i ich troska o budynki kościelne

Jednym z pionierów krzewienia katolicyzmu w Pisz w drugiej połowie XIX wieku był kuratus rezydujący w Elku – Josef Langkau. W obliczu trudności lokalowych wspomniany duchowny wynajął dawną salę taneczną, aby umożliwić wiernym uczestniczenie we Mszy świętej. Następnym miejscem posługi sakramentalnej stało się pomieszczenie usytuowane nad knajpą.

* Ks. Dr Marek Jodkowski – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Katedra Katechetyki i Pedagogiki; e-mail: ksmarekj@wp.pl

¹ Por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 19-21.

² Por. P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 60. Piski proboszcz misyjny – ks. Johannes Minarski stwierdził w 1924 r., że nabożeństwa katolickie sprawowano w Pisz od 1811 r. Por. Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannsburg (26.05.1924).

³ P. Romahn, dz. cyt., s. 60.

W końcu, na przełomie 1868/1869 roku udało się wynająć „lokum” z przeznaczeniem na kaplicę wraz z mieszkaniem dla duszpasterza⁴.

Decyzją biskupa warmińskiego Filipa Kremenza utworzono 11 kwietnia 1869 roku placówkę duszpasterską w Piszcu, która 21 lipca 1870 roku została zatwierdzona przez władze państwowe jako parafia misyjna (z możliwością administrowania własnym majątkiem, ale bez uprawnień do pobierania dotacji państwowych). Pierwszym kuratusem w tej miejscowości został ks. Bernhard Blaschy, którego 23 listopada 1870 roku ustanowiono proboszczem⁵. Poza Piszem wspomniany duszpasterz sprawował okazyjne nabożeństwa również w Białej Piskiej, Orzyszu, Ukcie i Kumielsku⁶.

W 1872 roku zakupiono od właściciela o nazwisku Adamski działkę budowlaną⁷ w Piszcu o lokalnym numerze ewidencyjnym 96⁸ za 4 100 talarów, w skład której wchodził budynek i ogród o wielkości trzech morgów. Fundusze na ten cel przekazał biskup Filip Krementz⁹. Następcą ks. Bernharda Blaschy został ustanowiony 13 marca 1872 roku kuratus Josef Rucha, który pełnił swój urząd do śmierci, czyli do 18 kwietnia 1878 roku¹⁰. Energiczne działania nowego księdza doprowadziły ostatecznie do modernizacji dotychczasowego budynku parafialnego, którego część poświęcono na oratorium ku czci św. Jana Chrzciciela¹¹. Zdaniem proboszcza, oratorium dobrze spełniało swoją funkcję. Budowa kościoła w tamtym czasie nie była zatem konieczna. W pozostałej części domu znajdowały się „wygodne” mieszkania dla proboszcza i dla nauczyciela, którego niestety wciąż brakowało. Koszty urządzenia sali lekcyjnej w tym budynku miały wynieść około 900 marek¹².

Po śmierci ks. Josefa Ruchy kapłańską posługę pełnił ponownie proboszcz misyjny mieszkający w Ełku – ks. Josef Langkau. Odprawiał on raz w miesiącu Mszę świętą w Piszcu, a dwa razy w ciągu roku w Ukcie¹³. Nie trwało to jednak długo, bo już 15 listopada 1884 roku kuratusem w Piszcu

⁴ M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, Olsztyn 2011, s. 75; P. Romahn, dz. cyt., s. 61.

⁵ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg, Missionsbericht vom Jahre 1895; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 24-25.

⁶ P. Romahn, dz. cyt., s. 61.

⁷ Tamże.

⁸ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg (25.10.1888).

⁹ Tamże, (20.02.1877).

¹⁰ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 240; P. Romahn, dz. cyt., s. 61.

¹¹ M. Jodkowski, dz. cyt., s. 75; P. Romahn, dz. cyt., s. 61.

¹² Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg (20.02.1877).

¹³ Tamże, (20.05.1884).

i Szczytnie został Johannes Hirschberg¹⁴, natomiast od 1888 roku Pisz podlegał administracji kościelnej w Szczytnie, skąd z posługą kapłańską przyjeżdżał kuratus Paul Harder¹⁵.

Od śmierci ks. J. Ruchy do lat 90. XIX wieku nie było w Pisz stałego duszpasterza¹⁶. W tym czasie mieszkanie księdza było wynajmowane¹⁷. W 1895 roku pobierano za nie 210 marek¹⁸. Kolejnym księdzem, któremu powierzono urząd proboszcza misyjnego w Pisz był Bernhard Poschmann. Rozpoczął on swoją posługę 8 listopada 1897 roku¹⁹. Nowy proboszcz dostrzegał potrzebę budowy kościoła w Pisz, ale powyższych zamiarów nie zdołał zrealizować²⁰. Franz Polomski sprawował urząd piskiego proboszcza misyjnego od 20 października 1904 roku²¹. W 1913 roku, a zatem w czasie poprzedzającym wybuch wojny, kuratusem we wspomnianej miejscowości został Johannes Majewski²². I wojna światowa odbiła się negatywnie na materialnym obliczu parafii. W tym czasie najbardziej ucierpiał budynek misyjny, na który spadły trzy granaty artyleryjskie. Zniszczyły one zupełnie dach i w konsekwencji wszystkie okna i drzwi budynku. Stało w ogniu 8 okolicznych szop, a wraz z nimi mur otaczający grunty kościelne o długości 25 metrów²³. Koszty naprawy obliczono wówczas na ok. 2 000 marek²⁴. W czasie wojny, 12 maja 1915 roku został ustanowiony w Pisz nowy proboszcz misyjny – Johannes Minarski²⁵. Rok później została mu powierzona opieka nad ok. 300 katolikami w powiecie Orzysz. W kaplicy filialnej w tym mieście, w której znajdowało się 150 miejsc siedzących, sprawowano w ciągu

¹⁴ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 108.

¹⁵ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg (25.10.1888); A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 95.

¹⁶ P. Romahn, dz. cyt., s. 61.

¹⁷ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg (20.05.1884).

¹⁸ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

¹⁹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 216.

²⁰ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, teczka: Johannisburg, Missionsbericht vom Jahre 1902.

²¹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 214.

²² Tamże, s. 175.

²³ „Bonifatiusblatt“, 1916, nr 3.

²⁴ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg, Missionsbericht 1916.

²⁵ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 186.

150 miejsc siedzących, sprawowano w ciągu roku około 20 Mszy świętych²⁶. Warto nadmienić, że ks. J. Minarskiego mianowano również kapłanem garnizonu. Już od 1921 roku kierował on prośby do władz diecezjalnych o sfinansowanie planowanej rozbudowy domu misyjnego w Piszcu²⁷. Wielkość oratorium była niewspółmierna wobec wzrastającej liczby wiernych (zachowały się dokładne wymiary opisywanego obiektu sakralnego, podane w 1921 roku: długość – 10,20 m, szerokość 6,20-7,70 m i wysokość – 3,20 m)²⁸. Wobec niepewnej wówczas sytuacji ekonomicznej, plany modernizacji budynku zostały wstrzymane.

Od 24 czerwca do 28 grudnia 1924 roku urzędował we wspomnianej parafii kuratus Johannes Goroncy²⁹, a od 9 lutego 1926 roku – kuratus Richard Nadolski³⁰. Rozpoczął on energiczne starania mające na celu rozbudowę kaplicy. Należy wspomnieć, że w dokumentach z tego okresu kaplica i plebania widniały jako dwa osobne budynki. Prawdopodobnie po wojnie uzyskano na rzecz parafii wolnostojący dom, który przystosowano na cele kultu³¹. Dwa średniej wielkości pokoje mieszkalne adoptowane na kaplicę były jednak zbyt małe wobec powiększającej się liczby katolików. Prośby kierowane o dotację na sfinansowanie inwestycji przyniosły w końcu pozytywny skutek – władze państwowe przekazały na modernizację obiektu 10 000 marek. Na przełomie 1927/1928 roku przeprowadzono remont polegający na dwukrotnym zwiększeniu powierzchni kaplicy, który kosztował 18 500 marek³². Planowano ponadto realizację innych inwestycji remontowo-budowlanych, takich jak:

1. Prace malarskie na plebanii (w której mieściło się dawne oratorium). Jej elewacja frontowa, jak również południowy szczyt budynku były bardzo zniszczone.

2. Prace malarskie przy drzwiach do plebanii, przy zewnętrznych drzwiach kaplicy, przedsionka, zakrystii, jak również przy sześciu oknach kaplicy i oknach zakrystii. Koszty modernizacji ujęte w punktach 1. i 2. miały kosztować 426,33 marek.

²⁶ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannsburg (26.05.1924). W latach 30. XX wieku zabiegano o wybudowanie również innych kaplic dojazdowych – w Białej Piskiej i Rucianem-Nidzie. Por. Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Rudczanny.

²⁷ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannsburg (26.05.1924).

²⁸ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, AB I Q 13.

²⁹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 82.

³⁰ Tamże, s. 191.

³¹ Zob. Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannsburg (2.06.1929).

³² Tamże.

3. Oszklenie „prostym, nieprzezroczystym szkłem artystycznym” dwóch okien kaplicy, które wychodziły na ulicę. Jedno z nich miało spełniać rolę wentryznika. Pozostałe cztery okna kaplicy, jak również okno w zakrystii miały być również (w przyszłości) przeszklone nieprzezroczystym szkłem.

4. Wykonanie stacji Drogi Krzyżowej. Dotychczasowa Droga Krzyżowa składała się z przyżółkłych, prostych druków umieszczonych w szklanych ramach, na których były widoczne ślady oddziaływania wilgoci.

5. Wykonanie mensy wraz z antepedium i suppedaneum. Dotychczasowe elementy ołtarza były nieprawidłowo połączone, co w konsekwencji spowodowało niestabilność tabernakulum oraz „chybotliwość” świeczników w czasie wchodzenia na suppedaneum.

6. Wykonanie „prostego, małego ołtarza bocznego” o długości 1,60–1,70 m. Służyłby on zwłaszcza do przygotowania żłóbka betlejemskiego, grobu Chrystusa oraz w czasie nabożeństw majowych i październikowych.

7. Wykonanie prostego, zamkniętego konfesjonału. Dotychczasowy był zarówno dla spowiednika, jak i dla penitenta bardzo niewygodny.

Przewidziane wydatki związane z wyszczególnionymi pracami miały wynieść 750 marek, jednak pomimo dużej ofiarności miejscowa parafia nie była w stanie ich pokryć³³. Używany ołtarz do piskiej kaplicy wraz z amboną otrzymano w 1930 roku w darze od parafii w Traar (obecnie dzielnica Krefeld) w Nadrenii-Westfalii³⁴. Nieco wcześniej – pod koniec 1929 roku przekazano z tej parafii paramenty mszalne. Z powodu małych wymiarów kaplicy w Pisz, ambony nie udało się umieścić w jej wnętrzu³⁵. Ołtarz również nie został zmontowany, bo nie pasował do wnętrza świątyni. Proboszcz z Pasymia – ks. Josef Barczewski, zabiegał, aby przekazać go do nowego kościoła w Jedwabnie³⁶.

W okresie przedwojennym jedynym wikariuszem w Pisz był Heinrich Lüpschen³⁷. 4 marca 1937 roku kuratusem został Augustin Walaschewski, ale już 23 marca cofnięto nominację³⁸. Od 23 marca 1937 roku posługę duszpasterską w Pisz pełnił ks. Otto Rosenkranz, który otaczał opieką również Polaków³⁹.

Na przełomie 1937/1938 roku starano się o uzyskanie dofinansowania na dalsze prace remontowe kaplicy i plebanii w Pisz. Jednym z głównych powo-

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, Frachtbrief.

³⁵ Tamże, (8.03.1930).

³⁶ Tamże, (11.03.1933).

³⁷ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821-1945*, cz. 2: *Słownik*, dz. cyt., s. 173.

³⁸ Tamże, s. 302.

³⁹ Tamże, s. 239.

dów ich inicjacji było zagrzybienie wnętrza kaplicy⁴⁰. Najpierw jednak przeprowadzono następujące prace przy plebanii: wymurowano werandę, odnowiono płot, wybetonowano chodnik, zmniejszono wejście główne, zainstalowano i naprawiono rynny, położono nową instalację elektryczną, przeczyszczono piec, zreperowano okna, odnowiono dwoje drzwi, przeszklono okna werandy, wstawiono nowy piec kuchenny. Naprawiono także stodołę oraz pralnię (wstawiono nowy piec oraz instalację wodociągową)⁴¹. Po zgromadzeniu niezbędnych funduszy planowano wyremontować kaplicę. Prace murarskie miały kosztować 800 marek, a ciesielskie – 1 125 marek (za 9 metrów bieżących drewna po 125 marek wraz z robocizną). Oprócz tego renowacja ołtarza wraz z podium wyniosłaby ok. 500 marek, prace malarskie – ok. 400 marek, oznakowanie kaplicy po stronie zewnętrznej – ok. 100 marek, nowa szafa na paramenty – ok. 260 marek oraz naprawa ogrodzenia – ok. 140 marek⁴². Na początku 1938 roku uzyskano na ten cel z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha – 1 000 marek, z tzw. komitetu nadwyżki diecezjalnej (*Komitee der Überschußdiözese*)⁴³ – 500 marek i z zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (*Bonifatiuswerk*) – 1 100 marek, czyli w sumie 2 600 marek⁴⁴.

W przededniu wojny zarówno władze diecezjalne, jak i instytucje wspomagające Kościół w diasporze informowały duszpasterzy piskich o trudnościach, zwłaszcza o braku wsparcia finansowego w przypadku realizacji planów budowy kaplicy i nowej plebanii. W związku z tym przy dotychczasowych budynkach kościelnych należało przeprowadzić niezbędne prace remontowe. Zaplanowano m.in. reperację dachu plebanii (za ok. 450 marek), przełożenie pieców (ok. 650 marek) oraz reperację uszkodzonej kanalizacji (ok. 700 marek)⁴⁵. Niestety, z własnych środków parafia mogła przeznaczyć na wskazaną modernizację 400 marek, zaś władze diecezjalne ofiarowały jedynie 300 marek⁴⁶.

Początek II wojny światowej pogorszył sytuację materialną piskiej parafii. Przemarsz wojsk jesienią 1939 roku, silne mrozy, a przede wszystkim transport niezliczonej liczby pojazdów po trasie prowadzącej do granicy, przy której znajdowała się kaplica i plebania, spowodowały rysy i pęknięcia widoczne na

⁴⁰ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg (24.01.1937).

⁴¹ Tamże, (15.01.1938).

⁴² Tamże, (15.01.1938).

⁴³ Fundusz działający w ramach Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn.

⁴⁴ Archiwum Zarządu Głównego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn, Teczka: Johannisburg (24.01.1937).

⁴⁵ Tamże, (18.07.1939).

⁴⁶ Tamże, (6.11.1939).

doczne na ścianach budynków kościelnych⁴⁷. Przygotowano zatem plan prac remontowych, wśród których znalazły się m.in.: przełożenie dwóch pieców (za ok. 350 marek), remont śmietnika i skrzyni na popiół (135 marek), naprawa szkód związanych z pojawieniem się rysy na suficie i ścianach plebanii (100 marek), wykonanie prostego pieca do garażu (250 marek), odświeżenie i wymalowanie ścian zewnętrznych plebanii i kaplicy (750 marek)⁴⁸. Latem 1940 roku przyznano na wyszczególnione inwestycje następujące fundusze: z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha (właściwie z tzw. *Dzieła dla diaspory*) – 500 marek, z tzw. komitetu nadwyżki diecezjalnej – 250 marek i zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (*Bonifatiuswerk*) – 280 marek, czyli w sumie 1 030 marek⁴⁹. Koniec II wojny światowej spowodował zmiany w dawnej strukturze diecezji, których reperkusje były widoczne również w funkcjonowaniu parafii piskiej. Wobec napływu ludności katolickiej potrzeba posiadania własnego kościoła stała się nagłym problemem piskich duszpasterzy nowej epoki.

Finanse

Jak większość placówek duszpasterskich w diasporze stacja misyjna w Piszku od początku borykała się z problemami finansowymi. Oratorium nie posiadało żadnego kapitału, nie było również utworzonego funduszu budowlanego. W roku 1877 opisywana parafia posiadała w ramach tzw. piskiego funduszu misyjnego⁵⁰ niewielki kapitał 21 600 marek, z którego odsetki (ok. 900 marek w skali roku) otrzymywał proboszcz w ramach wypłaty. Do jego pensji należało doliczyć również 120 marek w skali roku ze spadku, przypuszczalnie po księdzu Valentinie Gehrmanne, oraz 180 marek rocznego dofinansowania ze strony diecezjalnego Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha. Warto wspomnieć, że placówka nie posiadała żadnych fundacji mszalnych, ale nie była również zadłużona⁵¹. W 1888 roku jako wynagrodzenie za posługę w Piszku kuratus ze Szczytna otrzymywał rocznie z tzw. piskiego funduszu misyjnego – 900 marek, w ramach opłat *jura stole* – ok. 8-9 marek, w ramach karteczek do spowiedzi – 20 marek. Diecezjalne Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha fundowało zapomogę w wysokości 300 marek, a biskup warmiński z tytułu rekompensaty za wydatki związane z dojazdem do stacji misyjnej – 400 marek. W sumie szczycieński kuratus otrzymywał za posługę

⁴⁷ Tamże, (15.03.1940).

⁴⁸ Tamże, (14.03.1940).

⁴⁹ Tamże, (15.03.1940).

⁵⁰ Zdaniem ks. Johanna Minarskiego został on utworzony z kolekty diecezjalnej i dobrowolnych składek. Por. Tamże, (26.05.1924).

⁵¹ Tamże, (20.02.1877).

kapłańską w Piszku ok. 1 629 marek⁵². Do tego należy jeszcze doliczyć wynagrodzenie za udzielane lekcje religii: 80 marek ze strony władz miasta i 100 marek subwencji rządowej. Nie wiadomo jednak, czy te kwoty zostały wypłacone. Na potrzeby szkoły i parafii miejscowa wspólnota katolicka nie była w stanie wyasygnować więcej niż 40 marek rocznie z kolekty zbieranej w czasie Mszy świętej⁵³.

Pierwszą fundację mszalną odnotowano dopiero w tzw. sprawozdaniu misyjnym z 1902 roku. Jej kapitał, ulokowany zapewne w papierach wartościowych wynosił 1 900 marek. W ramach wspomnianej fundacji odprowadzano rocznie 5 Mszy świętych⁵⁴. W tym czasie parafia posiadała również majątek w nieruchomościach: grunty należące wcześniej do właściciela o nazwisku Schiemann (dom, ogród o wielkości 1½ morgi, a do tego 14 morgów ziemi) oraz do właściciela o nazwisku Wiemer (10 morgów ziemi). Dochód z tych nieruchomości – około 320 marek, zasilał fundusz kasy budowlanej. Nominalna wartość wszystkich nieruchomości wynosiła 25 033 marki. Kapitał w wysokości 3 300 marek wykorzystywano z kolei w celu okresowego sprawowania Mszy świętej w Ukcie. Na wynagrodzenie proboszcza misyjnego składały się w skali roku m.in. pieniądze z tzw. nieobciążonych funduszy – 1 150 marek, z fundacji mszalnych – 59 marek, z pozostałych funduszy – 32 marki, w ramach tzw. *jura stole* – 24 marki, z funduszy państwowych za naukę religii – 180 marek oraz 300 marek zapomogi z diecezjalnego Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha. W sumie pensja piskiego księdza wynosiła 1 745 marek⁵⁵. W 1916 roku fundusz budowlany parafii wynosił 5 529,44 marek, nieobciążone fundusze parafialne – 21 000 marek, a fundacje mszalne – 12 300 marek⁵⁶. W tym samym roku na wynagrodzenie proboszcza składały się następujące dochody: z piskiego funduszu (misyjnego) – 1 200 marek, z fundacji mszalnych – 289,50 marek, z pozostałych funduszy – 410 marek, w ramach *jura stole* – 30,50 marek. Zapomoga diecezjalnego Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha wynosiła 750 marek. Warto nadmienić, że proboszcz misyjny prowadził lekcje religii m.in. w szkole miejskiej, za co otrzymywał honorarium w wysokości 300 marek⁵⁷. W czasie wojny proboszcz misyjny Johannes Minarski zaciągnął pożyczkę o wartości 1 000 marek⁵⁸.

Po zakończeniu wojny sytuacja materialna wspomnianego duszpasterza nie była zadowalająca. W latach 1918 i 1919 otrzymywał on wynagrodzenie ze

⁵² Tamże, (25.10.1888).

⁵³ Tamże, (25.10.1888).

⁵⁴ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁵⁵ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁵⁶ Tamże, Missionsbericht 1916.

⁵⁷ Tamże, Missionsbericht 1916.

⁵⁸ Tamże, (26.05.1924).

stypendiów mszalnych i dzięki zapobiegliwości biskupa warmińskiego – z funduszy zagranicznych. Z dzierżawy mieszkania wraz z ogrodem pobierano jedynie 150 marek. W czasie galopującej inflacji wartość funduszy będących w posiadaniu parafii radykalnie spadła, a tym samym obniżyła się również pensja duszpasterza. Jak sam wspominał, przez osiem lat nie kupił sobie żadnego ubrania. Produkty żywnościowe i odzież otrzymywał od rodziców. W ramach obiecaney pomocy ze strony państwa wspomniany proboszcz misyjny uzyskał na początku 1924 roku dopłatę w wysokości 80 marek, a w kolejnych miesiącach miał dostać jednorazowo 113 marek. Od stycznia do maja 1924 roku dochody proboszcza były następujące: z tytułu dzierżawy – 62,50 marki, dopłaty państwowej – 193 marki, z kasy biskupiej w ramach tzw. diecezjalnego funduszu wyrównywania różnic ekonomicznych – 150 marek, wsparcie ze strony biskupa warmińskiego – 320 marek, połowa wysokości podatku kościelnego – 166,50 marek, ze stypendiów mszalnych – 96 marek oraz z tytułu chrztów, pogrzebów, itd. – 82 marki. W sumie duszpasterz piski otrzymywał 1 070 marek⁵⁹. Wysokość podatku kościelnego wynosiła w 1921 roku – 5% wartości podatku dochodowego za 1920 rok, w 1922 roku – 7% wartości podatku dochodowego za 1921 rok⁶⁰. W 1929 roku stawki podatku kościelnego uległy modyfikacji. Pobierano wówczas 12½% wartości podatku dochodowego, 20% wartości podatku gruntowego i 10% wartości podatku od działalności handlowej i przemysłowej. Wpływy z racji podatku kościelnego miały wynieść 1 560 marek⁶¹. W tym okresie parafia posiadała zadłużenie z racji przeprowadzonych prac budowlanych wynoszące 8 500 marek, na które jesienią 1929 roku otrzymała zapomogę ze Stowarzyszenia św. Bonifacego: 100 marek z zarządu generalnego i 200 marek z tzw. komitetu nadwyżki diecezjalnej (*Komitee der Überschußdiözese*)⁶². Przewodniczący diecezjalnego Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha, kanonik Kundibert Krix, wystosował w imieniu proboszcza misyjnego R. Nadolskiego prośbę do zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn o przekazanie samochodu w celu ułatwienia pracy duszpasterskiej⁶³. Nieco wcześniej, 2 maja 1930 roku zarząd generalny wspomnianego stowarzyszenia przesłał zapomogę w wysokości 91,50 marek na pokrycie zadłużenia parafii⁶⁴. Niestety, samochodu stowarzyszenie nie przekazało, ale na ten cel udzielono zapomogi

⁵⁹ Tamże, (26.05.1924).

⁶⁰ Tamże, Missionsbericht 1923.

⁶¹ Tamże, Missionsbericht 1929.

⁶² Tamże, (2.06.1929).

⁶³ Tamże, (7.08.1930).

⁶⁴ Tamże, (2.05.1930).

w wysokości 400 marek⁶⁵. Proboszcz za otrzymane pieniądze wybudował garaż⁶⁶.

Wysokość podatku kościelnego w 1932 roku stanowiła 14% wartości podatku dochodowego, 10% wartości podatku od działalności handlowej i przemysłowej i 20% wartości podatku od nieruchomości gruntowych. Za 1931 rok potencjalne wpływy z podatku miały osiągnąć poziom 1 120 marek, natomiast rzeczywisty dochód wyniósł jedynie 740 marek⁶⁷. Tzw. „Kirchengeld”, czyli donacja na rzecz kościoła, którą płacili wszyscy parafianie powyżej osiemnastego roku życia (podlegający państwowemu opodatkowaniu), dawał 105 marek dochodu rocznie⁶⁸. W listopadzie 1935 roku zadłużenie parafii wynosiło: 4 000 marek wobec Warmińskiego Wydawnictwa w Braniewie (zaciągnięte pod koniec 1927 roku na rozbudowę kaplicy) oraz 3 500 marek wobec Wikariatu Generalnego we Fromborku. Stan kasy kościelnej pod koniec 1931 roku wykazywał bilans ujemny o wartości 2 469,26 marek, który miał skutkować jeszcze w 1935 roku (przewidywano bilans ujemny na poziomie 1 500 marek)⁶⁹. W 1936 roku zakładano, że wpływy z podatku kościelnego będą wynosiły 1 264 marek, a w rzeczywistości uzyskano 837,76 marek. Rok przed wybuchem II wojny światowej w parafii piskiej podatek kościelny składał się z 10% wartości podatku dochodowego i 22% wartości podatku od nieruchomości gruntowych. Zadłużenie parafii wyniosło wówczas ok. 8 000 marek⁷⁰. W 1939 roku roczna dopłata parafii piskiej do pensji miejscowego kuratusa stanowiła 400 marek⁷¹.

Struktura ludnościowa

W 1877 roku liczba katolików w samym Piszku wynosiła 51, a w pozostałych miejscowościach, które duszpastersko należały do piskiej placówki – 360. Dzieci w wieku szkolnym było 64, w tym 30 – z katolickich rodzin, a reszta z małżeństw mieszanych. Wszystkie uczęszczały do szkół ewangelickich⁷². W 1883 roku liczba katolików w Piszku zmniejszyła się do 30, a w okolicznych miejscowościach do 80. Do ewangelickiej szkoły w Piszku chodziło wówczas 13 katolickich dzieci⁷³. Pięć lat później należało do opisywanej placówki duszpasterskiej 92 katolików z Piszka i ok. 71-100 z okolic,

⁶⁵ Tamże, (22.08.1930).

⁶⁶ Tamże, (11.03.1933).

⁶⁷ Tamże, Missionsbericht 1932.

⁶⁸ Tamże, Missionsbericht 1932.

⁶⁹ Tamże, (27.11.1935).

⁷⁰ Tamże, Missionsbericht 1938.

⁷¹ Tamże, (18.07.1939).

⁷² Tamże, (20.02.1877).

⁷³ Tamże, (20.05.1884).

a w ewangelickiej szkole w Piszcu uczyło się 20 katolickich uczniów⁷⁴. Uczestniczyli oni w czterech comiesięcznych lekcjach religii prowadzonych przez kuratusa ze Szczytna w piskim oratorium. W 1895 roku do misyjnej parafii w Piszcu należało już 572 katolików, a w samym mieście mieszkało 388 osób wyznania katolickiego. W tym czasie dzieci objętych obowiązkiem nauczania było w parafii 96, w tym 69 w Piszcu. Na niedzielne Msze święte uczęszczało wówczas 50 osób⁷⁵.

W 1902 roku zgodnie z powszechnym spisem ludności mieszkało w parafii piskiej 603 katolików, do tego jednak – zdaniem proboszcza misyjnego Bernarda Poschmanna – należało doliczyć ok. 100 osób, które nie zostały ujęte w spisie. W samym mieście mieszkało 186 osób wyznania katolickiego. W parafii było 67 dzieci w wieku szkolnym, w samym Piszcu – 35⁷⁶. W 1916 roku do parafii należało 320 katolików, w Piszcu – 150. Dzieci w wieku szkolnym było 65, w mieście – 26. Liczba dzieci, które nie zostały objęte nauczaniem katolickiej lekcji religii wynosiła 25⁷⁷. W 1923 roku w parafii mieszkało 1 250 katolików (prawdopodobnie łącznie z katolickimi żołnierzami garnizonu). Obejmowała ona po I wojnie światowej ok. 210 wsi i 3 miasta⁷⁸. Wśród miejscowej społeczności katolickiej dużą grupę stanowili urzędnicy, którzy niejednokrotnie wbrew swojej woli otrzymywali posadę na obszarze Prus Wschodnich. Inną grupę tworzyli robotnicy (m.in. Polacy), których do wyjazdu na ziemię piską zmusiła sytuacja materialna⁷⁹. W 1929 roku liczba parafian wynosiła ok. 950. Na jej terenie przebywało poza tym ok. 250 sezonowych robotników. Liczba dzieci wzrosła w tym czasie do 170, z czego 12 wywodziło się z rodzin polskich robotników sezonowych. Te dzieci nie uczęszczały do żadnej szkoły⁸⁰. W 1932 roku mieszkało w Piszcu 250 katolików, a w pozostałych miejscowościach należących do parafii – ok. 600. Dzieci w wieku szkolnym było w Piszcu 38, a poza jego granicami – 136⁸¹. Trzy lata później katolików z Pizsa było 260, a z okolicy – ok. 550⁸². Rok przed wybuchem II wojny światowej w Piszcu mieszkało ok. 250 katolików, a w okolicznych miejscowościach – ok. 600. W szkołach niekatolickich uczyło się 36 dzieci z Pizsa i 69 z okolic⁸³.

⁷⁴ Tamże, (25.10.1888).

⁷⁵ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁷⁶ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁷⁷ Tamże, Missionsbericht 1916.

⁷⁸ Tamże, Missionsbericht 1923.

⁷⁹ Tamże, (26.05.1924).

⁸⁰ Tamże, Missionsbericht 1929.

⁸¹ Tamże, Missionsbericht 1932.

⁸² Tamże, Missionsbericht 1935.

⁸³ Tamże, Missionsbericht 1938.

Działalność duszpasterska

W pierwszym roku działalności misji katolickiej udzielono ok. 100 Komunii świętej, a w 1876 roku – ok. 500. W 1869 roku odnotowano 3 pogrzeby i 4 chrzty, natomiast w 1876 roku – 2 pogrzeby, 2 śluby i 5 chrztów. Uogólniając, w latach 1869-1877 było 36 pogrzebów, 8 ślubów i 54 chrzty⁸⁴. W 1883 roku udzielono 110 Komunii świętych, zgłoszono 5 chrztów, 1 ślub i 2 pogrzeby⁸⁵. W czasie świąt wielkanocnych 1888 roku udzielono 102 Komunii święte, a w ciągu roku ok. 300. Rok wcześniej były 4 chrzty, 2 śluby i 3 pogrzeby⁸⁶. W 1894 roku udzielono w samym okresie wielkanocnym 100 Komunii świętych, a w ciągu roku 200. W opisywanym okresie odnotowano 13 chrztów i 2 pogrzeby⁸⁷. W 1902 roku uczęszczało na niedzielne nabożeństwa przeciętnie 100 osób. W tym czasie udzielono 228 Komunii świętych w czasie wielkanocnym, a w ciągu roku ok. 700-750. Chrzta w analizowanym okresie było 13, ślubów – 3, a pogrzebów – 8⁸⁸. W 1914 roku udzielono w okresie wielkanocnym ok. 287 Komunii świętych, a w całym roku ok. 800. W 1916 roku uczestniczyło ok. 120 osób w niedzielnej Mszy świętej⁸⁹. W roku 1920 odnotowano 9 ślubów i 28 chrztów, w 1921 – 21 ślubów i 39 chrztów, a w 1922 – 5 ślubów i 52 chrzty. Udzielono w 1920 roku 300 Komunii świętej wielkanocnej, w 1921 roku – 400, w 1922 roku – 384⁹⁰.

W 1929 roku odprawiano w Piszku dwie Msze święte w każdą niedzielę i dzień świąteczny. W kaplicy p.w. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Orzyszu sprawowano Mszę świętą w każdą trzecią i piątą niedzielę miesiąca oraz w drugi dzień świąt⁹¹. W Białej Piskiej od 1934 roku odprawiano nabożeństwa dla ludności katolickiej (ok. 120 osób z miasta i okolic) w hotelu o nazwie „K-niglicher Hof”. Na Mszę świętą, która odbywała się o godz. 9:45 (kazanie i suma), przychodziło ok. 55 osób. Od kwietnia 1934 roku planowano sprawowanie nabożeństw w sali posiedzeń starego sądu⁹², jednak w 1938 roku nadal odprawiano raz w miesiącu Mszę świętą w miejscowym hotelu. Kolejnym miejscem celebracji nabożeństw była turystyczna miejscowość Ruciane-Nida (gdzie mieszkało ok. 80 katolików). Mszę świętą sprawowano tam w prywatnym domu właściciela o nazwisku Neumann⁹³.

⁸⁴ Tamże, (20.02.1877).

⁸⁵ Tamże, (20.05.1884).

⁸⁶ Tamże, (25.10.1888).

⁸⁷ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1895.

⁸⁸ Tamże, Missionsbericht vom Jahre 1902.

⁸⁹ Tamże, Missionsbericht 1916.

⁹⁰ Tamże, Missionsbericht 1923.

⁹¹ Tamże, Missionsbericht 1929.

⁹² Tamże, Missionsbericht 1935.

⁹³ Tamże, Missionsbericht 1938.

W latach 30. XX wieku w piskim kościele Mszę świętą niedzielą oraz świąteczną odprawiano o godz. 8:10 i o 10:00 (kazanie oraz suma). Z kolei w Orzyszu Mszę świętą celebrowano w drugi dzień świąt oraz w trzecią i piątą niedzielę miesiąca o godz. 10:15. Poza tym dla stacjonującego wojska organizowano Mszę świętą 5-6 razy w miesiącach letnich, w której mogły również uczestniczyć osoby cywilne⁹⁴. W 1938 roku w Białej Piskiej sprawowano Mszę świętą w trzecią i piątą niedzielę miesiąca i w drugi dzień świąt o godz. 10:00, a w Rucianem-Nidzie w każdą drugą niedzielę miesiąca o godz. 8:00⁹⁵.

Przedwojenne dzieje placówki duszpasterskiej w Pisz obfitowały w liczne wydarzenia, które stanowią dziedzictwo kultury religijnej diecezji ełckiej. Troska o rozwój duszpasterstwa, inicjatywy wspierające zakładanie nowych stacji misyjnych oraz zmagania dotyczące poprawy stanu materialnego obiektów sakralnych charakteryzowały miejscowych księży. Pamięć o nich wraz z materialną spuścizną kościołów lokalnych z czasów przedwojennych tworzą fragment historii Warmii i Mazur, w której Kościół katolicki odegrał istotną rolę.

THE HISTORY OF THE PASTORAL SERVICE IN PISZ BEFORE THE WORLD WAR II

SUMMARY

The mission parish in Pisz was founded on 11th April 1869. From the very beginning, the local priests were concerned about the place of worship. A stand-alone building was bought for this purpose, where a chapel and an apartment for the priest was organised. At the time when the parish did not have its own priest, the apartment was rented. In the first half of the 20th century, the development of ministry occurred, as the Orzysz parish joined with the Pisz parish and founded a new mission station which also included Ruciane-Nida. Neither the animation of religious life, nor the numerous constructions and renovations would be possible without the support of the St. Boniface and St. Adalbertus Association in the diocese, and the Boniface Association in Paderborn. The parish also received financial subsidies from the church authorities of the diocese, and even from government institutions. The difficult financial situation of the parish was compensated with increasing the number of parishioners who conducted the sacramental life. The end of the World War II opened a new epoch in the history of the local church.

KEYWORDS: mission parish, Catholic parish in Pisz, Church in diaspora.

⁹⁴ Tamże, Missionsbericht 1932.

⁹⁵ Tamże, Missionsbericht 1938.

**AKCJA ANTYKATOLICKA W POLSCE
I JEJ AUTORZY (1947-1956)**

Lata 1944-1956 to okres rządów w Polsce prostałinowskiego komunistycznego triumwiratu żydowskiego, w skład którego wchodzili: Jakub Berman, Hilary Minc i Rubin Nussbaum vel Roman Zambrowski¹. (Zob. Aneks nr 1)

To mroczne czasy w dziejach Rzeczypospolitej i gehenny narodu polskiego. Polacy w tym okresie w drodze terroru i oğłupiającej propagandy byli przekonywani do słuszności nowego, socjalistycznego ustroju zaprowadzanego drogą przemocy przez wysłanników Kremla. Zostali poddani ciężkiej próbie przetrwania. Zmasowana indoktrynacja komunistyczna, akcje sowietyzacyjne takie jak: reforma rolna, akcja kontyngentowa, nacjonalizacja przemysłu, tzw. „bitwa o handel”, kolektywizacja rolnictwa, a przy tym brutalna walka z polską konspiracją niepodległościową oraz Kościołem katolickim, miały na celu złamanie ducha narodu polskiego². Jednak Polacy wspierani przez duchowieństwo rzymsko-katolickie przyjmowali postawy patriotyczne i w sposób bierny bądź czynny stawiali opór działaniom antypolskim prostałinowskiego triumwiratu. Reżim komunistyczny widząc, że na drodze do zupełnej sowietyzacji Polski stoi Kościół katolicki i rzesze jego wiernych postanowił rozprawić się z tym ruchem religijnym i w 1947 roku rozpoczął zdecydowaną kampanię antykatolicką. (Zob. Aneks nr 2)

Komuniści, zawłaszczając władzę w Polsce w 1944 roku, już na samym początku uznali duchowieństwo rzymsko-katolickie za „kategorię osób niebezpiecznych i niewygodnych” dla nich. Początkowo jednak nie prowadzili otwartej walki z Kościołem katolickim, ponieważ ten był im potrzebny do legitymizacji władzy. W związku z tym uprawiali „politykę wzajemnego mijania się państwa i Kościoła, materii i ducha”³. Ponadto w pierwszych latach powojen-

* Dr Bogdan Sekściński – doktor nauk prawnych w zakresie prawa, specjalność: historia prawa; e-mail: sb.lublin@onet.eu

¹ S. Korboński, *The Jews and Poles in Word War II*, New York 1989, s. 80: „[...] Roman Zambrowski, born Rubin Nussbaum [...]”; B. Sekściński, *Polskie drogi do socjalizmu. Sowietyzacja kupiectwa na Lubelszczyźnie (1944-1954)*, „Studia Elckie” 13(2011), s. 177-178.

² B. Sekściński, *Polskie drogi do socjalizmu*, s. 175-176.

³ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, Warszawa 2004, s. 11, 19; idem, *Aparat bezpieczeństwa w walce z duchowieństwem katolickim. Zarys problemu*, w: *Skryte oblicze systemu komunistycznego*, red. R. Bäcker, P. Hübner, Łódź 1997, s. 91 i n.

nych, promoskiewski reżim komunistyczny był zajęty walką z polską konspiracją niepodległościową i najsilniejszą partią opozycyjną – Polskim Stronnictwem Ludowym (PSL). Dopiero po wątpliwej legitymizacji swej władzy w wyniku sfałszowanych wyborów do Sejmu Ustawodawczego w 1947 roku, ówczesne władze postanowiły przystąpić do forsownej akcji wymierzonej w polski Kościół katolicki, jego duchowieństwo i wiernych oraz instytucje z nim związane⁴. W ramach niej podjęto m.in. działania przeciwko Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu (KUL⁵), jednej z głównych ości katolicyzmu w Polsce. Działania te w zamierzeniu komunistów miały doprowadzić do likwidacji tej uczelni; uczelni, która była postrzegana przez ówczesnego prymasa Polski, abpa Stefana Wyszyńskiego „jako barometr wolności Kościoła w Polsce”⁶.

Do oficjalnego pierwszego ataku polskich władz komunistycznych na Kościół katolicki doszło wczesną jesienią 1947 roku⁷, po decyzji podjętej 1 X 1947 roku przez Biuro Polityczne Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej (BP KC PPR), na mocy której Kościół katolicki został uznany za reakcyjną siłę, zagrażającą rodzącej się ludowej demokracji⁸.

I

W okresie Polski Ludowej jednym z głównych celów III Wydziału Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej (MO) – Służby Bezpieczeństwa (SB⁹) w Lublinie było m.in. „podrywanie autorytetu KUL-u w oczach opinii publicznej m.in. przez organizowanie konferencji prasowych dla prasy mło-

⁴ L. Popek, *Represje wobec Kościoła katolickiego na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 w świetle dokumentów w zasobie Archiwum Państwowego w Lublinie*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z. Zieliński, M. Peret, Lublin 2000, s. 117.

⁵ Obecnie pełna nazwa KUL brzmi: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. KUL powstał w 1918 r. Jego założycielem i pierwszym rektorem był ks. Idzi Benedykt Radziszewski, zob. J. Pastuszka, *Powstanie, rozwój i stan obecny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918-1968*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. 50 lat istnienia i działalności*, Lublin 1968, s. 9; *Katolicki Uniwersytet Lubelski*, red. K. Stanowski, Lublin 1989, s. 1.

⁶ Archiwum Akt Nowych w Warszawie [AAN], zespół archiwalny nr 170, *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1945-1955)* – [ZA-170 CKS-W], sygn. 306, k. 26.

⁷ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, s. 11, 19; idem, *Aparat bezpieczeństwa*, s. 91 i n.

⁸ M. Romański, *Władze państwowe a Kościół katolicki w województwie rzeszowskim w latach 1945-1975*, praca doktorska, Rzeszów 2007, s. 55.

⁹ Służba Bezpieczeństwa (SB), została powołana w 1956 roku. Głównym jej celem była ochrona ustroju państwa i nadzorowanie dziedzin życia społecznego i gospodarczego uznanych za istotne dla państwa. SB brała udział w zwalczaniu opozycji, stosowała represje wobec uczestników protestów i strajków, inwigilowała duchowieństwo, niezależne środowiska intelektualne, mniejszości narodowe, itp., *Służba Bezpieczeństwa*, w: *Encyklopedia powszechna PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2004 – [Encyklopedia PWN, 2004].

dzieżowej i ateistycznej”, takiej jak: „Argumenty”, „Fakty i Myśli”, „Walka Młodych”, na których bez umiaru szkalowano Katolicki Uniwersytet Lubelski, jego kadre dydaktyczną i studentów¹⁰. Celem tej akcji było doprowadzenie do „wyludnienia” KUL-u, a następnie do jego likwidacji. Funkcjonariusze SB publicznie „podsycali opinie o niepewności jutra KUL-u, pogłębiali nastroje niepewności, co do trwałości egzystencji uczelni”, w swych wystąpieniach i materiałach propagandowych przygotowanych dla studentów KUL dobitnie podnosili realny brak perspektyw na znalezienie lepszej pracy po ukończeniu tej uczelni. Peerelowskie organy bezpieczeństwa ustawicznie podejmowały działania mające na celu dyskredytację w oczach społeczeństwa księży wykładowców oraz studentów tej uczelni, np. przez rozpowszechnianie – za pośrednictwem swoich agentów – sfabrykowanych przez SB ulotek szkalujących ich wizerunek. W takich materiałach propagandowych pomawiano personalnie autorytety świata katolickiego o homoseksualizm, pijaństwo i lubieżne zachowania. Ataki komunistów na KUL w drugiej połowie lat 40. i w latach 50. XX wieku nie ustawały¹¹. Nie oszczędzano też Stolicy Apostolskiej – Watykanu, który traktowano jako reakcyjny ośrodek zagraniczny. Ta agresywna propaganda prowadziła do masowego przenoszenia się studentów świeckich oraz pracowników naukowych z KUL-u na uczelnie państwowe. W XII 1958 roku próbowano nawet podpalić Katolicki Uniwersytet Lubelski, a wcześniej Katedrę Lubelską¹².

II

W drugiej połowie lat 40. XX wieku w całym kraju Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego (UBP¹³) inwigilowały i prześladowały katolików za praktyki

¹⁰ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Oddział w Lublinie [AIPN Lu], zespół archiwalny Lu-08, Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie [ZA-Lu-08 WUBP-L], sygn. 267, Ciemnogród, Olimp – materiały dot. KUL-u, [1945-1962], t. 4, k. 147.

¹¹ Szerzej na temat dyskryminacji KUL-u w Polsce Ludowej: J. Ziółek, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944-1992*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 31-55; idem, *Działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czasie okupacji*, Lublin 1983, s. 20-21; S. Sawicki, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w komunistycznym państwie*, „Więź” 1992, nr 12, s. 5-53; G. Karolewicz, *Represje wobec społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1944-1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie*, s. 47-65.

¹² AIPN Lu, ZA-Lu-08 WUBP-L, sygn. 267, Ciemnogród, Olimp – materiały dot. KUL-u, [1945-1962], t. 8, k. 45, 122, 160-162, 268, 271, 306-307.

¹³ Urząd Bezpieczeństwa Publicznego (UBP), zwany potocznie Urzędem Bezpieczeństwa (UB). UBP został powołany formalnie do ochrony bezpieczeństwa państwa, natomiast faktycznie zajmował się likwidacją wszelkich form oporu w okresie powstawania i utrwalania władzy komunistycznej w Polsce. W powiatach funkcjonowały Powiatowe Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP), a w województwach - Wojewódzkie Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP). UBP był policją polityczną uformowaną pod nadzorem NKWD z funkcjonariuszy rekrutowanych głównie z Armii Ludowej (AL) i Polskiej Partii Robotniczej (PPR). UBP prowa-

religijne, a nawet za same wypowiedzi na temat wiary, czy też dotyczące tzw. „cudów”, a uczestników zgromadzeń religijnych i krzewicieli wiary katolickiej poddawały ostrym represjom¹⁴. W sposób nieuprawniony, bezpodstawnie oskarżały ich o „szerzenie propagandy religijnej”¹⁵ i działania antypolskie. Polityka powojennego polskiego reżimu komunistycznego, wspomaganego przez sowiecki Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych (NKWD¹⁶) miała charakter typowo antykościelny, w szczególności – antykatolicki. Prześladowano nie tylko wiernych, ale i księży, których poddawano okrutnym torturom, a niekiedy w bestialski sposób mordowano¹⁷. Ograniczano wiernym prawo do

dził działalność agenturalną, zajmował się inwigilacją środowisk konspiracyjnych i opozycyjnych. Stosował terror wobec żołnierzy Armii Krajowej (AK), podziemia niepodległościowego i opozycji politycznej – mikołajczykowskiego Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL). Także zwalczał opór grup społecznych przeciwstawiających się władzy komunistycznej - m.in. w czasie forsownej kolektywizacji rolnictwa. UBP walczył z wpływami Kościoła katolickiego. Został zlikwidowany w XI 1956 r. po utworzeniu Służby Bezpieczeństwa (SB), *Służba Bezpieczeństwa*, w: *Encyklopedia PWN*, 2004.

¹⁴ J. Ziółek, A. Przytuła, *Represje wobec uczestników wydarzeń w Katedrze Lubelskiej w 1949 roku*, Lublin 1999, s. 9-271; Z. Mańkowski, „Lubelski cud”, lipiec 1949 – represje, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie...*, s. 67-79; D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948-1956 a chłopi*, Warszawa 1998, s. 361-368; idem, *Polacy a stalinizm 1948-1956*, Warszawa 2000, s. 30-33; *Szeptane procesy. Z działalności Komisji Specjalnej 1945-1954*, oprac. M. Chłopek, Warszawa 2005, s. 19-22, 41-42, 128-130.

¹⁵ T. Grosse, J. Grużewski, M. Kozak, M. Kula, M. Meller, K. Piasecki, P. Piskorski, P. Salak, M. Woźniak, P. Zalewski, *Szarzy ludzie zaplątani w codzienności komunizmu*, „Przegląd Historyczny” 1993, t. 84, z. nr 3, s. 337-338; AAN, ZA-170 CKS-W, sygn. 312, Akta sprawy dot. „rozpowszechniania fałszywych wiadomości o cudzie” - który miał miejsce w dniu 21 VIII 1950 r. w Lublinie - przez ucznia i nauczycieli szkół lubelskich, [VIII – 1950 r. – I 1951 r.]; sygn. 314, Akta sprawy dot. „rozpowszechniania fałszywych wiadomości o walce rządu [polskiego] z Kościołem [katolickim] i poniżania narodu radzieckiego przez pracownika umysłowego z Białegostoku”, [X 1950 r. – VI 1951 r.]; sygn. 326, Akta sprawy dot. „wzniesienia fanatyzmu religijnego oraz odciągania rolników od akcji żniwnej przez robotników z Ladorudza”, [VIII 1950 r. – I 1951 r.].

¹⁶ NKWD (Narodnyj Komissariat Wnutriennich Diel) – Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych, centralny organ władz bezpieczeństwa w sowieckiej Rosji (od 1917 r.) i w ZSRR (do 1946 r.) – swoista policja polityczna. NKWD został powołany przez rząd W. I. Lenina, jako centrala umundurowanych sił bezpieczeństwa, m.in. milicji i wojsk wewnętrznych. W wewnętrznej polityce J. Stalina główne narzędzie terroru i ludobójstwa. NKWD działał także na terenach państw zajętych w latach 1944-45 przez Armię Czerwoną, w tym w Polsce, gdzie zajmował się m.in. zwalczaniem AK, *Narodnyj komissariat wnutriennich diel*, w: *Encyklopedia PWN*, 2004. Wg Adama Jerzego Lityńskiego: „W 1934 r. [...] powołano Ludowy Komisariat Spraw Wewnętrznych - *Narodnyj Komissariat Wnutriennich Diel* [NKWD], [...]”, A. Lityński, *Historia prawa radzieckiego 1917-1991. Krótki kurs*, „Miscellanea historico-iuridica” 2005, t. 3, s. 173.

¹⁷ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, s. 12-13, 23-24; M. Peret, *Materiały zgromadzone w ramach śledztw prowadzonych przez Okręgową Komisję Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu – Instytutu Pamięci Narodowej* w Lublinie, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie*, s. 131-136; L. Pietrzak, *Prześladowania duchowieństwa katolickiego na Lubelszczyźnie na przykładzie działań organów bezpieczeństwa wobec klasztoru oo. Bernardynów w Radecznicy*, w: *Aparat ucisku*

wykonywania praktyk religijnych i organizowania uroczystości kościelnych. Hamowano i utrudniano rozwój budownictwa sakralnego, prowadzono walkę z religią w szkole. W latach 1950-1955 systematycznie rugowano nauczanie religii ze szkół publicznych oraz zamykano szkoły zakonne. Tylko w VII 1950 roku wyrzucono ze szkolnictwa państwowego 434 prefektów i ok. 200 katechetów¹⁸.

Katolików swobodnie komentujących zdarzenia o charakterze religijnym posyłano do obozów pracy przymusowej, jako osoby stanowiące zagrożenie dla gospodarki narodowej, planów produkcyjnych, za rzekome rozniecanie fanatyzmu religijnego¹⁹. Wierni wyrażający pozytywny pogląd na temat tzw. „cudów” byli zatrzymywani i represjonowani przez organy bezpieczeństwa. Aresztowano nawet pątników za samo pątnictwo. Komuniści także wszelkimi sposobami dążyli do pozbawienia duchowieństwa wpływu na społeczeństwo polskie²⁰, zniewalane na drodze powszechnej, uporczywej indoktrynacji.

Analiza dokumentacji wytworzonej przez ówczesne organy bezpieczeństwa jednoznacznie dowodzi, iż podczas łapanek urządzanych – po tzw. cudzie lubelskim – przez prostackowską służbę bezpieczeństwa zatrzymywano nie kryminalistów, lecz zwykłych przechodniów-katolików, z których po osadzeniu w więzieniach śledczych próbowano dopiero „zrobić” przestępców, „grzebiąc” w ich życiorysach i zadając podstępne pytania. W wielu wypadkach, funkcjonariusze UB nawet nie potrafili wpisać w odpowiednią rubrykę kwestionariusza personalnego osoby aresztowanej tego, o co faktycznie jest ona podejrzana, pomimo wielomiesięcznego śledztwa. Rubryka ta często pozostawała pusta, nawet po zakończeniu postępowania karnego²¹.

III

Katolików oddających się praktykom religijnym, funkcjonariusze ówczesnych organów bezpieczeństwa traktowali gorzej niż okupant niemiecki w czasie drugiej wojny światowej, a ich *modus faciendi*²² nic nie różnił się od metod hitlerowskich²³. Uczestników zgromadzeń religijnych, polewano wodą

na Lubelszczyźnie, s. 81-95; L. Piłat, *Metody działania Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie wobec Kościoła katolickiego w latach 1944-1949 w świetle zasobów archiwalnych lubelskiej Delegatury Urzędu Ochrony Państwa*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie*, s. 97-107; L. Popek, op. cit., s. 117-129.

¹⁸ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, s. 27; D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych*, s. 359-394.

¹⁹ *Szeptane procesy*, s. 19-22, 41-42, 128-130.

²⁰ J. Ziółek, A. Przytuła, op. cit., s. 9-10.

²¹ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 77, k. 2'; t. 79, k. 27; t. 85, k. 3'; t. 88, k. 5; t. 89, k. 4; t. 93, k. 20; t. 96, k. 3; t. 97, k. 5; t. 98, k. 68; t. 120, k. 20; t. 130, k. 4; t. 145, k. 21; t. 147, k. 24.

²² *Modus faciendi* (łac.) – sposób działania.

²³ J. Ziółek, A. Przytuła, op. cit., s. 9, 265-271.

z motopompy strażackiej; ubeccy wywiadowcy oznaczali ich jak bydło „[...] kredą krawiecką”²⁴, po to, aby było łatwiej ich odszukać i aresztować. Postępowano, jak w czasach dawnych pogromów chrześcijan. Katolików wyłapywano jak dzikie zwierzęta, „polowano” na nich wszędzie: na ulicach, na dworcach, w kościołach, a nawet w ich własnych domach, a po zatrzymaniu i aresztowaniu szukano na nich „haków”, aby doprowadzić do ich skazania, pomimo, że swoim zachowaniem nie wykazali znamion żadnego czynu przestępczego.

Funkcjonariusz Urzędu Bezpieczeństwa (UB) najczęściej rozpoczynał przesłuchanie katolika od pytania: „Do jakiej organizacji katolickiej należyście?”, z reguły też nakazywał: „Opowiedzcie szczegółowo swój życiorys”, a później to już było tylko pastwienie się nad aresztowanym i przedłużanie bez końca okresu jego pozostawania w areszcie²⁵. Wprawdzie po pewnym czasie część represjonowanych katolików wychodziła na wolność, gdyż nie można było im udowodnić naruszenia prawa, jako że do takiego z ich strony nie doszło, ale pozycję w życiu społecznym sprzed dnia aresztowania trudno było im odzyskać. W dniu zwolnienia z ubeckiego aresztu katolicy, którzy zostali niesłusznie pozbawieni wolności, byli zobligowani do podpisania oświadczenia, w którym zobowiązywali się do zachowania w tajemnicy wszystkiego tego, o co byli pytani przez funkcjonariuszy UB, jak i tego, co widzieli w czasie uwięzienia przez WUBP w Lublinie, pod groźbą odpowiedzialności karnej²⁶. (Zob. Aneks nr 3)

Katolicy w ubeckich kazamatach tracili zdrowie, a nieraz i życie²⁷. Za normalne uczestnictwo w życiu religijnym aresztowano także katolików nieletnich (dzieci) i bezprawnie miesiącami przetrzymywano ich w więzieniach śledczych²⁸. Katolicy osadzeni w aresztach byli torturowani i doznawali różnej-

²⁴ „Jak wyszłam z więzienia i odebrałam z depozytu sukienkę, to zobaczyłam, że był na niej mały krzyżyk zrobiony kredą. Nie wiem, gdzie mnie zaznaczyli, bo robili to pod katedrą i przy kapucynach, a ja byłam i tu, i tu [...]” – fragment relacji Barbary Jarosławskiej, aresztowanej przez funkcjonariuszy lubelskiego UB w dn. 17 VII 1949 r. za udział w zgromadzeniu religijnym, G. Sołtysiak, *Cud w Lublinie*, „Karta” 1992, nr 9, s. 132.

²⁵ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 3, k. 11; t. 14, k. 5; t. 15, k. 20; t. 17, k. 3; t. 20; t. 23, k. 8, 12; t. 25, k. 11-12, 16-17, 30; t. 28, k. 4, 11; t. 31, k. 7; t. 32, k. 1; t. 33, k. 10; t. 34, k. 2; t. 37, k. 6, 40; t. 38, cz. I, k. 3-4; t. 42, k. 5, 12; t. 49, k. 6; t. 50, k. 11, 13, 15, 60, 62-66.

²⁶ Ibidem, t. 123, k. 8.

²⁷ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, s. 12-13; M. Peret, op. cit., s. 131-136.

²⁸ Np. 19 VII 1949 r. funkcjonariusze WUBP w Lublinie zatrzymali piętnastoletnie dziecko, ucznia Michała Jarosza ur. 10 I 1934 r. za rzekomy udział w dniu 17 VII 1949 r. w zajęciach antypaństwowych w Lublinie na tle religijnym. 21 VII tego roku prokurator Sądu Apelacyjnego w Lublinie H. Furmankiewicz (wynika to z nieczytelnego podpisu, znanego mi z akt archiwalnych dot. Prokuratury Wojewódzkiej w Lublinie [PWL]) wydał postanowienie o tymczasowym aresztowaniu M. Jarosza. Ten gnębiel małych katolickich dzieci, został doceniony przez

ówczesny promoskiwski reżim komunistyczny za swe służalcze działania wymierzone przeciwko Kościołowi katolickiemu i narodowi polskiemu. W 1950 r. Generalny Prokurator RP Stefan Kalinowski, b. dyrektor Biura Wykonawczego Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, powierzył mu stanowisko prokuratora wojewódzkiego Prokuratury Wojewódzkiej w Lublinie, a następnie powołał go do pracy w Generalnej Prokuraturze RP w Warszawie, na stanowisku dyrektora Biura Prezydialnego. Michał Jarosz najpierw w ubeckim więzieniu, a następnie w „Więzieniu na Zamku” w Lublinie, był przetrzymywany w okresie od 19 VII 1949 r. do 15 V 1950 r., tylko za to, że w dniach 6 i 7 VII 1949 r. pilnował porządku pod Katedrą Lubelską. W końcu lubelski WUBP umorzył śledztwo, jak zwykle z „braku dowodów i podstaw do sporządzenia aktu oskarżenia”. Ubecja, pomimo wielomiesięcznego śledztwa, nie potrafiła nawet wpisać do rubryki kwestionariusza osobowego 15-letniego M. Jarosza „o co był podejrzany”. Dziecko to zamiast chodzić do szkoły musiał znosić trudy więzienne. Taki los zgotowała mu lubelska prostalinowska ubecja, faktycznie kierowana w tym czasie przez komunistę narodowości żydowskiej, Cezarego Monderera-Lamensdorfa. Nie jest to odosobniony przypadek prześladowania i represjonowania przez komunistyczną bezpiekę nieletnich osób, wyznania rzymskokatolickiego. WUBP w Lublinie na przełomie lat 40. i 50. XX w. prowadził inwigilację 15-letniej uczennicy Wandy Cann z Lublina, w związku z jej ostrym sprzeciwem słownym wyrażonym przeciwko założeniu koła Związku Młodzieży Polskiej (ZMP) w gimnazjum SS. Urszulanek w Lublinie, która rzekomo w ten to sposób wg ubecji: „zemściła się na wrogu jakim jest socjalizm”. 18 VII 1949 r. lubelski WUBP zatrzymał nieletniego ucznia, 16-letniego Franciszka Drozda ze wsi Niemce, bo w dniu 13 VII tego roku pełnił funkcję „członka gwardii papieskiej” w Katedrze Lubelskiej, tj. pilnował porządku. Następnie uczeń F. Drozd został aresztowany na mocy postanowienia z 21 VII 1949 r., wydanego przez prokuratora Sądu Apelacyjnego w Lublinie i osadzony w lubelskim „Więzieniu na Zamku”, gdzie był przetrzymywany przez zbrodniarzy komunistycznych do prawie połowy V 1950 r. Udział w bezprawnym, bezpodstawnym, więzieniu niewinnego ucznia Franciszka Drozda miał nie tylko prokurator, ale i Sąd Apelacyjny w Lublinie, który kilkakrotnie przedłużał dla niego pobyt w więzieniu śledczym. Komunistyczni oprawcy zignorowali nawet opinię prawną sporządzoną przez ich radcę prawnego, w której ten stwierdził m.in.: iż brak jest podstaw do przetrzymywania F. Drozda w areszcie, w szczególności ze względu na jego wiek i brak winy oraz bezpodstawnie, pochopnie postawiony mu niedorzeczny zarzut naruszenia art. 163 kodeksu karnego (kk) z 1932 r. Zobrazowane postępowanie komunistycznych organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości było rażącym nadużyciem władzy i przekroczeniem uprawnień, działaniem wręcz przestępczym w świetle art. 286 § 1 wówczas obowiązującego kk z 1932 r. (Dz. U. 1932 Nr 60, poz. 571, zp). Oprawcy stalinowscy świadomie znęcali się fizycznie i psychicznie nad nieletnimi uczniami, Michałem Jaroszem i Franciszkiem Drozdem i innymi, chcąc wymusić na nich zeznania obciążające innych uczestników religijnego zgromadzenia. To im się nie udało. W końcu, tj. 8 V 1950 r., po prawie dziesięciu miesiącach bezprawnego więzienia zwolnili też z aresztu F. Drozda, ponieważ „śledztwo nie dostarczyło dowodów” pozwalających na sporządzenie aktu oskarżenia. Nie dostarczyło, bo nie mogło. Ubecy byli świadomi tego od samego początku. Nawet ich radca prawny napisał w opinii prawnej, sporządzonej na potrzeby WUBP w Lublinie, że cała sprawa jest „dowodowo słaba”. Reasumując, należy dodać, że postępowanie komunistycznych prokuratorów i sędziów tak w sprawie 15-letniego Michała Jarosza, jak i 16-letniego Franciszka Drozda było nieuprawnione, wręcz przestępcze, zwłaszcza w świetle przepisów wówczas obowiązującego kk z 1932 r. [zob. art. 69 § 1 pkt b], a także w świetle wówczas obowiązującego kodeksu postępowania karnego z 1928 r. (Dz. U. 1928 Nr 33, poz. 313, zp) – zob. art. 160 § 1 pkt b, AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 25, k. 1, 8-9, 11-13, 17, 20, 26-28, 33-34; t. 29, k. 4, 8-10; t. 37, k. 5-6, 34-35, 37, 40, 42, 44/3; Archiwum Państwowe w Lublinie [APL], zespół archiwalny nr 768 [ZA-

go rodzaju upokorzeń ze strony funkcjonariuszy organów śledczych. Podczas zatrzymań, a następnie przesłuchań wlewano im wodę do nosa i uszu, bito ich bronią po głowie, zadawano ciosy w twarz, kopano po całym ciele, szarpano za włosy, wybijano zęby, łamano żebra, a zranionym w tak okrutny sposób odmawiano pomocy lekarskiej²⁹. W więzieniu śledczym za najmniejszą niesubordynację, praktyki religijne katolików zamykano w karcerze, niekiedy zmuszając ich do stania „w wodzie po kostki”³⁰. Uwięzionych w aresztach śledczych karmiono suszoną kapustą, zarobaczonym grochem, czarnym chlebem i niesłodzoną kawą. Aresztanci byli represjonowani i szykanowani na różne sposoby. Kazano im czołgać się pod „norami”, polewano ich wodą, zmuszano do „kaczego chodu”, spania na komendę, a z tak poniżanych i upokarzanych szydzono i naśmiewano się³¹. (Zob. Aneks nr 4)

Naród polski cierpliwie znosił okrucieństwa, jakich dopuszczali się wobec niego funkcjonariusze ówczesnych organów bezpieczeństwa, ale jednocześnie „nienawidził komunistów i w cichości Boga prosił o koniec [ich] rządów”³².

IV

Funkcjonariusze UBP zachowywali się jak zbrodniarze. Podejmowali działania przestępcze wobec wiernych wyznania rzymskokatolickiego, szczególnie w okresie obchodów świąt religijnych. Np. 16 VI 1949 roku, funkcjonariusze z lubelskiego UBP najechali samochodem na uczestników procesji zorganizowanej z okazji święta Bożego Ciała, a później poranionych i okaleczonych przez siebie oskarżyli o napaść na „władzę”. W wyniku tej prowokacji prostałinowskiej lubelskiej bezpieki najprawdopodobniej życie straciło kilka osób, a wiele zostało rannych. Niektórzy świadkowie tego wyda-

768], *Prokuratura Wojewódzka w Lublinie* [PW-L], sygn. 14, k. 297; sygn. 1564, k. 19; sygn. 1623, k. 115; D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1945-1954). Wybór dokumentów*, Warszawa 1995, s. 56; Z. Nawrocki, *Wspomnienia Jana Gorlińskiego pierwszego szefa PUBP w Mielcu (wrzesień 1944 – maj 1945)*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944-1989”, 2004, nr 1, s. 363-364; Kodeks karny z 1932 r., zpz, Dz. U. 1932 Nr 60, poz. 571, art. 163, art. 286 §1, art. 69 § 1 pkt b; Kodeks postępowania karnego z 1928 r., Dz. U. 1928 Nr 33, poz. 313, zpz – [Dz. U. 1949 Nr 33, poz. 243], art. 160 § 1 pkt b.

²⁹ J. Ziółtek, A. Przytuła, op. cit., s. 73, 76-77, 88, 266-267, 269.

³⁰ Ibidem, s. 266, 269.

³¹ Ibidem, s. 269-270.

³² A. Paczkowski, *Zdobycie władzy 1945-1947*, Warszawa 1993, s. 79 – fragm. mowy Stanisława Mikołajczyka, prezesa Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL), wygłoszonej w Sejmie RP 23 VI 1947 r.

rzenia twierdzili, że funkcjonariusze miejscowego UB „rozjechali 10-letnią dziewczynkę”³³.

Katolicy zatrzymani przez funkcjonariuszy WUBP w Lublinie, podczas zgromadzeń religijnych, byli przetrzymywani w więzieniach w tajemnicy nawet przed najbliższymi. O ludziach aresztowanych przez komunistyczną bezpiekę „ginął wszelki słuch”, po prostu „przepadali bez wieści”. Obywatele nawet niewinni, jeśli byli świadkami zatrzymania innych osób przez lubelskich funkcjonariuszy UB, także byli osadzani w więzieniach ubeckich, tylko dlatego, aby nie mogli poinformować krewnych osób zatrzymanych przez ubeków³⁴. W aresztach nie prowadzono ewidencji ruchu zatrzymanych. Przywożono ich i zabierano bez odnotowywania tego faktu w jakichkolwiek dokumentach. Były to działania zamierzone, ale powodowały kuriozalne sytuacje do tego stopnia, że niekiedy nawet kierownictwo aresztów śledczych nie było w stanie określić, czy posiada na stanie danego więźnia czy nie, a w razie stwierdzenia jego braku nie było w stanie podać ani miejsca jego wywiezienia, ani danych identyfikacyjnych osób, które tego dokonały³⁵. (Zob. Aneks nr 5)

Krewni osób zatrzymanych przez funkcjonariuszy lubelskiego WUBP pozostawali przez wiele miesięcy bez wiadomości o losach swoich bliskich. Na pisemne pytania, kierowane nawet do MBP w Warszawie, nikt nie odpowiadał. Wracały paczki żywnościowo-odzieżowe. Na prośby rodzin o jakąkolwiek informację o ich bliskich aresztowanych przez funkcjonariuszy UB, bezpieka pozostawała głucha. Natomiast co jakiś czas przedłużano ich pobyt w areszcie, np. z powodu „omyłkowego przetrzymania akt śledczych” przez prokuraturę, czy z powodu bezmyślnej konieczności wysłuchania kolejnego zyciorysu uwięzionego³⁶. Znieczulica była cechą charakterystyczną ubeków.

Niejedna osoba pozostająca na wolności starała się wyblagać o wolność dla swojego bliskiego członka rodziny, przetrzymywanego w areszcie lubelskiego UB. Szarzy obywatele polscy, którzy niejednokrotnie zwracali się do szefa lubelskiego WUBP, Cezarego Monderera-Lamensdorfa, o zwolnienie swoich bliskich z ubeckiego więzienia, myśleli, że jest on „człowiekiem

³³ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 3, k. 11; t. 14, k. 5; t. 15, k. 20; t. 17, k. 3; t. 20; t. 23, k. 8, 12; t. 25, k. 11-12, 16-17, 30; t. 28, k. 4, 11; t. 31, k. 7; t. 32, k. 1; t. 33, k. 10; t. 34, k. 2; t. 37, k. 6, 40; t. 38, cz. I, k. 3-4.

³⁴ Ibidem, t. 33, k. 15, 17.

³⁵ Ibidem, t. 53, k. 19.

³⁶ AAN, ZA-170 CKS-W, sygn. 306, Akta sprawy Leona Koja oskarżonego o przestępstwo z art. 22-23 mkk (Dz. U. 1946 Nr 30, poz. 192 – dekret z 13 VI 1946 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy Państwa), tj. m.in. o rozpowszechnianie fałszywych wiadomości na temat walki ówczesnego prosovietckiego rządu z Kościołem katolickim w Polsce, inwigilowania jego instytucji oraz prześladowania jego duchowieństwa i wiernych, 16 V 1950 r. - 2 VII 1951 r., k. 9, 43, 69-72, 75-76, 105-111, 127.

z sercem Polaka”³⁷. Było to błędne mniemanie, gdyż ówczesny oficjalny wiceszef WUBP w Lublinie (faktyczny szef tego urzędu) – Jan Gorliński – nosił jedynie kupione, polsko brzmiące nazwisko, a w rzeczywistości był zagorzałym stalinowskim komunistą narodowości żydowskiej, wrogo usposobionym do Polaków, zwłaszcza do polskich patriotów³⁸. W odpowiedzi na błagalne wnioski polskich obywateli o przyspieszenie postępowania w sprawach ich bliskich, bądź o wypuszczenie ich na wolność, funkcjonariusze lubelskiego WUBP, pracujący pod kierownictwem Cezarego Monderera-Lamensdorfa, bezzasadnie przedłużali postępowania karne i przetrzymywali Polaków osadzonych w ubeckich kazamatach. Natomiast na prośby zainteresowanych losem swoich bliskich o jakąkolwiek informację o powodach i miejscu ich uwięzienia ubecy odpowiadali milczeniem³⁹. (Zob. Aneks nr 6)

Część katolików zatrzymanych przez ubeków 17 VII 1949 roku podczas zgromadzenia religijnego i osadzonych w areszcie WUBP w Lublinie, wiedząc, że ich los zależy od decyzji Żyda Cezarego Monderera-Lamensdorfa, starała się – bezpośrednio lub za pośrednictwem swych pełnomocników – o zwolnienie z ubeckiej kazamaty, powołując się na swoje zasługi w ratowaniu Żydów od zagłady w okresie drugiej wojny światowej⁴⁰. Jaka była bezpośrednia reakcja wiceszefa WUBP w Lublinie na takie pisma, nie udało mi się ustalić, aczkolwiek z akt śledztwa np. nieletniej katoliczki Marii Muchy – osadzonej w lubelskim ubeckim areszcie na podstawie postanowienie o zatrzymaniu wydanego przez WUBP w Lublinie z 17 VII 1949 roku – wynika, iż najprawdopodobniej na skutek tego rodzaju pisma – złożonego przez jej adwokata Tadeusza Głuchowskiego w Sądzie Apelacyjnym w Lublinie, a następnie przekazanego przez ten sąd 26 VIII 1949 roku do WUBP w Lublinie – śledztwo w jej sprawie zostało umorzone na mocy postanowienia WUBP w Lublinie z 17 XI 1949 roku z powodu braku dowodów winy, a aresztowana M. Mucha odzyskała wolność⁴¹. (Zob. Aneks nr 7)

³⁷ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 129, k. 16.

³⁸ Cezary Monderer-Lamensdorf był wiceszefem WUBP w Lublinie w okresie od 13 II 1947 r. do 30 VI 1951 r. i w tym okresie faktycznie kierował tą instytucją, Z. Nawrocki, op. cit., s. 363-364; J. Konefał, *Zabić Wojciecha Lisa „Mściciela”*. Studium jednej z komunistycznych zbrodni, w: *Mielec i powiat mielecki w latach 1944-1956*, red. Z. Nawrocki, J. Skrzypczak, Mielec 2005, s. 84; *Twarze lubelskiej bezpieki*, oprac. M. Choma-Jusińska, M. Durakiewicz, S. Poleszak, R. Surmacz, Lublin 2007, s. 14.

³⁹ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 129, k. 8-9, 16, 19-20, 26-27, 54, 83; B. Sekściński, *Studenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wobec antykościelnej polityki PRL-u (1944-1961)*, „Saeculum Christianum” 2010, nr 1, s. 137-138.

⁴⁰ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 32, k. 17-18; t. 96, k. 9.

⁴¹ Ibidem, t. 96, k. 2, 8, 9’.

Również Zygmunt Dambek z Lublina, zatrzymany 26 VIII 1949 roku przez funkcjonariuszy WUBP w Lublinie jako podejrzany o „udział w zbiegowisku” katolickim 17 VII 1949 roku w Lublinie, odzyskał wolność po złożeniu oświadczeń podpisanych przez cztery osoby narodowości żydowskiej: Chaima Dorfsmana, Lejbę Grinberga, Brandlę Gutman i Berka Rotsztajna, poświadczonych m.in. przez Wojewódzki Komitet Żydów w Lublinie, w których wyżej wymienieni zaświadczyli m.in., że ten katolik: „Jako człowiek i dobry Polak zasługuje na pełne zaufanie do swej osoby [...]”, ponieważ w czasie II wojny światowej ukrywał we własnym domu „wielu okolicznych Żydów [...], okazując im bezinteresowną pomoc materialną i moralną – ochraniając ich tym samym od niechybnej zagłady i śmierci”⁴². Katolik Zygmunt Dambek niewątpliwie za wstawiennictwem wyżej wymienionych Żydów wyszedł na wolność, pomimo ujawnionych okoliczności ewidentnie go obciążających, m.in. takich jak fakt przynależności do Sodalicii Mariańskiej od roku 1936⁴³. Tym samym niektórzy Żydzi prześladowani w czasie okupacji niemieckiej tylko za to, że byli Żydami, którzy zaznali pomocy ze strony polskich katolików, spłacali dług wdzięczności wobec swych dobroczyńców ratując ich z rąk komunistycznych oprawców w czasach prześladowania tym razem Polaków-katolików tylko za to, że byli katolikami, w okresie antykatolickiej akcji wszczętej przez ich pobratymców, komunistów narodowości żydowskiej, Hilarego Minca i Jakuba Bermiana. (Zob. Aneks nr 8)

Do akcji przeciwko wyznawcom katolicyzmu, władze komunistyczne również używały wojska. Np. 17 VII 1949 roku żołnierze z 3. Korpusu Bezpieczeństwa Wewnętrznego (KBW⁴⁴), stacjonującego w Lublinie, wspólnie z funkcjonariuszami MO i UB, spacyfikowali katolicką pokojową manifestację, podczas której protestowano przeciwko brutalności funkcjonariuszy MO i UB wobec uczestników lipcowych pielgrzymek do Katedry Lubelskiej i żądano uwolnienia bezpodstawnie uwięzionych pątników⁴⁵. W czasie akcji zatrzymano ok. 500 osób za uczestnictwo w zgromadzeniu pątniczym na Placu Litewskim w Lublinie oraz za późniejszy udział w pochodzie modlitewnym do Katedry Lubelskiej⁴⁶. (Zob. Aneks nr 9)

⁴² Ibidem, t. 32, k. 1, 17-20,

⁴³ Ibidem, t. 32, k. 11-12.

⁴⁴ Korpus Bezpieczeństwa Wewnętrznego (KBW) – formacja wojskowa o sowieckim rodowodzie, powołana w marcu 1945 r. do walki z niepodległościowym podziemiem oraz zbrojnymi oddziałami ukraińskimi i niemieckimi. W latach 1945-1954 podlegał Ministerstwu Bezpieczeństwa Publicznego, a następnie Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. W 1965 r. został wcielony w skład Obrony Terytorium Kraju, *Encyklopedia PWN*, 2004.

⁴⁵ J. Konefał, *Lubelskie lipce. 3. Brygada KBW w walce z Kościołem i „cudakami”*, w: *Historia magistra vitae. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Jerzego Flagi*, red. A. Dębiński, S. Wrzosek, K. Maćkowska, M. Kruszewska-Gagoś, Lublin 2007, s. 405-412.

⁴⁶ J. Ziółek, A. Przytuła, op. cit., s. 11.

V

Kościół katolicki, jego duchowieństwo oraz wierni, byli także przedmiotem bezwzględnych, nieuprawnionych ataków ze strony ówczesnej prasy komunistycznej. Największą działalność w tym zakresie przejawiał lubelski organ prasowy PZPR – „Sztandar Ludu”, nazywany przez lublinian „paskudną szmatą, wstawiającą ludziom ciemnotę”. Antykatolickie artykuły zamieszczane w tej gazecie, takie m.in. jak: „Nadużycie wiary”⁴⁷, szkalujące Kościół i jego wiernych, pracownicy Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (KW PZPR) w Lublinie odczytywali publicznie na miejscowym placu katedralnym w obliczu zgromadzonych na nim katolików. Dowodzi to, że prosovietcy komuniści byli do tego stopnia aroganccy i czuli się bezkarnie, że działalność antykościelną prowadzili nawet na dziedzińcach domów Bożych. Niewątpliwie takie zachowania komunistów mogły wyzwać i wyzwały słuszne oraz uzasadnione protesty ze strony wiernych. W 1949 roku aktywiści pezetpeerowscy czynnie uczestniczyli „przy zwalczaniu *Cudu* w Katedrze Lubelskiej”, m.in. byli przewodniczący Delegatury Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Lublinie – Stanisław Wawrzonek⁴⁸.

Komunistycznym, antykatolickim, pezetpeerowskim organem prasowym był także tygodnik „Trybuna Wolności”, który oprócz krytyki słownej Kościoła, zamieszczał karykatury duchowieństwa, wysoce nieetyczne, o charakterze uwłaczającym⁴⁹. (Zob. Aneks nr 10)

Działania prostalinowskich komunistów żydowskich na rzecz sowietyzacji Polski wyzwały „nutę antysemityzmu” u powojennej ludności polskiej do tego stopnia, że niektórzy Polacy wprost „twierdzili”, iż „Niemcy za mało Żydów wymordowali” i dlatego obecnie rząd Rzeczypospolitej jest zdominowany przez komunistów narodowości żydowskiej, a także, że jest ich „pełno na [pozostałych] dominujących stanowiskach w aparacie państwowym”⁵⁰. W powojennej Polsce również „wszystkie ważniejsze stanowiska w sądach wojskowych zajmowali oficerowie radzieccy i osoby narodowości niepolskiej, głównie Żydzi”⁵¹.

⁴⁷ *Nadużycie wiary*, „Sztandar Ludu” 1949, nr 190, s. 1-2.

⁴⁸ APL, zespół archiwalny nr 1267 – *Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Lublinie. Działacze ruchu robotniczego*, T. 1, sygn. 2055, Wawrzonek Stanisław, k. 33.

⁴⁹ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 3, k. 11; t. 14, k. 5; t. 15, k. 20; t. 17, k. 3; t. 20; t. 23, k. 8, 12; t. 25, k. 11-12, 16-17, 30; t. 28, k. 4, 11; t. 31, k. 7; t. 32, k. 1; t. 33, k. 10; t. 34, k. 2; t. 37, k. 6, 40; t. 38, cz. I, k. 3-4.

⁵⁰ T. Skonieczny, *Postawy chłopów wobec koncepcji i poczynań PPR (PZPR) w początkowej fazie kolektywizacji polskiego rolnictwa (1948-1949)*, Słupsk 2009, s. 130.

⁵¹ L. S. Szuba, *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym i jej delegatura bydgoska (1945-1954)*, Toruń 2009, s. 155.

Powierzanie kierowniczych stanowisk w organach terroru państw komunistycznych tzw. obcopełniom, według W. I. Lenina było uzasadnione, gdyż byli oni bardziej bezwzględni i okrutni wobec rodzimych przeciwników wdrażania w życie ideologii komunizmu⁵². W pełni tę konstatację Lenina potwierdzają fakty historyczne.

Szarzy Polacy współczuli także narodowi rosyjskiemu opanowanemu przez Żydów, żyjącemu w nędzy za ich przyczyną. W komunistach żydowskich widzieli bezwzględnych karierowiczów, którzy za wszelką cenę dążą „do panowania nad światem”⁵³.

Nieprzychylny nastrój – nie w stosunku do zwykłych Żydów, lecz wobec stalinowskich żydowskich komunistów – panował także w Lublinie, po którym krążyły ulotki z wierszami o tematyce antyżydowskiej, odręcznie przepisywanymi przez mieszkańców miasta. Jednym z nich był wiersz Jana Szyszko:

*Kto chce mieć wolność, niech z nami idzie
I swą złą dolę pomści na żydzie
Niech naszym wyczynom się przypatruje
I razem z nami żydów morduje*

*Precz z komuną! krzyczą Akowcy
Niech żyje komuna! krzyczą peperowcy
Lecz z tego wszystkiego każdy z nas szydzi
Bo u nas w Polsce rządzą żydzi*

*Niedługo do nas Anders przybędzie
Wtedy komuna zniknie wszędzie
Wtenczas z komuną się rozprawimy
I wszystkich żydów na szubienicy powiesimy*⁵⁴

Oczywiście lubelski WUBP, faktycznie kierowany przez stalinowskiego komunistę żydowskiego pochodzenia, Cezarego Monderera-Lamensdorfa⁵⁵, z Polakami, występującymi przeciwko żydowskim komunistom-stalinistom, rozprawiał się w sposób bezlitosny zamykając ich pod byle pretekstem w ubeckich kazamatach, w których byli przetrzymywani miesiącami⁵⁶. (Zob. Aneks nr 11).

Wzmózione w 1949 roku natarcie władz komunistycznych na religię katolicką i jej wyznawców w Polsce trwało do 1956 roku. Ograniczano dotych-

⁵² W. I. Lenin, *Połnoje sobranie soczinienij*, T. 36, Moskwa 1956-1958, s. 638.

⁵³ T. Skonieczny, op. cit., s. 130.

⁵⁴ Pisownia oryginalna, AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 98, k. 52.

⁵⁵ Z. Nawrocki, op. cit., 363-364.

⁵⁶ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 1-159.

czasowe miejsce Kościoła w życiu społecznym, wprowadzano restrykcyjne prawo antykościelne⁵⁷, realizowano niezwykle brutalną „akcję antyklerykalną”⁵⁸. Zwiększano nakład wydawnictw antykościelnych. Bolesław Bierut, namiestnik na Polskę z ramienia Koby – Iosifa Dżugaszwilego, co jakiś czas kierunki kampanii antyklerykalnej w Polsce konsultował z Moskwą. Bolesława Bieruta i Hilarego Minca – autora akcji antyklerykalnej, w działaniach antykatolickich wspierał Jakub Berman⁵⁹, postrzegany przez polską konspirację niepodległościową, jako „Żyd, łącznik komuny w Rosji”⁶⁰, który opowiadał się za „rozszczerzeniem Kościoła” katolickiego w Polsce poprzez różnego rodzaju działania restrykcyjno-administracyjne oraz „wielką akcję propagandową”⁶¹.

W 1949 roku Stolica Apostolska stanęła w obronie katolicyzmu na ziemiach polskich, wydając dekret w sprawie ekskomuniki komunistów⁶². Jednak ta akcja Watykanu nie przyniosła spodziewanego skutku, a wprost przeciwnie – jeszcze wzmogła działania represyjne władz komunistycznych wobec duchowieństwa Kościoła rzymskokatolickiego i jego wiernych. Do pewnej „normalizacji” stosunków na linii państwo – Kościół katolicki doszło w 1950 roku po zawarciu Porozumienia w dniu 14 IV, w formie wymuszonej na Episkopa-

⁵⁷ Dekret – z 5 VIII 1949 r. – o ochronie sumienia i wyznania, Dz. U. 1949 Nr 45, poz. 334 i inne akty prawne wydane w latach 1944-1956. Szerzej na ten temat zob. J. Krukowski, *Represyjność prawa polskiego w zastosowaniu do Kościoła katolickiego w latach 1944-1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie*, s. 23-45; J. Stefaniak, *Dekret „O ochronie wolności sumienia i wyznania” z 5 sierpnia 1949 r. a postawy duchowieństwa wobec komunizmu (na przykładzie województwa lubelskiego)*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie*, s. 109-116.

⁵⁸ Autorem „planu akcji antyklerykalnej” w Polsce był Hilary Minc, członek najściślejszego kierownictwa partii komunistycznej i państwa, odpowiedzialny za wprowadzanie modelu gospodarki opartego na sowieckich wzorach, J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi*, „Karta” 1992, nr 9, s. 138.

⁵⁹ Jakub Berman (1901-1984), komunista narodowości żydowskiej, zagorzały antyklerykał, antykatolik, brat Adolfa Abrahama, współorganizator i członek Centralnego Biura Komunistów Polski w ZSRR, współautor kampanii antyklerykalnej. Działalność J. Bermana „polegała na instalowaniu w Polsce zbrodniczego systemu komunistycznego w stalinowskim wydaniu za pomocą terroru i ogłupiającej propagandy”. J. Berman był „niewątpliwie największym stalinowskim zbrodniarzem w powojennej Polsce”, A. Werblan, *Stalinizm w Polsce*, Warszawa 2009, s. 122; A. Sobór-Świdarska, *Jakub Berman. Biografia komunisty*, Warszawa 2009, s. 8-10, 67, 102, 113, 115, 122, 133, 224, 244, 245, 258, 263, 266, 267, 452, 519; B. Musiał, *Moskwa wybiera Bermana*, s. A26-A27; J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi*, s. 138; *Berman Jakub*, w: *Encyklopedia PWN*, 2004.

⁶⁰ APL, zespół archiwalny nr 1233, *Komitet Wojewódzki Polskiej Partii Robotniczej (1944-1948/1949)* – [ZA-1233 KW PPR-L], sygn. 19, Załącznik do sprawozdania KW PPR w Lublinie za miesiąc IX 1948 r., b.d., k. 136.

⁶¹ J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi...*, op. cit., s. 137-139.

⁶² Dekret Świętego Oficjum z 1 VII 1949 r. w sprawie ekskomuniki komunistów, J. Ziółek, A. Przytuła, op. cit., s. 19-20, 32.

cie Polski⁶³. Nigdy jednak nie doszło „do zasymilowania [Kościoła] z warunkami życia w reżimie komunistycznym”⁶⁴. Faktycznie natarcie na Kościół katolicki w Polsce osłabło dopiero po śmierci J. Stalina (1953) i jego namiestnika na Polskę – B. Bieruta (1956). Po III 1953 i roku 1956, który okazał się zabójczy dla tych zbrodniarzy, pojawił się promyk nadziei na pewne porozumienie Kościoła katolickiego z polskimi władzami państwowymi i zaczął kiełkować konstruktywny dialog⁶⁵. Droga porozumienia była ciemna, ale rodziła delikatną ufność w odbudowę suwerennej Polski, przyjaznej dla religii katolickiej, w której Polacy trwali od wieków. Kolejne lata jednak pokazały, iż były to złudne nadzieje, a realną szansę na poprawę stosunków władz państwowych z władzami kościelnymi przyniósł dopiero rok 1989, kiedy to Polska – po prawie półwiekowej zależności od ZSRR – odzyskała niepodległość. (Zob. Aneks nr 12)

Prześladowania księży i ludności katolickiej w czasach wzmożonego terroru stalinowskiego (1948-1956) przez lubelską bezpiekę⁶⁶ do złudzenia przypominają złowrogie czasy mordów i gnębienia chrześcijan w starożytnym Rzymie i Judei⁶⁷, czy też te z okresu II wojny światowej, kiedy to ukraińskie nacjonalistyczne ugrupowania zbrojne, tzw. banderowców – m.in. z Ukraińskiej Powstańczej Armii (UPA) – prześladowały i mordowały bez opamiętania, na masową skalę polską ludność katolicką na Kresach Wschodnich⁶⁸.

Czytając ubeckie i esbeckie akta dotyczące prześladowania Kościoła katolickiego, jego duchowieństwa i wiernych – autentycznie dotyka się obrazu zniewolenia oraz upodlenia człowieka przez system komunistyczny oraz auto-

⁶³ AIPN Lu, ZA-Lu-08 WUBP-L, sygn. 267, Ciemnogród, Olimp – materiały dot. KUL-u: pismo z 16 II 1950 r. księcia Adama Stefana Kardynała Sapiehy, arcybiskupa metropolity krakowskiego, oraz prymasa Polski, Stefana Wyszyńskiego, arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego, do Bolesława Bieruta, prezydenta RP [1945-1962], t. 1, k. 125-128.

⁶⁴ Z. Zieliński, *Zasady polityki państwa wobec Kościoła w Polsce w latach 1944-1956*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie...*, s. 13.

⁶⁵ Nawet wg ówczesnych komunistycznych władz bezpieczeństwa: „[...] w 1956 r. [...] były szanse na porozumienie trwałe, rządu z Kościołem [...]”, AIPN Lu, zespół archiwalny nr Lu-018, *Komenda Wojewódzka Milicji Obywatelskiej w Lublinie* [ZA-Lu-018 KW MO-L], sygn. 173, Sprawa obiektowa „Barak” – materiały dot. Duszpasterstwa Akademickiego przy KUL w latach 1968-1974, [1968-1974], t. 1, k. 205.

⁶⁶ Jednym z męczenników za wiarę i ojczyznę jest m.in. ks. dr Paweł Dziubiński, ówczesny proboszcz Parafii św. Pawła w Lublinie, któremu „zdrowie odebrano w więzieniu” UB, do tego stopnia, że nawet nie mógł klęczeć podczas wykonywania posług kapłańskich w czasie mszy św. Powodem miało być m.in. to, że w czasie okupacji hitlerowskiej „[...] uprawiał propagandę antykomunistyczną – urządzając nabożeństwa w kościele Bernardynów w Lublinie za dusze Polaków [polskich oficerów] pomordowanych w Katyniu [...]” przez NKWD, AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 8, k. 360, 409.

⁶⁷ J. Ziółek, A. Przytuła, op. cit., s. 8-9.

⁶⁸ Ukraińska Powstańcza Armia (ukr.).

matycznie nabiera się odrazy do minionego ustroju i do jego budowniczych, a także do ich konfidentów, których zachowanie sięgało szczytów hucpiarstwa. Np. pewna ubecka agentka o kryptonimie „Tancerka”, rezydująca na terenie Kurii Biskupiej w Lublinie, pisała i przekazywała donosy na duchownych do Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) w Lublinie na drukach firmowych kurii⁶⁹.

W czasach stalinizmu sieć agenturalna bezpieki w pełni kontrolowała życie Kościoła katolickiego⁷⁰. Ubecy od 1944 roku, a następnie esbecy od 1956 roku oraz wspomagający ich wszechobecni informatorzy, kontakty operacyjne i tajni współpracownicy infiltrowali duchowieństwo, wiernych oraz wszystkie instytucje i organizacje kościelne, w tym Katolicki Uniwersytet Lubelski. Czynili to bez zahamowań, stosując różne środki i metody operacyjne. Byli obecni na każdej uroczystości kościelnej, na każdym zebraniu organizacji katolickiej, na każdej inauguracji roku akademickiego na KUL, a nawet na pogrzebach duchownych Kościoła katolickiego – co budzi uzasadnioną, zrozumiałą odrazę do nich samych i ich metod postępowania. Zainteresowanie ubeków niektórymi księżmi nie wygasało nawet po ich śmierci. Nadal gromadzili informacje, np. dotyczące „majątku”, jaki pozostawili po sobie. Funkcjonariusze organów bezpieczeństwa nagrywali kazania wygłaszane w kościołach, przechwytywali korespondencję osób duchownych, brutalnie wkraczali w każdy „zaulek” ich życia, naruszając ich konstytucyjne prawa do wolności i dóbr osobistych⁷¹.

VI

Przedstawione powyżej fakty jednoznacznie świadczą, że w okresie Polski Ludowej organy bezpieczeństwa nieprzerwanie inwigilowały i prześladowały Kościół katolicki *sensu largo* oraz jego instytucje, w tym szczególnie Katolicki Uniwersytet Lubelski. Według znanego historyka Dariusza Jarosza, akcja antyklerykalna prostałińskiego rządu była drugim, obok kolektywizacji, co do wagi zdarzeniem przełomu lat 40. i 50. XX wieku, które wywołało tak znamienne poruszenie i oburzenie wśród narodu polskiego. W jej trakcie często dochodziło do konfrontacji wiernych z władzą ludową podczas tradycyjnych uroczystości i praktyk religijnych, w które komuniści ingerowali bez opamiętania. Próbowali ustalać trasy procesji kościelnych, jak również charakter dekoracji odświętnych. Występowali przeciwko tradycyjnym święceniom

⁶⁹ AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 16.

⁷⁰ A. Paczkowski, *Od sfalszowanego zwycięstwa do prawdziwej klęski. Szkice do portretu PRL*, Kraków 1999, s. 68; J. Żaryn, *Kościół w PRL*, s. 23-24.

⁷¹ AIPN Lu, ZA-Lu-08 WUBP-L, sygn. 267, Ciemnogród, Olimp – materiały dot. KUL-u, t. 1, k. 2-5, 12, 81-90; t. 2, k. 26, 39, 79-80; t. 3, k. 40-50; t. 8, k. 301, 303; AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 8, k. 444-456.

pól. Poddawali restrykcjom ruch pielgrzymkowy. Ingerowali w wychowanie religijne katolickich dzieci poprzez politykę ateizacji oraz laicyzacji szkół powszechnych⁷². Interwencjonizm państwowy w sprawy Kościoła katolickiego i jego wiernych nie miał końca i był przesadny⁷³.

Jednak stalinowska polityka wyznaniowa, wbrew oczekiwaniom jej twórców: Hilarego Minca i Jakuba Bermana, nie doprowadziła do „rozszczerzenia Kościoła” katolickiego w Polsce, ale jeszcze bardziej scementowała jego fundamenty i dogłębnie utwierdziła w wierze jego wyznawców. Kościół katolicki okazał się „instytucją nieusuwalną”⁷⁴. Polityka władz komunistycznych, rzekomo korzystna dla mieszkańców wsi, a mająca na celu wywołanie antyklearykalizmu u chłopów, m.in. podczas wdrażania oderwanej od polskiej rzeczywistości reformy rolnej i kolektywizacji rolnictwa, zamiast zmniejszać stan liczebny wiernych, przysparzała ich Kościołowi i podnosiła jego prestiż⁷⁵.

Kościół katolicki nie ugiął się pod prężeniem reżimu komunistycznego, pomimo, że ubecja od 1944 roku przy udziale NKWD, a esbecja od 1956 roku nieprzerwanie do 1989 roku inwigilowały i represjonowały nie tylko księży, ale i osoby świeckie zaangażowane w działalność kościelną, ponieważ Kościół katolicki był postrzegany przez władze Polski Ludowej „jako jedyna [licząca się] siła opozycyjna w PRL”⁷⁶. Komuniści byli w pełni świadomi, że Polski nie da się pozbawić suwerenności i włączyć w granice ZSRR dopóty, dopóki na jej ziemiach będzie funkcjonował Kościół katolicki i jego księża, mocno powiązani ze społeczeństwem polskim. Dobrze o tym wiedział Bolesław Bierut, zwolennik sowietyzacji Polski.

⁷² D. Jarosz, *Polacy a stalinizm*, s. 30, 33-34, 36, 195-201.

⁷³ M. Romański, op. cit., s. 159-237.

⁷⁴ Z. Zieliński, op. cit., s. 11.

⁷⁵ Ibidem, s. 11-12.

⁷⁶ AIPN Lu, ZA-Lu-030 WUBP-L, sygn. 18, Sprawozdania Wydziału VII Wojewódzkiego Urzędu ds. Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie, [I – VI 1956 r.], k. 13, 52-53; AIPN Lu, ZA-Lu-019 KW MO-L, sygn. 425, Sprawa operacyjnego sprawdzenia o kryptonimie „Wycho-wankowie”, [1964 r.], k. 1-19; AIPN Lu, ZA-Lu-010 KW MO-L, sygn. 217, Sprawa operacyjnego sprawdzenia o kryptonimie „Nieznani”, [1968 r.], k. 1-22; AIPN Lu, ZA-Lu-018 KW MO-L, sygn. 173, Sprawa obiektowa „Barak”, [1968-1974], t. 1, k. 1-529; AIPN Lu, ZA-Lu-020 KW MO-L, sygn. 50, Sprawa obiektowa „Kadry”, [1973-1974], k. 6, 8, 16, 269; AIPN Lu, zespół archiwalny nr Lu-0180, *Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie* [ZA-Lu-0180 WU-SW-L], sygn. 14, Operacja „Zorza II”. Akta operacji „KUL”, [V – VI 1987], k. 8-9; Z. Zieliński, op. cit., s. 10, 19-20.

Kościół był traktowany przez komunistów jako instytucja wroga ustrojowi komunistycznemu, dlatego prosołunowski rząd polski (TRJN⁷⁷) już 12 IX 1945 roku zerwał Konkordat ze Stolicą Apostolską, zawarty z Watykanem przez władze II RP w 1925 roku. Lata 1945-1955 faktycznie były najtrudniejszą dekadą dla Episkopatu Polski walczącego o utrzymanie religii rzymsko-katolickiej na ziemiach polskich⁷⁸. Jednak Kościół katolicki, oparty na mocnych fundamentach zbudowanych z wiernych, pomimo wrogich działań reżimu komunistycznego, przetrwał nie tylko czasy prześladowania go przez komunistów, ale i ich rządy.

ANEKSY

Aneks nr 1: Komunistyczny triumwirat żydowski (wysłannicy Moskwy: Jakub Berman – w środku, Hilary Minc – z lewej, Rubin Nussbaum – z prawej) faktycznie zarządzający Polską z nadania Józefa Stalina w latach 1944-1956⁷⁹.

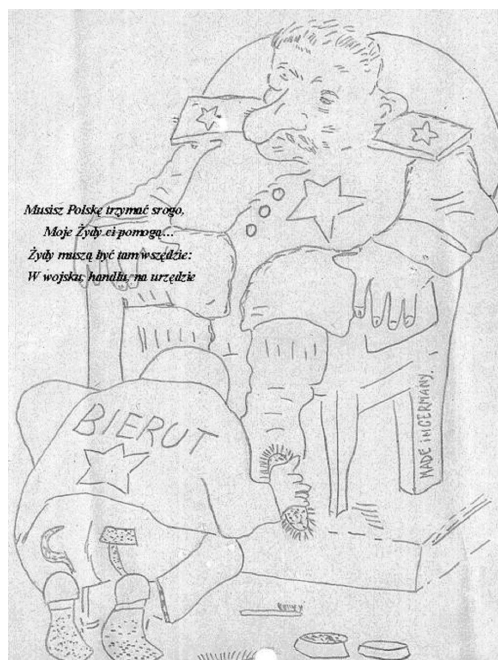


Źródło: A. Paczkowski, *Zdobycie władzy 1945-1947*, Warszawa 1993, s. 22, 29; P. Machcewicz, *Władysław Gomułka*, Warszawa 1995, s. 18.

⁷⁷ TRJN – Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, powołany został 28 VI 1945 r., *Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej*, w: *Encyklopedia PWN*, 2004.

⁷⁸ J. Żaryn, *Kościół w PRL*, s. 11, 14; J. Krukowski, op. cit., s. 25, 27.

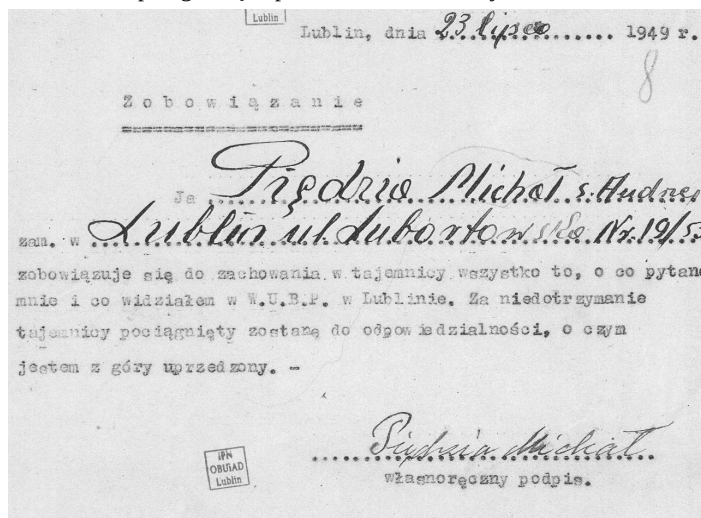
⁷⁹ B. Musiał, *Moskwa wybiera Bermana*, „Rzeczpospolita” 2009, nr 91, s. A26-A27; A. Sobór-Świderska, *Jakub Berman. Biografia komunisty*, Warszawa 2009, s. 8-10, 67, 102, 113, 115, 122, 133, 224, 244-245, 258, 266-267, 452, 519; L. Żebrowski, *Jakuba Bermana biografia ułonna*, „Nasz Dziennik” 2010, nr 25, s. 18, s. 18-19.



Aneks nr 2: System sprawowania władzy w Polsce okresu stalinowskiego (1944-1956) – postrzegany przez polską konspirację niepodległościową.

Źródło: AAN, zespół archiwalny nr 168 – Ministerstwo Informacji i Propagandy, sygn. 823, k. 210.

Aneks nr 3: Zobowiązanie katolika Michała Piędzi, z dn. 23 VII 1949 r., obligujące go do zachowania „w tajemnicy” tego, co słyszał i widział w czasie więzienia go przez WUBP w Lublinie – pod groźbą odpowiedzialności karnej.



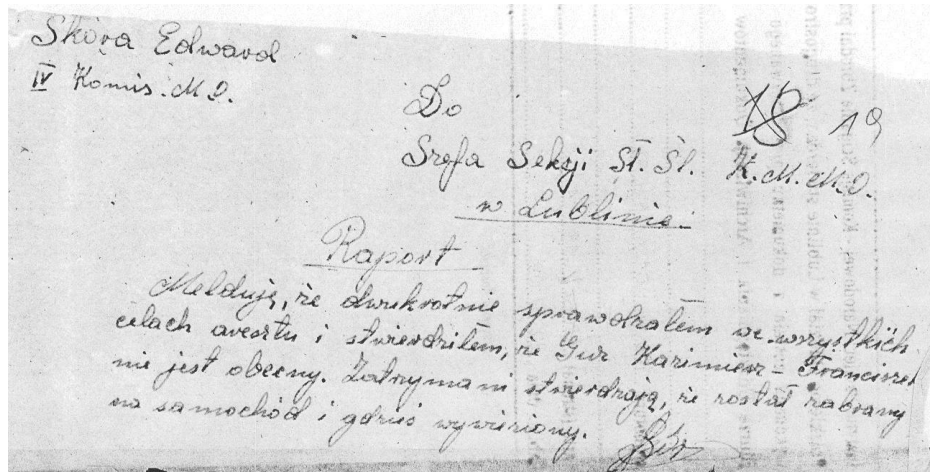
Źródło: AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 123, k. 8.

Aneks nr 4: Nieletni katolicy – dzieci – niesłusznie zatrzymane przez funkcjonariuszy UB w Lublinie, a następnie miesiącami więzione na podstawie postanowień prokuratorskich oraz sądowych o tymczasowym aresztowaniu i bezpodstawnie dręczone - za rzekomy udział w zgromadzeniu religijnym w dniu 17 VII 1949 r. w Lublinie (od lewej): Aleksander Gospodarek – l. 17, niesłusznie aresztowany i więziony do 31 X 1949 r.; Józef Łuniewski – l. 16, niesłusznie aresztowany i więziony do V 1950 r.; Lucyna Łuszczew – l. 15, niesłusznie aresztowana i więziona do VIII 1949 r.; Zdzisław Ostrowski – l. 17, niesłusznie aresztowany i więziony do V 1950 r.; Pelagia Pietrzak – l. 16, niesłusznie aresztowana i więziona do X 1949 r.; Wiesław Raniewicz – l. 16, niesłusznie aresztowany i więziony do X 1949 r.



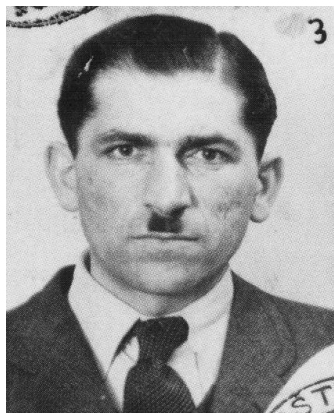
Źródło: AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 48, k. 3-4, 17; t. 82, k. 29, 41; t. 83, k. 10, 13; t. 107, k. 49, 59; t. 117, k. 5, 8, 14, 16, 21-22; t. 120, k. 17, 25.

Aneks nr 5: Raport Edwarda Skóry z IV Komisariatu MO w Lublinie w sprawie „zniknięcia” aresztanta Kazimierza Franciszka Guza z przykomisariatowego aresztu milicyjnego osadzonego w nim za rzekomy udział w „antypaństwowym” zgromadzeniu religijnym 17 VII 1949 r. w Lublinie.



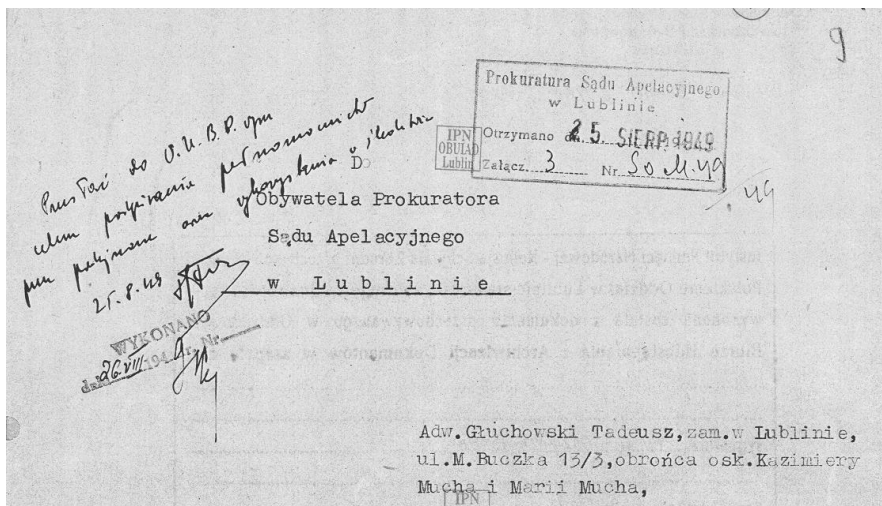
Źródło: AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 53, k. 19.

Aneks nr 6: Jan Gorliński *vel* Cezary Monderer-Lamensdorf ubek narodowości żydowskiej - zastępca szefa/p.o. szefa WUBP w Lublinie w okresie od 13 II 1947 do 30 VI 1951⁸⁰.



Źródło: *Twarze lubelskiej bezpieki*, oprac. M. Choma-Jusińska, M. Durakiewicz, S. Poleszak, R. Surmacz, Lublin 2007, s. 14; Z. Nawrocki, *Wspomnienia Jana Gorlińskiego pierwszego szefa PUBP w Mielcu (wrzesień 1944 – maj 1945)*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944-1989”, 2004, nr 1, s. 363-364; J. Konefał, *Zabić Wojciecha Lisa „Mściciela”*. Studium jednej z komunistycznych zbrodni, w: *Mielec i powiat mielecki w latach 1944-1956*, red. Z. Nawrocki, J. Skrzypczak, Mielec 2005, s. 84.

Aneks nr 7: Pismo procesowe pełnomocnika podejrzanej Marii Muchy – z 1949 r. – adwokata Tadeusza Głuchowskiego w sprawie umorzenia postępowania karnego prowadzonego wobec podejrzanej przez WUBP w Lublinie m.in. ze względu na pomoc jaką okazywała osobom narodowości żydowskiej w czasie II wojny światowej.



⁸⁰ Cezary Monderer-Lamensdorf jako specjalista od zwalczania polskiej konspiracji niepodległościowej w okresie zaprowadzania „nowej rzeczywistości” w powojennej Polsce był kierowany przez ówczesne władze w miejsca najbardziej zapalne w kraju. W latach 1944-1952 kierował także pracą UB w: Koszalinie – jako zastępca kierownika WUBP; Krakowie – jako zastępca kierownika WUBP; Łodzi – jako zastępca szefa WUBP, a następnie jako zastępca szefa UB na m. Łódź; Mielcu – jako p.o. kierownika PUBP i Szczecinie – jak zastępca kierownika WUBP.

Podanie Lublin

Załączając przy niniejszym pełnomocnictwo podpisane przez siostrę oskarżonych Eugenję Skórnik uprzednio proszę o przesłanie białego pełnomocnictwa do wzięcia celem podpisania przez oskarżone.

Jednocześnie powołuję się na dotychczasową nieścisłą opinię oskarżonych, które w czasie okupacji z narażeniem własnego życia okazywały czynną pomoc osobom narodowości żydowskiej, co stwierdzić może świadek plut. Czesław Mucha, zam. w Lublinie, ul. Krak-Przedm. 24/6, oraz na obywatelskie wychowanie oskarżonych, które wywiodły z domu swego ojca robotnika.

W tych warunkach zarzuty jakie spotykają oskarżone stają się niewiarygodne w świetle charakterystyki oskarżonych.

Z tych przeto względów wnozę o umorzenie postępowania przeciwko oskarżonym.

[Podpis]

Źródło: AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 96, k. 9.

Aneks nr 8: Jedno z oświadczeń złożonych jako dowód w sprawie Zygmunta Dambka (podejrzanego o udział w zgromadzeniu religijnym 17 VII 1949 r. w Lublinie) przez jego żonę Marię Dambek, podpisane przez osoby narodowości żydowskiej – w celu uzyskania zwolnienia go z ubeckiego aresztu.

Oświadczenie. Lublin

My niżej podpisani mieszkańcy miasta Lublina: 1) Chaim Dorfman, zamieszkały przy ulicy Krakowskie Przedmieście 84, 2) Grinberg Lejba zamieszkały przy ulicy Cyrulniczej 1/m.8 i 3) Berek Rotstajn, zamieszkały przy ulicy Lubartowskiej 7, oświadczamy niniejszym pod osobistą odpowiedzialnością swoją, że Ob. Dambek Zygmunt, syn Juljana i Anastazji, z zawodu lekarz medycyny, obecnie zamieszkały w Lublinie przy ulicy Krakowskie-Przedmieście 30/m.8, jest nam osobicie znany jeszcze z okresu okupacji niemieckiej, w którym to czasie zamieszkiwał w Krępnicy Jarcej-Wojdan, w mieście Wiedrzewica, powiecie lubelskim. Wiadomo nam jest że w latach 1943/44 ukrywał i przetrzymywał u siebie w domu wielu Żydów okolicznych, jak również i wysiedlonych, okazując im bezinteresowną pomoc materialną i moralną i ochraniając ich tym samym od niechybnej zagłady i śmierci. Nigdy innemu, w/w Dambek Zygmunt ukrywał u siebie przez dłuższy okres czasu Ob. Lejbę Akierman, który obecnie znajduje się zagranicą, ocaliłszy mu tym samym życie jego, Brandlę Gutman, zamieszkałą obecnie w Wąbrzeźnie ul. Funkiewicza 10/m.12, oraz jedną Żydówkę z Warszawy o nazwisku Klig wraz z dzieckiem jej, która obecnie zamieszkuje w Pruszkowie. W dowód wiarygodności powyższego składamy niniejszym własnoręczne podpisy swoje oświadczając dodatkowo, że nam osobicie wiadomo jest, że Ob. Dambek Zygmunt znany nam był zawsze jako osoba o szczerze demokratycznych poglądach, pozytywnie nastawioną do Odrodzonej Polski Ludowej.

Lublin dnia 12 września 1949 roku.

*Dorfman Chaim
Grinberg Lejba
Rotstajn Berek*

Źródło: AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 32, k. 16-17.

Aneks nr 9: Jan Mamcarz – ofiara brutalności żołnierzy KBW biorących udział w pacyfikacji pokojowej manifestacji religijnej, która miała miejsce 17 VII 1949 r. w Lublinie.



Źródło: AIPN Lu, ZA-Lu-012 WUBP-L, sygn. 124, Akta spraw: Janiny Brandtke i in. – materiały dot. „cudu” w Lublinie w 1949 r., [1949-1950], t. 84, k. 10-11, 15/1.

Oskarżony o malwersacje walutowe b. dostojnik papieski, prał. Cippico, uławniś na procesie spekulacji walutowe i inne Watykanu, wobec czego Watykan nakazał mu przerwać zeznania przed sądem.

(z prasy)



Komu odpuszczcie – będzie odpuszczone, komu zatrzymacie – będzie zatrzymane.
(z Ewangelii Sw. Łukasza)

Aneks nr 10: Uwłaczająca, nieuprawniona karykatura duchowieństwa katolickiego na łamach komunistycznej „Trybuny Wolności” – z V 1949 r.

Źródło: „Trybuna Wolności” 1949, nr 21, s. 1.

Aneks nr 12: Główni autorzy antypolskiej „akcji antyklerykalnej”, skierowanej przeciwko duchowieństwu i wiernym Kościoła rzymskokatolickiego – stalinowscy komuniści narodowości żydowskiej: Hilary Minc (z lewej) i Jakub Berman (z prawej).



Źródło: J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi*, „Karta” 1992, nr 9, s. 138-139; A. Paczkowski, *Zdobycie władzy 1945-1947*, Warszawa 1993, s. 22, 29.

THE ANTI-CATHOLIC ACTION IN POLAND AND ITS AUTHORS (1947-1956)

SUMMARY

The article investigates the persecution of the Catholic Church in the times of Stalinism, when the political power in Poland was largely centralized in the hands of the Communists of Jewish origin, who were sent by Joseph Stalin from Moscow in order to sovietize Poland. The Catholic Church, which had been defending the sovereignty of Poland for centuries, was treated by Communists as a greatest enemy of their objectives. The article shows the ruthlessness of the Communist regime, whose goal was to weaken the role of the Roman Catholic Church, and to liquidate its leading institutions, such as the Catholic University of Lublin. It concisely presents main assumptions of the “anticlerical action” which was authorized by Hilary Minc and Jakub Berman. The paper contains legal reviews which indicate the illegal behavior of security officers in relation to Catholics, in particular to those of juvenile age. It argues that, with fighting against the Catholicism in Poland, the Communists infringed the law established by themselves. The article is a result of the many months inquiry in several archive institutes in Poland.

KEYWORDS: Communism, Poland, Catholic Church, persecution.

**KSZTAŁTOWANIE SIĘ ZNACZENIA NAZWY „MAZOWSZE”
NA PRZESTRZENI DZIEJÓW, ZE SZCZEGÓLNYM
UWZGLĘDNIENIEM XII-XIX WIEKU**

Próba zrozumienia kształtowania się nazwy regionu mazowieckiego wskazuje na dwie kwestie: po pierwsze na to, w jaki sposób tworzyły się jego dzieje (zależność języka od uwarunkowań historycznych), po drugie zaś, na znaczenie naleciałości kulturowych. Wskazanie tych wartości w sposób możliwie pełny jest nie lada próbą: niewiele jest materiałów, które pozwalają na komfort przekonania o całkowitej słuszności wyciąganych wniosków; ponadto, łatwo o popełnienie błędu z uwagi na kierowanie się wytworami zbiorowej świadomości kulturowej, zamiast bezsprzecznymi i dowiedzionymi faktami.

Problem zrozumienia istoty nazwy regionu wydawać się może wtórny, lub – w najlepszym razie – nie dość istotny. Tymczasem sytuacja jest znacznie bardziej złożona. Owszem, sama nazwa i jej powstawanie nie mają pierwszoplanowego znaczenia. Ale już powiązanie zagadnień etymologicznych z przemieszczaniem się plemion słowiańskich, pozwala na stworzenie mozaikowego obrazu dawnych dziejów, obrazu o znacznie istotniejszym charakterze.

**Od kiedy „Mazowsze”,
czyli o piaskach historii słów kilka...**

Etymologia nazwy „Mazowsze” nie jest jasna, bo choć, co logiczne, odwołuje się do pewnej krainy geograficznej, to jednakże niekoniecznie precyzuje charakter miejsca, do którego się odnosi¹. Autorzy publikacji, zastanawiając się nad tą genezą zgodni są w zasadzie wyłącznie odnośnie do jednej kwestii: jest to nazwa stara, o znacznych koincydencjach kulturowych², których znaczenie nie jest jasne³.

* Ks. Dr Marek Truszczyński – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; e-mail: marek020260@o2.pl

¹ W. Korta, *Spór o nazwę Śląska*, w: *Sobótka*, red. W. Korta, Katowice 1986, s. 165-168.

² A zatem, ma charakter bardzo podobny do innych nazw tego typu, jak na przykład „Śląsk”, czy też „Pomorze”.

³ W. Taszycki, *Słownik staropolskich nazw osobowych*, Warszawa–Wrocław 1965; A. Gieysztor, *Trzy stulecia najdawniejszego Mazowsza (połowa X – połowa XIII w)*, w: *Dzieje Mazowsza*, t. 1, red. H. Samsonowicz, Pułtusk 2006, s. 110-111; z wcześniejszych publikacji wymienimy: J. Otrębskiego, *Pochodzenie nazwy „Mazowsze”*, „Sprawozdania z Prac Nauk. Wydz. I PAN”,

Paradoksalnie nazwa tego regionu dość późno pojawia się w źródłach; w zasadzie dopiero w latach 40. XI wieku⁴, i to w kronice obcej (ruskiej)⁵. Fakt obcości materiału nie oznacza, bynajmniej, iż jest on wadliwy czy też niepełnowartościowy: chodzi jedynie o zaakcentowanie, iż rodzime materiały i przekazy z wcześniejszego, równorzędnego okresu nie zawierają żadnego odwołania do nazwy Mazowsza; a skoro opierać się należy na źródle obcym, to poprawność samej nazwy niekoniecznie musi być pełna⁶. Niemniej faktem pozostaje wymienienie tej nazwy⁷ w ruskiej kronice, na początku lat 40. XI wieku⁸.

Gall Anonim jest jednym z tych dziejopisów, którzy wspominali o Mazowszu, używając łatyńskiej formy zapisu, czyli „Masovia”⁹. Jak wspomniano, brak pewności odnośnie do prawidłowej formy nazwy „Mazowsza” każe postawić pytanie o wiarygodność oraz rzetelność kronikarskich informacji, skoro wątpliwości są nawet odnośnie do nazwy regionu, o którym Gall pisał z takim zaangażowaniem. Wertując jego dzieło, można wskazać przypadki, w których nawiązywał on do Mazowsza. Czynił to między innymi w następujących kontekstach: najazdu Czechów (swoistego azylu społecznego i polityczne-

2(1964) oraz M. Kieffer-Kostaneckiej, *Nazwy Mazowsze i Płock w świetle nauki współczesnej*, „Notatki Płockie”, 4(1969).

⁴ Cytat z tej kroniki odnoszący się do Mazowsza, jest następujący: „(...) Słowieni, że oni przyszedłszy siedosza na Wisle i prozwaszasja Lachowie, a ot tiah Lachow prozwaszasja Polanie, družni Łuticzi, ini Mazowszanie, ini pomorzanie”, a w tłumaczeniu na język polski: Słowianie ci przyszedłszy siedli nad Wisłą i przezwali się Lachami a od tych Lachów przezwali się jedni Polanami, drudzy Lachowie Lutyczami, inni Mazowszanami, inni Pomorzanami (*Powieść minionych lat. Powieść wremiennych let*, oprac. F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 320).

⁵ Chodzi tutaj o dzieło „Повесть временных лет”, nieznanego autorstwa, choć określono osobę twórcy najstarszej redakcji (nie autora kroniki) tekstu. Ustalono, iż redakcja autorstwa mnicha Nestora pochodzi z roku 1113, czyli sam tekst kroniki musiał powstać przed tą datą. Ibidem, s. 18.

⁶ Wiadomym jest, że zupełnie inaczej zna język polski osoba pochodzenia polskiego, urodzona i zamieszkała w tym kraju; niż cudzoziemiec, nawet, jeśli by był podróżnikiem i kronikarzem. Takie, oczywiste, różnice kulturowe mają niewielkie znaczenie na poziomie społecznym, ale mogą mieć duże znaczenie w odniesieniu do prawidłowości zapisu oraz wartości poszczególnych informacji – szczególnie, jeśli mają to być zagadnienia językowe. Widać to także po sposobie pisania tej kroniki, której język wyraźnie świadczy o dużych naleciałościach ruskich.

⁷ Forma: „Mazovšane”.

⁸ W zasadzie wskazany cytat pochodził z roku 1041. Można jednakże (w tej samej kronice – *Powieść minionych lat*, s. 322) natrafić także na inny, tym razem z roku 1046. Pod tą datą opisano wyprawę Jarosława [Mądrygo] właśnie na Mazowszan.

⁹ Anonim tzw. Gall, *Kronika polska*, przekład R. Grodecki, wstęp i oprac. M. Plezia, Wrocław 1982, ks. I, rozdz. 19, ks. II, rozdz. 5, 16, 38, 49, ks. III rozdz. 26 używał form takich, jak „Mazouia”, czy też „Mazouienes”. Oznacza to, że kronikarz nie miał żadnej pewności odnośnie właściwej formy gramatycznej tej nazwy, co pozwala na postawienie pytania o to, na ile jego wiadomości o „Masoves” są wiarygodne, skoro nie jest on pewnym nawet jego nazwy?

go pełniącego rolę ochronną przed najazdem czeskim)¹⁰, bitwy Miecława i Kazimierza z samymi Mazowszanami¹¹, potyczce Kazimierza z Pomorzanami (wpierw pobiwszy Mazowszan)¹², zabranie Zbigniewa na Mazowsze przez ojca¹³ (co stało się jakoby przyczyną późniejszych praw Zbigniewa – a nie Bolesława – do tej ziemi)¹⁴, walki Zbigniewa z Bolesławem po śmierci Władysława¹⁵, naprawy grodów polskich mających stawić tamę wobec Mazowszan¹⁶, ugody między Zbigniewem i Bolesławem wraz z nadaniem Zbigniewowi Mazowsza jako lenna¹⁷, przegranej Pomorzan w walce na Mazowszu i z Mazow-

¹⁰ Ibidem, ks. I, rozdz. 19: „(...) Polska doznała takiego spustoszenia, że w zupełności niemal obraną została z bogactw i ludzi. Wtedy to Czesi zniszczyli Gniezno i Poznań i zabrali ciało św. Wojciecha. Ci zaś, co uszli z rąk wrogów lub którzy uciekali przed buntem swoich poddanych, uchodzili za rzekę Wisłę na Mazowsze”.

¹¹ Ibidem, ks. I, rozdz. 21: „(...) Był bowiem pewien człowiek, imieniem Miecław, cześnik i sługa jego ojca Mieszka, a po śmierci tegoż we własnym przekonaniu księżę i naczelnik Mazowszan. W tym czasie mianowicie Mazowsze było tak gęsto zaludnione przez Polaków, którzy, jak powiedziano, uciekali tam poprzednio, iż pola roły się od oraczy, pastwiska od bydła, a miejscowości od mieszkańców”.

¹² Ibidem, ks. II, rozdz. 5: „(...) Dlatego roztropnie postanowił najpierw z osobna skończyć z Mazowszanami, a potem już łatwiej stoczyć walkę z Pomorzanami”.

¹³ Ibidem, ks. II, rozdz. 5: „(...) Atoli ojciec, nie szukając pomsty za młodzieńczą głupotę, by w rozpaczy nie przystał do pogan lub obcych ludów, skąd większe [jeszcze] mogłoby grozić niebezpieczeństwo – udzielił mu żądanej gwarancji nietykalności życia i członków, zabrał go [jednak] ze sobą na Mazowsze i tam go przez czas pewien trzymał w więzieniu w grodzie Sieciecha”.

¹⁴ Ibidem, ks. II, rozdz. 8: „(...) Atoli Zbigniew niechaj ma Mazowsze wraz z tym, co obecnie posiada, Bolesław zaś, prawy syn mój, niech obejmie główne stolice królestwa we Wrocławiu, w Krakowie i w Sędomirzu”.

¹⁵ Ibidem, ks. II, rozdz. 17: „(...) Wobec tego wszyscy wielmoże oburzeni oświadczyli, że opuszczenie synów i tyłu dostojników wraz z wojskiem nie jest decyzją człowieka rozsądnego, lecz szalonego, i natychmiast złożwszy radę postanowili, aby Bolesław zajął Sędomirz i Kraków, główne i najbliższe stolice królestwa, a odebrawszy przysięgę wierności, dzierzył je jako swą dzielnicę; Zbigniew zaś miał pospieszyć na Mazowsze i zająć miasto Płock oraz leżące w tamtej stronie ziemie. Bolesław więc [istotnie] zajął i dzierzył wymienione grody, Zbigniew natomiast, uprzedzony przez ojca, nie zdołał wypełnić swego zamiaru”.

¹⁶ Ibidem, ks. II, rozdz. 38: „(...) Bolesław atoli spieszenie przybył pod Kalisz, a napotkawszy tam na opór garści wiernych Zbigniewowi w kilku dniach ten gród zajął, a równocześnie odebrawszy poselstwo ustanowił swego komesa w mieście Gnieźnie. Stąd ruszył na Spycimirz i uwięził [tam] wiernego starca, którego dopiero na wiadomość o poddaniu się jego stolicy niechętnie wypuścił. Zabrał go jednak ze sobą spiesząc do przeniesionej stolicy w Łęczycy i tam naprawił stary gród, [mający być osłoną] przeciw Mazowszu. Wtedy dopiero napłynęły posiłki od Rusinów i Węgrów, z którymi wyruszył w drogę i przeprawił się przez Wisłę”.

¹⁷ Ibidem, ks. II, rozdz. 38: „(...) Wtedy dopiero uznał się za niższego od brata, wtedy też ponownie wobec wszystkich zaprzysiął, że nigdy bratu nie będzie przeciwny, lecz we wszystkim będzie posłuszny i zburzy gród Galla. Wtedy uzyskał od brata [tyle], że zatrzymał Mazowsze jako lennik, nie zaś jako władca udzielnny”.

szanami¹⁸, bratobójczej pomyłce w wyprawie Bolesława przeciwko Świętopolkowi¹⁹.

Powiązanie historii z dziejopisarstwem albo o kulturowym ograniczeniu

Z powyższego wyraźnie widać, że Mazowsze było traktowane jako obszar znajdujący się daleko (frazja: „uciekać za Wisłę, na Mazowsze” oznaczała ucieczkę na dalekie tereny, raczej trudnodostępne), ponadto zaś zamieszkały przez ludzi, z którymi „Polacy” muszą walczyć. W tym wypadku pojawia się problem etniczności oraz państwowości. Kim byli owi „Polacy”? W najgorszym razie byli oni etnicznie bardzo podobni do Mazowszan²⁰, stanowiąc po prostu różne plemiona, w późniejszej dobie będąc albo związanymi z ośrodkiem władzy, albo z rebeliantami i komesami. I jedni, i drudzy byli Słowianami. Dlatego właśnie, użycie terminu „Polacy” w takim kontekście wskazuje na osoby rojalistyczne, nie zaś na członków społeczności, które nie były podporządkowane królowi²¹. W okresie późniejszym takie rozróżnienie przestało mieć znaczenie oraz sens, i „Polakami” określało się wszystkich mieszkańców zjednoczonego Królestwa Polski.

Onomaści wiele czasu (już od końca XIX wieku)²² poświęcili na zgłębianie zagadnienia istoty nazwy „Mazowsze”. Jedności w formułowanych wnioskach nie ma, o czym świadczą mogą dwie prace S. Hrabeca z lat 50. XX wieku (1955²³, 1958²⁴). W. Bogusławski z kolei podaje, że pierwsze wzmianki na

¹⁸ Ibidem, ks. II, rozdz. 49: „(...) W następne lato jednak Pomorzanie zebrali się [znów] i wtargnęli na Mazowsze po łup. Lecząc o ile chcieli uczynić sobie łup z Mazowszan, to właśnie sami zostali zmuszeni stać się łupem Mazowszan. Rozbiegłszy się mianowicie po Mazowszu, gromadząc zdobycz i jeńców i pałac budynki, już bezpieczni stali z łupami i nie obawiali się walki. Lecząc oto komes imieniem Magnus, który wtedy rządził Mazowszem, z Mazowszanami, niewielu wprowadzie, co do liczby, lecz dzielnością starczącymi za wielu, wystąpił do strasznej bitwy przeciw liczniejszemu, wprost niezliczonemu poganom, przy czym Bóg okazał swą wszechmoc”.

¹⁹ Ibidem, ks. III, rozdz. 26: „(...) Wtedy jedni zaczęli szybko jeden przez drugiego przepływać rzekę, a drudzy spośród Mazowszan [mianowicie] przybywali Wisłą łodziami. W ten sposób doszło do tego, że z nieświadomości większe straty poniesiono w bratobójczej walce, niż wyniosły one w ciągu [następnych] dni ośmiu przy oblężeniu grodu na skutek działań nieprzyjacielskich”.

²⁰ Oczywiście abstrahując od pierwotnych wpływów kulturowych na różnych terenach.

²¹ Przed 1025 rokiem takie różnice mogłyby mieć faktycznie znaczenie, lecz po tej dacie podział odnosił się wyłącznie do linii: „król Polski” – „władcy Mazowsza”.

²² W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII wieku*, Poznań 1887.

²³ S. Hrabec, *O nazwie Mazowsze*, w: *Prace Polonistyczne*, red. S. Hrabec, t. 12, Wrocław 1955, s. 5-20.

²⁴ Tenże, *Jeszcze raz o nazwie Mazowsze*, „Onomastica”, 2(1958), s. 225-246.

temat Mazowsza oraz Mazowszan można znaleźć w przywileju²⁵ Bolesława Śmiałego²⁶ z roku 1065²⁷ – czyli w parędziesiąt lat później, niż w ruskiej kronice; choć sam Bogusławski wspomina o „Mazowszanach” przy okazji omawiania traktatu budziszyńskiego z 1018 roku²⁸. Najwidoczniej, Bogusławskiemu nie był wiadomym fakt umieszczenia nazwy regionu w latopisie ruskim. Różne formy gramatyczne „Mazowsza” można już napotkać (znacznie częściej) na przełomie wieku XII i XIII²⁹, tj. w latach: 1155³⁰, 1222³¹, 1229³², etc.³³; zaś swój szczególny charakter znajdują one w okresie późniejszym, zarówno formy łacińskie (u Paska³⁴, u Boguchwała³⁵), jak również już w polskim języku wyrażone³⁶, tj. w latach: 1511 – „Mazowsze”³⁷, 1562 – „Mazowsze”³⁸, 1550 – „Księstwo Mazowieckie”³⁹, łącznie z dość popularnym (w XVI wieku)⁴⁰ łąčeniem Mazowsza z Mazurami (podkreślali to już M. Strykowski⁴¹ i B. Paprocki⁴²).

²⁵ Chodzi tutaj o tzw. „Przywilej Płocki”, równoległe (w tym samym roku, w każdym razie) erygując opactwo w Mogilnie.

²⁶ *Monumenta Poloniae Historica*, wyd. A. Bielowski, t. I, Lwów 1864, s. 360.

²⁷ Forma: „Mazovia”.

²⁸ W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII wieku*, s. 411.

²⁹ *Kodeks Dyplomatyczny Księstwa Mazowieckiego, obejmujący bulle papieżów, przywileje królów polskich i książąt mazowieckich, tudzież nadania tak korporacyj jako i osób prywatnych*, wyd. J. Lubomirski, Warszawa 1863.

³⁰ Forma „Masoviensis” – zastosowana w tzw.: „Codex diplomaticeus Poloniae” (zob. *Codex diplomaticus Poloniae*, Warszawa 1848).

³¹ „Dux Mazovie”.

³² „Mazouse” (forma do napotkania w *Kodeksie Dyplomatycznym Księstwa Mazowieckiego*).

³³ Na przykład, dla Kadłubka będzie to „Masoviorum provincia” (*Monumenta Poloniae Historica*, s. 285).

³⁴ Forma „Mazovitae”. Ibidem, t. 2, s. 505.

³⁵ Forma „Mazovitae”. Ibidem, s. 522.

³⁶ Pod tym względem, dobrym źródłem są „Volumina Legum. Leges, statuta, constitutiones et privilegia Regni Poloniae, Magni Ducatus Lithuaniae. Omniumque provinciarum annexarum, a committis visliciae anno 1347 celebratis usque ad ultima regni comitia” (dalej cyt. VL); wydawane od 1732 do 1792 (pierwsze IX tomów), ponownie w XIX w. zaś w 1952 r. ukazał się tom 10.

³⁷ W. Maciejowski, *Historia prawodawstw słowiańskich*, t. VI, Warszawa 1858, s. 992-1573.

³⁸ VL, t. 2, *Ab anno 1550 ad annum 1609 acta Reipublicae continens*, t. II, Petersburg 1858, s. 20.

³⁹ Ibidem, s. 22nn.

⁴⁰ Formy takie, jak: „Mazowszy”, „Mazowsze”, „Mazurowie”, „Mazury”, etc.

⁴¹ M. Strykowski, *Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi*, Królewiec 1532, w wydaniu z 1846 roku, t. I, s. 52-53nn.

⁴² B. Paprocki, *Herby rycerstwa Polskiego*, Królewiec 1548, [w wydaniu z roku 1858 (Poznań)], s. 20.

Mazowszanie czy Mazurzy?

Pierwszy raz o Mazowszanach (już od czasów księstwa)⁴³ pisano w kategoriach etnologicznych w wieku XVI, dość jednoznacznie łącząc ze sobą „Mazowszan” z „Mazurami” (tak uczynił A. Naruszewicz⁴⁴), jako upamiętnienie jednego ze słowiańskich zwycięstw⁴⁵. Przypuszczenie o połączeniu Słowian i Massagetów było wyrażone w kilku pracach (M. Strykowski⁴⁶, S. Linde⁴⁷), lecz jest to teza o tyleż błędna, że nie istnieje żadne historyczne potwierdzenie faktu konfliktu (oraz zwycięstwa) Słowian nad Massagetami, zaś jedynym historycznie znanym połączeniem obu tych kultur jest cytat pochodzący z Prokopiusza z Cezarei, który porównuje twarde życie słowiańskie do dzikości plemiennej⁴⁸. Należy uznać, że w tym cytacie Massageci pełnili rolę zbiorczego odwołania, które miało kojarzyć się z dzikim i brutalnym plemieniem (stąd:

⁴³ Po roku 1550.

⁴⁴ A. Naruszewicz, *Historia Narodu Polskiego*, t. 1, ks. III, Warszawa 1781, s. 282.

⁴⁵ Chodzi o zwycięstwo Słowiańszczyzny nad plemieniem „Massagetów”, będącego w istocie związkiem plemiennym o charakterze koczowniczo – pasterskim, wywodzącym się z obszarów dzisiejszego Uzbekistanu. Samo to plemię było dość mobilne, lecz nic nie wiadomo o tym, aby miało zatargi ze Słowianami, którzy to mieliby ich podbić.

⁴⁶ M. Strykowski, *Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi*, s. 55.

⁴⁷ S. Linde, *Słownik Języka Polskiego*, t. 3, Drukarnia XX. Piarów, Warszawa 1807-1814, s. 63.

⁴⁸ Chodzi o następujący cytat: „Sklawinowie [plemiona naddunajskie] i Antowie [plemiona osiadłe między Dniestrem a Dnieprem], nie podlegają władzy jednego człowieka, lecz od dawna żyją w ludowładztwie i dlatego zawsze wszystkie pomyślne i niepomyślne sprawy załatwiane bywają na ogólnym zgromadzeniu. A także, co się tyczy innych szczegółów te same mają, krótko mówiąc, urzędnicy i obyczaje jedni i drudzy ci północni barbarzyńcy. Uważają bowiem, że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata i składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne. O przeznaczeniu nic nie wiedzą, ani nie przyznają mu żadnej roli w życiu ludzkim, lecz kiedy śmierć im zajrzy w oczy czy to w chorobie, czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy, składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę. Oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom i składają im wszystkim ofiary, a w czasie tych ofiar czynią wróżby. Mieszkają w nędznych chatkach rozsiedleni z dala jedni od drugich, a przeważnie każdy zmienia kilkakrotnie miejsce zamieszkania. Stojąc do walki na ogół pieszo idą na nieprzyjaciela, mają w ręku tarczę i dzidę, pancerza natomiast nigdy nie wdziewają. Niektórzy nie mają ani kroszul, ani płaszczu, lecz jedynie długie spodnie podkaszane aż do kroku i tak stoją do walki z wrogiem. Obydwa plemiona mówią jednym językiem, nieślychanie barbarzyńskim. A nawet i zewnętrzny wygląd nie różni się między sobą, wszyscy bowiem są rośli i niezwykle silni, a skóra ich i włosy nie są ani bardzo białe względnie płowe, ani nie przechodzą zdecydowanie w kolor ciemny, lecz wszyscy są rudawi. Życie wiodą twarde i na najniższej stopie, jak Massageci [Hunowie] i brudem są okryci stale jak i oni. A przecież bynajmniej nie są niegodziwi z natury i skłonni do czynienia zła, lecz prostotą obyczajów również przypominają Hunów. Także i imię mieli dawien dawna jedno Sklawinowie i Antowie; jednych i drugich bowiem zwano dawniej Sporami, sądząc że dlatego, ponieważ rozproszeni, z dala od siebie, zamieszkują swój kraj. Dlatego też mają tam u siebie wiele ziemi; po drugiej stronie Istru bowiem przeważnie oni mieszkają”.

Hunowie⁴⁹); choć pytaniem całkowicie otartym pozostaje to, czy wyraz „Massageci” miał pierwotnie oznaczać Hunów⁵⁰?

W każdym razie Nestor mógł być pierwszym (jednym z pierwszych), który dołączył do tematu „Mazowsz-” etniczny formant „-janin”, dzięki czemu dookreślono mieszkańców tych terenów. Później forma ta jest wykorzystywana przez kolejnych dziejopisów, przez co powstają formy takie, jak „Mazowszanin” (obecne do dziś, mimo, iż stworzone kilkaset lat temu), etc.

Niewątpliwym jest, iż Słowianie (w przypadku cytatu z Prokopiusza, Antonowie i Sklawinowie) nie byli Hunami; o ile Słowianie nie byli Hunami⁵¹

⁴⁹ Hunowie, w powszechnej tradycji, stanowią synonim okrucieństwa i barbarzyństwa. Stąd właśnie, albo Massageci mieli być porównani do Hunów (ale, jak wskazuje cytat, ni w okrucieństwie – lecz w prostocie obyczajów!), albo Massageci mieliby być uznanymi za Hunów – co jest już znacznie mniej prawdopodobne.

⁵⁰ Ammian Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 2, ks. 26-31, red. I. Lewandowski, Warszawa 2002, s. 224. Autor porównał Hunów do Massagetów, lecz z tekstu nie wynika, czy utożsamiał obie grupy ze sobą, czy też uznawał za odrębne.

⁵¹ „(...) Pierwsza teoria, tzw. autochtoniczna, w świetle nowoczesnych badań naukowych nie wytrzymała próby czasu. Opierała się ona na przeważnie błędnych założeniach metodologicznych i słabych podstawach naukowych, wyzyskując na swój użytek, w sposób niekiedy chybyony, źródła archeologiczne, językowe, pisane oraz antropologiczne, wskutek czego nie mogła w syntezie dojść do ustaleń zgodnych z rzeczywistością historyczną. Druga teoria, wyznaczająca miejsce pierwotnych siedzib Słowian w dorzeczu Dniepru, opiera się w głównej mierze na słowiańskim nazewnictwie rzek wykazującym cechy dość archaiczne. Jak jednak wykazały ostatnie badania, słowiańskie nazwy rzek dorzecza górnego Dniepru datują się dopiero na VI – VII w. Na obszarze tym nie stwierdzono ponadto występowania form ceramiki, które można by uznać za odpowiedniki lub prototypy charakterystycznej dla Słowian ceramiki tzw. typu praskiego. Jeżeli chodzi o środkowe dorzecze Dniepru, odkryto tu w wykopaliskach (na południe od Prypeci) słowiańską ceramikę typu praskiego, pochodzącą z połowy V w., a więc najstarszą spośród wszystkich znalezisk tego typu na terenie Słowiańszczyzny. Świadczy to o tym, że spośród wszystkich ziem słowiańskich ten właśnie obszar był przez Słowian zasiedlony najwcześniej, bo już w połowie V stulecia. Gdy zaś chodzi o tereny nad dolnym Dnieprem, nie mogą wchodzić one w ogóle w zakres rozważań, bowiem przyczarnomorskie obszary stepowe były od dawna terenem przemarszów koczowniczych ludów scytyjskich, sarmackich, mongolskich i innych i z tego względu żadna większa grupa etniczna nie mogła tu osiąść na stałe. Trzecia teoria, azjatycko-dnieprzańska, jest najbardziej przekonująca w części dotyczącej koncepcji azjatyckiego obszaru wyjściowego Słowian. Koncepcja ta oparta jest głównie na przesłankach lingwistycznych, mianowicie na podobieństwie niektórych słów, występujących w językach słowiańskich i językach turko-tatarskich, co wykazywałoby na bliskie w przeszłości sąsiedztwo Słowian z tymi ludami. Ponadto K. Moszyński wskazywał na niektóre związki kultury duchowej i społecznej Słowian z kulturą ludów stepowych środkowej Azji, a także na takie elementy orientalne u dawnych Słowian, jak wschodni sposób strzelania z łuku czy używanie krytych wozów stepowych („wieża”). Elementy te są dostrzegalne m. in. Również w tradycji wojennej i sposobie prowadzenia walki (por. powiedzenie: „Już to Polak ma w naturze bić się w polu, a nie w murze”). Wskazywałoby to na północne stepy środkowej Azji jako praojczyznę Słowian. Wspomnieć należy, że właśnie Azję środkową przyjmuje się na kolebkę wszystkich ludów indoeuropejskich, do których należą też Słowianie” – zob. L. Czupkiewicz, *Najdawniejsze siedziby Słowian*, „Problemy”, 2(1989), s. 35.

(obie kultury różnią przynajmniej dwa stulecia⁵²), o tyle współpraca między Słowianami i Awarami już była bardziej realną, lecz jej zbadanie nie ma większego związku z dziejami Mazowsza (przyjąć należy pogląd, że Słowianie byli ludem zależnym⁵³, do pewnego czasu podporządkowanym⁵⁴).

⁵² Hunowie to IV wiek po Chrystusie, zaś Słowianie to wiek VI.

⁵³ „W IV w. na stepach nad Wołgą i Donem pojawiają się Hunowie. W 370 r. ujarzmiają oni stepowe plemiona Alanów i Roksolanów. Część plemion sarmacko-alańskich uchodzi przed nimi na zachód, a te, które nie zdążyły na czas tego uczynić, Hunowie zagarniają, tworząc z nich swoje oddziały posiłkowe. Inwazja ta ominęła Słowian, gdyż Hunowie ciągnęli stepem, a obszary zajmowane przez Słowian położone były bardziej na północ. Gdyby najazd Hunów objął wówczas także Słowian, to prawdopodobnie uchodząc przed nimi na zachód, Słowianie przybyliby do środkowej Europy przed Hunami bądź też, zagarnięci przez Hunów i zmuszeni do walki u ich boku, przybyli tu razem z nimi. Fakt, że Słowianie pojawili się w Centrum Europy dopiero w kilkadziesiąt lat po Hunach, świadczy o tym, że opuszczenie przez Słowian terenów nadwołżańsko, przyralskich, nie było spowodowane bezpośrednim uderzeniem inwazji Hunów z lat siedemdziesiątych IV w., lecz następstwem jakichś późniejszych o kilkadziesiąt lat wydarzeń z pierwszej połowy V w. Jakże to były wydarzenia? Hunowie w pięćdziesiąt lat po rozbiciu państwa greckiego nad Morzem Czarnym w 375 r., opanowali naddunajską Panonię, gdzie stworzyli silny ośrodek władzy państwowej, kontynuując jednocześnie najazd na sąsiednie państwa i ludy. Panowanie ich rozprzestrzeniło się do Renu i zachodniego Bałtyku. Jednocześnie nastąpiło osłabienie ich panowania na wcześniej przez nich podbitych obszarach na wschodzie Europy. Po odejściu głównych sił Hunów na zachód na obszary te ponownie zaczęły napływać hordy koczowniców ze stepów środkowoazjatyckich, przeważnie z północnego Kazachstanu. Oprócz koczowników irańskich i mongolskich pojawiają się po raz pierwszy także koczownicze plemiona turko-tatarskie. Był to okres nadchodzenia po przeszło 600 latach ponownej wielkiej cyklicznej suszy na stepach. Plemiona koczownicze poszukiwały nowych terenów pastwiskowych. Niektóre z nich być może przekroczyły Ural i zaczęły zagrażać osiadłym na jego zachodnich pogórzach plemionom słowiańskim. Nie jest także wykluczone, że wielka susza dotknęła także zamieszkały przez Słowian obszar Lasostepów, niosąc ze sobą nieurodzaj i głód. Te zapewne przyczyny spowodowały, że pod koniec pierwszej połowy V w. plemiona słowiańskie opuściły tereny między Wołgą i Uralem i podjęły wędrówkę na zachód. W pierwszej fazie tej wędrówki posuwały się najprawdopodobniej w górę Wołgi i Oki. Następnie musiały przejść przez terytoria ludów wschodniobałtyckich, docierając około połowy V w. na środkowe Podnieprze. Nie jest też wykluczone, że Słowianie w tym pochodzie przeszli bardziej południowym szlakiem, przez tereny podległe Hunom, a ich wędrówka miała charakter najazdu na osłabione już wówczas państwo Hunów i przyczyniła się w pewnym stopniu do przyspieszenia jego upadku. Zwraca uwagę czasowa zbieżność pojawienia się Słowian nad środkowym Dnieprem z końcem panowania Hunów w Europie. Jest także bardzo prawdopodobne, że słowiańska inwazja na obszar Podnieprza spowodowała oswobodzenie spod władzy Hunów sarmackiego plemienia Antów, gdyż odtąd Antowie w dalszych wyprawach wojennych Słowian występują u ich boku jako sprzymierzeńcy. W VI stuleciu Antowie zostali całkowicie zeslawizowani. Druga w historii wzmianka o Słowianach datuje się z przełomu V i VI w. i pochodzi spod pióra autora podpisującego się jako Cezariusz z Nazjanzu, a w istocie anonim. Wspomina on o pojawieniu się w tym czasie Słowian nad Dunajem, u granic państwa wschodniorzymskiego, podając, że „są zuchwali, samowolni i nie znośący nad sobą panowania”. Tego samego okresu dotyczy wzmianka zamieszczona przez Prokopiusza z Cezarei w „Historii wojen”. Jest to pierwsza wiadomość o Słowianach między Karpatami a Bałtykiem. Prokopiusz opisuje wędrówkę germańskiego plemienia Herulów, którzy – rozbici przez inne plemiona w kotlinie naddunajskiej – byli zmuszeni przejść w 512 r. w swej

Zatem, kim byli Mazowszanie? Zgodnie z Bogusławskim, stanowili oni część tzw. „Lechów”⁵⁵, przy czym wyraźnie widać, że autor hołduje zasadzie podziału na Czechów i Lechów⁵⁶, jako na fundamenty podziału Słowiańszczyzny północnej oraz zachodniej w wiekach od X do XII. Na tej zasadzie, jak również w nawiązaniu do Nestora⁵⁷, Bielowski podaje, że w skład Lechów miały wchodzić plemiona następujące: Polanie, Lutycy, Mazowszanie, Pomorzanie, jak również „ludy osiadłe nad górną Wisłą”⁵⁸.

Wskazany przez Nestora podział geograficzny występowania Lechów (np.: rozciąganie się ich kraju aż po Morze Warężskie⁵⁹ [Wareckie lub Wareckie⁶⁰], czy też oddzielenie tego kraju od Czech poprzez pustynię⁶¹, etc.), podobnie jak skład plemienny Lechitów, nie stanowiły jednej wykładni kronikarskiej, lecz (od połowy XII wieku) były negowane przez kronikarzy, którzy – nazywając mieszkańców Lechii „Lechitami”⁶² – na przykład nie zaliczali w ich skład Pomorzan, ani Lutyków. Zagadnienie to jednak nie ma bezpośredniego związku z Mazowszem.

W późniejszym okresie, różni autorzy w różny sposób (mniej, albo bardziej przekonujący) usiłowali określić genezę nazwy tego regionu. Przykładowo, J. Lelewel nawiązywał do pochodzenia tej nazwy od „mężów”⁶³, przy czym nie do końca zostało wyjaśnione, jaki byłby sens właśnie tego typu określania,

powrotnej wędrownicy do Skandynawii przez ziemie między Karpatami a Bałtykiem, zamieszkiwane przez „ludy Słowian”. Tenże Prokopiusz wspomina o słowiańskiej jeździe śpieszącej na pomoc Bizantyjczykom oblężonym w Rzymie w 536r. przez Germanów, a w innym miejscu pisze o „watahach” Słowian łupiących w 545 r. pograniczne ziemie imperium wschodniorzymskiego, położone nad Dunajem. Opisuje także wygląd Słowian, ich codzienne życie, sposoby prowadzenia walki. We wszystkich tych relacjach uderza sposób podawania wiadomości o Słowianach jako o ludzie dotychczas nieznanym, który u granic imperium pojawił się nieoczekiwanie i o którym nikt wcześniej nie słyszał” – zob. Czupkiewicz, *Najdawniejsze siedziby Słowian*, s. 45.

⁵⁴ Winitiar (u Ammianusa Marcellinusa, *Dzieje rzymskie*, s. 225, jego imię ma formę „Witimir”) podbił Antów – zresztą sytuacja była znacznie bardziej skomplikowana, co wynika choćby z relacji Jordanesa, omówionej dość poprawnie przez Lecha Tyszkiewicza. Zob. L. Tyszkiewicz, *Słowianie i Awarowie*, Warszawa 1996.

⁵⁵ Zapewne chodzi o Lechitów.

⁵⁶ A. Bielowski podaje w edycji *Żywota Konstancy filozofa* transkrypcję „Lęchów”, co raczej nie ma żadnego większego znaczenia.

⁵⁷ Zgodnie z jego opinią, grodami „lechickimi” miały być między innymi Przemyśl i Czerwień (*Powieść lat minionych*, s. 269).

⁵⁸ Według *Żywota Konstancy filozofa* (*Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, s. 90) biskup Wojciech przyszedł do „Moraw, i do Czech i do Lechii”.

⁵⁹ *Powieść lat minionych*, s. 210, 213.

⁶⁰ Jest to spolszczona nazwa staroruskiego określenia Morza Bałtyckiego.

⁶¹ *Powieść lat minionych*, s. 314.

⁶² Forma stosowana między innymi przez Kadłubka (czyli: „Lechitae”).

⁶³ J. Lelewel, *Narody na ziemiach sławiańskich przed powstaniem Polski: Joachima Lelewela w dziejach narodowych polskich postrzeżenia: tom do Polski wieków średnich wstępny*, Warszawa, 1853.

zaś choćby P. Szulc już nawiązywał do antyku – a dokładniej, do Ptolemeusza piszącego na temat plemienia „Masseaeos”⁶⁴. Dla Szulca⁶⁵ słowa Ptolemeusza są całkowicie prawdziwe, mimo oczywistego faktu, że plemię „Masseaeos” zamieszkiwało tereny Scytii, nie zaś regionów lechickich.

Topografia mazowiecka

Dzieło Ptolemeusza znane jest z wielu (niekoniecznie właściwych) wskazań geograficzno-topograficznych, interpretowanych jako odnoszące się do terytorium Polan. Abstrahując od niekoniecznie słusznych wniosków wyciąganych przez tego autora, należy stwierdzić, że sytuował on Wened(z)ian⁶⁶, oraz Gdańszczan Finów i Polan, mniej więcej na tym samym obszarze jednego kraju⁶⁷. Miało to być także miejsce, w którym mieszkali Galindowie oraz Sudeni. Zdaniem Szafarzyka (piszącego w latach 40. XIX wieku), zapisy historyczne nie są jednoznaczne odnośnie do Galindów: nie brakuje nawet takich, które sytuują ich w jednym szeregu z Wandalami oraz Wenedami i Finami w walce z Imperium Rzymskim⁶⁸.

Odnosnie do Galindów, warto jeszcze wskazać fakty następujące: po podboju⁶⁹ ich plemienia przez Gotów⁷⁰, określani są mianem „Goltes”⁷¹. Kolejne historyczne zapisy odnośnie do Galindów (Gołędów) to dopiero wiek XI (dokładniej: rok 1058)⁷², przy czym stosowana jest nazwa „Goled’r”; kolejne wspomnienia o tym ludzie to już wiek XIII, a w zasadzie jego połowa (formy: Galandia⁷³, Galenz terra⁷⁴). Trzeba jednak wskazać, że w literaturze przedmiotu nie istnieje żadna wspólna opinia na temat pochodzenia Galindów: jedni upatrują w nich Gotów, co pozwala na wywodzenie dowolnej ilości błędnych tez o „powszechnej germanizacji pierwotnej” tych ziem między Wisłą i Niemnem⁷⁵; z kolei inni całkowicie odzegnują się od jakiegokolwiek łączenia Gotów

⁶⁴ Ptolemeusz, *Explicatio geographica*, VIc, 14.

⁶⁵ P. Szulc, *De origine et sedibus veterum Illyriorum*, Poznań 1856, s. 65.

⁶⁶ Inaczej: mieszkańców wybrzeża tak zwanego „Morza Słowiańskiego” (Venedicum).

⁶⁷ Ptolemeusz, *Geografia*, t. 3, s. 5.

⁶⁸ P. Szafarzyk takie rozumienie dziejów historycznych motywuje na przykład inskrypcją na jednej z monet, która (odnosząc się mniej więcej do roku 250), brzmiała: „Imperatorii Caesari Vandalico Finnico Galindico Volusiano Augusto” – zob. P. Szafarzyk, *Słowiańskie Starożytności*, Poznań–Warszawa 1842, par. II.

⁶⁹ Podbój gocki nastąpić miał więcej od 330 do 350 roku.

⁷⁰ Dowodzonych przez władcę imieniem Ermanrik.

⁷¹ Określenie stosowane przez Jordanesa. W. Kętrzyński, *Co wiedzą o Słowianach pierwsi ich dziejopisarze Prokopiusz i Jordanes?*, Kraków 1901, s. 14n.

⁷² Wspominał o tym Nestor w swej kronice (*Powieść lat minionych*, s. 328).

⁷³ Lata 1254–1255.

⁷⁴ D. Szukc, *O znaczeniu Prus dawnych*, Warszawa 1846, s. 23.

⁷⁵ Vide: pisma pruskiego historyka Johannes Voigt’a. *Geschichte Preussens; von den aeltesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des deutschen Ordens*, Bd. 1, Königsberg 1827, passim.

z Galindami⁷⁶. Pytanie o faktyczne pochodzenie Galindów nie ma żadnego większego związku z rozważaniami na temat Mazowszan, stąd wydaje się, że drugorzędną sprawą jest to, która z idei na temat pochodzenia tego ludu jest właściwa.

Na początku lat 70. XIX wieku W. Kętrzyński wysunął nową tezę na temat pochodzenia nazwy Mazowszan, uznając ich za Mazurów. W zasadzie jest to częsty błąd historiografii polskiej tamtego (jak również wcześniejszych!) okresów: utożsamianie Mazowsza i Mazowszan z Mazurami jako krainą geograficzną, jak również Mazurami jako jej mieszkańcami. Podobną pomyłkę popełnił wzmiankowany Kętrzyński, przy czym jego teza nawiązywała nie tyle do identyfikacji Mazurów z Mazowszanami, ile do zrozumienia pochodzenia rzeczownika „Mazur”. Badacz doszedł do wniosku, że określenie to związane jest z fizycznym atrybutem wzrostu, a w zasadzie jego niewielkiej wartości; zdaniem Kętrzyńskiego, rzeczownik ten pochodzi z języka litewskiego i oznacza osoby niskie⁷⁷. A zatem Mazurami były osoby niskiego wzrostu, co jest absolutnym błędem. Tego typu przykład najlepiej pokazuje wartość niektórych pseudonaukowych dociekań historycznych na temat Mazowsza i Mazowszan.

Aby jednak nie pozostawić hipotezy Kętrzyńskiego bez odpowiedzi na zasadzie jej logicznej kompromitacji, można wskazać najbardziej typowe niedociągnięcia tego typu wnioskowania. Zarzuty wobec takiej logiki można mnożyć, w tym wypadku zostaną przytoczone następujące: 1) tego typu wnioskowanie jest błędne metodologicznie i prowadzi do wadliwego uogólniania; 2) Słowianie przyjmowali swoje nazwy plemienne z własnego języka, nie zaś z mowy innych ludów; 3) takie samo brzmienie nie oznacza takiego samego znaczenia w różnych językach, więc nie można na tej podstawie wnioskować o jakimkolwiek podobieństwie⁷⁸; 4) pierwotnie⁷⁹ stosowano formy, które nie miały żadnego związku z wyrazem⁸⁰ „Mazur” – ten (błędny!) zwyczaj został wprowadzony dopiero w wieku XVI, kiedy całkowicie wadliwie utożsamiono ze sobą Mazowszan z Mazurami; implikuje to dwie sytuacje: po pierwsze, pierwotna forma gramatyczna nie miała żadnego związku z litewskim źródłosłowem, po drugie zaś, pierwotna forma (jako oddająca faktyczny i pewny historycznie charakter) w żaden sposób nie nawiązywała do Mazurów, więc łą-

⁷⁶ Chociażby P. Szafarzyk w swych „*Starożytnościach Słowiańskich*” wykazywał, iż Goci w II i III wieku całkowicie opuścili Pomorze, a Galindowie byli ludem pruskim „litewskiej odnogi”, dobrze przedstawionym w literaturze.

⁷⁷ W. Kętrzyński, *O Mazurach*, Warszawa 1872, s. 7.

⁷⁸ Nie mówiąc już o przenikaniu się wpływów, etc.

⁷⁹ XI, XII, XIII wiek.

⁸⁰ Stosowano przecież formy: Mazovia, Mazovitae, Mazovienses, Mazowsze, Księstwo Mazowieckie, etc.

czenie tych dwóch płaszczyzn jest błędem; 5) ludy lechickie przyjmowały swoje nazwy – najczęściej – od miejscowości⁸¹, i zapewne właśnie w topografii należy szukać genezy nazwy tego regionu.

Mazow - isze, czyli Mazowsze

Stosowana pierwotnie w XI – XII wieku (łacińska) forma „Mazovia” została przez Nestora określona jako temat „mazowi”; zaś w kolejnych etapach z „mazowi-sza” zrobiło się „Mazowsze”⁸². W pewien sposób może to wyjaśniać pochodzenie nazwy regionu. Otóż, temat „mazowi” wywodzi się z lematu „maz”, co zarówno w języku polskim⁸³, jak również ruskim⁸⁴ czy też serbołużyckim⁸⁵, oznacza coś brudnego, zamazanego, ubłoconego (w znaczeniu: skalanego), co wiązałoby się z pracą na roli⁸⁶. Mogłoby to być nawiązanie do topograficznego ukształtowania tego obszaru. Dlaczego? Ponieważ, zdaniem Bielowskiego, w czasach, do jakich odnosi się genealogia tego regionu, stosowano swoiste nazwy określające właśnie miejsca zabłocone, zamulone, brudne⁸⁷ – typowe „kujawy”⁸⁸ i „żuławy”⁸⁹.

Stąd właśnie pochodzą pasujące odniesienia do obszarów właściwych Kujaw oraz Żuław, jak również (na obszarze zasadniczego Mazowsza) do nazw miejscowości, które były tworzone właśnie poprzez nawiązania do topografii oraz charakterystycznych cech danego terenu⁹⁰; o czym pisał już nawet Wincenty Pol⁹¹. W związku z tym należy postawić pytanie o to, skąd wziął się błąd utożsamiania Mazowszan z Mazurami? Najprawdopodobniej początkowo nazwa regionu brzmiała „mazowy” (biorąc pod uwagę, wskazany powyżej, źródłosłów). Jest to o tyle prawdopodobne, że do tej pory wykorzystuje się – nie tylko na Mazowszu – formy „Kujawy”, „Żuławy”, i odpowiednio od nich „Kujawianie” oraz „Żuławianie”. Prawdopodobnie z biegiem dziesięcioleci nastąpi-

⁸¹ Identycznie: Ślężanie, Dziadoszanie, Opolanie, etc.

⁸² *Powieść lat minionych*, wg indeksu.

⁸³ Pisał o tym między innymi Linde, określając słowa „mazać, mazanek, mazanina, mazidło, maznica, etc.” – zob. S. Linde, *Słownik Języka Polskiego*, t. II, s. 63.

⁸⁴ A. Preobrażenskij, *Etimologičeskij slovar russkogo jazyka*, t. 1, Moskwa 1910-1814, s. 501n.

⁸⁵ W języku serbołużyckim „mazać, mazidło, mazany, brudny” jest określany terminem „Schmiere”, etc.

⁸⁶ Taki przykład podaje Linde o kalaniu się jako konsekwencji umazania się.

⁸⁷ Chodzi między innymi o dorzecze Narwi, które mają sporą ilość bagien oraz trzęsawisk. Odkryte bagna nosiły nazwę „bieli”, przy czym określenie to pochodziło od rośliny, która porastała te obszary.

⁸⁸ Określenie to odnosi się do piaszkowych łąch wśród lasów lub bezdrzewnych i piaszczystych pagórków.

⁸⁹ Termin ten odnosił się do doliny albo łąki, powstałej z leśnego żułu.

⁹⁰ Np.: Biel, Glina, Grabownica, Zalesie, Gruty, Góry, Łączka, Białobrzegi, Białe Błota, Borki, etc.

⁹¹ W. Pol, *Obrazy z życia i natury*, serya II, Kraków 1870, s. 256-258.

ło przeistoczenie się liczby pojedynczej⁹² oraz mnogiej⁹³ rdzenia nazwy obszaru, przeszedł on w „maz” oraz „mazy”, z czego oczywiście wykształciła się forma „Mazur”, „Mazury”. Teza taka została po raz pierwszy wykazana na początku lat 70. XIX wieku przez F. Miklošiča⁹⁴.

Biorąc pod uwagę powyższe, można postarać się o udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, w jakich kierunkach posuwała się ekspansja terytorialna Mazowszan? Nie ulega wątpliwości, iż pierwotnym miejscem gniazdowania tego plemienia był region środkowy trzech rzek: Narwi, Wisły oraz Bugu, w kierunku rzeki Skrzy⁹⁵. Z tego punktu dalszymi szlakami przemieszania się tych mas mazowieckich był kierunek zachodni, aż po rzekę Chełmicę⁹⁶. To właśnie tutaj należy upatrywać zachodniej granicy plemienia Mazowszan, u zbiegu rzek Chełmicy i Rużu⁹⁷.

W dalszej kolejności plemiona z obszaru Mazowsza ruszały w kierunku północnym, docierając najprawdopodobniej do Warmii oraz ziem „Prusów szczepu litewskiego”. Grupy plemion mazowieckich, które z dorzecza Narwi przesunęły się (także wzdłuż jej dopływów) w kierunku wschodnim, natrafiły na puszcze m.in. myszyniecką, nowogrodzką, etc., zaś osiadłszy na tych obszarach zapoczątkowały lud, który do dziś zwie się „Kurpiami”⁹⁸. Z terenów kurpiowskich, niektóre plemiona mazowieckie kontynuowały wędrówkę w kierunku wschodnim, docierając na równiny m.in. ziemi łomżyńskiej⁹⁹. Ludy, które uczyniły właśnie taką wędrówkę w kierunku wschodnim od Kurpiów, zwane są w literaturze „pierwotnym Mazowszem”. O tym terenie Wincenty Pol¹⁰⁰ pisał, że w omawianym czasie znajdowały się już tu takie grody, jak: Łomża¹⁰¹,

⁹² „Mazow”.

⁹³ „Mazowy”.

⁹⁴ F. Miklošič, *Die slavischen Ortsnamen aus Appellativen*, t. 1, Wien 1872-1874, s. 59.

⁹⁵ Terytorium tzw. ziemi dobrzyńskiej.

⁹⁶ Mniej więcej w tym miejscu doszło do zetknięcia z plemionami kujawskimi.

⁹⁷ To one stanowiły granicę biskupstwa kujawskiego oraz płockiego.

⁹⁸ A. Bielowski podawał, że Kurpiowie sami siebie zwali „Puszczakami”.

⁹⁹ Ale także ziemi wiskiej oraz nurskiej.

¹⁰⁰ W. Pol, *Obrazy z życia i natury*, s. 248-249.

Łomża¹⁰¹, Wizna¹⁰², Zambrów¹⁰³, Szczuczyn¹⁰⁴, Lubotyń, Wysokie Mazowieckie¹⁰⁵, Czyżewo, etc.

Niektóre plemiona mazowieckie posuwały się jeszcze dalej na kierunek północno-wschodni¹⁰⁶, docierając aż do Suwałk, czyli granicy z Litwinami. W wieku XI i XII, udało się Mazowszanom zyskać przewagę nad Jaćwingami, dzięki czemu stało się możliwym przesunięcie mazowieckich siedzib aż w okolice Białegostoku, Drohiczyzna, Mielnika – czyli na te ziemie, które określane są do dziś mianem „Podlasia”¹⁰⁷. Dodać należy, iż Podlasie było terenem, na którym pojawiali się także w sporej liczbie Rusini, którzy żyli w zgodzie z Mazowszanami (Mazurami) na terytoriach, ongiś należących do Jaćwingów.

Wskazano już południową granicę bytowania Mazowszan. Należy jednak zaznaczyć, że o ile stanowiła ona faktyczne wytyczenie szlaków bytowania plemienia, o tyle nie oznaczała braku przemieszczania się dalej. Tak było z kierunkiem południowym, gdzie mimo wytyczenia granicy Mazowszanie przesuwali się w dalsze regiony – dochodząc aż do Lubelszczyzny. Z drugiej strony, plemiona mazowieckie docierały na obszary utworzonego w XV w. województwa rawskiego; od zachodniej strony blokowali je (w zasadzie) wyłącznie Kujawianie oraz Łęczycanie, posiadający swoje grody od strony rzeki Skrwę.

Zarówno w czasach Bolesława Chrobrego, jak również Mieszka I, Mazowszanie byli podporządkowani piastowskiej monarchii. Jednakże, dość problematycznie przedstawiała się kwestia zależności mieszkańców regionu mazowieckiego od Piastów; Mazowszanom odpowiadała niegdyś niezależność. Przykładem może być kształtowanie się Wielkopolski, która powstała jako zlepek różnych (odmiennych) kultur plemiennych¹⁰⁸; co stanowiło zasadę diametralnie odmienną od tej, jaka panowała na Mazowszu: tam plemię (dość jednorodne) chciało zachować wyłącznie własną odrębność, bez podejmowania jakichkolwiek prób sprzymierzania się z kimkolwiek przeciwko tzw. wspólnie-

¹⁰¹ Około roku 1000 znajdował się już w tym mieście kościół św. Wawrzyńca, wzniesiony na narewskiej wysepce. Parafię założył św. Brunon z Kwerfurtu.

¹⁰² To samo miejsce, które w okresie od 7.IX do 10.IX. 1939 r. było obszarem zażartej bitwy z hitlerowcami. Była to tzw. Obrona Wizny.

¹⁰³ Należy jednakże podkreślić, iż pierwsza parafię erygowano tam dopiero pod koniec XIII wieku, zaś przyznanie praw miejskich miało miejsce dopiero w 200 oraz 300 lat później.

¹⁰⁴ Osiedleńcy z północnego Mazowsza osiedlili się na tych terenach około pierwszego dwudziestolecia XIII wieku. W latach 40 tegoż wieku, były pierwsze nadania ziemskie na tym terenie – z pozwolenia księcia Władysława I Mazowieckiego.

¹⁰⁵ Osada założona w pierwszym trzydziestolecu XV wieku przez Kazimierza Jagiellończyka, lecz organizacja grodowa (założona przez książąt mazowieckich) jest znacznie starsza.

¹⁰⁶ Poprzez ziemie, które należały z jednej strony do Prus, a z drugiej do Jaćwingów.

¹⁰⁷ H. Samsonowicz, *Gospodarka i społeczeństwo (XIII – początek XVI w.)*, w: *Dzieje Mazowsza*, t. 1, red. H. Samsonowicz, Pułtusk 2006, s. 389.

¹⁰⁸ Wielkopolskę zamieszkiwali wszak m.in. Łęczycanie, Kaliszacy, Sieradzanie, Poznaniacy, etc.

mu wrogowi; jak również nie ustawało w walce o powrót do swej niezależności, samodzielnie rozprawiając się ze swymi zagrożeniami. Sytuacja zmieniła się za ostatniego Piasta na polskim tronie, gdy książęta mazowieccy złożyli Kazimierzowi Wielkiemu hołd lenny i wspierali go podczas wypraw wojennych na Ruś¹⁰⁹. Tendencja ta była wzmacniana przez dość aktywną politykę przesuwania miejsc swego bytowania coraz dalej na wschód, rozszerzającego tym samym strefę osiedlania Mazowszan.

Podsumowanie

Zrozumienie istotny Mazowszan jako plemienia oraz Mazowsza jako regionu, to nie tylko ukazanie przemieszczania się słowiańskich plemion, lecz także wskazanie na ich związki z pozostałymi kulturami tamtych czasów. Zagadnień tych nie można rozpatrywać w oderwaniu od siebie, ponieważ to powodowałoby ahistoryczność oraz brak ciągłości w postrzeganiu dziejów. Tymczasem, nie byłoby współczesnego Mazowsza bez tamtych, pionierskich i pierwotnych czasów, kiedy już około V wieku po Chrystusie, kolejne słowiańskie masy przemieszczały się przez Europę. Sprawą poboczną jest mylenie Mazowszan z Mazurami, poprzez utożsamianie obu krain geograficznych ze sobą. Jest to jednakże błąd raczej wynikający z historii, niżli tradycji i kultury.

THE FORMATION OF THE MEANING OF THE NAME “MAZOVIA” THROUGH THE AGES, MAINLY FROM 12TH TO 19TH CENTURY

SUMMARY

Understanding the core character of the Mazovians as a tribe, and Mazovia as a region, does not consist only in showing the movements of Slavic tribes, but also in indicating connections with other cultures of that times. Those factors cannot be considered separately because it would result in the lack of continuity in perceiving the history. Simultaneously, the contemporary Mazovia would not exist without those pioneer and primary ages, when those Slavic masses were moving through the Europe around 5th century. The erroneous identification of the Mazovians and the Mazurians is a subplot, because their geographical regions are often wrongly identified with each other. This mistake, however, is rather a result of written history, than tradition or culture.

KEYWORDS: Mazovians, Mazovia, Slavic tribes, Mazurians.

¹⁰⁹ H. Samsonowicz, A. Supruniuk, *Dzieje polityczne (połowa XIV-początek XVI w.)*, w: *Dzieje Mazowsza*, t. 1, red. H. Samsonowicz, Pułtusk 2006, s. 261n.

**„EWANGELIA WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA”
JAKO DOKUMENT HISTORYCZNY W ŚWIELE
„DAWNYCH DZIEJÓW IZRAELA” JÓZEFA FLAWIUSZA**

Ewangelie, a wśród nich *Ewangelia według św. Łukasza*, stanowią cenne źródło do opracowania historii Jezusa Chrystusa i początków Kościoła. W ich badaniu stosowano wprawdzie metodę historyczno-krytyczną, ale czyniono to przede wszystkim w kontekście nauk biblijnych i teologicznych. Obok biblijnego i teologicznego wymiaru *Ewangelii* nie powinno zabraknąć aspektu historycznego. Ten jednak nie zawsze był uwzględniany w sposób wyraźny. Potwierdzeniem tego jest pojawiające się przekonanie o rozdźwięku między Jezusem historii i Jezusem wiary¹; mianowicie Rudolf Bultmann zanegował możliwość dotarcia do Jezusa historycznego w *Ewangeliach*². Współczesne zaś „trzęcie poszukiwanie” Jezusa historycznego – Third Quest – umieszcza Jezusa w kontekście różnych nurtów judaizmu. Jednak te przedstawienia Jezusa zanadto zamykają Go w ówczesnym judaizmie, nie uwzględniając oddziaływania Jezusa wypływającego z Jego szczególnej misji³.

W rozważaniach dotyczących osoby Jezusa szczególnie ważne są aspekty metodologiczne. Przedstawiona przez John’a Dominic’a Crossan’a⁴ różnorodność rozwiązań problemu historyczności Jezusa⁵ skłoniła tego autora do postawienia pytania o założenia metodologiczne i teoretyczne badań nad postacią Jezusa. Crossan twierdzi, że *Ewangelie* zajmują szczególne miejsce wśród źró-

* Ks. Dr Jacek Wojda – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela; e-mail: jacek.wojda@wp.pl

¹ Marcin Kähler zarysował ten problem w dziele *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* z 1892 roku; R. Latourelle, *Jésus de l’histoire et Christ de la foi*, w: *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Paris 1992, s. 657; J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987; M. Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O’Collinsa*, Warszawa 2002.

² R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus*, w: H. Rostow, K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, s. 233-235.

³ M. Skierkowski, *A swoi Go nie przyjęli (J 1, 11). Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.

⁴ J.D. Crossan, *Historyczny Jezus Kim był i czego nauczał (The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant)*, tłum. M. Stopa, Warszawa 1997.

⁵ Crossan ukazuje głównie Jezusa w obrębie judaizmu hellenistycznego. M. Skierkowski, *A swoi Go nie przyjęli*, rozdział I: Jezus w obrębie judaizmu hellenistycznego.

deł o Jezusie. Według niego nie są one „ani dziełami historycznymi, ani biografiami, nawet przy założeniu istniejącej w starożytności tolerancji co do granic tych gatunków literackich. Są tym, co nazywamy ewangeliami, czyli dobrymi nowinami (...)”⁶. Jest to stanowisko tradycyjne, które akcentuje wymiar zbawczy treści dotyczących osoby Jezusa. Jednocześnie *Ewangelie* stanowią źródła do rekonstruowania historii Jezusa. Podobne stanowisko wyraził o wiele wcześniej Cerfaux pisząc, że „*Ewangelia* nie jest z istoty swej historią, jest ona uroczystym orędziem zbawienia dokonanego przez Chrystusa; jest dobrą nowiną Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” (Mk 1, 1)⁷. Wprowadzenia do *Ewangelii* zawierają podobne akcenty. Mianowicie możemy spotkać stwierdzenie, że „*Ewangelia*, to przekaz, którego celem nie jest kronikarski zapis wydarzeń, ale opisanie tego, co dla wierzącego jest najważniejsze, najbardziej istotne – *dobrej nowiny* przyniesionej przez Jezusa Chrystusa”⁸. Jednak przytoczone wyżej opinie mogą być niewłaściwie zinterpretowane i prowadzić do odhistorycznienia Jezusa Chrystusa. Tradycjonalistyczne zaś ujęcie *Ewangelii*, przedstawiające je jako przynależące *ad genus litterarium stricte et proprie historicum*⁹, jest nie do przyjęcia w świetle badań egzegetycznych i historycznych nad *Ewangeliami*.

W ujęciu historycznym osoby Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła istotne znaczenia ma sposób podejścia do *Ewangelii*. *Ewangelia według św. Łukasza* jest tu najbardziej reprezentatywnym dokumentem ze względu na jego autora. Łukasz bowiem uważany jest nie tylko za ewangelistę, ale również za historyka. A zatem i jego dzieło winno mieć charakter historyczny. Dla ukazania Łukasza jako wiarygodnego historyka proponujemy podjąć próbę zestawienia go z historykiem żydowskim Józefem Flawiuszem. Następnie porównamy ich dzieła wraz z prologami, aby określić, w jakim sensie dzieło Łukaszowe jest historią dotyczącą Jezusa Chrystusa. Spośród dzieł Józefa Flawiusza szczególnie interesują nas *Dawne dzieje Izraela*¹⁰.

⁶ J.D. Crossan, *Historyczny. Jezus*, 26. Zob. M. Wojciechowski, *Ewangelie jako biografie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 51(1998), nr 3, s. 168-180.

⁷ L. Cerfaux, *Luc (Évangile selon Saint Luc)*, w: *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1928-, t. V, s. 580. Cyt. za J. Kudasiewicz, *Dawne a współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, „Ateneum Kapłańskie” (dalej cyt. AK), 72(1969), s. 442.

⁸ <http://biblijna.strona.pl/teksty/ewangelie.htm>, odczyt: 17 XII 2011; zob. inne stanowisko przedstawia *Wstęp do Ewangelii według św. Łukasza*, w: *Biblia Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1982, s. 1179. Zob. J. Nolland, *Word biblical commentary 35A Luke 1-9:20*, Dallas, Texas: Word Books, Publisher 1989, s. XXXI: „Luke provides his Gospel with a preface which is clearly in the style of Hellenistic literary prologues. Biographies and rhetorical works had such prefaces, but Luke’s invites particular comparison with those attached to historical works and those attached to treatises on various subjects”.

⁹ M. Nicolau, *De revelatione christiana*, w: *Sacrae Theologiae Summa*, Matriti 1962, t. 1, s. 255-263. Cyt. za J. Kudasiewicz, *Dawne a współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, s. 442.

¹⁰ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001. Zajmowano się nim najczęściej z punktu widzenia biblistyki; E. Dąbrowski, *Przedmowa*, w: J. Flawiusz, *Dawne*

Łukasz i Józef Flawiusz

Łukasz jest znany w świecie chrześcijańskim jako autor jednej z *Ewangelii i Dziejów Apostolskich*. Dzieła te świadczą najlepiej o jego pochodzeniu, kulturze i wierze. Tradycja uzupełnia po części brakujące informacje o nim. Euzebiusz z Cezarei pisze w swej *Historii Kościelnej*, iż Łukasz pochodził z Antiochii nad Orontesem. Za tą opinią idzie św. Hieronim (+420) i cała tradycja Kościoła. Mieszkając w tym mieście musiał zetknąć się dość wcześnie z dobrze rozwijającą się wspólnotą chrześcijańską, w której skład wchodził zarówno Żydzi jak i osoby pochodzące z innych narodów. Antiochia była miastem ucieczki, gdzie znajdowali schronienie prześladowani chrześcijanie z Ziemi Świętej. Hieronim utrzymuje, że Łukasz, zanim stał się chrześcijaninem, był przez jakiś czas prozelitą żydowskim¹¹. Wtedy, sam będąc Grekiem, miał możliwość zapoznania się z językiem i religią żydowską. Szczególną rolę w Kościele w Antiochii zaczął odgrywać w tym czasie Żyd i chrześcijanin Paweł z Tarsu, który stąd ruszał ewangelizować świat śródziemnomorski. Łukasz przyjął chrześcijaństwo prawdopodobnie w Antiochii przed 44 rokiem¹². Było to przed głodem, który nawiedził Palestynę za panowania cesarza Klaudiusza (44-48), o czym wspomina opierając się na własnym doświadczeniu (Dz 11, 28).

Niektóre źródła wczesnochrześcijańskie sugerują, że Łukasz jako uczeń Jezusa słuchał Jego mowy o chlebie zstępującym z nieba w synagodze w Kafarnaum i który odszedł wraz z tymi, dla których ta mowa była zbyt trudna (J 6, 66). Wiele lat później Paweł z Tarsu miałby go wprowadzić ponownie do grona wierzących w Chrystusa. Utrzymywano też opinię, że był on jednym

dzieje Izraela „Antiquitates Judaicae”, tłum. E. Dąbrowki, Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin 1962, s. 7: „Mając na uwadze stan powyższy od dawna już myślałem o przekładzie *Antiquitates Judaicae* na język polski. Kierowałem się przy tym potrzebami bibliistyki polskiej, skazanej na odwoływanie się przez długie lata do przekładu Lippomana. (...) trudno sobie wyobrazić jakkolwiek pracę naukową z zakresu bibliistyki bez ustawicznego odwoływania się do *Antiquitates Flawiusza*”. Dopiero w drugim rzędzie *Dawne dzieje Izraela* były rozpatrywane z punktu widzenia badań historycznych dotyczących starożytności; tamże, s. 8: „(...) to dzieło Józefa jest niezastąpionym źródłem dla naszej znajomości okresu, w którym chrześcijaństwo powstało i rozpoczynało swoją działalność. Tła historycznego, społecznego, religijnego i kulturalnego w ogóle dostarcza tu dzieło Józefa, i pod tym względem ma ono znaczenie wyjątkowe”. Autor zaznacza że „przekład niniejszy powstał w warsztacie biblijnym”. Ale również na koniec dodaje, że starano się dokonać go w sposób profesjonalny, tak aby ten przekład mógł służyć „historykom starożytności i biblistom”. Zob. studia dotyczące ujęcia historycznego dzieła Flawiusza, P. Villalba, *The historical method of Flavius Josephus*, Leiden 1986; w odniesieniu do Biblii i pism Nowego Testamentu zob. L.H. Feldman, G. Hata, *Josephus, the Bible and history*, Leiden 1988, S. Mason, *Josephus and New Testament (Recent Releases)*, Paperback 1992, 2003.

¹¹ K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993, s. 97: Quæst. in Gen. 46, 26 (PL 23, 1002).

¹² Zob. F. Bovon, *Luc: portrait et projet*, „Lumen Vitæ”, 30(1981), s. 9-18.

z dwóch uczniów spotkanych przez Jezusa Zmartwychwstałego w drodze do Emaus. Wreszcie inna wzmianka umieszcza go w gronie uczniów Jezusa dopiero ok. roku 70 po Chrystusie¹³. Nie są to pewne dane, ale świadczą one o szukaniu dla Łukasza ważnego miejsca w pierwotnym Kościele. Najwięcej wiemy o nim z ksiąg nowotestamentalnych.

Pewne jest, że Łukasz znalazł swe miejsce w otoczeniu Pawła, czego jasny wyraz dają *Dzieje Apostolskie* i *Listy Pawłowe*. Poznał on Pawła w Troadzie podczas jego drugiej podróży misyjnej w latach 50-52 (Dz 16, 10). Towarzyszył mu w podróży statkiem do Macedonii i w akcjach ewangelizacyjnych. Kolejna wzmianka o Łukaszu pojawia się w relacji z trzeciej podróży misyjnej Pawła w latach 53-57 (Dz 20, 6). W *Liście do Kolosan* (4, 10-11) Paweł daje wzmiankę o Łukaszu jako lekarzu, swoim towarzyszowi spośród nieobrzezanych, a w *Liście do Filemona* (24) umieszcza go wśród swych współpracowników. Łukasz bierze udział w więziennej podróży Pawła do Rzymu. Po uwolnieniu z więzienia udaje się prawdopodobnie z Pawłem do Hiszpanii lub na Wschód, np. do Achai. W *Drugim Liście do Tymoteusza* (4, 11) Paweł pisze: „Łukasz sam jest ze mną”¹⁴. A zatem od trzeciej podróży misyjnej Łukasz towarzyszył Pawłowi w trudach apostolskich, aż do jego dwukrotnego uwięzienia w Rzymie i być może aż do jego śmierci.

O losach Łukasza po śmierci Pawła wiadomo niewiele. Ojcowie Kościoła, tacy jak Epifaniusz, Grzegorz z Nazjanzu i Hieronim, wspominają o jego wzmoczonej działalności apostolskiej w różnych regionach imperium rzymskiego, a mianowicie w Achai, Macedonii, Dalmacji, Italii, Galii, Azji Mniejszej. Podaje się różne miejsca jego śmierci, takie jak Teby (stolicę Beocji), Efez, prowincję Bitynia. Jedni mówią, że zmarł on śmiercią naturalną, inni zaś, że złożył świadectwo krwi. Miał przeżyć ponad 70 lat lub około 85.

Łukasz był chrześcijaninem żyjącym w czasach apostolskich, gdyż sam pisze, że czerpał wiedzę o wydarzeniach dokonujących się wokół Jezusa od tych, którzy byli naocznymi świadkami jego działalności. Sam również był aktywnym członkiem pierwotnego Kościoła apostolskiego.

W pochodzącym z II wieku *Kanonie Muratoriego* (2-8) znajdujemy świadectwo o tym, że Łukasz był autorem *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*¹⁵. W IV wieku Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej* pisze o Łukaszu¹⁶:

¹³ K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, s. 98.

¹⁴ Tamże, s. 95.

¹⁵ Fr. Chiovaro, J. Delumeau, A. Mandouze, *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. I: *La nuée des témoins*, Paris 1986, s. 258.

¹⁶ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* (dalej cyt. HE) III 4, s. 6; Sources Chrétiennes (dalej cyt. SCh) 31, s. 100-101, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Pisma Ojców Kościoła (dalej cyt. POK) 3, Poznań 1924, s. 94-95: (...) ἐν δυνὶ ἡμῖν ὑποδείγματα θεοπνεύστοις κατέλιπεν βιβλίοις, τῷ τετεύραγε-λίῳ (...), καὶ ταῖς τῶν ἀποστόλων πράξεσιν (...).

„Łukasz, który był rodem z Antjochji, z zawodu lekarzem, a stale towarzyszył Pawłowi i z innymi apostołami się nie tylko przejściowo spotykał, złożył dowód, że się od nich nauczył leczenia dusz, bo pozostawił nam dwie przez Boga natchnione księgi. Jedną z nich jest Ewangelja; napisał ją, jak zapewnia, według tego, co mu podali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami Słowa, a z którymi niegdyś przestawał. Druga księga to Dzieje apostołskie, które ułożył już nie z tego, co słyszał, ale z tego, co na własne widział oczy. Podobno Paweł o Ewangelji jego miał zwyczaj wspominać, jak gdyby o własnym swem dziele, albowiem pisał: *Według mojej ewangelji*” (tłum. Lisiecki).

Euzebiusz z Cezarei kontynuuje zatem wcześniejszą tradycję podając, że Łukasz był towarzyszem apostołów, w szczególności Pawła oraz, że napisał *Ewangelję* i *Dzieje Apostolskie*. Te dwa dzieła napisane po grecku stanowią szczególne dziedzictwo Łukasza dla Kościoła i ludzkości.

W tym samym wieku żył i tworzył człowiek bliski Łukaszowi przez swą wiarę żydowską i pracę pisarską. Był nim Josef ben Matatia, zwany Flawiuszem. Józef Flawiusz nie był Grekiem jak Łukasz, lecz Żydem. Nie był chrześcijaninem, lecz wyznawcą judaizmu. Nie dzieli ich wielki przedział czasu, są sobie współcześni. Jednakże Józef był nieco młodszy od Łukasza. O Józefie Flawiuszu posiadamy wiele informacji, gdyż zostawił nam swoją *Autobiografię*¹⁷. Wiemy dokładnie, że urodził się w Jerozolimie w roku 37 po Chr., a więc w czasie, kiedy następstwo po Poncjuszu Piłacie w Judei przejmował Marcellus, a w Rzymie po Tyberiuszu adoptowany przez cesarza Kaligula (37-41). Józef pochodził z rodu kapłańskiego. Został wykształcony w najlepszych żydowskich szkołach prawno-egzegetycznych. Poznał również język grecki, choć go dokładnie nie opanował. Już w wieku 16 lat poszukiwał swojego miejsca w pejzażu religijnym Izraela. Spędził nawet trzy lata na Pustyni Judzkiej u pewnego ascety zwanego Bannus¹⁸. Ostatecznie spośród grup faryzeuszów, saduceuszów, esseńczyków i innych samotnie żyjących dla Pana Boga i Jego królestwa wybrał faryzeizm. Jako faryzeusz cieszył się zaufaniem ludzi odpowiedzialnych za religijno-społeczne życie Izraela. W 64 roku został wysłany do Rzymu jako obrońca kilku kapłanów, odesłanych przed trybunał cesarski jeszcze przez prokuratora Feliksa (52-60). Były to czasy panowania cesarza Nerona (54-68). Jego misja została uwieńczona sukcesem. Stała się przed nim otworem jeszcze bardziej obiecująca przyszłość. Lecz jego dzieje zmieniły się, z powodu przygotowywanego w Jerozolimie i w innych miejscach Izraela zbrojnego powstania przeciw Rzymianom.

¹⁷ J. Flawiusz, *Vita*, w: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm>, trad. Buchon, ed. Delagrave 1836, texte numérisé et mis en page par M. Swyngedauw, texte gr. et trad. fr. Flavius Josephus, *Aus meinem Leben. Vita*, H. Schreckenberg, M. Vogel, F. Siegert, Tübingen 2001.

¹⁸ J. Flawiusz, *Vita*, III, 11: Βάννουσ ὄνομα κατὰ τὴν ἐρημίαν διατρίβειν.

Po powrocie do Jerozolimy Józef popierał kapłanów, którzy przeciwstawiali się wojnie z Rzymem. Ale ostatecznie musiał włączyć się do oporu przeciw Rzymianom. Sanhedryn wysłał go do Galilei, gdzie prowadził przygotowania do obrony tej prowincji. Jednak nie zdołał jej obronić; ostatecznie po wielu walkach i obronie poddał się. Wódz legionów rzymskich Wespazjan chciał odesłać go do cesarza Nerona, lecz Józef wystąpił wówczas w roli proroka, przepowiadając Wespazjanowi i jego synowi Tytusowi władanie imperium i światem. W ten sposób Józef pozostał przy dowódcy wojsk rzymskich. Towarzyszył najpierw Wespazjanowi a potem Tytusowi w oblężeniu i zdobywaniu Jerozolimy, która się broniła. W międzyczasie, po śmierci Nerona i krótkim panowaniu Galby, Otona i Witeliusza, Wespazjan został obwołany cesarzem. Tytus przejąwszy dowództwo oblężenia Jerozolimy z polecenia cesarza Wespazjana, przez wzgląd na przepowiednię sprzed dwóch lat, obdarzył Józefa wolnością. Ten zaś przybrał przydomek „Flawiusza” jako „nomen gentis”, którego był wyzwoleniec¹⁹.

Józef został przy armii Tytusa i oddawał mu usługi przy zdobywaniu Jerozolimy, będąc przekonany, że opór jej mieszkańców na nic się zda. Z tego powodu ściągnął na siebie nienawiść i pogardę, a nawet ledwie uszedł z życiem, które chcieli mu odebrać jego rodacy pod Jerozolimą. Nie tylko miał nawoływać po aramejsku swoich rodaków do poddania się Rzymianom, ale również otrzymał zadanie szczegółowego opisywania oblężenia i zdobycia Jerozolimy. Tak powstało dzieło *De Bello Judaico*, podobne do tego, które wcześniej stworzył sam Juliusz Cezar pisząc *De Bello Gallico*.

W ten sposób Józef Flawiusz staje się kronikarzem i zbieraczem materiałów do dzieł historycznych. Sam potem tak pisał o tym swoim zadaniu i jego jakości:

„(...) później wyzwolony z moich więzów zostałem wysłany z Aleksandrii z Tytusem. Nic z tego, co się działo w tym czasie, nie uszło mojej uwagi. Notowałem bowiem starannie nie tylko to, co się działo na moich oczach w rzymskiej armii, ale jeszcze informacje dostarczane przez dezertorów, które jedynie ja mogłem zrozumieć” (tłum. wł.)²⁰.

Takie to okoliczności przyczyniły się do wejścia Józefa na drogę dzielnictwa i pisarstwa.

Po zdobyciu Jerozolimy Józef Flawiusz udał się z Tytusem do Rzymu. Tam był świadkiem i kronikarzem triumfu Flawiuszów. On – kapłan jerozolimski i faryzeusz – przyglądał się triumfalnemu pochodowi pogromców jego na-

¹⁹ Tamże, LXXVI, 422-430. E. Dąbrowski, Józef Flawiusz. *Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 11.

²⁰ J. Flawiusz, *Contra Apionem*, liber I, IX, w: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/Apion1.htm>, trad. fr. R. Harmand, Paris, 1911. *Contra Apionem*, Buch I, trad. niem. D. Labow, Stuttgart 2005.

rodu, niosących świecznik siedmioramienny, stół chlebów pokładnych i inne przedmioty kultu zabrane ze zniszczonej świątyni jerozolimskiej. Zamieszkał w Rzymie w domu Flawiuszów na Eskwilinie, otrzymał obywatelstwo rzymskie i pensję, która miała mu umożliwić i ułatwić pracę literacką.

Jego cztery wielkie dzieła powstały w języku aramejskim, następnie zostały przetłumaczone na język grecki przez ich autora. Pierwszym jego dziełem powstałym po 75 roku było *De Bello Judaico*, przyjęte z uznaniem przez cesarza Wespazjana (69-79). Nie biorąc udziału w życiu politycznym, Józef Flawiusz pisał wiele. Nie mając najlepszych relacji ze swymi rodakami wydał w latach 93-94 dzieło Παρ' ἡμῖν (᾿Ιουδαϊκῇ) ἀρχαιολογία – *Antiquitates Judaicae* – *Dawne dzieje Izraela*, w którym gloryfikował przeszłość swojego narodu. Następnie, broniąc Żydów przed atakami innych pisarzy, napisał *Contra Apionem sive de vetustate Judaeorum* – *Przeciw Apionowi, czyli o dawnym położeniu Żydów*. Ostatnim jego dziełem jest najprawdopodobniej *Autobiografia*, która jest raczej obroną przed pomówieniami dotyczącymi wojny żydowsko-rzymskiej i jego w niej udziału.

Józef Flawiusz skończył swe życie w Rzymie już za panowania cesarza Trajana (98-117) w pierwszym dziesięcioleciu II wieku. Euzebiusz z Cezarei (ok. 265-340) podaje informację, że Józef został uczczony posągiem, a jego księgi umieszczone zostały w bibliotece państwowej²¹. Był to znak życia się z elitami cesarskiego miasta i prorzymskiej postawy Józefa, który będąc obywatelem imperium nie przestał być Żydem²².

Przedstawieni dwaj autorzy, Łukasz Ewangelista i Józef Flawiusz, są ludźmi głębokich przekonań religijnych, ale nie jednakowych²³. Są oni także inaczej zorientowani politycznie. Po 66 roku można byłoby ich umieścić po tej samej stronie politycznej popierającej Imperium Rzymskie. Jednak Łukasz przynależy doń formalnie jako Grek i nie popiera Rzymian. Jest on z pewnością zgodny z judeochrześcijanami opuszczającymi Jerozolimę przed jej oblężeniem; zresztą wtedy najprawdopodobniej nie ma go w Izraelu. Józef zmienia obóz polityczny, przechodząc z obozu żydowskiego do rzymskiego. Wiara religijna i orientacja polityczna Józefa i Łukasza nie są obojętne w ich sposobie pojmowania i przedstawiania wydarzeń.

Dzieło Łukasza oraz „Dawne Dzieje Izraela” Józefa Flawiusza

Łukasz i Józef pozostawili po sobie znaczące pisma. Łukasz jest autorem *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*. Ten drugi tytuł wyraźnie wskazuje na charakter historyczny dzieła, *Ewangelia* zaś nie zaznacza wprost swego wymiaru

²¹ Eusebius, HE III, 9, s. 2; Sch 31, s. 115.

²² Zob. M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997.

²³ Zob. opinie o Józefie Flawiuszu różnych autorów, E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 15, 40.

historycznego. Józef Flawiusz zostawił potomności wielką spuściznę historyczną i historyczno-teologiczną. Choć pierwszorzędnym jego źródłem była Biblia, którą kierowali się Żydzi w jego epoce, to fundamentalną dziedziną jego twórczości intelektualnej była historia²⁴. Ważnym i pierwszym jego dziełem historycznym jest wspomniane wyżej *De Bello Judaico*²⁵, zyskujące miano „Pamiętników”²⁶. Ze względu na to, że wymienione dzieło ma charakter szczególnie polityczny i wojenny, nie jest ono w centrum naszych zainteresowań. Chcielibyśmy raczej zwrócić naszą uwagę na *Dawne dzieje Izraela*. Józef napisał je, według opinii R. Laquera, mając na uwadze Żydów i swój naród, wobec którego zaprzagnął zrehabilitować się poprzez gloryfikowanie jego przeszłości²⁷. Dzieła te są owocem jego pracy podjętej w dojrzałym wieku oraz skrzętnie zbieranej dokumentacji²⁸. Obejmują one okres dziejów, który jest również opracowywany przez Łukasza²⁹. Ze względu na swe dzieła nasi dwaj autorzy otrzymali przydomki. Jak Łukasz nazywany jest Ewangelistą, tak Józef jest nazwany Dziejopisem żydowskim, co podaje najstarszy starodruk jego dzieła w języku polskim³⁰.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jakie są ambicje historyczne Łukasza³¹ chrześcijanina, może pomóc przybliżenie wskazanej części dorobku literacko-historycznego Józefa Dziejopisa żydowskiego. Nie wydaje się, aby w dziedzinie historiografii obaj autorzy mieli kontakt bezpośredni. Jednak ich dzieła mogą wykazywać pewne podobieństwa. Ich przedmiotem jest z jednej strony Judaizm obejmujący stare tradycje dotyczące stworzenia świata, dzieje Izraela od powołania Abrahama aż do wybuchu powstania żydowskiego przeciw Rzymianom w 66 roku po Chr., a z drugiej wydarzenie Jezusa z Nazaretu i Jego Kościoła w łonie judaizmu. Nie ma więc wątpliwości dotyczących krzyżowania się przedmiotów ich opracowań literackich. Jeśli obaj mieli historyczne

²⁴ H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 133.

²⁵ J. Flawiusz, *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko rzymianom*, przeł. A. Niemojewski, Sandomierz 2008.

²⁶ E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 24.

²⁷ R. Laqueur, *Der jüdischer Historiker Flavius Josephus*, Gissen 1920, s. 258-279, cyt. za E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 25-26.

²⁸ Dość obszerną charakterystykę Józefa Flawiusza jako historyka przytacza Crossan w rozdziale zatytułowanym „Arystokrata i historyk”, gdzie wypośrodkowuje skraje podejścia do tego pisarza starożytności wołając „Niechaj więc przynajmniej (...) prawda historyczna będzie w poszanowaniu”. J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, s. 116-126; zob. także E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 15, 40.

²⁹ *De Bello judaico* (1, 31–2, 279) zawiera także krótkie omówienie wydarzeń politycznych z lat 175 p.n.e.–66 n.e. Zob. J. D. Crossan, *Historyczny Jezus*, s. 119.

³⁰ E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 75; chodzi o przekład z łac. Lenartha z Urzędowa, wydany w Krakowie w 1555 roku i zatytułowany: *Historia Iozepha starego Dziejopisa zydzowskiego...*

³¹ Zob. C.K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, London 1961.

ambicje, to mogą je ukazać metody ich pracy. Dzieła ich w tym aspekcie z pewnością dadzą się porównać.

Jeśli mówimy o dziele Łukasza Ewangelisty, to mamy najczęściej na myśli napisaną przez niego *Ewangelię*. Jednak nie jest to zgodne z zamysłem tegoż autora, gdyż zarówno *Ewangelia* jak i *Dzieje Apostolskie*³² stanowią jedno jego dzieło. Debata o jedności dzieła Łukaszwego często łączyła się z kontrowersją dotyczącą jego charakteru historycznego. Dał temu wyraz Lisiecki, tłumacz *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, który idąc za stwierdzeniem Euzebiusza ustosunkowującego się wobec *Dziejów Apostolskich* Łukasza, twierdził, że

„przed Euzebjuszem niema (sic) historii kościelnej i niema żadnego jej dziejopisacza. Nie był przecie historykiem św. Łukasz, który w swych *Dziejach Apostolskich* nie pisał historii kościoła pierwotnego, ani nawet wszystkich apostołów Chrystusowych, ale pozostawił nam natchnioną istotę tradycji apostolskiej w formie skromnych pamiętników, których część znaczna odnosi się przeważnie tylko do św. Pawła. Św. Łukasz nie podaje chronologii, nie stosuje w swych *Dziejach* metody historycznej, a daje nam tylko koniecznie potrzebne uzupełnienie *Ewangelii*”³³.

W tej wypowiedzi zauważamy krytykę charakteru historycznego *Dziejów Apostolskich*, według której Łukasz nie był historykiem Kościoła pierwotnego. Ponadto wedle tej relacji *Ewangelia* jest pierwszorzędnym dziełem Łukasza, zaś *Dzieje Apostolskie* są dziełem ubocznym, które uzupełnia właśnie *Ewangelię*.

W rzeczywistości istnieje jedno dzieło Łukaszwowe, które można podzielić na dwie części. Pierwszą częścią jest *Ewangelia*, drugą *Dzieje Apostolskie*. Mogą one jednak istnieć autonomicznie w stosunku do siebie. Każda z nich charakteryzuje się własnym autorstwem, adresatem, rodzajem literackim, celem, określoną chronologią, a także teologią. Nie podejmując zagadnienia źródeł, stylu czy też stanowiska teologicznego omawianego dzieła Łukasza, warto szczególnie zwrócić uwagę na jego literacką strukturę, by przekonać się o podjętych przez Łukasza badawczych wysiłkach, które ukazują zastosowanie metody historycznej.

Początek *Dziejów Apostolskich* wskazuje na to, że są one dalszym ciągiem poprzedniej księgi nazwanej pierwszym opowiadaniem, czyli narracją, mową, dyskursem, studium: „Ułożyłem pierwsze opowiadanie, o Teofilu, o wszystkim co Jezus zaczął czynić i nauczać aż do dnia, kiedy został wywyższony do nieba” (tłum. wł.)³⁴.

³² Eug. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, s. 90-94; M. Wojciechowski, *Nowsze studia nad tekstem Dziejów Apostolskich*. „Collectanea Theologica”, 64(1994), nr 1, s. 55-61.

³³ A. Lisiecki, *Wstęp*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, s. XXI.

³⁴ Dz 1, 1: Τὸν μὴν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὃ Θεόφιλε, ὧν ᾗρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας (...) ἀνελήμφθη. Tekst gr. w *Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle-Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1999.

Łukasz we wstępie do *Ewangelii* zamieszcza wprowadzenie tak do pierwszego swego pisma jak i do drugiego:

„Ponieważ wielu podjęło się uporządkowania narracji (relacji, historii) o dokonanych wydarzeniach jak przekazali nam ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i towarzyszami (sługami) słowa, wydało mi się (dobrym) także wiedzieć się sumiennie o wszystkim od początku i następnie tobie napisać, o wspomniały Teofilu, abys poznał pewność tych wieści o jakich zostałeś pouczony” (tłum. wł.)³⁵.

Widać dokładnie z tych dwóch wstępów, że całe dzieło Łukasza jest jednym dziełem składającym się z dwóch części. Pierwszą z nich można nazwać za współczesnymi Łukaszowi, którzy już dokonywali takiego zadania, opowiadaniem – διήγησις. Wyraz ten posiada również formę czasownikową διηγοῦμαι – opowiadam. W pierwszym jego sensie chodzi o zwykłe opowiadanie bez wymagań weryfikacji prawdziwości relacjonowanych zdarzeń, ale wersja Łukasza odpowiada innemu sensowi, zawierającemu zdawanie relacji i konstruowanie historii na podstawie różnych źródeł dotyczących wydarzeń, które miały miejsce w środowisku czasowym i przestrzennym Łukasza i jego adresata.

Tę historię o wydarzeniach przekazywanych przez świadków Łukasz w drugiej części swego dzieła nazywa pierwszym słowem, ὁ πρῶτος λόγος, czyli pierwszym opowiadaniem, w znaczeniu opowiadania historycznego odmiennego od mitów i legend. Ponieważ rozpoczyna w ten sposób drugą część swej pracy, można stwierdzić, że traktuje obie części jako dwie narracje, jako dwa słowa: ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος λόγος. Słowo logos użyte na początku *Dziejów Apostolskich* zdaje się być co do swego sensu bardziej wypracowane niż wyraz ἡ διήγησις – opowiadanie z początku *Ewangelii*. Wiemy, że logos oznacza nie tylko pojęcie, lecz także dyskurs i konwersację, a także pismo, czyli księgę. Tak właśnie wyrażenie ὁ πρῶτος λόγος tłumaczy *Biblia Tysiąclecia*, mianowicie jako pierwsza księga. W *Kodeksie Muratoriego* czytamy o *Dziejach Apostolskich* również jako o księdze. Słowo księga odniesione jest tam też do *Ewangelii* Łukasza³⁶. Euzebiusz widzi również dwie części w dziele Łukasza³⁷, nazywając je księgami – τὰ βιβλία. A zatem można powiedzieć, że dzieło Łukasza składa się z dwóch ksiąg tworzących jedną dotyczącą rzeczywistych wydarzeń historię³⁸.

³⁵ Łk 1, 1-4: Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεξείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκῶτι ἀνωθεν πᾶσιν ἀκρι-βῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

³⁶ Zob. jak wyżej *Kanon Muratoriego*.

³⁷ Eusebius, HE III, 4, s. 6; SCH 31, s. 100-101; POK 3, s. 95: ἐν δυοῖν (...) βιβλίοις.

³⁸ Sobór Watykański II odwołuje się do Łk 1, 2-4, by potwierdzić historyczność czterech *Ewangelii*, *Dei Verbum*, 19.

To nie Łukasz zatytułował pierwszą swoją narrację *Ewangelią*. Tytuł ten spotykamy dopiero w II wieku. Św. Justyn pisze: „Apostołowie bowiem w napisanych przez siebie *Pamiętnikach*, zwanych *Ewangeliami*, podali nam, że otrzymali takie przykazanie. Jezus wziął chleb, dzięki składał (...)” (tłum. wł.)³⁹. Nieco dalej opisując zgromadzenie chrześcijan w dzień Pański, ten sam autor wskazuje, że czytają oni wtedy *Pamiętniki* Apostołów lub pisma proroków⁴⁰. Ireneusz z Lyonu donosi, że „Łukasz, towarzysz Pawła, zapisał w księdze Ewangelię głoszoną przez apostoła”⁴¹. Można dodać, że także *Pierwszy list do Koryntian* jest nazwany *Ewangelią* Pawła przez Klemensa Rzymskiego⁴². Szczególnie to ostatnie świadectwo pokazuje, że Ewangeliie zawierają bez wykluczania jeszcze inny rodzaj literacki. To znaczy, że w jednym dziele mogą istnieć dwa rodzaje literackie, a mianowicie ewangelia i list, ewangelia i pamiętniki, ewangelia i dzieje. Jak pierwszy z nich odnosi się do wymiaru duchowego treści przesłania, tak drugi wskazuje jego stronę literacką.

To nie Łukasz zatytułował drugą swoją narrację *Dziejami Apostolskimi*, co byłoby odesłaniem autorskim do ich charakteru historycznego. Tytuł ten znajdujemy po raz pierwszy w *Kanonie Muratoriego* napisanym pod koniec II wieku⁴³. Choć nawiązuje on do starożytnego gatunku literackiego opowiadającego główne czyny bohaterów, to posiada inny charakter ze względu na swoją treść religijną⁴⁴. Nie jest on ponadto w pełni adekwatny w odniesieniu do

³⁹ Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, I, 66, 3, introd., texte critique, trad. et notes Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, s. 306: Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ’ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (...).

⁴⁰ Tamże, I, 67, s. 3: Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται (...).

⁴¹ Ireneusz z Lyonu, *Ad. Haer.* III, 1, s. 1; zob. C. Spicq, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Éditions Universitaires de Fribourg Éditions du Cerf 1991, s. 601.

⁴² Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, XLVII, s. 1-2, w: A. Świderkówna, *Ojcowie Apostolscy*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XLV, s. 51.

⁴³ *Kanon Muratoriego* 2-3: „(...) Trzecia księga Ewangelii według Łukasza. Łukasz, ów lekarz, po wniebowstąpieniu Chrystusa, gdy go Paweł jako uczonego wziął ze sobą, w imieniu swoim spisał z opowiadania; nie widział on jednak Pana w ciele i dlatego jak mógł się dowiedzieć, tak zaczął opowiadać od narodzenia Jana. Czwarta Ewangelia jest Jana, jednego z uczniów (...). Choć poszczególne księgi Ewangelii zaczynają się na różny sposób, to jednak nie ma różnicy dla wiary, ponieważ w jednym podstawowym duchu we wszystkich wszystko przedstawiono: o Narodzeniu, o Męce, o Zmartwychwstaniu, o obcowaniu z uczniami swymi, o podwójnym jego przyjściu (...). Dzieje zaś wszystkich Apostołów zostały w jednej księdze zapisane. Łukasz najlepszemu Teofilowi zebrał wszystkie szczegóły, które działy się, w jego obecności, jak o tym wyraźnie świadczy pominięcie męki Piotra, i wyjazdu Pawła, wyruszającego z Rzymu do Hiszpanii”. Sz. Pieszczocho, *Patrologia*, t. II: *Ojcowie mówią*, Gniezno 1994, s. 46-47.

⁴⁴ F. Gryglewicz, J. Szlaga, *Dzieje Apostolskie*, s. 575. Zob. A. Banaszak, *Rozwój Kościoła Apostolskiego. Dzieje Apostolskie i Listy Świętego Pawła*, Warszawa 2002, s. 9. Gr. *praxeis*, łac. *acta*, pol. *dzieje*. Banaszak nazywa najogólniej gatunek literacki *Dziejów Apostolskich* historią kerygmatyczną.

działa Łukasza, które głównie zajmuje się apostołską działalnością Piotra i Pawła, choć w swym punkcie wyjścia przedstawia dzieło głoszenia Dobrej Nowiny przez wszystkich apostołów. Jednak trafnie oddaje on to dzieło Łukasze, uwidaczniając jego charakter historyczny. A zatem drugie lub trzecie pokolenie po Łukaszu znakomicie scharakteryzowało jego pismo, określając je aż po dzień dzisiejszy *Dziejami Apostolskimi*. Zresztą tytuł ten, jeśli ma być wierny przekładowi dosłownemu, tak z *Kanonu Muratorio*, jaki i z wersji greckiej *Nowego Testamentu*, trzeba przetłumaczyć jako „Dzieje Apostołów”⁴⁵. Zatem *Pamiętniki Apostołów* i „Dzieje Apostołów” łączą się w jedno dzieło, będące owocem pamięci i przekazu apostołskiego oraz pracy Łukasza jako historyka i pisarza. Specyficzna jest to historia, skoro jej pierwszorzędnym wymiar stanowi, według tradycji, zbawcze dzieło Chrystusa.

Lektura dzieła Józefa Dziejopisa żydowskiego i dostrzeżenie jego struktury literackiej, przekonują również o badawczych wysiłkach tego autora⁴⁶. Dzieło Józefa wprost nie jest nazwane przez samego autora historią. Józef nazywa je Παρ' ἡμῖν (Ἰουδαϊκῇ) ἀρχαιολογία, *Antiquitates Judaicae*, co zwykło się tłumaczyć jako *Starożytności żydowskie*. Zważywszy na bogactwo tytułu, dzieło to można nazwać *Dyskursem o starożytnościach żydowskich* lub jak przyjęto w polskim tłumaczeniu – *Dawnymi dziejami Izraela*. Specyficznie historyczny charakter dzieła ujawnia się w jego wstępie, czyli w pierwszej księdze, w której czytamy:

„Ludzie przystępujący do pisania dzieł historycznych nie dążą zazwyczaj do tego celu z jednego wspólnego wszystkim powodu, ale, jak mogłem się przekonać, kieruje nimi wiele i to bardzo różnych pobudek. Niektórzy poświęcają się temu rodzajowi pracy literackiej po to, by popisać się i wsławić zręcznością stylu; inni chcąc okazać wdzięczność ludziom, których dzieje mają być tematem opowieści, podjęli trud, nieraz ponad siły; jeszcze innych same wydarzenia, w których brali udział, zmusiły do tego, by pamięć o nich utrwalić na piśmie; a jest również wielu i takich, którzy widząc, iż jakieś sprawy nader ważne i pouczające pozostają nieznanymi, postanowili opisać je w dziele historycznym ku ogólnemu pożytkowi. Dwie ostatnie w wyżej wymienionych pobudek kierowały mną.

Znając bowiem z własnego doświadczenia dzieje wojny, którą my, Judejczycy, toczyliśmy z Rzymianami, zmuszony byłem opowiedzieć dokładnie jej przebieg i wynik, by przeciwstawić się pisarzom wypaczającym prawdę.

Niniejszą zaś pracę podejmuję w nadziei, iż wszystkim Grekom wyda się ona godna uwagi, jako że księgi te mają przedstawić, w oparciu o pisma hebrajskie, całość naszych dawnych dziejów i ustroju państwowego” (*Antiquitates Judaicae* I, 1-2)⁴⁷.

⁴⁵ Można także nadać inny tytuł tej księdze, a mianowicie *Dzieje pierwotnego Kościoła*, zob. J. Wojda, *Pierwsza historia Kościoła: Dzieje Apostolskie Łukasza a „Historia Kościelna” Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum”, 55(2010), s. 675-697.

⁴⁶ Zob. G. Lugano, *Flavius Josèphe, témoin et historien*, „La Terre Sainte”, 6-7(1970), s. 175-184.

⁴⁷ Joseph Flavius, *Oeuvres complètes*, w: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda1>

W starożytności tytuł dzieła mieści się zazwyczaj w jego pierwszych słowach i zostaje uwytłumaczony we wstępie. Dotyczy to także dzieła Józefa Flawiusza. Pierwsze słowo w prologu *Dawnych dziejów Izraela* to słowo „historia”; w jego dalszym ciągu znajdujemy inne słowo, które już wskazaliśmy, a mianowicie „archeologia”, związane przymiotnikowo z tymi, z których pochodzi Józef, czyli z Żydami. Autor zna strukturę klasyczną dzieła historycznego, która polega na podziale materiału na księgi, a te z kolei na rozdziały; zawiera ono również prologi i epilogi oraz wzmianki o autorach, z których korzysta historyk. Podzielił on swe dzieło na 20 ksiąg; zawiera ono również prolog i epilog. Autor nawet wie, ile wierszy jest w jego dziele⁴⁸. Podział tekstu na rozdziały i spis treści każdej księgi nie pochodzą od Józefa⁴⁹.

Łukasz tworzy swoje dzieło w dwóch księgach. Józef zaś rozmieszcza rezultaty swych badań w dwudziestu księgach. Między tymi dziełami zachodzi pewien związek formalny i treściowy. Jak czytamy we wstępie Dziejopisa żydowskiego, związek formalny polegałby na tym, że *Antiquitates Judaicae* jest poprzedzone przez *De Bello Judaico*. *De Bello Judaico* przedstawia część dziejów Żydów, *Antiquitates Judaicae* zaś dotyczy całości historii tego narodu. Stanowią one jakby dwie części jednej historii. Czyż nie jest tak samo z dziełem Łukaszowym? Między *Ewangelią* a *Dziejami Apostolskimi* zachodzi więc podobna do tej, jaka zachodzi między wymienionymi dziełami Flawiusza.

Jednak podstawowy związek zachodzący między interesującym nas dziełem Józefa Flawiusza, zwłaszcza *Antiquitates*, oraz dziełem Łukasza ma wy-

gr.htm, trad. en fr. sous la dir. Th. Reinach, trad. R. Harmand, révisée et annotée par S. Reinach, J. Weill, E. Leroux, 1900-1932, texte numérisé et mis en page par F.D. Fournier: texte grec et traduction française:

Τοῖς τὰς ἱστορίας συγγράφειν βουλομένοις οὐ μίαν οὐδὲ τὴν αὐτὴν ὁρῶ τῆς σπο υδῆσιν οὐκ αἰτίαν, ἀλλὰ πολλὰς καὶ πλείστον ἀλλήλων διαφερούσας. Τινὲς μὲν γὰρ ἐπιδεικνύμενοι λόγων δεινότητα καὶ τὴν ἀπ’ αὐτῆς θηρευόμενοι δόξαν ἐπὶ τοῦτο τῆς παιδείας τὸ μέρος ὁρμῶσιν, ἄλλοι δὲ χάριν ἐκείνοις φέροντες, περὶ ὧν τὴν ἀναγραφὴν εἶναι συμβέβηκε, τὸν εἰς αὐτὴν πόνον καὶ παρὰ δύναμιν ὑπέστησαν εἰσὶ δ’ οἵτινες ἐβιάσθησαν ὑπ’ αὐτῆς τῆς τῶν πρα-γματῶν ἀνάγκης οἷς πρᾶττον ἐνοῖς παρέτυχον ταῦτα γραφῇ δηλοῦσιν περιλαβεῖν πολλοὺς δὲ χρησίμων μέγεθος πραγμάτων ἐν ἀγνοίᾳ κειμένων προὔτρεψε τὴν περὶ αὐτῶν ἱστορίαν εἰς κοινὴν ὥφέλειαν ἐξενεγκεῖν. Τούτων δὲ τῶν προειρημένων αἰτιῶν αἱ τελευταῖαι δύο καὶ αἱ συμβεβήκασι τὸν μὲν γὰρ πρὸς τοὺς Ῥωμαίους πόλεμον ἡμῖν τοῖς Ἰουδαίοις γενόμενον καὶ τὰς ἐναντὶ πρόξεις καὶ τὸ τέλος οἷον ἀπέβη πείρα μαθῶν ἐβιάσθη ἐκδιηγέσθαι διὰ τοὺς ἐν τῇ γράφειν λυμαινόμενους τὴν ἀλήθειαν,

ταύτην δὲ τὴν ἐνεστώσαν ἐκχειρίσμαι πραγματείαν νομίζων ἅπανσι φανεῖσθαι τοῖς Ἕλλησιν ἀξίαν σπουδῆς· μέλλει γὰρ περιέξιν ἅπασαν τὴν παρ’ ἡμῶν ἀρχαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρημῆευμένην γρ αμμάτων. *Antiquitates Judaicae* (dalej cyt. AJ), wyd. pol. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. E. Dąbrowski, Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1979, s. 100.

⁴⁸ Mówi on o sześćdziesięciu tysiącach wierszy. Zob. tamże, s. 962 w zakończeniu w dwudziestej księdze.

⁴⁹ Zob. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm>, odczyt: 17 XII 2011.

miar treściowy. Mówiąc schematycznie, pierwsza księga Łukasza dotyczy Jezusa z Nazaretu, druga zaś założonego przez Niego Kościoła. Czternaście pierwszych ksiąg *Antiquitates* dotyczy całych dziejów świata i Izraela aż do wstąpienia na tron Heroda Wielkiego w roku 37 przed Chr. W księgach 15, 16, 17 autor zajął się samym panowaniem tegoż króla. W trzech ostatnich księgach opisuje on wydarzenia mające miejsce w latach 6-66 po Chr. A zatem przedmiot trzech ostatnich ksiąg *Antiquitates* Flawiusza w przybliżeniu czasowo pokrywa się z epoką, która jest przedmiotem pracy Łukasza. Ci dwaj autorzy żyją współcześnie z wydarzeniami rozgrywającymi się w końcowej części tej epoki. Zasadniczo są wspólne nie tylko treści wspomnianych ksiąg, lecz także ich chronologiczna rozpiętość.

Elementy metodologiczne we wstępach dzieł Łukasza i Józefa Flawiusza

Omawiane dzieła naszych autorów zawierają wstępy, które są jakby uroczystymi prologami. W nich znajdujemy informacje o przyjętych programach badawczych. Jeśli spojrzymy na motywy podjęcia pracy literackiej obu tych autorów, to możemy dostrzec ich wyraźną zbieżność. Józef – Dziejopis żydowski – zanim powie o motywach, które kierowały nim w podjęciu pisania dzieła, podaje motywy innych historyków, którzy opracowywali minione wydarzenia. Mówi on, że pisarze historycy kierowali się różnymi motywami pisząc swe prace. Jedni czynili to dla pokazania siebie i swej retoryki, inni chcieli okazać wdzięczność ludziom, o których pisali. Nie poprzestając na tych dwóch pierwszych racjach uprawiania historii, Józef wymienia dwie grupy historyków kierujących się jeszcze innymi motywami. Mianowicie jedni dlatego podejmowali pracę utrwalenia na piśmie wydarzeń, w których brali udział, ponieważ do tego zostali pociągnięci przez same wydarzenia. Inni zaś oddawali się tej pracy widząc wielką wagę określonych wydarzeń historycznych oraz ogólny pożytek płynący z ich opisanie. Te dwa ostatnio wymienione motywy podjęcia pracy historycznej były szczególnie ważne dla Flawiusza, który uznał je za własne. Pierwszy z tych motywów wprost dotyczy dzieła *De Bello Judaico*⁵⁰, opisującego wydarzenia, w którym Józef brał udział, drugi zaś odnosi się do *Antiquitates*, którego autor liczył na zainteresowanie środowiska greckiego, nie znającego spraw i dziejów żydowskich, przede wszystkim z braku znajomości języka hebrajskiego i aramejskiego.

⁵⁰ Ostatnie słowa z tego dzieła ukazują to również klarownie : „Oto koniec historii, którą stosownie do obietnicy z całą starannością napisałem dla tych, co pragnęli się zapoznać z przebiegiem wojny Rzymian przeciwko Żydom. Czy ja wyłożyłem dobrze, niechaj osądzą czytelnicy; ale co się tyczy prawdziwości zdarzeń, to śmiało mogę powiedzieć, że się w całej pracy tylko o to starał”. *De Bello Judaico* 7, 11, s. 5; zob. cyt. J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 18.

Łukasz przedstawia również motywy, jakimi kieruje się w swej pracy literackiej⁵¹. Podobnie jak Józef stwierdza on istnienie autorów tworzących opowieści na temat, który chce sam podjąć. Jego motywacja zajęcia się tematem polega na upewnieniu się o zdarzeniach, które miały miejsce oraz spisaniu ich, aby je przekazać pewnemu Teofilowi. Informacje te mają za cel utwierdzić adresata w jego przekonaniach dotyczących minionych wydarzeń. A zatem motywacja Łukasza pokrywa się poniekąd z intencjami, jakimi kierował się Józef Dziejopis żydowski. Tak jeden jak i drugi uczestniczyli w opisywanych przez siebie wydarzeniach oraz widzieli użyteczność swoich dzieł.

Ze słów Łukasza zamieszczonych na początku *Ewangelii* możemy wywnioskować, że autor ten podjął pracę z osobistej inicjatywy. Stwierdza on bowiem: „pomyślałem więc i ja, aby wywiedzieć się (...)”. Jednak obecność adresata dzieła, dostojnego Teofila, wskazuje, że on był *natchnieniem* w podejmowaniu trudu zbierania informacji i ich pisemnego opracowania. Ów Teofil jest osobą, która według tekstu *Ewangelii* znała już opowieści i naukę o Jezusie. Być może jest to konkretny chrześcijanin, który już ma podstawy wiary, a któremu chce się pomóc w budowaniu pełnej tożsamości ewangelicznej i kościelnej.

Dla Józefa inicjatywa pracy literackiej zmierzającej do zachowania od zapomnienia zdarzeń pochodziła początkowo od osób z obozu Wespazjana i jego syna Tytusa. Józef połączył swoją pasję badawczą i pisarską ze zleceniem, jakie od nich otrzymał. Następnie zaczął się głębiej interesować przeszłością swojego narodu i ją opisywać. W tym przedsięwzięciu nie szczędzili mu zachęty „miłośnicy historii”, a szczególnie niejaki Epafrodyt⁵². Zachęty te przede wszystkim skłoniły Flawiusza do przekładu swych dzieł na język grecki. Józef uważał się więc za historyka i był świadom ważności swego dzieła dla interesujących się wiadomościami o przeszłości, zwłaszcza dla obcokrajowców, czyli pogan. W tym wątku Józef Flawiusz ujawnia również siebie i swoje korzenie żydowskie, rozwiązując kwestię możliwości dokonania tłumaczenia z aramejskiego na grecki oraz znajdując przykłady usprawiedliwiające przekazywanie prawd i historii żydowskiej obcokrajowcom, czyli poganom. Łukasz nie ujawnia siebie w ten sposób, lecz identyfikuje się z historią, którą chce opowiedzieć, mianowicie z wyznawcami Jezusa Chrystusa. Widzimy więc, że dwaj nasi autorzy pisali nie tylko z własnej potrzeby, lecz w środowiskach i dla środowisk, z którymi byli związani.

⁵¹ Zob. D. J. Sneen, *An Exegesis of Luke 1: 1-4 with Special Regard to Luke's Purpose as a Historian*, „The Expository Times”, 83(1971), s. 40-43; I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1970.

⁵² AJ I, 2: Ἦσαν δὲ τινες, οἱ πόθῳ τῆς ἱστορίας ἐπ' αὐτὴν μετρούτρεπον, καὶ μάλιστα δὴ πάν- των Ἐπαφρόδιτος ἀνὴρ ἀπασαν μὲν ἰδέαν παιδείας ἡγάπηκ ὥς, διαφερόντως δὲ χαίρων ἐμπειρίας πραγμάτων, (...).

W obszernym wstępie do *Antiquitates* Józef przywołuje Mojżesza, nazywając go prawodawcą oraz podaje, że narodził się przez dwoma tysiącami lat (sic) i pozostawił wiele pism. To przywołanie postaci Mojżesza jest poprzedzone prośbą autora do czytelników, aby szczególną uwagę zwrócili na Boga przedstawianego przez mądrego prawodawcę. Łukasz wzmiankuje tylko Słowo – λόγος jako centrum zainteresowania wielu innych i jego samego, Słowo, które miało od początku swoich świadków i swoje sługi. Chodzi oczywiście o Jezusa. A zatem Mojżesz i Słowo, czyli Jezus, są pierwszoplanowymi postaciami dzieł obu naszych autorów.

Łukasz rozpoczynając swe dzieło odnosi się do opowiadań dotyczących Słowa wyznając, że sam zbada i opíše to, co się tyczy tego zagadnienia. Józef zaś w zakończeniu części wstępnej wspomnianego dzieła zapisał, że przystępuje do opowieści historycznej, wspomniawszy wcześniej o tym, czego Mojżesz uczył o powstaniu świata, dodając: „Oto co wyczytałem w świętych księgach: (...)”⁵³.

Dzieła tworzone przez Łukasza i Józefa charakteryzują się w sposób szczególny myślami przewodnimi.

Łukasz prowadzi najpierw swoich czytelników w stronę Słowa i Jego dziejów („w owym czasie”). Następnie ukazuje rozprzestrzenianie się („aż po krańce ziemi”) Nowiny Słowa oraz Nowiny o Słowie pod wpływem Ducha Świętego.

„Narracja o dokonanych wydarzeniach jak przekazali nam ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i towarzyszami (sługami) słowa, (...) Łk 1, 1b-2. Gdy Duch Święty przychodząc zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” Dz 1, 8 (tłum. wł.)⁵⁴.

W zestawieniu tych dwóch początkowych myśli z Łukaszowej *Ewangelią* i *Dziejów Apostolskich* ukazuje się ścisła jedność obu tych ksiąg. Mianowicie świadectwo złożone przez Słowo jest niesione na cały świat przez Jego uczniów w mocy Ducha Świętego. Jest więc tam ewidentnie obecny religijny wymiar przeszłości.

Dziejopis żydowski ukazuje również w sposób bezpośredni religijne widzenie przeszłości.

„Z całości zaś tych dziejów, jeśli się pilnie je prześledzi, taka ogólna wyłania się nauka, iż ludzie posłuszni woli Bożej i zachowujący prawa ogłoszone przez mą-

⁵³ AJ I, 4: Τρέψομαι δὲ ἐπὶ τὴν ἀφήγησιν ἤδη τῶν πραγμάτων μνησθεὶς πρότερον ὧν περὶ τῆς τοῦ κόσμου κατασκευῆς εἶπε Μωϋσῆς· ταῦτα δ' ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις εὖρον ἀναγεγραμμένα. Ἔχει δὲ οὕτως.

⁵⁴ Dz 1, 8: Ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

drego prawodawcę (Mojżesza) niewiarygodnej wprost zażywają pomyślności i obsypywani są przez Boga wszelkimi dobrami; gdy zaś tylko zstąpią z tej drogi, o najbliźsze nawet potykają się przeszkody i w niepowetowane klęski obracają się wszystkie ich, choćby najbardziej przemyślne, zabiegi. Przeto na wstępie proszą czytelników tych ksiąg, by poświęcili uwagę przede wszystkim Bogu (...)” AJ I, 3.

Myślą przewodnią dzieła Józefowego zdaje się być obecność Boga w historii Izraela. To On daje pomyślność w życiu narodu; On posyła Mojżesza ze swym słowem pełnym troski o naród; w posłuszeństwie Jemu znajduje się szczęście Żydów. Józef ukazuje więc Boga jako protagonistę historii Izraela.

A zatem tak w dziele Łukasza, jak i w dziele Józefa znajdujemy religijny wymiar spisywanych przez nich dziejów. Dzieje rozgrywają się w kadrze Bożej Opatrzności⁵⁵, wypełniającej czas historyczny, a nie mityczny⁵⁶.

Obaj autorzy we wstępach swych dzieł używają podobnych słów oznaczających rodzaj literacki, jakim chcą się posługiwać. U Łukasza jest to już wyżej wspomniane słowo *διήγησις* – narracja, u Józefa zaś słowo *ἀφήγησις* – opowiadanie. Ten zaś rodzaj literacki sam w sobie nie musi być historią w ścisłym sensie tego słowa, jednak nasi autorzy mówią o swych metodach, które polegają na badaniu przeszłości, na upewnianiu się, co do prawdziwości jej przedstawień oraz na spisywaniu rezultatów tych przedsięwzięć.

Tak więc Józef i Łukasz są autorami, którzy chcą przeprowadzić i przedstawić swoje badania nad przeszłością, posługując się rodzajem literackim będącym szeroko rozumianą historią. Wprawdzie Łukasz nie posługuje się słowem „historia”, lecz słowem *ἡ διήγησις*, określając nim inicjatywy, które miały na celu spisanie tego, co się wydarzyło wokół Jezusa, oraz własne dociekania zmierzające do ponownego zbadania, uporządkowania i opisu tych wydarzeń. Obaj omawiani autorzy mają literackie zamysły, których przedmioty są różne, albowiem tylko w niewielkim wymiarze dotyczą tej samej przeszłości. Znamienne zaś jest, że czynią to w sposób uporządkowany, według już istniejących form literackich.

Pozostaje jeszcze jedno zagadnienie metodologiczne dotyczące rozpatrywanych dzieł Łukasza⁵⁷ i Józefa Flawiusza⁵⁸. Mianowicie zachodzi różnica

⁵⁵ J. Leduc, V. Marcos-Alvarez, J. Le Pellec, *Construire l’histoire*, Midi-Pyrénées 1998, s. 66.

⁵⁶ Przejście z czasu bez historii, czyli czasu mitycznego, dokonało się dzięki judaizmowi, a szczególnie dzięki chrześcijaństwu. Mircea Eliade uważa, że „Dla judaizmu (...) czas jest początkiem i będzie on miał koniec. Wydarzenie historyczne zyskuje tu nowy wymiar: staje się ono teofanią. W chrześcijaństwie, wydarzenia religijne miały miejsce w historii”. M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard 1965, s. 92-97. Cyt. za J. Leduc, V. Marcos-Alvarez, J. Le Pellec, *Construire l’histoire*, s. 63, 77.

⁵⁷ Zob. E. Güttgemanns, *In welchem Sinne ist Lukas ‘Historiker’? Die Beziehung von Luk 1, 1-4 und Papias sur antiken Rhetorik*, „Linguistica Bibblica”, 54(1983), s. 9-26. J. Kudasiewicz,

między ówczesnym, a współczesnym pojmowaniem historii. Historiografia dawniejsza nie dbała zbyt o dokładność w określaniu czasu i przestrzeni. Dla niej ważne było, aby opisywać przeszłe wydarzenia w pewnym ciągu chronologicznym. Tak Łukasz⁵⁹ jak i Józef wpisują w opowieść zdarzenia obejmujące rzeczywistość religijną, która ma wymiar nie tylko boski, ale również ziemski i czasowy. Starożytni historycy skupiali się na wychwalaniu i na oddawaniu osobowości tych, o których pisali. Nie troszczyli się o dokładne daty, które podawali w przybliżeniu. Troszczyli się zaś o dokładniejsze przedstawianie postaci. Nie dbali więc o elementy, które by nas interesowały. Z tego nie można wyprowadzać wniosku, że musieli zniekształcać i przeinaczać fakty. Spotykane nieścisłości dotyczą nie tyle samych wydarzeń, co sposobu ich przekazu⁶⁰. Ponadto, jak wspomnieliśmy, historyk jest w pewien sposób obecny w swoim dziele, z którego możemy odkryć przekazywaną prawdę o badanych wydarzeniach oraz punkt widzenia, z którego ujmuje minione fakty. Znamy pełniej badawczą postawę Łukasza naznaczoną przede wszystkim postacią Jezusa. Wyrazem zaś wewnętrznej postawy Józefa jest przekonanie, iż Bóg zlecił Rzymianom rządy nad światem. Stąd właśnie płynie jego podziw do Rzymian.

Podsumowanie

Zaproponowane rozważania są próbą bliższego ukazania istotnego aspektu pierwszej księgi Łukasza. Dla ukazania historycznego aspektu *Ewangelii według św. Łukasza* wzięliśmy pod uwagę autora i jego dzieło. Uczyniliśmy to przywołując całość dzieła Łukaszowego, czyli *Ewangelię* i *Dzieje Apostolskie* oraz porównaliśmy je z *Dawnymi dziejami Izraela* Józefa Flawiusza. Dokonane porównanie dzieł obu autorów ujawniło ich zamysły historyczne oraz pewną odrębność celów, jakie sobie stawiali. W dziełach tych, a zwłaszcza w ich wstępach, znajdujemy podstawowe elementy metody uprawiania historii, takie jak kwerenda, świadkowie, porządkowanie materiału. O historycznym charakterze obu dzieł świadczą tytuły, ogólna struktura, treść i jej chronologiczne aspekty, projekty historiograficzne oraz motywacje i myśli przewodnie. Zatem Łukasz Ewangelista chrześcijanin i Józef Dziejopis żydowski posługują się metodą historyczną celem tworzenia dzieł pożytecznych dla swych odbiorców.

To porównanie okazało się owocne, gdyż wyostrzyło historyczne spojrzenie na *Ewangelię* Łukaszową i pozwoliło bliżej ukazać jej wymiar historycz-

Łukasz – ewangelista historii zbawienia, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 32(1985), z. 1, s. 75-98.

⁵⁸ Zob. W.C. van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Franz Delitsch-Vorlesungen 1972, Heidelberg 1978.

⁵⁹ Profesor Kudasiewicz stwierdza, że na wątek historyczny *Ewangelii* należy patrzeć „w świetle ówczesnej historiografii, szczególnie semickiej, uwzględniając przy tym ówczesne rozumienie historyczności”, J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 73.

⁶⁰ Zob. E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz. Życie i dzieła*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 24.

ny. Przede wszystkim nie pozwala nam odmówić temu dziełu historycznego znamienia. Stwierdzenie to jest szczególnie ważne w odniesieniu do Łukaszo-
wiej *Ewangelii* uznawanej za jedną z głównych ksiąg natchnionych. Istnieją inne liczne dokumenty dotyczące historyczności Jezusa Chrystusa, wywodzące się ze środowisk żydowskich, helleńskich, syryjskich i łacińskich. Lecz ten dokument, jakim jest *Ewangelia* Łukasza, jest historycznie najbardziej kompletny, gdyż od początku do końca dotyczy Jezusa Chrystusa i pisany jest przez kogoś, kto na początku ujawnia swoje aspiracje historyczne.

Nie było naszym celem przybliżenie w szczegółach treści dzieł Łukasza i Józefa. W obydwu dziełach spotykamy postacie o podobnych przekonaniach religijnych a mianowicie: faryzeuszów, saduceuszów, arcykapłanów, kapłanów i zelotów. Czytamy o świętach żydowskich, szczególnie o święcie Paschy. Dowiadujemy się o wyczynach cesarzy i królów oraz o czołowych postaciach życia społeczno-politycznego a mianowicie: o Herodzie Wielkim, Kwiryniuszu, Archelaosie, Herodzie Antypasie i jego bracie Filipie, Herodiadzie i Piłacie. Jesteśmy przenoszeni do określonych miejsc, a mianowicie: do Judei, Galilei, Trachonitydy, Samarii, Idumei, Jerozolimy, Rzymu, Cezarei Nadmorskiej, Betsaidy i Sydonu. Jest w nich również wzmianka o Jezusie, a także o Janie Chrzcicielu i Jakubie bracie Jezusa, zwanego Chrystusem⁶¹. U Józefa Flawiusza mało jest informacji o Jezusie. Tekst informujący o Jezusie jest podejrzewany o interpolację dokonaną przez kopistów. U Flawiusza sprawa Jezusa jest raczej tylko wzmianką podporządkowaną wielkiemu nurtowi dziejów Izraela, gdzie rodzące się chrześcijaństwo jest traktowane jako fakt marginalny. Łukasz zaś skupia treść swego dzieła wokół Jezusa. Józef Flawiusz opowiada o dynastycznym i politycznym życiu królów Izraela, oraz współczesnych Jezusowi i autorowi rzymskich cesarzy. Koncentruje swą narrację na Rzymie i na różnych miejscach Izraela, szczególnie na Jerozolimie. U dziejopisarza żydowskiego dominuje sensacja, ukazane są liczne spiski, walki o wpływy, o władzę, o uznanie, skandale obyczajowe. Autor opisuje nieustanne kontakty Żydów z dworem cesarskim oraz odwoływanie się sądu Cezara; liczne bunt w Królestwie Izraela, wojny z sąsiadami i wewnątrz królestwa. Opisana przez Flawiusza panorama wydarzeń istotnie różni się od atmosfery Łukaszej *Ewangelii*, w której dominuje nieskazitelna postać Jezusa, wchodzącego w wir ówczesnej historii Izraela. Dzieło Józefa Flawiusza pomaga dostrzec szeroki historyczny kontekst Jezusa oraz gromadzonego przez Niego Kościoła⁶².

⁶¹ Wiele napisano na ten temat, zob. przyczynę i bibliografię, E. Dąbrowski, *Appendix I Testimonium Flavianum* (*Antiq.* 18, 3, 3), w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 873-890; Tenże, *Appendix II Działalność Jana Chrzciciela* (*Antiq.* 18, 5, 2), tamże, s. 891-898; Tenże, *Appendix III Śmierć Jakuba Apostoła w opisie Józefa Flawiusza* (*Antiq.* 20, 9, 1), tamże, s. 963-968.

⁶² Atmosferę dwóch wspomnianych dzieł Flawiusza można porównać do wydarzeń dzisiejszego naszego świata. Czytając *Dawne dzieje Izraela* można mieć wrażenie jakby się słyszało to, co się

We wstępie do niniejszego opracowania wspomnieliśmy o kryzysie dotyczącym historyczności Jezusa. Występuje on szczególnie w nurcie zwanym *Leben-Jesu-Forschung*. Mianowicie badając życie Jezusa przyjmowano za wartościowe poznawczo modele tylko gatunki literackie spokrewnione z historią, takie jak: biografia, kronika, faktografia, chronologia, roczniki. Nie wzięto pod uwagę tego, iż zapisy Ewangelistów, żyjących we wspólnocie Kościoła, nie były ani biografiami, ani kronikami, lecz były innym rodzajem przekazu wiary dotyczącej historycznego Jezusa Chrystusa. Opisy obejmujące czas życia Jezusa i apostołów nie są wprost kronikami, annałami, biografiami, lecz stanowią specyficzny przekaz wydarzeń. Przekaz ten nazwano *Pamiętnikami* i *Ewangeliami*. Znakomicie wyraził charakter tego przekazu Jean Gitton, myśliciel i teolog francuski:

„(...) gdyby Pismo św. zostało rzeczywiście zredagowane na rozkaz, aby stać się niejako sumą wiary, można by sądzić, że zawiera ono całość w postaci skondensowanej (...). Tak jednak nie było. Pismo św. nie zostało ułożone jako symbol wiary. Są to po prostu pamiętniki uczniów, którzy nie dążyli do tego, aby wszystko zanotować, i często czynią pobieżną wzmiankę o tym co najistotniejsze. Nie widzimy tu niemal śladu codziennych przeżyć. Tego wszystkiego bowiem, co jest zjawiskiem powszednim, co trwa, właściwie już się nie dostrzega, a zatem nie notuje się w dzienniku. Zapisuje się tylko to, co mogłoby ulec zapomnieniu, a więc to co musi być utrwalone przy pomocy znaków”⁶³.

Patrzac na *Ewangelie* od strony historycznej dostrzeżemy przede wszystkim ich charakter wydarzeniowy. *Ewangelia według św. Łukasza* jest więc historią specyficzną⁶⁴. Jej specyfika polega na tym, że przekazuje ona jednocześnie historię i drogę zbawienia, czyli Dobrą Nowinę. Występujące zaś w niej nieścisłości i ogólne potraktowanie pewnych zagadnień, takich jak data narodzin lub śmierci Jezusa Chrystusa nie były problemem Łukasza i pierwotnego Kościoła, lecz ludzi okresu ostatnich wieków drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa⁶⁵. *Ewangelia według św. Łukasza* nie jest podręcznikiem historii w sensie współczesnym. Poprzestanie zaś na stwierdzeniu, że jej celem jest przekazanie

dzieje dzisiaj w świecie opisywanym przez nowoczesne media poczynając od gazet: walka polityczna, skandale, sensacje z życia ludzi świata polityki w ich życiu rodzinnym i publicznym, wojny, rozboje, wojny o hasłach religijnych, trwonienie majątków i zabawy ludzi bogatych. Józef Flawiusz byłby nie tylko historykiem, ale również, a może najogólniej mówiąc w sensie dzisiejszego dziennikarza.

⁶³ J. Guitton, *Kościół współczesny*, tłum. B. Majchszak, J. Bednarek, J. Rybałt, Warszawa 1965, s. 214.

⁶⁴ J. Kudasiewicz, *Dawne a współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, AK 72(1969), s. 441: „nie znaczy to jednak, że Ewangelie nie mają charakteru historycznego. Jest to historia, ale nie historia kronikarska, lecz historia religijna, historia ewangeliczna, historia skerygmatyzowana, historia, która wierzy i wzywa do wiary, pisana przez wierzących dla wierzących (Łk 1, 1-4)”.

⁶⁵ Zob. F. Gryglewicz, *Chronologia życia Chrystusa Pana*, Lublin 1957, s. 5; M. Wojciechowski, *Daty z życia Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 40(1987), nr 3, s. 202-214.

przesłania o zbawieniu stanowi niebezpieczeństwo zamazania jej historycznego aspektu. Nie można również mówić o *Ewangeli*, że jest ona Dobrą Nowiną o zbawieniu, która posiada wiele elementów historycznych (np. przepisy prawa rzymskiego), ponieważ byłoby to rozbicie jej wewnętrznej spójności. Respektując historiozawca jedną *Ewangeli*, zachowujemy jej charakter źródła do opracowywania historii we współczesnym rozumieniu⁶⁶, dokonując wciąż nowych historycznych interpretacji.

Wartość historii dotyczącej Jezusa Chrystusa określił wyraźnie papież Benedykt XVI w swojej książce *Jezus z Nazaretu*. Pisał w niej, że

„wiara biblijna (...) nie opowiada historii jako symboli prawd ponadhistorycznych, lecz zasadza się na historii, która toczyła się na naszej ziemi. *Factum historicum* nie jest dla niej wymiennym szyfrem symbolicznym, lecz stanowi jej konstytutywną podstawę. *Et incarnatus est* – w tych słowach wyznajemy, że Bóg wkroczył rzeczywiście w realną historię”⁶⁷.

Zarysowawszy perspektywę historiograficzną *Ewangeli* według św. Łukasza można podjąć próbę przedstawienia jej zawartości z punktu widzenia historycznego stosując kryterium wydarzeniowe⁶⁸. Analizując fakty i dokonując ich klasyfikacji można zaproponować stosowną strukturę historyczno-literacką i nadać jej ewentualnie nowy tytuł.

THE GOSPEL ACCORDING TO ST. LUKE AS A HISTORICAL DOCUMENT IN THE LIGHT OF ANTIQUITIES OF THE JEWS BY FLAVIUS JOSEPHUS

SUMMARY

The history of Jesus the Nazarene's life seems to have been provocative for the Roman Catholic Church. In XIX and XX centuries it was marked by many controversies. Thus "The Gospel according to St. Luke" may be recognized as having the great importance in historical debates about the Founder of Christianity. The contribution of this article puts forward a historical approach to the work of St. Luke, which is acclaimed as a worth amid all the writings about Jesus Christ, and the beginning of the Church. The gospel of St. Luke is distinguished by its original and methodical manner of writing, which features its historical character. The author refers to "Antiquities of the Jews" by Flavius Josephus, as this work is devoted to the parallel time to that of Jesus Christ's life and the beginning of the Christianity. With comparing the lives and works of Luke and

⁶⁶ W dziełach Nowego Testamentu znajdujemy elementy historyczne, np. odnośnie prawa Rzymskiego: A.N. Sherwin-White, *Roman Society and the Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963. M. Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et le message de la folie de la croix*, (lectio divina 5), trad. de l'all. A. Chazelle, Paris 1981. A. Oppenheimer, *Jewish penal authority in Roman Judaea*, in Martin Goodman, ed., *Jews in a Graeco-Roman world*, Oxford, New York 1998.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 8.

⁶⁸ O faktach i wydarzeniach jako pojęciach fundamentalnych historii zob. J. Leduc, V. Marcos-Alvarez, J. Le Pellec, *Construire l'histoire*, s. 52-57. Zob. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963. J. Gnllka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997.

Flavius, the historical aspect of “The Gospel according to St. Luke” may be appreciated and shown more clearly.

KEYWORDS: gospel, St. Luke, history, Flavius Josephus.

**POWOJENNE LOSY KOŚCIOŁA ŚW. KATARZYNY W BRANIEWIE
W ŚWIEŁLE ARCHIWALIÓW WOJEWÓDZKIEGO
KONSERWATORA ZABYTKÓW W OLSZTYNIE****Polityka władz PRL wobec dziedzictwa kulturowego**

Druga wojna światowa nie oszczędziła dziedzictwa kulturowego Warmii i Mazur, zarówno tego o charakterze świeckim, jak i tego o charakterze religijnym. Dramatyczny los spotkał obiekty sakralne zniszczone w czasie działań wojennych na terenie całej Polski. Całość obrazu zniszczeń dopełnia los świątyń na terenach włączonych do Polski po 1945 roku – na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Wśród nich znalazły się świątynie Wrocławia, Gdańska, Olsztyna i Elbląga, które po zakończeniu działań wojennych były okradane, dewastowane i podpalane przez zwycięskich czerwonoarmistów¹.

Kolejną kwestią był spór o prawo własności kościelnych majątków poniemieckich na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Po drugiej wojnie światowej na terenach Ziem Zachodnich i Północnych mieliśmy do czynienia z przejęciem własności kościelnej przez państwo i zaplanowaną rozbiórką zabytkowych kościołów². Program unicestwienia substancji zabytkowej na terenach Warmii i Mazur jednakowo dotyczył kościelnych dóbr kultury katolickiej i ewangelickiej.

Kolejne akty prawne – dekret z 2 marca 1945 roku o majątkach opuszczonych i porzuconych³, ustawa z 6 maja 1945 roku o majątkach opuszczonych i porzuconych⁴, dekret z 8 marca 1946 roku o majątkach opuszczonych i poniemieckich⁵, dekret z 6 września 1946 roku o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziem Odzyskanych i byłego Wolnego Miasta Gdańska⁶ – były interpretowane na korzyść państwa. Pomimo odmawiania prawa własności do majątku po byłym niemieckim Kościele katolickim na terenie tzw. „Ziem Odzy-

* Ks. Dr Jacek Wojtkowski – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Sztuki; e-mail: wojtkowskijacek@gmail.com

¹ R. Gryz, *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971-1980*, Kielce 2007, s. 26.

² A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996, s. 149-159.

³ Dz. U. z 1945 Nr 9, poz. 45.

⁴ Dz. U. z 1945 Nr 17, poz. 97.

⁵ Dz. U. z 1946 Nr 13, poz. 87.

⁶ Dz. U. z 1946 Nr 46, poz. 297.

skanych”, Kościół katolicki na tych ziemiach był faktycznym spadkobiercą i właścicielem tegoż majątku⁷.

Lata 50. to czas zaostrzania polityki państwa wobec Kościołów chrześcijańskich. 3 czerwca 1957 roku Urząd do Spraw Wyznań wydał okólnik nr III 22a/29/57, stwierdzający stan prawny poniemieckiego majątku kościelnego na Ziemiach Zachodnich i Północnych i bezpodstawność roszczeń Kościoła do tego majątku. Okólnik ten postanawiał, że zgodnie z dekretem z 8 marca 1946 roku majątek niemieckich i gdańskich osób prawnych przeszedł z mocy samego prawa na rzecz Skarbu Państwa z wyjątkiem majątku niemieckich i gdańskich osób prawnych prawa publicznego, który przeszedł na własność odpowiednich polskich osób prawnych. Według wykładni okólnika, polskie osoby prawne prawa publicznego, to związki samorządu terytorialnego, związki samorządu gospodarczego. Natomiast związki religijne i ich osoby prawne, w tym Kościół katolicki, nie są osobami prawa publicznego. Ostatecznie uznano, że majątek niemieckich kościołów i związków religijnych nie przeszedł z mocy samego prawa na rzecz Kościołów i związków religijnych w Polsce i jako majątek poniemiecki, przeszedł z mocy prawa na własność Skarbu Państwa⁸.

W praktyce do roku 1961, w którym została uchwalona ustawa o gospodarce terenami w miastach i osiedlach⁹, stan własności nieruchomości po Kościele niemieckim regulowany był dekretemi, okólnikami, doraźnymi wyrokami Sądu Najwyższego i praktyką Urzędu do Spraw Wyznań oraz władz terenowych, która była zależna od bieżącej polityki władz partyjnych.

Dopiero ustawa z 23 czerwca 1971 roku¹⁰ regulowała sprawę własności nieruchomości kościelnych na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Przewidywała nadanie kościelnym osobom prawnym nieruchomości na własność i przedstawiała traktować majątek niemieckich Kościołów i związków religijnych jako mienie „poniemieckie”. Nadanie nieruchomości było odstępstwem od ogólnej zasady niezbywalności terenów państwowych w miastach i osiedlach, wyrażonej w ustawie o gospodarce terenami z 14 lipca 1961 roku¹¹.

Ustawa miała swoje uszczegółowienie w zarządzeniu Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań z 13 sierpnia 1971 roku w sprawie wykonania przepisów o przejściu na osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego oraz innych Kościołów i związków wyznaniowych własności niektórych nieruchomości położo-

⁷ Kwestie związane z własnością Kościoła katolickiego na Ziemiach Zachodnich i Północnych szczegółowo omówił: D. Mazurkiewicz, *Spór o prawo własności kościelnych majątków poniemieckich na Ziemiach Zachodnich i Północnych w latach 1945-1973*, „Studia Paradyskie” XVI/2006, s. 221- 240.

⁸ Tamże, s. 225.

⁹ Dz. U. z 1961 Nr 32, poz. 159.

¹⁰ Dz. U. z 1971 Nr 16, poz. 156.

¹¹ D. Mazurkiewicz, *Spór o prawo...*, s. 236.

nych na Ziemiach Zachodnich i Północnych¹², a także w uchwałach Rady Ministrów Nr 231 z 8 października 1973 roku¹³ i Nr 303 z 31 grudnia 1973 roku¹⁴.

Pierwsze lata powojenne przyniosły zaangażowanie w odbudowę dziedzictwa historycznego. W 1946 roku Ministerstwo Odbudowy udzieliło subwencji na odbudowę 140 kościołów w Polsce w łącznej kwocie przekraczającej 35,2 mil. zł. Ponadto z pomocy Ministerstwa Administracji Publicznej skorzystało 60 kościołów, a dotacja wyniosła 3,6 mil. zł. W ciągu tego samego roku Ministerstwo Kultury i Sztuki przeznaczyło na odbudowę świątyń prawie 31,1 mil. zł. Pomoc z publicznych środków trafiała na odbudowę obiektów zabytkowych. Jednakże okres dotacji nie trwał zbyt długo. Już od 1947 roku zakres dofinansowywania odbudowy obiektów sakralnych radykalnie zmniejsza się i to nie z powodu zakończenia prac przy obiektach, czy też braku obiektów do odbudowy, ale z powodu zmiany polityki wyznaniowej. Kolejne lata (1948-49), to umocnienie się tendencji do redukcji budżetowych dotacji na obiekty kościelne¹⁵.

W końcu lat 40. następowała centralizacja polityki w sprawach wyznaniowych. 5 lipca 1949 roku minister Administracji Publicznej, Władysław Wolski, zobowiązał wszystkich wojewodów, oraz prezydentów miast Warszawy i Łodzi, do scentralizowania w jednej komórce wszystkich spraw wyznaniowych. Wszelkie kwestie związane z wyznaniem lub duchownymi miały być uzgadniane przez wszystkich urzędników z wydziałami społeczno-politycznymi urzędów wojewódzkich¹⁶.

Ustawą z 19 kwietnia 1950 roku o zmianie organizacji naczelných władz państwowych w zakresie gospodarki komunalnej i administracji publicznej został utworzony Urząd do Spraw Wyznań¹⁷. Posiadał on trzy wydziały: ogólny, wyznania rzymskokatolickiego i wyznań nierzymskokatolickich, oraz dwa samodzielne referaty: nadzoru stowarzyszeń wyznaniowych i nadzoru Funduszu Kościelnego.

Urząd do Spraw Wyznań formalnie podlegał prezesowi Rady Ministrów, a w rzeczywistości podporządkowany był KC PZPR i V (później XI) Departamentowi Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego¹⁸. Uprawnienia Urzędu

¹² M.P. z 1971 Nr 44, poz. 284.

¹³ M.P. z 1973 Nr 45, poz. 262.

¹⁴ M.P. z 1973 Nr 57, poz. 325.

¹⁵ R. Gryz, *Pozwolić czy nie?...*, s. 30.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Dz. U. z 1950 Nr 19, poz. 156.

¹⁸ Departament V Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego został utworzony 6 września 1945 roku i zajmował się zwalczaniem wrogich i szkodliwych organizacji i ugrupowań politycznych dla interesu państwa. W tymże Departamencie V powołano Wydział V do rozpracowywania duchowieństwa. Od 1950 roku Wydział V zajmował się zwalczaniem wrogiej działalności kleru katolickiego, sprawy innych Kościołów i związków wyznaniowych przejęła Sekcja IV Wydziału

były określone w sposób ogólny, mało precyzyjny, stwarzający szeroki zakres dowolności przy realizacji funkcji nadzorczych. Rzeczywistym zadaniem Urzędu do Spraw Wyznań była ingerencja w sprawy wewnętrzne związków wyznaniowych, tak by je pozbawić samodzielności i podporządkować aparatowi władzy.

W 1955 roku referaty do Spraw Wyznań szczebla wojewódzkiego zostały przekształcone w Wydziały do Spraw Wyznań. Do obowiązków starszych inspektorów ds. wyznania rzymskokatolickiego należało opiniowanie podań o subwencje, przydziały i dotacje na zaspokojenie potrzeb związku wyznaniowego rzymskokatolickiego, podań o zezwolenie na remonty i budowę obiektów, należących do Kościoła rzymskokatolickiego¹⁹.

Latem 1952 roku Urząd ten przekazał do realizacji referentom wyznaniowym następujące wytyczne:

„Co do remontów budynków kościelnych należy dawać wnioski na kupno materiałów tylko w tych wypadkach, gdzie zachodzi tego konieczna potrzeba, np. jeśli zawali się strop, burza zerwie pokrycie, spali się budynek. Natomiast jeśli chodzi np. o otynkowanie czy odmalowanie, słowem, o względy estetyczne – wydawanie zezwoleń uważać za zbędne”²⁰.

W końcu stycznia 1953 roku zalecono sporządzenie szczegółowego wykazu odbudowanych ze zniszczeń wojennych i nowo zbudowanych świątyń. Do takiego działania zobowiązywało poufne pismo Józefa Siemka, wicedyrektora Urzędu do Spraw Wyznań, skierowane do wojewódzkich Referatów do Spraw Wyznań. Według tych wykazów można ustalić, że w latach 1945-1952 spośród 17 województw najwięcej obiektów sakralnych odbudowano w pięciu: krakowskim, warszawskim, opolskim, rzeszowskim i katowickim (od 1953 roku – śląskim). Najslabiej wypadły województwa północnej Polski (koszalińskie, olsztyńskie i szczecińskie). Można szacować, że ogółem w całym kraju zdołano w ciągu 8 powojennych lat odbudować około 300 obiektów sakralnych, a około 100 znajdowało się w trakcie takich zabiegów²¹.

Zalecenia Urzędu do Spraw Wyznań dotyczyły nie tylko sporządzenia wykazów obiektów, ale też inwentaryzacji wyposażenia kościołów na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Służby miały dokonać spisu dzwonów w nieużytko-

III. W 1953 roku minister bezpieczeństwa publicznego utworzył Department XI do walki z wrogią działalnością związków wyznaniowych o następującej strukturze: Wydział I – kler świecki, Wydział II – zakonny, Wydział III – organizacje religijne oraz stowarzyszenia katolików świeckich, Wydział IV – inne wyznania. Zob. *Metody pracy operacyjnej bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989*, wstęp, wybór dokumentów, redakcja: A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 19-27.

¹⁹ R. Gryz, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1956. Na przykładzie województwa kieleckiego*, Kraków 1999, s. 26-31.

²⁰ R. Gryz, *Pozwolić czy nie?...*, s. 33.

²¹ Tamże, s. 34.

wanych obiektach poewangelickich, przeznaczając je na przetopienie w hutach. Władze PRL zamierzały przejąć nie tylko nieczynne świątynie protestanckie, lecz także obsługiwane przez księży katolickich. W 1956 roku administracja państwowa interesowała się losem opuszczonych kościołów poewangelickich, ale tylko w kontekście dostosowania ich do celów świeckich lub do rozbiórki. Praktyka była następująca: ostateczną decyzję o rozbiórce kościoła podejmowano w Urzędzie do Spraw Wyznań. Wcześniej wojewódzkie Referaty do Spraw Wyznań sondowały nastroje panujące w lokalnej społeczności. Za wszelką cenę chciano uniknąć incydentów podczas akcji rozbiórkowej. Do rozbiórki przeznaczano obiekty sakralne zniszczone w 50%²². W wypadku mniejszego stopnia zniszczenia kościół mógł być przeznaczony na magazyn lub świetlicę. Było to tzw. „racjonalne wykorzystanie” obiektu zabytkowego. Polityka PRL polegała na skonfiskowaniu Kościołowi rzymskokatolickiemu budynków i świątyń, i przeznaczeniu ich do własnych celów np. ze 155 zakładów karnych ponad 1/3 została umieszczona w dawnych klasztorach i zamkach²³. Najbardziej krytycznie należy ocenić decyzje akceptujące rozbiórki obiektów zabytkowych. „Wyskorzenianie” pozostałości wszystkiego co niemieckie z ziem przejętych przez władze polskie po 1945 roku osiągało monstrualne rozmiary. Materiał budowlany uzyskiwany z rozbiórki świątyń przeznaczano na budowę obiektów użyteczności publicznej²⁴.

Na terenie Warmii i Mazur „troska” państwa o dziedzictwo kulturowe przejawiała się w takich działaniach, jak np. przekazanie przez władze wojewódzkie kościoła w Gronowie do rozbiórki w dniu 4 stycznia 1961 roku²⁵, ostatecznie ruiny pokościelne zostały wysadzone przez saperów i do 2 maja 1975 roku miały być w czynie partyjnym usunięte. Podobnie ruiny kościoła w Żelaznej Górze, według relacji naczelnika Gminy w Braniewie, miały być usunięte do 2 maja 1975 roku, a gruz wykorzystany do zasypania bagienka na placu zgromadzeń w Żelaznej Górze²⁶. Oba kościoły zostały odbudowane w latach 1994-1999 przez księdza Tadeusza Brandysa.

Na początku lat 60. XX w. naczelnik Wydziału Rzymskokatolickiego Urzędu do Spraw Wyznań, Stanisław Wierzbicki, wydał jednoznaczny instrukcję dla wojewódzkich Wydziałów do Spraw Wyznań: „Należy zaniechać odbudowy całkowicie lub prawie całkowicie zniszczonych kościołów”. W tej sytuacji najchętniej kwalifikowano obiekty sakralne jako „trwałą ruinę” i rezygnowano z ich odbudowy.

²² Tamże, s. 38-39.

²³ J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. II, Kraków 2001, s. 231-233.

²⁴ R. Gryz, *Pozwolić czy nie?...*, s. 38.

²⁵ A. Kopiczko, *Kościół warmiński...*, s. 150.

²⁶ Tamże, s. 167.

8 września 1960 roku prezes Rady Ministrów wydał okólnik nr 175, w którym nakazywał wszystkim organom prezydiów powiatowych rad narodowych ściśle współdziałanie z wojewódzkimi Wydziałami do Spraw Wyznań. Decyzja ta była sposobem na wymuszenie przestrzegania zasady nadrzędności stanowiska pionu wyznaniowego w administracyjnym procesie decyzyjnym. Oznaczało to w praktyce, że aparat wyznaniowy stał w swej antykościelnej działalności ponad prawem²⁷.

Decyzje w sprawie budowy nowych obiektów sakralnych były podejmowane centralnie przez zespół w składzie: Wydział Administracyjny KC PZPR, Urząd do Spraw Wyznań i Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, na wniosek zespołów wojewódzkich, działających pod przewodnictwem I sekretarzy KW PZPR. W sprawach remontów lub przebudowy obiektów sakralnych i budowy obiektów niesakralnych dla instytucji kościelnych, decyzje podejmował zespół wojewódzki. W ramach komitetów partyjnych i wydziałów administracyjnych istniały organy kolegalne, opiniujące wnioski Wydziałów do Spraw Wyznań przy prezydiach rad narodowych, zwane trójkami politycznymi. Był to termin umowny i dość pojemny, gdyż nie ograniczał składu jedynie do trzech osób, tj. przedstawiciela partii, kierownika Wydziału do Spraw Wyznań i przedstawiciela Służby Bezpieczeństwa²⁸. W Olsztynie i Skierniewicach odnotowano na poziomie wojewódzkim w końcu lat 70. XX w. najlepsze efekty współpracy Wydziału do Spraw Wyznań z Wojewódzkim Konserwatorem Zabytków (zezwoenia na remonty i dotacje finansowe), z Wydziałem Gospodarki Terenowej (wsparcie jednostek podstawowych w sprawach budowlanych) i Wojewódzkim Biurem Planowania Przestrzennego i Nadzoru Urbanistycznego (w sprawach lokalizacji i zatwierdzania projektów dokumentacji obiektów sakralnych)²⁹.

Analiza polityki wyznaniowej wobec dziedzictwa kulturowego pozwala lepiej zrozumieć obieg dokumentów i sposób postępowania Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków wobec ruiny kościoła św. Katarzyny w Braniewie. Historia powojenna tego obiektu dokładnie ilustruje politykę PRL wobec chrześcijańskiego dziedzictwa historyczno-artystycznego Warmii.

Kataklizm drugiej wojny światowej spowodował powstanie świeżych ruin, które oskarżały działalność człowieka. Taką świeżą ruiną stał się gotycki kościół św. Katarzyny, który uległ zniszczeniu w czasie działań wojennych. Kościół ten został wybudowany etapami w latach 1343-1442. Po 1346 roku dobudowano krótkie prezbiterium. Następnie po roku 1350 wzniesiono dolne partie murów obwodowych korpusu nawowego, a w trzecim ćwierćwieczu XIV stulecia podwyższono mury korpusu do wysokości hali oraz wstawiono filary

²⁷ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 102.

²⁸ R. Gryz, *Pozwolić czy nie?...*, s. 72-73.

²⁹ Tamże, s. 82.

międzynawowe. Prace prowadzone były przez mistrzów Heyne'go i Hermanna Penkun, od 1361 roku – przez Godiko Hamma. W 1480 roku piorun zniszczył wnętrze wieży oraz szczyt i sklepienie całego korpusu nawowego. W 1520 roku mistrz Niclis z Ornety postawił nowe dachy nad korpusem nawowym i nadbudował ostatnią kondygnację wieży³⁰.

Działania militarne drugiej wojny światowej dotarły do Braniewa w styczniu 1945 roku. Ostatnia msza święta w farze braniewskiej została odprawiona 28 stycznia 1945 roku. 22 lutego władze niemieckie ogłosiły ewakuację ludności cywilnej³¹. Bezpośrednie walki o Braniewo rozpoczęły się 19 marca, jako datę zakończenia działań wojennych przyjmuje się 20 marca 1945 roku, wówczas to administracja przeszła w ręce wojsk radzieckich. 7 lipca 1945 roku władze w mieście przejęła administracja polska, jednakże Rosjanie opuścili Braniewo dopiero w grudniu tego roku³².

Po drugiej wojnie światowej powstała koncepcja podziału ruin na ruiny stare, akceptowane przez środowisko, tworzące część krajobrazu kulturowego, oraz ruiny nowe powstałe w wyniku działań wojennych, będące zakłóceniem i oszpecceniem przestrzeni szczególnie w krajobrazie zurbanizowanym. Wiele zniszczonych kościołów miało pozostać trwałą ruiną czego przykładem miał być kościół św. Katarzyny w Braniewie. Kryterium podziału, przeznaczenia i sklasyfikowania ruin nie miało charakteru merytorycznego. Znaczenie historyczne, wartość artystyczna nie była brana pod uwagę.

„O sposobie postępowania decydowały na ogół nie stopień zniszczenia i możliwości techniczne odbudowy lecz względy emocjonalne i praktyczno-gospodarcze, jak zmniejszenie liczebności parafii, brak użytkownika zamku, zmiana znaczenia gospodarczego osiedla itp.”³³.

Wieloletni Wojewódzki Konserwator Zabytków w Olsztynie, Lucjan Czubieli, tak opisuje problem konserwacji zabytków sakralnych:

„Niezmienne złożonym problemem było jak wiadomo zagadnienie budownictwa sakralnego, biorąc pod uwagę aspekty polityczne, kultowe, społeczne, ekonomiczne, użytkowe i ustawowe. *Chodziło tu głównie o właściwy stosunek i zgodną politykę resortu kultury wobec remontów obiektów sakralnych, rozbiórek, lub ewentualnej odbudowy czy adaptacji na cele kulturalno-gospodarcze czy nawet kultowe* [podkr. – J.M.W.]. Szereg ruin pokościelnych uległo rozbiórce w sposób legalnie przeprowadzony. Część obiektów sakralnych znajdowała się w formie murów magistralnych w miejscowościach: Prabuty, Frombork, Braniewo, Ostróda, Olsztynek, Kuty pow. Węgorzewo, Ryn, Jedwabno lub też w stanie dość do-

³⁰ *Sanktuaria Archidiecezji Warmińskiej*, red. S. J. Bosko RM, ks. J. M. Wojtkowski, Olsztyn 2009, s. 95-101.

³¹ J. Rusak, *Dzieje kościoła św. Katarzyny w Braniewie po II wojnie światowej*, Olsztyn 1994 (mps mgr PAT), s. 30-31.

³² A. Szorc, *Braniewo*, Olsztyn 1995, s. 246-247.

³³ E. Małachowicz, *Konserwacja i rewaloryzacja architektury w środowisku kulturowym*, Wrocław 2007, s. 104-105.

brym a nie użytkowanych, jak w miejscowościach: Dzietrzychowo pow. bartoszycki, Frombork – kaplica św. Anny, Koszelewy i Szczupliny pow. działdowski. Do grupy tej należy zaliczyć też zabudowania pokolegiackie w Dobrym Mieście, niezmiernie ciekawe z punktu widzenia architektury stylowej i unikatowości założenia na naszym terenie. *Wydaje się, iż polityka nasza powinna była zmierzać w kierunku spokojnego, ale rzeczowego stosunku, poprzez zastosowanie rozbiórki tam, gdzie to będzie bez straty materialno-historyczno-artystycznej lub zachowania w formie trwałej ruiny. Następnie należało dążyć do adaptacji na cele kulturalno-gospodarcze, nie wykluczając przy tym w sporadycznych wypadkach na cele kultowe* [podkr. – J.M.W.] a przynajmniej doprowadzenie do stanu surowego zamkniętego. Myślę tu o obiekcie przedstawiającym dużą wartość artystyczną, jakim są mury kościoła pokatedralnego w Prabutach, czy też w Ostródzie. *Położenie nad tymi obiektami dachów przerwałoby ciągle ataki ze strony parafii, kurii a nawet części wiernych* [podkr. – J.M.W.]. Wizualnie zlikwidowałoby problem ruin na terenie miasta. Tragiczna dość sytuacja zaistniała w jednym skrzydle przy zabudowaniach pokolegiackich w Dobrym Mieście. Miasto przejęło ten obiekt we własne administrowanie, a brak kredytów na remont grozi tak cennemu obiektowi zagładą. Można było ten obiekt wyremontować na muzeum diecezjalne. W ten sposób wiele bardzo cennych dzieł sztuki, oczywiście przeważnie sakralnych zostałaby zachowana. Ze względu na szczupłość kredytów terenowych można byłoby zalecić danej parafii, czy też kurii olsztyńskiej, w oparciu o ustawy, przeprowadzenie tych prac i sfinansowanie ich³⁴.

Lucjan Czubieli powyższą opinię opublikował w 1994 roku jednakże wymiana korespondencji pomiędzy Wojewódzkim Konserwatorem Zabytków a biskupem Tomaszem Wilczyńskim jasno pokazuje, że praktyka była zupełnie inna. Strona rządowa nie liczyła się z prośbą strony kościelnej o przekazanie ruin diecezji warmińskiej. Sam Wojewódzki Konserwator Zabytków, Lucjan Czubieli, upominał biskupa Wilczyńskiego za ton i treść wypowiedzi na temat ruin w Braniewie, Prabutach i Ostródzie oraz jasno pokazywał „kto tu rządzi”.

W całości przytaczam dwa listy biskupa Tomasza Wilczyńskiego, Biskupa w Olsztynie, w których wyraźnie prosi o przekazanie ruin kościołów diecezji warmińskiej i deklaruje ich odbudowę z własnych środków. Oba listy doczekały się odpowiedzi Lucjana Czubiela, Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie.

List biskupa Tomasza Wilczyńskiego z 10 listopada 1960 roku do Ministra Kultury i Sztuki, rozesłany także do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie, Sekretarza Episkopatu Polski, Centralnego Zarządu Muzeów i Ochrony Zabytków, Prezydium WRN w Olsztynie, Konserwatora Zabytków³⁵:

³⁴ L. Czubieli, *Ochrona i konserwacja zabytków architektury województwa olsztyńskiego w latach 1945-1975*, w: *Ochrona dziedzictwa kulturowego zachodnich i północnych ziem polskich*, red. J. Kowalczyk, Warszawa 1994, s. 226-227.

³⁵ Archiwum Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków Olsztyn (dalej - WKZ Olsztyn), Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 10.11.1960.

„W związku z odgruzowaniem dawnego kościoła parafialnego św. Katarzyny w Braniewie zgłaszam gotowość odbudowania go staraniem Diecezji Warmińskiej.

Kościół św. Katarzyny w Braniewie zbudowany w latach 1346-70, należał do najcenniejszych zabytków architektury na Warmii. Od innych kościołów gotyckich wyróżniał się trójdzielny zamknięciem prezbiterium, bardziej harmonijnymi proporcjami naw, arkadami łączącymi poszczególne filary i lżejszymi sklepieniami o czterogwiazdzystych zespołach. Do jego bogatego wyposażenia i wystroju w dużym stopniu przyczynili się artyści polscy. Z kościołem tym są związane najpiękniejsze karty historii Warmii, zwłaszcza z okresu jej przynależności do Polski.

Obecnie kościół św. Katarzyny leży w ruinie, a jak się wyraził prof. Zygmunt Świechowski³⁶, *wśród tylu ruin kościołów ta jest jedną z najbardziej tragicznych*. Odbudowa tego kościoła przyczyniłaby się w znacznym stopniu do odbudowy samego miasta, tak bardzo zniszczonego przez działania wojenne. Dlatego uprzejmie proszę o zezwolenie na odbudowanie kościoła św. Katarzyny”.

List biskupa Tomasza Wilczyńskiego z 9 grudnia 1960 roku³⁷ do Konserwatora Generalnego w Warszawie:

„Przesyłając do łaskawej wiadomości pismo skierowane do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie chciałbym uprzejmie poinformować Pana o tym, że mam duży żal do konserwatora wojewódzkiego olsztyńskiego, że nie ułatwia mi zabezpieczenia i odbudowy zabytków kościelnych, że obawia się tych, którzy chcą przepiękny kościół zabytkowy w Braniewie pozostawić w ruinie czyli dopuścić do zupełnego zniszczenia, obawia się tych, którzy zabronili zakonserwowania starej katedry pomeżańskiej w Prabutach, w której jest szalet po prostu, jak sam widziałem. Po kilku dniach trwającego pozwolenia pańskiego na jej zabezpieczenie odwołał Pan swe pozwolenie motywując tym, że jest to obiekt państwowy. Czyż nie wolno w czynie społecznym odbudować, a chociażby zabezpieczyć obiektu państwowego? Raczej niechaj obiekt zabytkowy zginie niżby parafia miała go zabezpieczyć. Tak? Dochodzą mnie słuchy, oby fałszywe, że zabytkowy kościół w Ostródzie ma być rozebrany, a w każdym razie nie mogą doczekać się pozwolenia na zabezpieczenie i odbudowę tego obiektu, przy którym działał znany pastor Gizewiusz. Nie proszę was o pieniądze. Proszę tylko o pozwolenie odbudowy. Może Pan tam umieścić meczet mahometański, bożnicę żydowską, kościół ewangelicki, ale to nie może iść w ruinę moim niekonserwatorskim zdaniem. Przecież podlega Pan chyba w jakimś stopniu Ministerstwu Kultury i Sztuki i może chyba pomóc mi przesyłając tam chociażby kopię tej kartki. Czyż konserwator jest po to, aby obserwował idące w ruinę zabytki?”³⁸

Wojewódzki Konserwator Zabytków ustosunkował się do wypowiedzi biskupa Tomasza Wilczyńskiego w liście z 22 grudnia 1960 roku³⁹:

„W nawiązaniu do pisma Księdza Biskupa z dnia 9 grudnia 1960 r. w sprawie po-

³⁶ Kierownik Działu Dokumentacji Naukowej PKZ w Gdańsku, doc. dr Z. Świechowski, podpisał kosztorys na dokumentację naukową historyczno-architektoniczną wykonaną na zlecenie WKZ.

³⁷ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 9.12.1960.

³⁸ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej, Teczka: korespondencja bp T. Wilczyńskiego, List z 9.12.1960.

³⁹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 22.12.1960.

lityki konserwatorskiej Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie uprzejmie komunikuję, iż kompetencje i zakres działania Urzędu Konserwatorskiego, oraz cała polityka na tym odcinku należy do Władz Państwowych. Konserwator Wojewódzki działa więc na podstawie wytycznych odpowiednich organów państwowych przy pomocy Rady Konserwatorskiej złożonej ze specjalistów i ekspertów, opiniujących plany prac konserwatorskich, pierwszeństwo i potrzebę wprowadzania do planu najwartościowszych obiektów zabytkowych.

W stosunku do ruiny kościoła p.w. św. Katarzyny w Braniewie opinia wyrażona w piśmie, iż przeznacza się go do zniszczenia, nie dopuszczając do jego zabezpieczenia i odbudowy – jest niesłuszna. Zakres prac zmierzających do utrzymania zabytku w jego obecnym stanie, następnie zabezpieczenie w formie trwałej ruiny zostały określone zgodnie z postulatami konserwatorskimi przez Główną Radę Konserwatorską przy Ministerstwie Kultury i Sztuki. Biorąc pod uwagę duży stopień zniszczenia i dyspozycje ekonomiczne obecny stan ruin nie pozwala na jej odbudowę, obojętnie z jakiego źródła. Pozostawienie kościoła w formie trwałej ruiny wydaje się najbardziej słusznym postulatem. Zgodnie z programem zabezpieczenia kościoła – w roku bieżącym przeprowadzono całkowite odgruzowanie, zlecono opracowanie inwentaryzacji pomiarowej, projektu zabezpieczenia i ekspertyzy statycznej. Ujęty na wniosek Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w centralnym planie prac konserwatorskich w latach 1961-1963 kościół w Braniewie będzie zabezpieczony. W ten sposób ocaleją pozostałości jednego z najwartościowszych zabytków sakralnych województwa.

Natomiast dziwnym wydaje się takie sformułowanie, że Konserwator *obawia się tych, którzy zabronili zakonserwowania starej katedry pomezańskiej w Prabutach*. Dowodem zainteresowania Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków losami tego zabytku jest zabezpieczenie wieży w latach ubiegłych jako najcenniejszej części składowej obiektu; sam korpus kościoła jest obecnie zabezpieczany przez wstawienie wrót i zamknięcie otworów okiennych. Niezależnie od tego Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Prabutach, jako właściwy gospodarz miasta i właściciel zabytku, otrzymało nakaz zabezpieczenia kościoła i właściwej nad nim opieki.

Słuchy, iż kościół w Ostródzie ma być rozebrany nie są uzasadnione; pisaliśmy już wcześniej, iż opinią Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków ma być pozostawiony w formie trwałej ruiny i odpowiednio zabezpieczony.

Ustosunkowując się do stwierdzenia: *Nie proszę was o pieniądze. Proszę tylko o pozwolenie odbudowy*, przypominam, iż Państwo nasze prowadzi gospodarkę planową; dotyczy to także administracji kościelnej. Planując obiekty do budowy, lub odbudowy musi istnieć konieczne zapewnienie wartości i odzysku ekonomicznego inwestowanych przedsięwzięć, materiałów budowlanych, wykonawstwa i innych niezbędnych warunków. Nie można więc zaspokoić równocześnie wszystkich potrzeb związanych z zabezpieczeniem czy odbudową obiektów zabytkowych, wybiera się sprawy najpilniejsze i najważniejsze, uzasadnione ekonomicznie, rezygnując nieraz z drugoplanowych obiektów i odkładając je na lata dalsze. Jest to linia polityki ogólnopaństwowej.

Poza tym, uważam za stosowane podkreślić, że Ksiądz Biskup ustosunkowując się w swym piśmie do poszczególnych obiektów zabytkowych pozwolił sobie na sformułowanie, które nie powinny mieć miejsca w piśmie osoby sprawującej tak odpowiedzialne stanowisko kościelne”.

W odpowiedzi na ciągle zainteresowanie Kurii Biskupiej w Olsztynie kościołami opuszczonymi, czy też ruinami, które diecezja chciała pozyskać do remontu i odbudowy, Wydział do Spraw Wyznań nakazał Powiatowym Radom Narodowym zabezpieczenie w budżetach środków finansowych na rozbiórkę i uprzątnięcie gruzów po ruinach. Jednocześnie informowano, że ruiny są już skreślone z rejestru zabytków, a jeśli nie, to zobowiązano władze konserwatorskie do skreślenia kolejnych obiektów sakralnych z rejestru zabytków. Między innymi dotyczyło to ruin kościoła w Gronowie, Lipowinie, Żelaznej Górze, Gardynach⁴⁰.

Pozostawić „trwałą ruiną”

Zainteresowanie ruiną kościoła w Braniewie datuje się na końcówkę lat 50., kiedy to Wojewódzki Konserwator Zabytków, Lucjan Czubiel, w dniu 22 czerwca 1959 roku wyraził zgodę „na przeprowadzenie rozbiórki, a raczej usunięcia górnego fragmentu pozostałości części wieży kościelnej”⁴¹.

Kolejne lata przyniosły decyzje, które miały doprowadzić do odgruzowania, zabezpieczania i pozostawienia kościoła św. Katarzyna jako trwałej ruiny, a ostatecznie doprowadzić do rozbiórki.

17 lutego 1960 roku Lucjan Czubiel w piśmie do Komisji Planowania Gospodarczego przy Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Braniewie pisał: „zlecam wstępne wykonanie odgruzowania kościoła pod wezwaniem św. Katarzyny i Liceum Hosianum w Braniewie”. Na prace przy odgruzowaniu zarezerwowano kredyt w wysokości 100.000 zł, na Liceum – 200.000 zł⁴². Już 25 lutego 1960 roku Prezydium Powiatowej Rady Narodowej informowało, że prace przy odgruzowaniu będzie prowadził Powiatowy Oddział Rozbiórkowy od razu po uzyskaniu zapewnienia o kredytach. Kosztorys opiewał na kwotę 123.112 zł⁴³.

W tym samym 1960 roku w planach urbanistycznych, dotyczących odbudowy Starego Miasta Braniewa, we wnioskach zwrócono uwagę, by uwzględnić akcenty pionowe średniowiecznych wież obronnych oraz masyw ruin dawnego kościoła św. Katarzyny, który ma być zakonserwowany jako trwała ruina⁴⁴.

Umowę na odgruzowanie ruin kościoła podpisano 15 października 1960 roku. Została zlecona Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Braniewie, Powiatowemu Oddziałowi Rozbiórkowemu, nadzór został powierzony Adamowi Skuratowi. Koszt rozbiórki – 100.000 zł. Prezydium Wojewódzkiej Rady

⁴⁰ A. Kopiczko, *Kościół warmiński...*, s. 155.

⁴¹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 22.06.1959.

⁴² WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 17.02.1960.

⁴³ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 23.02.1960r.

⁴⁴ WKZ Olsztyn, T. Domagała, Braniewo, Dokumentacja historyczno-urbanistyczna, Analiza układu przestrzennego (1960).

Narodowej, Wydział Kultury i Główny Konserwator Zabytków w Olsztynie byli reprezentowani w osobach Władysława Ogrodzińskiego, Lucjana Czubiela i Leokadii Szczepkowskiej⁴⁵.

8 października 1960 roku odbyła się wizja lokalna. Kierownik Powiatowego Oddziału Rozbiórkowego, Józef Skrzypczak, zaznaczył, że usunięto 60% gruzu, do poziomu posadzki.

„Prace trwają w części zachodniej kościoła. Wywózka odbywała się za pomocą taczek, i wozami przez odgruzowane przejście pod wieżą zachodnią. Teren od strony zachodniej i północnej kościoła został oczyszczony z grubsza spychaczem”⁴⁶.

W czasie odgruzowania zostały odnalezione: kielich mszalny o formach gotyckich połączony, kompletny; lampka wieczna, srebrna z wytłaczanym ornamentem z trzema uchwyty, rokokowa z XVIII wieku, zgnieciona; nakrywa do lampki wiecznej, korona srebrna pognieciona. „Z rąk obywatela Skrzypczaka odebrałem znalezione podczas odgruzowania sprzęty pochodzące z dawnego wyposażenia kościoła” – relacjonował Bogusław Paprocki, pracownik Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków⁴⁷. Znalezione sprzęty zostały przekazane 13 października 1960 roku do Muzeum Mazurskiego w Olsztynie⁴⁸.

25 października 1960 roku Lucjan Czubieli informował Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Braniewie o przekazaniu dotacji w wysokości 50.000 zł na dalsze prace rozbiórkowe⁴⁹. Jednakże pieniądze te nie były wystarczające. 3 listopada 1960 roku Powiatowy Oddział Rozbiórkowy zgadzał się na prowadzenie prac do kwoty 150.000 zł⁵⁰. To wymagało zmiany harmonogramu prac. Ostatecznie Wojewódzki Konserwator Zabytków zaplanował na grudzień 1960 roku rozbiórkę wieży, która groziła zawaleniem, natomiast prace zabezpieczające miały być prowadzone w latach 1962-1963. Badania statyczne i konstrukcyjne powierzono inż. Zygmuntowi Konarzewskiemu⁵¹. Przygotowanie dokumentacji historyczno-architektonicznej zlecono Pracowni Dokumentacji Historycznej. Mgr Lech Krzyżanowski wystawił rachunek za dokumentację w kwocie 11.313 zł⁵².

Główna Komisja Konserwatorska na posiedzeniu w dniu 3 stycznia 1961 roku rozpatrzyła i przyjęła sprawozdanie z ekspertyzy technicznej wykonanej

⁴⁵ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo.

⁴⁶ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Sprawozdanie z wyjazdu służbowego z dnia 8.10.1960.

⁴⁷ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Sprawozdanie z wyjazdu służbowego z dnia 8.10.1960.

⁴⁸ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Protokół z 13.10.1960.

⁴⁹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 25.10.1960.

⁵⁰ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 3.11.1960.

⁵¹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 4.11.1960.

⁵² WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Rachunek z 24.12.1960 r.

przez dr. A. Gruszeckiego na zlecenie Ministerstwa Kultury i Sztuki. Komisja stwierdziła w protokole posiedzenia:

„Kościół zniszczony, wieża uległa znacznej destrukcji i zagraża bezpieczeństwu publicznemu.

Obiekt nadaje się do zachowania w formie trwałej ruiny. Dla podniesienia jego turystycznej atrakcyjności niezbędne jest rozwiązanie otoczenia zarówno od strony północnej jak też południowej, gdzie poza odległym o 5 metrów od kościoła murem obronnym zachowały się ślady dawnej fosy. Komisja przyjęła wnioski konserwatorskie, a w szczególności zaś zaleciła:

1. Zarządzić niezwłoczne zagrodzenie terenu w pobliżu wieży i umieszczenie w widocznym miejscu napisu ostrzegawczego z powodu zagrożenia bezpieczeństwa publicznego.
2. Zlecić sporządzenie inwentaryzacji pomiarowej.
3. Zlecić sporządzenie dokumentacji technicznej na zachowanie murów jako trwałej ruiny, przy czym dokumentacja ta powinna być wykonana przez architekta z odpowiednimi kwalifikacjami.
4. Zlecić sporządzenie planu zagospodarowania otoczenia kościoła.
5. Zlecić przeprowadzenie badań gruntu w otoczeniu kościoła w celu stwierdzenia wytrzymałości gruntu oraz w celu zbadania reliktyw, które mogą być ukryte pod powierzchnią”⁵³.

16 stycznia 1961 roku Lucjan Czubieli podpisał zgodę na nagrody dla osób zatrudnionych przy odgruzowaniu kościoła w wysokości 4.000 zł⁵⁴.

Z dokumentów wynika, że w 1961 roku swoje stanowisko w kwestii zabezpieczenia i konserwacji ruin św. Katarzyny zajął Wydział do Spraw Wyznań w Olsztynie. 3 czerwca 1961 zastępca kierownika Wydziału do Spraw Wyznań w Olsztynie, Jan Wojnicz, informował Wydział Kultury Wojewódzkiej Rady Narodowej, że w związku z trudną sytuacją materiałową i finansową należy odłożyć na dalsze lata sprawę zabezpieczenia ruin św. Katarzyny w Braniewie. Pozyskane kredyty mogą być przeznaczone na inne zabytki. Pismo ma adnotację poufną⁵⁵. W praktyce oznaczało to wstrzymanie prac i postępujący proces destrukcji. Przekazanie stronie kościelnej raczej nie było brane pod uwagę. Dokument potwierdza praktykę ogólnokrajową.

Ciekawe jest to, że 6 czerwca 1961 roku odbyło się posiedzenie Głównej Komisji Konserwatorskiej, która zaakceptowała wytyczne przygotowane przez mgr. inż. Zygmunta Konarzewskiego, a dotyczące zabezpieczenia ruin. „Według oświadczenia mgr. Czubieli, Wojewódzki Referat Wyznań wyraził zgodę na zabezpieczenie ruin wymienionego kościoła”⁵⁶. Lucjan Czubieli nie wspominał o decyzji Wydziału do Spraw Wyznań z 3 czerwca 1961 roku.

⁵³ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Protokół nr 2632 z 3.01.1961.

⁵⁴ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 16.01.1961.

⁵⁵ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 3.06.1961.

⁵⁶ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Protokół nr 2738 z 6.06.1961.

8 czerwca 1961 roku Wydział Kultury Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie prosił o wydanie opinii w sprawie wprowadzenia do planu robót na rok 1962 ruin kościoła gotyckiego św. Katarzyny. Tym bardziej, że obiekt był przewidziany w budżecie centralnym w planie 5 letnim i finansowany byłby z kredytów Ministerstwa Kultury i Sztuki⁵⁷. Analiza dokumentów potwierdza praktykę, że żadna decyzja nie mogła być podjęta bez decyzji Wydziału do Spraw Wyznań. W piśmie z 13 lipca 1961 roku Ministerstwo Kultury i Sztuki prosi Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków o informację, w jakim stanie jest dokumentacja techniczna ruin kościoła św. Katarzyny. Następnie pyta o wykonawcę robót i kwoty na ten cel przeznaczone. „Zdaniem Ministerstwa możliwie rychle zabezpieczenie tego cennego zabytku zasługuje na szczególną uwagę”⁵⁸. Niniejsze pismo jest zaopatrzone w odrębną notatkę: „Wstrzymałem odpowiedź do chwili uzyskania zezwolenia z Wydziału do Spraw Wyznań”.

Kolejne monity Ministerstwa o uzupełnienie dokumentacji miały miejsce do 1 grudnia 1961 roku⁵⁹. Wojewódzki Konserwator Zabytków przesłał projekty zabezpieczające i ekspertyzy dopiero 25 stycznia 1962 roku⁶⁰.

27 stycznia 1962 roku Wydział Kultury Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie zwrócił się z prośbą do Wydziału do Spraw Wyznań z prośbą o rozpatrzenie możliwości przeprowadzenia zabezpieczenia run kościoła św. Katarzyny w Braniewie. Napisano:

„Informujemy, że Ministerstwo Kultury i Sztuki – Zarząd Muzeów i Ochrony Zabytków zarezerwował na ten cel kredyty w planie centralnym, dokumentacja na obiekt wykonana, a także zabezpieczone wykonawstwo na bieżący rok. Prosimy wziąć pod uwagę, że obecny stan techniczny w jakim znajduje się budowla, grozi niebezpieczeństwem. Władze powiatowe wielokrotnie występowały z prośbą o zabezpieczenie obiektu. Ponieważ uzyskanie funduszy i zapewnienie wykonawstwa jest niezwykle ciężkie, nie mieliśmy do tej pory możliwości zabezpieczenia. Obecnie mamy zarezerwowane przez Ministerstwo kredyty i wykonawstwo, prosimy więc o rozpatrzenie sprawy i jak najszybszą odpowiedź ze względu na ewentualne odwołanie wykonawcy i rezygnację z kredytów”⁶¹.

3 lutego 1962 roku jeszcze nie było kompletu dokumentacji w Ministerstwie⁶². Na kolejne monity ze strony Ministerstwa Kultury i Sztuki Lucjan Czubiel odpowiedział długim listem 13 lutego 1962 roku. Wyjaśnił, że zwłoka w przekazywaniu dokumentów i podjęciu decyzji zależy od decyzji Wydziału do Spraw Wyznań.

⁵⁷ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 8.06.1961.

⁵⁸ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 13.07.1961.

⁵⁹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 27.12.1961.

⁶⁰ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 25.01.1962.

⁶¹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 27.01.1962.

⁶² WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 3.02.1962.

„W chwili obecnej – podkreślił – zaistniała zwłoka ponieważ oczekujemy odpowiedzi o zajętych stanowisku Wydziału do Spraw Wyznań. Od odpowiedzi uzależniony jest termin wykonania robót zabezpieczających. W wypadku pozytywnej odpowiedzi Wydziału, Wojewódzki Konserwator Zabytków w przeciągu 2-3 tygodni zobowiązuje się przedłożyć wymagany kosztorys na omawiane prace konserwatorskie”⁶³.

Główna Komisja Konserwatorska na posiedzeniu 6 lutego 1962 roku zaakceptowała inwentaryzację pomiarową i opinię o stanie technicznym kościoła, sporządzoną z polecenia Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków. Jako wytyczne przyjęto zachowanie kościoła w postaci trwałej ruiny⁶⁴.

6 marca 1962 roku Wydział do Spraw Wyznań odpowiedział jednym zdaniem: „Wydział do Spraw Wyznań potwierdza swoje stanowisko z dnia 3 czerwca 1961 roku Nr.Wz.VII-92/61 w przedmiotowej sprawie”⁶⁵. Skoro Wydział do Spraw Wyznań wstrzymał wszelkie dotacje na kościół św. Katarzyny, to Wydział Kultury poinformował Ministerstwo o stanowisku Wydziału do Spraw Wyznań i zaproponował, aby środki przesunąć na odbudowę zamku w Nidzicy⁶⁶.

Decyzje skutkowały reakcją Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Braniewie, która w piśmie do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej, Wydziału Kultury i Sztuki w Olsztynie, informowała:

„Prezydium podziela zdanie w przedmiocie zagrożenia bezpieczeństwa publicznego rozpadających się murów kościoła św. Katarzyny przy ul. Gdańskiej w Braniewie. Prezydium Powiatowej Rady Narodowej nie posiada żadnych środków pieniężnych na dokonanie zabezpieczenia ruin kościoła, jak również nie jest w stanie ich na przyszłe lata zabezpieczyć. W związku z tym, prosi o przydzielenie odpowiednich środków na ten cel, ewentualnie podjęcie decyzji o rozbiórce wyżej wymienionego obiektu. Tutejsze Prezydium oczekuje odpowiedzi w ciągu 14 dni w wyżej wymienionej sprawie, a w razie nie otrzymania zmuszone będzie podjąć decyzję o rozbiórce ze względu na poważne zagrożenie bezpieczeństwa publicznego”⁶⁷.

Ministerstwo Kultury i Sztuki, Zarząd Muzeów i Ochrony Zabytków 26 marca 1962 roku poinformowało Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie o skreśleniu z planu centralnego na rok 1962 środków przeznaczonych na zabezpieczenie ruin kościoła z powodu negatywnego stanowiska Wydziału do Spraw Wyznań⁶⁸.

⁶³ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 13.02.1962.

⁶⁴ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Protokół nr 2912 z 14.02.1962.

⁶⁵ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 6.03.1962.

⁶⁶ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 10.03.1962.

⁶⁷ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 14.03.1962.

⁶⁸ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 26.03.1962.

W kolejnych latach powracała sprawa usunięcia resztek wieży. Przewodniczący Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie 31 stycznia 1964 zwrócił się do Wydziału Kultury Wojewódzkiej Rady Narodowej z pismem:

„Wieża – kikut sterczy od 20 lat nad miastem stanowiąc wątpliwy element dekoracyjny – za to niewątpliwie zagrożenie. Ponieważ w ramach czynów społecznych z okazji XX-lecia PRL zamierza się porządkować fosę i teren przy katedrze, zachodzi konieczność uprzedniego zburzenia wieży, aby zapewnić bezpieczeństwo pracujących ludzi”⁶⁹

– podpisał przewodniczący Zbigniew Kuszilek. W czerwcu 1964 roku Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie informowało, że nie posiada środków finansowych na rozebranie wieży, dlatego prosi o wyrażenie zgodny na wykonanie rozbiórki czynem społecznym przez wysadzenie materiałami wybuchowymi⁷⁰. Wojewódzki Konserwator Zabytków nie wyraziły zgody na czyn społeczny i wysadzenie wieży. Podtrzymano stanowisko o rozebraniu wieży bez naruszenia murów kościoła⁷¹.

Kierownik Wydziału Kultury, Józef Fajkowski, informował Wydział do Spraw Wyznań, że mury magistralne kościoła św. Katarzyny zostały włączone na rok 1965 w plan budżetu centralnego⁷².

W sierpniu 1966 roku wpłynął do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków meldunek społecznych Opiekunów Zabytków:

„W czasie wędrowki 13 sierpnia 1966 roku stwierdziliśmy, że zabytek *Ruina kościoła parafialnego św. Katarzyny i Marii Magdaleny* jest rozbierany i burzony przez wojsko, które samochodami wywozi wydobyte cegły i gruz”⁷³.

Z meldunku dowiadujemy się, że w ruinach znajdują się zachowane gotyckie freski, kamienna chrzcielnica, gotycka cegła, zworniki łuków i sklepień.

Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej wezwało Prezydium Powiatowej Rady Narodowej do wstrzymania prac rozbiórkowych i oczekiwało wyjaśnień⁷⁴. Wojewódzki Konserwator Zabytków zgłosił zawiadomienie do prokuratury i prosił o wykrycie sprawców wysadzenia wieży i elewacji zachodniej. Pisał:

„Kościół ten zniszczony podczas działań wojennych zachował się w ruinie i na mocy decyzji władz konserwatorskich II instancji – Ministerstwa Kultury i Sztuki – miał być zabezpieczony i pozostawiony w formie trwałej ruiny. Niezależnie od bezpowrotnej szkody jaką wyrządziło samowolne wysadzenie wieży i fasady zachodniej kościoła, tego typu działalność podrywa autorytet władz miejskich

⁶⁹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 20.03.1964.

⁷⁰ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 9.06.1964.

⁷¹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 20.06.1964.

⁷² WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 25.05.1964.

⁷³ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Meldunek z 18.08.1966.

⁷⁴ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 22.08.1966.

i powiatowych powodując liczne skierowane do nas listy protestacyjne i wzmianki społeczeństwa domagającego się wyjaśnienia sprawy⁷⁵.

W roku 1966 nadal wywożono cegłę z ruin kościoła. Wojewódzki Konserwator Zabytków kilkakrotnie zwracał się Prezydium Powiatowej Rady Narodowej o zabezpieczenie ruin. Ostatecznie Lucjan Czubieli pismem z 7 marca 1967 roku wstrzymał prace rozbiórkowe. Jednocześnie przypomniał ustalenia z narady odbytej 27 lutego w Braniewie, że cegła będzie przeznaczona na obiekty zabytkowe w mieście lub prace we Fromborku⁷⁶.

Społeczny Opiekun Zabytków 12 lipca 1967 roku składał meldunek, z którego dowiadujemy się, że w dniu 7 lipca 1967 roku żołnierze braniewskiej jednostki wojskowej dokonali dewastacji ruin kościoła w Braniewie przy ul. Gdańskiej. Rozebrano część murów ze strony zachodniej. Zniszczono wejście od strony zachodniej oraz rozebrano i wywieziono cegłę z bocznych ołtarzy od strony północnej i zachodniej. W czasie prac żołnierzy miał miejsce wypadek. W wyniku zawalenia się ściany został przygnieciony samochód STAR i uległ spaleni. Z meldunku wynika, że w ostatnich latach zniknęły sterczyny nad wejściem zachodnim, boczne ołtarze, cegły z muru ściany południowej⁷⁷.

Należy zwrócić uwagę na dość szybką reakcję Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie, wprowadzie pismo Społecznego Opiekuna jest z 12 lipca, to jednak opisuje wydarzenia z 7 lipca, które musiały być znane opinii publicznej. Dlatego już na 10 lipca 1967 roku powołano Komisję w składzie: Franciszek Skurzyński – sekretarz Prezydium MRN, inż. Jan Bogdan – architekt powiatowy, inż. Jerzy Kluz – zastępca przewodniczącego PMRN, Stanisław Wojczuk – przewodniczący PKPG, Tadeusz Imiołczyk – kierownik Wydziału Oświaty i Kultury, która dokonała oględzin kościoła.

W protokole Komisji czytamy:

„W toku oględzin stwierdzono, że obiekt ten jest w dużym stopniu zniszczony. Całkowicie zniszczona i zagruzowana jest część północno-zachodnia gdzie było główne wejście do kościoła. Większa część murów od strony południowo-wschodniej i południowej (od strony fosy) zwisa i grozi zawaleniem. Obiekt nie posiada sklepień górnych. Uległa zniszczeniu również część filarów podtrzymujących łuki sklepień.

Komisja stwierdza, że obiekt ten nie nadaje się do odbudowy, a jego stan techniczny zagraża bezpieczeństwu otoczenia. Dlatego Komisja stawia wniosek o dokonanie rozbiórki kościoła⁷⁸.

Na powyższe działania w lipcu 1967 roku zareagował Wojewódzki Konserwator Zabytków upominając Prezydium MRN w Braniewie:

⁷⁵ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 4.11.1966.

⁷⁶ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 7.03.1967.

⁷⁷ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo Społecznego Opiekuna Zabytków z 12.07.1967.

⁷⁸ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Protokół z 10.07.1967.

„W związku z tym, że ponownie stwierdzono samowolne rozbieranie ruin kościoła św. Katarzyny w Braniewie i wywożenie cegły w nieznanym kierunku, WKZ działając zgodnie z ustawą z 1962 roku kategorycznie sprzeciwia się tego rodzaju poczynaniom.

Kilkakrotnie wyjaśniano Prezydium MRN w Braniewie, że dalsza rozbiórka uzależniona jest od zgody Ministerstwa Kultury i Sztuki i że bez zezwolenia władz kompetentnych nie wolno naruszać istniejącego stanu obiektu, że cegła uzyskana z ewentualnej rozbiórki może być jedynie przeznaczona na budowę Wzgórza Katedralnego we Fromborku, ponadto wszelkie elementy architektoniczne jak: wsporniki, zworniki itp., stanowiące wyjątkowo cenne przykłady wczesnogotyckiej rzeźby na terenie Warmii, powinny być pod ścisłym nadzorem konserwatorskim, powinny być wymontowane i przeniesione do Muzeum.

Wypada jedynie ubolewać nad faktem, że władze miejskie i powiatowe zamiast ściśle współpracować ze służbą konserwatorską w dziele ochrony pomników naszej przeszłości, wykazują całkowity brak zrozumienia przedmiotu, przyczyniając się pośrednio do nieprzemyślanej dewastacji zabytkowego obiektu, niszcząc sprzęt będący własnością Państwa i narażając w karygodny sposób ludzkie życie. W związku z powyższym WKZ przypomina jeszcze raz, że ewentualna rozbiórka obiektu powinna odbyć się pod nadzorem instytucji kompetentnej, dającej gwarancję, że wszystkie wartościowe elementy architektoniczne znajdą wtórne zastosowanie w dzisiejszej rzeczywistości”⁷⁹.

Natomiast 9 sierpnia 1967 roku Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie skierowało pismo do Ministerstwa Kultury i Sztuki z prośbą o wyrażenie zgody na rozbiórkę ruin kościoła św. Katarzyny. Argumentowano, że zarówno władze miejskie, jak i powiatowe nie mogą podjąć się odbudowy obiektu ze względu na zbyt duży koszt. A poza tym

„obiekt ten jest w dużym stopniu zniszczony – uległy zniszczeniu zasadnicze elementy mające wartość zabytkową. Zachodzi również konieczność rozbiórki dalszej części murów będących w bardzo złym stanie technicznym”⁸⁰.

Minister Kultury w odpowiedzi na pismo Prezydium MRN w Braniewie zaproponował, ażeby zastanowić się nad przeznaczeniem ruin na cele ogólnokulturalne⁸¹. W lipcu 1968 roku ministerstwo ponaglało Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków przypominając, że gotowe jest ująć zabezpieczenie zabytku w planie prac konserwatorskich⁸². Lucjan Czubiel w liście do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie sugerował, że widzi możliwość adaptacji tego obiektu na amfiteatr na wolnym powietrzu, w najgorszym zaś wypadku na zagospodarowanie jako trwałą ruinę⁸³.

⁷⁹ Archiwum Parafii św. Katarzyny w Braniewie, Pismo z 19.07.1967.

⁸⁰ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 9.08.1967.

⁸¹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 15.02.1968.

⁸² WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 18.07.1968.

⁸³ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 5.08.1968.

Czesław Achramowicz, przewodniczący Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie, w odpowiedzi na pisma Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie jasno stwierdził:

„nie widzimy żadnych możliwości odbudowy kościoła na obiekt użytkowy ze względu na stan techniczny ruin, jak również na stan obiektu. Utrzymanie obiektu jako trwałą ruinę również byłoby niecelowe ze względów ekonomicznych, jak również urbanistycznych”⁸⁴.

Odbudowa kościoła

Na rok 1973 władze PRL zaplanowały obchody 500 rocznicy urodzin kanonika warmińskiego Mikołaja Kopernika. Przygotowania do obchodów rocznicy rozpoczęły się już w 1970 roku. Wówczas Wydział Kultury Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie ponaglał Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie, aby zabezpieczyła i uporządkowała ruiny kościoła św. Katarzyny. Pismo Gerarda Skoka, kierownika Wydziału Kultury z 2 czerwca 1970 roku przerzuca odpowiedzialność za stan ruin na Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie⁸⁵:

„W ostatnich latach wysadzono wieżę, oraz samowolnie, bez porozumienia z władzami konserwatorskimi rozebrano północną-zachodnią elewację tego kościoła. Nieodpowiedzialne postępowanie władz terenowych w omawianej sprawie, może pociągnąć (o ile już nie pociągnęło za sobą) poważne konsekwencje natury politycznej, nie mówiąc o olbrzymiej stracie wyrządzonej kulturze narodowej”.

Pojawiają się też nowe argumenty za zachowaniem obiektu w formie trwałej ruiny.

„Władze konserwatorskie niejednokrotnie zwracały uwagę na potrzebę odbudowy i adaptacji na cele społeczno-kulturalne tego obiektu, w ostateczności chciano go zabezpieczyć jako trwałą ruinę i właśnie w tym momencie, gdy zaczęto mobilizować środki na zabezpieczenie kościoła, władze terenowe przystąpiły do pospiesznej jego rozbiórki. Nie trzeba już chyba przypominać, że obiekt ten położony jest na Szlaku Kopernikowskim, który jest licznie uczęszczany przez turystów krajowych i zagranicznych. Należy sądzić, że poważna większość z nich jest dokładnie zorientowana w historii naszego regionu i oplakany stan kościoła z pewnością nie skłania do wyrażania pochlebnych opinii pod adresem władz terenowych i wojewódzkich. Powinno się ponadto pamiętać, że w podziemiach tego kościoła spoczywają zwłoki biskupa Pawła Legendorfa, sygnatariusza Pokoju Toruńskiego z 1466 roku, zaś brak poszanowania dla tak wybitnego męża stanu, zwolennika przyłączenia Warmii do Korony Polskiej, wyrażający się w dewastowaniu miejsca jego spoczynku nasuwa nieciekawe refleksje”.

Wydział Kultury Wojewódzkiej Rady Narodowej w Olsztynie zwracał się z prośbą do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie o uporządkowanie terenu wokół kościoła św. Katarzyny. Zalecano wywiezienie hałd gruzu zalegających wewnątrz obiektu i jego otoczenie, wyselekcjonowanie

⁸⁴ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 30.09.1968.

⁸⁵ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 2.06.1970

zdatnej do ponownego użytku cegły i zabezpieczenie jej tak, aby mogła być ponownie wykorzystana do konserwacji murów magistralnych, bądź też użyta do prac konserwatorskich przy innych obiektach na terenie powiatu.

Ministerstwo Kultury poparło starania Wydziału Kultury z Olsztyna, aby zabezpieczyć obiekt kościoła św. Katarzyny.

„Jak wiadomo sposób zabezpieczenia obiektu był przez Zarząd Muzeów i Ochrony zabytków omawiany już przed kilku laty. Obecnie sprawa jest w istocie sprawą szczególnie pilną z uwagi na zbliżający się termin uroczystości Rocznic Kopernikańskiej”⁸⁶.

2 kwietnia 1973 roku zapadła decyzja o odgruzowaniu kościoła⁸⁷. Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie poinformowało, że 3 maja 1973 roku rozpocznie się odgruzowanie kościoła św. Katarzyny⁸⁸.

Po interwencji Kurii wstrzymano rozbiórkę ruin. Biskup Julian Wojtkowski telefaxem poinformował Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków o odgruzowywaniu ruin, a przede wszystkim o dyspozycji podanej mieszkańcom, by zabezpieczyli okna przed wybuchami⁸⁹. Wojewódzki Konserwator Zabytków w piśmie z 4 maja 1973 roku złożył wyjaśnienia do Ministerstwa Kultury i Sztuki w sprawie „rzekomego wysadzania ruin kościoła św. Katarzyna i Marii Magdaleny w Braniewie i spowodowanego tym telefonu Generalnego Konserwatora Zabytków”⁹⁰. Według Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków:

„Ze względu na zły stan murów zalecono wytyczenie strefy zagrożenia i ustawienie tablic informacyjnych. (...) Wobec braku ostatecznego stanowiska co do programu prac przy porządkowaniu Szlaku Kopernika – Miejska Rada Narodowa podjęła pierwszą czynność w tym zakresie – odgruzowanie. Nie było jednakże mowy o wysadzeniu w powietrze ruin kościoła, stąd też podobna sugestia wysunięta przez Kurie była fałszywa i alarm niewłaściwy”.

Jednakże w tym samym piśmie mamy stwierdzenia:

„Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Braniewie powiadomiło w dniu 2 maja br. Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków, że w ramach uporządkowania miasta przed okresem turystycznym Roku Kopernikańskiego pragnie przystąpić do odgruzowania ruin, prosząc jednocześnie o wytyczne. W pierwotnym projekcie Prezydium Miejskiej Rady Narodowej było rozkruszenie większych luźnych zwalów gruzu i złomu drobnymi ładunkami wybuchowymi zakładanymi przez wojsko. Wojewódzki Konserwator Zabytków przeciwny był użyciu jakichkolwiek ładunków wybuchowych, które mogłyby naruszyć mocno już nadwątloną strukturę murów”.

We wstępnym wykazie inwestycji przy obiektach sakralnych na rok 1974, przygotowanym przez Urząd do Spraw Wyznań na podstawie uzgodnień

⁸⁶ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 10.06.1970.

⁸⁷ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 2.04.1973.

⁸⁸ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 30.04.1973.

⁸⁹ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, telefax.

⁹⁰ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 4.05.1973.

dokonanych za pośrednictwem wojewódzkich Wydziałów do Spraw Wyznań z I sekretarzami wojewódzkich komitetów PZPR oraz wojewodami, znalazło się 12 obiektów do odbudowy ze zniszczeń wojennych. **Zezwolenie objęło także ruiny kościoła św. Katarzyny w Braniewie.** Część pozwoleń na odbudowę była następstwem ustawy z 23 czerwca 1971 roku, dzięki której Kościół przejął na własność wiele obiektów sakralnych w województwach zachodniej i północnej Polski⁹¹.

W przypadku Braniewa Urząd do Spraw Wyznań pozwolenie motywował następująco:

„Jest to duży obiekt sakralny II klasy w 90% zniszczony. Wg oceny Konserwatora Zabytków Ministerstwa Kultury i Sztuki stanowi jeden z najcenniejszych zabytków ziemi warmińskiej, związany z tradycjami jej polskości. Kuria Warmińska występowała uporczywie o przyznanie tego obiektu w trybie art. 2 ustawy z 23 VI 1971 roku. Po przekazaniu go na własność Kuria występuje o jego odbudowę. Ranga zabytku i duże koszty odbudowy, którymi Kuria będzie związana, przemawiają za wydaniem zezwolenia na jego odbudowę”⁹².

Ruina kościoła św. Katarzyny przeszła na własność Kościoła rzymskokatolickiego uchwałą Rady Ministrów Nr 303 z 31 grudnia 1973 roku. W wykazie nieruchomości państwowych, które przeszły na własność diecezji warmińskiej pod nr 130 znajdujemy zapis: „Braniewo, ul. Katedralna 3, pow. braniewski – kościół”⁹³.

Ostatecznie Wojewoda Olsztyński Sergiusz Rubczewski wpisał do planu budownictwa sakralnego i kościelnego na rok 1974 odbudowę zabytkowego kościoła św. Katarzyny. Była to odpowiedź na prośbę Kurii z 4 grudnia 1973⁹⁴.

25 września 1978 roku w odpowiedzi na wniosek diecezji warmińskiej Naczelnik Miasta Braniewa wydał Decyzję nr 20/78, w której czytamy:

„Udziela się Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie pozwolenia na budowę inwestycji, obejmującą odbudowę kościoła św. Katarzyny w Braniewie”.

W roku 1979 do Braniewa został skierowany ksiądz Tadeusz Brandys, któremu powierzono odbudowę świątyni. Ksiądz Brandys urodził się 2 marca 1936 roku, święcenia kapłańskie otrzymał 14 czerwca 1970 roku w Olsztynie. Po święceniach przez okres 3 lat był wikariuszem w Malborku. Następnie do 1975 roku pracował w parafii św. Jerzego w Kętrzynie i przez kolejne 4 lata w Karolewie, również jako proboszcz. Tam zajmował się budową plebanii i salek katechetycznych. Dekretem ordynariusza diecezji warmińskiej nr 758/80 ksiądz Tadeusz Brandys zostaje 7 lipca 1979 roku mianowany rektorem kościoła św. Katarzyny w Braniewie, a od 1 listopada 1982 roku – administratorem

⁹¹ R. Gryz, *Pozwolić czy nie?...*, s. 144.

⁹² Cyt. za: tamże, s. 144-145.

⁹³ M.P. z 1973 Nr 57, poz. 325.

⁹⁴ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Decyzja z 30.04.1974.

parafii ze wszystkimi prawami i obowiązkami proboszcza⁹⁵. Wydział do Spraw Wyznań w dniu 5 listopada 1982 roku zaakceptował księdza Tadeusza Brandysa na stanowisku administratora parafii św. Katarzyny⁹⁶. Ksiądz prałat kanonik Tadeusz Brandys dokonał odbudowy kościoła św. Katarzyny, po roku 1994 koordynował prace przy odbudowie kościoła w Żelaznej Górze i Gronowie, wybudował także kościół w Szylenach. Zmarł 19 stycznia 2010 roku w dzień po liturgicznym wspomnieniu bł. Reginy Protmann, której proces beatyfikacyjny promował i wspierał.

Podsumowanie

Na początku lat 60. XX wieku naczelnik Wydziału Rzymskokatolickiego Urzędu do Spraw Wyznań, Stanisław Wierzbicki, wydał jednoznaczną instrukcję dla wojewódzkich Wydziałów do Spraw Wyznań: „Należy zaniechać odbudowy całkowicie lub prawie całkowicie zniszczonych kościołów”.

Kościół św. Katarzyny w najlepszym przypadku miał pozostać „trwałą ruiną” jednak dokumenty pokazują raczej celowe działanie w kierunku całkowitego unicestwienia, a ironiczna argumentacja Urzędu do Spraw Wyznań: „Ranga zabytku i **duże koszty odbudowy, którymi Kuria będzie związana** przemawiają za wydaniem zezwolenia na jego odbudowę” sugerowała, że obiekt ten nigdy nie będzie odbudowany.

Trudno jest się zgodzić z opinią, że Wojewódzkiemu Konserwatorowi Zabytków zależało na zabezpieczeniu ruiny kościoła św. Katarzyny przed dewastacją. Sam stwierdzał w liście do biskupa Tomasza Wilczyńskiego,

„iż kompetencje i zakres działania Urzędu Konserwatorskiego, oraz cała polityka na tym odcinku należy do Władz Państwowych. Przypominam – pisał – iż Państwo nasze prowadzi gospodarkę planową; dotyczy to także administracji kościelnej. (...) Nie można więc zaspokoić równocześnie wszystkich potrzeb związanych z zabezpieczeniem czy odbudową obiektów zabytkowych, wybiera się sprawy najpilniejsze i najważniejsze, uzasadnione ekonomicznie, rezygnując nieraz z drugoplanowych obiektów i odkładając je na lata dalsze. Jest to linia polityki ogólnopaństwowej”.

Przerzucanie się odpowiedzialnością za stan obiektu pomiędzy Wojewódzkim Konserwatorem Zabytków a Prezydium MRN w Braniewie, a także wyznaczenie terminu ostatecznej destrukcji i wysadzenia resztek ruin na 3 maja 1973 roku – w uroczystość Królowej Polski, gdy już obowiązywała ustawa z 1971 roku świadczą o jednoznacznym stosunku do dziedzictwa chrześcijańskiego ówczesnych władz na terenie Warmii.

Dziś kościół św. Katarzyny w Braniewie jest świadectwem wiary chrześcijan, determinacji biskupa Juliana Wojtkowskiego i pracy ponad ludzkie siły

⁹⁵ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945-1992*, Część 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 34-35.

⁹⁶ WKZ Olsztyn, Teczka Obiektu Braniewo, Pismo z 5.11.1982.

księdza prałata Tadeusza Brandysa, kanonika honorowego Warmińskiej Kapituły Katedralnej.

Przez 28 lat władze państwowe próbowały unicestwić chrześcijańskie dziedzictwo historyczno-artystyczne: kościół w Braniewie. Diecezja warmińska czekała 33 lata na wydanie decyzji o pozwoleniu na odbudowę. Kościołowi rzymskokatolickiemu wystarczyło 8 lat, ażeby od momentu odzyskania ruin odbudować świątynię tak, by odprawić w niej pierwszą mszę św. Odprawił ją biskup Julian Wojtkowski w noc Bożego Narodzenia 1981 roku. Dla podkreślenia znaczenia tej świątyni i pracy włożonej w jej odbudowę w 2001 roku papież Jan Paweł II nadał kościołowi św. Katarzyny tytuł bazyliki mniejszej.

**THE POST-WAR HISTORY OF THE ST. CATHERINE CHURCH IN BRANIEWO
IN THE LIGHT OF THE ARCHIVAL MATERIAL OF
THE PROVINCIAL MONUMENTS CONSERVATOR IN OLSZTYN**

SUMMARY

The church of S. Catherine in Braniewo was destroyed by the military operations of the World War II. The church was to be restored and left as "a permanent ruin" after 1945. The post-war history of the object accurately illustrates communist policy towards the Christian historico-artistic heritage of Warmia. The documents show that on 22 June 1959 the Provincial Conservator, Lucjan Czubiel, agreed "to remove the upper fragment of remainders of the church tower". In 1961 the Department for Religious Affairs in Olsztyn took a following position on the ruins of St. Catherine church: "the protection of St. Catharine ruins should be postponed for subsequent years". In practice this meant the suspension of any maintenance works and the progressive process of destruction. The documents reveal a deliberate action towards the total annihilation of the church. The shifting of the responsibility for the object between the Provincial Conservator and Town Council Presidium in Braniewo, and also the setting of a deadline for destructing remainders of the ruins on 3 May 1973 (a religious feast day of Mary the Queen of Poland), demonstrate a specific attitude of the authorities in Poland to the Christian heritage in those times. Finally, the ruins of St. Catherine church became the property of the Roman Catholic Church by the Ministry's resolution No. 303 of 31 December 1973. For 28 years the state authorities have been trying to destroy a masterpiece of the Christian historico-artistic heritage, the church in Braniewo. The Diocese of Warmia waited 33 years for a permission to rebuild it. The first mass after World War II was celebrated by Bp. Julian Wojtkowski on Christmas Eve in 1981. Since the ruins were taken back, the temple was rebuilt and restored to its old splendor by the Diocese of Warmia within 8 years.

KEYWORDS: Christian historico-artistic heritage, sacred art, religious politics, Braniewo, the Diocese of Warmia.

NAUKI O MEDIACH (COMMUNICATION)

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Studia Elckie
14 (2012)

KWESTIA UDZIAŁU KATOLIKÓW W ŻYCIU SPOŁECZNO- POLITYCZNYM NA ŁAMACH PRASY DIECEZJALNEJ POLSKI PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ W LATACH 1989-2009

Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* pisał m.in. „Świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu dobra wspólnego”. I następnie dodawał: „Kościół uznaje za godną pochwały i szacunku pracę tych, którzy dla posługi ludziom poświęcają swoje siły dobru państwa i podejmują się tego trudnego obowiązku”¹.

Tymczasem na gruncie polskim *politykę* definiuje się jako chęć zdobycia oraz sprawowania władzy. Jest to pozostałość po marksizmie, którego wyznawcy przez *politykę* rozumieli raz wszystko, nawet osobistą wiarę w Boga, za co można było być zesłanym, uwięzionym lub zamordowanym, drugi raz wąski wycinek życia publicznego, a mianowicie brutalne i totalne władanie drugim człowiekiem, budowanie zrębów państwa, kształtowanie ustroju i „deptanie” wrogów. Podobnie i niektóre nasze ugrupowania postkomunistyczne, tzw. wolne media, eksperci itd. za *politykę* uważają walkę o władzę naczelną, zdobywanie najwyższych stanowisk państwowych, stosowanie przymusu społecznego, manipulacje, stosowanie oszustw i kłamstw, prowadzenie wojny. W takich znaczeniach *polityka* jest niewątpliwie czymś brutalnym, niegodnym chrześcijanina. Co więcej społeczeństwu polskiemu udało się wmówić, że *polityka* to nie dla wierzących w Boga. Tacy ludzie winni się tylko poświęcać, zdawać na opatrność i słuchać „wodzów” zesłanych przez los.

Jak w takim zamieszaniu pojęciowym przebić się z nauką społeczną Kościoła? Czy media katolickie, które są niejako z natury rzeczy powołane do głoszenia tej nauki, są w stanie sprostać temu zadaniu? Czy na swoich szpaltach

* Ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, „Acta Apostolicae Sedis” (dalej cyt.: AAS) 81/1989, nr 42.

podejmują tak podstawową prawdę jaką jest kwestia udziału katolików w życiu społeczno-politycznym? To część spośród kwestii, których rozstrzygnięcie stanowi podłoże niniejszego artykułu.

Pod względem zasięgu przedmiot artykułu obejmuje wiodące periodyki katolickie dwóch metropolii z obszaru Polski północno-wschodniej – białostockiej i warmińskiej. Metropolie owe swym zasięgiem obejmują diecezje: białostocką, drohiczyńską, elbląską, elcką, łomżyńską i warmińską.

Termin *ab quo* tego zagadnienia stanowi rok 1989. Wówczas to, po przeobrażeniu systemu politycznego, zagwarantowana została prasie wolność wypowiedzi oraz kontroli i krytyki społecznej, a obywatelom prawo do rzetelnej informacji oraz jawności życia publicznego. Tym samym mogła się rozwijać już bez większych przeszkód wolna prasa, w tym prasa katolicka. Termin *ad quem* stanowi zasadniczo rok 2009, data zakończenia etapu badawczego.

Podstawowym źródłem do analizy tej problematyki stały się materiały prasowe pochodzące z dwóch tygodników: „Głos Katolicki” z lat 1993-2009 (około 1000 numerów) i „Niedziela Podlaska” z lat 1994-2009 (około 950 numerów), dwutygodnika: „Posłaniec Warmiński” z lat 1989-2009 (około 600 numerów), trzech miesięczników: „Martyria” z lat 1992-2009 (około 250 numerów), „Wspólnota” z lat 1992-2002 (około 150 numerów) i „Białostocki Biuletyn Kościelny”, oraz późniejszych pism archidiecezji białostockiej: „Czas Miłosierdzia” i „W służbie Miłosierdzia” z lat 1993-2009 (około 250 numerów).

Metoda badawcza przyjęta przeze mnie polegała na wyodrębnieniu z podanych wyżej źródeł publikacji odnoszących się do zagadnienia udziału katolików w życiu społeczno-politycznym, a następnie scharakteryzowaniu ich w odniesieniu do współczesnej wiedzy w zakresie społecznego komunikowania, myśli społecznej Kościoła, teologii oraz historii społecznej.

Charakter zgromadzonego materiału wpłynął ostatecznie na strukturę artykułu. Składa się on zasadniczo z trzech części: zagadnień wstępnych, przedstawienia problematyki polityki i udziału katolików w życiu społeczno-politycznym w omawianej prasie diecezjalnej oraz podsumowania.

* * *

Na gruncie polskim *politykę* najczęściej utożsamia się z chęcią zdobycia oraz sprawowania władzy². W ślad za tym ukuto nawet stwierdzenie, że polityka to nie zajęcie dla szlachetnych, skromnych, wierzących w Boga. Katolik jako taki nie może mieć władzy politycznej ani piastować wysokich stanowisk publicznych, bo to jest niezgodne z Ewangelią. Katolicy mieliby tylko „klepać”

² Por. A. Heywood, *Politologia*, przekład: B. Maliszewska, M. Masojć, N. Orłowska, D. Stasiak, Warszawa 2006, s. 13nn.

pacierze³. Takie rozumowanie – zdaniem Andrzeja Czeszejki z „Posłańca Warmińskiego” – to pozostałość po marksizmie, który w zależności od gry przyjmował różne określenia polityki. Raz *polityką* było dosłownie wszystko, nawet osobista wiara w Boga, za co można było być zesłanym, uwięzionym lub zamordowanym. Drugi raz *polityka* oznaczała wąski wycinek życia publicznego, a mianowicie brutalne i totalne władanie drugim człowiekiem, budowanie zrębów państwa, kształtowanie ustroju i deptanie „wrogów”⁴. Podobnie rozumieją to pojęcie postkomuniści i liberałowie. Według ks. Marana Szczęsnego za *politykę* uważają oni walkę o władzę naczelną, zdobywanie najwyższych stanowisk państwowych, stosowanie przymusu społecznego, manipulacje, stosowanie oszustw i kłamstw, prowadzenie wojny⁵. W takim znaczeniach polityka jest niewątpliwie czymś brutalnym, agonistycznym, niegodnym chrześcijanina.

Jednakże takie rozumienie *polityki* nie jest poprawne. W artykule pt. *Apolityczność czy ponadpartyjność* ks. Czesław Bartnik dowodzi, iż *polis* po grecku, skąd bierze swój źródłosłów słowo *polityka*, oznacza miasto, kraj, ojczyznę, państwo, całość społeczności ludzi. *Polityka* znaczyła więc w starożytności życie obywatelskie, społeczeństwo, rząd państwowy, administrację, ustrój, życie publiczne, dobro wspólne, sztukę życia w państwie. W świecie cywilizowanym *polityka* oznacza natomiast „system doznań społecznych, mądrości socjalnej, szlachetnych dążeń wartości i czynów zmierzających do dobra wspólnego wszystkich obywateli, podtrzymywania życia ludności państwa, rozwoju, doskonalenia, pedagogii społecznej, strzeżenia ludności przed złoczyńcami i wrogami zewnętrznymi oraz całej racji funkcjonowania organizmu społecznego. Jest tam także władza, i stanowiska, i dyscyplina, i przymus, ale w służbie całości”. Stąd też polityka jest w zasadzie szlachetna, słuszna; jest prawem, powołaniem i służbą jak najbardziej humanistyczną⁶.

W podobnym duchu jak ks. Czesław Bartnik *politykę* rozumieją także inni autorzy tekstów zamieszczanych na łamach prasy diecezjalnej. Na ogół określają ją jako „roztropną troskę o dobro wspólne”⁷. Roztropność przedstawiają jako podstawową cechę polityka. Określa ona – jak pisał autor artykułu pt. *Chrześcijanin i polityka* – w jakim czasie, „jakimi metodami i w jakim stopniu należy wspólnie dążyć do osiągnięcia rzeczywistych korzyści w dziedzinie

³ M. Szczęsny, *Wybory 1997*, „Martyria” (dalej cyt.: Ma) 8/1997, s. 13; Cz. Bartnik, *Okazanie patriotyzmu w wyborach*, „Posłaniec Warmiński” (dalej cyt.: PW) 19/1997, s. 3.

⁴ A. Czeszejko, *Nie można uciekać*, PW 7/1993, s. 3.

⁵ M. Szczęsny, *Kościół a liberalizm*, Ma 2/1995, s. 15; tenże, *O lewicy i prawicy*, Ma 12/1994, s. 6-7.

⁶ Cz. Bartnik, *Czy nie ma ateizacji?*, PW 13/1996, s. 1, 3.

⁷ Takie określenie przyjmują np. Episkopat Polski, *Komunikat z 337. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, PW 22/2006, s. 3; stf, *Czy wolno Kościołowi mieszać się do polityki*, „Głos Katolicki” (dalej cyt.: GK) 1/1996, s. 5, 13; *Chrześcijanin i polityka*, GK 50/2009, s. 7; M. Szczęsny, *Katolicy świeccy, a polityka i wybory*, Ma 11/1996, s. 12.

życia społeczno-gospodarczego, w dziedzinie nauki czy administracji publicznej” (Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 1981, nr 20)⁸. Ów duch roztropności nakazuje także traktować sprawowanie władzy nie jako panowanie, lecz jako służbę człowiekowi. Władza polityczna nie jest bowiem dana raz na zawsze. Aby była etyczna, powinna mieć za podstawę „ducha służby”, połączonego z kompetencją, skutecznością, jawnością i otwartością na człowieka. Z kolei „dobro wspólne” – według autorów – obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość. W skali państwa składa się na nie m.in. dobro wszystkich grup społecznych, zwłaszcza rodziny jako podstawowej komórki społecznej, słuszna praca, zapewnienie opieki zdrowotnej, należyty poziom oświaty, przeciwdziałanie tworzeniu się uprzywilejowanych grup społecznych, odpowiednie dostosowanie płac do cen towarów, udostępnienie dóbr i usług kulturalnych jak największej liczbie obywateli, likwidacja lub przynajmniej ograniczenie dysproporcji między poszczególnymi sektorami gospodarki, zharmonizowanie produkcji dóbr z produkcją usług konsumpcyjnych, zwłaszcza świadczonych przez władze publiczne, dostosowanie – w miarę możliwości – sposobu produkcji do rozwoju nauki i techniki, wreszcie czuwanie nad tym, by osiągnięty dobrobyt służył nie tylko obecnemu pokoleniu, lecz by uwzględniał także perspektywę przyszłości⁹.

Bezpodstawność poglądu, że chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z polityką, uzasadnia Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej poświęconej chrześcijanom świeckim. Fragmenty tego dokumentu obficie przywołują redakcje wszystkich pism diecezjalnych. Na pytanie, czy chrześcijanie świeccy mogą wtrącać się do „polityki”, – papież odpowiada w nim, że tak, i to nie tylko mogą, lecz wręcz powinni: „Świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu dobra wspólnego”. I dalej pisał papież: „Kościół uznaje za godną pochwały i szacunku pracę tych, którzy dla posługi ludziom poświęcają swoje siły dobru państwa i podejmują się tego trudnego obowiązku”¹⁰. Wśród podstawowych praw człowieka autor adhortacji wymienia – zaraz po prawach do mieszkania, pracy i założenia rodziny – prawo do uczestniczenia w życiu publicznym i politycznym. Uczestniczenie w polityce

⁸ *Chrześcijanin i polityka*, s. 7.

⁹ Episkopat Polski, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, PW 14/1993, s. 3; B. Kurowski, *Wejść do piekła, by się wydostać*, PW 9/1990, s. 3.

¹⁰ Jan Paweł II, *Adhortacja Christifideles laici*, AAS 81/1989, nr 42 (Cyt. za: Episkopat Polski, *Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, Ma 8/1993, s. 4-5; *Chrześcijanin i polityka*, s. 7; I. Łoźna, *Katolicy a polityka*, PW 4/1990, s. 1, 4).

jest zatem nie tylko prawem, ale i obowiązkiem, który dotyczy wszystkich i każdego z osobna.

Co więcej, zgodnie z nauczaniem papieża „nikomu nie godzi się trwać w bezczynności” – dotyczy to także życia politycznego. „Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą (...). Nie ma miejsca na bezczynność, bowiem wiele pracy czeka nas wszystkich w winnicy Pańskiej”¹¹, czyli w świecie. Nie ma więc w świecie obszarów wyłączonych, których chrześcijanin nie może kształtować i na których nie ma obowiązku dawać świadectwa wartościom ludzkim, ewangelicznym, takim jak sprawiedliwość, solidarność, wolność, oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich. Wykorzystując zmianę ustrojową w Polsce, chrześcijanie powinni zatem aktywnie włączyć się w budowę życia społeczno-politycznego¹².

Zarzuty kierowane pod adresem polityki nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności katolików w sprawach publicznych. Mówił bowiem papież: „Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwia sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych”. Komentując tę wypowiedź Ojca Świętego Andrzej Czeszejko w artykule pt. *Nie można uciekać*, opublikowanym na łamach „Posłańca Warmińskiego”, pisał: „wszelka ucieczka od życia społeczno-politycznego jest niedopuszczalna i nie ma dla niej w nauce Kościoła usprawiedliwienia”¹³. Co więcej, trudne sytuacje winny jeszcze bardziej hartować i mobilizować chrześcijan do pracy na rzecz dobra wspólnego. „Chodzi o to – dodawał ks. Józef Maj, proboszcz parafii pw. św. Katarzyny w Warszawie oraz senior Konwentu św. Katarzyny – aby był tworzony świat o ludzkim obliczu, ale zarazem w pełni na miarę człowieka. Nie można więc z państwa wygnać Boga i udawać, że Go nie ma”¹⁴.

Jak ważną sprawą jest właściwe rozumienie polityki, przekonywali również biskupi polscy. Na łamach pism diecezjalnych czynili to najczęściej poprzez odezwy, listy, słowa pasterskie. Podkreślano przy tym, że prawo

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, AAS 81/1989, nr 42 (Cyt. za: *Chrześcijanin i polityka*, s. 7; I. Łoźna, *Katolicy a polityka*, s. 1, 4, B. Kurowski, *Wejść do piekła, by się wydostać*, s. 3).

¹² Episkopat Polski, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 1, 3; *Chrześcijanin i polityka*, s. 7; M. Szczęsny, *Katolicy świeccy, a polityka i wybory*, s. 12.

¹³ A. Czeszejko, *Nie można uciekać*, s. 1.

¹⁴ *Nie można z państwa wygnać Boga*, z ks. prałatem Józefem Majem, proboszczem parafii św. Katarzyny w Warszawie, seniorem Konwentu św. Katarzyny, rozmawia Adam Roslan, GK 27/1996, s. 13.

i obowiązek uczestniczenia w polityce spoczywa na wszystkich wierzących bez wyjątku. Jest to tym bardziej ważne, gdy w społeczeństwie zagrożone są wartości moralne i ogólnoludzkie. Polityka bowiem bez wartości moralnych przekształca się stopniowo w jawną lub zakamuflowaną dyktaturę, występuje przeciwko człowiekowi i społecznościom ludzkim¹⁵. Biskup Antoni Pacyfik Dydycz wręcz pisał: „Dość rządów kosztem niedorozwoju wielkich rzesz. Te rzesze cierpią niedostatki. Te rzesze są upokarzane na naszych oczach. Są lekceważone i pogardzane”. Stąd też postulował: „Katolicy świecy mają prawo, a w pewnej mierze i obowiązek, aby organizować się w różnych stowarzyszeniach, opartych na Katolickiej Nauce Społecznej, formujących ludzi uczciwych i kompetentnych także dla dobrego sprawowania władzy politycznej, mających odwagę skutecznie bronić nasze społeczeństwo przed niesprawiedliwością, manipulacjami gospodarczymi i politycznymi, przed korupcją. Tylko tacy ludzie będą w stanie zapewnić przyszłym pokoleniom zdrowy rozwój, troskę o dobro wspólne. Tylko dzięki temu doczekamy się wreszcie ludzi sumienia na różnych stanowiskach”¹⁶.

Zarzut o wtrącanie się chrześcijan w politykę jako „nie swoją sprawę” zbijany był także przez część publicystów. Jako przykład takiej publicystyki można podać artykuł ks. Czesława Bartnika pt. *Apolityczność czy ponadpartyjność*, w którym autor odpowiadał na pytanie, dlaczego wojsko, policja, służby publiczne, uczelnie, Kościół itd. nie mogą być apolityczne. „W myśl klasycznej definicji polityki żaden obywatel ani żadna grupa nie może być *apolityczna*, lecz właśnie *polityczna*, jakkolwiek różne są formy *bycia politykiem*. Armia, która broni nas przed wrogiem zewnętrznym, strzeże suwerenności i stanowi tarczę przed rozbójnikami tego świata jest – i musi pozostać – polityczną. Należy do samego zmysłu samozachowawczego *polis*. Apolityczna byłaby nonsensem. Tak samo policja, strzegąca nas przed wrogami wewnętrznymi, jest politycznym (jak wskazuje sama jej nazwa) stróżem społeczeństwa, państwa”. I dalej dodawał: „Także Kościół musi być w pewnym sensie *polityczny*, czyli na służbie całemu państwu obywateli. Tyle że jego zadanie i posłannictwo nie jest świeckie, a więc wykracza ponad płaszczyznę ścierających się partii i interesów doczesnych. On służy prawdom wiecznym, etyce państwa, zbawieniu wszystkich obywateli bez wyjątku, także niewierzących. Nie może też popierać tylko jednej partii, bo utożsamiałby się z nią i wchodziłby w konflikt z innymi, sprzeniewierzając się swemu posłannictwu wiecznemu. Musi w tym względzie słu-

¹⁵ Zob. Episkopat Polski, *Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 4-5; tenże, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 3.

¹⁶ A.P. Dydycz, „Demokracja bez wartości (...) przemienia się w (...) totalitaryzm”. *List pasterski biskupa Antoniego Dydycza na 25. niedzielę zwykłą*, „Niedziela Podlaska” (dalej cyt.: NP.) 38/2005, s. III.

żyć dobru całości i każdego. Gdyby nie służył obiektywnemu dobru całości, byłby wrogi społeczeństwu albo co najmniej zbyteczny. Kościół *apolityczny* w tym sensie byłby nonsensem”¹⁷.

Istotnym tematem, stosunkowo dość często poruszonym na łamach pism diecezjalnych Polski północno-wschodniej, była kwestia form zaangażowania w życie społeczno-polityczne. Przyjmowano bowiem, iż udział w tym życiu można spełniać na różnych płaszczyznach i w różnych formach, które się wzajemnie uzupełniają. O formach zaangażowania się chrześcijan w politykę informował czytelników obszerny tekst Komisji Apostolstwa Świeckich przy Konferencji Episkopatu Polski pt. *Zdania katolików w kontekście przemian społecznych w Polsce*, opublikowany na łamach „Głosu Katolickiego” w 1995 roku. Stwierdzał on m.in.: „Zaangażowanie polityczne może polegać na uczestnictwie w wyborach lub zajęciu specjalnych pozycji społecznych w zależności od ideologii, oceny rzeczywistości społecznej i pod warunkiem, że te rozwiązania pozostają moralnymi oraz godnymi chrześcijanina. Również polityka partyjna jest domeną ludzi świeckich. Do nich należy formowanie partii politycznych, ugrupowań oraz opracowanie programów i odpowiednich taktyk dla osiągnięcia wyznaczonych sobie, uprawnionych celów”¹⁸. Udział w wyborach jest tutaj przedstawiany jako prawo i moralny obowiązek, a brak jego – to poważny grzech zaniedbania.

Jako podstawową formę życia politycznego wymieniano udział w wyborach. Okazją do przybliżenia tej formy przez autorów prasy diecezjalnej były kolejne wybory prezydenckie, parlamentarne oraz samorządowe. Na pytanie, dlaczego chrześcijanie powinni brać udział w wyborach, odpowiadano najczęściej, że domaga się tego współodpowiedzialność za dobro wspólne, do którego wezwani są wszyscy obywatele, w sposób szczególny chrześcijanie¹⁹. Ponadto twierdzono, że uczestnictwo w wyborach jest jedną z najpoważniejszych gwarancji ciągłości demokratycznej, zapewnia bowiem możliwość rzeczywistej kontroli społecznej rządzących, a w razie potrzeby także pokojowej wymiany grup sprawujących władzę²⁰. Wreszcie wysuwano argument patriotyczno-

¹⁷ Cz. Bartnik, *Apolityczność czy ponadpartyjność?*, PW 3/1992, s. 3; por. też R. Kubel, *Kościół nie może mieszać się do polityki...*, GK 49/2003, s. VII; Konferencja Stowarzyszeń Katolickich, *Dyskryminacja katolików*, 18, s. 3, 7.

¹⁸ Komisja Apostolstwa Świeckich przy Konferencji Episkopatu Polski, *Zdania katolików w kontekście przemian społecznych w Polsce*, GK 45/1995, s. 7.

¹⁹ A. P. Dydycz, „I będziesz się cieszył ze wszystkich dóbr...”. *List pasterski na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu 2004 r.*, NP 9/2004, s. I; Episkopat Polski, *Naród stoi przed ważnymi decyzjami. Z listu pasterskiego Episkopatu Polski*, „Wspólnota. Aby stanowili jedno!” (dalej cyt.: WAsj) 9/1995, s. 4; B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów (cz. 2)*, PW 21/1991, s. 4.

²⁰ Wspominał o tym m.in. bp Antoni Pacyfik Dydycz w liście do swoich wiernych z diecezji drohiczyńskiej przed wyborami parlamentarnymi w 2005 r., gdy pisał: „Katolicy winni pójść do wyborów, i pociągnąć za sobą jeszcze innych, aby zachwiać dysproporcje polityczne, materialne

religijny: „aby obronić wartości chrześcijańskie przed ich sponiewieraniem i uczynić je czynnikiem jednoczącym nasz naród w społeczeństwo oraz źródłem i sposobem jego odbudowania”²¹.

Jednocześnie podawane były kryteria wyborów. Uważano bowiem, że „nie wystarczy tylko stwierdzić, że każdy obywatel posiada prawo i obowiązek udziału w wyborach. Trzeba ponadto właściwie zagłosować, to znaczy zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi”²².

Zasadniczo wymieniano cztery kryteria wyborów²³. Za pierwsze uważano prawość moralną kandydata. Ks. Benedykt Przeracki w artykule pt. *Katolik wobec wyborów* kwestię tę ujmował w następujący sposób: „Do władz należy bezsprzecznie wybierać ludzi wysoce moralnych, szlachetnych, niewyklanych w jakieś większe przestępstwa (...). Bowiem ludzie pełniący służbę na różnych stanowiskach społeczno-państwowych muszą się kierować sumieniem”. I dodawał: „Jeśli ktoś np. odrzucił kilka żon i własne dzieci, to jak może być dobrym współgospodarzem całej rodziny ludzkiej?”²⁴. Za takich ludzi uważa się tych, którzy nie darzą szacunkiem i obroną ludzkie życie od poczęcia do naturalnej śmierci, sprzeciwiają się rodzinie opartej na trwałym małżeństwie mężczyzny i kobiety, negują prawo-obowiązek rodziców do wychowania dzieci. Liczą się przy tym także takie cechy osobowości, jak wyrazista tożsamość, postawa dialogu i umiejętność współpracy z innymi, zdolność roztropnego rozwiązywania konfliktów, miłość do Ojczyzny oraz traktowanie władzy jako służby²⁵.

Drugim kryterium wyboru są kompetencje w dziedzinie życia publicznego i obywatelskiego, zaświadczone dotychczasową działalnością publiczną, świadectwo życia w *małej Ojczyźnie*. Mówi o tym wyraźnie tekst ks. Mariana Szczęsnego, opublikowany na łamach „Martyrii” pt. *Wolność Polski a polityka*

i kulturalne, z jakimi się spotykamy w naszej Ojczyźnie (...). Przy czterdziestoprocentowym udziale w wyborach zwycięzca osiąga nieco więcej niż połowę z tego, ale to stanowi zaledwie 20% naszego społeczeństwa. I te 20% rzekomo w imię demokracji sprawuje władzę. A jak to czyni, mówić nie trzeba. I cóż to za demokracja”. A.P. Dydycz, „Demokracja bez wartości (...) przemienia się w (...) totalitaryzm”. *List pasterski biskupa Antoniego Dydyca na 25. niedzielę zwykłą*, s. III; zob. też B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów* (cz. 3), PW 22/1991, s. 5.

²¹ KAI, „Mieszkańcy wsi zaprzędać się niegodziwym partiom”, NP 38/1997, s. III; B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów* (cz. 1), PW 20/1991, s. 1, 5.

²² Episkopat Polski, *Odpowiedzialność za dobro wspólne. Słowo biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi*, PW 20/2007, s. 11; zob. też B. Przeracki, *Mamy wybrać prezydenta*, PW 22/1995, s. 1, 3.

²³ Niektórzy podawali więcej. Zob. np. Rada Ruchów Katolickich Archidiecezji Białostockiej, *Przed wyborami...*, „czas Miłosierdzia” (dalej cyt.: CzM) 7/1997, s. 21 oraz Rada Ruchów Katolickich Archidiecezji Białostockiej, *Przed wyborami...*, CzM 5/1997, s. 18.

²⁴ B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów* (cz. 3), s. 5.

²⁵ Episkopat Polski, *Odpowiedzialność za dobro wspólne. Słowo biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi*, s. 11.

i wybory: „Należy wybrać ludzi mądrych, roztropnych, o jasno zarysowanej osobowości, no i zdrowych na umyśle. Mądrość polityczna mówi, że ktoś stuknięty na wysokim stanowisku lub urzędzie – w państwie czy Kościele – to jeszcze gorzej niż niemoralny”²⁶.

Kolejną indykacją wyboru jest kryterium religijne, chociaż nie dla wszystkich publicystów do końca przekonujące. Za przyjęciem tego kryterium opowiadał się m.in. Stanisław Pajka w artykule pt. *Przed wyborem prezydenta*, opublikowanym na łamach „Głosu Katolickiego”. Pisał tam, iż kryterium religijne należy do istotnych probierzy przy wyborze kandydatów na posła, senatora, prezydenta czy samorządowca – „Trudno sobie wyobrazić, aby katolik oddał swój głos na kogoś oddalonego od religii”²⁷. Kryterium te podają także biskupi polscy, kładąc przy tym nacisk na wybór osób, które „reprezentowałyby poglądy, interesy i wartości chrześcijańskie”²⁸. Ks. Czesław Bartnik w artykule pt. *Okazanie patriotyzmu w wyborach* uważa natomiast, że jest to kryterium mało precyzyjne, ponieważ kandydaci stają się często „gorliwymi katolikami” tylko przed wyborami: „Wiemy, ilu w społeczeństwie katolickim pojawia się *gorących katolików*. Ludzie szusnie nie lubią kandydatów szermujących słowami: Bóg, Kościół, Ojczyzna, Naród. Ale z drugiej strony trzeba mieć poczucie humoru do odgrywających rolę pobożnych. Takiej gry próbują prawie wszyscy. Popatrzcie, jak pobożniała „Gazeta Wyborcza”! Ostatnio stała się niemal organem papieskim lub biskupim, zamieszczając lokalne listy duszpasterskie. Jak „Rzeczpospolita” zatroskała się o lud. „Życie” stało się niemal gazetą ścienną typu kleryckiego. A „Wprost” – chwałką Katechizmu Kościoła Katolickiego. I tak wiele ciekawych przedtem pism zrobiło się nudnych jak kościelne”²⁹.

Czwarte kryterium wyboru, podnoszone na łamach pism diecezjalnych, zamyka się w stwierdzeniu: „Nie należy stanowczo głosować na ludzi ugrupowań faktycznie ateizujących w życiu publicznym”. Pisali o tym m.in. biskupi polscy w liście pasterskim z 1993 roku: „Katolicy nie mogą wybierać takich kandydatów lub opowiadać się za takimi programami, które są wrogie dobru narodu, społeczeństwa i państwa, niezgodne z zasadami moralności chrześcijańskiej, ludzi szukających własnych zysków i korzyści, uwikłanych w afery, korupcje i malwersacje”³⁰. Oraz w liście pasterskim z 1995 roku: „Episkopat ostrzega przed kandydatami, którzy uważają, że z ludźmi wierzącymi nie trzeba

²⁶ M. Szczęsny, *Wolność Polski, a polityka i wybory*, Ma 3/1997, s. 12.

²⁷ S. Pajka, *Przed wyborem prezydenta*, GK 42/1999, s. 13.

²⁸ S. Stefanek, *Słowo biskupa łomżyńskiego przed wyborami prezydenckimi*, GK 39/2000, s. I, IV; Episkopat Polski, *Słowo biskupów polskich z Jasnej Góry*, GK 37/1995, s. 1, 6; Episkopat Polski, *Naród stoi przed ważnymi decyzjami. Z listu pasterskiego Episkopatu Polski*, s. 4.

²⁹ Cz. Bartnik, *Okazanie patriotyzmu w wyborach*, PW 19/1997, s. 3.

³⁰ Episkopat Polski, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 3.

się liczyć i że można ignorować fakt, że w Polsce ogromną większość stanowili ludzie wierzący”³¹. W podobnym duchu wypowiadali się także redaktorzy tekstów. Ks. Czesław Bartnik pisał: „Jeżeli ludzie i ugrupowania ważą się godzić w najwyższy sens życia człowieka, to któż je powstrzyma przed zrobieniem z poddanych masy niewolniczej?”. I dodawał: „Prawda, że poszczególny kandydat może być człowiekiem lepszym niż jeden lub drugi człowiek wierzący, ale tu działa prawo organizacji. Nawet dobry skądinąd członek partii będzie podlegał dyscyplinie i ideologii i będzie musiał niszczyć wiarę w świat wyższy, w Dekalog, w Kościół, w tradycję chrześcijańską”³². Na innym zaś miejscu głosił: „Są bowiem takie partie i ugrupowania, które nie chcą służyć Polsce, lecz wyłącznie swoim grupowym interesom. Jest więc powiedziane, że na niektóre nie należy głosować: na wrogie dobru narodowemu, społeczeństwu i państwu, na głoszące etykę niezgodną z Dekalogiem (zwłaszcza odrzucające przykazania: nie zabijaj, nie kłam, nie cudzołóż) oraz na starające się przywrócić ateizm polityczny”³³. Inni autorzy twierdzili, iż Kościół jako całość powinien dbać o dobro całości państwa i wspierać takie partie, które służą dobru całości. Nie wolno zatem wspomagać partii antyspołecznych, ateistycznych lub zdradzieckich. Niejedna partia posiada cechy dobre, ale żadna nie może być z natury „kościelna”, jak w islamie lub religiach narodowych³⁴. Warto dodać, iż część publicystów wprost wymieniała środowiska, które ich zdaniem zagrażały narodowi, społeczeństwu i państwu. Uczynił to m.in. ks. Marian Szczęśny w artykule z 1994 roku pt. *Pytania i dylematy*, gdzie wyraził pogląd, iż należy w nadchodzących wyborach dać odpocząć zarówno liberałom, jak i postkomunistom, nie wybierając ich: „Ci *fachowcy* tak fachowo obrobili Państwo i Naród (...), że nie wiadomo, jak się pozbierać”³⁵.

Do samych kandydatów zwracano się: „Wzywamy wszystkich, którzy zamierzają kandydować do przyszłego parlamentu, aby kierowali się szlachetną intencją służenia społeczeństwu i przyporządkowali interesy własne, partykularne, a także partyjne, dobru wspólnemu. Tylko bowiem taka intencja uzasadnia ubieganie się o wysoki mandat w parlamencie czy samorządzie. Kościół uczy, że *polityka jest sposobem trudnym – zresztą nie jedynym – wykonywania chrześcijańskiego obowiązku służby bliźnim, a władza polityczna..., która jest*

³¹ Episkopat Polski, *Naród stoi przed ważnymi decyzjami. Z listu pasterskiego Episkopatu Polski*, s. 4.

³² Cz. Bartnik, *Okazanie patriotyzmu w wyborach*, s. 3.

³³ Tenże, *Proboszcz polski a wybory*, PW 17/1993, s. 1, 3.

³⁴ Episkopat Polski, *Naród stoi przed ważnymi decyzjami. Z listu pasterskiego Episkopatu Polski*, s. 4; *Wybory – odpowiedzialność za nasze dziś i jutro*, WAsj 7-8/1993, s. 12; B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów* (cz. 2), s. 4; Rada Ruchów Katolickich Archidiecezji Białostockiej, *Przed wyborami...*, s. 18.

³⁵ M. Szczęśny, *Pytania i dylematy*, Ma 2/1994, s. 3.

jakby naturalną więzią w społeczeństwie – konieczną po to, by było ono zwarte – ma zmierzać do realizacji dobra wspólnego” (CA, nr 43)³⁶.

Kandydatom ubiegającym o wybór stawiano też wymóg kierowania się zasadami moralnymi. Zwracała na to uwagę m.in. Zdzisława Kobylińska w artykule pt. *O czystą politykę*, pisząc: „Mogą więc być i rzeczywiście są politycy, którzy nie tylko proklamują wspaniałe hasła, głoszą chrześcijańskie wartości, pięknie uśmiechają się do swoich wyborców, lecz przede wszystkim czynią miłość, dobro i piękno. Politycy, którzy rozumieją, że to nie polityka tworzy wartości, ale je zastaje i ma obowiązek je realizować. Politycy, którzy są przekonani, iż polityka musi mieć swoje aksjologiczne zaplecze. Politycy, którzy wiedzą, że odejście w polityce od etyki życia społecznego prowadzi na manowce. Politycy, którzy wreszcie rozumieją, że skuteczność i efektywność w polityce nie jest równoznaczna ze zwycięstwem, jeśli nie stoi za nim uczciwość i szlachetność celów, a demokracja zagubi swój charakter i zmieni się w oligarchię, jeśli politycy będą zapatrzeni w swoje partykularne interesy”. Inni publicyści, tacy jak Jan Szafraniec, Iwona Łoźna oraz Maciej Płażyński kładli nacisk na jedność życia z wyznawanymi wartościami, twierdząc, że polityk-katolik nie może być w kościele za Bogiem, a w polityce przeciw Bogu, nie może też w życiu gospodarczym łamać przykazań Bożych i nie widzieć w tym nic niewłaściwego, oszukiwać przy wyborach i mieć „czyste sumienie”, wreszcie sprzyjać doktrynom, które bądź zasadniczo, bądź w głównych punktach przeciwstawiają się ich wierze i związanej z nią koncepcji człowieka³⁷. Z kolei ks. Marian Szczęśny oraz ks. Benedykt Przeracki podkreślali, iż katolicy startujący w wyborach czy pełniący różne funkcje publiczne zobowiązani są do szczególnej formacji i poznania społecznego nauczania Kościoła, a nade wszystko do dawania świadectwa wierze i kierowania się Ewangelią w politycznych decyzjach. Co więcej, twierdzili oni, że polityka nie tylko może być czysta, lecz jest jedną z dróg uświęcenia człowieka³⁸.

Przy okazji omawiania form zaangażowania politycznego katolików redakcje czasopism poruszały także kwestię partii politycznych. Przypominano czytelnikom, że prawdziwa demokracja w państwie może być urzeczywistniona tylko przez pluralizm partii politycznych. Istnienie różnorodnych partii umożliwia bowiem dyskusję nad najważniejszymi sprawami państwa i pozwala szerszej grupie obywateli czynnie angażować się w sprawy publiczne. Poza tym

³⁶ Episkopat Polski, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 3; zob. też. E. Piszcz, *Nie rządzić, ale służyć*, PW 12/1995, s. 1, 3; tenże, *Rola Rady musi być służebna*, PW 15/1994, s. 1-2.

³⁷ J. Szafraniec, *Katolicy i polityka*, CzM 5/2003, s. 17; I. Łoźna, *Katolicy a polityka*, s. 4; *W polityce jest miejsce na moralność*, z Maciejem Płażyńskim, marszałkiem Sejmu RP rozmawia ks. Jerzy Sikora, Ma 11/1998, s. 9; por. T. Mazowiecki, *Polityka i etyka*, PW 7/1990, s. 3.

³⁸ M. Szczęśny, *Ewangeliczne przesłanie dla katolickich parlamentarzystów*, Ma 10/1997, s. 15.

pluralizm partii politycznych uniemożliwia rządy dyktatorskie i daje większe gwarancje zachowania praw obywatelskich³⁹. Przewija się także pogląd, że zbyt wiele partii w jednym kraju powoduje często brak wykrystalizowania się jednego programu politycznego dla całego kraju, niezbędnego do sprawowania władzy⁴⁰.

W pismach funkcjonował przekaz, iż Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną. Jest ponadpartyjny, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna partia polityczna nie ma prawa reprezentowania Kościoła. Takie stanowisko zajmowali m.in. biskupi polscy w *Słowie w sprawie wyborów do parlamentu* z 1993 roku, opublikowanym m.in. w „Martyrii” i „Posłańcu Warmińskim”, gdzie stwierdzali: „Kościół świadomy swojego szczególnego zadania, które spełnia od zarania dziejów w naszej Ojczyźnie, troszczy się o człowieka i wychowuje go do wszechstronnie pojętego dobra. Jako stróż *porządku moralnego i jego krytyczne sumienie* (Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich*, Rzym 15 I 1993), zabiera głos w każdej ważnej sprawie społecznej i politycznej, chociaż z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani też nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest bowiem znakiem i zabezpieczeniem transcendentального charakteru osoby ludzkiej (por. GS, nr 76). Tak czynił w ostatnich dziesięcioleciach, tak czyni i dzisiaj, jest to bowiem forma obrony człowieka, zwłaszcza biednego i pokrzywdzonego”⁴¹.

Kościół nie może zatem popierać tylko jednej partii, bo utożsamiałby się z nią i wchodziłby w konflikt z innymi, sprzeniewierzając się swemu posłannictwu wiecznemu. Musi w tym względzie służyć całości i każdemu. Gdyby nie służył obiektywnemu dobru, byłby wrogi społeczeństwu albo co najmniej zbyteczny. Próba eliminowania Kościoła z życia publicznego to najgorszy rodzaj polityki, ciasne partyjniactwo, pozbawianie obywatelstwa wierzących świeckich, totalitaryzm stawiający rację partyjną ponad racją ducha ludzkiego⁴².

W obliczu ataku sił laickich na wartości chrześcijańskie, a nierzadko także narodowe, publicyści wyrażali postulat, by zespolić wszystkie wysiłki dla ich ocalenia. Należałoby przeprowadzić konsolidację wszystkich sił politycznych, odwołujących się do tych samych wartości chrześcijańskich i narodowych. Nie chodzi tu o unifikację partyjną, ale moralną, etyczną. Mówił o tym wyraźnie Jan

³⁹ M. Wojciechowski, *Znowu wybory...*, PW 26/2007, s. 32; M. Szczęsny, *Kapłani, a polityka i wybory*, Ma 10/1996, s. 12-13.

⁴⁰ M. Szczęsny, *Księża, a polityka w obecnej Polsce*, Ma 6/1992, s. 5; B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów* (cz. 2), s. 4.

⁴¹ Episkopat Polski, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 3; to samo także w: Episkopat Polski, *Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 4-5.

⁴² beg, *Biskupi o wyborach*, PW 16/2001, s. 1; Cz. Bartnik, *Apolityczność czy ponadpartyjność*, s. 3, 7; M. Szczęsny, *Kapłani, a polityka i wybory*, s. 12.

Łopuszański w wywiadzie dla „Głosu Katolickiego”: „Potrzeba nam [chrześcijanom – W.G.] jednności wobec zagrożenia postkomunistycznego (...). Jedności opartej na podobnej wizji państwa i narodu. Wprawdzie tworzenie programów politycznych pozostawia Kościół grupom świeckich, ale domaga się, aby programy te były zgodne z zasadami etycznymi, nie było działań sprzecznych z nauką Bożą. I to jest wspólna płaszczyzna działań dla ruchu zjednoczeniowego”⁴³. W innych tekstach przestrzegano przed zamazywaniem własnego profilu partyjnego, brakiem wyrazistości w poglądach i postępowaniu. Znamienny jest tu tekst, który ukazał się w miesięczniku „Wspólnota” pt. *Wybory – odpowiedzialność za nasze dziś i jutro*. Autor tego artykułu pisał: „Nie mogę pojąć, jak w jednej partii może znaleźć się premier, osoba głęboko wierząca, i pani Labuda, główna orędowniczka walki z Kościołem. Mam wiele szacunku do UD, ale póki p. Labuda będzie w tej partii, nie oddam głosu dla Unii”⁴⁴.

Istotną kwestią, na którą zwracały uwagę redakcje pism diecezjalnych Polski północno-wschodniej, była także sprawa udziału duchownych w życiu społeczno-politycznym, zwłaszcza w wyborach. Najczęściej działo się to w kontekście podnoszonego przez niektórych polityków i media zarzutu o „wtrącanie się kleru do polityki”.

W związku z tym przypomniano na łamach prasy diecezjalnej, że duchowni mają prawo zabierać tak samo głos w sprawach wyboru, jak inni obywatele. Powoływano się przy tym na Kodeks Prawa Kanonicznego (zwłaszcza na dwa kanony: kanon 285 § 3, kanon 287 § 2) oraz Katechizm Kościoła Katolickiego, zgodnie z którymi duchowni mają zabiegać o najwyższe dobro kraju, ale przy unikaniu dzielących partykularyzmów, to znaczy nie mogą – bez zezwolenia odpowiedniej władzy kościelnej – przyjmować publicznych urzędów, z którymi łączy się udział w partiach politycznych czy w kierowaniu związkami zawodowymi, chyba że otrzymają takie zezwolenie ze względu na obronę praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego⁴⁵. Nikt nie miał wątpliwości, argumentował Antoni Kwacz w artykule pt. *Dlaczego mamy milczeć?*, czy wolno było klerowi bronić Polski na wszelkie sposoby przed zaborcami, hitlerowcami, stalinowcami, terrorystami itd.⁴⁶ A ks. Bartnik w artykule pt. *Proboszcz polski a wybory* dodawał: „Dziś Kościół nie tylko zezwala wiernym kierować i klerowi głosować, ale obliguje ich usilnie w tym kierunku, a ponadto chce tak ukierunkować wybory, aby ocalić kraj, niepodległość, dobro Polski. Nie wolno je-

⁴³ *Miejsce katolika w polityce*, z Janem Łopuszańskim rozmawia ks. Jarosław Stefaniak, GK 47/1996, s. 9.

⁴⁴ *Wybory – odpowiedzialność za nasze dziś i jutro*, s. 12; zob. też B. Przeracki, *Katolik wobec wyborów* (cz. 3), s. 5.

⁴⁵ A. Kwacz, *Dlaczego mamy milczeć?*, GK 3/1994, s. 3, 12; Cz. Bartnik, *Proboszcz polski a wybory*, s. 1; M. Szczęsny, *Księża a polityka w obecnej Polsce*, s. 5, 10.

⁴⁶ A. Kwacz, *Dlaczego mamy milczeć?*, s. 3, 12.

dy nie dać się uwikłać w spory między tymi partiami, które – każda na swój sposób – zmierzają do wspólnego dobra Polski”⁴⁷.

O udziale duchownych w życiu społeczno-politycznym wyraźnie mówili także biskupi polscy we wspomnianym już wcześniej *Słowie* z 19 czerwca 1993 roku. Określali w nim postawy doktrynalne i moralne takiego zaangażowania: 1) oparcie życia publicznego na idei Boga; 2) analiza sytuacji polskiej z ewangelicznego punktu widzenia; 3) przypomnienie o moralnym obowiązku wzięcia udziału w wyborach; 4) kierowanie się naczelną zasadą dobra wspólnego Polski oraz 5) przypominanie o zasadniczych kryteriach wyboru kandydatów⁴⁸. Przestrzegano jednakże przed angażowaniem się duchownych w kampanię wyborczą po którejś ze stron. Za Janem Paweł II nauczano też: „Duchowni powinni unikać prezentowania własnego wyboru jako jedyne go uprawnionego, winni respektować dojrzałość świeckich oraz formacją ich sumień pomagać im taką dojrzałość osiągnąć. Zobowiązani są uczynić wszystko, co możliwe, by unikać czynienia sobie wrogów z powodu zajmowanego stanowiska politycznego, co mogłoby spowodować zmniejszenie zaufania i oddalenie od nich wiernych powierzonych ich duszpasterskiej misji (por. Jan Paweł II, *Anioł Pański*, 28 VII 1993)⁴⁹.

Na łamach pism diecezjalnych w tej sprawie wypowiadali się także wybitni profesorowie i wykładowcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (wcześniej ATK), jak np. ks. Czesław Bartnik, ks. Władysław Piwowarski czy ks. Marian Szczęśny. W swoich wypowiedziach byli zgodni co do jednego, a mianowicie, iż kapłani nie mogą nie tylko odcinać się od życia społeczno-politycznego, w tym także wyborów, ale wręcz powinni włączać się w nie całym swym autorytetem. Różnie jednakże to argumentowali. Ks. Bartnik postulował, aby przeciwdziałać atakom na duchownych i dać stanowczy odpór tezom typu „kapłani nie powinni wtrącać się do polityki”. Pisał, iż duchowni są to najpoważniejsi i najbardziej zasłużeni ludzie-instytucje dla rozwoju ducha społeczeństwa polskiego, Kościoła, polskości, etyki społecznej. „Księża to nie mudżahedini, ale pełni tolerancji, doświadczenia, uniwersalizmu i ludzkiego ducha słudzy Ewangelii i zarazem synowie Ojczyzny, choć pogardzani przez ateistów, a nieraz pomiatani i przez biskupów. Przede wszystkim reprezentują historię, tradycję i kulturę oraz mądrość polityczną, najczęściej przewyższającą mądrość więk-

⁴⁷ Cz. Bartnik, *Proboszcz polski a wybory*, s. 1; por M. Szczęśny, *Kapłani, a polityka i wybory*, s. 12n.

⁴⁸ Episkopat Polski, *Ojczyzna – wspólnym dobrem. Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 3; to samo także w: Episkopat Polski, *Słowo biskupów polskich w sprawie wyborów do parlamentu*, s. 4-5.

⁴⁹ Episkopat Polski, *Odpowiedzialność za dobro wspólne. Słowo biskupów polskich przed wyborami parlamentarnymi*, s. 11.

szości polityków. Każdy dzisiejszy głosiciel *anulowania Polski* na rzecz biznesu kapitalistycznego, klik finansowych i uzależnienia kraju od międzynarodówek ateistycznych wie dobrze, że niewiele osiągnie, dopóki polski proboszcz ma jeszcze autorytet w terenie i wywiera wpływ na życie społeczne⁵⁰. Ks. Władysław Piwowski z kolei twierdził, iż księża, podobnie zresztą jak biskupi czy inni obywatele Polski, mają wprawdzie różne sympatie wobec różnych partii, ale nie powinni zapominać o dobru Polski i Kościoła. Jest to bowiem wspólny mianownik dla działalności politycznej⁵¹. Ks. Marian Szczęśny udział księży w życiu społeczno-politycznym, a zwłaszcza ich stosunek wobec partii politycznych, traktował jako misję kapłańską. W nauczaniu tym przypominał naukę Jana Pawła II, który twierdził: „Prawo prezbitera do ujawniania własnych wyborów ograniczają wymogi jego posługi kapłańskiej” oraz „Prezbiter powinien pamiętać o tej względności również wtedy, gdy obywatele wyznający wiarę chrześcijańską tworzą w sposób godny pochwały partie inspirujące się w sposób otwarty Ewangelią; powinien starać się o to, by światło Chrystusa oświecało także inne partie i grupy społeczne”⁵².

* * *

Podsumowując można stwierdzić, iż tematyka udziału katolików w życiu społeczno-politycznym, przez blisko 20 lat na łamach wszystkich periodyków diecezjalnych Polski północno-wschodniej, zajmowała wiele miejsca. Pisano o pojęciu *polityka*, bezpodstawnych zarzutach, że „chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z polityką” i że „księża nie powinni się wtrącać do polityki”, o różnych formach i płaszczyznach zaangażowania politycznego, kryteriach wyborów oraz stanowisku Kościoła wobec partii i ugrupowań politycznych. Z wszystkich tekstów wyłania się nauka społeczna, iż *polityka* to roztropna troska o dobro wspólne, a Kościół z racji swego posłannictwa i swojej kompetencji w żaden sposób nie może być utożsamiany z żadną partią czy ugrupowaniem politycznym. Jest bowiem znakiem i zarazem stróżem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Biskupi i kapłani nie zamierzają sprawować władzy politycznej ani odbierać katolikom prawa do wolności opinii w konkretnych sprawach. Ich zadaniem jest przede wszystkim wskazywanie zasad moralnych i kryteriów, którymi zgodnie z nauką Kościoła powinni się kierować katolicy, dokonując wyboru swoich przedstawicieli. Opcje polityczne katolików winny być zgodne z ewangelicznym systemem wartości. Chodzi przy tym o to, aby katolicy nie popierali sił i ruchów politycznych, które w odniesieniu do podstawowych kwestii etycznych zajęły stanowisko sprzeczne z nauczaniem moralnym i społecznym Kościoła.

⁵⁰ Cz. Bartnik, *Proboszcz polski a wybory*, s. 3.

⁵¹ W. Piwowski, *Kościół a wybory*, PW 15/1993, s. 1, 7.

⁵² M. Szczęśny, *Księża, a polityka i wybory*, s. 10; tenże, *Kapłani, a polityka i wybory*, s. 13.

**THE ISSUE OF THE PARTICIPATION OF THE CATHOLICS
IN THE SOCIO-POLITICAL LIFE IN THE DIOCESAN PRESS OF
THE NORTH-EAST POLAND IN 1989-2009**

SUMMARY

For almost 20 years the issue of the participation of the Catholics in the socio-political life has occupied much space in all diocesan periodicals of the north-east Poland. They wrote about the notion of politics, groundless allegations that *Christianity has nothing to do with politics* and that *priests should not meddle with politics*, about various forms and levels of political commitment, the criteria of elections and the position of the Church towards political parties and groups. All the texts embrace the social teaching that *politics* is a considerable concern for the common good, and the Church, because of its mission and competence, in no way can be identified with any party or political group. And the political options of the Catholics should be in accordance with the evangelical system of values.

KEYWORDS: the Catholics, political commitment, diocesan press, Poland.

ODDZIAŁYWANIE I WPŁYW MEDIÓW AUDIOWIZUALNYCH. ZARYS PROBLEMATYKI

Przedmiotem prezentowanego opracowania są media audiowizualne, rozumiane jako środki społecznego komunikowania, działające przede wszystkim na takie zmysły, jak wzrok i słuch. Według A. Lepy podstawowym tworzywem mediów audiowizualnych jest „słowo, obraz (statyczny albo dynamiczny), muzyka, hałas i cisza”¹. Ze względu na ich oddziaływanie na dwa najważniejsze ludzkie zmysły, warto poddać analizie ten proces, biorąc pod uwagę takie środki przekazu, jak radio, telewizja oraz film. Problematykę tę można rozważać różnorako, np. poprzez empiryczne badania wpływu mediów na jednostkę lub społeczność, poszukując m.in. odpowiedzi na pytania: na ile media audiowizualne kształtują współczesnego odbiorcę, lub teoretycznie, sięgając do teorii oddziaływania mediów, będących owocem długoletnich badań i obserwacji.

Poniższy artykuł ma charakter przeglądowy i teoretyczny, ze względu na obszerność zagadnienia, stanowiący jedynie zarys problematyki. W pierwszej kolejności zostaną zdefiniowane pojęcia takie, jak „oddziaływanie” oraz „wpływ”, następnie pozytywny i negatywny wpływ mediów audiowizualnych. Ważną częścią opracowania będą także teorie oddziaływania mediów. Ich krótka charakterystyka pozwoli dostrzec w szerszej perspektywie zagadnienie wpływu radia, telewizji czy filmu na życie człowieka.

Definicja „oddziaływania” i „wpływu”

Pojęcia: „oddziaływanie” i „wpływ” używane są często zamiennie. Jak podaje A. Balczyńska-Kosman, „pod pojęciem «wpływu» rozumie się wszelkie procesy, które zachodzą w fazie postkomunikacyjnej jako następstwo oddziaływania środków masowego przekazu i zalicza się do nich na przykład problem: percepcji, koncentracji uwagi, rozumienia treści”². Oddziaływanie jest niejako naturalną konsekwencją percepcji przekazu medialnego. Należy się zwyczajnie liczyć z tym, iż u odbiorcy zachodzi reakcja na dany przekaz. Każdy obraz,

* Dr Małgorzata Laskowska – adiunkt w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: m.laskowska@uksw.edu.pl

¹ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003, s. 43.

² A. Balczyńska-Kosman, *Teorie oddziaływania mediów a rzeczywistość społeczno-polityczna – wybrane aspekty*, w: *Współczesne media. Status – aksjologia – funkcjonowanie*, t. 1, red. I. Hofman, D. Kępa-Figura, Lublin 2009, s. 265.

dźwięk, słowo coś w nim zostawiają, a więc i kształtują go. Podobnie uważa B. Dziadzia, twierdząc, iż wpływ jest częścią komunikacji³, czy – inaczej określając – jej naturalną pochodną. Każde słowo, obraz, dźwięk przynosi jakiś efekt postaci reakcji, komunikatu zwrotnego i w końcu zmiany postawy komunikujących się podmiotów, w mniejszym lub w większym zakresie. A zatem „wpływ należałoby rozumieć jako zawierające się w autonomicznych przekazach i zależne od kompetencji odbiorcy próby zmieniania postaw za sprawą form i treści masowych środków przekazu”⁴.

Pojęcie to jest także często przywoływane dla określenia działania o charakterze pejoratywnym. Ma to miejsce wówczas, gdy utożsamiane jest z manipulacją⁵. Już sama manipulacja rozumiana jest jako „wpływ na czyjś obraz rzeczywistości. Jest to działanie na podświadomość poprzez media za pomocą słowa, obrazu lub muzyki. Wpływ ten ma zniekształcić prawdę, a przez to ograniczyć cudze decyzje”⁶. Słowa te jeszcze raz potwierdzają przekonanie, iż manipulacja bazuje na wpływie i oddziaływaniu. Okazuje się skuteczna szczególnie w przypadku mediów audiowizualnych, silnie korespondujących z ludzkimi zmysłami i emocjami.

Pozytywne i negatywne oddziaływanie mediów

To, że media audiowizualne oddziałują na odbiorcę jest kwestią bezdyskusyjną, choć dla niektórych jeszcze sporną czy może nieuświadomioną. Można być mniej lub bardziej podatnym na ich wpływ, lecz każdy przekaz niewątpliwie „naznacza” w jakiś sposób swego odbiorcę, co nie jest bez znaczenia dla jego działania. W tym kontekście można wyróżnić pozytywne oraz negatywne oddziaływanie mediów audiowizualnych.

Według R. Bartoszcze, media mogą pełnić funkcje pożądane (eufunkcje) oraz niepożądane (dysfunkcje)⁷. Widać to doskonale podczas bardziej szczegółowej analizy takich funkcji mediów, jak funkcja informacyjna, edukacyjna oraz rozrywkowa.

Odbiorca sięga przede wszystkim po media audiowizualne, by czegoś się dowiedzieć, a więc pozyskać informację. W tym względzie telewizja, radio, a tym bardziej współcześnie – Internet, są niezastąpione. Informowanie oraz bycie poinformowanym wpisuje się w podstawy świadomego i demokratycznego społeczeństwa. Tylko na podstawie informacji można decydować: czy to

³ B. Dziadzia, *Wpływ mediów. Konteksty społeczno-edukacyjne*, Kraków 2008, s. 44.

⁴ Tamże, s. 45.

⁵ Por. tamże, s. 11-45.

⁶ K. Czuba, *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń 2007, s. 54.

⁷ Zob. R. Bartoszcze, *Funkcje komunikowania masowego*, w: *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 62.

o własnym losie, czy to o losie narodu (np. podczas wyborów)⁸. Informacja – co jest niezwykle ważne – stanowi także fundament budowania wiedzy⁹. Społeczeństwo poinformowane to społeczeństwo informacji, a więc mniej podatne na zewnętrzne ataki, różnego rodzaju niebezpieczeństwa; a mniej podatne, ponieważ bardziej świadome i samodzielne (zakładając oczywiście, że są to rzetelne i prawdziwe informacje).

Media audiowizualne mają również korzystne oddziaływanie na człowieka w jego edukacyjnym (wychowawczym) rozwoju. Pisał o tym m.in. M. McLuhan: „Jeśli zapytamy o związek telewizji z procesem nauczania, to z pewnością otrzymamy odpowiedź, że przez kładzenie nacisku na uczestnictwo odbiorcy, dialog i głębię obraz telewizyjny wywołał w Ameryce zapotrzebowanie na szybkie programy edukacyjne. To, czy kiedyś w każdej klasie będzie odbiornik telewizyjny, nie ma aż takiego znaczenia. Rewolucja rozpoczęła się już bowiem w domach. Telewizja zmieniła nasze wrażenia zmysłowe i procesy myślowe. Rozbudziła upodobania do wszystkiego, co zapewnia dogłębne doświadczenia, czegoś co w równym stopniu dotyczy nauczania języków, jak stylistyki samochodów. (...) Wraz z nadejściem telewizji zapotrzebowanie na pogłębioną i poszerzoną wiedzę stało się powszechne”¹⁰. A zatem dzięki audiowizualnemu przekazowi odbiorca ma większe możliwości samokształcenia się poprzez poznawanie innych kultur, języków, geografii i historii świata, obyczajów itd. Stąd też tę właściwość mediów audiowizualnych wykorzystuje się coraz częściej w szkolnictwie na różnych etapach edukacji. W tym temacie cenna jest uwaga E. Taronii, która zauważa iż, „najważniejszym, współczesnym zadaniem nauczycieli jest powiązanie ze sobą nauki szkolnej i wpływu mass mediów. Nikt nie jest w stanie wyeliminować z życia uczniów tych mediów, chodzi więc raczej o wyciągnięcie z nich maksimum pożytku”¹¹. Świadomość pozytywnego wpływu mediów audiowizualnych stanowi także fundament wykorzystywania mediów do promowania wartości, do których zalicza się nie

⁸ W kontekście informacyjnej funkcji mass mediów W. Pisarek poruszył problem mediokracji. Jego zdaniem władza powinna przebiegać wg schematu: problem – decyzja – działania – skutki – ocena przez media. Współcześnie jednak trudno o taki model. Media próbują wyrzec presję na odbiorcy (wpływając, na niego, oddziałując) już na etapie podejmowania decyzji. Por. W. Pisarek, *O mediach i języku*, Kraków 2007, s. 176.

⁹ Por. M. Pochwicki, *Telewizja i publiczność. Studium społecznej funkcji informacji i telewizyjnej*, Poznań 1973; M. Laskowska, *Zagubiony umysł. Wpływ kultury medialnej na kulturę umysłową*, w: *Człowiek w medialnym labiryncie*, red. K. Guzek, M. Laskowska, Warszawa 2011, s. 127-129.

¹⁰ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 423.

¹¹ E. Taronii, cyt. za: J. Koblewska, *Szkola i środki masowego przekazu*, Warszawa 1967, s. 141.

tylko przymioty intelektualne, poznawcze, ale także emocjonalne, moralne, składające się na ludzką postawę¹².

Niestety jednak, jak słusznie podaje R. Bartoszcze, „to, co dla nadawców ma pełnić zadania informacyjne, może w wyniku nieumiejętności czy braku zdolności nadawcy, ograniczeń technicznych oraz innych czynników, uzyskać zupełnie inne znaczenie na etapie przekazu (np. zamiast funkcji informacyjnej będzie on miał charakter rozrywkowy lub propagandowy), a jeszcze większe zróżnicowanie występujące po stronie odbiorców, gdyż przekaz nie jest tak samo rozumiany”¹³. Taka sytuacja prowadzi wówczas do negatywnego oddziaływania. Jak jednak wyżej zauważano, nie z winy nadawcy. Jest jednak wiele sytuacji, gdy świadomie manipuluje się treściami o charakterze informacyjnym, edukacyjnym czy rozrywkowym dla wywołania zamierzonych skutków.

Obserwując mentalność współczesnego społeczeństwa, możemy zauważyć, iż wielokrotnie sprawdza się zasada, świadcząca o tym, że to, czego nie ma w mediach, nie istnieje. Analizując w tej perspektywie informację, można dopatrzyć się wielu przykładów naruszeń etyki dziennikarskiej. Można bowiem wpływać na odbiorcę w zależności od zakładanych, pożądanych celów, zysków i korzyści. Ważna jest w tym temacie uwaga P. Francuza, który zaznacza, iż „świat, który nosimy w głowie w znacznym stopniu wyznacza granice naszego zainteresowania rzeczywistością, w tym również rzeczywistością medialną. Między umysłem człowieka a medium (np. telewizją) zachodzi więc szczególny rodzaj interakcji opartej na sprzężeniach zwrotnych. I tak informacja podana w telewizyjnym programie informacyjnym jest coraz bardziej taka, jak prezentują im to media. Błędne koło. Skąd się ono bierze? Otóż jednym z ważnych powodów jest właśnie to, że zbyt często zawodzi nas mechanizm monitorowania rzeczywistości”¹⁴. Autor tej wypowiedzi zauważa najistotniejszy element przekazywania informacji, a przy tym najtrudniejszy – sposób informowania oraz formę, w jakiej informacja odbiorcy jest podawana. W tym kontekście o negatywnym wpływie mediów audiowizualnych można mówić wtedy, gdy dochodzi do przemilczania informacji niewygodnych (blokowanie i opóźnianie informacji), nagłaśniania informacji niesprawdzonych lub też insynuowanych, informowania o czymś błahym, nieważnym, bądź też sensacyjnym, by jedynie odwrócić uwagę odbiorcy od informacji istotnej (tzw. metoda przykrycia lub

¹² Więcej na ten temat w: A. Lepa, *Radio i telewizja w budowaniu więzi społecznych i postaw moralnych*, w: *Medialne rozdroże*, red. L. Dyczewski, Warszawa 1998, s. 29-33; Tenże, *Telewizja w rodzinie*, Łódź 2008, s. 17-18.

¹³ R. Bartoszcze, *Funkcje komunikowania ...*, dz. cyt., s. 62.

¹⁴ P. Francuz, *Psychospołeczne aspekty tworzenia i odbioru informacji*, w: *Jaka informacja?*, red. L. Dyczewski, Lublin-Warszawa 2009, s. 195.

czerwonego śledzia – *red herring*)¹⁵. W ten sposób odbiorca pozbawiony jest rzetelnej i prawdziwej wiadomości. A to nie pozwala mu podjąć właściwej decyzji oraz działania.

Media audiowizualne – źle wykorzystane – mogą także stanowić poważną przeszkodę w dojrzewaniu intelektualnym i emocjonalnym, szczególnie w przypadku dziecka. Z jednej strony, jak wspomniano wcześniej, media mają swe pozytywne przełożenie w edukacji i wychowaniu, lecz z drugiej odciągają od lektury książek, naruszają umiejętność przebywania w ciszy itd. Nadmierna konsumpcja przekazu audiowizualnego nie jest również bez znaczenia dla ludzkich relacji¹⁶.

W przypadku zaś rozrywkowej funkcji mediów audiowizualnych, ich destrukcyjnego wpływu na odbiorcę dostrzega się przede wszystkim w tym, iż programy rozrywkowe, czy ogólnie – rozrywka i sensacja – dominują w przekazie medialnym. I w ten sposób programy edukacyjne stają się drugoplanowe. Odbiorca przyzwyczajany do rozrywki z czasem uzależnia się od niej, dostrzega w niej mniej angażujący intelektualnie przekaz, stąd też wybiera go zamiast coś bardziej pouczającego, korzystnego dla rozwoju osobowego. Jak zauważa G. Łęcicki, „we współczesnym społeczeństwie dominuje cywilizacja gry i zabawy; praca, wysiłek nie stanowią już wartości podstawowych. Zadania środków społecznego przekazu, dawniej uważane za fundamentalne, a mianowicie informowanie, opisywanie i komentowanie rzeczywistości, edukowanie oraz wychowywanie, zostały więc zredukowane i zdominowane przez funkcję rozrywkową; nawet bowiem informacje dziennikarskie mają odbiorcom sprawiać przyjemność”¹⁷.

To wstępne i ogólne przedstawienie negatywnego i pozytywnego wpływu mediów audiowizualnych na odbiorcę stało się impulsem do szerszych badań, owocem czego są liczne i niekiedy złożone teorie oddziaływania mediów. Warto jednak przyrzeć się przynajmniej kilku, by dzięki temu przekonać się o powadze sytuacji, poznając dane na temat zmian zachodzących w rozwoju człowieka i jego zachowaniu, kształtowanym przez media audiowizualne.

Teorie oddziaływaniem mediów

Klasyfikacja teorii oddziaływania mediów jest zróżnicowana. Wśród teorii klasycznych wymienia się psychologiczne, socjologiczne i kulturowe. Do

¹⁵ Więcej na ten temat u M. Hłowieckiego, *Krzywe zwierciadło. O manipulacji w mediach*, Lublin 2003, s. 113-155.

¹⁶ Por. M. Laskowska, *Współczesne mity na temat szczęścia czyli wpływ mediów na jego postrzeganie*, „Kolekcja Communio” 18:2008, s. 166-171.

¹⁷ G. Łęcicki, *Integracyjna i dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*, „Kultura- Media-Teologia” 4:2011, s. 52; por. K. Czuba, *Etos dziennikarza w odniesieniu do nowych mediów*, w: *Nowe media – możliwości i pułapki*, red. A. Adamski, M. Laskowska, s. 11-20.

psychologicznych zalicza się tzw. teorię uwarunkowania (wyraża kojarzenie propagowanych treści ze stanami emocjonalnymi człowieka – lękiem, czym sympatią), teorię dysonansu poznawczego (oznacza to, iż odbiorca unika informacji, które nie są tożsame, bądź sprzeczne z jego wiedzą i oczekiwaniami), teorię przystosowania (wyraża łączność, spójność postawy odbiorcy i nadawcy treści). Teorie socjologiczne określają zakres oddziaływania mediów, który uzależniony jest od czynników społecznych i demograficznych. Ludzie, tworzący konkretną grupę społeczną, reagują często bardzo podobnie na przekaz medialny. W przypadku teorii kulturowych bada się oddziaływanie mediów kontekście kultury współczesnej – na ile przekaz medialny umacnia kulturę, a na ile zaniża kulturowy poziom. W tym nurcie wymienia się teorię tzw. dysfunkcji narkotyzującej, która oznacza sprowadzanie odbiorców do stanu bierności. Oglądając np. telewizję, widzowie mają jedynie złudzenie, iż aktywnie uczestniczą w życiu.

W innej zaś klasyfikacji teorii oddziaływania mediów rozróżnia się na teorię silnego, ograniczonego oraz umiarkowanego wpływu mediów¹⁸. Natomiast według D. McQuailla, oddziaływanie mediów może być zamierzone lub niezamierzone, bądź też krótkotrwałe i planowane. Do tych ostatnich zaliczył następujące formy oddziaływania: propaganda, odpowiedź indywidualna, kampania medialna, czerpanie informacji, stosowanie ram, porządek dzienny (agenda setting), reakcja indywidualna, reakcja zbiorowa, skutki polityczne, dyfuzja rozwoju, dyfuzja innowacji, szerzenie wiedzy, kontrola społeczna, socjalizacja, skutki wydarzeń, definiowanie rzeczywistości i konstruowanie seansów, zmiana instytucjonalna, przeniesienie, zmiana kulturowa i społeczna, integracja społeczna¹⁹.

Ze względu na obszerny zakres materiału w prezentowanym opracowaniu ograniczono się do omówienia jedynie teorii wszechmocy mediów oraz ograniczonego wpływu mediów.

Teoria wszechmocy mediów

Określana jest ona także jako teoria magicznego pocisku (*the magic bullet theory*) lub teoria zastrzyku (*injection theory*), podskórno wpływ (hipodermie theory). Pierwsze badania z lat trzydziestych XX wieku, dające początek tej teorii, wykazały znaczący wpływ kina na dzieci. Dzięki przekazowi filmowemu dziecko zdobywało istotne informacje o świecie, ludziach i zjawiskach, co ma bardzo duże znaczenie dla jego rozwoju. Ważne w tej teorii jest jednak założenie, iż film (przekaz audiowizualny) jest jak pocisk – wywiera wpływ na postawę odbiorcy, sposób odbierania i traktowania innych ludzi, relacje, styl

¹⁸ Zob. A. Balczyńska-Kosman, *Teorie dotyczące oddziaływania mediów...*, dz. cyt., s. 265.

¹⁹ Zob. D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, tłum. M. Bucholc, A. Szulżycka, Warszawa 2007.

zachowywania się, ubierania i wysławiania²⁰. Ta teoria określana jest także jako teoria wszechmocy mediów. Przekaz medialny z siłą pocisku działa na ludzkie zmysły, wywołując w człowieku skutki „bezpośrednie, natychmiastowe, jednokowe, a przez to silne”²¹. Media w tej teorii rozumiane są zatem jako wszechpotężne, dające ich dysponentom absolutną niemalże władzę²². Jako przykład słuszności tej teorii przywołuje się najczęściej wystąpienia Hitlera czy Goebelssa.

Teoria ograniczonego (umiarkowanego) wpływu mediów

Przeciwnieństwem teorii wyżej opisanej jest teoria ograniczonego (umiarkowanego wpływu) mediów²³. Zaliczana jest do niej tzw. teoria użytkowania i korzyści (*uses and gratifications*). Jej początki badań miały miejsce w latach siedemdziesiątych XX wieku²⁴. W tym przypadku badaczy interesuje pytanie o odbiorcę, nie tylko o skuteczność przekazu medialnego. Ważna jest zatem obserwacja tego, jak ludzie aktywnie poszukują przekazu medialnego i w jaki sposób go wykorzystują do osiągnięcia korzyści. Inaczej formułując, stawia się tu pytanie o to, jaki pożytek z mediów czynią odbiorcy²⁵. Każdy człowiek ma konkretne społeczne i psychiczne potrzeby, te z kolei są źródłem oczekiwań. I tymi oczekiwaniami – według omawianej teorii – odbiorca kieruje się przy odbiorze mediów. Te oczekiwania rzutują na to, jakie media, jaki przekaz, odbiorca wybierze i w jaki sposób będzie z niego robił „użytek”. Taki model odbioru mediów prowadzi do zaspokojenia konkretnych potrzeb²⁶. A według D. McQuaila, najważniejsze potrzeby odbiorcy mediów to potrzeba informacji, poczucia tożsamości, integracji i interakcji społecznej oraz rozrywki²⁷. Odbiorca szuka więc takich informacji, które są dla niego użyteczne. Są nimi zatem te, donoszące o ważnym dla odbiorcy wydarzeniu, sytuacji istotnej dla jego otoczenia i środowiska codziennego życia. Są to też informacje, które zaspokajają jego potrzebę ciekawości, potrzebę doksztalcenia się, uczenia, co daje mu poczucie bezpieczeństwa poprzez wiedzę.

²⁰ Zob. J. Grzybczyk, *Czy oddziaływanie mediów jest skuteczne? Stare i nowsze teorie*, „Zeszyty Prasoznawcze” 3-4:1995, s. 20.

²¹ B. Barańska, *Wpływ mass mediów na bariery w komunikacji interpersonalnej*, <http://winntbg.bg.agh.edu.pl/skrypty/0037/cz1-r16.pdf> (dostęp 23.04.2012), zob. M. Mrozowski, *Media Masowe. Władza, rozrywka i biznes*, Warszawa 2001, s. 303.

²² Por. T. Zasępa, *Media, człowiek, społeczeństwo. Doświadczenia europejsko-amerykańskie*, Częstochowa 2000, s. 34.

²³ Por. J. Sproule, *Progressive propaganda critics and the magic bullet myth*, „Critical Studies in Mass Communication” 6:1989, no 3, p. 225-246.

²⁴ Por. A. Balczyńska-Kosman, *Teorie dotyczące oddziaływania mediów...*, dz. cyt., s. 270.

²⁵ Por. L.H. Turner, R. West, *Introducing Communication Theory: application and analysis*, New York 2005.

²⁶ E. Katz, H. Blumer, M. Gurevitch.

²⁷ D. McQuail, *Teoria komunikowania...* dz. cyt.

Jeśli zaś chodzi o poczucie tożsamości, media pozwalają wzmocnić tożsamość odbiorcy, jego system wartości, potwierdzają jego modele zachowań. Przekaz medialny daje też człowiekowi możliwość identyfikowania się z bohaterem medialnym – realnym bądź fikcyjnym, co również nie jest obojętne dla kształtowania tożsamości.

Media dają także odbiorcy poczucie integracji społecznej. Za pomocą np. obrazu telewizyjnego ma on możliwość wglądu w życie innych. Może się z „bohaterami” materiału utożsamiać, identyfikować i mieć w ten sposób poczucie przynależności do jakiejś grupy. Według tej teorii odbiorca dzięki przekazowi medialnemu ma „namiaszkę” rzeczywistej wspólnoty. Obraz medialny może także stanowić dla odbiorcy wzór zachowań i ról społecznych.

I w końcu, media są dla odbiorcy źródłem rozrywki. Dzięki niej człowiek ma możliwość zapomnienia o codziennych kłopotach, może uciec choć na chwilę od problemów, a przy tym zrelaksować się, uzyskać zadowolenie kulturalne i estetyczne. Zwłaszcza media audiowizualne są w tym względzie często wykorzystywane. Wypełniają wolny czas, emocjonalnie rozluźniają. Jak podaje A. Balczyńska-Kosman, „na podstawie przeprowadzonych badań ustalono (...), że potrzebę przeżywania wolnego czasu najlepiej wypełnia telewizja, w dalszej kolejności prasa, książki, kino, najsłabiej zaś radio. Realizacja zadań poznawczych i rozpowszechnianie kultury było domeną książek, a w mniejszym stopniu kina jako medium. Z kolei kino dostarcza rozrywki, a mniejszym stopniu spełnia zadania poznawcze. Wśród najczęściej wymienianych motywów korzystania z tych mediów deklarowano: uzyskiwanie informacji i porady, uczenie się o społeczeństwie i świecie, zmniejszenie osobistej niepewności, znajdowanie poparcia dla własnych wartości, poczucie powiązania z innymi, wypełnienie wolnego czasu, przyzwyczajenie”²⁸.

Cenne informacje na temat oddziaływania mediów znajdujemy także w innych teoriach. Warto zasygnalizować teorię *katharsis* Fischbacha. Według niej oglądanie scen przemocy prowadzi do oczyszczenia. Jej zwolennicy uważają, iż stanowi ona dobrą terapię. Jak podaje M. Zuber, „rozładowanie napięć poprzez obejrzenie meczu bokserskiego czy też filmu pełnego scen przemocy sprawia, że negatywne emocje widza nie będą znajdowały ujścia w zachowaniach”²⁹. Przy okazji omawiania tej teorii dużo uwagi poświęca się zagadnieniu rzeczywistego oddziaływania agresji „medialnej” na odbiorcę.

Nie sposób również nie wspomnieć o teorii przywódców opinii Paula Lazarsfelda, według której komunikat przekazywany przez osoby lubiane, cieszące się autorytetem jest przez odbiorców przyjmowany i ten ma na większy

²⁸ A. Balczyńska-Kosman, *Teorie dotyczące oddziaływania mediów...*, dz. cyt., s. 271.

²⁹ M. Zuber, *Wybrane teorie komunikowania masowego*, w: *Studia z teorii komunikowania masowego*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1999, s. 16.

wpływ na ich działanie i postawy. Warto także wspomnieć o teorii spirali milczenia wg Elisabeth Noelle-Neumann. Wskazuje ona na to, iż media mogą przyczynić się do tłumienia społecznych poglądów poprzez ich ośmieszanie, wyszydzanie i poniżanie, co prowadzi do rezygnacji z głoszenia swojego zdania – do milczenia. Te wymienione dwie teorie mają swój szczególny oddźwięk w decydujących dla społeczeństwa kwestiach, np. politycznych.

Podsumowanie

Słusznie zauważył H. Jenkins, że „gdy ludzie biorą media w swoje ręce, efekty mogą być fantastycznie kreatywne; mogą oznaczać także problemy dla wszystkich zaangażowanych”³⁰. Media ze swej natury są moralnie obojętne. Jednak wpływ, jaki wywierają na odbiorcę zależy od tego, jak z nich korzystamy. Mogą one rozwijać, budować, jednoczyć, scalać grupy; mogą także niszczyć wewnętrznie człowieka, burzyć jego społeczne relacje i sposób postrzegania świata.

Powyższa analiza problematyki oddziaływania mediów miała na celu zasygnalizować siłę oddziaływania mediów audiowizualnych, działających na najważniejsze ludzkie zmysły, co może być impulsem do wzmożonej troski o odbiorcę, szczególnie młodego, nieświadomego skutków oddziaływania, a tym bardziej samego faktu wpływu mediów. W kontekście powyższego warto również wyraźnie zaznaczyć, iż niezwykle ważne i pilne jest podjęcie badań oddziaływania nowych mediów, szczególnie mediów społecznościowych. Współczesny odbiorca jest świadkiem, jak kreują one świat polityki, kultury, nauki, a także Kościół. Media audiowizualne zdumiewają swym zasięgiem i potęgą oddziaływania. Biorąc pod uwagę nowe media, które mają o wiele więcej możliwości, w najbliższej przyszłości należy zwrócić na nie większą uwagę.

THE IMPACT AND INFLUENCE OF AUDIO-VISUAL MEDIA. AN OUTLINE OF THE ISSUE

SUMMARY

The article undertakes the topic of audio-visual media influence. As this topic can be analysed in different ways, the authoress limits herself to delivering an outline of the issue. First, such terms as influence, effect, and manipulation are explained. Secondly, the positive and negative effects of audio-visual media influence are presented on the basis of their fundamental functions: informative, educational, and entertaining. Thirdly, the selected theories of mass media influence are presented, as they result from the long-standing empirical research and make an important contribution into the study of media.

³⁰ H. Jenkins, *Kultura konwergencji: zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007, s. 22.

KEYWORDS: audio-visual media, mass media influence, mass media manipulation

PRAWNE I ETYCZNE OGRANICZENIA WOLNOŚCI SŁOWA

Wolność słowa, w tym głoszenia poglądów, podlega takim ograniczeniom, jakie są niezbędne dla ochrony między innymi dobrego imienia¹, ale także wolności myśli, sumienia i religii osób trzecich². Wolność słowa nie oznacza dowolności korzystania z niej³, nie wiąże się z prawem do stawiania gołosłownych bądź niedostatecznie sprawdzonych zarzutów⁴ i nie może być „wolnością zniesławień”⁵. Ograniczenia te zawarte są w przepisach ustaw, przede wszystkim w kodeksie cywilnym (np. obowiązek poszanowania dóbr osobistych – art. 23), kodeksie karnym (np. obowiązek poszanowania dobrego imienia – art. 212 i obowiązek poszanowania godności – art. 216) oraz prawie prasowym (np. obowiązek poszanowania prywatności art. 14 ust. 6). Jednak najdalej idącym ograniczeniem wolności słowa jest cenzura⁶.

Termin *cenzura* wywodzi się od łacińskiego słowa *censura*, oznaczającego urząd cenzora, który istniał w Starożytnym Rzymie od 444 do 22 p.n.e.⁷. Rzymianie wybierali spośród byłych konsulów dwóch cenzorów na okres 5 lat. Do ich obowiązków należało sporządzanie list obywateli dla celów wojskowych, podatkowych i administracyjnych. Cenzorowie sprawowali po-

* Dr Jacek Mrozek – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej; e-mail: jacek.mrozek@uwm.edu.pl

¹ S. Hoc, *Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 30 stycznia 2002 roku (II Aka 577/01)*, „Prokuratura i Prawo” 2006 nr 9, s. 148; Ochronę dobrego imienia gwarantuje prawo cywilne (art. 23) oraz prawo karne (art. 212 i 216). Materia tych ustawowych ograniczeń wolności słowa jest tak obszerna, że nadaje się do odrębnego opracowania. W związku z tym w niniejszym artykule skupimy jedynie swoją uwagę na kwestii cenzury i neocenzury, a także na ograniczeniach pozaprawnych w postaci kodeksów etyki dziennikarskiej.

² K. Warchałowski, *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, Lublin 2004, s. 242.

³ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 4 listopada 1999 roku (I ACa 536/99), „Wokanda” 2001 nr 2, s. 40.

⁴ *Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 17 października 2001 roku (IV KKN 165/97)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Karna i Wojskowa” 2002 nr 3-4, poz. 28.

⁵ B. Michalski, *Ochrona czci i godności*, „Jurysta” 1993 nr 3, s. 5; Por. M. Marczuk, *Określenie granic wolności słowa wciąż pozostaje w gestii sądów*, „Gazeta Prawna” 2006 nr 205, s. 20; Por. Tenże, *Wyprowadź remanentów?*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1974 nr 1, s. 61.

⁶ Zob. T. Goban-Klas, *Granice wolności mediów*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 1996, s. 411-422.

⁷ *Słownik Wyrazów Obcych*, PWN, Warszawa 1971, s. 106.

nadto nadzór nad obyczajami i moralnością i mieli nie tylko moc karania, ale i wydawania stosownych edyktów w owych kwestiach⁸.

Początki cenzury w Polsce rozpoczęły reskrypty królewskie Zygmunta Starego z 24 lipca 1520 roku, dopełnione edyktami z 1522 roku, a zwłaszcza 1533 roku, zakazujące sprowadzania, sprzedawania i czytania na terenie Królestwa Polskiego ksiąg heretyckich, pod karą konfiskaty majątku i banicji, a nawet karą śmierci⁹. Równocześnie ustanowiony został urząd cenzury prewencyjnej nad książkami kierowanymi dopiero do drukarni. Urząd ten powierzono rektorowi Akademii Krakowskiej, któremu odtąd przysługiwał także tytuł *ordinarius librorum censor*. Jako element cenzury można także potraktować edykt Zygmunta Starego z 1 lutego 1537 roku przeciwko obelżywym pismom, czyli tzw. paszkwilom, czy uniwersał dla drukarzy z 7 lutego 1580 roku Stefana Batorego¹⁰.

Cenzura utrzymała się w Polsce aż do 5 stycznia 1791 roku, kiedy do Sejm Czteroletni uchwalił *Prawa Kardynalne niewzruszone* i wprowadził wolność słowa i druku¹¹. Utrzymana została jedynie cenzura kościelna. W okresie zaborów, w oczywisty sposób, cenzurę stosowały państwa zaborcze¹².

Cenzura w Polsce powróciła po wydaniu Dekretu z lipca 1946 roku o utworzeniu Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk¹³. Przepisy tego dekretu zostały w większości podtrzymane w treści ustawy z 31 sierpnia 1981 roku o kontroli publikacji i widowisk¹⁴. Uchwalenie tej ustawy było wynikiem Porozumień Sierpniowych. Punkt 3 porozumienia gdańskiego przewidywał, iż rząd wniesie do Sejmu w terminie 3 miesięcy projekt ustawy o cenzurze. Również Porozumienia Szczecińskie w punkcie 21 zawierały odpowiedni zapis dotyczący ograniczenia działalności cenzury. Ustawa powstała na bazie dwóch projektów: rządowego oraz publicystów i prawników związanych z NSZZ „Solidarność” i Komitetem Porozumienia Stowarzyszeń Twórczych i Towarzystw Naukowych¹⁵. Porządkowała ona choć trochę materię dotyczącą cenzury i wprowadzała jasne zasady działania organów państwa w tej kwestii, np. możliwość odwołania się od decyzji Głównego Urzędu Kontroli

⁸ *Słownik kultury antycznej. Grecja, Rzym*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1988, s. 87.

⁹ S. Górski, *Z dziejów cenzury w Polsce. Szkic historyczny*, Warszawa 1906, s. 2.

¹⁰ A. Karabowicz, *Szlachecka wolność słowa: fikcja czy rzeczywistość? Cenzura państwowa w XVI-wiecznej Polsce*, w: *Prace poświęcone pamięci Adama Uruszczyka*, red. J. Halberd, M. Hosowicz, A. Karabowicz, Kraków 2006, s. 138.

¹¹ B. Szyndler, *Dzieje cenzury w Polsce do 1918 roku*, Kraków 1993, s. 19 i nn.

¹² Zob. M. Rowicka, *O neurotycznym cenzorze, przebiegłym wydawcy i manipulowanym czytelniku, czyli Pan Tadeusz w Warszawie w okresie zaborów*, Warszawa 2004.

¹³ Dz.U. Nr 34, poz. 210 z późn. zm.

¹⁴ Dz.U. Nr 20, poz. 99.

¹⁵ Z. Radzikowska, *Z historii o wolność słowa w Polsce (cenzura w PRL w latach 1981-1987)*, Kraków 1990, s. 5.

Publikacji i Widowisk do sądu administracyjnego oraz oznaczanie w tekście publikacji miejsc ingerencji cenzorskich. Nie można jednak tych przepisów utożsamiać z zasadą państwa prawa.

W myśl art. 2 tej ustawy zabronione było: a) godzenie w niepodległość lub integralność terytorialną PRL; b) nawoływanie do obalenia, lżenia, wyszydzania lub poniżania konstytucyjnego ustroju PRL; c) godzenie w konstytucyjne zasady polityki zagranicznej PRL i jej sojusze; d) uprawianie propagandy wojennej; e) ujawnianie tajemnicy państwowej, gospodarczej i służbowej, w tym dotyczącej obronności i Sił Zbrojnych; f) nawoływanie do popełnienia przestępstwa i pochwalanie przestępstwa; g) ujawnianie bez zgody zainteresowanych stron wiadomości z postępowania przygotowawczego oraz rozpowszechnianie wiadomości z rozprawy sądowej prowadzonej z wyłączeniem jawności; h) naruszanie uczuć religijnych i uczuć osób niewierzących; i) propagowanie dyskryminacji narodowościowej i rasowej; j) propagowanie treści szkodliwych obyczajowo, a w szczególności alkoholizmu, narkomanii, okrucieństwa i pornografii.

W. Kubala zalicza powyższe zakazy do rzędu „doniosłych”, ponieważ korzystają one z ochrony prawno karnej przewidzianej przede wszystkim w przepisach prawa karnego¹⁶. Trudno jednak te zakazy zaliczyć do kategorii doniosłych, np. zakaz poniżania konstytucyjnego ustroju PRL raczej do takich nie należy, bowiem opierał się on o zasadę przewodniej roli partii leninowsko-marksistowskiej (PZPR)¹⁷.

J. Bafia określa cenzurę jako krytykę, która wyraża politykę państwa wobec wolności słowa i posiada formę prawną. Jak argumentuje, państwo pragnie jak najpełniej spożytkować wolność słowa w interesie społecznym, w celu samorealizacji człowieka i prowadzi określoną politykę kulturalną, propaguje określone wartości, idee, cele lub zadania społeczno-gospodarcze¹⁸. Podobnie uważa J. Buchalski, według którego organy kontroli prasy, publikacji i widowisk stają się instrumentem chroniącym państwo i społeczeństwo (a tym samym poszczególne jednostki) przed nadużyciami wolności słowa¹⁹.

Cenzura stosowana w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w okresie stanu wojennego rozszerzona została np. na prace dyplomowe, magisterskie, doktorskie lub habilitacyjne²⁰. Autor tekstu miał prawo domagania się zaznaczenia

¹⁶ W. Kubala, *Wybrane prawnokarne i profilaktyczne aspekty ustawy o kontroli publikacji i widowisk*, „Wojskowy Przegląd Prawniczy” 1982 nr 3, s. 278.

¹⁷ J. Bafia, *Nowe prawo o kontroli publikacji i widowisk*, „Problemy Praworządności” 1982 nr 1, s. 66.

¹⁸ *Tamże*, s. 58-59.

¹⁹ J. Buchalski, *Ustawa o kontroli publikacji i widowisk*, „Zagadnienia Wykroczeń” 1981 nr 4/5, s. 45.

²⁰ H. Kozłowska, *Kontrola publikacji i widowisk w okresie stanu wojennego*, „Zagadnienia Wykroczeń” 1982 nr 1/2, s. 31.

w jego tekście ingerencji cenzury²¹. Ślady ingerencji cenzury przyjmowały najczęściej postać miejsca niezadrukowanego (tzw. białe plamy), postać wykropkowania w nawiasie [...], jako oznaczenie tekstu pominiętego, lub inną postać podania informacji o ingerencji (np. w przypisie)²². Prawo do ujawnienia śladów ingerencji cenzury było dziedziczne. W wypadku śmierci autora przechodziło ono na jego spadkobierców, a w przypadku ich braku na wydawcę²³.

Ograniczenia wolności wypowiedzi muszą spełniać łącznie trzy kryteria: celowości, legalności i konieczności. Kryterium celowości stanowi, iż ograniczenia wolności wypowiedzi są usprawiedliwione jedynie w sytuacji, gdy służą zapewnieniu ochrony wartości określonych w przepisach prawa. Wymóg legalności należy rozumieć jako zgodność ograniczeń z prawem. Z kolei kryterium konieczności zakłada istnienie pilnej potrzeby społecznej wprowadzania ograniczenia wypowiedzi w społeczeństwie demokratycznym.²⁴

Ostatecznie cenzura w Polsce została zniesiona ustawą z 11 kwietnia 1990 roku o uchyleniu ustawy o kontroli publikacji i widowisk, zniesieniu organów tej kontroli oraz o zmianie ustawy – Prawo prasowe (Dz.U. Nr 29, poz. 173). Zakaz cenzury wprowadził też art. 54 ust. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku²⁵.

Pomimo obecnego zakazu cenzury, bardzo niebezpiecznym i powszechnie występującym zjawiskiem jest neocenzura, czyli stosowanie autocenzury wewnątrzredakcyjnej wobec materiałów redakcyjnych²⁶. Siła tej neocenzury wynika ze słabości systemu prawnego pozwalającego na ubezwłasnowolnienie dziennikarzy²⁷.

Wolność słowa nieskrępowana cenzurą lub neocenzurą jest czasami brzemienne w skutkach. Dziennikarze co prawda wypełniają funkcję *public watchdog* (co w wolnym tłumaczeniu oznacza psa wartowniczego społeczeństwa), ale zdarza się, że przekazywane przez nich informacje wpływają na kształt życia społecznego, poprzez bezpośrednie oddziaływanie na życie poszczególnych jednostek czy całych zbiorowości ludzkich, niekoniecznie pozytywne²⁸. Takie zjawisko można nazwać manipulacją. Nie jest przecież tajem-

²¹ M.M. Łętowski, *Wolność prasy a prawo prasowe*, „Ład” 1983 nr 17, s. 3.

²² J. Bafia, *Prawo o cenzurze*, Warszawa 1983, s. 192.

²³ *Tamże*, s. 196.

²⁴ R. Stefanicki, *Orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawach granic wolności wypowiedzi dziennikarskiej*, „Państwo i Prawo” 2003 nr 4, s. 87. Zob. Tenże, *Kryterium konieczności wprowadzonych ograniczeń wolności wypowiedzi w świetle orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, „Przegląd Sądowy” 2004 nr 7/8, s. 3-25.

²⁵ Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

²⁶ Zob. A. Młynarska-Sobaczewska, *Wewnątrzredakcyjna wolność wypowiedzi medialnej*, w: *Wolność słowa w mediach*, red. D. Górecki, Łódź 2003, s. 113-139.

²⁷ B. Michalski, *Neocenzura*, „Jurysta” 1995 nr 8-9, s. 11.

²⁸ W. Lis, *Rola i znaczenie informacji*, „Jurysta” 2007 nr 4, s. 4.

nicą, że za pomocą informacji można sterować ludźmi²⁹. Wywieranie istotnego wpływu nie tyle na opinie ludzkie, ile na kierunki (tj. zakres i hierarchię) myślenia nazywamy hipotezą *agenda-setting*. Termin ten wprowadził B. Cohen w książce z 1963 roku na temat prasy i polityki zagranicznej. Twierdzi on, że być może media nie decydują o tym, co ludzie myślą, ale mają zasadniczy wpływ na to, o czym myślą³⁰. Empirycznej weryfikacji tezy Cohena dokonali w 1968 roku M. McCombs i D. Shaw podczas badania wyborów prezydenckich w Stanach Zjednoczonych. W pracy *The Agenda-Settings Function of the Mass Media* definiują oni opisane zjawisko jako funkcję komunikowania masowego, polegającą na zdolności do organizowania i porządkowania świata zewnętrznego w umysłach odbiorców³¹.

Nad realizacją zasady wolności słowa i dostępu do informacji miała czuwać Rada Prasowa, która powinna być powołana przy Prezesie Rady Ministrów³². Od momentu obowiązywania ustawy – prawo prasowe z 1984 roku, Radę Prasową powołano tylko raz w latach 1985-1989³³.

Obecnie na straży wolności słowa stoi Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji³⁴. Zapewnia ona samodzielność nadawców i interesów odbiorców oraz otwarty i pluralistyczny charakter radiofonii i telewizji³⁵. Wprowadza także jednak ograniczenia, np. w myśl art. 18 ustawy o radiofonii i telewizji audycje lub inne przekazy nie mogą propagować działań sprzecznych z prawem, z polską racją stanu oraz postaw i poglądów sprzecznych z moralnością i dobrem społecznym, w szczególności nie mogą zawierać treści dyskryminujących ze względu na rasę, płeć lub narodowość. Powinny one również szanować przekonania religijne odbiorców, a zwłaszcza chrześcijański system wartości, za pod-

²⁹ Zob. J. Kossecki, *Elementy nowoczesnej wiedzy o sterowaniu ludźmi*, Kielce 2001; Tenże, *Cybernetyka społeczna*, Warszawa 1975; Tenże, *Metacybernetyka*, Kielce-Warszawa 2005.

³⁰ B. Łódzki, *Agresja, przemoc i terror w telewizyjnych programach informacyjnych w Polsce*, w: *Media masowe w demokratyzujących się systemach politycznych. W drodze do wolności słowa i mediów*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 2006, s. 166.

³¹ Zob. A. Pyzikowska, *Teoria agenda-settings i jej zastosowanie*, w: *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 2001, s. 74-81.

³² Art. 17 ustawy z dnia 26 stycznia 1984 roku – Prawo Prasowe (Dz.U. 5, poz. 24 z późn. zm.), zob. Rozporządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia lipca 1984 roku w sprawie zakresu działania oraz trybu powoływania i działania Rady Prasowej (Dz.U. Nr 40, poz. 214 za późn. zm.).

³³ W. Pisarek, *Czy potrzebujemy Rady Prasowej?*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1992 nr 3-4, s. 7; W. Sadurski, *Potrzebna jest rada prasowa?*, „Rzeczpospolita” 1998 nr 140, s. 8.

³⁴ Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 roku o radiofonii i telewizji (Dz.U. z 2004 roku Nr 253, poz. 2531 z późn. zm.). Zob. R. Chruściak, *Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji w systemie politycznym i konstytucyjnym*, Warszawa 2007; R. Chruściak, *Konstytucjonalizacja wolności mediów, wolności wypowiedzi oraz Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji*, Warszawa 2004.

³⁵ Zob. W. Sokolewicz, *Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji jako problem prawnoustrojowy*, w: *Wolność słowa w mediach*, red. D. Górecki, Łódź 2003, s. 51-60.

stawę przyjmując uniwersalne zasady etyki (art. 21 ust. 2 pkt 6)³⁶. Z kolei reklama w radiofonii i telewizji nie może naruszać godności ludzkiej, zawierać treści dyskryminujących ze względu na rasę, płeć lub narodowość oraz ranić przekonania religijnych lub politycznych (art. 16b ust. 3 pkt 3)³⁷. Redakcja jednak nie może przyjąć na siebie roli sądów i każdorazowo badać szczegółowo przedłożonych do rozpowszechnienia reklam z punktu widzenia ewentualnych niezgodności z przepisami prawa³⁸. Z praktycznego punktu widzenia będzie możliwe jedynie dokonanie wstępnej oceny z punktu widzenia przestrzegania ogólnych, łatwo sprawdzalnych zasad prawnych. Dlatego pracownicy działów reklamy i ogłoszeń winni wykazać się pewną orientacją w zakresie odpowiednich norm prawnych³⁹.

Ograniczenia w zakresie wolności słowa wprowadziły także stowarzyszenia dziennikarskie, poprzez ustanowienie unormowań deontologicznych. Termin *deontologia* został wypracowany w XIX wieku przez brytyjskiego filozofa oraz prawnika J. Benthama i używany jest dzisiaj jako synonim etyki zawodowej⁴⁰. Etyka zawodowa stanowi rozwinięcie norm prawnych w oparciu o elementy obyczajowe lub uzupełnienie istniejących luk w przepisach związanych z działalnością dziennikarza⁴¹.

Etyka zawodowa należy do etyk stosowanych. Najczęściej etyki stosowane odwołują się do takich wartości jak: dobro publiczne, interes publiczny, sprawiedliwość, równość obywateli wobec prawa, równość szans, wolność, pozostawiając sztukę definiowania tych wartości normatywnym teoriom filozoficznym i moralności. Etyka stosowana obejmuje wiele dziedzin naszego życia i zawiera m.in. etykę profesjonalną (lekarzy, inżynierów, adwokatów, architektów, doradców podatkowych, dziennikarską), a także etykę obywatelską, etykę stosunków międzynarodowych, etykę technologii informatycznych, bioetykę oraz etykę biznesu, etykę publiczną i etykę administracji publicznej⁴².

³⁶ Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z dnia 7 czerwca 1994 roku stwierdził zgodność tych przepisów z konstytucją. Zob. *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 czerwca 1994 roku (K. 17/93)*, „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego” 1994 nr I, poz. 11.

³⁷ Zob. M. Rakowski, *Uwagi o ustawowej regulacji instytucji Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji*, „Państwo i Prawo” 1996 nr 10, s. 58-66.

³⁸ Zob. szerzej *Prawo reklamy i promocji*, red. E. Traple i inni, Warszawa 2007; K. Grzybczyk, *Prawo reklamy*, Kraków 2004.

³⁹ I. Dobosz, *Odpowiedzialność mediów za reklamę*, w: *Prawno-ekonomiczne aspekty reklamy prasowej*, red. I. Dobosz, E. Nowińska, J. Solorz, A. Wojciechowska, Kraków 1995, s. 48.

⁴⁰ A. Oksiuta, *Wartości i normy dziennikarskiego etosu na podstawie kodeksów etyki dziennikarskiej*, w: *Kultura i prawo, T. II, Wolność mediów*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2000, s. 201.

⁴¹ B. Michalski, *Dziennikarska Temida*, „Prawo i Życie” 1968 nr 16, s. 3.

⁴² B. Kudrycka, *Etyka w życiu publicznym*, „Kontrola Państwowa” 1998 nr 2, s. 1.

Spśród pierwszych etycznych unormowań międzynarodowych dotyczących dziennikarzy należy wymienić Deklarację zasad Międzynarodowej Federacji Dziennikarzy (FIJ) z 1954 roku⁴³, która to już po pierwszej wojnie światowej podjęła próby tworzenia międzynarodowych unormowań prasowych. W dążeniach tych ograniczyła się do walki z nieprawdziwymi wiadomościami. W efekcie tych dążeń, 12 października 1931 roku utworzono Międzynarodowy Trybunał Honorowy w Hadze, mający na celu „rozbrojenie moralne” przez zwalczanie nieprawdziwych wiadomości. Trybunał jednak nigdy się nie zebrał i nie podjął żadnego orzeczenia. Stał się więc wspomnieniem historycznym. W lipcu 1938 roku Związek Wydawców usiłował na kongresie w Rzymie pójść inną drogą w walce z nieprawdziwymi wiadomościami, a mianowicie drogą sprostowań, zawierających prawdziwą wersję faktów sfalszowanych i zniekształconych. Sprostowania te miały być przesyłane za pośrednictwem organizacji wydawców (FIADJEJ). I ta droga nie dała żadnego rezultatu. Utworzona na zjeździe w Nicei w marcu 1938 roku Międzynarodowa Federacja Redaktorów Naczelnych (wzięło w niej udział 125 redaktorów z 35 krajów świata) wysunęła zasady walki z nieprawdziwymi wiadomościami, które również nie znalazły żadnego zastosowania. II wojna światowa przerwała wszelkie dalsze próby. Odżyły one dopiero w Organizacji Narodów Zjednoczonych, a dokładnie w UNESCO⁴⁴, pod auspicjami którego powstała Deklaracja Meksykańska z 1980 roku i Deklaracja Paryska z 1983 roku, przyjęte na spotkaniach konsultacyjnych międzynarodowych i regionalnych organizacji dziennikarzy⁴⁵. Dziennikarze w myśl tych unormowań powinni być świadomi niebezpieczeństw, jakie niosą ze sobą przejawy dyskryminacji w mediach, powinni więc unikać wyrażania dyskryminujących opinii w kwestiach płci, orientacji seksualnej, języka, religii, opinii publicznych, czy też pochodzenia społecznego lub narodowego.

W tworzenie systemu etycznego w zawodzie dziennikarza zaangażowało się także Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, uchwalając 1 lipca 1993 roku Rezolucję Nr 1003 z w sprawie etyki dziennikarskiej⁴⁶, w której wytycza zasady etyczne dla dziennikarzy i jest przekonane, że będą one stosowane przez nich w całej Europie. Według tych unormowań, prawo jednostki do ochrony życia prywatnego musi być przestrzegane. Osoby zajmujące się działalnością

⁴³ Deklaracja zasad Międzynarodowej Federacji Dziennikarzy (FIJ) uchwalona podczas II Światowego Kongresu, który odbył się w Bordeaux w dniach 25-28 kwietnia 1954 roku, z poprawką przyjętą podczas XVIII Światowego Kongresu w Helsinkach w dniach 2-6 czerwca 1989 roku.

⁴⁴ M. Krzepkowski, *Z problematyki wolności prasy*, „Kwartalnik Prasoznawczy” 1957 nr 1, s. 81 i n.

⁴⁵ Zob. *Podstawowe zasady etyki dziennikarskiej*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1980 nr 3, s. 159-162.

⁴⁶ Rezolucja 1003 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z dnia 1 lipca 1993 roku w sprawie etyki dziennikarskiej, „Zeszyty Prasoznawcze” 1994 nr 3-4, s. 158.

polityczną muszą mieć zagwarantowaną ochronę prywatności, z wyjątkiem tych sytuacji, gdy ich życie prywatne może mieć związek z ich działalnością publiczną. Fakt, że osoba piastuje publiczne stanowisko, nie pozbawia jej prawa do poszanowania jej prywatności. Ponadto w zawodzie dziennikarza nie można stosować zasady, że cel uświęca środki i metody, informacja zatem musi być uzyskana prawnymi i etycznymi metodami. Na żądanie osoby zainteresowanej, media zobowiązane są sprostować automatycznie i szybko, z zachowaniem wszelkich formalności, każdą opublikowaną informację lub opinię, która jest nieprawdziwa i zawiera błędy. Ustawodawstwo krajowe powinno stwarzać odpowiednie sankcje w stosunku do dziennikarzy, jak również uwzględnić możliwości odszkodowania⁴⁷. Według zapisów tego dokumentu, media mają obowiązek obrony wartości demokratycznych – poszanowania ludzkiej godności, tolerancji, pokojowego rozwiązywania sporów, przeciwstawianie się przemocy, językowi nienawiści i konfrontacji, a także dyskryminacji. Media mają odgrywać większą rolę w ograniczaniu napięć, przyczyniać się do wzajemnego zrozumienia, tolerancji i zaufania⁴⁸.

W Polsce kodeksy etyczne uchwalone zostały przez Stowarzyszenia Dziennikarskie i inne podmioty⁴⁹. Do unormowań etycznych można zaliczyć: Kodeks etyki dziennikarskiej Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich z 13 października 2011 roku⁵⁰, Dziennikarski Kodeks Obyczajowy Stowarzyszenia Dziennikarzy Rzeczypospolitej Polskiej z 27 września 1991 roku⁵¹, Kartę Etyczną Mediów z 29 marca 1995 roku⁵², Dziennikarski Kodeks Obyczajowy Konferencji Mediów Polskich z 4 kwietnia 2002 roku⁵³, Zasady etyki dziennikarskiej w Telewizji Polskiej S.A. z 16 maja 1996 roku⁵⁴, Zasady etyki zawodowej w Polskim Radiu S.A. z 9 września 2004 roku⁵⁵, Kodeks Dobrych Praktyk Wydawców Prasy Izby Wydawców Prasy z 16 listopada 2005 roku⁵⁶.

⁴⁷ *Tamże*, pkt 23, 24 i 25.

⁴⁸ R. Bartoszcze, *Rada Europy a wolność wypowiedzi*, Kraków 1999, s. 282.

⁴⁹ Zob. A. Borkowska, *Dziennikarze i organizacje dziennikarskie*, w: *Media i dziennikarstwo w Polsce 1989-1995*, red. G. Gerda, I. Rutkiewicz, K. Schliep, Kraków, s. 212-218.

⁵⁰ I. Dobosz, *Prawo i etyka w zawodzie dziennikarza*, Warszawa 2008, s. 124 i nn. Zob. też <http://www.sdp.pl/Kodeks-etyki-dziennikarskiej-SDP>, odczyt: 22.05.2012.

⁵¹ I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 127 i nn. Zob. też <http://www.dziennikarzerp.pl/wp-content/uploads/2010/06/kodeks.pdf>, odczyt: 22.05.2012.

⁵² I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 131 i nn. Zob. też http://www.radaetykimediow.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=2&Itemid=3, odczyt: 22.05.2012.

⁵³ I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 133 i nn. Zob. też http://www.konferencjamediov.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=5&Itemid=6, odczyt: 22.05.2012.

⁵⁴ I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 138 i nn. Zob. też <http://www.tvp.pl/o-tvp/komisja-etyki/podstrony/zasady-etyki-dziennikarskiej-w-telewizji-polskiej/105746>, odczyt: 22.05.2012.

⁵⁵ I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 143 i nn. Zob. też <http://www.prsa.com.pl/personlist.aspx?i=50>, odczyt: 22.05.2012.

⁵⁶ I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 146 i nn. Zob. też <http://www.izbaprasyp.pl/pliki/KDPW>

Wyjątkowym dokumentem wśród wyżej wymienionych jest Karta Etyczna Mediów przyjęta przez wszystkie stowarzyszenia dziennikarskie oraz niektóre organizacje nadawców i wydawców (m.in. Telewizję Polską, Polskie Radio i Unię Wydawców Prasy)⁵⁷. Inspiratorem i propagatorem tego dokumentu było rzymskokatolickie Duszpasterstwo Środowisk Twórczych⁵⁸.

Z takiego pluralizmu unormowań wyłaniają się trzy podstawowe grupy kodeksów etycznych dziennikarzy: 1) podstawowe, odnoszące się do wszystkich dziennikarzy; 2) szczególne, odnoszące się jedynie do członków związku, stowarzyszenia itp.; 3) szczegółowe, odnoszące się do pracowników-dziennikarzy zatrudnionych lub związanych w innej formie z konkretnym pracodawcą⁵⁹.

Głównym obowiązkiem etycznym dziennikarzy jest poszukiwanie i dochodzenie do prawdy w sposób ściśle związany z wymogami prawnymi przewidującymi odpowiedzialność prawną za opublikowanie nieprawdziwych wiadomości⁶⁰. Ten obowiązek jest w przepisach wielu kodeksów etycznych powiązany z zasadą szczególnej staranności zawodowej dziennikarza⁶¹. Dlatego dziennikarz kłamstwo musi uznać za przestępstwo, a prawdę za wartość najwyższą⁶².

Kryterium działania etycznego, jakim jest przekazywanie prawdy traci swoje znaczenie wraz z brakiem troski o rozgraniczenie informacji od kształtowania opinii, bliskiego działaniom propagandowym⁶³. Dzieje się tak wtedy, gdy relacje zdarzeń bywają ograniczane i zamazywane ich oceną, komentarzem, supozycją, kiedy prasa podporządkowuje swe funkcje informacyjne zadaniom opiniotwórczym⁶⁴.

Wspólnym mianownikiem przywołanych powyżej unormowań jest zakaz dyskryminacji ze względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, rasę, narodowość lub pochodzenie etniczne, religię lub wyznanie, przekonania polityczne, przy-

P.pdf, odczyt: 22.05.2012.

⁵⁷ I. Dobosz, *Prawo i etyka...*, dz. cyt., s. 131 i nn.

⁵⁸ W. Pisarek, *Kodeksy etyki dziennikarskiej*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 1996, s. 429.

⁵⁹ B. Golka, B. Michalski, *Etyka dziennikarska a kwestie informacji masowej*, Warszawa 1989, s. 84.

⁶⁰ M. Pionkowska, *Dziennikarz musi odpowiadać za opublikowane informacje*, „Gazeta Prawna” 2007 nr 59, s. 19. Zob. Sobczak J., *Dziennikarskie prawa i obowiązki wobec wyzwania XXI wieku*, „Studia Medioznawcze” 2001 Nr 3, s. 9-14.

⁶¹ B. Michalski, *Zakres ochrony dziennikarskiej etyki normatywnej*, „Prasa Techniczna” 1990 nr 3, s. 2.

⁶² K. Czuba, *O odpowiedzialności dziennikarza*, w: *Kultura i prawo, T. II, Wolność mediów*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 2000, s. 189.

⁶³ Zob. B. Sujka, *Wybrane aspekty prawne działalności propagandowej poprzez środki masowego przekazu*, „Sprawy Międzynarodowe” 1970 nr 12, s. 21-32.

⁶⁴ B. Golka, *Etyka dziennikarska: utopia czy ratunek?*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1995 nr 1-2, s. 25.

należność organizacyjną, odrębność kulturową czy obyczajową, orientację seksualną. W świetle tych kodeksów obowiązkiem dziennikarzy jest poszanowanie wartości uniwersalnych, kultury i tradycji narodowej, postaw i przekonań religijnych oraz poglądów osób niewierzących, a także tolerancja dla odrębności kulturowych i obyczajowych.

Podstawową zasadą aktów etycznych jest to, że są dobrowolnie przyjmowane przez członków danej grupy zawodowej. Powoduje to, że w braku akceptacji zasad etycznych przez część członków tej grupy nie można stosować do nich sankcji związanych z tymi zasadami. W związku z tym poziom etyki zawodowej zależy w dużej mierze od akceptacji norm etycznych w kręgu grupy zawodowej, której one dotyczą. Musi więc istnieć akceptacja tych norm, która wiąże się z wewnętrznym przekonaniem o słuszności takich a nie innych rozwiązań. Brak tego przekonania u większości członków danej grupy doprowadzić musi w końcu do odrzucenia nieakceptowanych zasad etycznych, co nie oznacza, że normy te są niewłaściwe, ale świadczy to po prostu o niskim poziomie etycznym tej grupy – w tym wypadku dziennikarzy⁶⁵.

Warunkiem koniecznym (ale nie jedynym) etycznego dziennikarstwa jest profesjonalizm. Nie można zatem mówić o etycznym dziennikarstwie, jeśli nie jest ono podparte dobrym warsztatem⁶⁶. Poziom wykształcenia polskich dziennikarzy jest kwestią drażliwą i wzbudzającą emocje. W świetle polskiego prawa prasowego dziennikarstwo jest zawodem otwartym, a więc takim, którego wykonywanie nie jest obwarowane koniecznością legitymowania się dyplomem studiów dziennikarskich. Co prawda przyjmuje się założenie, że dziennikarz powinien mieć wyższe wykształcenie (w jakiegokolwiek dziedzinie), ale nigdy nie przejmowano się zbytnio przestrzeganiem tej zasady ani w przeszłości, ani tym bardziej współcześnie. Ponieważ wielu przedstawicieli elity zawodowej nie ma wyższego wykształcenia, to oni właśnie dość powszechnie lansują tezę, że „dziennikarzem trzeba się urodzić”, że jest to sprawa talentu, a nie wykształcenia⁶⁷.

Zwykle środowiskowe kodeksy, z natury ogólne, dotyczą niesprecyzowanych ideałów i nie przewidują rzeczywistych kar za ich naruszenie. Powody tych łagodnych rozwiązań są oczywiste. Jak twierdzi I. Walters, przedstawiciele medialnych środowisk zawodowych zazdrośnie strzegą swej wolności i nie życzą sobie obcych ingerencji z jakiegokolwiek źródła. Dlatego zwykle nie-

⁶⁵ R. Tomczyk, *Etyka dziennikarska w świetle orzecznictwa Naczelnego Sądu Dziennikarskiego SDRP*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1995 nr 1-2, s. 58.

⁶⁶ J. Pleszyński, *Etyka dziennikarska*, Warszawa 2007, s. 132.

⁶⁷ K. Pokorna-Ignatowicz, *Etyka we współczesnym polskim dziennikarstwie*, w: *Media a integracja europejska*, red. T. Sasińska-Klas i A. Hess, Kraków 2004, s. 180.

chętnie podporządkowują się zewnętrznym autorytetom, zasłaniając się kodeksami⁶⁸.

Z badań przeprowadzonych przez S. Mocka i jego współpracowników wynika, że większość dziennikarzy nie widzi potrzeby formułowania kodeksów etycznych. Uważają oni, że do wykonywania zawodu dziennikarza wystarczą ogólne, uniwersalne zasady etyczne, dziennikarz zaś powinien kierować się sumieniem i intuicją moralną, której żaden kodeks nie jest w stanie zastąpić. Pojawiają się także obawy, że kodeksy etyczne mogłyby być narzędziem ograniczenia niezależności dziennikarza⁶⁹. Z poglądem takim nie sposób się jednak zgodzić. Przede wszystkim zauważyć należy, że zawodowe kodeksy etyczne określają zasady postępowania osób wykonujących dany zawód, jednak ich celem nie jest dobro tych osób, lecz dobro grupy społecznej, dla której przeznaczone są wytwory ich pracy. Zadaniem kodeksu etycznego nie powinno być zabezpieczanie dziennikarzy, tylko zagwarantowanie przestrzegania praw przysługujących odbiorcy⁷⁰.

Przy omawianiu etyki dziennikarskiej warto wspomnieć także o zasadach etycznych obowiązujących uczestników sieci internetowej, który znacznie przekształcił te dziedziny ludzkiego życia, które są związane z porozumiewaniem się z innymi ludźmi⁷¹. Kodeksem etycznym obowiązującym użytkowników Internetu jest netykieta⁷² określająca zasady wolności słowa, poszanowanie innych użytkowników i grup dyskusyjnych itd.⁷³, choć z jej przestrzeganiem bywa różnie.

Netykieta to zbiór norm etycznych sieci internetowej obejmujący również listę niepożądanych zachowań uczestników sieci. Nie jest ona ściśle skodyfikowana, jej wytyczne w warstwie szczegółowej zależą od specyfiki konkretnych usług internetowych, w warstwie ogólnej – zachęcają do przyzwoitego, niewądzącego innym użytkownikom zachowania. Podstawowymi wykroczeniami przeciw etykietce są np. rozesyłanie spamu⁷⁴ czy flaming⁷⁵. Osoby uparczywie łamiące etykietę mogą być izolowane przez innych użytkowników sieci, a cza-

⁶⁸ I. Walters, *Etyka mediów a prawo*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1995 nr 1-2, s. 14.

⁶⁹ S. Mocek, *Dziennikarze po komunizmie*, Warszawa 2006, s. 113.

⁷⁰ P. Czarniecki, *Etyka mediów*, Warszawa 2008, s. 29 i n.

⁷¹ P. Gulda, *Internet a ochrona praw człowieka*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2005 nr 13, s. 208. Zob. Preisner A., *Prawo a internet. Kilka uwag wstępnych*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 1997 nr 257, s. 181-189.

⁷² Zob. J. Jabłońska-Bonca, *Normy obowiązujące w cyberprzestrzeni*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 2000 nr 7, s. 207-215.

⁷³ P. Wąglowski, *Prawo w sieci. Zarys regulacji internetu*, Gliwice 2005, s. 24 i nn.

⁷⁴ Spam – niepożądana wiadomość tekstowa, najczęściej reklamowa.

⁷⁵ Flame war – kłótnia internetowa, celowe rozesyłanie na grupy dyskusyjne wiadomości obraźliwych, prowokujących bądź podtrzymujących kłótnię.

sami również karane ograniczeniem dostępu do usług przez upoważnione do tego osoby (operatorów)⁷⁶.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że swoboda wypowiedzi musi być ściśle powiązana z odpowiedzialnością za słowo⁷⁷. W Polsce wiąże się to nie tylko z odpowiedzialnością etyczną i dyscyplinarną, ale też cywilną, karną⁷⁸.

LEGAL AND ETHICAL LIMITATIONS OF THE FREEDOM OF SPEECH

SUMMARY

The article attempts to analyse the legal and ethical limitations of the freedom of speech. (1) The author concentrates on origins of the institution of censorship (ancient Rome, medieval Poland). He points out that in the Kingdom of Poland one could find rescripts, edicts and royal proclamation, which prohibited to import, sell, or read heretical books, under the threats of the confiscation of property, banishment, and even the death penalty. Then the author discusses the issue of censorship in the People's Republic of Poland (the Law of 31 August 1981). The first part is concluded with the phenomenon of neo-censorship which is a form of self-censorship inside an editorial office toward editorial press materials. (2) The author discusses limitations of the freedom of speech by deontological norms, which are embraced by the IFJ Declaration of Principles on the Conduct of Journalists (FIJ) of 1954, the AJRP Code of Ethics of 1991, EC Resolution 1003 (1993), Media Ethics Charter of 1995, the rules of journalism ethics in Polish Television of 1996, the Journalism Code of Conduct of Polish Media Conference of 2002, the Code of Conduct in the Polish Radio of 2004, the Code of Good Practice for Press Publishers of 2005, and the AJRP Code of Ethics of 2011. (3) At the end the author discusses the ethical code for Internet users (*netiquette*).

KEYWORDS: freedom of speech, press law, censorship, journalism deontology, codes of journalism ethics.

⁷⁶ *Słownik terminologii medialnej*, red. W. Pisarek, Kraków 2006, s. 129.

⁷⁷ Zob. J. Sochoń, *Mass media w czasach szczególnej odpowiedzialności*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska i R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 150-167; A. Lepa, *Mass media – niezależność czy odpowiedzialność?*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska i R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 102-116.

⁷⁸ D. Frey, *Prawo i dziennikarz*, „Rzeczpospolita” 1992 nr 134, s. XI; I. Dobosz, *Kodeksy obyczajowe stowarzyszeń dziennikarskich i ich znaczenie w powojennej Polsce*, w: *Prawo własności intelektualnej. Wczoraj, dziś i jutro*, red. J. Barta, A. Matlak, Kraków 2007, s. 107.

NAUKI TEOLOGICZNE (THEOLOGY)

DARIUSZ ADAMCZYK*

Studia Elckie
14 (2012)

ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM W KONTEKŚCIE LUDZKIEJ GRZESZNOŚCI I MOŻLIWOŚĆ NIEGRZESZENIA W ŚWIETLE PIERWSZEGO LISTU JANA

Autor Pierwszego Listu Jana podkreśla, że istotą chrześcijańskiego życia jest miłość wzajemna. W tej perspektywie podejmuje problem pogodzenia faktu zjednoczenia z Bogiem z jednoczesnym popełnianiem grzechów. Przestrzega przed fałszywymi nauczycielami, heretykami, którzy również przypisują sobie zjednoczenie z Bogiem (1 J 1,6 n)¹. Autor podejmuje w ten sposób ciągle aktualne zagadnienie, również dla współczesnego chrześcijanina, który jako dziecko Boże nie jest jeszcze doskonały pod względem moralnym i popełnia grzechy. Hagiograf wyjaśnia ten problem zaczynając od naświetlenia motywu przeciwstawienia światła i ciemności, nawiązuje do błędnego poglądu o bezgrzeszności, a także ukazuje konotacje niegrzeszenia w perspektywie trwania w Chrystusie, co stanowi istotne kryterium dziecięstwa Bożego.

Współuczestnictwo z Bogiem w perspektywie antytezy światła i ciemności

W 1 J 1,5 autor przeciwstawia ciemność światłu, aby lepiej uwydatnić doskonałość Boga. Światłość jest symbolem Boga. Ciemność zaś jest przeciwstawieniem światła, symbolizuje zło (Łk 22,53). W ciemności popełniane są złe uczynki (1 Tes 5,4-8), grzechy (Rz 13,12; Ef 5,11)². Bóg jest światłością i nie ma w Nim jakiegokolwiek ciemności (1 J 1,5). Ciemności są nie do pogodzenia z Jego istotą. Jeżeli w Bogu nie ma żadnej ciemności, a chrześcijanie są z Nim

* Dr hab. Dariusz Adamczyk, prof. UJK – Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach; Wydział Pedagogiczny i Artystyczny; Instytut Edukacji Szkolnej; e-mail: dar.adam@vp.pl

¹ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 350; J. Jaromin, *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2: *Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 62.

² Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 350 nn.

zjednoczeni, to powinni usunąć grzech ze swego życia³. Jan pisze: „Jeżeli mówimy, że mamy z Nim współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo” (ww. 6-7ab).

„Chodzenie w ciemności” (1 J 1,6) jest wyrażeniem obrazowym, nawiązującym do Starego Testamentu, w którym „słuchanie” Bożych przykazań jest przedstawiane w kategoriach „chodzenia” w nich. W ten sposób Jan określa postępowanie sprzeczne z Bożymi przykazaniami, co oznacza życie w grzechu⁴. Natomiast „chodzenie w światłości” (w. 7a) oznacza życie w świętości, postępowanie zgodne z wolą Bożą w zjednoczeniu z Bogiem (por. Prz 6,23; Ps 119,104). Światłem wskazującym postępowanie człowieka nie jest już starotestamentalne Prawo, lecz sam Bóg. Świętość chrześcijanina nie pochodzi już z praktyk zewnętrznych, z wypełniania określonych nakazów, lecz z wewnętrznej mocy przekazywanej przez samego Boga. Trwanie w światłości Bożej tworzy wspólnotę wierzących (w. 1 J 1,7b)⁵.

Każdy zatem, kto prowadzi życie etycznie złe, nie może mieć udziału w Bożej światłości. Postępowanie zgodne z wolą Boga odbywa się mocą współuczestnictwa z Nim. Grzech jest dowodem, że człowiek nie czerpie od Boga siły do życia. Błędnowiercy utrzymują, że są zjednoczeni z Bogiem, lecz ich naganne postępowanie temu przeczy. Takie życie jest kłamstwem, które nie tylko narusza prawdę, ale również jest zgubne w skutkach. Wprowadza bowiem innych w błąd. Tak czyni ojciec kłamstwa (J 8,44), a także naśladowający go nauczyciele błędu (1 J 2,4,22; 4,20) oraz fałszywi prorocy (4,1).

Jednakże człowiek sam z siebie nie jest zdolny do „chodzenia w światłości”, do trwania w łączności z Bogiem, ponieważ przeszkadza mu w tym grzech, który powoduje niejako przesłonięcie w człowieku drogi Bożej, co skutkuje zejściem do sfery ciemności⁶. Owa sfera ciemności uniemożliwia

³ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań-Kraków 1999, s. 552; P. Perkins, *Listy Janowe*, KKB, s. 1527.

⁴ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 352; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 552; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. C.S. Keener, K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 571; A. Malina, *Zagadnienia etyczne*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2: *Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 316; W. Turek, *Kto trwa w miłości (1 J 4,16)*. *Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009, s. 59 nn.

⁵ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10: *Ewangelia świętego Jana. Listy Powszechne. Apokalipsa*, red. J. Frankowski, Warszawa 1992, s. 75; A. Banaszek, *Kościół Janowe. Ewangelia św. Jana, Listy Janowe, Apokalipsa*, Warszawa 2003, s. 37.

⁶ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, s. 75; A. Banaszek, *Kościół Janowe...*, s. 37.

praktykowanie Bożych przykazań (por. 1 J 2,3-8). Została ona jednak przezwyciężona przez Jezusa Chrystusa, ale do chwili eschatologicznego wypełnienia jest nadal groźna dla tych, którzy nie kierują się bez reszty światłością⁷.

Kontynuując antytezę światłość – ciemność Jan pisze: „Kto twierdzi, że żyje w światłości, a nienawidzi brata swego, dotąd jeszcze jest w ciemności. Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności, i nie wie, dokąd dąży, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy” (1 J 2,9-11). Kto nienawidzi brata, to choćby był ochrzczony i twierdził, że jest zjednoczony z Bogiem, to w rzeczywistości ciągle jeszcze źle postępuje, a zatem nadal trwa w grzechach i nie jest jeszcze w prawdziwym świetle. Już w Starym Testamencie potępione jest mieszanie ze sobą światłości i ciemności, dobra i zła (Iz 5,20; por. 2,5). Takie postępowanie powoduje dezorientację etyczną, a w konsekwencji prowadzi do upadku i zguby (por. Mt 15,14; J 11,10; 12,35.40). Jan określa ten stan jako ciągle pozostawanie „w ciemności”, gdzie panuje nienawiść (1 J 2,9.11)⁸.

W 1 J 2,11 autor nawiązuje do wersetu 9. Czyni tu aluzję do ślepoty, która w czwartej Ewangelii kanonicznej jest uznana za zawinioną przez niewierzącego (por. J 8,21.24.43 nn; 9,39.41). Taka postawa prowadzi do zupełnej ztwardziałości i eschatologicznego odrzucenia (por. J 3,19 n). Treść z 1 J 2,10 stanowi antytezę do treści wersetu poprzedniego. Jan ukazuje w nim pozytywne wartości, które wynikają z miłowania braci: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć” (w. 10). Ten, kto okazuje miłość braciom, przebywa w świetle. Owo przebywanie w świetle przypisywali sobie heretycy. To, do czego oni niesłusznie rościli sobie pretensje, jest udziałem wiernych. Słowa te są również zachętą dla mniej gorliwych wiernych, aby starali się miłować braci i przez to przebywać „w światłości”⁹.

Jan pisząc o miłości lub nienawidzeniu brata, nawiązuje do przykazania miłości bliźniego (por. Mt 5,22-26). Heretycy poprzez nienawiść do braci, stanowią zgorszenie wśród pogan. Natomiast w wiernych, którzy miłują braci, „nie ma zgorszenia” (1 J 2,10b). Jest to drugi skutek miłowania bliźnich. W postępowaniu tego, kto miłuje bliźnich, nie ma nic, co byłoby powodem

⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 555.

⁸ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 367 nn; T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, w: *Studia z biblistyki*, t. 3: *Grzech – odkupienie – miłość*, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 231 n; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 571.

⁹ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 367 nn; T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, s. 232 nn; A. Banaszek, *Kościół Janowy...*, s. 39.

zgorzenia dla wiernych¹⁰. Autor podkreśla stan bezpieczeństwa, jaki wynika z trwania w światłości. Nie istnieje groźba upadku dla tego, kto miłuje braci. Zanurzony w świetle postępuje bez narażania się na niebezpieczeństwo. Miłość braterska strzeże od grzechu (por. 3,9; 5,18). Pełna konsekwencja wobec słów Chrystusa zapewnia niewzruszone trwanie w Nim. Dopiero taka postawa wyklucza możliwość upadku moralnego, a także jakiegokolwiek chwiejności¹¹.

Jan poucza o istotnym wpływie życia moralnego na życie wiary. Wiara wyraża się w miłości, a sama praktyka miłości zwiększa światło wiary. Nienawiść zaś może doprowadzić do zaślepiającej niewiary. Zaślepienie u Jana oznacza stan niewiary (por. J 3,19 n; 12,36-40). Nienawidzących braci dotyka tajemnica zawinionej przez nich ślepoty. Tu Jan dochodzi do szczytowego momentu swojej polemiki z błędnowiercami pogardzającymi chrześcijańską moralnością¹².

Twierdzenie o współuczestnictwie z Bogiem bez praktyki życia stanowiącej odzwierciedlenie rzeczywistości Bożej jest kłamstwem, które polega na niezgodności postępowania z pojęciem Boga jako światła. Jest to większe przestępstwo, niż sama tylko niezgodność w słowach, którymi człowiek przypisuje sobie zjednoczenie z Bogiem. Taki człowiek „nie postępuje zgodnie z prawdą” (1 J 1,6b). Jest to zwrot semicki, paralelny do kłamstwa, podkreślający jego znaczenie. Prawdą jest bowiem postępowanie zgodne ze światłem, które pochodzi od Boga. Pojęcie prawdy obejmuje Boga, który jest najwyższą prawdą i zasadą wszystkiego (por. 5,20); a także Jezusa Chrystusa (J 14,6) i treść głoszonej przez Niego nauki. Przez Chrystusa przyszło poznanie nadprzyrodzonych rzeczywistości (J 8,32; 1 J 2,21; 4,6), które są treścią Jego nauki. Owa nauka jest równocześnie regułą postępowania człowieka (J 3,21). Prawda jest zatem nadprzyrodzoną siłą, która tkwi w człowieku i kieruje jego postępowaniem¹³.

Światło i prawda pozostają ze sobą w ścisłym związku nie tylko w Bogu, lecz także w religijno-etycznym postępowaniu człowieka, na skutek Bożego działania. Istnieje również ścisły związek ciemności z kłamstwem. Chodzenie w ciemności, kłamanie i niepostępowanie zgodnie z prawdą to synonimy życia wrogiego Bogu. Złe postępowanie tych, którzy twierdzą, że są zjednoczeni

¹⁰ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 367 n; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 572.

¹¹ Por. T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, s. 234 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 555 n.

¹² Por. T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, s. 237 n.

¹³ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 353; F. Martin, *Pierwszy List św. Jana Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1663.

z Bogiem, świadczy o ich postępowaniu w ciemności, stąd należy stwierdzić, że oni kłamią¹⁴.

Postępowanie w świetle prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Istotnym kryterium autentycznego zjednoczenia z Bogiem jest współuczestnictwo wyrażone zwrotem „jedni z drugimi” (1 J 1,7b). Zjednoczenie z Bogiem jest nie do pomyślenia bez wzajemnego zjednoczenia wiernych ze sobą¹⁵. W poglądach gnostyckich bowiem podkreśla się rolę i wartość indywidualnego zjednoczenia i kontaktu z Bogiem przez jakieś wyższe poznanie. Autor natchniony wskazuje natomiast, że właściwym miejscem rozwoju autentycznej relacji z Bogiem jest wspólnota chrześcijańska¹⁶.

Błędny pogląd o bezgrzeszności

Nowość życia chrześcijan w Chrystusie ma wpływ na ich czyny. Chrześcijanie żyją według Bożej prawdy. Nie oznacza to jednak w praktyce ich bezgrzeszności. W doczesności, która jest „w mocy Złego” (1 J 5,19), bardzo trudno jest uniknąć grzechu. Życie codzienne człowieka nie jest samą tylko światłością. Chrześcijanin również popełnia grzechy. Jest tu wyraźny kontrast w odniesieniu do heretyków, którzy twierdzą, że są bez grzechu (por. 1,8). Już w Starym Testamencie prorocy często potępiali złudne zapewnienia o niewinności jako okłamywanie samego siebie (np. Jr 2,35; Oz 8,2; por. Prz 30,12). Bóg zaś wymagał przyznania się do grzechu i nawrócenia (por. Kpł 5,5; 16,21; Ps 32,1-5; Prz 28,13; Jr 3,13)¹⁷.

Nawiązując do błędnych poglądów Jan pisze: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. [...] Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1 J 1,8.10). Autor czyni aluzję do sekty o tendencjach gnostyckich, której członkowie uważali siebie za bezgrzesznych. Możliwe, że nie tyle wierzyli, iż osiągnęli stan bezgrzeszności, ile nie uważali przestępstw, których się dopuścili, za grzechy¹⁸. Jezusowe wypowiedzi potępiające żydowskie niedowiarstwo były rozumiane przez niektórych w ten sposób, że obmycie z grzechów przez chrzest powoduje, że nie mają żadnego grzechu (w. 8a), że są bezgrzeszni (w. 10a). Jan stwierdza jednak, że tacy samych siebie zwodzą i dalecy są od prawdy (w. 8b), Boga zaś czynią w ten sposób kłamcą i nie ma w nich Jego nauki (w. 10bc). Tacy ludzie przeciwstawiają się samemu Bogu. W ten sposób autor wyraźnie podkreśla fakt powszechnej grzeszności ludzi, która była wielokrotnie stwier-

¹⁴ Por. P. Perkins, *Listy Janowe*, s. 1527; A. Banaszek, *Kościół Janowe...*, s. 37.

¹⁵ Por. F. Martin, *Pierwszy List św. Jana Apostoła*, s. 1663.

¹⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 552.

¹⁷ Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 571.

¹⁸ Por. tamże.

dzana w Starym Testamencie. Wszyscy ludzie są grzeszni, każdy bowiem podlega grzechowi (por. Rdz 8,21; 1 Krl 8,46; Hi 4,17; 15,14-16; Ps 14,3; 53,2; Prz 20,9; Koh 7,20; Syr 19,16; Mt 6,12; Rz 3,9-18; Jk 3,2)¹⁹.

Przypisywanie sobie bezgrzeszności jest zwodzeniem samego siebie, co stanowi większy błąd, niż kłamstwo. W takim człowieku nie mieszka Bóg. Daleko mu jeszcze do takiego zjednoczenia z Bogiem, jakie sobie przypisuje (por. 1 J 1,6) i do którego również Apostoł zachęca (por. w. 3). Jest to już bowiem zaślepienie²⁰. Tymczasem światłem dla człowieka jest prawda i udziela go Bóg człowiekowi. Owego światła brak każdemu, kto zwodzi samego siebie. Na takie obiektywne znaczenie prawdy wskazuje treść wersetu 10. równoległego do wersetu 8., w którym ta sama prawda jest nazwana nauką Bożą, a dosłownie Jego słowem²¹.

Skutkiem twierdzenia heretyków o ich bezgrzeszności jest czynienie Boga kłamcą (1 J 1,10b). Zarzucając Bogu kłamstwo stawia się Go na równi z diablem, który jest „kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44). Taka postawa jest zarozumiałością, zakłamaniem i odejściem od prawdy (1 J 1,8), neguje bowiem zbawczą ingerencję Boga. Utrzymywanie, że człowiek nie grzeszy, jest odcinaniem się od zbawczego działania Boga. Innym zaś skutkiem heretyckiego twierdzenia: „nie zgrzeszyliśmy” (1 J 1,10a) jest to, że nie ma w nich Jego słowa (w. 10c), które jest odpowiednikiem prawdy z wersetu 8. Chodzi o treść Bożej nauki (2,14). Jest to jednocześnie światło Boże oraz skuteczne Boże działanie (Iz 55,10), które ma moc twórczą (Rdz 1,3; Ps 32,6). Człowiek, który twierdzi, że jest bezgrzeszny, pozbawia się tej mocy twórczej, którą nazywa się łaską Bożą. Roszczenie do posiadania stanu bezgrzeszności stanowi zaprzeczenie więzi z Bogiem. Człowiek w ten sposób oddziela się od uczestnictwa w życiu Bożym²². Wobec takiej sytuacji Jan pisze, na czym winno się opierać prawdziwie chrześcijańskie, bezgrzeszne życie²³.

Konotacje niegrzeszenia w perspektywie trwania w Chrystusie jako kryterium dziecięstwa Bożego

Autor zwracając uwagę na motywy, dla których nie powinno się grzeszyć, wskazuje na bezgrzeszność Chrystusa (1 J 2,1.29; 3,5-8; por. J 8,46). Jan jednocześnie przypomina, że Jezus Chrystus przyszedł na świat po to, aby nas

¹⁹ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 355 n; tenże, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, s. 145; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 92; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 553.

²⁰ Por. A. Banaszek, *Kościół Janowy...*, s. 37.

²¹ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 355 n.

²² Por. tamże, s. 358; S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, s. 75; A. Malina, *Zagadnienia etyczne*, s. 317.

²³ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, s. 145.

z grzechów odkupić: „Wiecie, że On się objawił po to, aby zgładzić grzechy, w Nim zaś nie ma grzechu” (1 J 3,5). Zawarte są tu podstawowe prawdy katechezy chrzcielnej. Chrystus przyszedł na świat, „aby zgładzić grzechy” (w. 5a). On sam zaś pozostaje poza sferą i zasięgiem grzechu (w. 5b). Jan ukazuje tu obraz niewinnego Chrystusa, co stanowi dopełnienie nauki o odkupieniu. Celem wcielenia jest opanowanie grzechów. Chrystus mógł wziąć na siebie wszystkie ludzkie grzechy, ponieważ sam jest bez grzechu²⁴.

W tej perspektywie bezgrzeszności Jezusa Chrystusa istotne znaczenie ma związek z Nim. Jan pisze: „Każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy” (1 J 3,6a). Po uwolnieniu od grzechów chrześcijanin staje się dzieckiem Bożym. Nie powinien mieć odtąd nic wspólnego z grzechem, zmierza bowiem do pełnego, eschatologicznego uczestnictwa w życiu Bożym. Niewinność Jezusa sprawia, że każdy, kto jest zjednoczony z niewinnym Chrystusem, również jest niewinny. A zatem trzeba starać się o ścisły związek z Jezusem Chrystusem, o przebywanie w Nim. Dzięki owemu przebywaniu w Chrystusie, człowiek uczestniczy w życiu Bożym. Podstawowym warunkiem tej więzi jest miłość: „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć” (2,10), jak również zachowywanie przykazań Bożych: „Kto wypełnia Jego przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w nim” (3,24a).

Jan pragnie zaakcentować fakt, że chrześcijanin dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa posiada moc przewyciężenia grzechu. Już w Starym Testamencie autorzy wskazują na Prawo jako źródło mocy nad grzechem, ponieważ jest ono słowem Boga, które umacnia człowieka sprawiedliwego (por. Ps 37,31; 119,11; Syr 24,22 n). Prorocy zaś zapowiadali, że oczyszczająca moc Prawa zapisanego w ludzkich sercach będzie cechą charakterystyczną czasów mesjańskich (por. Jr 31,31-34; Ez 36,27 n)²⁵.

Zjednoczenie z Chrystusem sprawia, że wierni są również bez grzechu (1 J 3,6a). Nie sprzeciwia się to jednak wcześniejszym napomnieniom przypominającym, że każdy jest grzeszny (1,8-10). Jan zdaje sobie sprawę, że codzienność ukazuje istnienie grzechu wśród chrześcijan. Nie jest to też stwierdzenie, że wierni są pozbawieni możliwości grzeszenia. W przypadku dopuszczenia się grzechu następuje zerwanie zjednoczenia z Chrystusem i ponownie trzeba je nawiązać. W 1 J 3,6 zawarte jest upomnienie, aby wierni nie grzeszyli (por. w. 9)²⁶.

²⁴ Por. tamże, s. 146; tenże, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 390; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 494; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 563; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 571.

²⁵ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 494 n.

²⁶ Por. tamże, s. 494; P. Perkins, *Listy Janowe*, s. 1530.

Kto trwa w Chrystusie, pozostaje poza sferą grzechu, tak jak Chrystus jest poza tą sferą. Nie chodzi tu o niemożliwość popełnienia grzechu, ani też o możliwość niegrzeszenia. Jest to wyrażenie praktycznej zasady, którą można także odwrócić. A mianowicie, kto nie dopuszcza się grzechu, ten jest trwale związany z Chrystusem. Grzech zaś dowodzi braku uczestnictwa człowieka w życiu Bożym. Jan pisze: „żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał. Dzieci, nie dajcie się zwodzić nikomu; kto postępuje sprawiedliwie, jest sprawiedliwy, tak jak On jest sprawiedliwy” (1 J 3,6b-7; por. 2,4.9.11).

Słowa: „żaden zaś z tych, którzy grzeszą, nie widział Go ani Go nie poznał” (1 J 3,6b) stanowią odniesienie do heretyków. Jan odmawia im tego, co sami sobie przypisują. Nie widzą i nie znają Chrystusa. Nie można bowiem równocześnie grzeszyć oraz poprzez widzenie i znajomość Boga być z Nim zjednoczonym. Grzech sprawia, że człowiek nie ogląda i nie zna Chrystusa. Jest tu zawarta ostra polemika skierowana przeciwko błędnowiercom, którzy twierdzą o sobie, że nie popełniają grzechów, podczas gdy trwają w grzechu, ponieważ nie uznają żadnych norm moralnych (por. 1,8; 2,3-6). Chełpią się ponadto, że posiadają nadzwyczajną znajomość Chrystusa i spraw Bożych. W 1 J 3,6n autor przestrzega przed nimi²⁷.

W przeciwieństwie do błędnowierców, którzy twierdzą, że nie mają grzechu (por. 1 J 1,8-10), prawdziwi wierzący rzeczywiście nie żyją w grzechu. Chodziłoby tu wówczas o „życie” w grzechu, czyli popełnianie grzechów jako charakterystyczny styl życia. Nie dotyczy to zatem prowadzenia sprawiedliwego życia i sporadycznego ulegania pokusom, po którym następuje szczere nawrócenie. Janowy opis odstępców ukazuje konkretne grzechy, które są pogwałceniem dwóch podstawowych przykazań ukazanych w jego liście. Chodzi o właściwy stosunek do członków wspólnoty chrześcijańskiej oraz o właściwe poglądy na osobę Jezusa (3,24). A zatem w przypadku odstępców może chodzić Janowi o grzech, który prowadzi do śmierci, czyli do utraty życia wiecznego (por. 5,16 n)²⁸.

Autor ukazuje ostry podział między tymi, którzy należą do Chrystusa i są sprawiedliwi, a tymi, którzy postępują bezprawnie. Stwierdza bowiem równocześnie: „Każdy, kto grzeszy, dopuszcza się bezprawia, ponieważ grzech jest bezprawiem” (1 J 3,4). Bezprawie zaś jest naruszeniem porządku ustanowionego przez Chrystusa. Chociaż pojęcie bezprawia jest etymologicznie związane z negacją Prawa, to w znaczeniu wczesnochrześcijańskim wyraża ono panowanie zła w okresie eschatologicznym. W tym znaczeniu Paweł pisze o nie-

²⁷ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 391 n; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 495.

²⁸ Por. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 574.

godziwcu, używając greckiego określenia *anomos*, jako rzeczniku bezprawia (2 Tes 2,8) oraz o „tajemnicy bezbożności” (w. 7). Uosobieniem bezprawia jest szatan. W tej perspektywie każdy, kto grzeszy, staje się narzędziem bezprawia i szatana. Każdy grzech jest udziałem w sferze nieprawości²⁹.

Jan podaje tu niejako definicję grzechu określając go jako bezprawie (1 J 3,4). Grzech (*hamartia*) i nieprawość (*anomia*), to w wielu tekstach Starego Testamentu wyrażenia synonimiczne. Nieprawość jest określeniem wyrażającym wrogi stosunek do Boga. Nazwanie grzechu bezprawiem stanowi głębokie pouczenie o treści grzechu. Grzech jako bezprawie jest poddaniem się władzy szatana i wystąpieniem przeciwko Bogu. Kontekst tego stwierdzenia w liście Jana (ww. 4-10) prowadzi do wniosku, że grzechu trzeba unikać³⁰. Zawarta jest w nim zachęta do tego, aby wierni nie dopuszczali się grzechów, jak wcześniej Jan przypomina: „Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli” (2,1a).

W obrazach moralnego zepsucia ludzkości znajdujących się w Apokalipsie autor również odwołuje się do tego samego motywu poddania się władzy szatana. Ludzie grzeszni są określani jako mieszkańcy ziemi. Główna ich wina moralna sprowadza się do ulegania wpływom szatana przez kult bałwochwalczy, zabójstwa, czary, nierząd, kradzieże (por. Ap 9,20; 13,14)³¹. Wykazują oni nieposłuszeństwo wobec proroków (por. 11,10). Są zatwardziali w niepokucie (16,9.11). Ich życie jest walką z Kościołem (por. 16,14; 20,7-9). Są to ci, którzy w sposób świadomy wyłączają się spod działania zbawczej inicjatywy Boga³². W Ap 12 wąż toczy walkę z niewiastą, która w świetle tradycji oznacza nową Ewę, Maryję, a także Kościół³³.

W 1 J 3,7n następuje ponowne ostrzeżenie. Są to zdania paralelne do wersetów: 4-6. Sprawiedliwy jest zrodzony z Boga. To od Niego otrzymuje nadprzyrodzone życie. Sprawiedliwość polega na naśladowaniu świętości Chrystusa, który jest wzorem sprawiedliwości (w. 7; por. 3,3; 2,29)³⁴. Grzech zaś wskazuje na związek z diabłem i uzależnia człowieka od niego, co autor pod-

²⁹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 304; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 562; P. Perkins, *Listy Janowe*, s. 1530.

³⁰ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 390; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 494.

³¹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, Poznań 1959, s. 126.

³² Por. tenże, *Grzech jako historyczna odpowiedź człowieka na odwieczną dobroć Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 44.

³³ Por. tenże, *Biblijne miejsce Matki Chrystusa w zbawczym planie Boga*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 255; J. Warzeszak, *Człowiek w obliczu Boga i pośród stworzenia*, Warszawa 2005, s. 153.

³⁴ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 495.

kreśla w słowach: „Kto grzeszy, jest dzieckiem diabła, ponieważ diabeł trwa w grzechu od początku” (3,8a). Pochodzenie od diabła oznacza zależność człowieka od złego ducha przy spełnianiu złych czynów. Nie oznacza zatem takiego samego pochodzenia, jak pochodzenie od Boga (w. 10). Zależność od złego ducha tłumaczy się tym, że diabeł od początku grzeszy (w. 8a)³⁵.

Diabeł jest głównym sprawcą nieprawości, ponieważ od początku jest wrogo ustosunkowany do Boga i do ludzi. W czwartej Ewangelii kanonicznej został przedstawiony jako „zabójca od początku i ojciec kłamstwa” (J 8,44). Owo „trwanie od początku w grzechu” (1 J 3,8a) jest nawiązaniem do opisu upadku pierwszego człowieka z Rdz 3 oraz do całej historii ludzkości, w której szatan jest rzecznikiem zła i zepsucia. Człowiek popełniający grzech staje się zatem jego duchowym dzieckiem, naśladowcą i w rzeczywistości jego narzędziem. Bycie dzieckiem diabła oznacza jednocześnie zaprzeczenie dziecięstwa Bożego. Nie ma tu postawy pośredniej. Nie jest bowiem możliwe jakiegokolwiek paktowanie z grzechem.

U Jana ukazana zostaje w sposób bardzo wyraźny złowroga moc kusicielska szatana (por. 1 J 3,8-10). Jest on nazwany „kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44) i przyjmuje rolę zabójcy, który doprowadził Kaina do zabicia Abła (por. 1 J 3,12; 5,19). Poprzez grzech człowiek staje się „dzieckiem diabła” (3,8a), ponieważ naśladuje go i wykonuje czyny jemu właściwe. W ten sposób autor natchniony zwraca uwagę na zasadnicze przeciwieństwo między Chrystusem a diabłem. Misją Jezusa Chrystusa jest walka z diabłem i zniszczenie jego złowrogoego dzieła: „Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła” (w. 8b). Przyjście Chrystusa położyło kres grzechowi jako dziełu diabła. Chodzi o brak wiary wobec Boga, co wynika z kontekstu o przedstawicielach Anty-chrysta (2,18-28). Człowiek grzesząc pozostaje w zależności od diabła, zaś ten, kto jest zjednoczony z Chrystusem, wyrzeka się diabła, zależności od niego i grzechu (por. w. 13). W ten sposób każdy ujawnia niejako swoją naturę³⁶.

Autor podaje również kolejny motyw, dla którego nie powinno się grzeszyć. Jest nim zrodzenie wiernych z Boga: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga” (1 J 3,9). Nieco dalej zaś pisze: „Wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie dotyka” (5,18). Podkreślenie owej wewnętrznej bezgrzeszności chrześcijanina wydaje się stanowić zaprzeczenie wcześniejszego stwierdzenia, że człowiek nie powinien mówić, że nie ma grzechu (1,8.10). Jednak ten fragment dotyczy pewności

³⁵ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 392.

³⁶ Por. tamże, s. 393; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 495; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, s. 304; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 563; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 575.

Bożego wybrania i zamieszkiwania w Bogu. Przynależność do Boga zakłada, że człowiek postępuje w sposób godny dziecka Bożego, jest sprawiedliwy (3,7) i miłuje braci (w. 10).

Fakt narodzenia się z Boga sprawia, że w człowieku znajduje się „nasienie Boże” (1 J 3,9b). W perspektywie faktu podkreślania przez autora roli Ducha Świętego ta metafora nasienia ilustruje prawdopodobnie Ducha Bożego (por. w. 24; 4,13). Jest to zatem obraz pokrewny z metaforą o namaszczeniu (por. 2,20.27). Jan przypomina o otrzymaniu w czasie chrztu Ducha Świętego, który świadczy o godności dzieci Bożych (por. Rz 8,15; Ga 4,6) i uzasadnia twierdzenie, że chrześcijanin nie może grzeszyć. Chrzt jest tu ukazany w obrazie „Bożego nasienia” (1 J 3,9b). Oznacza ono dar Ducha Świętego i jest czynnikiem życia prowadzonego z dala od sfery grzechu. Podstawą owej niemożności grzeszenia jest otrzymany w czasie chrztu Duch Święty, który jest źródłem boskiego życia w człowieku. Niepodatność chrześcijanina na grzech jest owocem Ducha Świętego. Życie człowieka, w którym trwa łaska uświęcająca, może zdążać tylko do Boga, a nie do grzechu, podobnie jak ukryte życie nasienia może się rozwinąć tylko zgodnie ze swoją naturą³⁷.

Duch Święty jest źródłem nadprzyrodzonego życia człowieka. Nie działa On jednak w sposób negatywny poprzez niedopuszczanie możliwości grzeszenia. Nie zwalnia człowieka z czujności i zaangażowania moralnego. Jego obecność w człowieku utwierdza i wzmacnia związek człowieka z Bogiem, a jednocześnie mobilizuje go do utrzymania tej więzi mimo trudności. Duch Święty czyni te postawy człowieka skutecznymi. „Narodzenie się z Boga” (1 J 3,9a), które pochodzi z daru Jego łaski, realizuje się w permanentnej współpracy z tą łaską poprzez Ducha Świętego. Stąd mimo tak kategorycznej wypowiedzi odnośnie kwestii niemożności grzeszenia, że „każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy” (w. 9a), ową niemożność trzeba rozumieć jako tylko względną. Chodzi o ukazanie ideału, do którego każdy winien dążyć, a nie o stwierdzenie stanu faktycznego absolutnej niemożności grzeszenia. Doświadczenie codziennego życia stanowiło wystarczający argument o uleganiu grzechowi³⁸.

Chrześcijanin powinien starać się jednoczyć z Bogiem, aby jak najmniej ulegać wpływom szatana (1 J 5,18 n). Autor wskazuje na pochodzenie chrześcijanina od Boga: „Wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie dotyka” (w. 18). Następuje tu powtórzenie słów z 1 J 3,9a oraz wyjaśnienie nawiązujące do słów: „Wy, dzieci, jesteście z Boga i zwyciężyliście ich, ponieważ większy jest Ten, który w was jest, od tego, który jest w świecie” (4,4). Bezgrzeszność chrześcijanina wynika

³⁷ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, s. 146; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 563.

³⁸ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 393; tenże, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, s. 146; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 495.

z Bożego daru, który chroni człowieka od Złego. Z 1 J 5,18 wynika, że szatan nie ma żadnej władzy nad dziećmi Bożymi. Tę władzę odebrał mu Jezus Chrystus przez swoje zbawcze dzieło. Teraz to On prowadzi swoich wyznawców ku wieczności³⁹.

Człowiek wierzący ma świadomość pochodzenia od Boga. Wie także o życiu duchowym, które otrzymał na chrzcie. Ten fakt mobilizuje do niepopelniania grzechów. Człowiek otrzymuje siłę przeciwstawienia się grzechowi od Ducha Świętego. Jednakże sam podejmuje decyzję. Źródło nadprzyrodzonego życia w człowieku nie działa automatycznie, jak gdyby nie dopuszczając możliwości grzeszenia. Trwanie w bliskości Boga wymaga wielu wysiłków, aby mimo trudności utrzymać w sobie Ducha Świętego i zjednoczenie z Chrystusem i nie popełnić grzechu⁴⁰.

Jan zwraca w ten sposób uwagę na wysiłek wiernych, aby trwać w zjednoczeniu z Bogiem. Współpraca człowieka z Bogiem wytwarza tak silną więź, że szatan nie ma już na takiego człowieka żadnego wpływu: „Zły go nie dotyka” (1 J 5,18b). Wydaje się, że autor chce podkreślić, iż takie piękne życie w zjednoczeniu z Bogiem jest rzeczywiście możliwe. Trwając w zjednoczeniu z Bogiem człowiek nie potrzebuje obawiać się szatana i jego pokus. Szatan nie ma wtedy władzy nad człowiekiem. Tam bowiem, gdzie działa Bóg, kończy się władza szatana. Poprzez życie duchowe, które człowiek otrzymuje od Boga (por. J 3,6 n; 1 J 3,9b) oraz przez swój osobisty wysiłek (por. 1 J 2,29; 3,7; 4,7) można pokonać wszystkie pokusy.

Jan niejako doprowadza swoją myśl do końca i stwierdza, że grzech jest kryterium rozpoznawczym między dziećmi Boga i dziećmi diabła: „Dzięki temu można rozpoznać dzieci Boga i dzieci diabła: każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, jak i ten, kto nie miłuje swego brata. Taka bowiem jest wola Boża, którą objawiono nam od początku, abyśmy się wzajemnie miłowali” (1 J 3,10-11). Jeśli ci, którzy grzeszą, pochodzą od diabła, a ci, którzy są zrodzeni z Boga i zjednoczeni z Chrystusem nie mogą grzeszyć, to grzeszenie jako nieczynienie sprawiedliwości stanowi kryterium „rozpoznania dzieci Boga i dzieci diabła” (w. 10a). Określenie „dzieci diabła” nie jest równoznaczne ze zrodzeniem przez diabła. Szatan nie ma siły twórczej, jak Bóg. Przywłaszcza on tylko sobie ludzi. Między nim a „jego dziećmi” nie ma tak ścisłego związku, jak między Bogiem i dziećmi Boga⁴¹.

³⁹ Por. S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, s. 86; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 578; P. Perkins, *Listy Janowe*, s. 1533.

⁴⁰ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 394; tenże, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, s. 147; R. Rubinkiewicz, *Grzech w Piśmie Świętym. Nowy Testament*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, S. Janeczka, S. Wielgus, Lublin 1993, kol. 267 n.

⁴¹ Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp...*, s. 394; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1963, s. 192; B. Prete, *Lettere di Giovanni*, Roma 1970, s. 73; T. Herrmann, *Miłość*

Od Boga nie pochodzi ten, kto czyni niesprawiedliwość, a zwłaszcza ten, kto nie miłuje brata. Kryterium dziecięctwa Bożego stanowi bowiem miłość braterska (1 J 3,10b-11). Istnieje nierozdzielny związek łączący te rzeczywistości. Miłość wobec braci nie stanowi jakiegoś dodatkowego znaku rozpoznawczego chrześcijan. Praktykujący ją pokazuje, że jest z Boga, a kto jest z Boga, nie może nie miłować brata. Jest to niejako komentarz do sprawiedliwości, która ukazuje swoje istnienie właśnie poprzez miłość do ludzi (por. w. 23). Chodzi zatem o istotne konsekwencje życia chrześcijańskiego. W miłości braterskiej okazuje się, że człowiek jest w światłości, z daleka od niebezpieczeństwa upadku w grzech (por. 2,10)⁴².

Podsumowanie

Jan podejmuje tematykę grzechu w kontekście dualizmu: światło-ciemność (J 1,5), życie-śmierć (J 5,24; 1 J 3,14), prawda-klamstwo (J 8,44 n; 1 J 1,6 nn; 2,21-27). W ujęciu Janowym grzech jest dobrowolnym odwróceniem się człowieka od Boga, odrzuceniem Jego zbawczego działania, oddaleniem się od życia i pogrążeniem w śmierci (por. J 8 n)⁴³. Grzech jest siłą szatańską (1 J 3,4). Człowiek popełnia grzech, gdy odrzuca światło Jezusa i Jego naukę. Wtedy poddaje się grzechowi i przechodzi w ciemność, popada w niewolę grzechu, przez co staje się dzieckiem diabła. Według Jana, bycie synem oznacza przynależność do tej osoby, wejście pod jej panowanie, naśladowanie jej sposobu życia i działania. W tym znaczeniu Jan pisze o synach Abrahama, synach diabła i synach Bożych. Człowiek grzeszący jest synem diabła (1 J 3,10) i staje się niewolnikiem grzechu (J 8,34). Wchodzi pod panowanie szatana i podobnie do niego działa⁴⁴.

Grzech w 1 J to także niesprawiedliwość (1 J 1,9; 5,17), wykroczenie przeciwko woli Sprawiedliwego. Prowadzi do tego oddawanie czci „falszywym Bogom” (5,21). Chodzi tu jednak nie tyle o dosłowne traktowanie tego wyrażenia jako kultu obcych bogów, co raczej o to wszystko, co do grzechu prowadzi, przede wszystkim zaś o fałszywe doktryny (por. 2 Kor 6,14-16; 1 Tes 1,9). Jest to ostrzeżenie przed grzechem, który jest zupełnie obcym elementem w sferze

braterska w *Pierwszym Liście św. Jana*, s. 240 nn; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 495; R. Rubinkiewicz, *Grzech w Piśmie Świętym*, Nowy Testament, kol. 267 n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 564 n.

⁴² Por. B. Prete, *Lettere di Giovanni*, s. 73; L. Leonardo Leonardi, *Peccato negazione di amore*, Roma 1973, s. 144; T. Herrmann, *Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana*, s. 240 nn; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 495; S. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, s. 77 n.

⁴³ Por. A. Banaszek, *Kościół Janowe...*, s. 21.

⁴⁴ Por. S. Wypych, *Grzech i nawrócenie w Piśmie Świętym*, w: *Vademecum biblijne*, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 40.

Bożej. Taki sens jest zgodny z kontekstem całego listu, który ukazuje naturę grzechu niejako w kontraście do Boga⁴⁵. W literaturze żydowskiej z Qumran grzechy przedstawiane są jako „idole serca”. Grzech można przyrównać do kultu pogańskich bóstw u monoteisty. W przypadku chrześcijanina konieczny jest absolutny rozbrat z grzechem. Ta rzeczywistość odpowiada definitywnemu odrzuceniu spraw szatana pod jakąkolwiek postacią⁴⁶.

Jan zachęcając do zjednoczenia z Bogiem wskazuje na trzy nadprzyrodzone motywy, dla których wierni nie grzeszą. Chodzi o pochodzenie od Boga, więź z Bogiem i z Jezusem Chrystusem oraz obecność w człowieku Ducha Świętego. Te motywy powstrzymywania się od grzechu wskazują jednocześnie na przyczyny możliwości popełnienia grzechu przez wierzących⁴⁷. Wychodząc od błędnych twierdzeń heretyków, Jan wskazuje na właściwy sposób postępowania (1 J 1,5-10), podając, że zjednoczeni z Bogiem są tylko wierni związani ze sobą tym samym światłem, które płynie od Boga. Nie pozwala na popadnięcie w błąd, który dotyczy przekonania człowieka o swojej doskonałości. Do takiego błędnego wniosku może prowadzić mniemanie o postępowaniu w świetle. Jan wskazuje zatem na rzeczywistość, na grzechy, które człowiek popełnia.

Autor 1 J ostrzega przed kłamstwem, którego treścią nie jest sam fakt braku rzeczywistego poznania Ojca i Syna, co jest również sprzeczne z deklaracjami przeciwników Jezusa. Kłamstwem jest powoływanie się na więź z Bogiem przy jednoczesnym popełnianiu grzechów. Autor określa to trwaniem w ciemności (1,5b-6; por. 2,4-6). Adresaci nie powinni sobie przypisywać wolności od grzechów. Przeświadczeni o doskonałej więzi z Bogiem oszukują samych siebie (1,8). Przekonanie o bezgrzeszności jest głównym zagrożeniem jedności człowieka z Bogiem i Jego Synem oraz wzajemnej więzi we wspólnocie chrześcijańskiej.

Życie chrześcijanina jako dziecka Bożego polega na uświęcaniu się. Jest to ciągły proces upodabniania się do Boga i ustawicznego oczyszczania się przygotowującego do pełnej wizji Boga w przyszłości. Owo oczyszczanie polega na odsuwaniu się od grzechu i na uświadamianiu sobie mocy wiary porównanej do nasienia. Chrześcijanin został wyrwany z mocy grzechu i śmierci wiecznej, ponieważ „narodził się z Boga” (1 J 3,9; por. 5,18). Nowe narodzenie z Boga dokonuje radykalnej zmiany w naturze człowieka. Grzech jest w nim sprawą tak dalece nienaturalną, że dopuszczanie się go stanowi odrzucenie roszczenia do posiadania życia Bożego. Grzeszny czyn człowieka powoduje, że ujawnia się dzieło szatana. niesprawiedliwe postępowanie jest oznaką przyna-

⁴⁵ Por. S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, s. 91 n.

⁴⁶ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz Praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, s. 578.

⁴⁷ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, s. 147; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, s. 494.

leżności do diabła, podobnie jak sprawdzianem dziecięstwa Bożego jest postępowanie sprawiedliwe (por. 2,29). Przynależność do Boga chroni człowieka od grzechu. Jan poucza, że wytworzona więź z Bogiem przez Chrystusa, który zgładził grzechy (3,5) sprawia, że człowiek nie musi się obawiać pokus ze strony szatana. Opieranie się pokusom autor uzasadnia wiernością tych, którzy są związani z Chrystusem (por. 5,18b).

Sprawdzianem trwania w Bogu i przebywania w Jego światłości jest zachowywanie Bożych przykazań, co ostatecznie sprowadza się do przykazania miłości (1 J 2,3-8). Tak, jak wzajemnie wykluczają się światłość i ciemność, tak też wykluczają się miłość i nienawiść oraz świętość i grzech. Jednocząca zaś miłość Chrystusa oraz otwarta postawa na oddziaływanie owej miłości we wspólnocie wierzących jest postawą nadziei i radości z ostatecznego zwycięstwa nad złem. Miłość bliźniego stanowi nie tylko sprawdzian zjednoczenia z Bogiem, ale wyznacza też stopień tego zjednoczenia. Stanowi ona także objawienie się Boga w świecie.

**THE UNIFICATION WITH GOD IN THE CONTEXT
OF HUMAN SINFULNESS AND UNSINFULNESS
IN THE LIGHT OF THE FIRST LETTER OF ST. JOHN**

SUMMARY

The First Letter of St. John undertakes the problem of the unification with God in the context of human sinfulness. Its author indicates the co-participation with God in the perspective of the antithesis of light and darkness. The reference to the bond with God while committing sins he specifies as abiding in the darkness. The mere fact of being a Christian does not mean the status of unsinfulness. Such a belief is wrong. With undertaking the discussion with the views of the Gnostics John indicates that the real unification with God implies the community of all the faithful. As to the question of possible unsinfulness he underlines that the unification with sinless Christ has an essential significance. The abiding in Christ is a criterion of Godly childhood, and gives strength to resist the temptations.

KEYWORDS: First Letter of St. John, unification with God, sinfulness, unsinfulness.

**ARGUMENTY PRZEMAWIAJĄCE ZA BÓSTWEM
JEZUSA CHRYSZTUSA W *DE TRINITATE* HILAREGO Z POITIERS**

Dowodzenie bóstwa Jezusa Chrystusa jest trudnym zadaniem dla teologa, raczej trzeba mówić o jego uzasadnianiu. Można je porównać do wyjaśniania Wcielenia czy też do opisywania Trójcy Świętej. Gdy ma się do czynienia z człowiekiem niewierzącym, to – według łacińskiego porzekadła *quot capita, tot sententiae* – można usłyszeć wiele herezji, godzących w Jego bóstwo, poczynawszy od filozoficznej, że jak Bóg, to nie człowiek. Tymczasem jeśli Chrystus jest Bogiem, to wszystko co powiedział niezawodnie się spełni. Aktualne są Jego ostrzeżenia chociażby o piekle, jak też rzeczywisty jest sakrament Eucharystii, który wywoływał sprzeciw czy nawet zgorszenie u tych, którzy Go słuchali, gdy o nim nauczał.

Jeden z misjonarzy przygotował sobie wykład o Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, gdy na sali było wielu muzułmanów. Gdy skończył przemówienie myślał, że wielu z nich nawrócił poprzez solidną argumentację. Jednakże znalazł się ktoś, kto powiedział: *Wydaje mi się, że ojciec nie ma racji*. To zdanie zniweczyło jego pracę, trud, wszelkie wartości tego wykładu. O ile historyczność Osoby Chrystusa nie budziła wątpliwości nawet u największych wrogów chrześcijaństwa, aż do końca XVIII wieku¹, o tyle Jego bóstwo od początku Jego publicznej działalności było podważane, czy negowane przy zmiennych sposobach formułowania zarzutów. Od II wieku, gdy rozwinęła się polemika antychrześcijańska, praktycznie żadnych nowych zarzutów nie wymyślono². Niemniej należy głosić dalej kerygmat dotyczący bóstwa Jezusa Chrystusa, mimo trudności w realizacji tego tematu, niezależnie od jego rozumienia i interpretacji przez grupy wyznaniowe czy indywidualną jednostkę.

Kardynał Józef Ratzinger w przededniu wyboru na Stolicę Piotrową głosił, że dla nas w dobie relatywizmu, gdy każdego dnia rodzi się sekta i narzuca swą dyktaturę i pragnienia my mamy inną miarę: Syn Boży jest prawdziwym człowiekiem. To On jest miarą prawdziwego humanizmu³. To jest szkielet,

* Ks. dr hab. Grzegorz Jaśkiewicz – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzyciela; e-mail: gregun@wp.pl

¹ Zob. J. Ciarlò, *Christian facts – not fiction*, Valetta 2005, s. 11.

² Por. St. Kalinkowski, *Wstęp*, w: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 20.

³ Zob. J. Ratzinger, *Homilia Pro eligendo Romano Pontifice*, z dnia 18.04.2005, „L’Osservatore Romano” 274 (2005) nr 6, s. 30.

główna doktryna chrześcijan – bóstwo Chrystusa, za którą oddawano życie wśród największych katuszy. Gdyby Chrystus nie był Bogiem, to trzeba by przyjąć, że był oszustem i zwodzicielem. Jego nauka nie miałaby powagi a cuda sensu. Kościół opiera prawdę o bóstwie Chrystusa na niezliczonych świadectwach, tak biblijnych, jak i patrystycznych, orzeczeniach soborów i papieży w tej sprawie. Świadczy to tylko, o tym, iż ta prawda jest żywa i ciągle aktualna⁴.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie rekonstrukcja argumentów za bóstwem Jezusa Chrystusa sformułowanych przez jednego z najwybitniejszych doktorów starożytnego Kościoła, Hilarego z Poitiers, w jego traktacie *De Trinitate*.

Autor i dzieło

Hilary z Poitiers urodził się ok. 315 roku. Dzięki zainteresowaniom filozoficznym dotarł do Biblii, która doprowadziła go do chrztu w 345 roku. Potem został on biskupem w swoim rodzinnym mieście ok. 350 roku. Został określony jako *Atanazy Zachodu*. Żył bowiem prawie w tym samym czasie, co Wielki Doktor Kościoła Wschodniego (295–373), który broniąc bóstwa Chrystusa stworzył przesłanki do dalszego rozwoju dogmatu trynitarnego⁵. Hilary wraz z nim przyczynił się do zwalczania arianizmu, herezji, która praktycznie rzecz ujmując nie uznawała Trójcy Świętej. Arianizm był popularny, ponieważ opierał się na platońsko–plotyńskim schemacie, który mówił, że wszystko zstępuje od Boga: Syn, Duch, aniołowie, ludzie, zwierzęta, rzeczy materialne. Na synodzie w Béziers, kiedy wykazywał absurdalność zarzutów, za które potępiono Atanazego, Hilary sam został zdjęty z urzędu, a potem sąd cesarski skazał go na wygnanie do Frygii⁶. Tam napisał omawiany traktat *De Trinitate*, składający się z XII ksiąg, który przemówił do wielu. Czas jego powstania zamyka się w latach 356–360. Autor wyjaśnia w nim symbol nicejski wiary oraz w sposób szczególny broni terminu bóstwa Syna Bożego z biblijnego i teologicznego punktu widzenia⁷. To dzieło słusznie uważa się za najlepsze ze wszystkich dzieł opublikowanych na ten temat podczas sporów ariańskich⁸. P. Smulders relacjonuje przy wydaniu krytycznym dzieła, że znano je jako *De Fide, Adversus Arianos* albo *Contra Arianos*, bądź jako *De Trinitate adversus arianos*⁹. Styl dzieła jest w kilku fragmentach trudny, enigmatyczny, odwołujący się do alegorii.

⁴ W. Zaleski, *Jezus Chrystus*, Poznań 1964, s. 130–131.

⁵ A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 117.

⁶ T. Kłosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Tróję Świętą*, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” (dalej: PSP) 54, s. 26.

⁷ Tamże, s. 34.

⁸ M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 149.

⁹ P. Smulders, *Praefatio*, w: *Corpus Christianorum Latinorum* 62, s. 6–8.

W swym traktacie Hilary wzywał, abyśmy umacniali wiarę w bóstwo Syna Bożego. Jego bóstwo wyznajemy przy wymawianiu jednej z głównych prawd wiary, formuły zaczerpniętej głównie z Ewangelii według św. Jana. Odmawia się ją także przy modlitwie *Anioł Pański*: „Słowo stało się ciałem”, czyli wyrażamy swą wiarę, że Syn Boży stał się człowiekiem.

Jeśli proste dla rozumu są pojęcia Syna Bożego i termin człowiek, to w historii teologii, a zwłaszcza w chrystologii zawsze problem pojawiał się przy czasowniku: stawać się. Nieumiejętność połączenia jednego członu zdania z drugim była przyczyną różnych herezji, poczynawszy od zanegowania bóstwa Chrystusa i dopatrywania się zmienności w Bogu, aż po ebionizm, czy dokejtyzm. Pomysł zmienności w Bogu prowadził do stwierdzenia, że Syn Boży skoro stał się człowiekiem, to przestał być Bogiem. Z tego też względu Hilary upomina:

Głosząc Chrystusa moc Bożą i mądrość Bożą (1 Kor 1, 24) mamy zasadny obowiązek, raczej zwalczać ludzkie doktryny niż przed nimi stronić, mamy też obowiązek bronić i pouczać prostaczków, żeby im nie odebrano wiary¹⁰.

Niebezpieczeństwa arianizmu

Syn Boży, istniejąc odwiecznie, w pewnym momencie i w konkretnym miejscu zaczyna istnieć jako człowiek. Chrystus pozostaje prawdziwym Bogiem i zaczyna istnieć i daje się poznać jako człowiek. Następuje ludzki rodzaj egzystowania Syna Bożego.

Pierwsi chrześcijanie opierali się jedynie na danych skrypturystycznych, które rozwijali w oparciu o ludzką refleksję, reagując zwłaszcza na pojawiające się błędy, szczególnie zaś na arianizm. Hilary tłumaczył jasno:

Bóg bowiem może być poznawany tylko na podstawie tego, co sam mówi o sobie, stąd On sam wydaje godne świadectwo o sobie¹¹.

Dołączenie innej jego wypowiedzi daje obraz błędu:

Nie sądzę, aby znalazł się ktoś na tyle ograniczony umysłowo, żeby nie przyjąć zrozumiałych stwierdzeń Boga o sobie samym lub by sądził, że trzeba je poprawiać dzięki ludzkiej roztropności¹².

Ariusz uznał, że Logos stając się człowiekiem zmienił swoją naturę, zatem przestał być Bogiem. Ta błędna nauka szerzyła się jak zaraza. Hilary relacjonuje, że zostały nią dotknięte niemal wszystkie prowincje rzymskie. Parafrazując jego słowa, można dodać, że zyskiwała ona poparcie nawet wśród ludzi pobożnych, którzy w swojej głupocie nie podejrzewali fałszu¹³. Argumentacja

¹⁰ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII, 20, PSP 64, s. 396 (dalej podana będzie tylko księga i jej punkt oraz strona polskiego tłumaczenia).

¹¹ I, 18, s. 69.

¹² VI, 8, s. 171.

¹³ VI, 1; s. 167: Non sum nescius difficillimo me asperimmo que tempore scribere haec aduersum uaesanam inpiorum heresim, Dei Filium creaturam esse adfirmantem, adgressum fuisse multis

Hilarego, która obala „bezbożności” ariańskie opiera się na świadectwach ze Starego (teofanie) i Nowego Testamentu. Odpowiada na obiekcje ariańskie, szczególnie te, które biorą się z pozornej niższości, słabości, cierpień i upokorzeń Chrystusa. Syn jest prawdziwym Bogiem i wieczną Mądrością Ojca. Podkreśla jedność natury boskiej, a z drugiej strony – rozróżnienie Osób¹⁴.

Hilarego dziwił fakt, że heretycy bardziej wytężają własny umysł w obronie fałszu, aniżeli my posiadamy starania w obronie prawdy. Jego zdaniem, ośmieszają się przez swe dociekania¹⁵.

Zrodzony, a nie stworzony, odwieczny Syn Boży

Zrodzenie nie jest odcięciem, ani podziałem. Nie jest też adopcją. W II księdze Hilary omawia kwestię zrodzenia jako tajemnicę ze strony Ojca i Syna. Porównuje ją do naszego narodzenia i pyta:

czy znasz swoje narodzenie? W jaki sposób przekazujesz zmysły tym, którym dajesz życie. Jak zaszczepiasz im zmysły? Jak zapalasz oczy? Jak uruchamiasz serce?¹⁶

Nie sposób przytoczyć całej argumentacji Hilarego, bowiem zagadnieniu zrodzenia poświęcił on wiele stron. Syn nie może być stworzony, bo gdyby był On stworzeniem, a Jemu należy oddawać taką cześć tak jak i Ojcu (por. J 5, 23), to okazałoby się, że Bogu oddajemy taki sam hołd jak stworzeniu.

Ojciec i Syn stanowią jedno, a nie z obydwu jest jeden¹⁷. Jeden i drugi nie jest tym samym, nie ma pośrednika. Jako cel Hilary postawił sobie przeciwstawienie się heretyckim poglądom, w oparciu o zapis ewangeliczny i świadectwa proroków. Chce on wykazać, że Chrystus jako Syn Boży zrodzony z Boga jest prawdziwym Bogiem, a nie stworzeniem¹⁸. Zrodzenie jest podstawą do nauki

iam per omnes ferme romani imperii prouincias ecclesiis morbo pestiferae huius praedicationis infectis, et uelut ad piae fidei huius male usurpatam persuasionem longo doctrinae usu et ementito nomine uerae religionis inbutis non ignorans difficilem esse ad emendationis profectum uoluntatem, quam in erroris sui studio per plurimum adsensum auctoritas publicae iam sententiae contineret.

¹⁴ B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia*, Kraków 1999, s. 229.

¹⁵ VIII, 3, s. 235: Najpierw pytają, czy w naszej wierze wyznajemy jednego Boga. Potem dołączają pytanie, czy Chrystus jest Bogiem. W końcu, czy Ojciec jest większy od Syna. Kiedy więc w wyznaniu wiary usłyszą, że Bóg jest jeden, wykorzystują to, żeby Chrystusa nie uznać za Boga. Wtedy nie pytają odnośnie do Syna, czy jest On Bogiem, lecz w pytaniu o Chrystusa, dokładają wszelkich starań, żeby Go nie uznać za Syna. Usiłując człowieka prostej wiary wprowadzić w stan zakłopotania, odstręczają go od uznania Chrystusa za Boga, opierając się na wierze w jednego Boga. Twierdzą bowiem, że już nie chodzi o jednego Boga. Skoro także i Chrystusa uznaje się za Boga.

¹⁶ II, 9, s. 86.

¹⁷ VIII, 41, s. 258, gdzie rozwija tę myśl: Ojciec i Syn stanowią jedno. Rodząc się nie powstaje odmienna natura w taki sposób, żeby u samego źródła pod względem jakiejkolwiek właściwości mogła nawet wydawać się odmienną.

¹⁸ I, 17; s. 68.

o jedynym i prawdziwym Bogu¹⁹. Hilary zdobywa się na różnego rodzaju logiczne argumenty typu:

Gdyż albo Syn nie istnieje zawsze, a zatem i Ojciec zawsze nie istnieje, albo, jeśli Ojciec istnieje zawsze, to i Syn zawsze jest Synem²⁰.

Hilary już w I księdze głosił, że „Bogu zrodzonemu z Boga, samo zrodzenie nie pozwala być ani tym samym, ani czymś innym”²¹. Zastrzega się też, że ani nie głosi dwóch bogów, ani nie uznaje że Bóg jest samotny. Potwierdzają to, według Hilarego, słowa z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26). Wyjaśnia przy tym, że skoro Bóg mówi „na nasz obraz”, a nie „na obrazy nasze”, to wskazuje na to, że jedna i druga osoba wyróżniają się właściwością jednej i tej samej natury²². W innej księdze też odwołuje się do tego zdania:

Słyszysz: „Bóg i Bóg”; słyszysz: „na obraz nasz”. Na jakiej podstawie wprowadzasz pojęcia „prawdziwy” i „nieprawdziwy”? Dlaczego wprowadzasz rzeczywisty i fałszywy?²³

Komplementarnym tekstem są inne jego myśli:

Najpierw chciałbym wiedzieć, jaki jest sens wyrażen: „Bóg prawdziwy” i „Bóg nieprawdziwy”. Nie rozumiem bowiem sensu słowa, gdy mi się mówi: „to jest ogień”, ale „nie jest to ogień prawdziwy”; albo „to jest woda”, ale „nie jest to woda prawdziwa”. Intryguje mnie pytanie: w czym tkwi różnica między rzeczywistym istnieniem tego samego rodzaju rzeczy a rzeczywistym istnieniem tego samego rodzaju rzeczy (*Et quaero, in quo eiusdem generis veritas a generis eiusdem veritate dissentiat*)? Jeśli bowiem coś jest ogniem, nie może nie być prawdziwym ogniem. I cokolwiek istnieje, nie może nie istnieć jako coś prawdziwego. Jeśli zniszczysz wodę, zniszczysz i to, co stanowi, że woda jest prawdziwą²⁴.

Najlepszym komentarzem do powyższych słów będzie konstatacja J. Grzywaczewskiego, który po przebadaniu nauki Ariusza, stwierdza, że ma się wrażenie, iż u Ariusza nie ma miejsca na misterium Boga; widzi się natomiast u niego chęć wyjaśnienia wszystkiego na sposób racjonalny²⁵.

¹⁹ I, 24; s. 71.

²⁰ XII, 32; s. 401-402.

²¹ I, 17; s. 68.

²² IV, 18, s. 127.

²³ V, 10, s. 148.

²⁴ V, 14, s. 150.

²⁵ Por. J. Grzywaczewski, *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, Paris 2010, s. 358-359.

Wcielenie

Prawidłowe rozumienie wcielenia polega na przyjęciu obu natur Chrystusa bez ich mieszania i żadnych zmian. On będąc Bogiem zaczął być człowiekiem²⁶.

Są w Nim dwie natury, dwie wole i dwa działania, aby nie przypisywano Bogu żadnych ułomności, którym podlega człowiek. Bóg nie cierpi, jak tylko w ludzkiej naturze. On wyzwala ją od cierpienia, a dalej od śmierci. Gdyby Bogu można było przypisać cechy ludzkie, to po co przyjmowałby ludzką naturę, skoro mógłby cierpieć jako Bóg. Skutkiem i celem Wcielenia było przebóstwienie natury ludzkiej.

Samo wcielenie świadczy już o bóstwie Chrystusa. Historyczność Jego Osoby jest niepodważalna²⁷, dla Hilarego to konkretny argument, aby rozwijać naukę o jego bóstwie. Dziewica choć porodziła Pana przez posługę swojej płci, to nie dzięki elementom ludzkiego poczęcia²⁸. Hilary odróżnił rzeczywistość naszego ciała zrodzonego z Dziewicy od duchowego poczęcia, które dało mu swoistą moc. To, że Słowo ciałem się stało i skoro mieszka wśród nas, świadczy to, że Bóg stał się nie innym ciałem, lecz takim jak nasze. Przyjmując ludzką naturę, nie utracił On niczego ze swojej Boskiej natury²⁹.

Ciekawe są spostrzeżenia Hilarego w odniesieniu do wcielenia przed dyskusjami średniowiecznymi, że wcielenie nie było absolutnie konieczne³⁰. Hilary głosi:

Nie potrzebował stać się człowiekiem, ponieważ przez Niego człowiek został stworzony. Ale my potrzebowaliśmy, aby Bóg stał się ciałem i zamieszkał wśród nas, aby przez przyjęcie jednego ciała zamieszkał w sercach wszystkich ludzi³¹.

Nie można stosować terminu *stworzenie* do wiary w narodzenie. Hilary uzasadnia słuszność Pawłowego zwrotu *factum ex muliere* – uczynionego z niewiasty (Ga 4, 4). Ten termin wyklucza ideę poczęcia w znaczeniu ludzkie-

²⁶ V, 18, s. 153: Przewrotnej bezbożności ogromnie trudno jest zrozumieć prawdziwą wiarę. Nauczanie bowiem prawd religijnych nie dociera do ciasnego umysłu człowieka bezbożnego. Umysł bowiem bezbożnego nie pojmuje, co Bóg zdziałał w tajemnicy wcielenia dla zbawienia ludzkiego, ponieważ nie rozumie, że dzieło zbawienia ludzkości jest dziełem mocy Boga. Widok bowiem narodzonego, nieporadnego niemowlęcia, wzrastającego chłopca, dorosłego młodzieńca, cierpienia cielesne, męczarnie krzyża, śmierć krzyżowa, nie pozwala im zobaczyć prawdziwego Boga. Przyjął On bowiem za swoją naturę to, co przedtem nie było Jego naturą i to w ten sposób, że, kiedy stał się człowiekiem, nie utracił prawdziwej natury, nie przestał być Bogiem, będąc Bogiem zaczął być człowiekiem.

²⁷ Por. Cz. St. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987, s. 18-36.

²⁸ Por. X, 35; s. 336.

²⁹ Por. I, 11, s. 65.

³⁰ L. Ott, *Fundamentals of Catholic dogma. A One-Volume Encyclopedia of the Doctrines of the Catholic Church, showing their Sources in Scriptures and Tradition and their Definitions by Popes and Councils*, P. Lynch (tłum.), Illinois 1974, s. 179.

³¹ II, 25, s. 93-94.

go zjednoczenia celem zapłodnienia i nie budzi wątpliwości, że został narodzony³².

Błędne tezy arian

Poglądy ariańskie to dla Hilarego zagadnienie światowej mądrości³³. Sprowadza się je do twierdzeń o Panu, że: „Był czas, kiedy nie istniał”, że „Nie było Go przed zrodzeniem”, że „został stworzony z niczego”³⁴.

My jednak, opierając się na świadectwach apostołskich i ewangelicznych, głosimy, że zawsze był Ojciec i zawsze był Syn. Nauczamy, że Bóg jest przed wszystkim, a nie po czymś. Nie odnosimy do Niego tego zuchwałego, bezbożnego poglądu, że został zrodzony, bo Go nie było, że zanim został zrodzony, nie istniał. Głosimy zdecydowanie, że tak odwiecznie istniał, jak i odwiecznie został zrodzony i że tak odwiecznie został zrodzony, jak i odwiecznie istniał, że ma On naturę nie mogącą się urodzić. Został zrodzony od wieków, zrodzenie bowiem ma źródło, ale Bóstwo nie jest pozbawione wieczności³⁵.

Skoro arianie twierdzą, że my błędnie uczymy, iż Syn zawsze istniał, to siłą rzeczy głoszą, że zrodzenie Jezusa dokonało się w czasie, odrzucając Jego wieczność³⁶. Pod koniec swego dzieła z naciskiem i autorytetem Hilary orzeka:

My natomiast stwierdzając, że Syn zawsze istniał, gdyż nie było chwili, kiedy by nie był, to z tej racji, iż zawsze istniał, nie ośmielamy się twierdzić, jakoby się nie narodził³⁷.

Ariańska wiara w Syna Bożego posłużyła Hilaremu do głoszenia ortodoksji, która uwypukla i przypomina różnego rodzaju błędy:

Syn nie jest rozciągnięciem się Ojca, jak to tłumaczył Walentyń. Nie jest też częścią substancji Ojca, jak to wykladał Manicheusz. Nie jest również tym samym, co i Ojciec, jak głosił Sabeliusz, który jedność podzielił i tego samego nazywa raz Synem, to znów Ojcem. Nie jest światłem ze światła lub lampą podzieloną na dwie części, jak wyobrażał sobie Hierachas³⁸.

Powtarza tę naukę w innej części swego dzieła³⁹. Okazuje się, jak wyjaśnia Hilary, że ów Hierachas chciał odwieść od zrozumienia wyrażenia podawanego

³² Zob. XII, 50, s. 411.

³³ VI, 12, s. 173: Jest to wyraz ludzkiej głupoty, ponieważ rozumują raczej według siebie aniżeli według Boga.

³⁴ Tezy potępione na Soborze w Nicei w 325 r., (por. I, 34, s. 77; IV, 3, s. 117 – przytacza naukę arian, którzy głoszą, że Chrystus nie jest Bogiem z natury, lecz z postanowienia Bożego. Usynowanie polega na nadaniu Mu nazwy).

³⁵ I, 34, s. 78.

³⁶ IV, 5, s. 118.

³⁷ XII, 18, s. 395.

³⁸ IV, 12, s. 123.

³⁹ VI, 5, s. 169: Nie wyznajemy jak Walentyń, że narodzony z Ojca jest Jego emanacją; ani jak Manicheusz, który narodzonego uznawał za część substancji Ojca; ani jak Sabeliusz, który podważył jedność, nazywając tak samo Synem Tego, którego nazywał Ojcem; ani jak Hierachas, mówiący o świetle ze światła lub o lampie [oliwnej] o dwóch ognikach.

przez wiarę, traktując wyrażenie *światłość ze światłości* jako związek przestrzenny⁴⁰. Warto zauważyć, że Abp L. F. Ladaria, znawca nauki Hilarego stwierdza, że dla niego wyrażenie *Światłość ze Światłości*, to ulubione porównanie, aby zapewnić o prawdziwym istnieniu Syna i jednocześnie o Jego równości z Ojcem, z którego się narodził⁴¹.

Inne błędy arian wynikają ze złej interpretacji konkretnych cytatów Pisma św., a przykłady ich są następujące:

1. „Czemu nazywasz mnie dobrym? Jeden tylko Bóg jest dobry” (Łk 18, 19). Według arian, cytat ten służy za dowód, że tylko Bóg jest dobry. Chrystus wskazuje tu na dobroć Boga, ukazując, że tylko jeden jest Bóg, sam zaś wyłącza się z tej dobroci.

2. „Życie zaś wieczne polega na tym, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga i Jezusa Chrystusa, którego posłałeś” (J 17, 3). Arianie podkreślali, że na podstawie tych słów wynika, iż Ojciec jest prawdziwym Bogiem, o czym zaświadcza sam Chrystus.

3. „Syn nie może sam od siebie niczego czynić, lecz jedynie to, co widzi, że Ojciec czyni” (J 5, 19). Według tezy arian, Syn jest ograniczony w swojej wszechmocy, podporządkowuje się działaniu Ojca. Stąd wyprowadzają wniosek, że jest od Niego niższy, o czym szczególnie świadczy zdanie: „Ojciec większy jest ode mnie” (J 14, 28). Komentarz do powyższych słów zawarty jest w księdze IX omawianego dzieła:

Zatem Ojciec, skoro jest Ojcem, jest większy. Ale i Syn, jako Syn, nie jest mniejszy. Narodzenie Syna sprawia, że Ojciec jest większy. Natomiast natura narodzenia nie powoduje, aby Syn był mniejszy. Ojciec jest większy, skoro do Niego jest skierowana prośba o użyczenie chwały dla przybranego człowieczeństwa⁴².

Św. Augustyn nakaże potem dobrze rozważyć kontekst tej wypowiedzi⁴³. Inny kluczowy cytat to wypowiedź Chrystusa w odniesieniu do paruzji: „O owym dniu zaś i godzinie nikt nie wie ani aniołowie niebiescy, ani Syn, tylko Sam Ojciec” (Mt 24, 36).

Doktryna Ariusza i jego główne idee sprowadzały się też do tego, że istnieje tylko jeden Bóg prawdziwy, niezrodzony; Syn zaś zrodzony, nie jest

⁴⁰ VI, 12, s. 173–174; VII, 29, s. 223.

⁴¹ L. F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, M. Zappella (tłum.), Casale Monferrato 2007, s. 236.

⁴² IX, 56, s. 306.

⁴³ Augustyn, *Sermo Liverani* 8, w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 260–261: Niech się następnie zastanowią, z jakiego to powodu powiedział: *Ojciec większy jest ode mnie*. Oto, gdy miał odejść do Ojca, zasmucili się uczniowie, bo ich opuszczał w cielesnej postaci. Rzekł im więc: *Powiedziałem wam, że idę do Ojca, a smutek napelnił serca wasze. Gdybyście mnie miłowali, cieszylibyście się, że idę do Ojca, bo Ojciec jest większy ode mnie*. Słowa te mają następujące znaczenie: Dlatego usuwam sprzed oczu waszych tę postać sługi, w której Ojciec większy jest ode mnie, abyście mogli duchowo oglądać Pana, gdy z oczu cielesnych usunie się postać sługi.

wieczny; Syn stworzony z niczego jest niższym od Ojca, był konieczny dla materialnego dzieła stworzenia⁴⁴. Nie tylko Ariusz pozbawił w prezentowanej doktrynie głównych elementów chrześcijaństwa.

Inne aberracje

1. Błędy sabelian. Sabelianie zaprzeczają, że Syn Człowieczy, który w czasie przyjął naturę ludzką, jest tym samym, który zawsze był i który jest Synem Bożym⁴⁵. Sabeliusz poprzez słowa: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14, 9) wyciąga niesłuszny wniosek na temat nieodmiennej i nierozdzielnej natury Ojca i Syna, nie rozumiejąc, że w narodzeniu ukazuje się naturalna jedność⁴⁶.

2. Przeciw adopcjonistom. Przytaczając różne zdania z Pisma św. Hilary pyta także, dlaczego Szymon Bar Iona wyznał: „Ty jesteś Chrystus Syn Boga żywego”? (Mt 16, 16). Odpowiedź Piotra pada w kontekście tych, którzy Chrystusa wyznają z imienia, a nie z natury, negując prawdę wiary ewangelicznej i apostoelskiej, wyznając także adopcjonizm⁴⁷. Z przykrością Hilary stwierdza, że adopcjonizm odmawia Jezusowi zarówno natury Boga, jak i Syna⁴⁸.

Ewangelia została napisana po to, aby wszyscy uwierzyli, iż Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym⁴⁹. Słusznie Hilary zauważył u Jana ten dodatek, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym (por. J 20, 31). Takie wyznanie wychodzi też od setnika, poganina, który widział trzęsienie ziemi, pękające skały, otwarte groby i umarłych z nich wychodzących, i rzekł: „Prawdziwie Ten był Synem Bożym” (Mt 27, 54), co nie omieszkiał przytoczyć Hilary⁵⁰.

3. Błędy Żydów. Bóstwo Chrystusa jest ukazane wiele razy w Nowym Testamencie, budziło ono jednak ostry sprzeciw u Żydów (por. J 5, 18). Żydzi mieli ogromną chęć pozbawić życia Pana za to, że Boga nazywał swoim Ojcem, przez co równał siebie z Bogiem⁵¹. Skoro jednak powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), a Żydzi zarzucali, że On będąc człowiekiem nazywał siebie Bogiem, Hilary tłumaczy:

⁴⁴ Por. J. Grzywaczewski, *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, dz. cyt., s. 351-365.

⁴⁵ I, 16, s. 67.

⁴⁶ Por. VII, 5, s. 204.

⁴⁷ Zob. VI, 36, s. 190.

⁴⁸ Por. VII, 2, s. 201.

⁴⁹ Por. VI, 41, s. s. 193.

⁵⁰ Zob. VI, 52, s. 200.

⁵¹ Novatianus, *De Trinitate* XIII, 69; ŻMT 35, s. 52: Żaden z ludzi nie może twierdzić: „Ja i Ojciec jesteśmy jedno” (J 10, 30), jedynie Chrystus wypowiedział to zdanie mając świadomość Bóstwa. W końcu Apostoł Tomasz, pouczony wszystkimi dowodami i okolicznościami, które przemawiały za Bóstwem Chrystusa mówi, odpowiadając Chrystusowi: „Pan mój i Bóg mój”(J 10, 28).

Przecież „Ja i Ojciec” to nazwy rzeczy, „jedno” to wyznanie wiary, gdyż w istnieniu jeden nie różni się od drugiego, a „jesteśmy” nie uznaje łączności⁵².

Pytanie, które kiedyś było skierowane przez Chrystusa do uczniów: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15) i które rozbrzmiewa na przestrzeni czasów i miejsc winno prowadzić do utożsamienia się z wypowiedzią Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16), a nie z frakcją Żydów, którzy nie mogli pojąć Jego nauki o bóstwie i wyśmiali ją, zlekceważyli i doszli do odmiennych wniosków: „On jest opętany przez złego ducha i odchodzi od zmysłów. Czemu Go słuchacie?” (J 10, 20). Apostołowie nie byli powieściopisarzami, ale świadkami tego, o co pytał ich Chrystus.

Bóstwo

Jezus Chrystus jako Syn Boga żywego stanowi centrum zainteresowania całej ludzkości. Interesują się nim nie tylko chrześcijanie, ale i muzułmanie, którzy patrzą na Niego jak niegdyś patrzył świat żydowski, buddyści czy hindusi, a nawet niewierzący, oraz twórcy sekt, włączając cześć jego doktryny w swoje ideologie. Wiara uczniów Chrystusa, którzy wyznają: „Prawdziwie ten człowiek jest Synem Bożym” (por. Mk 15, 39) pozostanie na zawsze znakiem sprzeciwu⁵³.

Hilary napisał, że:

Wierzyć w jedynego Boga, a nie wierzyć w Chrystusa Boga byłoby bezbożnością, i odwrotnie, wierzyć w Chrystusa jednorodzonego Boga, a nie wierzyć w jedynego Boga byłoby przewrotnością⁵⁴.

To zdanie to jakby parafraza słów z Ewangelii Janowej: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1, 18).

Wyrażenia *Syn Boży* i *Syn Człowieczy* znajdują u Hilarego swoje miejsce. To ostatnie wskazuje na urodzenie ciała przyjętego przez Dziewicę⁵⁵. Dalej podejmuje problem:

dlaczego oceniamy ciało poczęte z Ducha na podstawie natury ludzkiego ciała? To ciało, to znaczy ten chleb, pochodzi z nieba (por. J 6, 51–52). On zaś jako człowiek pochodzi od Boga. Wprawdzie miał ciało cierpiotliwe i znosił mękę, jednak nie miał natury podatnej cierpieniu. Właściwą bowiem naturą Jego ciała jest to, że na Górze [Przemienienia] otoczone zostało niebieską chwałą (Mt 17, 1–2), że przez dotknięcie go znikła gorączka (por. Mt 8, 15), że Jego ślina przywracała wzrok (J 9, 6–7)⁵⁶.

⁵² VII, 25, s. 220.

⁵³ R. Voillaume, *Wieczny i żywy*, Kraków 1982, s. 17–19.

⁵⁴ I, 23, s. 70.

⁵⁵ X, 16, s. 327.

⁵⁶ X, 23, s. 330.

Hilary jak widać z powyższego fragmentu nie doprecyzowuje o jaką naturę chodzi. Jednakże mówiąc, iż nie miał natury podatnej cierpieniu, oczywiście odnosił te myśli do natury Boskiej w Chrystusie. Wielkość tego teologa polega na tym, że przez człowieczeństwo naszego Pana widział Jego Bóstwo.

1. Świadcstwa Ojca. Hilary posługuje się cytataми Pisma św. podkreślając, że Ojciec wielokrotnie woła z nieba: „To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 17, 5). To zdanie powinno wystarczyć, aby przekonać do wiary. Skoro w czasie chrztu Ojciec przemówił z nieba tymi słowami: „Oto Syn mój” (Mt 3, 17), Hilary pyta: „Jakie znaczenia mają tu nie nazwy, ale zaimeki?”⁵⁷ Tłumacząc zaś naturalne synostwo, klaruje, żeby nikt nie wypaczał tej sceny ewangelicznej:

Wszak, co innego znaczy: „Ten jest mój”, a co innego: „Jego słuchajcie”! W tym jest prawda, natura, wiara⁵⁸.

2. Świadcstwa Syna. One dają niepodważalną ważność twierdzeń Chrystusa, że jest Bogiem i prawodawcą, Sędzią, Panem wszystkich rzeczy i że jest równym Ojcu.

Gdyby ktoś skupił się na zdaniu zrodzonego Syna Bożego: „Ojciec jest większy niż ja” (J 14, 28), ten powinien za sugestią Hilarego posłuchać i innych Jego wypowiedzi: „Ojciec jest we mnie a ja w Ojcu” (J 10, 38); „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30); „Kto widzi Mnie, widzi i Ojca” (J 14, 9)⁵⁹; „Ja z Boga wyszedłem” (J 16, 28). Rozważane przez Hilarego zdania oznaczają, że człowiek Jezus Chrystus jest w niepojęty sposób jedno z Bogiem. Ta jedność człowieka Jezusa i niewidzialnego Boga jest nieustanną tajemnicą⁶⁰.

O rzeczach Bożych nie świadczą żadne ludzkie słowa, lecz wyłącznie słowo Boże. Wszystkie inne są ograniczone, nieprecyzyjne, nietrafne i zawołowane⁶¹. Tu Hilary widzi poniekąd inny dowód bóstwa Chrystusa, a mianowicie – autorytatywność Jego słów, które demonstrują się szczególnie w zdaniu: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” (Mt 24, 35).

⁵⁷ VI, 23, s. 180.

⁵⁸ VI, 27, s. 184.

⁵⁹ VII, 37, s. 228. Syn w ludzkiej naturze jest obrazem Ojca. Gdy w Człowieku rozpoznaje się Boga ze względu na potęgę Bożej natury, to trzeba dociekać, aby właściwie uchwycić istotę rzeczy, że obrazy albo figury odbijają formy zewnętrzne tych istot, które odtwarzają, czy to w metalu, czy farbami albo innymi wytworami sztuki. Nigdy jednak nie ma tak, aby obrazy były na tyle prawdziwe, żeby mogły dorównać żywym istotom przez martwe podobieństwo wymalowane albo wyrzeźbione, albo też odlewane; XI, 5, s. 361-362: Apostoł nie jest w stanie wyraźniej opisać natury Bóstwa w Synu Bożym niż przez to, że Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego, a rzecz zrozumiała, że przez substancję dostrzegalną nie może zostać opisana natura niewidzialna.

⁶⁰ Por. F. König, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, s. 162.

⁶¹ VII, 38, s. 229.

Od jedyne go niezrodzone go Boga – Jednorodzony Bóg. Nie są dwoma bogami, lecz jedyny z jedyne go. Nie ma dwóch niezrodzonych, ponieważ zrodzony jest z niezrodzone go. Jeden od drugiego niczym się nie różni, ponieważ życie żyjącego jest w żywym⁶². Tajemnica Boskiego rodzenia nie jest uchwytne dla rozumu ludzkiego i nie znajduje, zdaniem Hilare go, przykładu w zjawiskach ludzkich dla spraw Boskich. Ale właśnie to, co dla człowieka niezrozumiałe, dla Boga jest możliwe⁶³. Studiowanie tajemnicy Boga doprowadzało biskupa Poitiers do konkretnych wniosków:

[Ojciec] Zrodził Go nie z podległej Mu jakiejś materii, ponieważ przez Syna wszystko; nie z niczego, ponieważ Syn z Niego; nie na sposób ziemski, ponieważ w Bogu nie ma żadnej zmiany ani czegoś pustego; zrodził Go nie jako część siebie, jako coś oddzielone go, odciętego czy rozciągniętego, ponieważ Bóg jest niepodlegającym zmianom, jest niematerialnym⁶⁴.

Prawdy związane z Credo: Bóg z Boga, Duch z Ducha, Światłość ze Światłości, Hilary omawia posługując się zdaniem: „Ojciec jest we Mnie a Ja w Ojcu”, a komentuje je tak:

Jak bowiem Ojciec jest Duchem tak i Syn jest Duchem, jak Ojciec jest Bogiem tak i Syn jest Bogiem, jak Ojciec jest Światłością tak i Syn jest Światłością⁶⁵.

Inne refleksje dotyczące bóstwa Chrystusa na tle różnych sporów Hilary tak ujmuje:

Słyszysz, że jest Synem, wierz ponieważ jest Synem. Słyszysz, że jest Ojcem, pamiętaj, że jest Ojcem⁶⁶.

Przestro gę ogólną zawiera zdanie:

Pana natury nie będziemy zamykać w obrębie praw natury; wtedy też zrozumie my, że poprawnie wyznajemy o Bogu tylko to, co On nam poświadcza i chce, abyśmy tylko to wyznawali⁶⁷.

Nie ulega wątpliwości, że każdy szczegół Pisma św. jakby był pisany pod przyszłe herezje. Zauważa to Hilary i urzeka go niekwestionowana jego wiarygodność, która przemawia za prawdą. Biskup Poitiers zauważa w odniesieniu do arianizmu, że:

Aby jednak herezja nie łączyła faktu Jego pochodzenia z czasem przyjścia na świat, Jezus powiada: „bo od Niego jestem i On Mnie posłał” (J 7, 29)⁶⁸.

Hilary dochodzi dalej do ciekawego wniosku, który jest ciągle aktualny:

⁶² II, 11, s. 87.

⁶³ III, 1, s. 100.

⁶⁴ III, 3, s. 100-101.

⁶⁵ Zob. III, 4, s. 101.

⁶⁶ III, 22, s. 112.

⁶⁷ III, 26, s. 115.

⁶⁸ VI, 29; s. 185.

Cóż zatem dziwnego, że bezbożnicy ani nie znają Chrystusa, ani nie wiedzą skąd pochodzi. Nie wiedzieć skąd pochodzi wskazuje na nieznanomość istoty, z której bierze początek, bo nie wie się skąd jest⁶⁹.

Słuchając słów Chrystusa, które mówią o Jego przymiotach sami Apostołowie stwierdzają: „Wierzimy, żeś od Boga przyszedł”⁷⁰. Wyjść od Boga to nie to samo, mówi Hilary, co uzyskać początek istoty⁷¹. Z bóstwem Chrystusa bowiem wiążą się Jego imiona i tytuły: Bóg, Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni; atrybuty: samoistność, wszechmoc: „choć Mnie nie wierzycie, uczynkom moim wierzcie” (J 10, 38); moc zmartwychwstania; równość Ojca i Syna: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje” (J 16, 15); „jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia tak również i Syn ożywia tych, których chce” (J 5, 21); biblijne stwierdzenia typu „w Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2, 9). Wiele z nich stosował i aplikował Hilary przy przekonywaniu do wiary w tę prawdę.

Na koniec należy przytoczyć kwestię Anioła, której nie zapomniał poruszyć Atanazy Zachodu. Anioł w niektórych fragmentach Starego Testamentu jest Panem i Bogiem (np. Rdz 16, 7). Komentarz Biblii Tysiąclecia przy tym fragmencie jest następujący: Anioł Pański – dosłownie „wysłannik Pana”, różny od innych aniołów występujących w Piśmie św., jest określeniem objawiającego się Boga. W tym urywku, jak i w wielu innych tekstach (np. Rdz 21, 17; 22, 11.15; 31, 11 – 13; 48, 15n; Wj 3, 2 – 6) utożsamia się on z Bogiem. W innych zaś tekstach jest z pewnością stworzeniem (Rdz 24, 7; Wj 33, 2n; 2 Sm 24, 16; 2 Krl 1, 3. 15; Dn 13, 55. 59). Dla wielu Ojców Kościoła Anioł Pański to objawiające się Słowo Boże (Logos: J 1, 1nn). Dlatego Hilary też akcentował, iż to Bóg zstąpił na ziemię, aby odkupić człowieka. Nie zrobił tego anioł, choć Chrystusowi się ten tytuł przypisuje, jako że jest On Aniołem Pana. Hilary kierował się tu intuicją teologiczną i w ten sposób doszedł do rozumienia prawdy o Synu Bożym, stojąc w opozycji do arian.

Podsumowanie

E. Stanula uważa traktat *De Trinitate* za „wyznania” Hilarego. W tym traktacie Hilary wydobywa prawdę o Bóstwie Chrystusa z Pisma św. i ukazuje perspektywę życia wiecznego w Bogu przez Chrystusa. Spotkanie w wierze Chrystusa wypełniało całe życie biskupa Poitiers i Jego przekazywał on swoim wiernym, bez wypaczenia, zakłócenia, aby przez Niego przeniknąć „ducha” Pisma św.⁷²

⁶⁹ Tamże

⁷⁰ J 16, 29-30; VI, 33, s. 188.

⁷¹ VI, 35, s. 190.

⁷² E. Stanula, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 4 (1984), s. 179-189.

Błędy herezjarchów odżywają, bo historia lubi się powtarzać. Polega to często na wybiórczym traktowaniu perykop biblijnych, jednakże całe Pismo św. jest podstawą do poznania poprzez wiarę tego, co mówi Bóg. Arianie, błędnie je odczytując, stawiali w miejsce pokory i wiary siłę poznawczą swych umysłów.

Tymczasem, zdaniem Hilarego: „według wiary ewangelicznej dostęp do Boga Ojca mamy tylko przez Boga Syna, oraz że Boga może pojąć tylko Bóg” (Mt 11, 27; J 14, 6). On jest *principium*, podstawą i racją istnienia wszystkiego, co istnieje. I dalej, jako pewne podsumowanie, można pokusić się o przytoczenie następujących zdań:

O Bogu nie można myśleć na sposób ludzki. Nasza bowiem natura nie pozwala, abyśmy mogli o własnych siłach wznieść się do poznania spraw niebiańskich. Prawdy o Bogu możemy się wyuczyć tylko od Boga. Jego bowiem możemy poznać z Jego pomocą. Choćby była do naszej dyspozycji ogromna wiedza wypracowana przez nauki świata, choćby doszła do tego czystości życia, to wszystko może nas cieszyć i przyczyniać się do rozwoju naszej świadomości, ale nie może doprowadzić do poznania Boga⁷³.

Hilary z Poitiers doszedł do tych konstatacji jako wielki egzegeta i teolog, który Pismo św. traktował jako mowę Boga. Podkreślał znaczenie tradycji w interpretacji tej mowy, kładł nacisk na poznanie, wychowywał do wiary⁷⁴. „W Bogu jest Bóg, poza Nim nie ma Boga. Inny Bóg nie może Mu dorównać, aby był Bogiem”⁷⁵. W każdym zdaniu można doszukiwać się łagodnego odparcia błędnych twierdzeń, jakie przytacza nam historia, chociażby Eunomiusza, który twierdził, że niezrodzoność stanowi istotę Boga. Hilary wyjaśnia: „W Bogu zaś należy czcić nie co innego, jak tylko jego wieczność i jego wszechmoc”⁷⁶.

Wychowując nie tylko teologów i egzegetów, lecz również jako duszpasterz Hilary uczy przede wszystkim, że: „Dobrze żyć oznacza dobrze postępować i poprawnie myśleć”⁷⁷. Omawiane herezje czy błędy, to kwestia wiary, która jest złączona z aktem rozumu, bo wiara to nie fideizm. Wiara jest dla niego fundamentem Kościoła. Spekulatywny dowód bóstwa Chrystusa Pana Hilary wyprowadza z wiecznego zrodzenia Syna przez Ojca. Syn, będąc Bogiem, stał się człowiekiem, ma ciało i duszę, jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

De Trinitate jest fundamentalną pracą jaka powstała do konfrontacji z arianizmem. Jej styl nie jest ozdobny i łatwy, niemniej odznacza się indywidualnością i oryginalnością. Można w tym traktacie zauważyć głębię i śmiałość

⁷³ V, 21, s. 155.

⁷⁴ E. Stanuła, *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, art. cyt., s. 195.

⁷⁵ V, 39, s. 166.

⁷⁶ I, 4, s. 61.

⁷⁷ I, 2, s. 60.

myśli. Przedstawia on i uzasadnia naukę kościelną o Bogu–Człowieku, zwłaszcza o Boskim zrodzeniu z Ojca, o współistotności Syna z Ojcem⁷⁸.

Czymś niekonsekwentnym byłoby nie uznawać Boskiej natury Syna Bożego wobec siły biblijnej argumentacji. Niemniej jednak analizując omawiane błędy i sprzeciwiając się różnym herezjarchom dochodzącym często do absurdu, Hilary stwierdza: „Przecież kto stracił wiarę, ten i głupoty się nie wstydzi”⁷⁹. Nie szczędził on ostrych słów w odniesieniu do tych, którzy pobłądzili:

Do ciebie jednak, heretyku, nie dociera zrozumienie, gdyż masz zbyt ciasny umysł i w dodatku nieusposobiony dla Ducha Bożego, aby słuchać słowa Pańskiego. Natchniony zmiowym jadem błędu, nie uznajesz Chrystusa za prawdziwego Boga, aby przysposobić siebie do wieczności w wierze w jedynego i prawdziwego Boga⁸⁰.

Mówi Pismo: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

Czystość życia Chrystusa też przemawia za Jego boskością. Potwierdza to także Judasz w stwierdzeniu, że wydał krew niewinną (por. Mt 27, 4), czy dobry łotr, który mówił, że On nic złego nie uczynił (por. Łk 23, 41).

Biskup Poitiers autorytatywnie konstatawał, że:

swojego życia nie pojmuje ten, kto nie wie, że Jezus Chrystus jest tak samo prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym Człowiekiem. Na takie samo niebezpieczeństwo wystawia się również ten, kto zaprzecza Bóstwu Jezusa Chrystusa, albo Ducha Świętego, albo powątpiewa, że przyjął On [Jezus Chrystus] prawdziwe ciało⁸¹.

Hilary głosił słowo wiary, które mówi, że „jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM; a w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz 10, 6 – 9)⁸², ukazując wszystkim, że celem jego działalności była przede wszystkim obrona wiary w bóstwo Chrystusa.

Zmartwychwstanie i jego moc to jeden z ostatnich argumentów przemawiający za bóstwem Chrystusa, który poprzez pusty grób sprzeciwia się unitarianom. Zmartwychwstanie to kamień węgielny tajemnicy Chrystusa i absolutne kryterium prawdy Jego Ewangelii⁸³. Tekst św. Pawła z Listu do Rzymian Hilary parafrazuje wyrażając się zwięźle, że osiągnięcie wieczności jest łatwe:

⁷⁸ Por. Wł. Krynicki, *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań 1921, s. 208–211.

⁷⁹ VII, 26, s. 220.

⁸⁰ X, 35, s. 290.

⁸¹ IX, 3, s. 269.

⁸² X, 68, s. 355

⁸³ Oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996, s. 118.

uwierzyć, że Bóg wskrzesił Jezusa z martwych i wyznawać, iż On [Jezus] jest PANEM⁸⁴.

**THE ARGUMENTS ON THE DIVINITY OF JESUS CHRIST
IN *DE TRINITATE* BY ST. HILARY OF POITIERS**

SUMMARY

The article describes the teaching of the first bishop of Poitiers on the divinity of the Son of God from a theological perspective, as described in the Holy Scriptures. His treatise, *De Trinitate*, has been regarded as the best book which brought calm amidst multiple controversies that arose at the time of the heresy of Arius. St. Hilary underlines that we can testify of God as merely God himself does when teaching that his own Son is begotten and not created. The incarnation of Jesus Christ pays tribute to his divine nature. And He loses nothing with by taking our human nature. Hilary rejects the arguments of Arius, his successors, Sabellius, adoptionism, and Jews. St. Hilary, by his analyses, encourages the faithful to believe more in what is said by the Father and His Son. According to him, the believers can learn the truth about God only from God himself. *De Trinitate* is a fundamental work against Arianism, and recalls that to obtain eternity one must believe that God raised up his Son Jesus from the dead, and that He himself is the Lord (Rm 10, 6-9).

KEYWORDS: *De Trinitate*, St. Hilary of Poitiers, Jesus Christ, divinity.

⁸⁴ X, 70, s. 357.

**OPCJA PREFERENCYJNA NA RZECZ UBOGICH
REALIZACJĄ PRZYKAZANIA MIŁOŚCI.
Z PERSPEKTYWY GLOBALNEJ I POLSKI**

„Trzeba duszę dać, bo jaką odpłatę da człowiek za duszę swoją? (Mt 8,37)”¹. Te słowa papieża Jana Pawła II wypowiedziane podczas pobytu na Placu Katedralnym w Tarnowie 10 czerwca 1987 roku stały się dla Kościoła i świata kolejną zachętą do praktykowania miłości bliźniego. Owa miłość wyraża swą bezinteresowność w odniesieniu do ubogich i pozostawionych na marginesie życia.

Szczególną formą zaangażowania w służbie najuboższym jest „opcja preferencyjna na rzecz ubogich” wypracowana na gruncie społecznego nauczania Kościoła. Temat preferencyjnego wyboru na rzecz ubogich należy dziś do tematów najczęściej rozważanych i najpilniejszych nie tylko z eklezjologicznego punktu widzenia, ale także z punktu widzenia etyczno-społecznego, przy czym ten ostatni nie dotyczy już tylko szczybla lokalnego, ale globalnego i planetarnego. Zanim jednak zostanie przedstawiona geneza, istota i drogi realizacji miłości preferencyjnej na rzecz ubogich w świecie współczesnym i w życiu Kościoła, trzeba najpierw wyjaśnić sens słowa *ubogi* (*ubóstwo*), a także odpowiedzieć sobie na pytania, kim są ubodzy dzisiaj, także w realiach polskiej rzeczywistości, i kto za ten stan biedy i ubóstwa ponosi odpowiedzialność.

W odczytaniu tych wszystkich moralnych aspektów za przewodnika został wybrany papież Jan Paweł II. Jego nauczanie, poparte przykładem życia, było żarliwym apelem do wszystkich ludzi dobrej woli o zmianę sytuacji ludzi biednych i ubogich, o nawrócenie ludzkich serc, o nowy kształt życia społecznego. Całość poruszanych zagadnień zostanie uzupełniona o opracowania z zakresu nauk społeczno-ekonomicznych.

Przejawy współczesnego ubóstwa

Zanim zostaną przedstawione zasadnicze przejawy ubóstwa w dzisiejszym świecie i w realiach polskiej rzeczywistości, trzeba najpierw zatrzymać

* Ks. Dr Marek Kluz – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny – Sekcja w Tarnowie, Katedra Teologii Moralnej i Duchowości; e-mail: mkluz@op.pl

¹ Jan Paweł II, *Jesteście z ludu i dla ludu. Homilia wygłoszona podczas nieszpórów eucharystycznych na Placu Katedralnym w Tarnowie 10 czerwca 1987 roku*, „Currenda” 137(1987), numer okolicznościowy, s. 80.

się na chwilę nad samym sensem słowa *ubogi* (*ubóstwo*). Ewangelia wskazuje na dwa oblicza ubóstwa. Z jednej strony Chrystus wzywa do ubóstwa jako postawy moralnej i ta postawa jest niczym innym jak swoistym dystansem do dóbr materialnych ze względu na wiarę w Boga, ze względu na duchowy wymiar życia człowieka. Chodzi więc o postawę, w której człowiek nie jest przywiązany do dóbr materialnych, jest w tej materii wolny, nie poddaje się „ciśnieniu” dóbr tego świata, jest – zgodnie z nauką Ewangelii – „ubogi duchem”. I właśnie tym wszystkim, którzy potrafią stać się „ubogimi w duchu” Chrystus zapewnia wejście do królestwa².

Z drugiej strony Ewangelie pokazują, że Chrystus w żadnej mierze nie akceptuje biedy i nędzy, bo są one skutkiem grzechu i są właściwie zawsze zawinione przez człowieka, niekoniecznie przez tego, który jest biedny, który żyje w nędzy³. Często ta sytuacja jest owocem niesprawiedliwego systemu społecznego, który prowadzi do tego, że biedni stają się jeszcze bardziej biedni, a bogaci – jeszcze bardziej bogaci. Jeśli więc w nauce społecznej Kościoła mówi się o „opcji na rzecz ubogich”, to nie chodzi tu o ubóstwo jako postawę moralną, lecz o prawdziwie ubogich, czyli biednych – ludzi na różny sposób pozbawionych dóbr, dóbr które są konieczne do tego, by ci ludzie mogli godnie żyć, godnie wypełniać swoje życiowe powołanie. Jezus daje przykład swoim życiem, jakie powinno być podejście człowieka do dóbr materialnych: będąc bogatym, stał się dla nas ubogim (por. 1 Kor 8,8). Jednocześnie ten „ubogi Jezus” stwierdza wyraźnie, że został posłany, aby głosić Ewangelię ubogim (por. Łk 4,18).

Kim są owi ubodzy dzisiaj, także w realiach polskiej rzeczywistości? Dla Jana Pawła II w pierwszym rządzie są to wszyscy ci, którzy doświadczają braków i ograniczeń w sferze materialnej, a więc: wielkie rzesze głodujących, bezdomnych, żebrzących, zepchniętych na margines, bezrobotnych, pozbawionych opieki lekarskiej⁴. Trzeba jednak pamiętać, że oprócz ekonomicznych wskaźników ubóstwa istnieją też inne, nowe formy, które dotyczą także środowisk i grup ludzi materialnie zasobnych, którym jednak zagraża rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomani i alkoholizmu, samotność, odizolowanie, zachwianie trwałości rodziny, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja lub społeczna ekskluzja⁵. Wszystko to prowadzi do ubó-

² Por. KK 42.

³ Por. Jan Paweł II, *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim. Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju z 1993 r.*, „L'Osservatore Romano” 14(1993), wyd. pol., nr 1, s. 7.

⁴ Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 2001, nr 50 (dalej: NMI). Por. także: A. Drożdż, *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa*, cz. II, Tarnów 2001, s. 113.

⁵ Por. J. Gocko, *Rozwój społeczny człowieka*, w: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, red. M. Kalinowski, Lublin 2005, s. 49-50.

stwa moralnego współczesnego człowieka. Ubóstwo na płaszczyźnie moralnej dotyczy również tych, którzy zamknęli się w swoim bogactwie, nie dzieląc się z bliźnimi. Jakże znamienne w tym kontekście są papieskie pytania zawarte w *Orędziu na Boże Narodzenie 1984 roku*:

Czyż nie ma dziś na całym okręgu ziemi wielu *bogatych*, którzy są straszliwie biedni? Czyż nie ma ludzi bogatych posiadaniem, bogatych władzą (...) a przecież biednych? Biednych tą ostateczną pustką ludzkiego serca, które nie otwarło się ku Bogu i ku bliźnim⁶.

Do tej rzeszy bogatych materialnie, a jednak ubogich moralnie, zaliczyć należy tych, którzy swój sukces okupili podeptaniem własnej godności, wolności, szczęścia swojego czy bliskich.

W swoim krótkim przemówieniu w Castel Gandolfo z 1982 roku, które Jan Paweł II adresował do młodzieży z „Czwartego Świata” powiedział, że „należy kroczyć drogą prowadzącą do przewyciężenia niesprawiedliwości ubóstwa, które może być materialne, lecz także porządku moralnego”⁷. Papież wszystkich tych „ubogich” określa jako ludzi pozbawionych nadziei na lepszą przyszłość.

Te słowa Jana Pawła II trzeba odnieść także do aktualnej sytuacji w Polsce. Poczucie beznadziejności, zubożenie społeczeństwa polskiego jest coraz bardziej widoczne w ostatnich latach i niestety z przykrością trzeba stwierdzić, że liczba ubogich ciągle wzrasta. Zarysowują się kontrasty społeczne, w których jedni mają nieograniczony dostęp do dóbr materialnych, a jednocześnie wielu innych doświadcza zepchnięcia na margines życia społecznego. Warto przypomnieć tu przejmujące słowa papieża wypowiedziane w Elku w 1999 roku:

Biedni są także wśród nas: ludzie bezdomni, żebracy, ludzie głodni, wzdargzeni, zapomniani przez najbliższych i przez społeczeństwo, poniżeni i upokorzeni, ofiary różnych nałogów. Wielu z nich próbuje nawet ukryć swoją ludzką biedę, ale trzeba umieć ich dostrzec. Są także ludzie cierpiący w szpitalach, dzieci osieroczone albo opuszczone przez rodziców, czy młodzież przeżywająca trudności i problemy swego wieku⁸.

Trzeba stwierdzić, że Jan Paweł II podczas swoich pielgrzymek do Ojczyzny, odważnie i jasno mówił o problemach biedy i ubóstwa. Już od pierwszej wizyty w 1979 roku wskazywał na różne przejawy niesprawiedliwości dotyczące między innymi dziedziny pracy czy dostępu do dóbr materialnych.

⁶ Jan Paweł II, *Potwierdzamy naszą solidarność z tymi, którzy cierpią. Orędzie Ojca Świętego na Boże Narodzenie 1984 r.* (Watykan, 25.12.1984), „L'Osservatore Romano” 5(1984), wyd. pol., nr 11-12, s. 7.

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży z „Czwartego Świata”*, (Castel Gandolfo, 25.07.1982), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. V, 2, red. E. Weron, A. Jadach, Poznań 1995, s. 221.

⁸ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.* (Elk, 08.06.1999), nr 3, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1060.

Z jeszcze większą troską czynił to po roku 1989, gdy zdecydowanie upominał się o zmianę losu ludzi biednych. Odnosząc się podczas homilii w Legnicy do kwestii bezrobocia, które doprowadziło tak wiele rodzin do skrajnego ubóstwa wzywał chrześcijan, którzy dysponują środkami produkcji, aby tworzyli nowe miejsca pracy. Podkreślał też, że w sytuacji bezrobocia człowiek jest traktowany jedynie jako narzędzie produkcji. Przejawia się to

w takich sposobach zatrudniania, które nie tylko nie gwarantują pracownikowi żadnych praw, ale zniewalają go poczuciem tymczasowości i lękiem przed utratą pracy do tego stopnia, że jest pozbawiony wszelkiej wolności w podejmowaniu decyzji. Wielokrotnie ów wyzysk przejawia się w takim ustalaniu czasu pracy, iż pozbawia się pracownika prawa do odpoczynku i troski o duchowe życie rodziny. Często też wiąże się z niesprawiedliwym wynagrodzeniem, zaniedbaniami w dziedzinie ubezpieczeń i opieki zdrowotnej. Wielokrotnie, szczególnie w przypadku kobiet, jest zaprzeczeniem prawa do szacunku dla osobowej godności⁹.

W nawiązaniu do tych słów Jan Paweł II dwa lata później mówił w Sosnowcu o zagrożeniach, które pojawiają się tam,

gdzie w imię praw rynku zapomina się o prawach człowieka. Jest tak na przykład, gdy rachunek ekonomiczny usprawiedliwia pozbawienie pracy kogoś, kto wraz z nią traci wszelkie perspektywy na utrzymanie siebie i rodziny¹⁰.

Ten aspekt sytuacji życiowej obecny w naszych czasach jeszcze wyraźniej odślawia dramatyzm losu człowieka¹¹.

Odpowiedzialność moralna za obecny stan ubóstwa

Różne formy i przejawy ubóstwa obecne w naszym kraju i w skali globalnej rodzą pytania o to, kto ponosi odpowiedzialność za istniejący stan? Czyja jest to wina moralna? Czy jest to wina biednych czy bogatych?

Nie ulega wątpliwości, że współczesne ubóstwo jest skutkiem wielu czynników. Jan Paweł II wskazuje tu na społeczny wymiar grzechu, czyli nagromadzenie wielu działań i postaw negatywnych, które doprowadziły do ubóstwa i niesprawiedliwości, ale jednocześnie bardzo wyraźnie podkreśla, że nie ma takiego „grzechu społecznego”, za który nie byłiby odpowiedzialni konkret-

⁹ Por. Jan Paweł II, *Homilia „Nieść Światło Chrystusa na ‘współczesne areopagi’”* (Legnica, 02.06. 1997), w: Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Ojczyzny (31 maja – 10 czerwca 1997). Przemówienia i homilie*, Częstochowa 1997, s. 52.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z wiernymi* (Sosnowiec, 14.06.1999), w: Jan Paweł II, *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 202.

¹¹ Por. A. Kaltbach, *Bezrobocie wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, w: *Współczesne dylematy etyczne po 1989 roku*, red. K. Wolsza, Opole 2005, s. 131-142; M. Duda, *Bezrobocie źródłem biedy i ubóstwa*, w: *Oblicza polskiej biedy – stan i perspektywy*, red. M. Duda, Kraków 2005, s. 125-132; H. Skorowski, *Wobec współczesnych form ubóstwa*, „Roczniki Naukowe Caritas” 2(1998), s. 31-44.

ni ludzie¹². Jeśli mówimy więc o złym prawie, o błędach popełnionych przez instytucje, o złych sposobach zarządzania, o wyłącznej żądzy zysku, to za tym złem stoją zawsze grzeszne działania konkretnych ludzi.

Paradoks współczesnego świata polega na tym, że postęp materialny i rozwój społeczno-gospodarczy nie wpłynęły na zmniejszenie się obszarów ubóstwa. Niejednokrotnie postęp ten był i jest wykorzystywany między innymi do wyścigu zbrojeń, a nie poprawy losu „ubogich tego świata”¹³. Daje się dzisiaj zauważyć wewnątrz poszczególnych krajów utrzymujące się, a niejednokrotnie wręcz pogłębiające się dysproporcje między ludźmi bogatymi, a biednymi. Nadużycia władzy i nierówności gospodarcze w wielu krajach doprowadziły do tego, że garstka możnych korzysta z przywilejów kosztem ludzi biednych¹⁴. Czy można dzisiaj usprawiedliwiać fakt, że ogromne sumy pieniędzy służą jedynie wzbogaceniu jednostek i grup? Jan Paweł II – w imię głoszenia prawdy – nie bał się nazwać tych niesprawiedliwości „skandalem” czy „wyrzutem sumienia” dla tych, którzy mają jakikolwiek wpływ na taki stan rzeczy.

Obserwując polską rzeczywistość, nie sposób nie zauważyć wielu grzechów zaniedbań, konkretnych złych działań popełnianych przez rządzących. Nie sposób nie dostrzec likwidowanych zakładów pracy, wszechobecnej korupcji, która niszczy to, co miało poprawić byt konkretnych ludzi, prywatyzacji naznaczonej wieloma pozaprawnymi działaniami. Hasła o liberalnej gospodarce, pozbawionej wszelkiego fundamentu etycznego, gdzie liczy się zysk, a nie człowiek, zrodziły więc wiele konkretnych „struktur grzechu”? Czyżby ludziom rządzącym i decydującym o kształcie życia gospodarczego zabrakło wyobraźni moralnej i wrażliwości społecznej?

Rachunek sumienia, jakiego powinni dokonać konkretni ludzie, a także całe grupy społeczne, w tym przede wszystkim partie i stronnictwa polityczne, stawiając sobie pytanie, czy nie przyczynili się do „polskiej biedy”, warto oprzeć o to, co pisze papież Jan Paweł II, kiedy podkreśla, że grzech społeczny jest nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych. Według papieża

chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku, w wyniku zмовy milczenia lub zamaskowanego udziału w złu, albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności

¹² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, nr 35-37(dalej: SRS). Szerokie omówienie problemu społecznego wymiaru grzechu, tzw. „grzechu społecznego” oraz „struktur grzechu”: por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 137-148.

¹³ KDK 81.

¹⁴ Por. tamże, nr 63.

zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu. Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby¹⁵.

To wyliczenie grzesznych postaw i działań prowadzi do wniosku, że tak naprawdę za konkretny kształt „polskiej biedy” odpowiedzialność ponoszą wszyscy ludzie; nie tylko rządzący, nie tylko mający bezpośredni wpływ na gospodarkę, nie tylko konkretni przestępcy, którzy wprost okradają innych lub rozkładają to, co stanowi dobro wspólne. To także ci, którzy popierali (choćby w ostatnich wyborach politycznych) ludzi bez sumienia, a już szczególnie ci, którzy sami być może nie czynili zła, ale korzystali z owoców niesprawiedliwych działań innych. Odpowiedzialność spada także na ludzi, którzy głoszą jedynie piękne hasła, ale nie czynią nic dla zmiany istniejącego stanu rzeczy. Widać zatem jak szeroki jest krąg ludzi, którzy pośrednio przyczynili się do biedy i ubóstwa w Polsce przez to, że nie podjęli żadnych działań, by przezwyciężyć niesprawiedliwe struktury.

Nie ulega wątpliwości, że w tym rachunku sumienia z „polskiej biedy” uczestniczą także ci, którzy tą biedą są dotknięci. Wskazywanie na „głównych sprawców” trudnej sytuacji materialnej wielu ludzi w naszym kraju nie może oznaczać łatwego usprawiedliwiania biednych. Przedmiotowe ich traktowanie może być po części przez nich zawinione, jeśli poddali się bierności i uznali, że w duchu miłości i sprawiedliwości mają wszystko od innych otrzymać. Można więc by i tu wskazać „litanię” negatywnych postaw. Nie oznacza to jednak, że cała odpowiedzialność spada na ludzi biednych. A co więcej, nawet wtedy, gdy jest to bieda zawiniona, trzeba szukać moralnych dróg wyjścia z niej, bo tego domaga się godność człowieka.

Geneza i istota opcji preferencyjnej na rzecz ubogich

Swoistą odpowiedzią Kościoła na rozwiązanie problemu biedy i ubóstwa w dzisiejszym świecie jest głoszona i wprowadzona w życie „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”, określana również mianem „miłości preferencyjnej na rzecz ubogich”. Sformułowania te zawierają pewną szczególną troskę i specjalną wolę stawania w duchu solidarności po stronie tych ludzi, którzy bez pomocy innych, nie byłiby w stanie, przezwyciężyć tego, co przeszkadza im wieść życie na miarę godności człowieka¹⁶. Opcja na rzecz ubogich jest więc jedną z wielu „imion” miłości chrześcijańskiej. Jan Paweł II odwoływał się do opcji na rzecz ubogich od początku swego pontyfikatu. A zaczerpnął to określenie z nauczania biskupów latynoamerykańskich. Pierwszym pismem w randze encykliki, w którym papież użył terminu *opcja preferencyjna na rzecz ubogich*,

¹⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Watykan 1985, nr 16 (dalej: ReP).

¹⁶ Por. W. Surmiak, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009, s. 66.

był dokument pt. *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku. Papieska definicja mówi o „opcji” czy „miłości preferencyjnej” na rzecz ubogich i stwierdza, że „jest to rodzaj opcji, czyli *specjalna forma* pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, który ma być naśladowcą Chrystusa”¹⁷.

Nim jednak cała idea opcji preferencyjnej na rzecz ubogich znalazła swoje miejsce w oficjalnym nauczaniu papieskim wymagała – jeśli można tak powiedzieć – swoistego oczyszczenia od skrajnych powiązań z teologią wyzwolenia, która słusznie zwracała uwagę na los ludzi biednych, ale jednocześnie chciała – w imię ideologii marksistowskiej, ideologii walki klas – wyrazić troskę o ubogich poprzez odwołanie się do mitu walki i rewolucji, a więc przez odwołanie się do nowej niesprawiedliwości, do nowej przemocy¹⁸. Kościół odrzuca drogę przemocy, rewolucji, walki klas, a wzywa do miłości preferencyjnej, czyli miłości, w której w szczególny sposób zostaną uwzględnione potrzeby najsłabszych i najbiedniejszych.

W tym kontekście powstaje pytanie: czy mówienie o „opcji” i o „preferencjach” nie rodzi podejrzenia o nowy sposób uprzywilejowania jakiejś grupy społecznej i to kosztem innych grup? Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* podkreśla wyraźnie, że miłość preferencyjna nie może być rozumiana jako postawienie ludzi biednych ponad wszystkimi innymi. Nie ma tu jakiegokolwiek sakralizacji, „beatyfikacji” ubogich i dyskryminacji innych grup społecznych¹⁹. Miłość preferencyjna nie oznacza też, że trzeba zabrać bogatym, odebrać przemocą tym, którzy mają więcej, żeby dać biednym. Miłość preferencyjna jest otwarta na tych, którzy chcą odwrócić się od grzechu i nawrócić się w głębi serca. W ten sposób opcja na rzecz ubogich jest wielkim zaproszeniem do ludzi bogatych, tych którzy posiadają więcej, aby otworzyli swoje serca, by się nawrócili, zaczęli się dzielić posiadanym dobrem z innymi i w ten sposób weszli na drogę zbawienia.

Trzeba pamiętać, że w perspektywie zbawienia ludzie bogaci, zamknięci na Chrystusa i na miłość, są tak naprawdę bardzo biedni i również potrzebują pomocy. Głosząc uniwersalne orędzie o zbawieniu, Kościół chce więc ukazać, że także tacy ludzie mogą się zbawić przez służbę miłości względem biednych i ubogich. Opcja preferencyjna na rzecz ubogich nie jest więc nigdy wyłączna

¹⁷ SRS 42.

¹⁸ Por. D. Turner, *Marxism, liberation theology and the way of negation*, w: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, red. Ch. Rowland, Cambridge 1999, s. 202; B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 416-417.

¹⁹ Por. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002, s. 68-68.

i dyskryminująca – także dlatego, że nie dotyczy ona wyłącznie ubóstwa materialnego²⁰.

Ogólnospoleczna i kościelna realizacja opcji preferencyjnej na rzecz ubogich

Realizacja preferencyjnej opcji na rzecz ubogich domaga się zaangażowania konkretnych ludzi na płaszczyźnie ogólnospolecznej i eklezjalnej. Jan Paweł II stawia w swoim nauczaniu bardzo ważny postulat globalizacji solidarności. Dziś nie wystarczy już bowiem poczucie odpowiedzialności w obrębie zawężonego rynku ograniczonego do pojedynczego kraju czy szczebla lokalnego. Odpowiedzialne uczestnictwo we współczesnym życiu gospodarczym wymaga podjęcia odpowiedzialności moralnej w służbie dobra wspólnego całej ludzkości²¹. To wszystko stanowi naglące wyzwanie dla różnego rodzaju instytucji narodowych i międzynarodowych.

Wśród problemów, które muszą zostać rozwiązane na forum międzynarodowym, kwestią najpilniejszą jest sprawa zadłużenia krajów ubogich i podjęcie działań prowadzących do likwidacji czy przynajmniej redukcji długów przez państwa bogate. Dla Jana Pawła II redukcja zadłużenia jest „wstępnym warunkiem postępu w walce z ubóstwem”²². Ten gest wielkoduszności, zdaniem papieża, od samego początku w oczywisty sposób wpisał się w logikę Wielkiego Jubileuszu Roku 2000²³. Walka z ubóstwem domaga się obecnie działań kompleksowych, a w dobie globalizacji szczególnie ważne i potrzebne są nowe porozumienia pomiędzy instytucjami narodowymi i międzynarodowymi a organizacjami obywatelskimi i inicjatywami prywatnymi, aby w ten sposób sprostać próbie zaradzenia ubóstwu dzisiejszego świata i należycie kształtować przyszłość²⁴. Ten wielki wysiłek podejmowany na rzecz ludzi ubogich przez różne instytucje narodowe i międzynarodowe spotyka się z ogromną troską Kościoła.

Należy jednak pamiętać, że w czasach wzajemnej globalnej zależności, żaden ekonomiczny, socjalny czy polityczny plan działania nie zastąpi tego daru, jaki może człowiek ofiarować drugiemu, a jakim jest miłosierne miłość. Wobec tego Kościół wzywa do miłości preferencyjnej na rzecz ubogich ludzi

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, nr 57.

²¹ Por. J. Gocko, *Potrzeba nowej solidarności. Moralno-społeczne implikacje globalizacji*, w: *Wezwanie do pojednania w perspektywie Jubileuszu Roku 2000*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 2000, s. 238.

²² Jan Paweł II, *List do przedstawicieli Jubilee 2000 Debt Campaign w sprawie rozwiązania problemu zadłużenia* (Watykan, 23.08.1999), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, Kraków 2007, s. 48.

²³ Por. J. Gocko, *Życie gospodarczo-społeczne u progu III tysiąclecia. Analiza w perspektywie Novo millennio ineunte Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” 49(2002), z. 3, s. 144.

²⁴ Por. J. Wiemeyer, *Globalizacja gospodarki jako wyzwanie społeczno-etyczne*, tłum. B. Szlogar, „Communio” 21(2001), nr 4, s. 72-73.

poszczególnych stanów, a więc duchownych, osoby konsekrowane i wiernych świeckich.

Realizacja miłości społecznej jest w pierwszej kolejności zadaniem biskupów i prezbiterów. Posynodalna adhortacja Jana Pawła II *Pastores gregis* kładzie szczególny akcent na ubóstwo biskupa i jego troskę o ubogich. Przyjmujący święcenia Biskup „przrzeka wyraźnie, że w imię Pana będzie gościnnie i miłosierny dla biednych i wszystkich potrzebujących pocieszenia i pomocy”²⁵. Biskup wypełni w skuteczny sposób swą służbę, jeśli „jego życie będzie proste, umiarkowane, a jednocześnie czynne i ofiarne i jeśli postawi nie na marginesie, ale w centrum wspólnoty chrześcijańskiej tych, których nasze społeczeństwo uważa za ostatnich”²⁶.

Biskup jako prawdziwy ojciec ubogich, w pełnieniu dzieł miłosierdzia wspomagany jest przez kapłanów, którzy w szczególny sposób wezwani są do świadectwa czynnej miłości, nie tylko słowem wzywając do bycia miłosiernym, ale nade wszystko stylem swego życia, odrzucając wszelkie formy zbytku i zachłanności, potwierdzając tym samym swoją solidarność z ubogimi. Kapłaństwo wymaga wyrzeczenia się osobistych ambicji i chęci panowania nad innymi. W żaden sposób nie licuje z kapłaństwem postawa wywyższania się.

Byłoby prawdziwym dramatem – mówił papież podczas Nieszporów Eucharystycznych w Tarnowie – gdyby sytuacja bytowa księży, wolność od codziennych udręk, z którymi muszą borykać się często świeccy, stworzyły pomiędzy duchowieństwem i wiernymi jakąś obcość (...). Pamiętajcie, że występujecie w imieniu Kościoła, który dziś w szczególny sposób wyraża swą „opcję preferencyjną” na rzecz ubogich²⁷.

Autentyczny sługa Chrystusa to zatem ten, który uzyskał wolność tracenia własnego czasu dla potrzeb tych, którzy cierpią z powodu ubóstwa nie tylko materialnego, ale i moralnego. Szczególnym zadaniem prezbiterów w tym względzie jest podejmowanie wielkodusznej posługi w konfesjonale. Wytrwała posługa w konfesjonale jest wyrazem kapłańskiej opcji na rzecz ubogich, gdyż – zdaniem Jana Pawła II – „jest to niewątpliwie najtrudniejsza i najbardziej delikatna, męcząca i wyczerpująca, ale też najpiękniejsza i przynosząca radość posługa kapłańska”²⁸.

Opcja na rzecz ubogich stanowi wyjątkowe wyzwanie dla osób konsekrowanych, gdyż „szczerza odpowiedź na miłość Chrystusa każe im żyć tak, jak żyją ubodzy i opowiedzieć się po stronie ubogich”²⁹. Szczególną wartość sta-

²⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2006, nr 32.

²⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores gregis”*, Watykan 2003, nr 20.

²⁷ Jan Paweł II, *„Jesteście z ludu i dla ludu”* ..., s. 81.

²⁸ ReP 29.

²⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, Watykan 1996, nr 82 (dalej: VC); Por. A. Derdziuk, *Osoby konsekrowane rzecznikami ludzi ubogich*, „*Życie konsekrowane*” 4(2001), s. 90-91.

nowi tu ślub ubóstwa składany przez osoby konsekrowane, który zobowiązuje do świadectwa miłości. „To świadectwo – jak pisze Jan Paweł II w *Vita consecrata* – winno łączyć się ze szczególnym umiłowaniem ubogich”³⁰. Papież zachęca wspólnoty zakonne, które w swoich konstytucjach mają jako jeden z celów opiekę nad ubogimi, do odnowienia swego charyzmatu i do realizacji tego zadania z pewną nową gorliwością, opartą na wpatrywaniu się w przykład życia swoich założycieli. Jan Paweł II podkreśla też potrzebę przyjęcia przez wspólnoty skromnego i surowego stylu życia, wzywa do zdecydowanego świadectwa ewangelicznego wyrzeczenia i umartwienia, do stylu życia inspirowanego zasadami prostoty i gościnności, tak aby mógł być on również przykładem dla tych, którzy są obojętni na potrzeby bliźnich³¹.

Urzeczywistnianie miłości preferencyjnej zależy też od zaangażowania ludzi świeckich. Ogólnie rzecz biorąc, powołanie katolików świeckich polega w istocie na pociąganiu innych do świętości przez przykład własnego życia, przez świadectwo miłości i miłosierdzia³². Szczególne zadanie ma tu do spełnienia małżeństwo i rodzina, która przez przyjęcie, zrodzenie i wychowanie nowego życia dokonuje realizacji miłości społecznej. A gdy nie pojawia się upragnione potomstwo, małżonkowie mogą „dać dowód swojej wielkoduszności, adoptując opuszczone dzieci lub pełniąc inne posługi na rzecz innych”³³. Wspólnota małżeńsko-rodzinna odgrywa szczególną i niezastąpioną rolę w wychowaniu dzieci³⁴. Dlatego w tej wspólnocie każda osoba powinna uczyć się podstawowych zachowań społecznych, w tym wrażliwości na potrzebujących pomocy i ubogich.

Niezwykle ważnym miejscem realizacji przez wiernych świeckich miłości preferencyjnej na rzecz ubogich jest parafia, w której powinni oni zaangażować się w pomoc charytatywną czy dzieła wolontariatu – które zdaniem Jana Pawła II – ma szczególną moc chrześcijańskiego świadectwa³⁵. W każdej wspólnocie parafialnej żyją rodziny borykające się z wieloma problemami. Są to rodziny: niepełne, rozbite, wielodzietne, dotknięte bezrobociem, alkoholizmem, czy też innymi rodzajami nędzy, jak chociażby rodziny więźniów, prze-

³⁰ VC, nr 90.

³¹ Tamże, nr 82, 90. Por. także: K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 264.

³² Por. I. Mroczkowski, *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 38-39(1991-1992), z. 3, s. 61-72.

³³ KKK 2379. Na temat prób przezwycięzania niepłodności w małżeństwie zob. J. Orzeszyna, *Teologiczno-moralny aspekt niepłodności w małżeństwie*, Kraków 2005, s. 249-287.

³⁴ Por. DWCH 3; KDK 61; KKK 2233.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Watykan 2003, nr 86. Por. także: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Watykan 1988, nr 6 (dalej: ChL); S. Mojek, *Wolontariat chrześcijański wyrazem czynnej miłości bliźniego*, „Roczniki Teologiczne” 47(2000), z. 3, s. 190-191.

stępców, chuliganów³⁶. Nie sposób w tym katalogu rodzin wymagających ludzkiego wsparcia pomijać rodzin osób niepełnosprawnych, upośledzonych, chorych i starszych. Ważne jest, aby każda parafia miała i aktualizowała listę rodzin potrzebujących wsparcia materialnego, psychologicznego, socjalnego czy moralno-duchowego. Katolicy świeccy powinni podjąć trud przywracania ludziom chorym, ubogim, zepchniętym na margines należnego im miejsca w Kościele i w społeczeństwie³⁷.

We wspólnocie parafialnej bardzo pożyteczni okazują się również ludzie starsi, wdowy, osoby samotne. Ich kompetencje i konkretne możliwości należy więc wykorzystywać. Trzeba powiedzieć, że dzisiaj wiele wdów i wdowców, ale i osób samotnych, nie mają tyle obowiązków rodzinnych, co młodzi małżonkowie, powinni zatem zaangażować się w działalność charytatywną w parafiach lub w innych instytucjach opiekuńczych. W ten sposób istnieje możliwość, że ich życie zostanie „wyniesione na wyższy poziom życia kościelnego (...). Dzięki temu Kościół i cała ludzkość mogą się cieszyć dobrodziejstwem, jakim jest wielkoduszna ofiarność tych ludzi”³⁸.

Oczywiście należy pamiętać, że ludzie świeccy powinni nie tylko angażować się w działalność na forum eklezjalnym, ale również na forum społeczno-politycznym, promując tym samym wartości chrześcijańskie i katolicką naukę społeczną³⁹.

Podsumowanie

Świat współczesny staje wobec wyzwań, jakie niesie ze sobą problem ubóstwa. Jest on wezwaniem dla konkretnych ludzi, różnych społeczności i całej ludzkości, ażeby z nowym duchem podjąć trud pomocy ubogim i próbę przezwyciężenia ubóstwa w duchu opcji preferencyjnej. Opcja na rzecz ubogich jest jednym z najważniejszych wyrazów solidarności i miłości społecznej, jest naśladowaniem Chrystusa w Jego postawie wobec ubogich.

Papież Jan Paweł II wezwanie do opcji na rzecz ubogich wpisał w perspektywę miłosierdzia. Twierdził, że dziś potrzebna jest nowa „wyobrażnia miłosierdzia”, w której nie chodzi jedynie o samą pomoc ludziom ubogim i o skuteczność tej pomocy, ale o

³⁶ Por. R. Rak, *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia*. Tekst i komentarze, red. J. Zdybicka, Lublin 1983, s. 221.

³⁷ Por. S. Mojek, *Preferencyjna miłość ubogich w duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne” 48(2001), z. 3, s. 113-126.

³⁸ Jan Paweł II, *Kościół a osoby samotne. Katecheza w czasie audiencji generalnej* (Watykan, 10.08.1984), nr 4, w: Jan Paweł II, *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, red. E. Weron, Poznań 1997, s. 114.

³⁹ Por. ChL 42; P. Nitecki, *Ewangelizacja i polityka*, Katowice 1994, s. 15-20; J. Wal, *Wychowanie chrześcijan do czynnego udziału w życiu społecznym*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczno-religijne*, red. A. Marcol, Opole 1994, s. 141-169.

zdolność bycia bliżnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr⁴⁰.

To wezwanie powtórzył papież na polskiej ziemi w 2002 roku:

W obliczu współczesnych form ubóstwa, których jak wiem nie brakuje w naszym kraju, potrzebna jest dziś – jak to określiłem w liście *Novo millenio ineunte* – wyobrażenia miłosierdzia w duchu solidarności z bliźnimi (...). Niech tej wyobraźni nie zabraknie mieszkańcom (...) całej naszej Ojczyzny (...). Niech orędzie o Bożym miłosierdziu zawsze znajduje odbicie w dziełach miłosierdzia ludzi⁴¹.

Trzeba zawsze pamiętać, że nie można budować szczęśliwej przyszłości społeczeństwa na ludzkiej biedzie, na krzywdzie człowieka, na cierpieniu brata. Ludziom kierującym się duchem nauki społecznej Kościoła, nie może być obojętny los tych, którzy pozostają bez pracy, żyją w coraz większym ubóstwie, bez perspektyw poprawy swojego losu i losu swoich dzieci. Życie chrześcijanina ma być dzieleniem się różnymi wartościami, w tym Ewangelią Jezusa, ze światem, który należy dostrzec tuż za swoimi drzwiami.

THE PREFERENTIAL OPTION FOR THE POOR AS THE REALIZATION OF THE COMMANDMENT OF LOVE. FROM GLOBAL AND POLISH PERSPECTIVES

SUMMARY

The contemporary world is challenged by poverty. A particular form of serving the poor is a „preferential option for the poor”, also known as the „preferential love for the poor”. This option is developed on the basis of the Church’s social teaching on social solidarity and love which imitate Christ in His attitude toward the poor. The article presents the origin, nature, and ways of realizing the preferential love for the poor in the modern world and in the life of the Church. It starts with explaining the meaning of the word *poor* (*poverty*), then draws attention to the various manifestations of poverty in Poland and in the world. It also reflects on the moral responsibility for the current scale of poverty. The analyses embrace the teaching of Pope John Paul II. His words and the example of his life were an urgent appeal to all the people of good will to change the situation of the poor. The topic have been presented against the background of socio-economic sciences.

KEYWORDS: preferential option for the poor, moral theology, Pope John Paul II, commandment of love, Christianity.

⁴⁰ NMI 50.

⁴¹ Jan Paweł II, *Bądźcie świadkami Bożego miłosierdzia. Homilia wygłoszona podczas Mszy św.* (Kraków-Błonie, 18.08.2002), w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. J. Piasecka, Kraków 2002, s. 106.

JAKIEGO KOŚCIOŁA PRAGNIE CZŁOWIEK? MODEL INSTYTUCJONALNY I WSPÓLNOTOWY W REFLEKSJI KATECHETYCZNEJ

Eklezjalność katechezy

Podstawą rozważania o Kościele w kontekście katechetycznym jest stwierdzenie wypływające z tradycji Kościoła i powtórzone w adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi*¹, w adhortacji Jana Pawła II *Catechesi tradendae*² oraz w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* – stwierdza ono, że „katecheza ze swej natury jest aktem eklezjalnym”³. Właściwym podmiotem katechezy jest Kościół, „który kontynuując posłanie Jezusa Nauczyciela i ożywiany przez Ducha Świętego, został posłany, by być nauczycielem wiary”⁴. Kościół tak jak Matka pragnie przekazać wiarę wszystkim swoim dzieciom⁵. Realizując swoją misję, właśnie poprzez „katechezę karmi swoje dzieci swoją własną wiarą i włącza je jako członków do rodziny kościelnej. Jak dobra matka ofiaruje im Ewangelię w całej swojej autentyczności i czystości”⁶. Czyniąc więc refleksję katechetyczną o Kościele, należy pamiętać przede wszystkim o naturze Kościoła i uchwyceniu w działaniach duszpasterskich czy katechetycznych tego, co z niej wypływa dla prowadzonej działalności zbawczej.

Jan Paweł II w *Catechesi tradendae* podkreśla wagę eklezjalności Katechezy. Troska o katechezę to wręcz „święty obowiązek i trwałe, niezbywalne prawo”⁷. Eklezjalność katechezy objawia się na dwóch płaszczyznach. Pierwsza związana jest z katechetyką fundamentalną i pozwala rozważać o „katechezie w Kościele”. Druga natomiast, związana z katechetyką materialną, pozwala

* Ks. Dr Tomasz Kopiczko – doktor teologii, wykładowca katechetyki w WSD diecezji elckiej; e-mail: tkopiczko@gmail.com

¹ Por. Paweł VI, Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi* (8 grudnia 1975), 60; dalej cytowane jako EN.

² Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Catechesi tradendae* (16 października 1979), 13; dalej cytowane jako CT.

³ Kongregacja ds. duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15 sierpnia 1997), 78; dalej cytowane jako DOK.

⁴ DOK 78.

⁵ Por. KKK 169.

⁶ DOK 79.

⁷ CT 14.

mówić o „katechezie o Kościele”⁸. Celem tego opracowania jest ukazanie relacji pomiędzy katechezą a świadomością Kościoła wyrażoną w konkretnych modelach – instytucjonalnym i wspólnotowym. Wydaje się bowiem szczególnie ważne, zwłaszcza u katechetów i katechetyków, posiadanie właściwej świadomości Kościoła i sposobów jego samorealizacji. Nie sposób nie pamiętać i nie przypominać, że Kościół jest jednocześnie instytucją i wspólnotą. To również społeczność hierarchicznie uporządkowana na wzór organizmu, a zarazem wspólnota duchowa. Wspólnota Kościoła jest boska a zarazem ludzka, ziemską i równocześnie bogata w dary boskie. Wszystkie te elementy boskie i ludzkie tworzą jedną rzeczywistość Kościoła. Taką właśnie świadomość Kościoła trzeba nieustannie odkrywać, uczyć się jej i nią żyć.

Kościół jest również rzeczywistością dynamiczną, reagującą na wydarzenia i procesy historyczno-społeczne⁹. We wspólnocie spotykają się różne relacje i doświadczenia. Potrzeba coraz to nowych sposobów posługi. Jak przypomina nam *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* w tych wydarzeniach jest głos samego Ducha Świętego. Stąd też należy przeprowadzić dogłębną analizę rzeczywistości, w której się żyje i podejmuje posługę. Mówi się o właściwym odczytaniu znaków czasu, a więc o analizie, którą należy przeprowadzić w świetle wiary. Kościół, odwołując się w tym momencie do nauk ludzkich¹⁰, pragnie odrywać sens aktualnej sytuacji w ramach historii zbawienia. Te diagnozy wpływają na sprecyzowanie misji¹¹.

Rok duszpasterski 2011/2012, przeżywany pod hasłem „Kościół naszym domem” i będący fragmentem szerszego zagadnienia pastoralnego „Kościół domem i szkołą komunii”, skłania nas do zastanowienia się nad bogactwem dziedzictwa i obecnej sytuacji Kościoła. A skoro, jak podkreśla *Dyrektorium*, katecheza ma stać na służbie ewangelizacji Kościoła, ale ma się również przyczyniać do przygotowania i formowania katechetów o głębokiej wierze i świadomości, wydaje się słuszne rozważanie i refleksja nad obecnym modelem Kościoła. Należy chyba tu odważnie mówić o modelu tym niechcianym – instytucjonalnym i tym postulowanym, czyli wspólnotowym.

W zdrowym organizmie każda komórka ma swoją określoną funkcję. Podobnie w Kościele, każdy ma do spełnienia odpowiednie zadanie. Kościół w swojej mądrości opracował na przestrzeni wieków „niezrównany skarb peda-

⁸ Por. P. Tomasik, *Wpływ modelu Kościoła na koncepcje katechezy*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 305.

⁹ Por. W. Przygoda, *Istota i posłannictwo Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 131.

¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gadium et spes* (7 grudnia 1965), 62; dalej cytowane jako GS; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 5; dalej cytowane jako FC.

¹¹ Por. DOK 31-32.

gogiki wiary, przede wszystkim świadectwo katechetów i katechetek”¹². To właśnie katecheci są powołani do tego, aby dzięki swojej wrażliwości wcielać w życie Ewangelię i prawdy wiary¹³. Katecheta poprzez swoją formację „wchodzi w komunie z tym dążeniem Kościoła, który, jako oblubienica, nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a jako „matka i nauczycielka” chce przekazać Ewangelię w całej jej autentyczności, dostosowując ją do wszystkich kultur, grup wiekowych i sytuacji. Ta eklezjalność przekazywania Ewangelii przenika całą formację katechetów, kształtując jej prawdziwą naturę”¹⁴.

Modele eklezjalne

Celem sprecyzowania pojęć warto wyjaśnić znaczenie terminu model eklezjologiczny – model Kościoła. Używanie słowa „model” w dzisiejszej refleksji teologicznej wydaje się dość powszechne. Termin ten ma zastosowanie głównie na przestrzeni eklezjologii. Dość jasne jego tłumaczenie podaje włoski teolog eklezjolog S. Dianich: „Modele są to wizerunki lub obrazy, w swojej strukturze spójne i kompletne, które są wykorzystywane jako miniaturowe odwzorowanie większych i bardziej złożonych rzeczywistości. Służą ułatwianiu w rozwiązywaniu problemów szczegółowych, dotyczących samej rzeczywistości”¹⁵. Chodzi tu o instrument badawczy, który z jednej strony oferuje wiele zalet, a drugiej strony ma również pewne ograniczenia. Z jednej strony pozwala wyjaśnić i pokazać w logicznie uporządkowany sposób różność rzeczywistości tworzących Kościół, a z drugiej stanowi ryzyko pewnego uproszczenia, bądź zamknięcia w schematy bosko-ludzkiej wspólnoty. Należy już w punkcie wyjścia przyjąć, że model nie może do końca przedstawić realnej rzeczywistości, niemniej jednak, świadomi pewnych ograniczeń, w tym rozważaniu podejmuje próbę właśnie takiej refleksji nad Kościołem¹⁶.

Określenie właściwego modelu Kościoła jest niezbędne, aby w sposób prawidłowy i jasny prowadzić katechezę w Kościele i o Kościele. Biorąc pod uwagę fakt, że katecheza jest eklezjalna, należy przypuszczać, że przyjęcie określonego modelu Kościoła determinuje również przyjęcie określonej koncepcji katechezy¹⁷.

Należy przy tym podkreślić, że model eklezjologiczny jest jedynie prezentacją schematyczną sposobu myślenia, odczuwania, przeżywania, organizowania i funkcjonowania Kościoła. Możliwość wielu różnych sposobów spo-

¹² DOK 141.

¹³ Por. DOK 230.

¹⁴ DOK 236.

¹⁵ S. Dianich, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo 1985, s. 80.

¹⁶ C. Floristan, *Modelli di Chiesa soggiacenti all'anione pastorale*, „Concilium” 6 (1984), s. 127-138; T. O'Meara, *Philosophical Models in Ecclesiology*, „Theological Studies” 9 (1978), s. 3-21.

¹⁷ Por. P. Tomasiak, *Wpływ modelu Kościoła*, s. 308.

strzegania Kościoła wiąże się z bogactwem osoby człowieka oraz kultur, w których żyje. Jak stwierdza J. Szymik współczesna myśl eklezjologiczna nie jest w stanie podać jednorodnej i jednoznacznej definicji Kościoła. O wiele łatwiej jest posługiwać się obrazami, figurami czy metaforami. Idąc tym kluczem, można mówić o Kościele jako Tajemnicy, Wspólnocie, Wspólnocie wspólnot, Ludzie Bożym, Mistycznym Ciele Chrystusa, Sakramencie, oblubienicy Chrystusa, Winnicy, roli uprawnej, świętym misterium, świątyni, Nowym Jerozolimem, itd¹⁸.

Wyróżniającą się na tle innych koncepcji eklezjologicznych podaje A. Dulles w swojej publikacji *Models of the Church* – Modele Kościoła¹⁹. Wyróżnił on sześć modeli Kościoła, które pojawiły się w nauczaniu lub we współczesnej myśli eklezjologicznej. Najpierw autor przedstawia pięć modeli: Kościół jako instytucja, Kościół jako wspólnota, Kościół jako sakrament, Kościół jako Herold królewski (zwiastun dobrej nowiny), Kościół jako Sługa. Na koniec podaje szósty, jego zdaniem najbardziej dojrzały i komplementarny model: Kościół jako szkoła (wspólnota) uczniów²⁰. W naszym rozważaniu pragniemy zwrócić uwagę jedynie na dwa pierwsze modele, a więc instytucjonalny i wspólnotowy.

Dwutysiącletnia historia Kościoła i bogactwo tradycji pozwala nam stwierdzić, że wielość obrazów czy modeli eklezjalnych to nie jest jedynie rozważanie teoretyczne, ale przede wszystkim żywa refleksja nad rzeczywistością wiary. W efekcie przez dwadzieścia wieków wspólnota wyznawców Jezusa Chrystusa przeżyła głęboką przemianę świadomości. Cały wysiłek pasterski, nauczycielski i troska o uświęcenie przechodziły różne fazy poczynając od wspólnot czasów apostołów aż po najnowsze refleksje bazujące na doświadczeniu Soboru Watykańskiego II. To właśnie na Soborze Watykańskim II spotykają się te dwa rozważane modele. Można stwierdzić, że postanowienia soborowe pozwalają opuścić przestrzeń zarezerwowaną na model instytucjonalny Kościoła i wyznaczają nowy kierunek wędrówki w kierunku wspólnoty. Bez wątpienia właśnie to wydarzenie w dwudziestym wieku istnienia Kościoła miało ogromny wpływ na rozwój myśli eklezjologicznej²¹. Mówi się wręcz o eklezjocentryzmie soborowym lub narcyzmie eklezjalnym Soboru²². Ojcowie soborowi zebrali się na obradach w duchu instytucjonalizmu Kościoła, a w między

¹⁸ Por. J. Szymik, *Teologia na początku wieku*, Katowice-Ząbki 2001, s. 232n. Myśl ta znajduje swoje potwierdzenie u Cz. Bartnika, który nie ogranicza się jedynie do stawiania pytania co to jest Kościół, ale pyta również kto to jest Kościół. Por. Cz. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 58-63.

¹⁹ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1986.

²⁰ Por. Tamże.

²¹ Jan Paweł II w czasie spotkania z pracownikami kurii rzymskiej 22.12.1992 mówił: „Sobór Watykański II przejdzie do historii jako sobór przede wszystkim eklezjologiczny. Kościół był i zostanie jego tematem centralnym” (*L'Osservatore Romano* 23.12.1992, s. 6)

²² Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, Roma 2005-2006, s. 44-45.

czasie przeszli ewolucję prowadzącą do wspólnoty Kościoła, a jak uważają niektórzy, wręcz do etapu wspólnoty posługującej. Tę drogę doskonale odzwierciedlają konstytucje *Lumen Gentium* (wspólnota) i *Gadium et Spes* (posługująca wspólnota)²³.

Celem dogłębnego przedstawienia modeli eklezjologicznych należałoby przeanalizować siedem kluczowych aspektów:

- Relacja Kościół – Chrystus,
- Relacja Kościół – Królestwo Boże,
- Relacja Kościół – Zbawienie,
- Relacja członków Kościoła,
- Relacja Kościoła uniwersalnego do partykularnego,
- Relacja Kościoła Katolickiego do innych wyznań,
- Relacja Kościoła do świata.

W naszym rozważaniu, analiza obu modeli zostanie zredukowana jedynie do wybranych elementów i cech charakterystycznych. Powyższy schemat zostanie wykorzystany jedynie do podsumowania i pokazania różnic.

Model instytucjonalny – Kościół, który jest odrzucany

Po doświadczeniu Kościoła czasów apostoelskich, gdzie dominowało misterium, praktycznie od początku IV wieku można mówić o rodzeniu się modelu Kościoła-instytucji. Największe nasilenie takiego spojrzenia na Kościół przypada na czas Soboru Trydenckiego (1545-1563) i wieki następne²⁴. W pewnym sensie mówi się o Kościele, który wyszedł z katakumb i stał się instytucją publiczną²⁵. Można mówić tu o pewnych etapach:

- Dekret Konstantyna – 313 r. – Kościół zaistniał w przestrzeni publicznej²⁶;
- Papież Grzegorz VII – XI w. – porządek jurydyczno-społeczny Kościoła – Kościół instytucją ze swoim zwierzchnikiem biskupem Rzymu²⁷;
- Sobór Trydencki – XVI w. – umocnienie instytucji jako obrona przed reformacją²⁸;
- Sobór Watykański I – XIX w. – prawne umocnienie pozycji biskupa Rzymu jako głowy Kościoła²⁹.

Na pierwszy plan tego modelu wysuwa się definicja Kościoła zaproponowana przez Roberta Ballarmina, która na wiele wieków weszła do katechi-

²³ Tamże, s. 45.

²⁴ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 18n.

²⁵ Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 46

²⁶ Por. A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996, s. 59-61.

²⁷ Por. A. Acarbi, *Da una ecclesiologia a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica „Lumen Gentium”*, Bologna 1974, s. 13-15.

²⁸ Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 47-48

²⁹ Por. A. Acarbi, *Da una ecclesiologia*, s. 30-34.

zmu. Kościół to „wspólnota ludzi zjednoczonych w tej samej wierze, przyjmujących te same sakramenty i pozostających pod wpływem tej samej władzy”³⁰. Innymi słowy zasadniczą rzeczywistością Kościoła była wg niego wiara, sakramenty i władza. Bellarmin nie wnika w tajemnicę Kościoła, w jego misterium. Ujmował Kościół wyłącznie w jego elementach zewnętrznych, widzialnych (nauka, sakramenty, władza). Definicją ta pomija w określeniu Kościoła dwa niebagatelne elementy – Chrystusa i Ducha Świętego³¹.

Koncepcję instytucjonalistyczną w konsekwencji charakteryzuje podejście jurydyczne (prawne), klerykalizm wszystkich możliwych przestrzeni życia Kościoła i wszechobecny triumfalizm. Zgodnie z tymi założeniami rola świeckich jest zredukowana do minimum, a duchowieństwo stanowi źródło decyzji, władzy i wszelkich inicjatyw. Wtedy Kościół można ukazać jako piramidę, gdzie na samej górze znajduje się papież, potem biskupi, kapłani i na samym dole w ograniczonej przestrzeni biernie przeżywający swoją wiarę wierni świeccy. Mocno widoczna jest separacja pomiędzy duchownymi a świeckimi. Taka struktura przypomina bardzo mocno strukturę ściśle ludzką, społeczną, a wręcz polityczną lub feudalną. Grozi to bardzo poważnym brakiem identyfikacji ludzi świeckich z Kościołem³².

Podstawową normą działania tak rozumianego Kościoła są przepisy prawne i zarządzenia. Ich przestrzeganie jest niezbędne, aby uniknąć kary. Jak mówi Dulles, w takiej sytuacji Kościół przypomina armię, która w szyku bojowym przeciwstawia się szatanowi i siłom piekielnym³³.

Praktycznie nie jest widoczna w tym modelu koncepcja Chrystusa, jako założyciela Kościoła, a jego rola zbawcza odchodzi na dalszy plan. Zasada *Ecclesia semper reformanda*, przypominająca o nieustannej potrzebie odnowy jest zredukowana jedynie do potrzeby nawrócenia z grzechu³⁴. Góruje tu zasada podkreślana przez sobór Trydencki, że poza Kościołem nie ma zbawienia³⁵.

Można również śmiało stwierdzić, że ten model w bardzo małym stopniu odwołuje się do tradycji pierwszych wieków, w niewielkim stopniu odwołuje się również do opisów wspólnoty z Pisma Świętego. Co więcej „jego zwolennicy jakby zapomnieli, że Jezus przeprowadzał mocną krytykę religii instytucjonalnej swoich czasów i bazował w swoim nauczaniu nie na urzędzie, ale na Duchu, w którym nauczał”³⁶. Model ten prowadzi również do swoistego wynaturzenia

³⁰ L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 49.

³¹ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 35; P. Tomasik, *Wpływ modelu Kościoła*, s. 309.

³² Por. L. A. Gallo, *La salvezza in Cristo oggi*, w: *Annunciare Cristo ai giovani*, red. A. AMATO, G. ZEVINI, Roma, 1980, s. 240-241; A. Acerbi, *Da una ecclesiologia*, s. 355-356.

³³ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 39.

³⁴ Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 51.

³⁵ Por. A. Acerbi, *Da una ecclesiologia*, s. 355-356.

³⁶ P. Tomasik, *Wpływ modelu Kościoła*, s. 309.

Chrystusowej wizji Kościoła. Niepotrzebnie przesadnie podkreśla się posłuszeństwo lub rolę ludzkich autorytetów w Kościele, a zamyka się w tym samym czasie przestrzeń rozwoju spontaniczności wiary. W konsekwencji prowadzi to również do ograniczania refleksji teologicznej i zamknięcia na dialog ekumeniczny i międzyreligijny³⁷.

Bez wątpienia można stwierdzić, że zastosowanie tego modelu jest redukcją elementu boskiego (nadprzyrodzonego) w Kościele. Jednocześnie jednak nie można przekreślić całościowo tej koncepcji i uznać wszystkie jej postulaty za fałszywe. Z całą pewnością Kościół to również „wyposażona w organa hierarchiczne społeczność”³⁸. Takie ujęcie stanowi podstawę do teologiczno-prawnych fundamentów Kościoła. Należy jednak pamiętać, że „struktury Kościoła winny być zawsze podporządkowane jego wspólnotowemu życiu i misji”³⁹.

Wydaje się jednak, że stosowanie modelu instytucjonalnego, zwłaszcza w dzisiejszej rzeczywistości zredukowałoby Kościół jedynie do wymiaru instytucji lub ugrupowania, które prowadzi swoją działalność na wolnym religijnym rynku. Społeczeństwo współczesne ewoluuje w kierunku życia bez Boga, znikają również postawy religijne, coraz mniej ludzi poszukuje identyfikacji z Bogiem⁴⁰, tym bardziej więc należy zrobić wszystko, co możliwe, aby ten model znajdował miejsce jedynie w podręcznikach historii Kościoła, a nigdy w rzeczywistości. To prawie stuprocentowa pewność, że ludzie postawieni przed takim Kościołem zdecydują się na całkowite jego odrzucenie.

Model wspólnotowy – Kościół chciany

Drugim modelem Kościoła, na który pragniemy zwrócić uwagę w naszym rozważaniu jest wspólnota. Jak zauważa Dulles, model ten bardzo mocno podkreśla społeczny wymiar Kościoła, jednak nie ogranicza się do idei społeczności doskonałej, co miało miejsce w modelu instytucjonalnym. Tu raczej chodzi o małą społeczność w sensie wspólnoty osób znających się wzajemnie, pozostających w formach zażyłości, w jakiejś formie życia wspólnotowego i realizujących jeden wspólny cel⁴¹.

Patrząc historycznie na to zagadnienie należy stwierdzić, że Sobór Watykański II swoimi postanowieniami opuścił model Kościoła-instytucji i pokonując liczne trudności rozpoczął wędrówkę w kierunku Kościoła-wspólnoty⁴². Ta

³⁷ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 37-45.

³⁸ LG 8.

³⁹ P. Tomasik, *Wpływ modelu Kościoła*, s. 310; por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 194n.

⁴⁰ Por. J. Mariański, *Kościół instytucjonalny w Polsce - szanse i zagrożenia*, w: *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 41-71.

⁴¹ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 47.

⁴² Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 61.

odnowa była bez wątpienia już podejmowana poprzez lokalne lub jednostkowe inicjatywy mniej więcej od końca XIX wieku. Można tu wymienić takie nurty, jak ożywienie liturgiczne, biblijne, patrystyczne, wzrost postaw otwartości i ekumenizmu, zaangażowanie misyjne i wielość inicjatyw osób świeckich⁴³. Należy zauważyć, że równoległym torem szedł rozwój myśli personalistycznej, rozwój nauk humanistycznych i pedagogicznych. Każdy z tych elementów wpłynął pozytywnie na odnowę postulowaną przez Sobór. Stąd też już na samym początku konstytucji *Lumen Gentium* pojawiają się dwa obrazy biblijne o mocnym zabarwieniu eklezjalnym: Mistyczne Ciało Chrystusa⁴⁴ i Lud Boży⁴⁵. Oba te obrazy wyrażają wspólnotowy model Kościoła. Oba te obrazy podkreślają potrzebę bezpośredniej relacji wierzących z Duchem Świętym, który kieruje całą wspólnotą.

Nauczanie soborowe określa Kościół przez wspólnotę i czyni to zawsze przez dopełnienie treściowe, np.: „Chrystus jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm”⁴⁶. Jest to więc wspólnota wierzących, wspólnota wiary, nadziei i miłości, wspólnota ludzi z Bogiem oraz wspólnota między ludźmi oparta na jedności z Bogiem, wspólnota między Jezusem a jego uczniami, wspólnota z Chrystusem i nawzajem ze sobą⁴⁷. Jak podkreśla Cz. Bartnik ta idea wspólnoty „zdaje się iść po linii odwiecznych marzeń, żeby już na ziemi tworzyć społeczność bosko-ludzką, najbardziej wewnętrzna i personalna aż do dna duszy i jaźni”⁴⁸.

Wspólnotowość Kościoła ma się wyrażać w trzech momentach:

- tego, kim się JEST
(Cała osoba jest zaangażowana w tworzenie i przeżywanie wspólnoty);
- tego, co się ROBI
(Wspólnota poprzez wspólną wiarę,
Wspólnota poprzez wspólną celebrację,
Wspólnota poprzez wspólną posługę);
- tego, co się MA
(Wspólnota to również dobra materialne, kulturalne i duchowe)⁴⁹.

Dopiero takie rozumienie wspólnoty pozwoli na właściwe przeżywanie Kościoła jako kontynuacji dzieła założyciela Jezusa Chrystusa. Poczucie chęci

⁴³ Por. A. Acerbi, *Da una ecclesiologia*, s. 34-39

⁴⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (21 listopada 1964), 1-8; dalej cytowane jako LG.

⁴⁵ Por. LG 9-17.

⁴⁶ LG 8.

⁴⁷ Por. KKK 752-790; 946-962; LG 8, 9, 11, 65.

⁴⁸ Cz. Bartnik, *Kościół*, s. 55.

⁴⁹ Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 61-63.

bycia we wspólnocie, a z drugiej strony świadomość bycia grzesznym, powoduje potrzebę nawracania się, aby żyć we wspólnocie z Bogiem i z człowiekiem. W konsekwencji odchodzi się od jakichkolwiek form triumfalizmu, wszyscy bowiem są świadomi swoich słabości, każdy chce być bratem i siostrą we wspólnocie i nie ma potrzeby wywyższania się⁵⁰. Dopiero w niebie będzie czas na przeżywanie triumfu w pełnej komunii z Bogiem. Kościół w wymiarze ziemskim ma być znakiem i instrumentem pomagającym osiągnąć pełnię zbawienia, czyli pełnię komunii z Bogiem⁵¹.

Najbardziej widoczne zmiany, które wprowadza ten model możemy odnaleźć w przestrzeni relacji członków wspólnoty. Największym atutem tej propozycji jest postulat równości wszystkich członków wspólnoty Kościoła. Zasada ta opiera się na fakcie współtworzenia Mistycznego Ciała Chrystusa. Tym, co ma łączyć świeckich i duchownych jest wspólne posługiwanie wspólnocie, wspólne odkrywanie i realizowanie właściwych sobie charyzmatów⁵². Opuszczenie struktury piramidalnej sprawiło, że wierni świeccy nie są już traktowani jak katolicy drugiej kategorii lub klienci parafii, ale jako właściwi członkowie Kościoła z ich pełną odpowiedzialnością⁵³. Z tego samego źródła myślenia wypływają jeszcze trzy inne zagadnienia budujące charakter wspólnotowy zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym: kapłaństwo powszechne⁵⁴, nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu⁵⁵, charyzmaty – dary udzielane między wiernych wszelakiego stanu⁵⁶.

Na przestrzeni Kościołów partykularnych w modelu soborowym można odnotować pluralizm i decentralizację. Zdecydowanie też widać w tym modelu chęć dialogu ze światem, człowiekiem, jak również dialog ekumeniczny. Cały Kościół ma być wspólnotą dialogu i jednością we wspólnocie. Centralizm i autorytaryzm są w tym modelu niemile widziane, a wręcz niechciane⁵⁷.

Model poprzedni przejawiał tendencje antypersonalne, wrogo spoglądał na naturalny dynamizm wiary przeżywanej osobowo. Tymczasem ten model mocno podkreśla wartość osoby i osobowego spotkania Boga właśnie we wspólnocie. Cz. Bartnik zauważa, że wartościowe i ważne w tym momencie stało się pytanie: kto to jest Kościół? Nie należy jedynie poprzestać na pytaniu: co to jest Kościół? Należy iść dalej i kierując się troską o osobę pytać: kto to jest Kościół?⁵⁸ Kościół „nie istnieje substancjalnie poza osobami: w materii

⁵⁰ Por. LG 48; GS 22.

⁵¹ Por. LG 1.

⁵² Por. LG 12, 18.

⁵³ Por. L. A. Gallo, *Chiesa e Giovani*, s. 65; LG 31.

⁵⁴ Por. LG 10-11, 34;

⁵⁵ Por. LG 12.

⁵⁶ Por. LG 12.

⁵⁷ Por. A. Dulles, *Models of the Church*, s. 194.

⁵⁸ Por. Cz. Bartnik, *Kościół*, s. 58.

świata, w masowym cieple, w historii, w słowie, w Objawieniu, w Biblii, w sakramencie – wszystko to są tylko środki czy język międzyosobowy. Substancjalnie istnieje jedynie w osobie i w wielkościach świata osoby. Stanowi go osoba, jest odniesiony cały ku drugiej osobie, ku społeczności osób”⁵⁹.

Jest to szczególnie ważne zwłaszcza w kontekście katechetycznym, gdzie katecheza ma prowadzić do pogłębiania wiary w osobowym spotkaniu z Bogiem. Właśnie katecheza o orientacji eklezjalnej wychodząca od miejsca osoby w Kościele ma zmierzać do ukazania Boga. Relacja katechezy z rzeczywistością eklezjalną dokonuje się przez osobę. Osoba staje się sensem Kościoła, a tym samym sensem katechezy. W tym modelu Kościół pragnie właśnie tworzyć katechezę we wspólnocie czyniąc ją miejscem i sposobem głoszenia kerygmatu⁶⁰.

Gdzie jesteśmy? Marzenia o Kościele! Podsumowanie

Poniższa tabela może posłużyć jako zestawienie i podsumowanie obu modeli.

	Model instytucjonalny	Model wspólnotowy
Relacja Kościół – Chrystus	Kościół otrzymał klucze władzy od Chrystusa	Kościół jest kontynuacją dzieła Chrystusa
Relacja Kościół – Królestwo Boże	Kościół jest Królestwem Bożym na ziemi	Kościół jest wspólnotą pielgrzymującą
Relacja Kościół – Zbawienie	Poza Kościołem nie mam zbawienia	Osiągnięcie nieba będzie pełnią komunii z Bogiem. Kościół jest znakiem i instrumentem zbawienia
Relacja członków Kościoła	Struktura piramidalna	Wszyscy są równi. We wspólnocie realizuje się charyzmaty każdy właściwy sobie
Relacja Kościoła uniwersalnego do partykularnego	Kościoły lokalne są częścią Kościoła uniwersalnego	Pluralizm i decentralizacja
Relacja Kościoła Katolickiego do innych wyznań	Mała otwartość na dialog	Otwartość na dialog ekumeniczny
Relacja Kościoła do świata.	Kościół i świat to dwie różne rzeczywistości	Otwartość i dialog ze światem i kulturą

Dokonana prezentacja modeli Kościoła może prowokować pytanie o wpływ modelu Kościoła na koncepcje katechezy. Skoro katecheza stanowi jedną ze specyficznych form posługi Słowa, to można stwierdzić, że właśnie poprzez katechezę Kościół niejako komunikuje się z człowiekiem. Już w objawieniu biblijnym Bóg mówi nie tylko do ludzi, ale także przez ludzi. Wprowadza to w tradycję rozróżnienie na Kościół nauczający i Kościół uczący się. Są to

⁵⁹ Tamże, s. 59.

⁶⁰ Por. P. Goliszek, *Personalizacja katechezy eklezjotwórczej*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 209-220.

dwa stany komplementarne, które tworzą niejako jedną rzeczywistość⁶¹. Można stąd wyciągnąć wniosek, że katecheza powinna brać aktywny udział w refleksji nad Kościołem. Powinna odważnie stawiać pytanie, dokąd ten Kościół zmierza?

Patrząc na dwa analizowane modele można dojść do wniosku, że w modelu instytucjonalnym Kościół stoi na straży Objawienia. Jednocześnie struktury przypominające struktury świeckiego państwa powodują, że duchowni są uznawani za swego rodzaju ekipę rządzącą. W konsekwencji dochodzi do silnej klerykalizacji katechezy. Jak podkreśla E. Alberich, „dominuje w tym modelu ujęcie wertykalne (...) Słowo wypływa z podstawowego źródła jakim jest Chrystus, następnie jest ono przekazywane pasterzom Kościoła, poprzez których – z odpowiednim porządkiem władzy – dochodzi do tłumu wiernych”⁶².

Należy pamiętać, że protestując przeciw instytucyjnemu podejściu do katechezy nie można popaść w anarchię i w wychowanie liberalne. Straż hierarchiczna niejako gwarantuje wierność Objawienia i pewność wiary. Trzeba w tym momencie zachować zdrowy umiar i odważnie zwrócić się do modelu postulowanego przez Sobór, gdzie docenia się w posłudze katechetycznej osoby świeckie oraz podejmuje się starania o katechezę rodzinną.

Wspólnotowy model Kościoła podkreśla całą wspólnotę zaangażowaną w realizację misji katechetycznej – cała wspólnota jednoczy się wokół objawienia. Również tutaj bardzo ważna jest posługa duchownych, którzy mają integrować i koordynować wszystkie charyzmaty we wspólnocie⁶³.

W sytuacji, gdzie odczuwa się przesyt struktur, ten model wydaje się szczególnie potrzebny. Jednak jego realizacja wymaga również wielkiej ostrożności i wrażliwości eklezjalnej. Pewne nadużycia lub błędne interpretacje mogą prowadzić do zamknięcia wspólnoty Kościoła w małych wspólnotach; zatracą się wtedy wymiar powszechności i uniwersalności Kościoła.

Zaprezentowane modele i ich analiza pozwalają stwierdzić, że nie da się jednoznacznie wskazać na jeden idealny model. Należy przy tym pamiętać o ograniczeniach samej metody refleksji nad Kościołem, która posługuje się modelami. Z dużym jednak przekonaniem należy zwracać się w katechezie i wszelkich działaniach pasterskich w kierunku modelu Kościoła przeżywanego i realizowanego jako wspólnota. Należy odchodzić od wyobrażenia, w którym mówiąc o Kościele mamy na myśli papieża, biskupa, proboszcza, katechetę, kancelarię parafialną lub kurię biskupią. Znaków Kościoła nie można ograniczyć do siostry zakonnej czy brata w habitcie. Nie wolno żyć w przekonaniu, że dziecko po raz pierwszy spotyka się z Kościołem, kiedy przyprowadzą je do

⁶¹ Por. T. Spidlik, M. I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2010, s. 175.

⁶² E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003, s. 174.

⁶³ Por. P. Tomasiak, *Wpływ modelu Kościoła*, s. 316-317.

ołtarza, kiedy widzi księdza. Takie rozumowanie zamyka wspólnotę Kościoła jedynie do wymiaru instytucji, a więc pozbawia czynnika boskiego.

Czyniąc refleksję nad rzeczywistością bosko-ludzką w naszej wędrówce potrzeba dużo pokory i samokrytycyzmu. Odważnie musimy popatrzeć na Kościół, aby zobaczyć, gdzie my teraz jesteśmy? Od zakończenia Soboru minęło już 47 lat. Kościół miał już 47 lat, aby w pełni zacząć realizować postanowienia Soboru i realizować siebie, jako wspólnotę. Bez wątpienia jest w nas dużo zapału i entuzjazmu, aby tą drogą podążać. Bez wątpienia jest wielką radością, że na tej drodze już jesteśmy. Ale nie sposób wyzbyć się wrażenia, że nadal jedna noga utkwiała w „instytucjonalnym błocie” i teraz nie mamy dość siły, aby ją wyciągnąć.

WHAT CHURCH DOES MAN WANT? INSTITUTIONAL AND COMMUNITARIAN MODEL OF CHURCH IN CATECHETICAL REFLECTION

SUMMARY

The article is the effect of reflection upon the Church. Assuming ecclesial character of catechesis it shows the need for reflection and search of the right model of the Church. There are two models presented: institutional and communitarian. The Vatican Council II was the place and time when these two models came together. At that time institutional model based on a pyramidal hierarchy, emphasizing the legal force, closed to any kind of dialogue with the world changes into communitarian one. The Church is to become a real community of the people of faith yearning to get united around Jesus Christ. It is a community which is open to the dialogue with the world and culture. It is an ability to share the essence of the community: what it is, what it does and what it possesses. In the times when the majority of people are tired of the institutionalization of life, according to the recommendations of the documents of the Vatican Council II one should go towards the community where a personal encounter between God and human takes place.

KEYWORDS: Model of the Church, Church as institution, Church as communion.

EL MILAGRO EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

En primer lugar, tenemos que dar una definición sobre milagro. El milagro es un hecho sobrenatural: procede de una intervención especial de Dios, y esa acción divina sólo puede ser reconocida con los ojos de la fe. La ciencia suspende su juicio ante lo inusitado de el prodigio; la fe, en cambio, es capaz de resolver el enigma, descubriendo su dimensión transcendente y la pluralidad de sus significaciones. Aunque el historiador esté personalmente dispuesto a admitir la posibilidad y la realidad de una intervención especial de Dios, no podría afirmarla de hecho en un caso particular – como en el de los milagros de Jesús – sin realizar una opción que lo llevaría más allá de los límites que le impone el método histórico-crítico.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la historia no tenga nada que aportar en esta cuestión. Los evangelios, en efecto, son textos kerigmáticos, pero el kerigma cristiano hunde sus raíces en la historia – en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret – y el problema consiste en determinar si los milagros pertenecen o no a esa historia.

El milagro, en la acepción cristiana del término, no debe ser considerado únicamente desde un punto de vista físico o metafísico, ni puede ser definido simplemente como la intervención especial de Dios en los acontecimientos de este mundo¹. Entonces tenemos que preguntar: ¿Es posible identificar a Jesús como realidad histórica? ¿Responden Jesús y su mensaje a la cuestión radical sobre el sentido de la existencia humana? ¿Es posible identificar a Jesús como Dios-entre-nosotros? Responder a la última de estas cuestiones es enfrentarse con la cuestión de los signos que revelan y acreditan a Jesús como Hijo del Padre. El Vaticano II pasa con toda decisión de una perspectiva de objeto a una perspectiva de persona. Lo mismo que personaliza la revelación, el Concilio personaliza también la presentación de los signos. Estos no son piezas separadas que acompañen al mensaje de Cristo al estilo de un pasaporte o de una firma notarial sobre un papel para garantizar su autenticidad. Al contrario, Cristo es la plenitud de la revelación, el Dios revelador; es en persona el signo de la autenticidad de su propia revelación².

* Ks. Mgr Karol Sokołowski – Doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: sokolk1@o2.pl

¹ Cfr. R. Latourelle, *Miracles et teologie du miracle*, Montreal-Paris 1986, p. 342-344.

² Cfr. DV 4.

Los milagros son inseparables de Cristo, que es su fuente, inseparables de una salvación que afecta al hombre entero y al mundo que él habita, inseparables de la revelación de la conversión y del Reino, del que son la cara visible y el testimonio, inseparables de la revelación de la que forman parte integrante junto con las palabras³.

El milagro es la huella visible de un cambio operado en el corazón del hombre. El milagro y la conversión, el milagro y la salvación, el milagro y la santidad, son inseparables.

En este artículo vamos a analizar y valorar los estudios realizados por autores católicos de los últimos decenios sobre el milagro, tanto en el campo dogmático como en los estudios bíblicos.

Voces de diccionario

El milagro se presenta como una intervención libre de Dios dentro de la creación y en el hombre, para expresar la victoria sobre mal y la llamada a la participación en su Reino. Hay que entender el milagro como una llamada a la fe. Latourelle subraya que todos los relatos de milagros presentes en los Evangelios se caracterizan por una intención teológica del Evangelista, que quiere expresar un aspecto de la personalidad de Jesús.

Teológicamente, el objetivo del milagro es ante todo mostrar el amor y la misericordia de Dios. Por eso el milagro, según Latourelle, anticipa la situación del futuro escatológico, donde no habrá enfermedad, ni sufrimiento, ni muerte, sino la fe viva. El milagro es reconocido por el hombre de fe, porque percibe que su oración ha sido escuchada y que se ha hecho evidente la bondad misericordiosa de Dios. El milagro, incluso para la fe, sigue siendo un acontecimiento extraordinario, mediante el cual Dios da un signo de su revelación⁴.

Lo que hoy parece caracterizar a la teología del milagro es la preocupación por relacionarlos con la persona de Cristo.

Hay que subrayar el aspecto gratuito que tiene el milagro en la salvación. R. Fisichella dice que Cristo y el milagro pertenecen al mismo acontecimiento y que son indivisibles. Quien acepta los milagros de Jesús, acepta también su persona y quien los niega, repele también a Cristo. La aceptación de Cristo y de sus milagros como realidades históricas supone una serie de disposiciones, actitudes y posibilidades interiores, que podemos resumir en una palabra: *precomprensión*. Si queremos entender necesitamos una cierta predisposición a comprender. Religión y milagros son una misma cosa. Cristo es el milagro por exce-

³ Cfr. DV 2 y 4.

⁴ Cfr. R. Fisichella, *Milagro*, en.: L. Pacomio, *Diccionario teológico interdisciplinar*, III, Salamanca 1982, p. 634-635.

lencia. Acoger los signos es acoger a Jesús y entrar por los caminos de la conversión⁵.

El milagro se parece, como la revelación, a una invitación dirigida al hombre en las profundidades de su ser, en ese nivel de interioridad donde el hombre está abierto a Dios y a su eventual manifestación en la historia y en el mundo. El milagro supone que el hombre reconoce lealmente la finitud de su existencia. El milagro se sitúa en el contexto de las relaciones interpersonales entre Dios y su pueblo. Dios ama a su pueblo y se revela por medio de signos y palabras. Estos signos y palabras son para el pueblo como un poder. De este poder viene su liberación, su salvación, y puede existir como pueblo, con una tierra, una ley y un culto.

Para los Israelitas, hablar sobre Dios es lo mismo que hablar de su poder de salvación. Ahora bien, si en Jesucristo se revela el poder de Dios y cómo Dios cura, vivifica, salva, también ocurre lo mismo en Cristo. Cristo viene a salvar, y ¿cómo es posible, sino a través del signo, y del poder de Dios? Cristo anuncia la llegada del reino de Dios, pero lo hace realizando los signos del reino: predicación, exorcismos y curaciones. Por eso anuncia la salvación con su palabra y con sus obras. Para entender el milagro es esencial tener en cuenta esa unidad indisoluble entre palabra y acontecimiento en la revelación de la salvación⁶.

Los milagros son signos de que el reino de Dios ha llegado finalmente. La gente queda curada de sus enfermedades, liberados del pecado⁷.

Fisichella escribe sobre los criterios externos, que no son tan importantes como los criterios internos. He aquí algunos de ellos:

- el criterio del *testimonio múltiple*: el hecho de los milagros de Jesús se afirma en casi todas las fuentes que poseemos (Q, Lc, Mt, Jn, Hch, Heb, la tradición talmúdica, los apócrifos y también en las formas literarias más diversas: sumarios, discursos, controversias)

- el criterio de *discontinuidad*: ayuda a establecer la autenticidad de un dato evangélico (las obras de Jesús contrastan con la conducta de los profetas y los apóstoles, pero también Jesús da a sus milagros un sentido que contrasta con la mentalidad judía de la época⁸).

- el criterio de *conformidad*: un hecho de Jesús será auténtico por coherencia: la venida y la instauración del reino mesiánico. Los milagros son inseparables del tema del reino. Hay que decir que son *signos* y *parte integrante*

⁵ Cfr. R. Fisichella, *Milagro...*, o.c., p. 634-635

⁶ Ibid., p. 1068-1069.

⁷ Cfr. R. Latourelle, *Milagro*. en.: G. Barbaglio, S. Dianich, *Nuevo diccionario de teología II*, Madrid 1982, p. 1068.

⁸ p.ej. Mc 1, 40-45.

del reino. Los milagros de Jesús son como una llamada de Dios a la conversión y a la penitencia⁹.

- el criterio de *explicación necesaria*: es una aplicación del principio de razón suficiente al caso de los evangelios. En el caso de los milagros tenemos una docena de hechos irrefutables que requieren una explicación: la exaltación popular ante la aparición de Jesús, la fe de los apóstoles en su mesianidad, el espacio que ocupan los milagros en la tradición sinóptica y joánica, el odio de los sumos sacerdotes, y también el nexo constante entre los milagros y el anuncio sobre la venida del Reino, y la relación entre la aspiración de Jesús como Hijo de Dios y los milagros como señal de su misión¹⁰.

Latourelle define el milagro como *un prodigio religioso que expresa, en el orden cósmico, una intervención especial y gratuita de Dios, del poder y del amor, el cual envía a los hombres un signo de la venida al mundo de su palabra de salvación*¹¹.

Para entender bien esta definición hay que explicar algunos elementos de ella. El milagro es un prodigio, un fenómeno insólito que trastorna un orden normal, natural de las cosas. El milagro es un prodigio religioso o sacro. Por contexto religioso entendemos una serie de circunstancias que confieren al prodigio estructura, al menos en apariencia, de signo divino¹². El milagro solo tiene sentido en su relación a Cristo, junto con su obra y la Iglesia, que perpetúa su presencia a través de los siglos. Fuera de este contexto sería un absurdo. El milagro es una intervención especial y gratuita de Dios. Es obra de Dios, del amor que salva al hombre y al universo. Latourelle subraya que el milagro está siempre en relación con el acontecimiento salvífico y con la revelación¹³.

Se deriva también del Vaticano II una doble función del milagro: la de revelar y la de testimoniar. Por eso podemos decir que los milagros, igual que las palabras de Jesús, expresan y traen la revelación. Son también obras marcadas por el poder de Dios. En ellas Dios se revela, Cristo manifiesta su poder y por una sola palabra puede curar, arrojar los demonios y resucitar muertos. Son manifestaciones de su amor activo y pasivo. El milagro tiene la función principal de garantizar la misión divina de Jesús. Hay que decir que son signos, pero también son obras del Hijo, obras comunes del Padre y del Hijo.

Entonces, si son obras comunes del Padre y del Hijo, nos introducen en el misterio de la vida trinitaria. El milagro es el signo prefigurativo de la transformación de los cuerpos: signo de la liberación y de glorificación de los cuerpos.

⁹ Cfr. Mt 11,20-24; Lc 10, 12-15.

¹⁰ Cfr. Barbaglio, Dianich, *Nuevo diccionario...*, o.c. p. 1066-1070.

¹¹ Ibid., p. 1070-1072.

¹² p.ej.: un milagro que se produce como efecto de una oración humilde y confiada; el milagro que que acompaña a una vida santa y de unión con Dios. Cfr. Ibid.

¹³ Cfr. Barbaglio, Dianich, *Nuevo diccionario...*, o.c., p. 1073.

El cuerpo de Cristo resucitado y glorificado es la anticipación visible del destino final del hombre, del hombre llamado a la comunión de vida con Dios.

El milagro tiene por función significar la presencia y la proximidad benéfica de Dios, y de disponer al alma a la escucha de la buena nueva. El milagro tiene una función reveladora, trae al mundo revelación. El Evangelio anuncia que Cristo ha venido a liberar, purificar, vivificar y salvar al hombre. Los milagros son un elemento del reino, una realidad que cambia la condición humana. Por sus señales y milagros, Cristo destruye el reino de Satanás e instaura el Reino de Dios. Es decir, la palabra de salvación como la palabra eficaz del Dios viviente.

Hay que añadir que el milagro tiene una función de testificación o jurídica. En el milagro se ve la omnipotencia de Dios. Este testimonio tiene por objeto la afirmación de Cristo, Cristo como Hijo del Padre, y confirma la autenticidad divina del Evangelio que proclama. La tradición de los relatos bíblicos de milagros se desarrolla en principio sin una reflexión especial y en el esquema de promesa y cumplimiento como demostración de la mesianidad de Jesús¹⁴.

No podemos olvidar que todos los milagros son pruebas de la mesianidad de Jesús¹⁵, son como una prueba de la acción de Dios en el mundo. La tradición de los relatos bíblicos nos explica los milagros como una llamada a la conversión. Como actos divinos, sirven para conocer a Dios a partir de las cosas visibles. El hombre necesita la luz de la fe para estar seguro. El milagro nos ayuda a profundizar nuestra fe, pero necesitamos la fe para recibir el milagro¹⁶.

En términos positivos, el milagro está destinado a la salvación del hombre. El milagro visibiliza esta restauración total. Cristo expulsa verdaderamente a los demonios, cura de verdad, resucita de verdad, porque salva verdaderamente al hombre. Los milagros tienen una conexión con la conversión, que introduce el reino¹⁷. Donde está Cristo, allí actúa la fuerza de la salvación y todo lo que era anunciado por los profetas: triunfo sobre la enfermedad y de la muerte. El reino está ya activo y presente. Para que los hombres comprendan que el mundo nuevo está en el corazón del mundo antiguo. Cristo por su persona y sus obras, visibiliza la salvación total que anuncia¹⁸.

La idea de una intervención de Dios dentro de la regularidad cósmica le resulta a Ullrich sumamente incongruente, incluso imposible. Quien lee los evangelios y sus relatos posee ya sus principios y su concepción del mundo; ésta ya escéptica, hostil o receptiva; y el lector está ya dispuesto a admitir

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p.1074-1076.

¹⁵ Cfr. Mt. 8,17.

¹⁶ *Tu fe te ha salvado* (Mc 5,14).

¹⁷ Cfr. Barbaglio, Dianich, *Nuevo diccionario...*, o.c., p. 1068.

¹⁸ *Ibid*, p. 1068-1070.

o a rechazar una intervención de Dios en la historia. A este respecto, todos – creyentes y no creyentes – tienen una determinada precomprensión del mundo, tienen ciertas exigencias críticas que pueden y deben definir¹⁹. El universo material encuentra su inteligibilidad en la sujeción habitual a las leyes del cosmos. Pero hay que recordar que la totalidad de lo real no es unidimensional, no se reduce al mundo material y sus leyes. Nos encontramos-como habla el autor- ante una jerarquía de órdenes subordinados los unos a los otros: el orden del pensamiento y del arte y su creatividad, el de la vida moral y religiosa y su libertad. El milagro, según el autor, libera al universo físico de los límites en que lo encierran sus propias leyes, para integrarlo en el orden superior de la salvación. También es inteligible que el universo físico alcance su sentido habitual en el determinismo de sus leyes, pero no es menos comprensible que Dios a través de Jesús manifieste, con su iniciativa en la historia y en el cosmos, la iniciativa de la salvación.

Dios invita al hombre a una comunidad con Él. Hay que ver el milagro como una “intromisión” entre los hombres y la transformación final de todo. Por eso el milagro nos muestra una anticipación del orden escatológico y obliga al hombre a preguntarse por el sentido último de la historia y del cosmos. Hay que entender el milagro como predicación efectiva, donde se abre paso de una manera física, corporal y mundana el reinado de Dios. Dios se revela como mediador escatológico de la salvación²⁰.

Si es verdad que Cristo, Verbo encarnado, es la cima y el término de la salvación, el milagro se presenta como una intervención de Dios situada entre la creación y la transformación de todo y de todos en Jesucristo. Los milagros de Jesús nos orientan hacia la revelación de su persona. Si Jesús es el único que trae el reino y la salvación escatológica, la razón última de ello está en el misterio de su persona²¹.

Cristo es la plenitud de la revelación y es en persona el signo de la autenticidad de su propia revelación. Es decir, el signo que manifiesta a Dios por su irrupción en la historia, su carne y su lenguaje, y al mismo tiempo el signo, que se expresa como Dios entre nosotros: *Por toda su presencia y por la manifestación que hace de sí mismo, por sus palabras y sus obras, por sus signos y sus milagros..., le da a la revelación su pleno acabamiento y la confirmación de un testimonio divino que atestigua que Dios mismo está con nosotros* (DV 4). Una auténtica teología de los signos tiene que centrarse en los signos fundamentales que contienen a todos los demás, a saber: Cristo y la Iglesia²².

¹⁹ Cfr. Ullrich, *Milagro*, en: W. Beinert, *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, p. 445-446.

²⁰ Cfr. ULLRICH, *Milagro...*, op. cit., p. 445-446.

²¹ Ibid., p. 447.

²² Cfr. Ibid., p. 445-446.

Hemos visto cómo R. Fisichella define el milagro y lo caracteriza. Otro autor, R. Latourelle, nos da no sólo una definición del milagro, sino que presenta los criterios para entenderlo: el criterio del testimonio múltiple, de discontinuidad, conformidad y el criterio de explicación necesaria. El autor define el milagro como *un prodigio religioso* y nos explica qué entiende por eso, analizando toda la definición palabra por palabra, y también analizando su función. Ullrich en *Nuevo diccionario de teología*, nos presenta el milagro como instrumento de la revelación y algo que profundiza la fe, y acorta el camino entre Dios y los hombres. A través del milagro, Cristo se revela como Dios y nos muestra su omnipotencia.

Estos autores presentan una clasificación de los milagros tal como podemos encontrarlos en la Biblia. Son los exorcismos, las curaciones, los milagros de legitimación y de salvamento, y los relatos de resurrección.

Los exorcismos

Para Jesús, la liberación es tan importante como la curación de los enfermos. Jesús libera, lo cual significa la venida del Reino de Dios. Hay que subrayar que es difícil observar la diferencia entre curación y exorcismo. Por eso la palabra *exorcismo* está reservada para donde el demonio es el antagonista del taumaturgo. Siempre podemos observar unas características:

- el poseso se encuentra en un estado de alienación; ha perdido la facultad personal de decidir.
- el taumaturgo tiene como antagonista no al poseso, que es tan sólo la víctima, el terreno de combate, sino al demonio en persona.
- Cristo se las tiene que ver con esa potencia personal y tenebrosa, Satanás, cuyo reino ha venido destruir²³.

Las curaciones

Las curaciones guardan también relación con el reino, pero no tan directamente como los exorcismos. Aquí la fe representa un papel de mediación respecto a la fuerza del reino que se ejerce en Jesús. En el caso de los posesos, que están alienados y son pasivos, es imposible pedirles la fe. No ocurre lo mismo en el caso de los enfermos, en quienes la relación inmediata con la persona de Jesús se lleva a cabo mediante la fe. Latourelle subraya tres expresiones de esta fe: fe en el poder de curación de Jesús; aclamación de fe que sigue al milagro, fe que se identifica con la conversión pedida por Jesús como respuesta a sus milagros²⁴.

²³ R. Latourelle, *Milagro* en.: R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pie-Ninot, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid 1992, p. 943-944.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p.944.

Las curaciones y los exorcismos son signos que muestran que el Reino de Dios ya ha venido y que el Reino de Satanás queda destruido²⁵.

Milagros de legitimación

Estos milagros constituyen una justificación del comportamiento de Jesús y al mismo tiempo una crítica de cierta mentalidad farisaica, incapaz de superar la letra de las prescripciones jurídicas. Los relatos de curación tienen carácter de controversia²⁶. Todas estas curaciones tienen la finalidad de justificar el comportamiento misericordioso de Jesús frente a las estrecheces humanas y el legalismo de los fariseos²⁷.

Milagros de salvamento y milagros dones

En estos dos tipos, hay que subrayar que la iniciativa procede de Jesús²⁸. Los milagros de salvamento se producen en una situación más dramática. Además de su aspecto cristológico, estos milagros tienen carácter eclesial. Jesús guarda con sus bienes y dones a su pequeño rebaño contra toda tempestad. Estos milagros muestran a la nueva comunidad de salvación reunida en torno a Jesús²⁹.

Relatos de resurrección

Latourelle dice que hay muchos que prefieren hablar de *reanimaciones* más que de resurrecciones³⁰. Los que hablan de reanimación más que de resurrección están evidentemente preocupados por evitar cierto número de ambigüedades. En los relatos evangélicos no se trata evidentemente de resurrección gloriosa, como la de Jesús; ni de un retorno definitivo a la vida, sino de una vida que emprende de nuevo su curso normal y que acabará con una muerte total y definitiva. En todos los relatos evangélicos hay una convicción común: se considera imposible un retorno a la vida. Para Jesús, las resurrecciones son signos de la venida del reino³¹.

En la intención de los evangelistas, los milagros manifiestan el poder de Jesús sobre la muerte, así como sobre la enfermedad y también sobre el pecado.

²⁵ Cfr. Lc 7,22; Mt 12,28

²⁶ Cfr Mt 12,14; Lc 14,1-6; Mc 1,40-45.

²⁷ Cfr. Latourelle, *Milagro* en.: R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pie-Ninot, *Diccionario...*, o.c., p. 944.

²⁸ Cfr. Mc 6,36; Jn 2,3; Lc 5,5

²⁹ Cfr. R. Latourelle, *Milagro*, en.: R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pie-Ninot, *Diccionario...*, o.c., p. 944.

³⁰ p. ej., X. Leon-Dufour, G. Theissen.

³¹ Cfr. Lc 7,22

Los milagros de resurrección tienen una finalidad para Jesús y los evangelistas: representan una forma única del poder de Jesús³².

El milagro como criterio definitivo de la revelación

El milagro es también un hecho extraordinario, que no sigue el curso ordinario de las leyes naturales³³. Lang explica que el milagro, como hecho apologético, no puede explicarse por ninguna de las causas creadas, físicas o espirituales³⁴.

Dios es el Autor del milagro. Podemos llamar a algunos acontecimientos milagros, sólo cuando el autor es el mismo Dios. El milagro desciende sobre el mundo desde lo alto. Se alcanza la certeza más firme de que un hecho ha sido causado inmediatamente por Dios, cuando el mismo hecho supera, no sólo las posibilidades de toda naturaleza creada, sino también las fuerzas de *los espíritus ultramundanos*. Hablamos entonces de milagros absolutos³⁵.

Hay muchos hechos que no podemos explicar por las causas naturales, pero tampoco se excluye la posibilidad de haber sido realizados por espíritus desconocidos para nosotros. Entonces nuestro pensamiento pasa a los ángeles buenos o a los demonios. Si son obra de los ángeles buenos, también hay que entenderlas como signos y manifestaciones de Dios. Dios no es autor físico sino moral. Los milagros son entonces llamados relativos³⁶.

También hay otra dificultad. A veces los hombres religiosos llaman *milagros* a hechos que parecen venir de la mano de Dios. Son efectos de su providencia. En estas acciones hay que apreciar la acción bondadosa de Dios, acción generosa, solícita y bienhechora. Estos milagros pueden llamarse religiosos³⁷.

Los milagros se realizan en diversos ámbitos y por eso son: físicos: su contenido procede del mundo físico, p. ej.: curaciones, resurrecciones, cuando se realizan fuera de las causas naturales; intelectuales: que se producen cuando el hombre muestra unos conocimientos o una capacidad intelectual que superan todas las posibilidades del entendimiento humano: la penetración de los corazones, sabiduría sobrehumana; morales: que tienen carácter inexplicable para las fuerzas de la voluntad humana libre³⁸.

Lang nos muestra los milagros en diversos ámbitos, pero también por su relación con las leyes naturales. Hay para él tres tipos de milagros: por su esencia: que consisten en hechos que no se dan en la naturaleza (transfiguración);

³² Cfr. R. Latourelle, *Milagro* en: R. Latourelle, R. Fisichella, S. Pie-Ninot, *Diccionario...*, o.c., p. 944.

³³ A. Lang, *Teología fundamental*, t. I., *La misión de Cristo*, Madrid 1966, p. 121.

³⁴ *Ibid.*, p. 124.

³⁵ Cfr. *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. Lang, *Teología fundamental...*, o.c., p. 124

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 125-126.

por su sujeto: hechos que no tienen una explicación natural (la resurrección de un muerto); por su modo de realización: pueden ser producidos por la naturaleza, pero por el modo de su realización no pueden proceder de causas naturales (la curación repentina)³⁹.

La revelación es una intervención de Dios. El verdadero Dios es trascendente al universo e independiente de la naturaleza, naturaleza que es obra de Dios y depende de Él. Dios como Creador del mundo gobierna con su providencia, pero también puede cambiar el curso por sus intervenciones. Por eso hay decir que todo milagro depende totalmente de Él⁴⁰.

Ahora bien, si los milagros son posibles, ¿tienen algún sentido? Dios puede hacer milagros, pero ¿tiene motivos para hacerlos? Todas estas preguntas y dudas tocan las posibilidades de Dios. Lang nos dice: *todas las objeciones que se han aducido contra el milagro, se fundan en el supuesto tácito de que los milagros deben servir a los fines del orden natural*⁴¹. Eso se refiere a que *las posibilidades de Dios* no se han terminado con la creación del mundo. El sentido y el fin último del milagro consisten en proclamar y testimoniar la existencia del orden sobrenatural de la salvación. Los milagros son signos, pero el autor subraya que el valor significativo del milagro no nace de su interior, sino que viene de fuera. Representa una llamada divina extraordinaria⁴².

Los milagros pueden ser de distinta naturaleza y realizarse en esferas diferentes. Sin embargo todos los milagros deben ser trascendentes por su causa. Solo a la transcendencia de su causa se debe que los milagros constituyan una llamada y un testimonio de Dios. Es común para todos los milagros que la intervención divina en el ámbito natural sirva de signo y testimonio de realidades sobrenaturales y de especiales designios divinos. Los milagros deben ser también trascendentes por su significado. Podemos conocer a Dios mediante hechos milagrosos, que tienen por autor al mismo Dios. Hay que recordar que los milagros no son hechos sin sentido. Se salen del orden natural para afirmar con fuerza en un plano superior la unidad y la armonía de la realidad total. Muestran el camino que conduce al orden superior de la salvación. Un milagro tiene fuerza demostrativa y obra como criterio de la revelación, cuando puede reconocerse con toda seguridad su carácter milagroso. Para entender bien un milagro con valor demostrativo, hay que subrayar:

- su verdad histórica: demuestra la realización efectiva del hecho milagroso para aquellos que no han sido testigos del mismo. El conocimiento de su realidad histórica tiene que apoyarse generalmente en el testimonio ajeno. Únicamente los milagros vistos por uno mismo pueden considerarse una prueba

³⁹ Cfr. Ibid., p. 126.

⁴⁰ Cfr. Ibid., p. 127.

⁴¹ Cfr. Ibid., p. 131.

⁴² Cfr. Ibid., p. 132.

intelectual poderosa. Todo testimonio verdadero brota de una experiencia inmediata.

- su verdad filosófica: el hecho milagroso no puede explicarse por causas naturales. El exacto conocimiento de la naturaleza sólo puede prestar un servicio auxiliar a la comprobación de un milagro, en cuanto excluye la posibilidad de una explicación natural;

- su verdad teológica: se debe tener la certeza de que Dios es autor inmediato o moral del hecho milagroso;

- su verdad testimonial: significa que el hecho milagroso se realiza para confirmar una revelación sobrenatural. La conexión entre el milagro y el testimonio existe en todos aquellos milagros que aparecen en la misma esencia o en los efectos religiosos y morales de una religión⁴³.

Lang nos muestra el milagro no sólo como un signo, sino como un criterio definitivo de la revelación.

Los milagros son hechos más o menos sorprendentes que están sujetos a diferentes interpretaciones⁴⁴.

Los milagros y sus dimensiones

José Antonio Sayés presenta en los milagros una dimensión apologética y una dimensión salvífica. Lo más interesante de su libro es el tratamiento de algunos prejuicios sobre el milagro. En primer lugar nos presenta la visión protestante. Expone la postura de Emil Brunner, que dice: *o fe o prueba; querer fundamentar la revelación es no saber qué es la revelación*⁴⁵. Para González-Faus, la dimensión apologética falsifica la fe, trasladándola al nivel del conocimiento científico y convirtiéndola en resultado de una prueba concluyente⁴⁶.

Hay que recordar también las palabras de Bultmann: decididamente no tiene ningún interés para la fe cristiana demostrar la posibilidad o realidad de los milagros de Jesús como acontecimientos del pasado; sería más bien un extravío⁴⁷.

Sayés presenta en los milagros una dimensión apologética y una dimensión salvífica.

Dimensión Apologética

A través de toda la historia del profetismo, el milagro es invocado para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas⁴⁸. Dios hablaba a su Pueblo por

⁴³ Cfr. Ibid., p. 132-145.

⁴⁴ Cfr. J. I. GONZÁLEZ-FAUS, *Clamor del reino*, Salamanca 1982.

⁴⁵ SAYÉS, *Compendio de Teología fundamental*, Palencia 1998, p. 271.

⁴⁶ Cfr. Ibid.

⁴⁷ Ibid., p. 270.

⁴⁸ Así Elías, que resucita al hijo de la viuda de Sarepta y hace descender el fuego del cielo sobre el Monte Carmelo, da a conocer que Yahvé es verdadero Dios (Cfr. 1R 17, 17-24; 18,37-39)

medio de los profetas y con sus milagros y signos confirmaba sus palabras como palabra suya. Los milagros de Cristo testifican que es el enviado de Dios. Lo mismo sucede con los milagros realizados por los apóstoles: testifican la autenticidad de su misión⁴⁹. El poder milagroso de los apóstoles viene a ser un testimonio de Dios en favor de su misión⁵⁰.

Dimensión salvífica

Los milagros de Cristo tienen también un valor salvífico. Signo y obra (especialmente en san Juan) indican los dos aspectos fundamentales que presentan los milagros de Jesús. Como hemos dicho antes, el milagro como obra excepcional acredita a Jesús como Dios entre nosotros, pero al mismo tiempo es un signo por el que Dios interpela al hombre de cara a su conversión. Por eso el milagro tiene un significado profundo, como una invitación a la conversión. Los milagros de Jesús tienen siempre un contexto religioso como signos de la llegada del reino. Jesucristo ejecuta sus milagros en un contexto religioso y se niega de plano a realizar milagros donde no hay fe o falta disposición interior de conversión. Jesús no hace un milagro por el hecho de hacerlo. Necesita un clima religioso⁵¹.

Sayés aborda también la relación entre milagro y fe. Creer en Cristo no es sólo saber, no es sólo una afirmación, es también una adhesión que implica lo más hondo de la libertad humana. Aceptar a Cristo es renunciar a sí mismo, al propio orgullo, a la propia comodidad, a todo ídolo que nos impida adorarle. El hombre sabe por los milagros que Cristo viene de Dios; pero la fe implica una adhesión del corazón que, tras el pecado original, no puede darse sin la ayuda de la gracia. La aceptación de Cristo a través de sus milagros- según el autor- es un acto de fe, fruto del don de Dios que el hombre recibe como suyo por su cooperación activa⁵².

Los milagros como la credibilidad de la fe

Cesar Izquierdo afirma que el discernimiento del milagro se establecía clásicamente a partir de su *verdad filosófica* y de su *verdad teológica*. La verdad histórica es, según Izquierdo, análisis de la realidad del hecho prodigioso, relatado o contemplado por testigos. *La verdad filosófica se consideraba establecida cuando, por medio de un método racional, se concluía que el hecho prodigioso no formaba ni podía formar parte del conjunto de hechos naturales, y que exigía, por tanto, una causalidad supra-natural*⁵³. La verdad teológica del

⁴⁹ Cfr. Mc 6,20.

⁵⁰ Cfr. Sayés, *Compendio...*, op. cit., p. 281.

⁵¹ Cfr. Mc 6, 1-6.

⁵² Cfr. Sayés, *Compendio...*, o.c., p. 303.

⁵³ C. Izquierdo, *Teología fundamental*, Pamplona 1998, p. 400-401.

milagro deriva de un estudio en el que la causa supra-humana sólo podía ser Dios mismo⁵⁴.

La verdad teológica, puesta en duda por los contemporáneos de Jesús, no ha despertado especiales dificultades. Hay que subrayar que algunas propuestas tratan de trasladar al aspecto teológico del signo toda la realidad del milagro. Lo que importaría no sería tanto averiguar si se trata de un auténtico prodigio, ni siquiera si se trata realmente de un hecho histórico. La esencia del milagro es su significado salvífico⁵⁵. Todas las afirmaciones sobre la naturaleza y el significado del milagro, subrayan que el discernimiento del milagro no puede realizarse simplemente a través de la investigación del puro hecho físico, sino que, al mismo tiempo, es necesario prestar atención a su carácter de signo de salvación.

Una diferencia entre el signo que es el milagro y otros signos es que el milagro es un signo del poder misericordioso de Dios. Por este signo, Dios nos da a conocer su presencia de salvación. Izquierdo dice que entre los signos-milagros hay una gradación que va desde los signos con valor individual, que no son propiamente milagros, sino hechos o favores, hasta los milagros supremos⁵⁶.

Más adelante explica el *ordo naturae*, que es susceptible de un uso físico o metafísico. El sentido físico de la naturaleza es variable, y así, muchos hechos que hoy consideramos con razón como naturales, en otro tiempo no eran tenidos como tales. En este sentido no se puede descartar fácilmente el *todavía no* de las ciencias, que pueden llegar a conocer muchos de los enigmas actuales.

Queda, entonces, el sentido metafísico de naturaleza; pero en este caso – aparte de la posible discusión sobre el significado que haya que atribuirle – el concepto de naturaleza sólo sería operativo de cara a los milagros que superan la capacidad de todo lo creado, es decir, aquellos en los que se requiere una acción creadora: resurrección de un muerto, creación de materia, etc. Pero entonces – según Izquierdo – el concepto de naturaleza, tomado en ese sentido, ya no es válido para determinar la esencia del conjunto de los milagros, que ordinariamente no se sitúan a este nivel⁵⁷.

El autor dedica también una parte a la *transcendencia física*⁵⁸. Hay varias interpretaciones. Algunos autores (Dhanis, Sayés) piensan que el milagro va más allá de las leyes de la naturaleza. Otros, p. ej. Monden, Sesboué, lo entienden como un poder de Dios, que no se constata, sin embargo, en un transcender

⁵⁴ Ibid., p. 401.

⁵⁵ Cfr. Ibid.

⁵⁶ Cfr. Ibid., p. 401-402

⁵⁷ Cfr. Ibid., p. 403.

⁵⁸ Por esa frase se entiende que el hecho va más allá de lo que es posible en la naturaleza, algo fuera de la naturaleza. (Cfr. Ibid., p. 403).

las leyes de la naturaleza, sino como una transcendencia semiológica. Niegan la transcendencia física reduciendo el milagro a su sentido salvífico⁵⁹.

Izquierdo trata también de la negación del milagro. La negación busca un apoyo en una argumentación, también negativa, sobre la historicidad de los relatos. Subraya que más radical es la negación de la posibilidad del milagro a partir de una idea de Dios al que resultaría imposible intervenir en la naturaleza material. En realidad, esta negación parte del equívoco de situar el milagro en el orden de la creación, como una especie de arreglo o reparación de los desperfectos de la propia naturaleza. Pero Dios está más allá de la naturaleza y en ella puede manifestar su orden de gracia, su poder. Por eso en el milagro hay una intervención de Dios⁶⁰.

Izquierdo subraya también la teología del milagro, como un aspecto de la revelación. Por el milagro, Dios se da a conocer. Hay así una función significativa y reveladora del milagro. El autor muestra los signos como:

- *signos del poder misericordioso de Dios*. Los milagros son signos de una intervención de Dios en el mundo. Esta intervención empieza con la creación del mundo y termina con la redención. Los milagros son siempre signos de bien, de un don de Dios, benéficos. Por ellos Dios restaura la condición interior del hombre⁶¹.

- *signos del reino mesiánico*, que ha llegado a los hombres. Las expulsiones de demonios y las curaciones son signos visibles de la salvación⁶².

- *signos de la misión divina*. El milagro es una garantía de la divinidad de una misión (p.ej. Moisés⁶³). El hombre necesita signos para creer, y por eso los milagros de Jesús son como signos de credibilidad⁶⁴.

- *signos de la gloria de Cristo*. Los signos proceden de Cristo y conducen al hombre a través de ellos a él⁶⁵.

- *signos de la salvación*. Nuestro autor subraya que los signos no sólo acompañan a la palabra, para confirmarla, sino que ellos son ya revelación.

- *signos escatológicos*. Todos los signos significan y anuncian las transformaciones del mundo. El mundo se transformará en un mundo renovado⁶⁶.

Izquierdo subraya que dentro de los milagros se halla la profecía. Hay que mirarla como un signo de revelación. Pero hay una diferencia. El milagro

⁵⁹ Cfr. Ibid.

⁶⁰ Cfr. Ibid., p. 404.

⁶¹ *para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder de perdonar los pecados...* (Mt 9,1-8).

⁶² Cfr. Mk 1, 35-39; *Si expulso los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros* (Mt 12, 28).

⁶³ Cfr. Ex 4,1; 14,31.

⁶⁴ *Al ver los signos de Jesús, muchos creyeron en él* (Jn 2,23).

⁶⁵ Cfr. J 11, 42.

⁶⁶ Cfr. Gnz 3, 17.19; Rm 8,20.

tiene todos los elementos relevantes: se percibe directamente o se cree por los testigos; se acepta o no su significación. La profecía requiere la relación entre dos elementos: la promesa y el cumplimiento⁶⁷.

José Miguel Odero desarrolla el tema de los signos de credibilidad como una vía hacia la fe. Dice que la teoría de los signos aplicada a la credibilidad es la clave que permite mantener el equilibrio entre fe y razón. Dios invisible y transcendente al mundo sólo puede ser conocido por el hombre viador de modo indirecto, a través de signos. El reconocimiento de la revelación divina se lleva a cabo mediante una *economía de signos*, es decir, un conjunto de efectos creados que son capaces de llevar a la inteligencia al reconocimiento de Dios⁶⁸.

Esta economía del signo es plenamente acorde con la atmósfera de libertad que envuelve el acto fundamental de la fe. Dios quiere salvar a un hombre capaz de tomar iniciativas, pero no a un ser inerte. Es un hecho que el Evangelio que transmiten los Apóstoles se presenta acompañado de signos hechos por Dios, signos que caracterizan la voz de Dios y permiten reconocer que el Evangelio es la voz de la Verdad. La predicación del evangelio ha ido acompañada de signos que lo confirmaban⁶⁹, porque Cristo no sólo consuma la revelación en sus contenidos sino también en su operatividad salvífica ordenada a la fe salvadora⁷⁰.

El acento en la objetividad y racionabilidad de estos signos externos no debe hacer olvidar que el fin de la investigación de la credibilidad es esencialmente religioso: si el hombre quiere reconocer el testimonio divino es para creer a Dios y ser salvado. De ahí que el reconocimiento de los signos evangélicos esté en función del deseo esperanzado de los bienes celestes. La revelación es principalmente un mensaje de amor; por eso sólo el amor incoado permitirá reconocerlo fácilmente⁷¹.

La función de los signos de credibilidad de la revelación no es engendrar la fe, sino proporcionar un objeto exterior creíble que haga posible un acto de fe en Dios. Por eso no sería exacto afirmar que la investigación de los signos de credibilidad es la causa principal de la racionalidad de la fe. La fe es racional, antes que por su preparación, por su esencia: es un acto que afecta a la inteligencia creada por Dios en cuanto norma primordial de la verdad. La función de los signos de credibilidad no es tanto satisfacer las exigencias heurísticas de la

⁶⁷ Izquierdo, *Teología...*, op. cit., p. 408.

⁶⁸ Cfr. J. M. Odero, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Pamplona 1997, p. 162.

⁶⁹ Cfr. Mc 16,20.

⁷⁰ Cfr. DV 4.

⁷¹ La fe es creer de todo corazón (Cfr. Hech 8,37); es con el corazón con el que se cree (Cfr. Rom 10,10).

inteligencia cuanto determinar para ella un objeto material al que asentir: algo que creer⁷².

La credibilidad está íntimamente ligada a la fe. Como aclaran los discursos de Jesús, sus signos discriminan radicalmente a los hombres, porque llevan a preguntarse quién es Jesús, y a averiguar que es en Jesús donde se decide la salvación del hombre⁷³.

De una parte, los signos son una de las dimensiones de la racionabilidad de la fe. Los signos pueden preparar la fe en que Jesús es el Cristo y la fe en Dios, porque el hombre ve *la gloria de Dios* que resplandece en el signo (Jn 2, 11). Quienes asisten a milagros, como el de la resurrección del hijo de la viuda de Naín, *glorifican a Dios* y exclaman: *Dios ha visitado a su pueblo* (Lc 7, 16). Se observa a menudo en los relatos evangélicos que la contemplación de los signos es ocasión de un acto de fe casi inmediato⁷⁴.

Por otra parte, el signo revela el pecado de quienes no creen, pues es a Dios a quienes se resisten rechazando su testimonio. De modo que los signos hacen que la incredulidad sea injustificable objetivamente⁷⁵.

La credibilidad que prepara a la fe no es aún la fe; también la fe prepara la visión, sin identificarse con ella. La certeza humana prepara la certeza sobrenatural invidente y ésta la evidencia inmediata de Dios; la evidencia de la credibilidad sólo se consuma en la fe, como la luz de la fe sólo se consume en la luz de la gloria. Los signos de credibilidad no son ni pueden ser el motivo de la fe; son incapaces de producir el acto de fe sobrenatural. La eficacia propia de los signos de credibilidad consiste en producir una certeza razonablemente suficiente para señalar cuál es la doctrina revelada auténticamente por Dios. Los signos de credibilidad proporcionan una certeza adecuada para discernir el origen divino de la revelación custodiada y propuesta por la Iglesia. Por el contrario, el único motivo de la fe es Dios mismo, su autoridad⁷⁶.

Aun cuando los signos lleven a Dios como Autor del Evangelio y así, indirectamente, establezcan la verdad de esa doctrina, éste es sólo un conocimiento indirecto de la verdad salvadora: se llega a saber que Dios existe y que es la causa proporcionada a éste y aquel efecto, pero no se llega a conocer la verdad de la doctrina por razones intrínsecas. Por eso el conocimiento por signos o indicios no es propiamente ciencia de la revelación. Los signos de

⁷² Cfr. Odero, *Teología de la fe...*, p. 163-164.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, p. 165.

⁷⁴ Así en el caso del funcionario galileo a cuyo hijo cura Jesús desde lejos (Cfr. Jn 4,53); o en el de los pasajeros de la barca de Pedro tras la primera pesca milagrosa (Cfr. Mat 14,33).

⁷⁵ ¡Ay de ti, Corozáin! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia en saco y ceniza (Mt 11,21; cfr. Jn 15,24).

⁷⁶ Cfr. Odero, *Teología de la fe...*, p. 165-166.

credibilidad son signos *evidentes* y perfectos en cuanto señalan evidentemente que hay misterios revelados, pero no llevan a la realidad del misterio ni hacen evidente su contenido. Sobre este contenido no pueden proporcionar ciencia, sino sólo una opinión razonable y muy vehemente, que causa una certeza probable del misterio. Pero esa certeza no deja de ser mero conocimiento por conjetura. En definitiva, aun cuando el conocimiento de los signos de credibilidad engendrase una certeza muy grande, no por eso el acto de fe sería menos sobrenatural y libre, porque ni la voluntad del fiel ni la gracia divina quedan constreñidas de ningún modo por el conocimiento de la credibilidad⁷⁷.

Milagros, Cristología, Liberación

Los milagros de Jesús integran para Dumas en forma orgánica su vida, y sus enseñanzas, y la atención puesta en ellos permite iluminar la aparición del Reino de Dios entre los hombres. También pueden ser el punto de cristalización de una problemática teológica renovada. El lugar que ocupa el Evangelio no es otro que el lugar de la acción en la vida de Jesús. Querer abstraer a Jesús de sus milagros sería reducirlo al no-actuar; sería pretender el acceso a su personalidad sin aceptar que se revela a nosotros a través de lo que hace. Los milagros de Jesús son un capítulo de acción, en el sentido común de este término: lo que alguien hace, su trabajo, sus realizaciones⁷⁸.

Los milagros de Jesús son una fuente de liberación. El problema de las fuentes es capital en teología. La acción de Jesús debe ser escrutada con aplicación y amor, porque él es el Señor⁷⁹.

Los milagros de Cristo son portadores de liberación. Son las primicias de la liberación total conquistada por la Pascua del Señor. Los que creyeron los milagros de Cristo no comprendieron tal vez toda su significación, no supieron valorar todo su alcance. Los reciben como prueba de la transcendencia de Cristo y manifestación de su amor. Pero no destacaron su contenido mesiánico ni descubrieron su fuerza liberadora. Izquierdo piensa que la interpelación de los milagros en una línea de salvación total, inaugurada en la historia, resulta disminuida por el tratamiento que se les dio en la teología clásica. El binomio enfermedad-curación casi se borró ante el de pecado-gracia, que se supone que eso significa, de modo que la salvación perdió su base experimental concreta. Los milagros de Jesús habrían sido confiscados por la teología de los sacramentos antes de que hubiesen tenido el tiempo o la oportunidad de moldear para nosotros el rostro del liberador⁸⁰.

⁷⁷ Ibid., p. 166-168.

⁷⁸ Cfr. B. A. Dumas, *Los milagros de Jesús. Los signos mesiánicos y la teología de la liberación*, Bilbao 1984, p. 35.

⁷⁹ Ibid., p. 40.

⁸⁰ Cfr. Ibid., p. 42.

Los milagros pasan a un segundo plano en cuanto actividad y trabajo de Jesús. Podemos decir que la misma actividad de Jesús al servicio del Reino y de los hombres más necesitados se encuentra asumida en algo más profundo y esencial que la acción externa; la ofrenda de sí mismo, el amor hasta el extremo, la obediencia a la voluntad de Dios, el sacrificio perfecto atraen, dinamizan, asumen esta acción y le dan su valor supremo⁸¹.

Cuando analizamos la vida de Jesús, en primer lugar, se ve claramente que Jesús se vuelca hacia los pobres, la gente sencilla, los humildes, los enfermos, los desvalidos, los pecadores sin orgullo. Jesús se halla naturalmente en compañía del pueblo:

El Espíritu del Señor está sobre mí,
Porque El me consagró.
Me envió a traer la Buena Nueva a los pobres.
A anunciar a los cautivos su libertad
Y devolver la luz a los ciegos;
A liberar a los oprimidos
Y a proclamar un año de la gracia del Señor
(...) Hoy se cumple esta profecía que acaban de oír⁸².

Este es uno de los pasajes del Evangelio donde se expresa más claramente la misión liberadora de Jesús. El anuncio de la Buena Nueva a los pobres es ya el germen de la liberación integral, porque este mensaje contiene una fuerza explosiva, y porque trae una salvación que excede toda forma de liberación política⁸³.

Jesús experimenta que su acción es insuficiente para renovar al mundo, ya que muchos no creen en Él ni se convierten a pesar de los signos. Eso influye en su conducta, le hace descubrir otro camino, lo dirige hacia el misterio redentor que en su persona se debe consumir. Los milagros van a ser incluidos en la nueva orientación de Jesús hacia su Sacrificio. La misma actividad de Jesús al servicio del Reino y de los hombres más necesitados se encuentra asumida como algo más profundo y esencial que la acción externa: la ofrenda de sí mismo, el amor hasta el extremo, la obediencia a la voluntad de Dios⁸⁴.

La Buena Nueva del Reino es la acción de Dios que viene con potencia para salvar y liberar a su Pueblo. La salvación es la liberación de los enemigos, el perdón de los pecados, el servicio de Dios en santidad y justicia. Dios es el Todopoderoso a quien nada le es imposible: despliega la fuerza de su brazo para derribar todo poder humano soberbio y despiadado, y levantar a los hombres humildes y hambrientos. Así manifiesta su misericordia y se acuerda de su

⁸¹ Ibid., p. 47.

⁸² Lc 4,16-22.

⁸³ Cfr. Dumas, *Los milagros de Jesús*, o.c. , p. 68.

⁸⁴ Cfr. Ibid., p. 45.

alianza. El pueblo, consolado e iluminado, da gloria a Dios con alegría, mientras recibe el mensaje de paz.

Aquí podemos encontrar una ruptura entre Jesús y los judíos. Leemos en primer lugar que sus obras dan testimonio de Él (Jn 5,36; 10,25), manifiestan la verdad de lo que pretende ser: el Cristo, el enviado del Padre, el Hijo de Dios. Pero los judíos, aunque ven, se niegan a creer y permanecen ciegos. El pecado de los judíos y el pecado del mundo consisten en no recibir el testimonio de Jesús, aunque dicen que: *¡Jamás hombre alguno habló como éste!*⁸⁵

Como testigo de las obras de Cristo, el hombre se ve obligado a definirse, a amar a Cristo y el Evangelio o a odiarlo. Por la revelación del bien en acción, los hombres son interpelados en el curso mismo de su vida, sobre la cuestión mayúscula de su posición respecto al Bien y la Verdad. Las obras de Cristo, los milagros, instan a tomar partido en pro o en contra de él; condenan el pecado e instauran un mundo nuevo. Las obras de Cristo, cumplidas conjuntamente con el Padre, nos revelan el misterio interpersonal de Dios y construyen la obra de Dios. Las obras del Padre y del Hijo, las conocemos: Jesús sana a los enfermos, da de comer a la muchedumbre hambrienta, abre los ojos de los ciegos, resucita a los muertos. Estas obras son señales, y a través de las acciones concretas en las personas, Jesús anuncia la resurrección de los cuerpos. Jesús declara que sus milagros presentes preparan obras aún mayores⁸⁶.

Los milagros de Cristo aparecen ante todo como manifestaciones del poder y del amor de Dios salvador. En el contexto concreto del anuncio profético del Mesías y de su reino, significan que el Reino anunciado ha llegado finalmente y que Jesús de Nazaret es el Mesías esperado. Los milagros nos iluminan sobre la naturaleza profunda de su mensaje; son los símbolos del mundo de la gracia y de los sacramentos. Hay que subrayar que las diversas significaciones del milagro no son independientes unas de otras. Al contrario, cada uno de ellos implica a las demás, ilumina a las demás, y todas se comunican. Podemos apreciar cuatro funciones del milagro: comunicación, revelación, testimonio, y una función de liberación y promoción del hombre.

Funciones del milagro

El milagro entra dentro del mundo de los signos utilizados entre las personas para intercambiar y manifestar su intención. No es simplemente huella, vestido de una presencia o de una acción, sino que expresa intención de relación interpersonal⁸⁷.

⁸⁵ Ibid., p. 84.

⁸⁶ *Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todo lo que El hace. Y le mostrará aún obras mayores que dejarán os ustedes maravillados en extremo. Como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere...* (Jn 5,20-21).

⁸⁷ Cfr. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro*, Salamanca 1990, p. 331.

El milagro ejerce una función de comunicación: manifiesta por parte de Dios su intención de entablar con el hombre un diálogo de amistad. En efecto, el hecho de que Dios intervenga en favor del hombre, para curarlo, para liberarlo, para devolverlo a su dignidad de hombre, no puede significar más que una benevolencia extraordinaria⁸⁸.

En el Antiguo Testamento los milagros del Éxodo son gestos de poder y de amor por medio de los cuales el Dios salvador vincula consigo a su pueblo con lazos de gratitud. La mayor parte de los milagros de Cristo son curaciones, es decir, gestos de misericordia, de bondad. Antes de cualquier mensaje particular, son palabras de gracia, expresiones de amor. Son algo así como el saludo amigable que dispone para el diálogo.

La primera función del milagro es de *comunicación*, con vistas a una comunión con el Dios de la salvación. El milagro se presenta como el acercamiento benévolo de Dios que sale al encuentro del hombre con un gesto de salvación, para disponerlo a que escuche su Palabra.

Latourelle afirma que por medio de la revelación el universo se ha convertido en lugar del encuentro inaudito entre Dios y hombre. Por la multiplicidad y la diversidad de sus formas, el milagro tiene la aptitud de sugerir la riqueza de aspectos de la economía de la gracia y de los sacramentos. De este modo, el alcance significativo de la analogía del milagro con el mundo de la gracia toma consistencia, se precisa y se enriquece. El mismo milagro aparece entonces como un elemento de la revelación, como portador de la revelación⁸⁹.

Por eso se habla de la función declarativa, expresiva, figurativa, simbólica, reveladora del milagro. El mensaje anuncia que Cristo ha venido a liberar, purificar, salvar al hombre. El milagro muestra esta palabra de salvación en ejercicio. El milagro es el reflejo, en el universo, del misterio de la salvación, la huella visible de la creación. Es un elemento del reino, una realidad dinámica que transforma la condición humana, y establece el señorío de Cristo sobre todas las cosas, incluidos los cuerpos y el cosmos⁹⁰.

Al subrayar de este modo la función reveladora del milagro, no hemos de olvidar, sin embargo, que éste no puede prescindir del mensaje que descubre, en términos claros, su sentido. Indica en efecto la insospechable novedad que está en el principio del milagro, a saber la presencia de Dios entre nosotros. Tan sólo el mensaje ilumina y precisa la dimensión del acontecimiento de la salvación en Jesucristo⁹¹.

Esta función del milagro está subrayada en toda la Escritura y destaca igualmente en toda la tradición cristiana. Podemos ver entonces el milagro co-

⁸⁸ Cfr. Ibid.

⁸⁹ Cfr. Ibid., p. 332.

⁹⁰ Cfr. Latourelle, *Milagros de Jesús...*, op. cit., p.332.

⁹¹ Cfr. DV 2.

mo aval del auténtico mensajero de Dios, como el sello que pone la omnipotencia de Dios sobre una misión o una palabra⁹².

Dentro de esta función de testimonio, conviene sin embargo distinguir dos aspectos diferentes: la del simple profeta y la especialísima de Cristo. El primer caso es el del profeta. Supongamos que un profeta propone una doctrina religiosa como mensaje que viene de Dios. Podemos suponer que en la vida de ese hombre y en su enseñanza no hay nada que sea indigno de Dios; que ese hombre pide a Dios unos signos, que le acrediten como enviado de Dios; que realiza ciertos prodigios que merecen el título de milagros. Si semejantes milagros se producen son realmente signos de la aprobación en favor del mensaje que propone como divino. Dios no podría prestar el apoyo de su omnipotencia a un falso testigo, en una materia tan grave como la de la salvación de los hombres. De esto no se sigue que el milagro confirme como verdadera cualquier palabra que sale de los labios del profeta⁹³.

Muy diferente es la condición de Cristo. Él se presenta no solamente como enviado de Dios, sino como Hijo del Padre. Los milagros que realiza en su nombre propio atestiguan la verdad de su condición de Hijo enviado por el Padre. Los milagros y la resurrección de Cristo, el exceso de caridad manifestado por su pasión y por su muerte, constituyen un *testimonio divino* que *confirma la revelación*⁹⁴. Esta irradiación de la actuación de Cristo atestigua que él se sitúa, de verdad, en medio de nosotros como el Emmanuel, *Dios con nosotros, para arrancarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y para resucitarnos a la vida eterna*. El milagro confirma que el Evangelio de Cristo es verdaderamente *Palabra de Dios*⁹⁵.

El milagro se presenta como una intervención liberadora y transformadora de la condición humana. Es como una mano que se le tiende al hombre para acogerle y levantarlo. Jesús libera de la enfermedad, de Satanás y de todos los prejuicios que lo convertían en un *marginado*. El hombre es devuelto a sí mismo: recobra la normalidad de sus relaciones con los demás. Puede disponer de sí mismo, orientarse en la vida, decidir por sí mismo: es realmente *un hombre nuevo*⁹⁶.

El hombre es el primer beneficiario de la acción liberadora de Cristo. Ese hombre es en adelante capaz de comprender, más que cualquier otro, la novedad que trae la buena nueva del Reino. De este modo, no solamente el milagro trae al hombre la salvación total, sino que lo promueve, lo transforma: de un esclavo hace un discípulo de Jesús y un anunciador del Reino. Esta función de libera-

⁹² Cfr. Latourelle, *Milagros de Jesús...*, op. cit., p. 333.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 333-334.

⁹⁴ DV 4.

⁹⁵ Cfr. Latourelle, *Milagros de Jesús...*, op. cit., p. 333-334.

⁹⁶ *Ibid.*

ción y de promoción del milagro es capaz de impresionar al hombre de nuestros días que aspira invenciblemente a la libertad y al pleno desarrollo de sí mismo. El milagro interpela al hombre en el corazón de sus más profundas aspiraciones⁹⁷.

Por su función de comunicación, el milagro dispone para escuchar la Palabra de Dios. Por su función reveladora, visibiliza el Evangelio, hace presente el Reino en su acción de liberación y de restauración. En relación con la afirmación central de Cristo como Hijo del Padre, atestigua la autenticidad de la revelación que trae y de la que es él mismo el objeto. En fin, el milagro representa una liberación, una promoción, una transformación que es la figura del mundo que viene.

Conclusiones

La reflexión sobre el milagro nunca ha cesado en el ámbito de la Iglesia, y mantiene una presencia importante y significativa tanto en el campo dogmático, como en el terreno de los estudios bíblicos e históricos.

Dado su carácter trascendente y emergente respecto al orden natural de la realidad, el milagro es raramente considerado por la filosofía, aunque puede ser objeto, a veces con nombres distintos, de ensayos de pensamiento y humanísticos. Pero es evidente que el milagro solamente es plenamente comprensible para el pensamiento teológico, igual que únicamente puede ser reconocido como tal por las personas religiosas y creyentes.

El milagro es un hecho extraordinario de carácter plenamente cristiano, con una sólida prehistoria veterotestamentaria. Existe, un efecto, una patente continuidad entre los milagros del Antiguo Testamento y los del Nuevo. Ambos son obras divinas en las que se manifiestan el amor y la solicitud providente de Dios hacia su Pueblo, y a través de éste – Israel o la Iglesia – hacia toda la humanidad que sufre y mira con esperanza hacia el cielo. El milagro es siempre una respuesta divina a la oración confiada, si bien no faltan ocasiones en las que Dios toma la iniciativa, y se adelanta de manera inesperada, por así decirlo, a las expectativas de los hombres.

Todos los ensayos que se han considerado en este trabajo adoptan hacia el milagro una óptica teológica, es decir, no lo consideran bajo un punto de vista estrictamente apologético. Los aspectos probativos de la Revelación que la hacen creíble a una mirada racional, no se ignoran, pero quedan integrados dentro de una perspectiva más honda, que exige una interpretación teológica. Porque el milagro no es un hecho bruto de carácter ordinario, sino que necesita ser interpretado, y situado para su recta comprensión en un marco religioso y epistemológico más amplio.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 335.

La teología del milagro ha abandonado, por lo general, la tendencia metodológica a considerarlo como una violación de las leyes naturales. Se estima más bien por la mayoría de los autores, que el milagro supone una elevación de esas leyes. También la naturaleza material es susceptible de un régimen de gracia, que la desborda sin ignorar los principios creacionales que la rigen.

Se insiste generalmente en el carácter del hecho milagroso como signo, que apunta en una determinada dirección transcendente, y que sólo puede ser reconocido y comprendido en su intención divina por la mirada creyente. Por eso los milagros de Jesús se rodean con frecuencia de discreción y naturalidad, de modo que abren los ojos de los bien dispuestos, mientras que endurecen los corazones de quienes resisten las llamadas de la gracia.

MIRACLE IN THE CONTEMPORARY THEOLOGY

SUMMARY

The article, while trying to avoid any strait apologetic approach to the religious problem of miracle, considers it in the theological perspective. The theological interpretation seems to be necessary, as those aspects of the Judeo-Christian revelation that make it believable need to be integrated into a broader and deeper outlook, into a broader epistemological and religious framework for its proper understanding. The article consists of the following parts: "Voices of Dictionary", "Miracle as the Definitive Criterion of Revelation", "Miracle and its Dimensions", "Miracles as the Credibility of Faith", "Miracles, Christology, Liberation", "Functions of Miracle".

KEYWORDS: miracle, religious faith, Christian theology, Roman-Catholic Church.

**PRÓBY INTERPRETACJI NAUKI O GRZECHE PIERWORODNYM
W ŚWIELE TEORII EWOLUCJI W TEOLOGII KATOLICKIEJ**

Troska o człowieka pozostaje ciągle aktualnym wyzwaniem dla teologów. W czasach dominacji nauk ścisłych i postępu technicznego, prawda objawiona konfrontowana jest z roszczeniami ludzkiego rozumu. Aby sprostać wyzwaniom współczesnego klimatu myślowego, przed teologiem staje wymóg pogłębienia rozumnego wymiaru wiary¹. Jedną z postaw czyniących zadość owemu przynagleniu jest interdyscyplinarne otwarcie na nauki przyrodnicze jednak bez rezygnacji z właściwych dla teologii tematów. Nauka o grzechu pierworodnym stanowi jedną z naczelných prawd wiary i jest ściśle powiązana z ideą odkupienia. Negacja grzechu pierworodnego podsuwa od razu myśl, że Chrystus nie wyzwala nas ze stanu grzechu, a jedynie daje przykład, jak mamy uwalniać się od grzechów osobistych². Ponadto „wyjaśnienie tego, co mówi dogmat o grzechu pierworodnym (...) chociaż nie usunie zasłony z tajemnicy, to jednak da zrozumienie nędzy i wielkości człowieka”³.

Współczesne badania naukowe nad rozwojem Wszechświata pokazują, że pojawienie się człowieka na Ziemi to wynik bardzo długiego i skomplikowanego procesu – ewolucji, której początki sięgają zarania Wszechświata. Z drugiej strony biblijny opis powołania do istnienia świata i ludzi także umieszcza człowieka na końcu dzieła stworzenia. Istnieje zatem zbieżny element łączący przyrodnicze i teologiczne ujęcie początków człowieka⁴.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione główne koncepcje i rozwój problematyki w interdyscyplinarnej refleksji nad grzechem pierworodnym dokonywanej w kontekście teorii ewolucji. Jakich argumentów używali zwolennicy hipotezy monogenizmu, według której na początku dziejów ludzkości poja-

* Mgr Lic. Tomasz Stwora – Doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; e-mail: tstwora@wp.pl

¹ Podobnego zdania są teologizujący czy filozofujący naukowcy. P. Davies, fizyk teoretyczny, laureat nagrody Templetona, twierdzi, że w obecnym stuleciu, w okresie dominacji nauk szczegółowych i techniki potrzeby duchowe człowieka będą silniejsze niż kiedykolwiek. Potrzeb tych nie jest w stanie zaspokoić sama nauka. Z drugiej strony przestrzega, że każda religia, która odrzuca naukę skazuje się na unicestwienie. P. Davies, *Science and Religion into the 21st Century*, [online] <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/2592/Default.aspx> (odczyt: 29.06.2011).

² W. Granat, *Bóg Stwórca, aniołowie, człowiek*, Lublin 1961, s. 362.

³ Tamże, s. 363.

⁴ A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze*, Opole 2007, s. 99-100.

wiła się tylko jedna para prarodzciców, których Bóg wyposażył w cechy właściwe dla człowieka? W jaki sposób próbowano uzgodnić naukę o grzechu pierwotnym z hipotezą poligenizmu, zgodnie z którą ludzkich par było więcej, choć wszystkie rozwijały się w na ograniczonym terytorium, w tym samym środowisku kulturowym⁵?

Urząd Nauczycielski Kościoła w swych orzeczeniach bardzo ostrożnie wręcz nieufnie traktował poligenizm. Zauważalne jest jednak stopniowe łagodzenie stanowiska w sprawie możliwości pogodzenia tej przyrodniczej hipotezy z doktryną grzechu pierwotnego⁶. To z kolei było impulsem dla teologów, by

⁵ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na apel J. Życińskiego o metodologiczną precyzję w interdyscyplinarnym dialogu. Należy pamiętać o różnych zakresach pojęciowych terminu *monogenizm*, używanego zarówno w teologii jak i antropologii przyrodniczej. Hipoteza mówiąca o tym, że ludzkość rozwinęła się dzięki zaistnieniu wielu par ludzkich, ale na jednym, ograniczonym terytorium, dla przyrodnika będzie monogenizmem, natomiast dla teologów jest to przykład poligenizmu. J. Życiński, *Hipoteza Ewy mitochondrialnej a monogenizm teologiczny*, w: *Słowo pojednania*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 403. Dodatkowo sprawę komplikuje tendencja w literaturze teologicznej do rozróżniania na: *monogenizm biologiczny* (pochodzenie od jednej pary), *monogenizm teologiczny* (jedność wspólnego grzechu bez jedności biologicznej) i *poligenizm* (wielość źródeł grzechu pierwotnego). T. D. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976, s. 227. Z kolei Cz. Bartnik wyróżnia: *monogenizm biologiczny*, *monogenizm teologiczny*, oraz *metaforyzm teologiczny*. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009, s. 324-325. W niniejszym artykule pojęcia *monogenizm* i *poligenizm* używane są w znaczeniach, jakie nadała im teologia, bez dodatkowych rozróżnień.

⁶ Z dużą rezerwą do teorii poligenizmu podchodził Pius XII, który w 1950 roku w encyklice *Humani generis* uznaje za dopuszczalną dyskusję na temat pochodzenia ciała człowieka drogą ewolucji od zwierząt. „Jednak co się zaś tyczy innej hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła wspomniana swoboda dyskusji bynajmniej nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym przyjąć teorii, że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka albo że słowo *Adam* oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierwotnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim ludziom poprzez rodzenie (*generatione*), iż staje się grzechem własnym każdego”. *Breviarium Fidei*, V, 39. Papież Paweł VI poruszył kwestię poligenizmu w 1966 roku w przemówieniu skierowanym do uczestników sympozjum teologicznemu poświęconemu problemowi grzechu pierwotnego. Zaprosił wtedy do siebie wybitnych teologów - w sympozjum brało udział 13 profesorów a wśród nich między innymi rektorzy Gregorianum, Instytutu Biblijnego, jezuita: K. Rahner, Z. Alszeghy i M. Flick. W przemówieniu Paweł VI na temat poligenizmu powiedział: „uznacie za nie do pogodzenia z prawdziwą nauką katolicką wyjaśnienia grzechu pierwotnego podawane przez pewnych autorów współczesnych, którzy wychodząc z nieudowodnionego założenia, z poligenizmu, zaprzeczają mniej lub więcej wyraźnie, że grzech, który spowodował tyle zła w ludzkości, był przede wszystkim nieposłuszeństwem Adama *pierwszego człowieka* [...] popełnionym na początku historii. W konsekwencji, wyjaśnienia takie nie zgadzają się z nauką Pisma Świętego, Tradycji i Magisterium Kościoła (...)”. Cyt. za: W. Hryniewicz, *Współczesne dyskusje na temat poligenizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVI(1969), z. 2, s. 124. Według W. Hryniewicza wątpliwe jest, by papież w swym pouczeniu chciał rozstrzygnąć zagadnienie, które dopiero miało

w coraz szerszym zakresie sięgać po wnioski wypracowane przez antropologów przyrodniczych. Rozwiązania, które proponowali katolicki teologowie można podzielić na: a) koncepcje, które broniły monogenicznego początku ludzkości i przyjmowały neutralne stanowisko wobec nauk przyrodniczych. Argumentacja oparta była zasadniczo na wnioskach teologicznych wyciągniętych z analizy doktrynalnych orzeczeń Kościoła i egzegezy biblijnej⁷ (młody K. Rahner, L. Scheffczyk); b) koncepcje, których autorzy w otwartości na nauki przyrodnicze i ewolucyjną wizję świata podejmowali próbę pogodzenia poligenizmu z dogmatem o grzechu pierworodnym, zachowując pierwotne źródło grzechu (późny K. Rahner, Z. Alszegehly i M. Flick, R. Schwager); c) poglądy teologiczne, które pod wpływem interdyscyplinarnego dialogu i ewolucyjnej wizji świata charakteryzowały się postulatami rezygnacji nie tylko z monogenizmu, ale i jednostkowego grzesznika, czy też jednej pierwotnej grzesznej wspólnoty (P. Teilhard de Chardin).

L. Scheffczyk (zm. 2005), czołowy teolog z obszaru języka niemieckiego, domagał się zdecydowanie powiązania nauki o grzechu pierworodnym z monogenizmem. Swój naukowy dyskurs oparł o argumenty teologiczne. Jego zdaniem tylko przy założeniu wspólnego pochodzenia można mówić, że Chrystus w sensie realistycznym jest nosicielem i zbawicielem naszego ciała i naszej krwi. „Ażeby móc się zjednoczyć w najwyższy możliwy sposób z ludzkością, ludzkość została stworzona dla Boga-człowieka w jedności pochodzenia, w której także grzech realizuje się jako dziedziczny i powszechny”⁸.

L. Scheffczyk sięgał po najnowsze ustalenia egzegezy biblijnej. Zgodnie z panującą opinią, Adam postrzegany był jako osobowość korporatywna⁹, czyli jednostka, która reprezentuje całą ludzkość i jest przyczyną jej grzesznego stanu. Jeśli ta przyczynowość ma być faktyczna, to – zdaniem L. Scheffczyka – Adam naprawdę musi być praojcem wszystkich ludzi. Zatem, konkludował, współczesna biblistyka przychyliła się do monogenizmu¹⁰.

stać się tematem dyskusji na zorganizowanym sympozjum. Z całego tekstu wyraźnie wybrzmiewa troska papieża o czystość doktryny katolickiej, co w konsekwencji sprawia, że przedmiotem papieskiego potępienia są bliżej niesprecyzowane teorie, które zakłają tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym. Twierdząc zaś, że teoria poligenizmu nie jest udowodniona, wydaje się, że Papież nie chciał radykalnie odrzucać tej perspektywy. Tamże, s. 125-126.

⁷ W niniejszym artykule uwagę poświęca się głównie tym teologicznym opisom grzechu pierworodnego, dla których nauki przyrodnicze były szczególnie inspirującym *locus theologicus*. Dlatego marginalnie jest przedstawiona argumentacja odwołująca się do Pisma Świętego i orzeczeń Magisterium.

⁸ L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus*, cyt. za: T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 83.

⁹ Szerzej o tej koncepcji w: W. Hryniewicz, art. cyt., s. 132.

¹⁰ T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 83-84.

Konfrontując jednak swoje przekonanie z wnioskami nauk przyrodniczych, dostrzegał pewien rozdzźwięk w myśli katolickiej. Z jednej strony Pius XII w encyklice *Humani generis* zdystansował się od poligenizmu, z drugiej jednak – niektórzy paleontolodzy katoliccy utrzymywali, że to monogenizm jest pod względem naukowym nieprawdopodobny. Dlatego też pod adresem biologów i paleontologów kierował swoje pretensje i żądania. Po pierwsze, naukowcy nie mogą się domagać, aby Kościół uczynił poligenizm formą pochodzenia ludzkości, z którą będzie uzgadniana doktryna grzechu pierworodnego, skoro nawet w obszarze nauk przyrodniczych ma on status jedynie bardzo prawdopodobnej hipotezy. Po drugie, zwolennicy poligenizmu nie dostarczają żadnych konkretnych danych, które pozwalałyby domyślać się, jak wyglądał ewentualny wielocłonowy początek ludzkości. Chociaż L. Scheffczyk zajmował nieprzychylnie stanowisko wobec koncepcji wysuwanych przez przyrodników, to jednak, czysto hipotetycznie dopuszczał on możliwość (pod warunkiem otrzymania ze strony nauk przyrodniczych konkretnych danych) pogodzenia poligenizmu z nauką katolicką. Jeśli ludzkość pojawiła się poligenicznie¹¹, ale na jakimś niewielkim obszarze i w nielicznej wspólnocie to wówczas – jak twierdził – jest teoretycznie możliwy i z punktu widzenia teologii godny przedyskutowania, jeden, historycznie wspólny grzech¹².

Deklaracja L. Scheffczyka była bardzo symptomatyczna i wynikała z powszechnego przeorientowania koncepcji teologicznych na temat grzechu pierworodnego. Od połowy lat 60. XX w. zaczęto coraz głośniej postulować weryfikację teorii monogenizmu w świetle aktualnej wiedzy przyrodniczej. Coraz powszechniej wyrażano w teologii pogląd, że przejście grzechu jednego człowieka (jednej pary) na całą ludzkość nie wymaga tego, by cała ludzkość była powiązana z pierwszym grzesznikiem pochodzeniem fizycznym

Dwaj jezuici profesorowie z Gregorianum, Z. Alszeghy (zm. 1991) i M. Flick (zm. 1979), uczestnicy papieskiego sympozjum z 1966 roku na temat nowych koncepcji grzechu pierworodnego, opublikowali prace, w których starali się pogodzić tę naukę z poligenizmem¹³. Stawiali sobie jeszcze jeden bardzo ambitny cel, którego zwolennicy monogenizmu nie zakładali: umieszczenie dogmatu na tle wizji ewolucjonistycznej całego kosmosu¹⁴. Według wspomnianych jezuitów, Bóg porusza stworzoną przez siebie materią w kierunku coraz bardziej złożonej struktury. Człowiek wyłania się w tym procesie z organizmów

¹¹ W znaczeniu teologicznym. W rozumieniu antropologii przyrodniczej jest to monogenizm.

¹² T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 84-85.

¹³ W tym celu autorzy podjęli się przebadania źródeł Objawienia i dogmatycznych wypowiedzi Kościoła. Szerzej na ten temat w: Tamże, s. 180-184.

¹⁴ Zaskakuje zatem brak jakiejkolwiek analizy ich koncepcji w obszernym, przytaczanym wyżej opracowaniu A. Anderwolda, powstałym z zamiarem całościowego prześledzenia roli nauk przyrodniczych w refleksji teologicznej.

niższych (hominidów), być może w licznych liniach rodowych. Profesorowie z Gregorianum przyjmowali również teorię rekapitulacji (zasady biogenetycznej), w myśl której rozwój pojedynczego człowieka (od dzieciństwa do dorosłości) odzwierciedla w przybliżony sposób ewolucję ludzkości¹⁵. Zatem mogli istnieć prawdziwi ludzie, którzy jednak nie doszli do pełnej dojrzałości intelektualnej i moralnej właściwej osobie dorosłej. Z tej wspólnoty jeden, pierwszy osobnik dochodzi do pełni rozwoju, który zapewnia mu zdolność wyboru między dobrem a złem. To był moment, w którym ewolucja miała się wznieść na nowy, nadprzyrodzony poziom, lecz właśnie wtedy człowiek popełnia grzech. W innych jednostkach, które egzystują jeszcze w stanie przedświadomości, skutkuje to zablokowaniem wewnętrznego pędu do nadprzyrodzonej ewolucji¹⁶. Konsekwencje czynu jednego osobnika przenoszą się na pozostałych, ponieważ w ewolucyjnej wizji świata również jednostki nie połączone wspólnym źródłem pochodzenia posiadają jakąś więź, która ich łączy jeszcze przed hominizacją. Po pierwsze, wspólna jest materia stworzona przez Boga jako podłoże hominizacji. Po drugie, wspólne jest to samo stwórcze działanie Boże, które procesem hominizacji kieruje. I wreszcie po trzecie, wszystkich jednoczy wspólny cel i powołanie do utworzenia jednego Ludu Bożego¹⁷.

W koncepcji tej Adam nie jest symbolem zbiorowości, lecz jest osobą indywidualną, konkretną. Grzech Adama polegał na tym, że osiągnąwszy pełnię używania rozumu, odrzucił on łaskę ofiarowaną przez Boga i tym samym wpłynął na kondycję religijną wszystkich ludzi. Autorzy stwierdzają, że odmowa przyjęcia Bożego daru w żaden sposób nie wpłynęła na zjawiskową stronę świata i nie zakłóciła ewolucji kosmosu, ponieważ dokonała się we wnętrzu człowieka. Dzięki temu opis początków historii zbawczej nie koliduje z ustaleniami nauk przyrodniczych. Uzgodnienie tej koncepcji z wymogami dogmatu nie było już tak oczywiste. Zarzuty, jakie formułowano pod adresem rzymskich teologów dotyczyły w głównej mierze rozumienia stanu sprawiedliwości pierwotnej jako istniejącego tylko wirtualnie a nie faktycznie¹⁸. Tym samym

¹⁵ Należy dodać, że zasada biogenetyczna nie cieszy się szeroką akceptacją w gronie naukowców.

¹⁶ A. Nossol, *Współczesne poglądy na naturę grzechu pierwotnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVII(1970), z. 2, s. 60-61 oraz T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 184-185.

¹⁷ W. Hryniewicz, art. cyt., s. 137.

¹⁸ B. van Onna zwracał uwagę, że współczesna nauka kreśliła obraz pierwotnego człowieka, który nie pasował do „nadczołowieka” z raju, o którym uczyła teologia chrześcijańska. Występowały zatem dwa konfrontacyjne modele: Adama teologii, wobec którego łaska Boża została zrealizowana optymalnie i Adama nauk przyrodniczych, którego możliwości uwarunkowane procesami ewolucyjnymi są znacznie skromniejsze. Ten skrajnie prymitywny człowiek musiałby być zdolny do decyzji, która tak dramatycznie zaciążyła na ludzkości w całej swej historii. B. van Onna wymieniał trzy, jego zdaniem, najważniejsze próby rozwiązań dotyczących problematycznej historyczności człowieka w stanie pierwotnej sprawiedliwości. Pierwszą jest wirtualne istnienie sprawiedliwości pierwotnej. Druga koncepcja zmierza do reinterpretacji teologicznej pierwotnych

samym Bóg nie stworzył ludzi w stanie sprawiedliwości pierwotnej, a jedynie ofiarował im możliwość takiego życia. Osiągnięcie tego stanu miało być poprzedzone procesem, w którym człowiek stawałby się coraz dojrzały i w pełni gotowy na przyjęcie tego daru. Zatem człowiek popełniając grzech, nie utracił łaski już posiadanej, lecz tylko prawo do jej otrzymania. Stan *rajski* miał być kresem ewolucji ludzkiej¹⁹. Porządek, życie nadprzyrodzone, które oczekiwało ludzkość, zostało na skutek popełnionego grzechu zastąpione innym – naznaczonym złem i cierpieniem. Jednak Boży plan doprowadzenia człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym nie został zniweczony przez grzech. Trwa i realizuje się przez udział człowieka w tajemnicy wydarzeń paschalnych. To zwrócenie uwagi na zbawcze wydarzenie Krzyża, miało – zdaniem Profesorów z Gregorianum – zapewnić ortodoksyjność ich koncepcji i spełnić wymagania dogmatu o grzechu pierworodnym. Według rzymskich teologów, istota tego dogmatu opiera się na konieczności odkupienia przez Chrystusa upadłej ludzkości na skutek pierwszego grzechu²⁰.

Długą intelektualną drogę przeszedł K. Rahner (zm. 1984), aby dojść do wniosku, że można uzgodnić teorię poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym bez naruszania ortodoksji wiary. W 1954 roku skonstruował tak zwany pośredni dowód na rzecz monogenizmu, w którym uznał jedność pochodzenia ludzkości jako podstawę wspólnoty zbawienia i odrzucenia. K. Rahner zastanawiał się czy Chrystus nie dlatego właśnie mógł być głową i pośrednikiem całego rodzaju ludzkiego, że sam był członkiem ludzkości pochodzącej monogenicznie? Odpowiedź twierdzącą uzyskał badając Pismo Święte²¹. Zatem w swym dyskursie zajął się w głównej mierze tylko teologiczną stroną zagadnienia, pozostawiając na boku jej przyrodnicze implikacje i aspekty²².

darów nieśmiertelności oraz wolności od pożądliwości. Trzecie stanowisko było reprezentowane głównie przez teologizujących przyrodników (choć i K. Rahner możliwości takiego rozwiązania nie wykluczał). Przyjmują oni za oczywistość, że ludzkie ciało rozwinęło się na drodze ewolucji od zwierzęcych form życia. Pierwsi ludzie, którym udało się wznieść ponad poziom zwierząt, dostrzegli swoją odrębność, która była konsekwencja posiadanej świadomości i wolności działania. Ta zupełnie nowa sytuacja była dla pierwszych ludzi powodem wewnętrznych niepokojów. Nie mniej obaw przynosiło zagrożenie z zewnątrz, ze strony otoczenia. Zatem, aby pierwsi ludzie mogli przetrwać, Bóg musiał zadbać o to, by stworzyć im ku temu warunki (wewnętrzne i zewnętrzne). Stworzył zatem raj. Upadek spowodował utratę tej wyjątkowej sytuacji, a w dalszej kolejności wydanie pierwszych ludzi na działanie sił ewolucyjnych. W tego typu przybliżeniach stan sprawiedliwości pierwotnej przedstawiano zazwyczaj na wzór dziecinnej niewinności. Zastanawiano się zatem, jakie mechanizmy musiały zadziałać w człowieku i na człowieka, że ten popełnił czyn tak katastrofalny w skutkach, jak grzech pierworodny. B. van Onna, *Problem raju w świetle ewolucjonizmu*, „Concilium” 1-10(1966/67), s. 313, 317-318.

¹⁹ W. Hryniewicz, art. cyt., s. 137.

²⁰ Tamże, s. 138.

²¹ Obszerna analiza biblijnej argumentacji K. Rahnera w: T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 102-106.

²² A. Anderwald, dz. cyt., s. 109.

W przełomowym artykule *Grzech pierworodny a ewolucja* z 1966 roku, opowiadając się za poligenizmem, zmienił swoje poprzednie stanowisko²³. Wy-szedł od pytania o kwalifikację teologiczną tezy monogenicznej. Innymi słowy, czy monogenizm został udowodniony jako nauka pewna? Do udzielenia negatywniej odpowiedzi skłoniły go najnowsze ustalenia badań egzegetycznych, które nie wskazywały już tak ścisłego powiązania monogenizmu z Pismem Świętym. Brak bezpośredniego dowodu w źródłach Objawienia oraz analiza tekstów Soboru Trydenckiego i encykliki *Humani generis* dały K. Rahnerowi podstawę do stwierdzenia, że monogenizm nie został ogłoszony przez Kościół dogmatem. Z drugiej strony dopuszczał możliwość szukania bezpośredniego dowodu w naturalnym poznaniu naukowym, które choć samo nie może dostarczyć ani jednego twierdzenia natury teologicznej, to jeśli byłoby pewne, stwarzałoby szansę na pogodzenie poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym. Wśród przyrodników zdecydowanie dominował zaś pogląd, że ewolucyjny proces hominizacji ma charakter poligeniczny. Zdaniem K. Rahnera, teolog, respektując granice metodologiczne, zamiast prób wartościowania, czy kontestowania przyrodniczych ustaleń, powinien przyjąć do wiadomości aktualne wnioski antropologii przyrodniczej. Przedstawił dowód, z którego wynikało, iż nie można z całą pewnością wykazać, że poligenizmu nie da się pogodzić z ortodoksyjną nauką o grzechu pierworodnym²⁴.

W ocenie niemieckiego teologa, akceptacja przez Piusa XII możliwości pojawienia się człowieka na ziemi za przyczyną ewolucyjnych procesów, zawiera, choć nie wprost, akceptację jakiejś formy poligenizmu. Jeśli się bowiem dopuszcza hominizację ewolucyjną, należy przyjąć, że Ewa powstała w dokładnie taki sam sposób jak Adam. Nie można ujmować pochodzenia Adama w kategoriach ewolucji, a negocjować je w stosunku do Ewy. Zatem przynajmniej w stosunku do jednej pary, koniecznym jest uznać poligenizm. To z kolei rodzi pytanie: jak przekonywująco wyjaśnić, że niezależne pochodzenie dwojga ludzi ze świata istot niższych ma być ograniczone tylko do tej pary? Wszystkie odpowiedzi, których można udzielić, były dla Rahnera mało satysfakcjonujące ponieważ, jego zdaniem, implikują potrzebę odwołania się do arbitralnych decyzji Boga. Trudno również nie powołać się na Bożą wolę, wyjaśniając jak jeden Adam spotkał jedną Ewę skoro oboje powstały niezależnie od siebie na drodze ewolucji²⁵.

²³ Zmiana nie spowodowała jednak istotnego przeorientowania całościowej, teologicznej koncepcji Rahnera na temat grzechu pierworodnego, która charakteryzowała się dużą spójnością. K. McMahon, *Karl Rahner and the theology of human origins*, „The Thomist” 66(2002), s. 500. [online] <http://www.thomist.org/journal/2002/October/2002%20Oct%20A%20McMahon%20web.htm> (odczyt: 03.07.2011).

²⁴ K. Rahner, *Grzech pierworodny a ewolucja*, „Concilium” 1-10(1966/67), s. 288-290.

²⁵ Tamże, s. 291.

Rahner odrzucał przekonanie, że tylko monogenizm zapewnia jedność cielesno-historyczną u zarania ludzkości. Także ludzkość powstała poligenicznie może być jednością przez jedność biologiczną opartą na tej samej strukturze genetycznej. Elementem konstytutywnym tej pierwotnej biologiczno-historycznej jedności było również osobowe porozumiewanie się za pomocą kultury, np. języka. I wreszcie wspólne wszystkim jest nadprzyrodzone ukierunkowanie ludzkiego życia, którego Chrystus jest ostatecznym spełnieniem²⁶.

Niemiecki teolog dowodził możliwości pogodzenia nauki o grzechu pierworodnym z poligenizmem, analizując dwie możliwości. Po pierwsze, czy można pomyśleć, że w powstałej poligenicznie pierwotnej wspólnotie jeden człowiek (bądź para) popełniła grzech, który zdecydował o sytuacji duchowej całej ludzkości? Po wtóre, czy można pomyśleć, że cała pierwotna wspólnota, spersonifikowana za pomocą określenia „Adam”, a więc w osobach wszystkich swych członków, popełniła grzech i w konsekwencji cała ludzkość znalazła się w stanie upadku? Rahner na oba pytania odpowiadał twierdząco opierając się w swych wywodach na idei solidarności ludzkiej²⁷. Ludzkość nie składa się z jednostek od siebie odizolowanych, ale zarówno na płaszczyźnie biologii jak i historii stanowi jeden organizm. Poszczególni członkowie zachowują przy tym własną osobowość i wolną wolę, wpływają na zmianę sytuacji całej wspólnoty. Można zatem przyjąć, że cała pierwotna ludzkość została wybrana przez Boga na podmiot przymierza. Została obdarzona zdolnością przekazywania łaski tylko pod warunkiem bezgrzeszności wszystkich członków grupy stanowiącej biologiczno-historyczną jedność. Na skutek grzechu jednego członka o tej wspólnotie zaczyna współdecydować grzech. Pierwotna wspólnota traci dar przekazywania łaski, a grzeszna jednostka staje się faktycznym reprezentantem całej grupy²⁸.

Odpowiadając na drugie pytanie, Rahner stwierdza, że całkowicie do pomyślenia jest, aby wszyscy członkowie pierwotnej wspólnoty zgrzeszyli i wtedy wszyscy razem stanowią Adama, który jako grzesznik jest konkretnym określeniem tej pierwotnej grupy, która dała początek ludzkości. Grzech całej pierwotnej ludzkości tworzy sytuację zła, w wyniku której funkcja przekazywania łaski poprzez pochodzenie zostaje zniesiona. Takiemu ujęciu pierwszego grzechu sprzyja po pierwsze to, że ówczesna antropologia przyjmowała jednostkę genetyczną, czyli pierwotną populację jako bardzo niewielką grupę. Z drugiej zaś strony monogenizm przyjmowany w teologii też zakłada grupę

²⁶ Jednocześnie Rahner ogranicza do jednego obszar hominizacji i tym samym odrzuca polifiletyzm (teorię, według której ludzkość powstała z organizmów niższych w sposób niezależny na kilku terenach). Tamże, s. 292.

²⁷ W. Łydka, *Poligenizm a grzech pierworodny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVII(1970), z. 2, s. 98.

²⁸ K. Rahner, art. cyt., s. 293-294.

(Adama i Ewę), która zgrzeszyła. Nie należy sobie jednak wyobrażać, że odizolowane od siebie jednostki, nagle w sytuacji absolutnie neutralnej, stają się wszystkie złe. Rahner wskazywał tu na społeczny charakter relacji wewnątrz pierwotnej wspólnoty, której członkowie obdarzeni wolnością, wpływają na siebie wzajemnie bez wywierania nacisku²⁹.

Rahner był przekonany, że również zakładając poligeniczny początek ludzkości można przyjąć istnienie podmiotu, indywidualnego bądź kolektywnego, który jako pierwszy stał się winnym grzechu, który wprowadził świat w sytuację zła. W tym zaś widział dostateczny powód, by Magisterium Kościoła odstąpiło od interwencji na temat poligenizmu w celu obrony dogmatu grzechu pierworodnego³⁰.

Teologiczne koncepcje szwajcarskiego jezuitę, profesora dogmatyki z Innsbrucka, Raymonda Schwagera (zm. 2004), na nowo interpretujące tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym, powstały na fundamencie teorii mimesy i ofiarniczej R. Girarda³¹. To przez jej pryzmat R. Schwager dokonał reinterpretacji tekstów Pisma Świętego. Biblijna egzegeza stanowiła punkt wyjścia jego refleksji³².

Tradycja Kościoła uczy o powszechności grzechu pierworodnego, który zaistniał u początków ludzkości. Zdaniem wspomnianego autora, ewolucja jest sprzymierzeńcem dogmatu. Zwracał on uwagę na zasadę biogenetyczną, według której rozwój embrionu w skrócony sposób powtarza rozwój rodowy organizmów. Na tę zasadę powoływali się również Z. Alszegey i M. Flick. O ile jednak Schwager starał się za jej pomocą uzasadnić możliwość ponoszenia przez wszystkich ludzi skutków grzesznego czynu pierwszego człowieka, o tyle rzymscy profesorowie wyjaśniali w ten sposób możliwość istnienia na początku ludzkości większej społeczności, z której jeden osobnik jako pierwszy osiągnął dojrzałość osoby dorosłej. Zdaniem Schwagera, zasada biogenetyczna zyskuje nowe, rozszerzone znaczenie, gdyż dzisiejsza nauka pozwala traktować organizmy jako żywe wspomnienia bardzo odległej przeszłości. Po pierwsze, dlatego że pierwiastki, z których zbudowane są organizmy, jak również i nasze ludzkie ciało, powstały miliardy lat temu na skutek kosmicznych gigantycznych prawdydarzeń. Po drugie, dlatego, że kod genetyczny wszystkich istot żywych jest

²⁹ Tamże, s. 294-295.

³⁰ Tamże, s. 295.

³¹ Szerzej na ten temat w: A. Romejko, *Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepcja i transformacja koncepcji mimesy i ofiarniczej* [online] <http://chrystologia.pl/index1.htm> (odczyt: 19. 07. 2011). Na temat koncepcji R. Girarda: S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii Rene Girarda*, w: red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 227- 252.

³² Szerzej na temat analizy egzegetycznej R. Schwagera w: S. Budzik, *Czy teoria ewolucji potwierdza naukę o grzechu pierworodnym? Model Raymunda Schwagera*, „*Analecta Cracoviensia*” 33(2001), s. 360-362.

jednakowy, co sugeruje, że całe obecne życie powstało z jednej jedynej pracomórki. Wyżej wymienione empiryczne wnioski pozwalają uznać za prawdopodobną w świetle badań przyrodniczych katolicką doktrynę, która uczy, że wszyscy żyjący ludzie noszą w sobie, jak to ujmował Schwager, *wspomnienie* o upadku na początku ludzkich dziejów³³.

Zgodnie z ustaleniami paleontologów Schwager utrzymywał, że u zarania ludzkości stoi pierwotna wspólnota. Na podstawie odkryć najstarszych świadectw ludzkiej kultury, paleontologowie określają wiek ludzkości na około 2,5 miliona lat (*homo habilis*). Schwager, który ujmuje człowieka w sensie filozoficznym, jako istotę otwartą na rzeczywistość nadprzyrodzoną i zdolną do wolnych wyborów, skłonny był przesunąć czasową granicę pojawienia się człowieka (*homo erectus*). Szwajcarski dogmatyk uczynił jednym z istotnych elementów swojej koncepcji grzechu pierwotnego powszechne wśród przyrodników przekonanie o mniejszym objętościowo mózgu ludzi pierwotnych i postępującym bardzo dynamicznie procesie rozrostu jego objętości³⁴. Jaki wpływ dla wczesnego zachowania człowieka i istnienia grzechu miała wielkość mózgu? Teologicznej odpowiedzi na to pytanie dogmatyk z Innsbrucka udzielił w oparciu o ustalenia biologów, paleontologów i socjobiologów.

Schwager twierdził, że z powodu małej objętości mózgu źródłem decyzji pierwszych ludzi były o wiele bardziej uczucia niż racjonalny namysł. Temu bardzo intensywnemu życiu emocjonalnemu towarzyszyła relacja do nieskończonej przyczyny życia³⁵. Bycie człowiekiem implikowało również możliwość podejmowania wolnych decyzji. Przed wyborem stanęli pierwsi ludzie – okazując wierność lub niewierność wobec przyjętego daru. Zostali wezwani do intensywnego otwarcia się na Transcendencję, do przebywania w bliskości Boga, do przekraczania siebie. To z kolei wiązało się ze zmianą zachowania, które od tego momentu miało wyrastać ponad postępowanie typowo zwierzęce. Odrzu-

³³ R. Schwager, *Grzech pierwotny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 106-107.

³⁴ Warto zauważyć, że J. Hawks, antropolog z uniwersytetu w Wisconsin, na podstawie swoich badań postawił w 2010 roku hipotezę, że przez 2 miliony lat następował rozrost mózgu, lecz 20000 lat temu miało miejsce odwrócenie kierunku rozwoju. Dowodem na to są, jego zdaniem, wyniki analiz czaszki człowieka z Cro-Magnon, które wskazują, że pojemność mózgowość czaszki naszych przodków sprzed 40000 lat była większa a tym samym większy, o około 150 cm³ (wielkość piłki tenisowej), był ich mózg. K. McAuliffe, *If modern humans are so smart, why are our brains shrinking?* [online] <http://discovermagazine.com/2010/sep/25-modern-humans-smart-why-brain-shrinking> (odczyt: 19. 07. 2011). Jeśli hipoteza J. Hawksa uzyska powszechną akceptację w świecie naukowym, to koncepcja Schwagera może utracić swoją aktualność. Będzie to również argument dla tych teologów, którzy przestrzegają przed ryzykiem zbyt ścisłego powiązania prawd teologicznych i ich eksplikacji z teoriami nauk przyrodniczych.

³⁵ Autor powołuje się na obserwacje zachowań ludzi upośledzonych umysłowo, którzy prowadzą bardzo intensywne życie duchowe, a więc i modlitewne, co pokazuje, że relacje z Bogiem nie znajdują się pod wyłączną kontrolą rozumu. R. Schwager, dz. cyt., s. 109.

cenie daru przez człowieka spowodowało zakłócenia w procesie ewolucyjnym, duża emocjonalność stała się źródłem ostrych sporów, a pozytywne do tej pory mechanizmy ewolucji powróciły w negatywnej formie. Biblijne opisy szybko rozprzestrzeniającego się zła (przed potopem cała ziemia była zepsuta w oczach Boga) wskazują, że przemoc szybko przybierała na sile i cała ludzkość była zagrożona w swej egzystencji. Zdaniem R. Schwagera, to, że ludzie ostatecznie przetrwali, było zasługą nie tyle racjonalnej postawy i społecznej zgody, ile bardziej spontanicznej tendencji, by agresję kierować poza własną grupę (idea *kozła ofiarnego* R. Girarda). To z kolei spowodowało powstanie silnych więzi międzyludzkich wewnątrz własnej wspólnoty. Nie bez znaczenia było również istnienie dużych przestrzeni, dzięki którym skonfliktowane grupy nie musiały egzystować w bliskim sąsiedztwie.

Ludzka agresja sprzyjała również ekspresowemu (w świetle trwającej miliardy lat ewolucji) procesowi wzrostu objętości mózgu (około 2 miliony lat). Wzajemne zabijanie się mogło być narzędziem selekcji, ponieważ przetrwały jednostki i grupy najsilniejsze, o szybszych reakcjach, większej inteligencji, posiadające skuteczniejszą broń i lepszy system komunikacji³⁶. Jeśli zatem ludzkość przyspieszyła rozwój swego mózgu przez walkę między grupami, to tym samym należy zakładać preferowanie przez ewolucję osobników agresywnych. Schwager, powołując się na ustalenia socjobiologii, która stoi na stanowisku, że w procesie ewolucji nie tylko konstituowały się cechy fizyczne, ale również pewne sposoby zachowań, dopuszczał możliwość wejścia do struktury biologicznej człowieka jego skłonności i dyspozycji do zabijania. Interpretując to zjawisko teologicznie wskazywał, że grzeszne działanie wspierało rozwój człowieka. Dla dogmatyka z Innsbrucka grzech pierworodny nie miał miejsca na początku *gotowej* ludzkości, ale miał aktywny udział w procesie hominizacji i tym samym zagnieździł się on w samej ludzkiej naturze³⁷. Zatem, wydaje się, że podobnie jak Z. Alszegey i M. Flick, traktuje on stan sprawiedliwości pierwotnej jako potencjalny a nie faktyczny.

Dla Schwagera istotnym stało się pytanie, jak z teologicznego punktu widzenia ocenić rozwój mózgu, skoro jest to z jednej strony rezultat grzechu, z drugiej zaś wynik procesu ewolucyjnego należącego przecież do natury stworzonej przez Boga? Omawiany autor wyjaśniał, że rozrost mózgu był sam w sobie dobry i stanowił element dobra stworzenia. Pomagał w przewyciężeniu złych tendencji dzięki pełniejszemu zrozumieniu. Dopiero w teologicznej per-

³⁶ Warto jednak zauważyć, że E. Bone, francuski jezuita i paleontolog stwierdza, iż „postawa spionizowana, przez odblokowanie wzrostu masy mózgowej działa na korzyść cefalizacji (rozwoju mózgu – przyp. aut.) (...). Te dwa czynniki doprowadzają teraz do spektakularnego powiększenia się mózgu, zwłaszcza od strony czoła”. E. Bone, *Bóg niepotrzebna hipoteza?*, Kraków 2004, s. 91.

³⁷ R. Schwager, dz. cyt., s. 108-115.

spektywie dostrzec można podstawowy sens i cel rozrostu mózgu, którym jest rozwój u człowieka zróżnicowanych form poznania, umożliwiających mu zrozumienie i przyjęcie prawdy Objawienia i Słowa. Jednak grzech okazał się tak potężny, że zdołał ogarnąć to, co dobre. Z postępującym procesem ewolucji i wzrostem świadomości zło stawało się coraz bardziej wyrafinowane, a aktywność mózgu skupiona była w dużej mierze na tworzeniu coraz przemyślniejszych broni³⁸.

Dla szwajcarskiego jezuitę grzechem było więc pozostawianie człowieka w naturalności, która w obliczu wezwania do otwarcia się na to, co Nadprzyrodzone, staje się nienaturalna, niezgodna z naturą człowieka. Z drugiej strony Schwager daleki był od pojmowania grzechu pierworodnego jako spektakularnego aktu³⁹. Podobnie jak K. Rahner, R. Schwager rozprzestrzenianie się zła postrzega w optyce społecznej solidarności, gdzie ludzie powiązani ze sobą tworzą pewien system, w którym bardzo niewielkie odchylenia na początku mogą doprowadzić rychło do poważnych następstw⁴⁰.

Koncepcja R. Schwagera zaskakuje nowością spojrzenia, co może implikować zarzuty o zbytne zbiologizowanie prawd teologicznych. Dlatego autor z dużą ostrożnością podchodził do swoich teologicznych interpretacji: „(...) czy i jak nowsze badania dotyczące hominizacji można zintegrować z pogłębioną nauką o grzechu pierworodnym i z dramatycznym modelem odkupienia? Ponieważ nie ma jednoznacznych przesłanek ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji, ani we współczesnej teologii, więc można oczywiście tylko odważyć się na postawienie hipotezy, której siła przekonywania ma się ujawnić w przyszłej dyskusji (...)”⁴¹.

Teilhardowi de Chardin (zm. 1955), zdaniem B. Hałaczka⁴², zawdzięcza teologia świadomość tego, że spór o monogenizm jest nierozwiązywalny w obszarze nauk przyrodniczych, ponieważ biologia nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o liczebność pierwotną. Jeśli paleoantropologia mówi o jedności, to w znaczeniu genetycznej zwartości pierwotnej wspólnoty. Hipoteza jednostkowego Adama jest z punktu widzenia nauk przyrodniczych nieweryfikowalna, bowiem „wskutek ogromnej odległości w czasie przyrodnicze spojrzenie na życie nie dociera do zbiorowisk wcześniejszych niż populacja”⁴³.

³⁸ Tamże, s. 116-117.

³⁹ „Wszystko mogło zacząć się od pozornie niegroźnego odsunięcia od siebie darowanego doświadczenia albo od ponownego, podjętego w dobrej wierze, przywołania wcześniejszego uczucia, które wkrótce zrodziło nowe nawyki i pociągnęło za sobą następstwa (...)”. Tamże, s. 111.

⁴⁰ R. Schwager przywołuje tutaj przykład z meteorologii, gdzie używa się następującego powiedzenia: uderzenie skrzydła motyla w Afryce może wywołać cyklon na Karaibach. Tamże, s. 112.

⁴¹ Tamże, s. 106.

⁴² B. Hałaczek, *Ewolucja poglądów teologicznych na ewolucję*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31(1998), s. 22.

⁴³ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 211.

Początki ludzkości Teilhard de Chardin tłumaczył monofiletycznie, uważał zatem, że u początków nowego gatunku – człowieka, znajduje się wielość⁴⁴. Swoje przekonanie opierał na danych dostarczanych przez paleontologię i genetykę, a także, jak się wydaje, na pozanaukowym założeniu, że u początków wszelkiej ewolucji znajduje się wielość. Ta ostatnia była dla francuskiego jezuity synonimem zła. Chodziło mu jednak o wielość nieorganizowaną, bierną, nie posiadającą wewnętrznego ukierunkowania ku wyższemu celom⁴⁵. W momencie przekroczenia progu świadomości zaczęła istnieć nowa, przedtem zupełnie nieobecna wielość – ludzkość. Gatunek ludzki jest ostatnim ogniwem i zarazem początkiem jakościowo nowego stwórczego procesu, jakim jest ewolucja. Zaczyna tym samym istnieć nowy wymiar zła – uświadomionego. Obok zła fizycznego, strukturalnie powiązanego ze światem podlegającym ewolucji, gdzie to, co niedoskonałe, wadliwe, przechodzi w stany bardziej doskonałe, pojawia się zło moralne, grzech. Cierpienie i śmierć jako zło kosmiczne będące wpisane w strukturę stworzenia, w człowieku stało się wydarzeniem świadomym. W chwili, gdy śmierć osiąga istot świadomych tego, że umierają, że są zbyt słabe, aby powstrzymać rozpad organicznej jedności, śmierć nie jawi się dla człowieka jako oczywistość procesu ewolucyjnego, lecz jako skandal. Doświadczenie zawodowe – praca paleontologa – wskazywało Teilhardowi, że cierpienie i śmierć istniały już przed człowiekiem i pierwszym grzechem⁴⁶.

Taka koncepcja jest zgodna z tradycyjną nauką Kościoła, która w obronie przed mitologizacją raju, odżegnuje się od sielankowych obrazów, negujących istnienie drapieżników czy też bólu, chorób i śmierci w świecie zwierząt. Na długo przed teoriami Darwina obecne było w Kościele przekonanie, że wyjątkowe przymioty jakie posiadał człowiek przed upadkiem nie przysługiwały mu wprost jako stworzeniu (nie były wynikiem procesów ewolucyjnych), lecz *darami pozanaturalnymi* – owocami niepojętej dla nas bliskości z Bogiem⁴⁷. Warto jeszcze raz zwrócić uwagę, że Teilhard twierdził co prawda, iż człowiek od początku umierał i podlegał trudom życia, gdyż są to istotne elementy rozwoju i dojrzewania, ale przez grzech naturalne zjawisko śmierci zostało zakłócone. Uzyskało nowy, tragiczny wymiar i stało się czymś, co przeraża⁴⁸.

⁴⁴ Autor nie był jednak do końca przekonany o słuszności swego wyboru: „musimy się od razu pogodzić z myślą, że na to pytanie (o początek ludzkości – przyp. aut.) nie możemy i chyba nigdy nie będziemy mogli odpowiedzieć z całą stanowczością”. Tamże, s. 181.

⁴⁵ P. Teilhard de Chardin, *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogenezy*, w: Tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 342-343.

⁴⁶ J. Kulisz, *Grzech pierworodny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin*, „Collectanea Theologica” 55(1985), s. 52-53.

⁴⁷ J. Salij, *Nie tyle teoria, ile raczej teorie ewolucji*, „W drodze” 394(2006), [online] <http://www.wdrodze.pl/archiwum/?mod=archiwumtekst&id=12537> (odczyt: 27. 08. 2011).

⁴⁸ J. Kulisz, art. cyt., s. 53.

Również teilhardowskie nazywanie grzechem pierwotnym całości zła, rozumianego jako utrata jedności, począwszy od rozpadu materii nieożywionej, a skończywszy na uświadomionej śmierci człowieka, rodziło obawę o zgodność z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Nasuwa się bowiem pytanie, czy grzech pierwotny istniał już przed człowiekiem i jego wolną wolą? Jak przekonuje J. Kulisz, grzech pierwotny należy tutaj rozumieć wyłącznie w sensie analogicznym jako symbol zła obecnego w ewolucyjnym świecie⁴⁹.

Grzech pierwotny w znaczeniu teologicznym, zdaniem francuskiego jezuitę, ma miejsce wtedy, kiedy jest świadoma wina. Z drugiej strony Teilhard nigdzie nie wyłożył w sposób systematyczny, ani nie stworzył modelu pierwszego, świadomego spotkania człowieka z Bogiem. Zdaniem J. Kulisza, można wydobyć jednak z pism francuskiego jezuitę ogólną wizję teologiczną na temat początków ludzkości⁵⁰. Jak wspomniano wyżej, ludzkość widział jako nowy początek stwórczego działania Bożego, który nazywał *stanem embrionalnym ludzkości*. W tym początku, dzięki Chrystusowi, rozpoczyna się proces dojrzewania ludzkości. Wolność człowieka, która była mu dana, przedłużała w sobie tajemniczą i niebezpieczną wielość. W tej wolności decydował się na jedną z wielu możliwości. Bóg chciał jego dojrzewania, chciał, poprzez proces jednoczenia ludzkiej społeczności, wybawić go z wielości. Pierwszy człowiek rozumiany jako pierwotna wspólnota w wolnym wyborze zindywidualizował swoją wielość. Odrzucając Boże powołanie sprawił, że od tej chwili człowiek – rozumiany jako społeczność popadł w egoizm. Wskutek tego społeczność przemieniła się w wielość, pozbawioną jednoczącą Miłości⁵¹.

Teilhardowska koncepcja grzechu pierwotnego umieszczona była w świecie dynamicznym, będącym w ciągłym rozwoju. W takiej wizji stworzenia to, co doskonale znajduje się w przyszłości jako zwieńczenie ewolucyjnego procesu. Człowiek, choć – zdaniem jezuitę – jest ostatnim ogniwem rozwoju, to na pewno nie jego kresem. Zatem tym bardziej nie można tego powiedzieć o człowieku historycznie pierwszym. W ewolucyjnej wizji świata, tajemnica Wcielenia wymaga pewnej dojrzałości ludzkiej. Ludzkość dojrzewająca ku pełni w Chrystusie, mogła swymi decyzjami i wysiłkiem włączyć się w stwórcze działanie Boga. Mogła również poprzez swoje niewłaściwe wybory i złe decyzje wydłużyć czas swego *dorastania* i opóźnić wcielenie Syna Bożego. Skoro dojrzewanie ludzkości, prowadzące do Chrystusa, rozkłada się w czasie i jest długą historią, to zdaniem Teilharda, niemożliwe jest, by od de-

⁴⁹ Tamże, s. 54.

⁵⁰ Należy jednak pamiętać, że Teilhard de Chardin nie uważał siebie za kompetentnego w dociekaniach teologicznych: „nie jestem ani filozofem, ani teologiem, lecz badaczem zjawisk, fizykiem w znaczeniu, jakie temu słowu nadawali starożytni Grecy”. Cyt. za: N. M. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, w: P. Teilhard de Chardin, *Środowisko ...*, s. 306.

⁵¹ J. Kulisz, art. cyt., s. 54-56.

cyzji jednego, pierwszego człowieka uzależnione były losy tajemnicy Wcielenia. Zatem grzech pierworodny nie był jednorazowym izolowanym aktem popełnionym na początku ludzkości. Jest stanem ciągle dotykającym ludzi poprzez ich grzechy, które utrudniają realizację tajemnicy Chrystusa. Jest powielającym się w historii stanem, wskutek którego tajemnica Wcielenia przybrała również charakter odkupieńczy⁵².

Teilhardowska próba reinterpretacji grzechu pierworodnego w kontekście ewolucji stoi w opozycji do tradycyjnej, teologicznej interpretacji początków człowieka. Autor pomijał w swej koncepcji teologiczną prawdę o stworzeniu pierwszych ludzi w stanie sprawiedliwości pierwotnej i wyposażenia ich w nadprzyrodzoną łaskę. Grzech pierworodny, choć nie był przez Teilharda zanegowany, nie stanowi jedyne i wyłączne źródła grzesznego stanu ludzkości. Teologiczne braki obecne w refleksji Teilharda nie zniechęciły jednak liczne grono teologów, by u francuskiego jezuitę szukać inspiracji dla własnych koncepcji⁵³.

Zdaniem A. Anderwalda, przykłady teologicznych dociekań nad prawdą o grzechu pierworodnym, z uwzględnieniem wyników nauk przyrodniczych nad początkami człowieka, wskazują na marginalne traktowanie tej kwestii w całościowo ujmowanym teologicznym dyskursie. Opinię tą zdają się potwierdzać przytaczane wyżej słowa R. Schwagera o tym, że współczesnej teologii brakuje narzędzi pozwalających ocenić wartość jego ewolucjonistycznej koncepcji grzechu pierworodnego. Można jednak dostrzec pewne przesunięcie akcentów w prowadzonym dialogu. Do około połowy lat 60. ubiegłego wieku najistotniejszą kwestią było rozstrzygnięcie dylematu: monogenizm czy poligenizm?, głównie w oparciu o argumentację teologiczną, opartą na analizie doktrynalnych orzeczeń Kościoła i wnioskach egzegezy biblijnej. Stopniowo jednak coraz powszechniejsza stawała się postawa, by naukę o grzechu pierworodnym zestawić w szerszym kontekście próbując ją wpisać w ewolucyjny proces⁵⁴. Pod wpływem ówczesnych ustaleń antropologii przyrodniczej coraz częściej próbowano pogodzić poligenizm z nauką o grzechu pierworodnym. Jak zauważa R. Winling, nauka o grzechu pierworodnym w pełni swej odnowy przeszła dziwne koleje. Podczas gdy do roku 1970 kwestia ta była żywo dyskutowana w teologii i postrzegana jako klucz do zrozumienia chrześcijańskiej egzystencji,

⁵² Tamże, s. 57-58.

⁵³ Według Cz. Bartnika Teilhard wyraźnie wpłynął na poglądy między innymi A. Hulsboscha i K. Schmitz-Moormana, w umiarkowanym stopniu na K. Rahnera, P. Schoonenberga i J. Kulisza. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 365. Z kolei A. Anderwald doszukuje się teilhardowskich inspiracji u R. Schwagera. A. Anderwald, dz. cyt., s. 137.

⁵⁴ A. Anderwald, dz. cyt., s. 135.

nagle zeszła z pierwszego miejsca⁵⁵. Zdaniem przytoczonego autora, był to skutek odnowienia pod wpływem Soboru Watykańskiego II, bardziej pozytywnej antropologii ukierunkowanej chrystologicznie, gdzie człowiek ukazwany jest jako obraz Chrystusa⁵⁶.

ATTEMPTS OF INTERPRETING THE DOCTRINE OF ORIGINAL SIN IN THE LIGHT OF THE THEORY OF EVOLUTION IN CATHOLIC THEOLOGY

SUMMARY

Attempts of explaining the Catholic doctrine of original sin in the light of the theory of evolution are important in the interdisciplinary dialogue between theology and natural sciences. Solutions, proposed by theologians, can be divided into three main groups. Initially the dominating concepts justified monogenism (Adam as the only origin of humanity), while taking the neutral position towards natural sciences, and basing on conclusions drawn from the doctrinal teaching of the Church and biblical exegesis (e.g. young K. Rahner, L. Scheffczyk). In the 60s of the twentieth century, there were studies which were open to natural sciences and the evolutionary vision of the world. There were attempts of reconciling polygenism (a primary community instead of an individual Adam) with the dogma of original sin, while respecting the indivisible source of the original sin (late K. Rahner, Z. Alszeghy, M. Flick, R. Schwager). Concurrently, there were theological suggestions which under the influence of interdisciplinary dialogue gave up on monogenism, individual sinner, and any first sinful community (P. Teilhard de Chardin).

KEYWORDS: original sin, evolution, monogenism, polygenism.

⁵⁵ Z kolei J. Życiński uważał, że spór monogenizm - poligenizm wybuchł na nowo pod koniec lat 80 XX w. kiedy to grupa genetyków w 1987 roku przedstawiła naukową hipotezę Ewy mitochondrialnej. Twierdzenie lubelskiego profesora wydaje się być sformułowane nieco na wyrost, ponieważ autor przytacza bardzo skromną ilość świadectw dyskusji toczonych wśród teologów. J. Życiński, art. cyt., s. 403-412.

⁵⁶ R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 413.

CZY W HOMILII JEST MIEJSCE NA POLITYKĘ?

Problem postawiony w tytule artykułu jest jak „puszka Pandory”, ryzykuje ten, kto będzie chciał ją naruszyć. Nie znam badań przeprowadzonych przez pracownię opinii publicznej na ten konkretny temat – polityki na ambonie. Ostatnio (13 października 2011 roku) odbyło się sympozjum homiletyczne w Katowicach, które było poświęcone tej tematyce: „Polityka na ambonie”, co prawda otwierający je ks. prof. Wiesław Przyczyna odniósł się do najnowszych badań TNS OBOP i podał, że „66% polskim katolikom przeszkadza polityczne zaangażowanie Kościoła”. Czy z tak uzyskanej odpowiedzi można budować przesłanki, że podczas homilii i kazań nie powinno się poruszać spraw politycznych, bo tego nie życzą sobie Polacy? Po pierwsze, Kościół to lud Boży, który tworzą wszyscy ochrzczeni, a nie tylko duchowni, jak to myśli wielu, mijając się z prawdą¹. Po drugie, Kościół to szeroka i zróżnicowana płaszczyzna działalności wszystkich ochrzczonych, aby wszyscy byli zbawieni. Po trzecie, katolicka nauka społeczna Kościoła zawiera zachęty i zobowiązania do zaangażowania społeczno-politycznego, a termin „zaangażowanie” występuje w niej nader często². Naukę tę przypomnieli pasterze Kościoła Katolickiego w Komunikacie KEP z 26 sierpnia 2011 roku, gdzie czytamy: „Duszpasterze, biskupi i kapłani, a zwłaszcza katolicy świeccy mają prawo, a nawet obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym, gdyż są częścią tego społeczeństwa”. Tak więc stawianie pytań o zaangażowanie się w sprawy społeczno-polityczne Kościoła jest ze strony osoby pytającej ignorancją katolickiej nauki społecznej, a stwierdzenie przez 66% społeczeństwa, że zaangażowanie Kościoła w politykę im przeszkadza, również nie najlepiej świadczy o ich wiedzy religijnej o Kościele, który sami stanowią i potwierdza dawno postawioną diagnozę przez ks. prof. W. Piwowarskiego z KUL w Lublinie, że z religijnością Polaków nie jest najlepiej.

Jednak nas interesuje homiletyczna działalność Kościoła w kontekście polityki. Niniejszy artykuł będzie naukową próbą odpowiedzi na postawione w tytule pytanie: Czy w homilii jest miejsce na politykę?

* Ks. Dr Wojciech Turowski – doktor nauk teologicznych, specjalność: teologia pastoralna; e-mail: turwoj@poczta.onet.pl

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 31.

² Por. J. Wagner, *Zaangażowanie społeczno-polityczne*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 195.

Formy przepowiadania

Misją Kościoła jest głosić Ewangelię wszystkim narodom, bowiem wszyscy powołani są do świętości³. Kościół realizuje to przez głoszenie słowa Bożego podczas różnego rodzaju nabożeństw liturgicznych oraz przez nauczanie – systematyczną katechizację.

Przepowiadanie słowa Bożego, zwane kaznodziejstwem, to całość działalności oratorskiej kapłana, który w ramach liturgii wygłasza homilię, kazanie lub egzortę, nauki katechizmowe lub konferencje. Homilia, jest typową formą mowy liturgicznej w przeciwieństwie do kazania, opiera się jedynie na perykopie, z niej czerpie motywy i argumenty do przepowiadania oraz ma ścisły związek z liturgią. Celem homilii jest wygłoszenie zbawczego kerygmatu. Kazanie natomiast, może nawiązywać do czytań liturgicznych, skąd może zaczerpnąć temat, jednak ma z liturgią luźny związek. Realizacja kazania wynika z założonego celu (kazanie didaskalijskie – pouczające; kazanie parenetyczne – motywujące do działania), narzuconego tematu (kazanie dogmatyczne, moralne, historyczne), związku z okolicznością (kazanie rekolekcyjne, misyjne, odpustowe, patriotyczne), grupy do jakiej jest skierowane (kazanie do dzieci, młodzieży, do chorych itp.)⁴. Tak więc, kazanie jest wykładem różnych zagadnień wiary i przekonaniem słuchacza do właściwego postępowania. Egzorta, to krótkie kazanie okolicznościowe, zazwyczaj pogrzebowe⁵.

Inną formą przepowiadania słowa Bożego w Kościele są nauki katechizmowe i konferencje. Łączy je tematyczność, zwięzłość, pouczający i informujący ton, ujęcia tematu w sposób wykładowy. Obie formy zakładają cel dydaktyczny, kształcenie, dostarczenie pewnego zasobu wiedzy określonej grupie religijnej, by ją formować. Nauki katechizmowe nawiązują do systematycznej katechezy, gdzie wykładane są podstawowe prawdy wiary. Konferencje i nauki katechizmowe głosi się raczej poza liturgią⁶.

Po Soborze Watykańskim II, który w *Konstytucji o liturgii świętej* postanowił: „Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego” (KL 52), homilia stała się podstawową formą liturgicznego przepowiadania słowa Bożego. By jednak odpowiedzieć na zasadniczy problem, czy jest w niej miejsce na politykę, trzeba wpierw uściślić pojęcia.

³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 39.

⁴ Por. J. Twardy, *Pojęcie kazania i jego rodzaje w świetle polskich podręczników homiletycznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 32-44.

⁵ Egzorta, w: *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1996, s. 272.

⁶ Por. E. Ziemann, *Konferencja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 565.

Uściślenie pojęć

Do rzeczowej dyskusji jest potrzeba uściślenia pojęć. Na początku warto więc zapytać się, jak Kościół definiuje homilię i politykę?

Pojęcie homilii

W świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II, opierając się na prawodawstwie kościelnym i Katechizmie Kościoła Katolickiego, należy stwierdzić, iż homilia jest częścią (integralną) liturgii. Jest strukturalnie związana z Pismem Świętym i liturgią. Podstawowym wymogiem każdej homilii jest zatem absolutna wierność przesłaniu zawartemu w biblijnym słowie Bożym. W homilii obwieszcza się orędzie zbawcze i dokonuje się jego aktualizacji. W oparciu o święte teksty homilia tłumaczy tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego – w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia, oraz uwzględnia szczególne potrzeby słuchaczy. Winna być wygłoszona w zgodzie z regułami homiletycznymi i w przyjaznym tonie⁷.

Z powyższej definicji wynika, iż przed homilistą, który jest wykwalifikowaną osobą do głoszenia homilii, posiadającą mandat misyjny Kościoła, stoi nie lada zadanie, by jego komunikat był liturgiczny, ze względu iż homilia jest integralną częścią liturgii; następnie homilia ma być biblijna, bowiem strukturalnie jest związana z Pismem Świętym oraz ma aktualizować zbawcze orędzie w konkretnych egzystencjalnych okolicznościach słuchaczy⁸.

Liturgiczny charakter homilii

Homilia liturgiczna swoim pochodzeniem sięga homilii synagoidalnej. Żydzi wierzyli w sakralny charakter Tory. Odczytywana w synagodze Tora, a szczególnie fragmenty *Kitwei ha-kodesz* (Pism Świętych), stanowiło nośnik Bożego Objawienia. Po odczytanym fragmencie Tory następowało objaśnienie, czyli homilia. W ten sposób synagoga stała się ośrodkiem nauczania i uświęcania ludu⁹. Każda homilia z natury jest liturgiczna, gdyż wygłaszana jest podczas

⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, *Sacrosanctum concilium* 35, 52; *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, *Dei verbum* 24; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1100, 1154, 1349; *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 767, 768; *I Synod Diecezji Katowickiej*, stat. 21-22.

⁸ Por. K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 77.

⁹ Por. K. Pilarczyk, *Liturgia synagoidalna – pochodzenie, struktura i rozwój*, w: *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przyczyna, Kraków 2010, s.19-20; Podobnie czynił Jezus, kiedy w dzień szabat, w synagodze podano mu Księgę Izajasza, z której odczytał pewien fragment i skomentował go (por. Łk 4,16-19). Tak samo czyniła pierwsza wspólnota chrześcijan (por. Dz 2,42). Opis sprawowania Eucharystii zostawił św. Justyn (II w.) w *Apologii*, gdzie czytamy: „W dni zwanym dniem Słońca odbywa się w oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas, zarówno z miast jak i ze wsi. Czyta się pisma apostołskie lub prorockie, jak długo na to czas pozwala. Gdy lektor skończy, przewodniczący zabiera głos, upominając i zachęcając do naśladowania tych wzniosłych nauk. Następnie wszyscy powstajemy z miejsc i modlimy się za nas sa-

liturgii, wpisując się w kontekst całej liturgii integrując ją, przerzuca pomost między liturgią słowa a liturgią eucharystii. Homilista, korzystając ze świętych tekstów jakimi są czytania liturgiczne, formularz mszalny, czy inne modlitwy związane z liturgią, wiąże je w całość, bowiem jak Nowy i Stary Testament tworzą jedność, tak samo jedność istnieje między słowem Bożym i sprawowaną liturgią. Liturgiczny charakter homilii podkreśla sam przepowiadający, którym powinien być celebrans. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego 2002* w 66 punkcie zwraca na to uwagę¹⁰. Homilia jest liturgiczna, gdyż wskazuje na zbawcze dzieła Boże, które się teraz – w liturgicznym *hodie* i egzystencjalnym wymiarze wiernych – urzeczywistnia, motywując ich do złożenia Eucharystii¹¹. Homilia przez swój charakter liturgiczny ma dynamikę liturgii. W liturgii pod zasłoną znaków i słów działa łaska Boża. Podobnie homilia, pod językową szatą przepowiadanego słowa Bożego skrywa się słowo Boże, które przekazane w odpowiedni sposób doprowadza uczestników do spotkania z Bogiem, wzbudza wiarę i pragnienie ściślejszego zjednoczenia się z Nim poprzez Komunię eucharystyczną. Z tego powodu, że homilia jest częścią liturgii, sposobem komunikacji z Bogiem i ma charakter uświęcający, dlatego jest ona czynnością liturgiczną i zbawczą.

Biblijny charakter homilii

Podana definicja homilii wskazuje na aspekt biblijny homilii. Homilia jest strukturalnie związana z Pismem Świętym, a homilista ma być wierny w przekazywaniu przesłania Biblijnego. Wynika z tego, iż przepowiadający słowo Boże ma być niejako *biblosem* – zwojem papirusu zawierającym historię zbawienia. To od *biblosa* wymagana jest dobra znajomość hermeneutyki i teologii biblijnej, aby dokonać właściwej refleksji nad mszalnymi czytaniem i poprawnego ich skomentowania zgodnego z duchem całej Biblii i intencji autora biblijnego. Chodzi tu o przebicie się przez warstwę językowo-kulturową i dotarcie do zamysłu, motywacji orędzia, jakie w tym czasie i w konkretnych okolicznościach przekazuje Bóg przez autora biblijnego, w innym przypadku grozi niebezpieczeństwo rozminięcia się z prawdą tekstu. „Chcąc zrozumieć Boga, trzeba najpierw zrozumieć człowieka w ramach jego języka, środowiska

mych oraz za wszystkich, w jakimkolwiek znajdują się miejscu...”, za B. Mokrzyckim, w: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 429.

¹⁰ „Homilię winien z zasady głosić kapłan celebrujący. Może on ją zlecić kapłanowi koncelebrującemu lub niekiedy, zależnie od okoliczności, także diakonowi, nigdy zaś osobie świeckiej. W szczególnych przypadkach i ze słusznej przyczyny homilię może wygłosić także biskup lub prezbiter, który uczestniczy w celebracji, choć nie może koncelebrować”. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego 2002*, nr 66.

¹¹ Por. S. Dyk, *Nowotestamentalne określenia posługi słowa Bożego w Kościele a natura homilii*, „Przegląd Homiletyczny” 10/2006, s. 20-21; W. Przyczyna, *Miejsce homilii w celebracji liturgicznej*, w: *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przyczyna, Kraków 2010, s. 47.

i kultury”¹². Kaznodzieja dobrze uczyni, gdy przygotowany tekst homilii skonfrontuje z komentarzami biblijnymi i opracowaniami z zakresu teologii biblijnej. Dzięki czemu homilista może się uchronić od wyjścia poza obszar orędzia biblijnego i formułowania w homilii jedynie jakichś katechetycznych, moralnych pouczeń czy posługiwania się ogólnikami, komunałami i banałami¹³. Wymagając od homilisty wierności słowu Bożemu, należy powiedzieć, że winien on być sam pierwszym pilnym słuchającym słów Pana, by potem, podczas homilii słuchający go mogli stwierdzić: „to mówi Pan” lub „z obfitości serca mówią jego usta” (Łk 6,46). Pilność słuchania słowa Bożego wymaga od kaznodziei-*biblosa* praktykowania codziennie medytacji nad słowem Bożym¹⁴. Kapłan winien mieć świadomość, iż jest sługą Słowa, że słowa jego posługi nie są „jego”, lecz należą do Tego, który go posłał i że ciąży na nim misja zanieśienia tych słów, Ewangelii, innym. Jednak, by to nastąpiło, musi pozwolić się sam ewangelizować przez codzienną medytację¹⁵. To zaś wymaga od niego pragnienia uświęcania się i otwierania na Ducha Pańskiego, który uświęca i posyła do dawania świadectwa prawdzie.

Egzystencjalny charakter homilii

Każda homilia winna zawierać element egzystencjalny. Mówiąc o egzystencjalności homilii, należy pamiętać o roli słowa Bożego, które jest słowem Boga do człowieka i dla człowieka; do jego konkretnej sytuacji życiowej. Egzystencjalność przepowiadania każe nie zapominać o antropo-teo-centrycznej funkcji słowa Bożego. Osobowy Bóg przemówił do człowieka przez słowo, a najpełniej przez Słowo-*Logos*, które weszło w naszą ludzką egzystencję, stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego, rodząc się z Maryi Dziewicy. Antropo-teo-centryczność słowa Bożego mówi nam, że Bóg tak głęboko chce wejść w ludzkie życie przez Słowo, słowo Boże, które przyjęte z wiarą na wzór Maryi – bowiem zanim poczęła Chrystusa w łonie w sposób cielesny, najpierw poczęła Go sercem i umysłem na drodze wiary¹⁶ – chce wcielać się w ludzkie życie każdego wierzącego.

Mówiąc o elemencie egzystencjalnym w homilii, chodzi o naświetlenie słowem Bożym ważnych problemów egzystencjalnych nurtujących słuchaczy. Ważne jest, by przepowiadanie odnosiło się do konkretnych warunków życia

¹² S. Haręzga, *Niewłaściwe sposoby korzystania z Pisma świętego*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008 s. 48.

¹³ Por. S. Dyk, *Zasady interpretacji tekstu biblijnego w praktyce kaznodziejskiej*, „Perspektiva” 1/2009, s. 107.

¹⁴ Por. W. Turowski, *Jaki powinien być kaznodzieja XXI wieku*, „Studia Teologiczne” 26/2008, s. 358.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo Vobis* 26.

¹⁶ Por. Św. Augustyn, *Sermo* 215, 4.

słuchaczy, a nie było ogólne i abstrakcyjne¹⁷. Współczesny słuchacz homilii ma własne potrzeby religijne, osobiste zainteresowania, problemy, o których chciałby usłyszeć na homilii, w niej znaleźć odpowiedź na trapiące go problemy. Patrząc z innej perspektywy na współczesne przepowiadanie, trzeba uwzględnić konsumenckie nastawienie słuchaczy do słowa Bożego. Oznacza to, że współczesny słuchacz oczekuje, iż słowo Boże zaspokoi jego pragnienia, dlatego przyszedł na liturgię. Niesie to ze sobą nie lada problem, bowiem skąd kaznodzieja ma wiedzieć, która sprawa, pytanie jest najistotniejsze w dobie rozbudzonych konsumpcyjnych potrzeb. Takich spraw przecież jest krocie. Ojciec G. Siwek radzi, by wybrać te, o których jest „głośno”, w innym przypadku należy kierować się kaznodziejską intuicją¹⁸.

Egzystencjalny wymiar przepowiadania związany jest z zastosowaniem indukcji homiletycznej, która w dalszej części przechodzić powinna w dedukcję obejmującą przesłanie kerygmaticzne odczytanego słowa oraz uwzględniającą egzystencję słuchaczy. Warto w tym miejscu powiedzieć, że w polskim kaznodziejstwie po Soborze Watykańskim II utrwalił się model homilii egzystencjalno-dialogiczny, który stosuje indukcję i dedukcję w homilii. Model ten opiera się na schemacie: 1) doświadczenie życiowe, egzystencja (widzieć); 2) to mówi Pan (osądzić); 3) życie chrześcijańskie, aktualizacja (działać)¹⁹. Jak widać ze stosowanego w polskim kaznodziejstwie modelu homilii, w parze z aspektem egzystencjalnym idzie aktualizacja.

Mówiąc o elemencie egzystencjalnym w homilii, należy powiedzieć o aktualizacji. Te dwa elementy: egzystencjalny i aktualizacja są ze sobą ściśle związane. Aktualizacja jest homiletyczną bisocjacją, w której homilista zestawia słowo Boże z pewnymi egzystencjalnymi faktami i dokonuje związania ich węzłowymi zdaniami, przez co aktualizuje słowo Boże. „W aktualizacji chodzi o wierne przybliżenie słowa Bożego i umiejętne łączenie go z życiem”²⁰. Dzięki temu słowo Boże jest żywe i skuteczne, zdolne zaradzić ludzkim potrzebom. Aktualizacja wiąże wydobyty problem życiowy słuchaczy ze słowem Bożym

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów Presbyterorum ordinis* 4.

¹⁸ „Kiedy mamy do czynienia z jakimś wydarzeniem, o jakim mówi jeżeli nie cały świat, czy cała Polska, to przynajmniej cała parafia. Wiadomo wówczas na jakie pytania będą oczekiwać odpowiedzi zgromadzeni pod amboną wierni. W mniej jednoznacznych przypadkach wykaz egzystencjalnych problemów, jakie należałoby naświetlić słowem Bożym, uważnemu duszpasterzowi dostarczają kontakty duszpasterskie, osobiste rozmowy, obserwacje życia; literatura, poezja, sztuka, media; także i jego osobiste doświadczenia życiowe (jest przecież jednym z członków parafialnej wspólnoty) o tyle jednak, o ile mogą być one uznane za problemy jego słuchaczy”. G. Siwek, *Przepowiadać egzystencjalnie*, w: www.bkaznodziejska.pl/nr/oddani_na_sluzbe_ludowi/studium_komunikacji_slowa/przepowiadac_egzystencjalnie.html, odczyt: 23 XI 2011 r.

¹⁹ Więcej na ten temat w artykule H. Sławiński, *Potrzeba urozmaicenia modelu homilii*, „Studia Włocławskie” 11(2009), s. 90-97.

²⁰ J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemysł 2009, s. 16.

i liturgią, czyniąc z niego drogę i światło życia – „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119, 105).

Polityka a Kościół

Termin *polityka* wywodzi się ze starożytności, od greckiego wyrazu *politiká*, oznaczającego ściśle określony zakres zajęć, takich jak: uczestnictwo w zgromadzeniach, naradach, wyborach, wydawanie wyroków sądowych, pełnienie funkcji publicznych. Zajęcia te były przynależne *polítes*, obywatelom greckiej wspólnoty, i dotyczyły ich spraw, wspólnych zadań mieszkańców *polis*, miasta-państwa. Zajęcia polityczne były powinnością członków wspólnoty²¹.

Takie pojmowanie polityki, jako zobowiązanie wobec wspólnoty obywateli do wypełnienia pewnych zajęć, nie przetrwało do naszych czasów. Nowożytność i nauka społeczna Kościoła wyróżnia dwa jego podstawowe znaczenia. W wąskim rozumieniu polityka rozumiana jest jako dążenie do uczestnictwa w sprawowaniu władzy w państwie²². W szerokim rozumieniu *polityka* oznacza troskę o dobro wspólne. Polega ono na poszanowaniu praw i obowiązków każdego człowieka. Dobra te tkwią w obywatelach, ale można je przekazywać, a wtedy stają się one własnością grupy społecznej i są czynnikami integracji społeczeństwa jako najcenniejszy składnik interesu ogólnego, czyli dobra wspólnego²³. Osoba nie może znaleźć spełnienia jedynie w sobie samej, z pominięciem bycia „z” innymi i „dla” innych. Dobro wspólne nakazuje jej poszukiwać sensu i prawdy w istniejących formach życia społecznego²⁴. Dlatego głównym zadaniem sprawujących władzę w państwie jest dbanie o uszanowanie i ochronę tych praw oraz stałe ich doskonalenie na drodze wspólnego uzgadniania. Troska o dobro wspólne będzie przejawiała się poprzez odpowiedni porządek, roztoczoną pieczę nad ludźmi w różnych dziedzinach życia. Dlatego mówimy o polityce finansowej, kultury, zagranicznej, pracy, rolnictwa, społecznej, rodzinnej itp.

Mówiąc o Kościele i polityce należy stwierdzić, iż Kościół nie ma celów politycznych, jego zadaniem jest realizacja celu nadprzyrodzonego, jakim jest zbawienie człowieka. Dlatego jeśli Kościół przez swoje posłannictwo będzie

²¹ P. Kaczorowski, *Polityka*, w: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3959606/polityka.html>, odczyt: 23 XI 2011 r.

²² Od XVI wieku w dążeniu do zdobycia władzy przyświeca doktryna włoskiego polityka Niccolò Machiavellego, który uważa, że celem polityki jest osiągnięcie, utrzymanie i umocnienie władzy. Wszystko, co temu sprzyja, co służy interesom władzy, jest usprawiedliwione i dopuszczalne. Machiavelli wprost zaleca stosowanie w polityce przemocy, podstępów i obłudy.

²³ Por. J. Wagner, *Polityka*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. 133; Jan XIII, Encyklika *Pacem in terris* 60.

²⁴ Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 165, Kielce 2005.

wchodził w pewne obszary życia człowieka, z którymi związane są sprawy społeczno-polityczne, to tylko dlatego, by troszczyć się o dobro wspólne, o dobro moralne, a więc o godność człowieka, jego świętość osobistą i przemianę jego życia w duchu Ewangelii. Takie ujęcie sprawy jest potwierdzone nauczaniem Soboru Watykańskiego II, które głosi: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”²⁵. Podobnie wypowiada się Kodeks Prawa Kanonicznego, potwierdza naukę Kościoła co do angażowania się czynnego duchownych w politykę i zabrania im uczestnictwa w bezpośrednim sprawowaniu władzy. Dotyczy to zarówno sprawowania publicznych urzędów, z którymi łączy się udział w wykonywaniu władzy świeckiej, jak i brania czynnego udziału w partiach politycznych oraz kierowania związkami zawodowymi, chyba, że kompetentna władza kościelna, mając na uwadze obronę praw Kościoła lub rozwój dobra wspólnego, wyrazi na to zgodę²⁶. Jak widzimy, sami duchowni nie mogą bezpośrednio uczestniczyć w polityce, z drugiej strony duchowni „mają prawo, a nawet obowiązek moralny do zachęcania katolickich wyborców do głosowania na kandydatów prezentujących chrześcijański system wartości”²⁷.

Jeśli hierarchiczny Kościół nie może brać czynnego udziału w polityce rozumianej w wąskim znaczeniu, to nie oznacza, że pozostali Jego członkowie nie mogą się w nią angażować. „Wszyscy chrześcijanie niech odczuwają swoje szczególne i sobie właściwe powołanie we wspólnocie politycznej, na mocy którego winni świadczyć przykładem, sumiennie spełniać obowiązki i służyć dobru wspólnemu”²⁸, zachęca Sobór Watykański II.

Powstaje pytanie, jaką rolę ma do spełnienia Kościół wobec polityki rozumianej jako troski o dobro wspólne? Kościół wobec polityki winien być etycznym recenzentem. Ma do tego prawo, gdyż czuje się odpowiedzialny za ludzkość z racji swej misji przekazanej od Zbawiciela i posiada kompetencję historyczną, bowiem jest najstarszą na świecie instytucją, która tę misję nieprzerwanie spełnia²⁹. Dlatego papież Paweł VI, przemawiając w Organizacji Narodów Zjednoczonych, podkreślił, że Kościół jest ekspertem w sprawach ludzko-

²⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 76.

²⁶ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 205, § 3; 287, § 2.

²⁷ J. Wal, *Duszpasterstwo społeczne Kościoła a polityka*, „Studia teologiczne i humanistyczne” 1(2011), s. 213.

²⁸ Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 75.

²⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* 41.

ści³⁰. Mówiąc o etycznej recenzji w polityce, chodzi o zabezpieczenie praw obywateli do korzystania z wartości etyczno-kulturowych w życiu publicznym, aby sprawowana władza nie przeradzała się w totalitarne rządy.

Innym zadaniem Kościoła wobec polityki jest służenie instytucjom politycznym posiadaną wiedzą oraz doświadczeniem w dziedzinie moralności. Kościół w nauce społecznej pragnie dać wykładnię norm moralnych w sprawach postępowania człowieka, chce czynić refleksję nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w świetle wiary i tradycji Kościoła, a z tym związane jest ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Poczytuje to jako swoje zadanie, o czym przypomina w Katechizmie: „Do zadań Kościoła należy wydawanie oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz, stosując wszystkie i wyłącznie te środki, które zgodne są z Ewangelią i dobrem powszechnym według różnorodności czasu i warunków” (KKK nr 2246).

W tym miejscu warto zauważyć, że funkcję recenzenta moralnego Jan Paweł II włącza w ewangelizacyjną misję Kościoła, ściśle łącząc przepowiadanie z oceną moralną („oskarżaniem”). W Encyklice tak pisał:

„Do sprawowania posługi ewangelizacji na polu społecznym, która jest aspektem prorockiej funkcji Kościoła, należy także ukazywanie zła i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że przepowiadanie zawsze jest ważniejsze od oskarżania. To ostatnie nie może być jednak oderwane od przepowiadania, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji” (Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* 41).

W Adhortacji *Pastores gregis* dopowie, by przepowiadanie było doprowadzaniem do serca Ewangelii, a więc do Jezusa. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały dla zbawienia wszystkich ludzi jest treścią przepowiadania³¹, z czego wynika prymat Ewangelii nad innymi motywami przepowiadania.

Tak więc Kościół nie uzurpuje sobie żadnych prerogatyw w sprawowaniu władzy i angażowaniu się w politykę³². Ze swej ewangelizacyjnej misji spełnia posługę wobec każdego człowieka troszcząc się o jego godność i dążenie do świętości. Jego zadaniem jest głosić Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wskazywać na dobro w perspektywie nagrody wiecznej oraz napętnować wszelkie przejawy zła i niesprawiedliwości.

Miejsce na politykę w kościelnym przepowiadaniu

Przyszła chwila, by przejść do istoty artykułu, dać odpowiedź na pytanie, czy w homilii jest miejsce na politykę. Z tego, co już zostało powiedziane na

³⁰ Por. Paweł VI, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych* (Nowy Jork, 4.10.1965), w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, s. 308, p. 1.

³¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores gregis* 27.

³² Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* 12.

temat przepowiadania i relacji Kościoła do polityki należy jasno stwierdzić, że w Kościele nie ma miejsca na politykę w wąskim tego słowa znaczeniu. Kościół nie jest żadną partią, ani stroną opowiadającą się za jakimś politycznym ugrupowaniem. Kościół zabrania kapłanom brać czynnego udziału w życiu politycznym i w duszpasterskiej posłudze opowiadać się za jakimkolwiek ugrupowaniem. Kapłani powinni być bezstronni i dostępni dla wszystkich.

Z drugiej strony, polityka w rozumieniu Katolickiej nauki społecznej, to troska o dobro wspólne. W takim rozumieniu Kościół ma prawo się angażować, dzieląc się swoim doświadczeniem i prowadząc nieskrępowanie swoją zbawczą misję. Do udziału w tak pojętym życiu politycznym Kościół zachęca wszystkich, by przez osobiste zaangażowanie budowali cywilizację miłości.

Prawo i obowiązek Kościoła

Kościół ma prawo do głoszenia nauki społecznej, do oceny moralnej życia społecznego, do aktualizowania Ewangelii, by była ona Dobrą Nowiną nie tylko z nazwy, lecz w konkretnej rzeczywistości człowieka. Jest to zarazem obowiązek Kościoła wynikający z nakazu Pana: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19-20). Przypomina o tym Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Missio*, gdzie podejmując refleksję nad obowiązkiem działalności misyjnej Kościoła, mówi jednocześnie o prawie głoszenia Ewangelii wszystkim narodom. Prawie, pochodzącym nie od ludzi, lecz od Boga. Prawie, które nie jest skierowane do jakichkolwiek organizacji czy instytucji państwowych, lecz do człowieka, ponieważ Kościół, realizując misyjny nakaz Chrystusa, kieruje swą uwagę ku konkretnej osobie. Papież przedstawia jednocześnie to prawo w sposób personalny i religijny, a nie w terminach politycznych. Wyjaśnia jednocześnie fundament tego prawa, którym jest chrzest święty³³.

Obecność Pana w Kościele przynagla do tego, by homilista, uczestnicząc sakramentalnie w misji nauczania, przez sakrament święceń i pasterskie rozesłanie, urzeczywistniał Chrystusa w posłudze głoszenia Ewangelii. Taką przestrzenią do spełniania swego posłannictwa jest kaznodziejstwo. Z definicji różnych form przepowiadania słowa Bożego, które już zostały omówione, wynika, iż treści o charakterze politycznym, które będą troską o dobro wspólne, bez żadnej kolizji można wygłaszać na kazaniu, podczas katechezy czy konferencji. W tych formach mowy kościelnej one się mieszczą. Lecz ze względu na kontekst liturgiczny oraz ścisły związek ze słowem Bożym odczytanym na liturgii, należy zastanowić się, czy godzi się podczas homilii poruszać sprawy polityczne w dobrym tego słowa znaczeniu? Jeśli homilista swoją mową miałby zniwe-

³³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* 71, 77.

czyć porządek liturgiczny, gdzie homilia jest „pomostem”, kerygmatycznym przejściem od jednego stołu Słowa do drugiego stołu Eucharystii, to nie powinien. Jeśli homilista miałby zapomnieć, jaka jest jego misja (Dobrego Pasterza i głosiciela Chrystusowej Ewangelii), i z ambony chciałby zrobić „mównicę sejmową”, to nie powinien. Jeśli jego wystąpienie miałoby przynieść większą szkodę, niż pożytek słuchających go, to nie powinien poruszać wątków politycznych.

Moim zdaniem jednak, jest miejsce na politykę podczas homilii. Dobrze bowiem pojmowane przepowiadanie, to całościowe uchwycenie człowieka, jego życia, sensu istnienia i w jakim kierunku winien podążać oraz całościowe uchwycenie depozytu wiary. Nie ma lepszych, gorszych tematów, nie ma sfer życia, które nie powinny być opromienione blaskiem Ewangelii. Dlatego dobrze spełnia obowiązek ten homilista, który podejmuje tematy wynikające z lektury słowa Bożego i uwzględnia te tematy, które podpowiada mu proza życia, które należałoby skomentować, a są to sprawy dotyczące zagadnień społeczno-politycznych, a nie tylko prześlizguje się przez słowo Boże, podchodząc do niego wręcz selektywnie i nie wiążąc go mocno z liturgią i egzystencją słuchaczy. To wymaga dojrzałości kaznodziejskiej, wiary i odwagi przepowiadającego. Jezus nie zajmował się polityką, ale żyjąc w konkretnej sytuacji politycznej, potrafił się do niej ustosunkować. Warto tu przywołać kilka wypowiedzi Jezusa. Klasycznym przykładem jest pytanie skierowane do Jezusa w sprawie płacenia podatków. Wtedy Jezus dał następującą odpowiedź: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21). Na okrzyki: „Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie” (Łk 19,38) wiwatującego tłumu, który wyszedł witać Jezusa wjeżdżającego do Jerozolimy, odpowiedział faryzeuszom, którzy próbowali ich uciszyć: „Powiadam wam: Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą” (Łk 19, 40). Przed Piłatem wyznał, że jest Królem żydowskim³⁴, co mogło być źle odebrane jako polityczna prowokacja.

Chcąc dobrze przeprowadzić w homilii myśl polityczną, homilista musi być ekspertem od Biblii, liturgii i życia ludzkiego. To wymaga od niego nie lada kompetencji i zainteresowania ludzkim życiem, wręcz wrażliwości, jakimi sprawami żyją jego słuchacze, by w swojej homilii wykazać, że Bóg nie opuścił swego ludu, że dalej kroczy z nim, a przy tym wykazać, że każda ludzka sprawa jest właściwa, by ją opromienić słowem Bożym, a przy tym nie wchodzić w kompetencję polityków. Dotykamy tu sprawy aktualizacji homiletycznej. Temu aspektowi warto poświęcić więcej miejsca.

Aktualizacja słowa Bożego w homilii

Aktualizacja jest istotnym tematem homiletyki. „Chodzi w niej o wierne przekazanie autentycznego słowa Bożego i odpowiednie wiązanie go z życiem

³⁴ Por. Mt 27, 11.

słuchaczy”³⁵. Przykładem jest Pismo Święte, które jest świadectwem postępującej aktualizacji czynów i słów Boga, przekazywanej ustnie a potem zredagowanej. Osoba Jezusa, który Zmartwychwstał i każe Kościołowi sprawować Mistéria Paschalne na Jego pamiątkę, to kolejny przykład. Całą działalność Kościoła można nazwać aktualizacją dzieła zbawienia. Wszystko, co czynił i dalej czyni Kościół, służy człowiekowi, który żyje w konkretnej epoce, któremu Kościół chce wskazać drogi zbawienia. Dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego nie zapomina o bogatej spuściźnie działalności Kościoła, która jest ciągle świadectwem wiary i jej aktualizacji. Mówiąc o posłudze słowa w Kościele, Kodeks wymienia źródła, na których kaznodzieja winien oprzeć swą wypowiedź: „Pismo Święte, Tradycja, Liturgia, Nauczycielski Urząd i życie Kościoła” (KPK 760). Ostatnie źródło, które wymienia prawodawca – życie Kościoła, to Jego *hodie*, to sprawy Kościoła jako instytucji, ale również sprawy egzystencjalne członków Kościoła. Dlatego aktualizacja homiletyczna obejmuje całego człowieka, cały depozyt wiary. Sprawy polityczne nie są tu terenem, na który wkra-
czać nie wolno.

Homilista jest przecież *heroldem*, *keryksem* Bożym, który ma obwieszczać słowo Boże dla wszystkich, w każdym czasie. Jest prorokiem, który ma podobać się Bogu, a nie ludziom. Nie może przekazywać im fałszywych pro-
roctw – słów, które słuchacze chcą usłyszeć; zamiast słów, które powinni usłyszeć, które powiedział Pan. Kościół spełniając misję prorocką, demaskuje wszelkie przejawy zła w życiu społecznym³⁶. O prorockim zadaniu kaznodziei przypominał Jan Paweł II w słowach: „staliśmy się uczestnikami owego posłannictwa Chrystusa – Proroka, poprzez które spełniamy wraz z Nim posługę Bożej prawdy w Kościele”³⁷. Ks. J. Kudasiewicz, mówiąc o prorockiej misji kaznodziei zwraca uwagę na sposób, jak tę misję spełnić.

„Kaznodzieja–prorok powinien oświecać ciemne ścieżki współczesnego człowieka. Słowo to nie może być abstrakcyjne, głoszone ponad głowami ludzi, powinno ich pouczać w konkretnej sytuacji, odważnie karcić czy pocieszać. [...] kaznodzieja–prorok nie tylko musi być do głębi przeniknięty słowem Bożym, ale również zanurzony w teraźniejszości, którą powinien modelować mocą tego słowa”³⁸.

Podjęcie misji prorockiej podczas homilii wiąże się z aktualizowaniem, tzn. ożywianiem słowa Bożego. Wymaga od mówcy odwagi i odpowiedzialności za prawdę Bożą, a to wiąże się z umiłowaniem jej i przekazywaniu drugim w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem³⁹.

³⁵ J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego*, Przemysł 2009, s. 15.

³⁶ Z. Borowik, *Nauczanie społeczne Kościoła*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 114.

³⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* 19.

³⁸ J. Kudasiewicz, *Kaznodzieja jako prorok*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 80.

³⁹ Por. Jan Paweł II, Encyklika, *Redemptor hominis* 19.

Aktualizacja słowa Bożego gwarantuje wierność słowu Bożemu i wierność posłannictwu Kościoła oraz człowiekowi, do czego zobligowany jest kaznodzieja z tytułu spełnianej funkcji w Kościele. To zaś daje pewność, iż kaznodzieja, podejmując komentowanie słowa Bożego w świetle problemów społeczno-politycznych, dokona obiektywnej oceny moralnej. Należy pamiętać, że homiletyczny komentarz spraw politycznych nie jest podjęciem walki, ale nakierowaniem na właściwe drogi postępowania na płaszczyźnie życia społecznego. Sprawy polityczne w homilii powinny być wypowiedzane w duchu *correctio fraterna* (braterskiego upomnienia), w duchu prawdy wypowiedzianej w miłości, która nie rujnuje a udoskonala, podnosi na duchu, wskazuje szlachetne motywy postępowania, wyznaczając wyższe cele działania. Wtedy homilista spełnia prawdziwie posłannictwo słowa Bożego, które „nie przeciwstawia się człowiekowi, nie niszczy jego autentycznych pragnień, co więcej, oświeca je, oczyszczając i doprowadzając do spełnienia” (Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* 23).

Tak więc w przepowiadaniu słowa Bożego jest miejsce na politykę rozumianą przez Kościół jako dobro wspólne. Kościół ma obowiązek i prawo zabierać głos na ten temat przy różnych okazjach i dokonywania oceny moralnej życia społecznego. Przestrzeń liturgiczna jest także właściwym miejscem, bowiem w liturgii aktualizuje się dzieło zbawienia w konkretnej społeczności wierzących. Naturalnie wiele zależy tu od samego mówiącego, który pamiętając, iż jest narzędziem w rękach Pana, nie zagłusza orędzia zbawczego, nie uchyla się od roztropnego i odważnego spełniania misji proroka, a dokonując aktualizacji, nie zapomina, że jest na ambonie i wygłasza homilię, że nie może z ambony czynić mównicy partyjnej, a z homilii – manifestu, zaś zgromadzenia liturgicznego traktować jak partii politycznej.

„Nie zaminować terenu”

Podjmując trudny temat na ambonie, a do takiego należą sprawy troski o dobro wspólne, a więc sprawy społeczno-polityczne, potrzeba czynić to z rozwagą. Z jednej strony należy być wiernym misji kaznodziejskiej zleconej przez Kościół, z drugiej – wziąć pod uwagę dobro, które winno się zrodzić z zasianego słowa. To wymaga od kaznodziei wielkiej erudycji, delikatności i Bożej mądrości.

Mówiąc o „nie zaminowywaniu terenu”, należy dobrze przygotować homilię pod względem merytorycznym. Każde przekraczanie granicy semantycznej słowa *polityka* w rozumieniu Kościoła, jako dobro wspólne, będzie uprawianiem na ambonie politykierstwa, a to właśnie prowadzi do zaminowania przestrzeni zbawczej, jaką jest przepowiadanie.

Mówiąc, by nie zaminować terenu, myślę o homilii, a dokładniej o przestrzeni, która przez komunikat homilijny jest objęta. Ta przestrzeń powiększa

się przez obszary, które są historią każdego słuchacz, do którego słowa kaznodziei docierają. Dlatego potrzeba, by „nie zaminować terenu”, jakim jest tekst homilii, osoba homilisty oraz osobiste życie słuchaczy. Myślę, że współczesne kaznodziejstwo przeżywa jakiś kryzys w tym aspekcie, gdyż albo w ogóle unika się problemów społeczno-politycznych lub porusza się je przed wyborami, gdy temperatura emocji politycznych jest już wystarczająco wysoka i wystąpienie kaznodziei zawsze będzie źle odbierane przez pewną grupę. Chodzi więc o stosowne okoliczności do takiego wystąpienia.

Inną sprawą, która związana jest z „zaminowaniem terenu” jest styl wypowiedzi kaznodziejskiej. Posłużę się przykładami. W jednej z parafii diecezji pelplińskiej ksiądz, komentując na kazaniu wybory, stwierdził: „wybraliśmy Barabasa a odrzuciliśmy Chrystusa”⁴⁰. Porównanie to jest zbyt ostre, przesadne i jest przejawem płaczu nad rozlanym mlekiem. Niestety, można spotkać taki sposób uprawiania kaznodziejstwa. Jednak nie ma to nic wspólnego z głoszeniem Dobrej Nowiny, wskazywaniem blasku słowa Bożego, które jest żywe, zdolne ocenić, ale i rozwiązać każdą sprawę; słowem, które z ambony spada jak ożywcza rosa, a nie jak pocisk, który rani i zabija. Innym przykładem jest kazanie księdza z diecezji bielsko-żywieckiej, który na kazaniu mówił, że nóż mu się w kieszeni otwiera, gdy patrzy na premiera Donalda Tuska⁴¹. Tak niefortunne sformułowanie, subiektywne i emocjonalne wystąpienie niszczy homilijną komunikację, źle świadczy o Kościele, w imieniu którego ksiądz przemawia i o nim samym. Podobny wydzźwięk miały słowa kapłana, który po wygranych wyborach przed laty przez ugrupowanie lewicowe na kazaniu mówił: „jak tak zagłosowaliście, to teraz niech wam Kwaśniewski Msze odprawia, a Cimoszewicz do Mszy służy”. W taki sposób kaznodzieja „zaminował” cały teren, łącznie z własną osobą. Tak mówić nie wolno.

Mówiąc o „zaminowaniu” homilii trzeba powiedzieć o pewnej niestosownej ekspresji. Homilia jako mowa żywa jest podatna na zabarwienie jej emocjami, które są w mówcy i w słuchających. Ekspresja w komunikacji jest rzeczą pożądaną jak przyprawa w spożywanej potrawie. Jednak przesadne jej stosowanie może okazać się niestosownością, być sztucznym zabiegiem i razić odbiorców, przynosząc odwrotny skutek. Ekspresja wypowiedzi charakteryzuje się używaniem w homilii pewnych porównań, stosowaniem wyrażen o pozytywnym lub negatywnym zabarwieniu emocjonalnym, które to środki leksykalno-stylistyczne mają w słuchaczu wywołać poruszenie warstwy ludzkich przeżyć i odczuć. Homiletyka mówiąc o właściwym stylu homilii, używa zwrotu

⁴⁰ *Barabasz i Chrystus w politycznych kazaniach proboszcza ze Skorzeza*, w: <http://www.koscierzyna24.info/index.php/pl/the-news/34-najnowsze/2678-barabasz-i-chrystus-w-politycznych-kazaniach-proboszcza-ze-skorzeza>, odczyt: 27 XII 2011 r.

⁴¹ Za ks. Wiesławem Przyczyną, Wystąpienie rozpoczynające Sympozjum *Polityka na ambonie*, Katowice 14 X 2011 r.

„styl odpowiedni”, tzn. dostosowany do okoliczności, poruszanego tematu i odbiorców homilii⁴². Mówiąc o „niezaminowaniu terenu”, chodzi właśnie o ten styl.

Czy jednak homilia, która będzie przywoływała osoby, ich nazwiska, w celu ich dyskredytowania, lub wypowiedź, która swą ekspresją zdradzi, po której stronie jest kaznodzieja, będzie należała do „stylu odpowiedniego”? Zapewne nie. Często język takiej wypowiedzi jest nienawistny, zły, zamiast podnosić na duchu i dodawać otuchy, wlewa lęk, wzbudza niesmak. Homilia taka nacechowana jest epitetami, jakimś kategoryzowaniem ludzi, wykluczaniem, dzieleniem, gaszeniem płomyka wiary, który i tak się nikle tli. Szczególną „miłą”, która może zniszczyć całą wypowiedź, która nie pozwala słuchaczowi dotrzeć do słowa Bożego jest mówienie na podniesionym tonie, wręcz krzyczenie na słuchaczy, a przecież homilia dosłownie oznacza przyjacielską rozmowę.

Podsumowanie

Reasumując to, co zostało powiedziane, jeszcze raz należy stwierdzić, iż jest miejsce na politykę w homilii rozumianą przez Kościół jako troska o dobro wspólne. „Kościół w żadnym wypadku nie chce się wtrącać w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie żadnej innej prerogatywy prócz tej, aby z pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem”⁴³. Wierne posługiwanie Kościoła obliguje kaznodziejów do rzetelnego wypełniania swojej misji głoszenia słowa Bożego. W głoszeniu homilii należy być wiernym słowu Bożemu, sprawowanej liturgii oraz zgromadzeniu liturgicznemu, które powinno doświadczyć misterium zbawienia nie tylko w znakach liturgicznych, ale pierwiej w przepowiadanym słowie Bożym. To słowo Boże powinno odpowiedzieć człowiekowi na nurtujące go problemy. Aktualizacja tego słowa, która jest istotnym elementem homilii, pozwala wkraczać na teren spraw społeczno-politycznych. Kościół tworzą ludzie ochrzczeni, których życie jest w jakiś sposób osadzone w polityce, to rzecz jasna. Kościół, dbając o dobro wspólne, a przede wszystkim kierując się celami ewangelizacyjnymi, musi wypowiadać się w sprawach, które dotyczą poszanowania godności człowieka, jego tożsamości. Kościół ma prawo do oceny moralnej postępowania człowieka. Nie można więc wymagać od Kościoła, by milczał, gdy uchwała się prawo do aborcji czy eutanazji, gdy pozostawia się biednych samym sobie, gdy łamie się prawo do praktykowania wiary, gdy narusza się godność rodziny itd.

Stawiając pytanie o miejsce polityki w homilii, uważam, że należy zwrócić bardziej uwagę na sposób jej wygłaszania. Powinno wystrzegać się autorytarnego tonu, ostrych określeń i opowiadania się za jakąkolwiek partią. Homilista winien w „odpowiednim stylu” wygłosić homilię, by budowała wiarę

⁴² Por., G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie*, Kraków 1992, s. 163-165.

⁴³ Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* 12.

w słuchaczach i stała się pomostem prowadzącym do spotkania z Chrystusem w misterium sprawowanej liturgii. Kaznodzieja nie może zapomnieć, że przemawia w imieniu Kościoła, który jest powszechny, tzn. dla wszystkich, o czym przypominają dokumenty Kościoła. Dlatego nie można nikogo wykluczać, nawet, gdy poglądy polityczne i przynależność partyjna w jakimś względzie kłóci się z nauczaniem Kościoła. „Bóg w osobie Jezusa Chrystusa zbawia każdego człowieka, całego człowieka”⁴⁴. Tak więc istnieje możliwość i potrzeba docierania z Ewangelią we wszystkie zakątki ludzkiego życia. Jest to oczywiście zadanie trudne, które wymaga od homilisty kompetentnego podejścia, by słowo Boże nie doznało jakiegokolwiek uszczerbku.

IS THERE A PLACE FOR POLITICS IN HOMILY?

SUMMARY

The article undertakes an attempt of answering the question whether there is a place for politics in homily? The author starts with defining terms: *homily* and *politics*. In his reasoning he refers to the teaching of the Church. *Politics* in its strict meaning, which embraces struggling for power and exercising authority, or opting for any political party, can not be present in homilies. In its wide sense, however, as the concern for the common good, politics is fully implementable in homily. This also results from the definition of homily, which should actualize the word of God in the current human existence. Naturally, this requires a mature approach to the matter. The author sees a problem not so much in the possible preaching of socio-political affairs, as to its manner of communication, language and tone.

KEYWORDS: politics, homily, liturgy, Roman-Catholic Church.

⁴⁴ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki*, nr 526.

PRAWO (LAW)

DARIUSZ CHARKO*

Studia Elckie
14 (2012)

BIGAMIA W POLSKIM PRAWIE KARNYM

Istota i rys historyczny przestępstwa bigamii

Określenie *bigamia* wywodzi się od łacińskiego słowa *bigamus*, które oznacza dwużeństwo¹. W starożytnym Rzymie terminem tym określano sytuację, w której jedna osoba zawarła dwukrotnie małżeństwo z dwiema osobami odmiennej płci². Wyróżniono wówczas kilka odmian bigamii.

Bigamia prawdziwa, tzw. bigamia *simultanea*, występowała w przypadku zawarcia ponownego małżeństwa przez osobę, która równocześnie żyła w innym, ważnym małżeństwie. Zatem bigamistą był człowiek mający dwie lub więcej żon, z którymi obcował cielesnie. W przypadku zawarcia kolejno dwu lub więcej związków małżeńskich mówiono o bigamii zwanej *successiva*. Natomiast kolejną odmianą bigamii była tzw. bigamia *interpretativa*. Ten typ bigamii odnoszono do osoby, która ożeniła się z wdową lub rozwódką, a więc z kobietą, która nie była dziewicą. Inaczej mówiąc, bigamia *interpretativa* zachodziła wówczas, gdy mężczyzna zawarł i spełnił jedno małżeństwo, ale jego żona miała już wcześniej stosunek cielesny z innym mężczyzną: 1) poza małżeństwem, 2) z poprzednim mężem w czasie trwania jej wcześniejszego małżeństwa, lub 3) gdy dopuściła się cudzołóstwa³.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że dwa ostatnie rodzaje bigamii były dopuszczalne prawem, jednak społeczeństwo odnosiło się do nich bardzo nieprzychylnie.

* Mgr Dariusz Charko – magister prawa, absolwent Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: dariusz_charko@wp.pl

¹ J. Bafia, K. Mioduski, M. Siewierski, *Kodeks karny. Komentarz, t. II: Część szczególna*, Warszawa 1987, s. 173.

² A. Ratajczyk, *System prawa karnego, t. 4: O przestępstwach w szczególności, cz. 2*, red. I. Andrejew, L. Kubicki, J. Waszczyński, Wrocław 1989, s. 256.

³ K. Banasik, *Bigamia w polskim prawie karnym*, „Prokuratura i Prawo” 2010 nr 9, s. 58.

Istniała jeszcze jedna odmiana bigamii tzw. bigamia *similitudinario*. Miała ona miejsce wówczas, gdy po śmierci żony mężczyzna „przyjął wyższe święcenia, a następnie zawarł nowe małżeństwo i je spełnił”⁴.

Odkąd wprowadzono monogamiczną formę małżeństwa, bigamia podlegała karalności. I tak w prawie rzymskim za wielożenstwo groziła infamia. W średniowieczu osoba, która dopuściła się bigamii popełniła ciężkie przestępstwo w formie złamania wiary małżeńskiej⁵. W czasach nowożytnych bigamię karano mieczem⁶. *Carolina*, kodeks karny z 1532 roku, uznawała bigamię za kwalifikowaną postać cudzołóstwa. Osoba, która świadomie i oszukańczo weszła w związek małżeński, za życia pierwszego małżonka, była karana karą śmierci⁷. Należy jednak zaznaczyć, że do przestępstwa dochodziło tylko w chwili obcowania cielesnego.

W kodeksach karnych z XIX wieku bigamię umieszczano zazwyczaj w rozdziale przestępstw przeciwko obyczajowości obok cudzołóstwa, dlatego też i odpowiedzialność karna za bigamię przez długi czas związana była z odpowiedzialnością karną za cudzołóstwo⁸. Natomiast w k.k. z 1932 roku przestępstwo bigamii zostało umieszczone w rozdziale XXX, „Przestępstwa przeciwko małżeństwu”, w art. 197 k.k. o brzmieniu:

kto zawiera małżeństwo mimo, że jego poprzednie małżeństwo nie było rozwiązane, ani uznane za nieważne, albo kto zawiera małżeństwo z osobą, której poprzednie małżeństwo nie było rozwiązane ani uznane za nieważne, podlega karze więzienia do lat 5⁹.

Wynika z tego, że dla bytu przestępstwa bigamii nie miało wówczas znaczenia, czy pierwsze małżeństwo było materialnie ważne, czy nie. Wystarczy, że w chwili popełnienia czynu prawnie nie było ono rozwiązane. Zatem można powiedzieć, że bigamia była przestępstwem przeciwko małżeństwu prawnie chronionemu¹⁰. W motywach do k.k. z 1932 roku stwierdzono, że

dwużeństwo wytwarza stosunek niemożliwy w życiu społecznym, opartym na monogamii, a mianowicie istnienie dwu odrębnych rodzin, opartych na małżeństwie jednego i tego samego człowieka¹¹.

⁴ Tamże, s. 59.

⁵ A. Ratajczyk, *System...*, s. 259.

⁶ J. Andrzejew, *Ustawowe znamiona czynu. Typizacja i kwalifikacja przestępstw*, Warszawa 1978, s. 35.

⁷ B. Groicki, *Artykuły prawa magdeburgskiego, postępek sądów około karania na gardle, ustawa płacy u sądów*, Warszawa 1954, s. 154.

⁸ K. Banasik, *Bigamia...*, s. 59.

⁹ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z 11 lipca 1932 r. – Kodeks karny (Dz. U. nr 60, poz. 571 ze zm.).

¹⁰ S. Glaser, *Protokół posiedzenia sekcji prawa karnego Komisji Kodyfikacyjnej z dnia 28 maja 1923 r.*, Komisja Kodyfikacyjna RP, t. II, s. 143-148.

¹¹ *Materiały Komisji Kodyfikacyjnej*, t. V, nr 4, s. 125.

Działanie przestępcze polegało więc na tym, że osoba świadoma tego, że trwa związek małżeński uprzednio prawomocnie zawarty z inną osobą, ponownie go zawiera¹². Czyli działanie to miało charakter działania umyślnego, które zostało dokonane z chwilą zawarcia nowego małżeństwa, a to, czy zostało ono skonsurowane czy nie, dla bytu przestępstwa nie miało w ogóle znaczenia¹³.

W tym miejscu należy wspomnieć, że w projektach k.k. z 1956 i 1963 roku – w przeciwieństwie do k.k. z 1932 roku – przestępstwo bigamii uzależnione było od ważności pierwszego małżeństwa¹⁴. Stanowisko to zostało zaakceptowane w k.k. z 1969 roku. Art. 183 k.k. rozdział XXV, „Przestępstwa przeciwko rodzinie, opiece i młodzieży”, brzmi¹⁵:

§ 1. Kto zawiera małżeństwo, pomimo iż pozostaje w związku małżeńskim, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do 5 lat; § 2. Tej samej karze podlega, kto zawiera małżeństwo z osobą, która pozostaje w związku małżeńskim.

Z treści tego przepisu wynika, że główny nacisk położono na fakt istnienia poprzedniego małżeństwa, a nie na brak dopełnienia formalności jego rozwiązania lub uznania za nieważne. Przestępstwo bigamii z k.k. z 1969 roku było przestępstwem umyślnym, ponieważ osoba, która pozostawała w związku małżeńskim musiała mieć świadomość tego, że poprzednie małżeństwo z punktu widzenia prawa nie zostało rozwiązane. Z drugiej zaś strony, osoba wchodząca w związek małżeński musiała mieć również świadomość tego, że osoba z którą zawiera małżeństwo pozostaje już w związku małżeńskim, który nie ustał¹⁶.

W chwili obecnej bigamia oznacza zawarcie małżeństwa przez żonatego mężczyznę lub mężatkę, ściślej ujmując wejście w związek małżeński między dwiema osobami, z których przynajmniej jedna pozostaje w ważnym z punktu widzenia prawa związku małżeńskim¹⁷. Reguluje to art. 206 k.k. z 1997 roku w rozdziale XXVI, „Przestępstwa przeciwko rodzinie i opiece”:

Kto zawiera małżeństwo, pomimo, że pozostaje w związku małżeńskim, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności, albo pozbawienia wolności do lat 2¹⁸.

Zgodnie z tym przepisem ochronie podlega rodzina i małżeństwo monogamiczne jako podstawa rodziny, zaś ustawodawca chroniąc legalność związku małżeńskiego chroni zapoczątkowanie komórki rodzinnej¹⁹.

¹² W. Makowski, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 1933, s. 461.

¹³ J. Makarewicz, *Kodeks karny z komentarzem*, Lwów, 1932, s. 292.

¹⁴ S. Giżowska-Szarek, *Przestępstwo bigamii*, „Prokuratura i Prawo” 2005 nr 12, s. 76.

¹⁵ Ustawa z 19 kwietnia 1969 r. Kodeks karny (Dz. U. z dn. 14 maja 1969 r.).

¹⁶ J. Bafia, K. Mioduski, M. Siewierski, *Kodeks karny. Komentarz, t. II*, Warszawa 1987, s. 172n.

¹⁷ M. Mozgawa, A. Saj, *Prawnokarne aspekty bigamii (rozważania dogmatyczne i uwagi kryminalistyczne)*, w: *Bigamia*, red. M. Mozgawa, Warszawa 2011, s. 75.

¹⁸ Kodeks karny z dn. 6 czerwca 1997 r. (Dz. U. nr 88, poz. 553).

¹⁹ A. Tobis, *Główne przestępstwa przeciwko rodzinie*, Poznań 1980, s. 33.

Znamiona bigamii

Aby można było odróżnić dany typ przestępstwa od innego konieczne jest zaistnienie określonych elementów zwanych znamionami przestępstwa. Należą do nich: przedmiot ochrony, a więc znamiona określające jakie dobro jest prawnie chronione; podmiot przestępstwa, a więc kto popełnia czyn zabroniony; strona przedmiotowa opisująca kryminalne zachowania sprawcy; oraz strona podmiotowa określająca stosunek sprawcy do czynu.

Przedmiot i strona przedmiotowa przestępstwa bigamii

W literaturze przedmiotu występują rozbieżności jeśli chodzi o indywidualny przedmiot ochrony w przestępstwie bigamii. M. Szewczyk uważa, że przedmiotem ochrony z art. 206 k.k. z 1997 roku jest rodzina, a w jej ramach małżeństwo rozumiane jako związek monogamiczny zawarty między kobietą i mężczyzną²⁰. Podobnie A. Rybak uważa, że

prawidłowym i jedynym trafnym określeniem dobra chronionego przez zakaz bigamii jest wartość jaką stanowi rodzina i małżeństwo pojmowane jako monogamiczny związek kobiety i mężczyzny, zawarty w określonej przez prawo formie²¹.

Przekonanie, że przedmiotem ochrony jest rodzina, podziela również J. Bafia twierdząc, iż przestępstwo bigamii podważa byt rodziny chronionej prawem przez tworzenie tzw. quasi-rodziny²². O monogamii prawnego trwałego związku małżeńskiego kobiety i mężczyzny jako dobra chronionego prawem mówi również J. Śliwowski²³. Natomiast A. Marek uważa, że chroniona powinna być „prawidłowość” założenie rodziny²⁴.

Kolejnym przedmiotem ochrony, o którym mówi się w literaturze przedmiotu analizując przestępstwo bigamii, jest autorytet prawnego aktu zawarcia małżeństwa²⁵. Pogląd o tym, że zakaz bigamii chroni ten autorytet, obok R. A. Stefańskiego podziela również M. Cieślak. Jednak uważa on, że oprócz ochrony tego autorytetu prawnego aktu zawarcia małżeństwa zakaz bigamii chroni również przed czynem, który może oznaczać krzywdę osoby nie mającej świadomości tego, że zawiera małżeństwo z osobą, która już pozostaje w związku małżeńskim. Czyli chroni przed tzw. oszustwem matrymonialnym²⁶. K. Buchała twierdzi natomiast, że ubocznym przedmiotem ochrony zakazu

²⁰ M. Szewczyk, A. Michalska-Warias, J. Piórkowska-Flieger, T. Bojarski, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2011, s. 713-714. Por. R. Góral, *Kodeks karny. Praktyczny komentarz*, Warszawa 1998, s. 345.

²¹ A. Rybak, *Dobra chronione przez przepisy dotyczące przestępstw przeciwko rodzinie, opiece i młodzieży*, Poznań 2002, s. 9. Por. A. Grześkowiak (red.), *Prawo karne*, Warszawa 2007, s. 315.

²² J. Bafia, *Polskie prawo karne*, Warszawa 1989, s. 342.

²³ J. Śliwowski, *Prawo karne*, Warszawa 1979, s. 408.

²⁴ A. Marek, *Komentarz do kodeksu karnego*, Warszawa 2006, s. 392.

²⁵ R. A. Stefański, *Prawo karne materialne. Część szczególna*, Warszawa 2009, s. 273-274.

²⁶ M. Cieślak, *Polskie prawo karne. Zarys systemowego ujęcia*, Warszawa 1990, s. 302.

bigamii są zasady obyczajowości²⁷. Jednak pogląd ten w literaturze przedmiotu jest raczej odosobniony.

Czynność sprawcza przy przestępstwie bigamii polega na zawarciu małżeństwa. Zgodnie z art. 1 par.1 k.r.o. i art. 18 Konstytucji RP w Polsce prawnie dopuszczalną formą małżeństwa jest związek monogamiczny kobiety i mężczyzny²⁸. Wyróżnia się dwie formy zawarcia małżeństwa: cywilną i konkordatową. W pierwszej formie, aby doszło do zawarcia związku małżeńskiego konieczna jest: odmiennosc płci nupturientów, zgodność ich oświadczeń woli o wstąpieniu w związek małżeński oraz jednoczesna obecność przy składaniu oświadczeń i ich złożenie przed kierownikiem Urzędu Stanu Cywilnego²⁹. Natomiast w przypadku zawarcia małżeństwa w formie konkordatowej obok powyższych przesłanek należy spełnić jeszcze dwie dodatkowe: zawarcie małżeństwa musi podlegać prawu wewnętrznemu kościoła, zaś kierownik USC na podstawie zaświadczeń uzyskanych od duchownego musi sporządzić akt małżeństwa³⁰.

O bycie przestępstwa bigamii decyduje chwila zawarcia drugiego małżeństwa, istotne jest jednak, by w chwili zawarcia tego małżeństwa poprzednie nie zostało rozwiązane lub unieważnione³¹. Przestępstwo z art. 206 k.k. może być popełnione przez działanie³², do którego dochodzi w momencie złożenia oświadczenia woli. Kwestia spełnienia małżeństwa lub jego niespełnienia nie ma najmniejszego znaczenia³³. J. Śliwowski podkreśla, że „bigamia jest zawsze przestępstwem indywidualnym co do czynu”, co znaczy, że przestępstwo to „może istnieć tylko w cieniu istniejącego związku małżeńskiego”³⁴.

Podmiot i strona podmiotowa przestępstwa bigamii

Bigamia jest przestępstwem materialnym³⁵. Skutkiem tego przestępstwa jest powstanie nowego stosunku prawnego między dwiema osobami zawierającymi małżeństwo³⁶. Należy również wspomnieć o tym, że dwużeństwo nie jest przestępstwem trwałym, lecz o skutkach trwałych³⁷. Przestępstwo trwale zacho-

²⁷ K. Buchała, *Prawo karne materialne*, Warszawa 1989, s. 648.

²⁸ Kodeks rodzinny i opiekuńczy z dn. 25 lutego 1964 r. (Dz. U. nr 9, poz. 59 ze zm.).

²⁹ M. Szwarczyk, w: T. Bojarski i in., *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 384.

³⁰ J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2005, s. 88-89.

³¹ R. A. Stefański, *Przestępstwo bigamii*, „Prokuratura i Prawo” 1999 nr 10, s. 54.

³² A. Wąsek (red.), *Kodeks karny. Część szczególna t. I. Komentarz do art. 117-221*, Warszawa 2006, s. 1025.

³³ J. Makarewicz, *Kodeks karny z komentarzem*, Lwów 1932, s. 360.

³⁴ J. Śliwowski, *Prawo karne*, Warszawa 1979, s. 851.

³⁵ A. Wąsek (red.), *Kodeks karny...*, s. 1025.

³⁶ A. Ratajczyk, *Bigamia w ujęciu polskiego prawa karnego na tle porównawczym*, „Państwo i Prawo” 1978 nr 7, s. 106.

³⁷ A. Ratajczyk, *Przestępstwo przeciwko rodzinie, opiece i młodzieży w systemie polskiego prawa karnego*, Warszawa 1980, s. 110.

dzi wówczas, gdy sprawca wywołuje określony stan przestępny, a następnie przez pewien okres czasu utrzymuje go, zaś przestępstwo o skutkach trwałych jest dokonane w momencie wykonywania działania przestępnego, natomiast jego skutki utrzymują się przez długi czas lub nawet są całkowicie nieodwracalne³⁸. Zatem bigamia jest przestępstwem jednorazowym, co znaczy, że do jego realizacji dochodzi w chwili jednorazowej czynności złożenia oświadczenia³⁹.

Bigamia jest przestępstwem indywidualnym właściwym⁴⁰. Zatem sprawcą przestępstwa może być jedynie osoba pozostająca w ważnym związku małżeńskim⁴¹. Przestępstwo to może mieć charakter jednostronny w przypadku, gdy tylko jeden z partnerów jest związany węzłem małżeńskim⁴², lub dwustronny, gdy obie osoby zawierające nowy związek są w małżeństwie⁴³, tzw. bigamia *duplex*⁴⁴. Istotny jest fakt, że w przypadku, gdy związek bigamiczny został zawarty przez Polaka za granicą, w miejscu, gdzie bigamia nie jest kryminalizowana, wówczas osoba ta nie będzie pociągnięta do odpowiedzialności karnej za przestępstwo z art. 206 k.k.

Podmiotem przestępstwa bigami może być również osoba pozostająca w separacji, natomiast osoby żyjące w konkubinacie, tzw. związku partnerskim, nie wypełniają znamion bigamii⁴⁵.

Bigamia jest przestępstwem umyślnym. Może być popełniona z zamiarem bezpośrednim, jak i ewentualnym⁴⁶. Istotne jest to, aby sprawca był świadomy tego, że będąc w związku małżeńskim zawiera kolejne, podczas gdy poprzednie małżeństwo nie ustało, lub nie zostało unieważnione⁴⁷. Sprawca musi również chcieć zawarcia małżeństwa, albo co najmniej godzić się na nie. A. Marek uważa, że bigamia może być popełniona również w zamiarze quasi-ewentualnym. Zachodzi ona wówczas, gdy „zawierający związek małżeński nie

³⁸ J. Waszyński (red.), *Prawo karne w zarysie. Nauka o ustawie karnej i przestępstwie*, Łódź 1979, s. 96.

³⁹ A. Marek, *Komentarz...*, s. 392.

⁴⁰ K. Banasik, *Bigamia...*, s. 62.

⁴¹ S. Giżowska-Szarek, *Przestępstwo bigamii*, s. 77

⁴² M. Mogawa (red.), *Bigamia*, s. 91

⁴³ R. A. Stefański, *Przestępstwo...*, s. 52.

⁴⁴ L. Peiper, *Komentarz do kodeksu karnego*, Kraków 193, s. 547.

⁴⁵ M. Mogawa (red.), *Bigamia*, s. 92.

⁴⁶ A. Wąsek (red.), *Kodeks karny...*, s. 1026.

⁴⁷ Małżeństwo może zostać unieważnione gdy: osoba nie osiągnęła wymaganego wieku (art. 10 k.r. i o.), jest całkowicie ubezwłasnowolniona (art. 11), dotknięta chorobą psychiczną lub niedorozwojem umysłowym (art. 12), już pozostaje w związku małżeńskim (art. 13), jest krewnym w linii prostej, bratem, siostrą lub powinowatym w linii prostej drugiego małżonka (art. 14), pozostaje w stosunku przysposobienia (art. 15), w razie gdy małżeństwo miało zostać zawarte przez pełnomocnika, gdy sąd nie zezwolił na zawarcie związku przez pełnomocnika, pełnomocnictwo było nieważne lub skutecznie odwołane (art. 16).

miał pewności co do tego, czy jego poprzednie małżeństwo trwa, czy też już ustało⁴⁸. Zatem jeżeli nupturient przekonany był, o tym, że jego współmałżonek zmarł⁴⁹, podczas gdy w rzeczywistości pozostawał przy życiu, to z prawnego punktu widzenia działał on w błędzie co do okoliczności stanowiących znamię czynu zabronionego z art. 206 k.k., a błąd taki na mocy art. 28 par. 1 k.k. wyklucza umyślność czynu, co jest równoznaczne z tym, że nupturient nie dopuszcza się przestępstwa bigamii⁵⁰.

Przestępstwo bigami ścigane jest z oskarżenia publicznego. Za popełnienie tego przestępstwa grozi kara grzywny, ograniczenia wolności lub pozbawienia wolności do lat 2.

Ujęcie statystyczne i prognostyczne

Na zakończenie warto przytoczyć kilka danych statystycznych dotyczących przestępstwa z art. 206 k.k. Analizując okres od roku 2005 do 2011 włącznie, można stwierdzić, że średnio rocznie popełnianych jest około 20 przestępstw tego rodzaju.

Rok	Liczba dokonanych przestępstw
2005	23
2006	18
2007	16
2008	16
2009	30
2010	19
2011	13
2012*	21
2012**	19

**prognoza za pomocą średniej ruchomej 3-elementowej*

***prognoza za pomocą średniej ruchomej 5-elementowej*

Źródło: dane statystyczne do roku 2011 – www.policja.pl;
prognozy – opracowanie własne.

W 2005 roku dokonano 23 przestępstw z art. 206 k.k., natomiast rok później liczba dokonanych przestępstw zmniejszyła się o 5, tj. do 18 czynów karalnych. Tendencja spadkowa utrzymywała się jeszcze przez dwa lata, przy czym należy zaznaczyć, że w latach 2007 i 2008 liczba dokonanych przestępstw bigamii była stała i utrzymywała się na poziomie 16 dokonanych czynów. Rok 2009 przyniósł gwałtowne zmiany. Zanotowano wówczas 30 przestępstw z art.

⁴⁸ A. Marek, *Komentarz...*, s. 468.

⁴⁹ Wyrok SN z dn. 14 lutego 1964 r. I CR 996/62, OSNCP, poz. 59.

⁵⁰ A. Wąsek (red.), *Kodeks karny...*, s. 1026.

206 k.k., co w porównaniu z rokiem poprzednim daje ponad 87% wzrost. Po gwałtownym wzroście liczby dokonanych przestępstw nastąpił kolejny spadek, a tendencja spadkowa utrzymuje się do dzisiaj. W 2010 roku odnotowano 19 przestępstw bigamii, a w 2011 roku – 13, co w porównaniu z rokiem 2009 daje ponad 2-krotną tendencję spadkową⁵¹.

Spadkowa tendencja, jeśli chodzi o liczbę dokonywanych przestępstw z art. 206 k.k. może świadczyć o wzroście szacunku dla wartości religijnych i instytucji jakim jest małżeństwo. Jest to pozytywna prognoza sugerująca poważne traktowanie słów zawartej przysięgi małżeńskiej, a w szczególności wierności i uczciwości małżeńskiej, w którą bigamia, jako przestępstwo godzi. Jednak istnieje również druga strona medalu, sugerująca, że po gwałtownym spadku ilości dokonywanych przestępstw danego rodzaju może nastąpić ich statystyczny wzrost.

Z prognozy⁵² przeprowadzonej przez autora wynika, że wzrost ten nastąpi właśnie w roku 2012. W oparciu o średnią ruchomą trzelementową w roku 2012 można przewidywać, że dokonanych zostanie około 21 przestępstw z art. 206 k.k., zaś na podstawie średniej ruchomej pięcioelementowej – 19 przestępstw. W porównaniu z rokiem poprzednim oznacza to odpowiednio wzrost o 8 i 6 przypadków bigamii, czynu godzącego w prawidłowe funkcjonowanie rodziny.

BIGAMY IN THE POLISH CRIMINAL LAW

SUMMARY

Bigamy is a crime threatening the regularity of family functioning, whose basis, due to the cultural tradition and Polish law, makes monogamy marriage. In his article the author presents the origin of the bigamy crime and its statutory hallmarks. It is shown who, in what circumstances, and with fulfilling which conditions, can commit bigamy crime, as well as the statistic depiction of the crime has been presented.

KEYWORDS: bigamy, criminal law.

⁵¹ Dane statystyczne opracowano w oparciu o statystyki policyjne – www.policja.pl, odczyt: 30.04.2012 r.

⁵² Autor dokonał prognozy zjawiska przestępstwa bigamii na rok 2012 za pomocą średniej ruchomej 3. i 5. elementowej.

PIRACTWO SOMALIJSKIE A POLSKIE PRAWO KARNE NA PRZYKŁADZIE PRZESTĘPSTWA PRZEJĘCIA KONTROLI NAD STATKIEM WODNYM

Piractwo międzynarodowe

Uwagi wstępne

Rozwój lotnictwa oraz komunikacji lądowej daje dziś złudne wyobrażenie, że żegluga morska straciła na znaczeniu. Szczególnie w porównaniu do czasów wielkich odkryć geograficznych na przełomie XV i XVI wieku, kiedy to żeglarstwo cieszyło się niebywałą popularnością, czy początków XX wieku, czyli okresu krótkiego tryumfu największego wówczas środka transportu – *Titanica*. Wszelkie złudzenia rozwiewają dane Międzynarodowej Izby Żeglugi (*International Chamber of Shipping*), która podaje, że około 90% światowego handlu odbywa się za pomocą żeglugi międzynarodowej¹.

Identycznie przedstawia się sytuacja przestępczości obecnej na morzach i oceanach, czyli powszechnie znane zjawisko piractwa. Według raportu *International Maritime Bureau*², w roku 2011 dokonano bądź próbowano dokonać 439 ataków pirackich, z czego 36% (160) ataków dokonano w obszarze Somalii, w rejonie tzw. *Rogu Afryki*³. Należy zauważyć, że liczba ta z roku na rok sukcesywnie rośnie⁴. Na wstępie wskazanego raportu widnieje informacja, że wiele doniesień o atakach następuje z opóźnieniem, bądź wcale, wobec czego powyższe dane należy traktować jako dopuszczalne minimum wszystkich ataków przypuszczanych przez współczesnych piratów. Nie bez znaczenia jest fakt, że piractwo somalijskie ma miejsce również daleko poza przyładkiem Guardafui, między innymi na całym Morzu Arabskim, Seszelach oraz całym

* Dr Kamil Frąckowiak – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Katedra Prawa Karnego Materialnego.

Mgr Piotr Jankowski – absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ <http://www.marisec.org/shippingfacts/worldtrade/> (dostęp: 13.03.2012).

² Wydział Specjalny Międzynarodowej Izby Handlowej. Utworzony w roku 1981 jako organizacja *non-profit*, w celu przeciwdziałania wszelkim odmianom przestępczości morskiej oraz zwalczającym ją praktykom, które uznane zostały za niewłaściwe bądź nielegalne. Zob. <http://www.icc-ccs.org/> (odczyt: 8.03.2012).

³ ICC International Maritime Bureau, *Piracy and Armed Robbery against ships. Report for period 1 January – 31 December 2011*, s. 5-6.

⁴ Rok 2008 – 19 aktów piractwa w rejonie Somalii, rok 2000 – 80, rok 2010 – 139. Zob. tamże.

wschodnim brzegu Afryki⁵, a zatem dane w raporcie nie odzwierciedlają w dokładny sposób rozmiarów tego procederu.

Etymologia słowa *pirat* wywodzi się z czasów starożytności, a konkretnie z greckiego słowa *peiratēs*, które miało oznaczać „napadający na morzu”, oraz z łacińskiego – *pirata*. Z tej racji, że łacina stanowi kanwę dla wielu języków europejskich, termin *pirata* zakorzeniło się w każdym z nich i występuje do dnia dzisiejszego⁶.

Powstanie piractwa morskiego wiąże się bezpośrednio z powstaniem żeglugi i już od tego momentu stanowiło niebagatelny problem. Piractwo było obecne już w czasach Republiki Rzymskiej, której historia zawiera epizod jako by Juliusz Cezar w roku 78 przed naszą erą został porwany przez piratów i wypuszczony na wolność w zamian za hojną opłatę⁷. Sławny mówca z okresu schyłku Republiki, Marcus Tullius Cicero (Cyceron), opisywał piratów jako *hostis humani generis*, co miało oznaczać „wrogów gatunku ludzkiego”⁸.

Piractwo, jak też sama żegluga, najbardziej rozwinęło się w wieku XVI, kiedy to ówczesne potęgi państwowe wynajmowały tzw. *korsarzy* w celu niszczenia i grabienia obcej floty. Tzw. *piractwo państwowe*, tj. korsarstwo (inaczej kaperstwo) jako odmiana piractwa morskiego, zostało oficjalnie zakazane na mocy traktatu paryskiego zawartego 30 marca 1856 roku⁹.

Z uwagi na fakt, iż żegluga morska stanowiła istotną rolę w handlu oraz transporcie międzynarodowym, problem piractwa poruszany był na wielu forach, zebraniach i konwentach. Pierwsze próby definicji miały miejsce w roku 1926 na forum Ligi Narodów. Następny był tzw. *projekt harwardzki* z roku 1932, projekt Komisji Prawa Międzynarodowego z 1955 roku oraz ostatecznie w roku 1982 podczas Konwentu w Montego Bay na Jamajce, gdzie przyjęto Konwencję Narodów Zjednoczonych o prawie morza¹⁰.

Definicja piractwa

Początkowo piractwo obejmowało akty popełniane z powodów prywatnych, z wyłączeniem ataków motywowanych politycznie. Następnie, we wspomnianym już projekcie harwardzkim ustalono, że piractwo będzie obejmowało

⁵ Geopolicy Inc., *The economics of piracy, Pirate ransoms & Livelihoods off the coast of Somalia*, 2011, s. 4.

⁶ J. Machowski, *Piractwo w świetle historii i prawa*, Warszawa 2000, s. 11.

⁷ J. J. Jesus, *Protection of Foreign Ships against Piracy and Terrorism at Sea: Legal Aspects*, „The international journal of marine and coastal law” 18 (2003) nr 3, s. 364.

⁸ T. Ostropolski, *Jurydykcyja uniwersalna wobec piractwa morskiego w prawie międzynarodowym*, „Państwo i Prawo” 2011 nr 2, s. 48.

⁹ http://pl.wikipedia.org/wiki/Traktat_paryski_%281856%29, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Kaper>, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Korsarz> (dostęp: 13.03.2012).

¹⁰ T. Iwanek, *Prawo międzynarodowe wobec piractwa morskiego*, „Państwo i Prawo” 2009 nr 10, s. 21.

wszystkie akty przemocy na morzu otwartym, które zostały popełnione z zamiarem skrzywdzenia innych osób, kradzieży lub zniszczenia mienia, przy czym wymagano kierowania się celami osobistymi. Powyższe wskazania pojawiły się jeszcze w roku 1958, kiedy została podpisana konwencja genewska o morzu otwartym, a przetrwały do roku 1982. Przyjęto wówczas definicję piractwa, która po dziś dzień obowiązuje w prawie międzynarodowym¹¹.

Zgodnie z art. 101 Konwencji Narodów Zjednoczonych o prawie morza z 10 grudnia 1982 roku zawartej w Montego Bay, którą Polska ratyfikowała w 2 lipca 1998 roku, przez piractwo należy rozumieć:

1. Wszelki bezprawny akt gwałtu, zatrzymania lub grabieży popełniony dla celów osobistych przez załogę lub pasażerów prywatnego statku lub samolotu i wymierzony: (a) na morzu pełnym przeciwko innemu statkowi morskiemu lub powietrznemu albo przeciwko osobom lub mieniu na pokładzie takiego statku morskiego lub powietrznego; (b) przeciwko statkowi morskiemu lub powietrznemu, osobom lub mieniu w miejscu niepodlegającym jurysdykcji żadnego państwa.

2. Wszelki akt dobrowolnego udziału w korzystaniu ze statku morskiego lub powietrznego, jeżeli jego sprawca wiedział o okolicznościach nadających takiemu statkowi charakter pirackiego statku morskiego lub powietrznego.

3. Wszelki akt podżegania do popełnienia czynów określonych w punktach (a) i (b) lub wszelki akt celowego ułatwiania popełnienia takich czynów¹².

Pojęcie piractwa można odnieść jedynie do statków prywatnych oraz statków państwowych i okrętów wojennych, których załogi po zbuntowaniu się zawładnęły nimi. Definicja nie obejmuje zatem zdarzających się niekiedy form piractwa państwowego (o którym mowa wyżej), tj. bezprawnych aktów dokonywanych przez jednostki państwowe¹³.

Należy również odróżnić działania rebeliantów, czy powstańców narodowych, które choć mają charakter publiczny – zdaniem autorów niniejszego artykułu – nie są uznawane za piractwo¹⁴.

Najważniejszą przesłanką, która musi zaistnieć, aby można było mówić o piractwie morskim jest przede wszystkim *rationae loci*, albowiem akt musi nastąpić w obrębie morza otwartego, nad którym żadne z państw nie sprawuje władzy. Wówczas piractwo może być kwalifikowane jako przestępstwo, przy

¹¹ Tamże.

¹² Konwencja Narodów Zjednoczonych o prawie morza sporządzona w Montego Bay z 10.12.1982 r. (Dz. U. z 2002 Nr 59, poz. 543).

¹³ K. Kubiak, *Przemoc na oceanach. Współczesne piractwo i terroryzm morski*, Warszawa 2009, s. 14.

¹⁴ T. Iwanek, s. 26.

którym obowiązuje tzw. *zasada represji wszechświatowej*, tj. jurysdykcji uniwersalnej¹⁵.

Jeżeli czyn, wypełniający znamiona zbrodni piractwa określonej w art. 101 Konwencji NZ o prawie morza, zostanie popełniony na obszarze morza terytorialnego, to możemy mówić jedynie o zbrojnej napaści bądź akcie terroryzmu. Jedynie przypadek piractwa somalijskiego przewiduje sytuację, kiedy akt, wypełniający znamiona definicji z art. 101 Konwencji o prawie morza i popełniony w obszarze morza terytorialnego, może być traktowany jako piractwo i podlegać jurysdykcji uniwersalnej.

Zbrojna napaść

Od aktu piractwa należy odróżnić zbrojny napad rabunkowy na statek (ang. *armed robbery*). Zgodnie z rezolucją Zgromadzenia Międzynarodowej Organizacji Morskiej (*Assembly of International Maritime Organisation*) przyjętej 2 grudnia 2009 roku, ustanawiającej swoisty Kodeks postępowania przy badaniu zbrodni pirackich i zbrojnych napadów rabunkowych na statki, zbrojny napad rabunkowy definiuje jako:

1. Każdy nielegalny akt przemocy lub zatrzymania lub każdy akt grabieży lub groźba popełnienia aktu, który musi być inny niż akt piractwa (określony w Konwencji o prawie morza z 1982 roku) popełniony dla prywatnych celów i skierowany przeciwko statkom lub innym osobom lub własności znajdującej się na pokładzie statku, wewnątrz wód wewnętrznych, wód archipelagowych i morza terytorialnego.

2. Każdy akt wzniecający/podburzający, celowo ułatwiający akty opisane powyżej¹⁶.

Zakwalifikowanie czynu jako zbrojnej napaści spowoduje, że w rozumieniu prawa międzynarodowego nie będziemy mieli do czynienia z piractwem, wobec czego będzie to czyn niepodlegający jurysdykcji uniwersalnej¹⁷. Jednakże każde zachowanie określone w rezolucji Zgromadzenia Międzynarodowej Organizacji Morskiej może być traktowane jako przestępstwo piractwa, określone w art. 166 Kodeksu karnego.

Terroryzm morski

Pojęcie terroryzmu morskiego, choć obecne już w połowie XX wieku, nabrało znaczenia dopiero na początku wieku XXI, kiedy to w 2000 roku zaata-

¹⁵ T. Ostropolski, s. 48.

¹⁶ Resolution A.1025(26), *Code of practice for the investigation of crimes of piracy and armed robbery against ships*. Zob. http://www.imo.org/blast/blastDataHelper.asp?data_id=29986&file_name=A1025%2826%29.pdf (odczyt: 8.03.2012).

¹⁷ K. Wardin, *Współczesne piractwo morskie zagrożeniem dla międzynarodowego transportu morskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Marynarki Wojennej” 44 (2009) nr 3, s. 91.

kowano amerykański niszczyciel rakietowy *USS Cole* oraz dwa lata później – francuski supertankowiec *Limburg*¹⁸.

Zjawisko terroryzmu jest definiowane na wiele sposobów¹⁹. W ujęciu tradycyjnym terroryzm oznacza tyle, co sprzeczne z prawem użycie przemocy w celu zmuszenia rządów do poparcia celów politycznych bądź społecznych. Terroryści stosując „propagandę czynu” chcą wywołać zainteresowanie i pozyskać ludzi dla swojej sprawy²⁰.

W pierwszej kolejności wypada wskazać, iż *modus operandi* terrorystów nie różni się znacząco od sposobu działania piratów. Zdaniem autorów niniejszego artykułu, nie różni się on wcale. Jedynymi wyznacznikami, które pozwalają na kwalifikację konkretnego czynu jako aktu piractwa bądź terroryzmu, są: motywacja sprawców, cele jakimi się oni kierują oraz miejsce popełnienia czynu.

Pobudkami działań terrorystycznych są przede wszystkim: zachwianie porządku prawnego i wpłynięcie na zmianę poglądów politycznych przez władze rządowe. Terroryści chcą również wywołać straty ekonomiczne i prestiżowe w stosunku do państw, które uważają za wrogów. Ponadto, motywem działania terrorysty jest wywołanie publicznej grozy i strachu wśród społeczeństwa. Szczególnie groźną motywacją terrorystów może być chęć wywołania katastrofy ekologicznej, która spowodowałaby nieporównywalne straty.

Piraci działają zwykle z pobudek rabunkowych, chcąc wzbogacić się kosztem przedsiębiorstw bądź państw. Terroryści z kolei realizują cele polityczne albo religijne, co może być przyczyną utraty stabilności i zachwiania równowagi porządku prawnego oraz poczucia bezpieczeństwa całego świata²¹.

W stosunku do terrorystów nie ma również znaczenia *rationae loci*, albowiem bez względu na miejsce popełnienia czynu, konkretny akt można uznać za akt terrorystyczny. Natomiast, jak wynika z definicji zamieszczonej w art. 101 Konwencji Narodów Zjednoczonych o prawie morza, akt piractwa może być dokonany jedynie w obszarze morza otwartego.

Definicje piractwa i terroryzmu morskiego sprawiają trudności przede wszystkim w prawie międzynarodowym. Ustawodawstwo polskie również dokonuje wskazanego rozróżnienia. Przy czym należy zauważyć, że polskie sądy mogą zakwalifikować każde zachowanie, wypełniające znamiona piractwa bądź terroryzmu morskiego, jako przejęcie kontroli nad statkiem morskim z art. 166 Kodeksu karnego i ewentualnie mogą dookreślić go jako przestępstwo terrory-

¹⁸ M. Łuczowska, *Piractwo i terroryzm morski jako zagrożenia transportu morskiego*, w: *Logitrans – VII Konferencja Naukowo-Techniczna. Logistyka, systemy transportowe, bezpieczeństwo w transporcie*, s. 735.

¹⁹ Przyjmuje się, że istnieje około 100 definicji.

²⁰ B. Hołyst, *Terroryzm*, t. 1, Warszawa 2009, s. 50 i n.

²¹ M. Łuczowska, s. 736.

styczne, stosując dyspozycję z art. 115 § 20 Kodeksu karnego, tj. za przestępstwo terrorystyczne należy uznać czyn, który został popełniony w celu: (a) poważnego zastraszenia wielu osób; (b) zmuszenia organu władzy publicznej Rzeczypospolitej Polskiej lub innego państwa albo organu organizacji międzynarodowej do podjęcia lub zaniechania określonych czynności; (c) wywołania poważnych zakłóceń w ustroju lub gospodarce Rzeczypospolitej Polskiej, innego państwa lub organizacji międzynarodowej, a także groźba popełnienia takiego czynu.

Piractwo somalijskie

Geneza powstania

Genezy powstania piractwa somalijskiego należy poszukiwać w historii Republiki Somalijskiej, która powstała w 1960 roku z połączenia Somalii Brytyjskiej i Somalii Włoskiej. Po 9 latach w wyniku zamachu stanu do władzy nad krajem doszedł generał Mohammed Siad Barre, reprezentujący Somalijską Rewolucyjną Partię Socjalistyczną.

Z uwagi na nieudane reformy, Somalię dotknął kryzys gospodarczy. Między innymi z tego powodu w roku 1991 doszło do wybuchu wojny domowej, w wyniku której Generał Barre został obalony. Efektem był rozpad struktur państwowych i wszechogarniająca anarchia, co spowodowało, iż wielu mieszkańców emigrowało²². Od tego momentu Somalia – jako jednolite, w pełni suwerenne i samodzielne państwo – nie istnieje. Obecnie określana jest jako „państwo upadłe”²³.

Pomimo prób Organizacji Narodów Zjednoczonych, która w roku 1992 rozpoczęła akcję „Przywrócić nadzieję”, nie udało się przywrócić pokoju i zażegnać konfliktów pomiędzy walczącymi o władzę klanami.

Problemy z państwowością Somalii oraz brak perspektyw nie są jedynymi przyczynami podejmowania się procederu piractwa przez jej mieszkańców. W 2004 roku Afrykę nawiedziło tsunami. Ogromna fala o szacunkowej wysokości 10 metrów siała na wschodnim wybrzeżu niebywałe spustoszenie. Wielu mieszkańców Somalii utraciło swój życiowy dorobek. Poza tym negatywne skutki potęguje fakt, że głównym zajęciem Somalijszyków było rybołówstwo, wobec czego wielu z nich utraciło nie tylko życiowy dorobek, lecz również perspektywy jego odbudowania. Nie bez znaczenie pozostaje też fakt, iż w wyniku fal tsunami na brzeg zostały wyrzucone ogromne ilości toksyn i radioak-

²² D. Pyć, *Otwarta puszką Pandory – prawo międzynarodowe wobec piractwa somalijskiego*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 24 (2010), s. 480.

²³ J. Zajadło, *Prawo międzynarodowe wobec problemu „państwa upadłego”*, „Państwo i Prawo” 2005 nr 2, s. 6-9.

tywnych odpadów, wcześniej zatopionych w morzu przez statki, będące na usługach zagranicznych przedsiębiorstw²⁴.

Brak odpowiednich narzędzi do pracy oraz duża swoboda w żegludze po wodach Somalii spowodowały, że Zatoka Adeńska oraz rejon wyspy Socorty stał się łatwym celem dla obcych przedsiębiorstw trudniących się połowem ryb i owoców morza. Powstanie somalijskich grup pirackich było zatem odpowiedzią na napływ obcych statków rybackich, zamierzających trudnić się nielegalnym połowem lub zrzutem radioaktywnych odpadów. Z czasem okazało się, że porwanie zagranicznego statku w celu wyłudzenia okupu jest zajęciem intratnym²⁵.

Międzynarodowe reakcje na piractwo somalijskie

Narastająca działalność piratów sprawiła, że kwestia ścigania sprawców stała się problemem międzynarodowym. W pierwszej kolejności należy wskazać Konwencję w sprawie przeciwdziałania bezprawnym czynom przeciwko bezpieczeństwu żeglugi morskiej z roku 1988²⁶. Konwencja ta nie została podjęta pod wpływem działań piratów somalijskich, aczkolwiek pośrednio się do nich odnosi. Zgodnie bowiem z założeniami wskazanej Konwencji, osoby, które dopuściły się bezprawnego aktu na statku, nie mogą otrzymać schronienia w żadnym państwie i mają być sądzone lub wydane do państwa, w którym staną przed sądem.

Problemem piractwa somalijskiego w pierwszej fazie zajęła się głównie Organizacja Narodów Zjednoczonych, która prowadzi pomoc humanitarną dla ludności somalijskiej. ONZ postanowiła wydać szereg rezolucji, które miały usprawnić wskazaną pomoc, a jednocześnie zapewnić większe bezpieczeństwo dla żeglugi międzynarodowej w rejonie Zatoki Adeńskiej.

W 2008 roku Rada Bezpieczeństwa ONZ wydała rezolucje nr 1814 (2008) oraz 1816 (2008)²⁷. Pierwszy z dokumentów był odezwą do państw oraz organizacji regionalnych o podjęcie działań w celu ochrony statków niosących pomoc humanitarną dla Somalii. Drugi dokument zezwolił państwom, współpracującym z Tymczasowym Rządem Federalnym Somalii²⁸, na wejście na jej wody terytorialne i zastosowanie wszelkich środków mających na celu powstrzymanie aktów piractwa, przy czym należało zachować się w sposób zgod-

²⁴ D. Pyć, s. 482.

²⁵ Tamże.

²⁶ Dz.U.94.129.635 ze zm.

²⁷ Resolution 1814 (2008) adopted by the Security Council at its 5893rd meeting on 15 May 2008; Resolution 1816 (2008) adopted by the Security Council at its 5902nd meeting on 2 June 2008. Rezolucje dostępne na stronie <http://www.un.org/>.

²⁸ Tymczasowy Rząd Federalny w Somalii – rząd Somalii uznany przez społeczność międzynarodową. Rząd wsparty jest przez Etiopię, Stany Zjednoczone oraz Organizację Narodów Zjednoczonych. Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Tymczasowy_Rz%C4%85d_Federalny.

ny z właściwymi przepisami prawa międzynarodowego²⁹. Jednocześnie sytuacja w rejonie tzw. *Rogu Afryki* coraz bardziej niepokoiła przedstawicieli władz Unii Europejskiej.

Kolejnym krokiem ku zwalczeniu piractwa somalijskiego była rezolucja RB ONZ 1838 (2008), zgodnie z którą umożliwiono wpłynięcie okrętu wojennego na wody terytorialne Somalii w celu ścigania piractwa³⁰. Nie bez znaczenia jest również rezolucja 1851 (2008), której głównym punktem jest możliwość ataków na bazy somalijskich piratów zarówno z lądu, jak też z powietrza³¹.

Przełomem w walce z piratami somalijskimi jest jednak dokument z 10 listopada 2008 roku, tj. wspólne działanie Rady 2008/851/WPZiB (Wspólna Polityka Zagraniczna i Bezpieczeństwa Unii Europejskiej) w sprawie operacji wojskowej Unii Europejskiej mającej na celu udział w powstrzymywaniu, zapobieganiu i zwalczaniu aktów piractwa i rozboju u wybrzeży Somalii³². Tym samym powołano do życia unijną operację – „Atalanta”.

W skład tej misji wchodzić okręty oraz samoloty patrolowe z ośmiu krajów Unii Europejskiej, a mianowicie z Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii, Grecji, Włoch, Belgii, Holandii i Hiszpanii.

Wspólne działanie Rady 2008/851/WPZiB jest szczególne również z tego względu, że definiuje sposób wykonywania jurysdykcji wobec piratów, która rozciąga się w pierwszej kolejności na państwa uczestniczące w akcji. Unia dała jednak „furtkę” na wypadek niechęci państwa biorącego udział w akcji na sądownie sprawców³³. W takim bowiem przypadku legitymację do sądownictwa otrzymuje inne państwo członkowskie lub państwo trzecie, które chce wykonywać jurysdykcję w odniesieniu do sprawców lub przedmiotów służących do popełnienia zbrodni piractwa.

²⁹ K. Wardin, s. 101.

³⁰ Resolution 1838 (2008) adopted by the Security Council at its 5987th meeting on 7 October 2008.

³¹ Resolution 1851 (2008) adopted by the Security Council at its 6046th meeting on 16 December 2008.

³² Dz.U.UE.L.2008.301.33 z późn. zm.

³³ Władze Republiki Federalnej Niemiec uznały, iż dopiero bezpośrednie zagrożenie interesów niemieckich lub ich obywateli może uzasadniać aresztowanie piratów i postawienie im zarzutów przed niemieckim sądem. Por. K. Wardin, s. 105.

Piractwo somalijskie w ujęciu polskiego prawa karnego

Uwagi wstępne

Normy prawa międzynarodowego kodyfikujące zjawisko piractwa morskiego bezpośrednio wpływają na ustawodawstwo karne krajów-sygnatariuszy właściwych konwencji i umów poprzez ujednolicenie dyspozycji właściwych przepisów, a następnie dokonywaną wykładnię orzeczniczą.

Z uwagi na sygnalizowaną wcześniej złożoność omawianego zjawiska piractwa somalijskiego, na kanwie polskiego prawa karnego można mówić przede wszystkim o kręgu przestępstw związanych z uprawianiem piractwa morskiego.

Sprawcy przestępstw związanych z aktami przemocy zarówno na morzu otwartym, jak i morzu terytorialnym, w sytuacji, w której będą podlegali jurysdykcji państwa polskiego, dopuścić się mogą z reguły czynów zabronionych ujętych w rozdziałach XIX, XX, XXXII i XXXV polskiego kodeksu karnego, które są skierowane odpowiednio przeciwko zdrowiu i życiu, bezpieczeństwu powszechnemu, porządkowi publicznemu oraz mieniu, choć nie jest to oczywiście katalog zamknięty. Nie sposób bowiem przewidzieć wszelkich możliwych zachowań sprawców rozbójów morskich. Sprawcy (piraci) mogą swym zachowaniem wypełnić znamiona przestępstw: zabójstwa (art. 148 kk), zawładnięcia statku morskiego (art. 166 kk), umieszczenia na statku morskim niebezpiecznego urządzenia lub substancji (art. 167 kk), rozbójnictwa morskiego (art. 170 kk), wytwarzania lub obrotu substancjami niebezpiecznymi (art. 171 kk), zakładnictwa (art. 252 kk), udziału w zorganizowanej grupie albo związku mającym na celu popełnienie przestępstwa (art. 259 kk), rozboju (art. 280 kk), wymuszenia rozbójniczego (art. 282 kk).

Należy odnotować, że wskazane wyżej czyny zabronione mogą występować ze sobą zarówno w realnym zbiegu przestępstw, jak i realnym zbiegu przepisów.

Odpowiedzialność karna piratów a jurysdykcja państwa polskiego

Wypada zauważyć, że jednym z przestępstw prawa międzynarodowego publicznego (*delicta iuris gentium*) jest właśnie piractwo morskie³⁴. Współczesny status prawny piractwa uregulowany jest przez wzmiankowaną wcześniej Konwencję o prawie mórz pełnych z 1958 roku z Genewy oraz Konwencję Narodów Zjednoczonych o prawie morza z 1982 roku z Montego Bay, których to uzgodnień Polska jest sygnatariuszem.

Obie konwencje nakładają na państwa obowiązek współpracy w zwalczaniu piractwa na morzu pełnym³⁵. W stosunku do sprawców przestępstwa piractwa obowiązuje znana prawu karnemu zasada represji wszechświatowej.

³⁴ W. Czapliński, A. Wyrozumska, *Prawo międzynarodowe publiczne. Zagadnienia systemowe*, Warszawa 2004, s. 457.

³⁵ T. Iwanek, s. 21.

Ściganie jest niezależne od miejsca popełnienia przestępstwa i obywatelstwa sprawcy, jednakże jego warunkiem jest ratyfikowanie przez państwo odpowiednich norm konwencyjnych, a następnie ich adaptacja w prawie wewnętrznym jako obowiązujących. W warunkach polskich przesądza o tej zasadzie przepis art. 91 Konstytucji RP. Czyni się w ten sposób zadość wymogom zasady *nullum crimen sine lege* (art. 1 § 1 kk).

Zgodnie z przywołanymi wymogami w polskim kodeksie karnym z 1997 roku, penalizacji podlegają m.in. zamachy na statek wodny i rozbójnictwo morskie (art. 166, 167, 170 kk)³⁶.

Odpowiedzialność karna sprawców (nie tylko przestępstw wymienionych w punkcie 3.1.) na podstawie polskiego kodeksu karnego z 1997 roku³⁷ związana jest bezpośrednio z zasadą terytorialności, wyrażoną w przepisie art. 5 kk. Zgodnie z tą zasadą, polską ustawę karną stosuje się do sprawcy, który popełnił czyn zabroniony na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, jak również m.in. na polskim statku wodnym lub powietrznym, chyba że umowa międzynarodowa, której RP jest stroną stanowi inaczej.

Jednakże, gdy piractwo jest kwalifikowane jako przestępstwo, przy którym obowiązuje tzw. *zasada represji wszechświatowej*, tj. jurysdykcja uniwersalna³⁸, a więc czyn wypełnia definicję piractwa z Konwencji o prawie morza (szerzej w punkcie 1.2.), wówczas zasada terytorialności nie ma zastosowania.

Powyższe należy wywieść na podstawie treści artykułu 100 Konwencji o prawie morza, gdzie określono ogólny obowiązek państw do „współdziałania w możliwie najszerszym zakresie w zwalczaniu piractwa na morzu pełnym” oraz art. 105 wskazanej Konwencji, który pozwala każdemu państwu na zajęcie pirackiego statku morskiego lub powietrznego opanowanego przez piratów i znajdującego się w ich władaniu oraz aresztowanie osób i zajęcie mienia znajdującego się na pokładzie. Powyższa zasada doznaje pewnych ograniczeń i ma zastosowanie na morzu pełnym lub w każdym innym miejscu niepodlegającym jurysdykcji żadnego państwa.

Sądy państwa, które dokonało zajęcia mogą orzekać o wymiarze kary oraz mogą określać środki, jakie należy przedsięwziąć wobec statków morskich, powietrznych lub mienia, z uwzględnieniem praw osób trzecich działających w dobrej wierze. Przy czym nie należy zapominać, że jurysdykcja uniwersalna powinna mieć w tym przypadku jedynie charakter subsydiarny wobec zasady zwierzchnictwa każdego państwa w stosunku do statków pływających pod jego banderą oraz wobec własnych obywateli³⁹.

³⁶ A. Marek, *Prawo karne*, Warszawa 2009, s. 82.

³⁷ Dz.U. Nr 88, poz. 553.

³⁸ T. Ostrowski, s. 48.

³⁹ Tamże, s. 51-52.

Dodatkowo należy wskazać na ewentualną możliwość rozszerzenia jurysdykcji polskiej w ramach Wspólnego działania Rady Europejskiej 2008/851/WPZiB, która umożliwia sądenie piratów somalijskich przez sądy polskie w sytuacji, gdy państwo biorące udział w akcji ścigania piratów nie wyraża chęci na ich sądenie. W takich przypadkach również będziemy mówili o stosowaniu przepisów polskiego kodeksu karnego, mimo nieobowiązywania *in prima facie* zasady terytorialności.

Należy zauważyć, że ze względu na użyty zwrot „jak również na polskim statku wodnym lub powietrznym” w kodeksie karnym ustanowiona została zasada bandery (nazywana również zasadą flagi). Regulacja pojęcia „terytorium Rzeczypospolitej Polskiej” nie jest przedmiotem przepisów prawa karnego, lecz należy do prawa konstytucyjnego i administracyjnego wpływając jednakże na możliwość funkcjonowania polskiego wymiaru sprawiedliwości w zakresie zwalczania piractwa.

Zgodnie z ustawą z 12 października 1990 roku o ochronie granicy państwowej⁴⁰ za morskie terytorium Rzeczypospolitej Polskiej należy uznać obszar objęty granicami państwowymi, oddzielającymi terytorium RP od terytorium innych państw i morza pełnego, wody wewnętrzne i pas morskich wód terytorialnych oraz przestrzeń powietrzną nad tym obszarem i wewnątrz Ziemi pod nim. Zgodnie z art. 5 ust. 1 ustawy z 21 marca 1991 roku o obszarach morskich Rzeczypospolitej Polskiej i administracji morskiej⁴¹ morzem terytorialnym jest obszar wód morskich o szerokości 12 mil morskich liczonych od tzw. linii podstawowej, tj. linii najniższego stanu wody wzdłuż wybrzeża lub granicy zewnętrznej morskich wód wewnętrznych.

Jak wskazano powyżej działanie zasady terytorialności zostało rozszerzone również na „polski statek wodny”, co oznacza wszystkie statki zarejestrowane w Polsce, w tym także, zgodnie z art. 115 § 15 kk, stałe platformy na szelfie kontynentalnym. Pojęcie statku morskiego zostało zdefiniowane w art. 2 § 1 ustawy z 18 września 2001 roku – Kodeks morski⁴², zgodnie z którym jest nim każde urządzenie pływające przeznaczone lub używane do żeglugi morskiej. Z kolei statkiem żeglugi śródlądowej jest urządzenie pływające o napędzie mechanicznym lub bez napędu mechanicznego, w tym również prom, wodolot i poduszkowiec, przeznaczone lub używane na śródlądowych drogach wodnych do przewozu osób lub rzeczy, pchania lub holowania, inspekcji, nadzoru nad bezpieczeństwem ruchu żeglugowego lub szkolenia, ratowania życia lub mienia, połowu ryb, wykonywania prac technicznych, utrzymania szlaków żeglugowych lub eksploatacji złóż kruszyw, uprawiania sportu lub rekreacji,

⁴⁰ Dz.U. z 2009 r. Nr 12, poz. 67.

⁴¹ Dz.U. z 2003 r. Nr 153, poz. 1502 ze zm.

⁴² Dz.U. z 2009 r. Nr 217, poz. 1689 ze zm.

celów mieszkalnych, biurowych, gastronomicznych, hotelowych lub warsztatowych, a także jako przystanie pływające, doki lub zakłady kąpielowe – art. 5 ust. 1 pkt 1 ustawy z 21 grudnia 2000 roku o żegludze śródlądowej⁴³.

Jednakże w tym miejscu należy zwrócić uwagę na nikłe zastosowanie w praktyce łącznika – bandery państwa polskiego. W ostatniej dekadzie XX wieku bowiem większość polskich statków została przerejestrowana pod tzw. *tanie bandery* (ang. *flags of convenience*)⁴⁴.

Przestępstwo zawładnięcia i uprowadzenia statku wodnego

Klasycznym a zarazem najbardziej charakterystycznym przestępstwem związanym z uprawianiem piractwa morskiego jest występki zawładnięcia i uprowadzenia statku wodnego stypizowany w art. 166 polskiego kodeksu karnego.

Zgodnie z art. 166 kk: § 1. Kto, stosując podstęp albo gwałt na osobie lub groźbę bezpośredniego użycia takiego gwałtu, przejmuje kontrolę nad statkiem wodnym lub powietrznym, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 12.

§ 2. Kto, działając w sposób określony w § 1, sprowadza bezpośrednie niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia wielu osób, podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 3.

§ 3. Jeżeli następstwem czynu określonego w § 2 jest śmierć człowieka lub ciężki uszczerbek na zdrowiu wielu osób, sprawca podlega karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 5 albo karze 25 lat pozbawienia wolności.

Wskazany artykuł jest przepisem powołanym do ochrony dobra prawnego jakim jest życie i zdrowie człowieka. Zgodnie z poglądem G. Bogdana, konstatacja ta nie wyłącza ewentualnego objęcia ochroną innych dóbr prawnych, w szczególności wolności, a w ograniczonym zakresie również mienia⁴⁵. Zbliżonego zdania jest J. Piórkowska-Flieger, która wskazuje, iż przedmiotem ochrony art. 166 kk jest zdrowie i nietykalność cielesna człowieka oraz władztwo uprawnionego podmiotu nad statkiem wodnym (§ 1 przepisu). Dobrem chronionym w § 2 jest ponadto bezpieczeństwo dla życia lub zdrowia wielu osób, natomiast w § 3 – życie i zdrowie⁴⁶. Tym samym katalog dóbr chronionych został przez nią poszerzony.

Z kolei zdaniem R. Stefańskiego, przedmiotem ochrony omawianego czynu zabronionego jest wyłącznie władztwo nad statkiem wodnym lub powietrznym. Przepis ten jest zamieszczony w rozdziale XX, dotyczącym prze-

⁴³ Dz.U. z 2006 r. Nr 123, poz. 857 ze zm.

⁴⁴ K. Wardin, s. 93.

⁴⁵ G. Bogdan, w: A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna, Komentarz*, Kraków 2006, s. 423.

⁴⁶ J. Piórkowska-Flieger, w: T. Bojarski (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2012, s. 392.

stępstw przeciwko bezpieczeństwu powszechnemu, gdyż opanowanie statku przez osoby nieuprawnione z reguły stwarza zagrożenie powstania katastrofy w ruchu powietrznym lub wodnym. Nieprawidłowe prowadzenie statku powietrznego lub niedostosowanie się do poleceń obsługi naziemnej stwarza realne niebezpieczeństwo wywołania katastrofy⁴⁷.

Zgodnie z utrwaloną obecnie doktryną prawa karnego, omawiany przez Autorów przepis realizuje postanowienia następujących Konwencji ratyfikowanych przez Polskę: (a) art. 6 Konwencji w sprawie przeciwdziałania bezprawnym czynom przeciwko bezpieczeństwu żeglugi morskiej z 10 marca 1988 roku (konwencja rzymska)⁴⁸, (b) art. 2 Konwencji o zwalczaniu bezprawnego załadunku statkami powietrznymi z 16 grudnia 1970 roku (konwencja haska)⁴⁹, (c) art. 14 i 15 Konwencji o morzu pełnym z 29 kwietnia 1958 roku⁵⁰, (d) art. 1 Europejskiej Konwencji o zwalczaniu terroryzmu z 27 stycznia 1977 roku⁵¹, (e) Konwencji o zwalczaniu bezprawnych czynów skierowanych przeciwko bezpieczeństwu lotnictwa cywilnego z 23 marca 1971 roku (konwencja montrealaska)⁵², (f) Konwencji Rady Europy o zapobieganiu terroryzmowi, sporządzonej w Warszawie z 16 maja 2005 roku⁵³.

Przedmiotem zamachu jest statek wodny lub powietrzny.

Należy odnotować, że doktryna prawa karnego jedynie pomocniczo posługuje się pojęciem statku morskiego z ustawy Kodeks morski z 2000 roku i statku z ustawy o żegludze śródlądowej z 2000 roku. Za statek wodny bowiem uznaje się ogólnie urządzenie przeznaczone do pływania po wodzie (np. okręt), pod wodą (np. łódź podwodna) lub na powierzchni (np. wodolot)⁵⁴. Co istotne, nie jest znamieniem omawianego przestępstwa konieczność urzędowej rejestracji takiego pojazdu lub jego autonomiczność, ponieważ brak jest ścisłych kryteriów na odróżnienie *statku* i *łodzi* (tratwy, szalupy, kutra). Gramatyczna wykładnia pojęcia *statek*, nie pozwala – zdaniem G. Bogdana – na zaliczenie do tej kategorii niektórych zdolnych do poruszania po wodzie pojazdów (np. amfibii)⁵⁵. Jednakże z uwagi na wprowadzenie omawianego przestępstwa do polskiego kodeksu karnego w celu zrealizowania wskazanych powyżej norm konwencyjnych może, zdaniem autorów, przemawiać za objęciem tej kategorii pojazdów pojęciem *statek* zgodnie z wykładnią celowościową. Żaden z oma-

⁴⁷ R. Stefański, w: A. Wąsek, R. Zawłocki (red.), *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz do artykułów 117–221*, t. I, Warszawa 2010 (Legalis 2012).

⁴⁸ Dz.U. z 1994 r. Nr 129, poz. 635 z uzup.

⁴⁹ Dz.U. z 1972 r. Nr 25, poz. 181.

⁵⁰ Dz.U. z 1963 r. Nr 33, poz. 187.

⁵¹ Dz.U. z 1996 r. Nr 117, poz. 557.

⁵² Dz.U. z 1976 r. Nr 8, poz. 37 ze zm.

⁵³ Dz.U. z 2008 r. Nr 161, poz. 998.

⁵⁴ R. Stefański, w: M. Filar (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 752.

⁵⁵ G. Bogdan, s. 424.

wianych aktów nie wyłącza bowiem bezpośrednio tego typu pojazdów, które są w powszechnym zastosowaniu praktycznie wszystkich armii świata.

Ustawa nie uzależnia karalności czynu od miejsca znajdowania się statku morskiego lub powietrznego. Jeśli chodzi o statek morski, to może znajdować się on na morzu pełnym, czyli na tej części morza, która nie należy do morza terytorialnego ani do państwowych wód wewnętrznych, jak też na morskich wodach wewnętrznych i morzu terytorialnym, które obejmuje obszar wód morskich o szerokości 12 mil morskich (22 224 m) od linii podstawowej tego morza, z tym że linię podstawową morza terytorialnego stanowi linia najniższego stanu wody wzdłuż wybrzeża lub zewnętrzna granica morskich wód wewnętrznych wybrzeża lub granicy wód wewnętrznych oraz redy.

Zachowanie przestępne polega na przejęciu kontroli nad statkiem wodnym lub powietrznym, a sposobem przejścia jest podstęp, gwałt na osobie lub groźba bezpośredniego użycia takiego gwałtu.

Przejęcie kontroli nad statkiem przez piratów morskich polega na odebraniu jej osobom uprawnionym do jego kierowania. Z reguły osoby te nadal uczestniczą w sposobie wykorzystania statku, zwłaszcza w określaniu trasy rejsu, stosowaniu zasad bezpieczeństwa, wyznaczaniu prędkości poruszania, zachowaniu technicznych aspektów funkcjonowania pojazdu itp.⁵⁶

W doktrynie rozumie się podstęp zarówno jako wprowadzenie w błąd lub wyzyskanie błędu w sferze przesłanek motywacyjnych ofiary, jak również jako zachowanie sprawcy, który wyzyskując lub powodując błąd ofiary, doprowadził ją przez to do takiego stanu, w którym nie mogła podjąć lub zrealizować decyzji woli ze względu na wyłączenie aparatu decyzyjnego lub ruchowego⁵⁷.

Sąd Najwyższy słusznie więc przyjął, że podstęp polega na podjęciu oszukańczych zabiegów, zdolnych doprowadzić do wyrażenia zgody na zaproponowane postępowanie, która nie miałaby miejsca, gdyby pokrzywdzony nie był wprowadzony w błąd, a także na takich zabiegach doprowadzających osobę pokrzywdzoną do stanu, w którym nie ma pełnego rozeznania tego, co czyni, albo nie może stawiać oporu⁵⁸. Zgodnie z powyższym ustaleniem przykładem stosowania przez piratów podstępu może być: (a) wzywanie pomocy przez sprawców w celu zwabienia potencjalnych ofiar i podpłynięcie statkiem przez przyszłych pokrzywdzonych, (b) spowodowanie pozornego pożaru na własnej jednostce w celu wywołania akcji ratunkowej przez przyszłych pokrzywdzonych, a nawet (c) zatopienie własnej jednostki i przeniesienie się na tratwę ra-

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ K. Daszkiewicz-Paluszyńska, *Groźba w polskim prawie karnym*, Warszawa-Toruń 2002, s. 130.

⁵⁸ Wyr. SN z 26.9.1974 r., III KR 105/74, OSNKW 1974, Nr 12, poz. 229; wyr. SN z 27.5.1985 r., II KR 86/85, OSNPG 1985, Nr 12, poz. 152.

tunkową w celu uwiarygodnienia wypadku i spowodowania akcji ratunkowej przez przyszłych pokrzywdzonych.

Powyższe przykłady pochodzą ze współczesnej praktyki działania piratów w rejonie wybrzeży i wód Zatoki Meksykańskiej oraz Morza Karaibskiego⁵⁹. *Modus operandi* piratów somalijskich cechuje ponadto stosowanie gwałtu.

Gwałt jest zachowaniem bezpośrednio godzącym w nietykalność człowieka we wszystkich formach, począwszy od jej naruszenia do zamachu na ludzkie życie. W orzecznictwie słusznie wskazywano, że gwałt jest szczególną formą przemocy, przy czym niektóre przypadki przemocy mogą polegać na użyciu gwałtu na osobie⁶⁰.

Stosowanie gwałtu polega na takim oddziaływaniu sprawcy siłą fizyczną bezpośrednio na osobę, które – stwarzając niebezpieczeństwo dla zdrowia lub życia – obezwładnia ją w takim stopniu, że pozbawia ją możliwości lub woli obrony statku. Chodzi o takie formy przemocy, które polegają na zadaniu fizycznej dolegliwości osobie pokrzywdzonej, np. uderzenie, zranienie, postrzelenie. Ograniczenie znaczenia tego pojęcia tylko do oddziaływania na człowieka uzasadnione jest tym, że jeżeli ustawa obejmuje także gwałt na mieniu, wyrażnie podkreśla, że chodzi o tego rodzaju zamach, np. w art. 282 kk mowa jest o „gwałtownym zamachu na mienie”. Przykładem stosowania gwałtu przez piratów w omawianym kontekście jest częste użycie przez nich siły fizycznej, noży, pałek, pistoletów, broni automatycznej (względem załogi i pasażerów statku), a nawet granatników (w celu spowolnienia lub unieruchomienia jednostki pływającej) podczas prób zawładnięcia statkiem. Wskazane praktyki mają współcześnie miejsce nie tylko u wybrzeży Somalii, lecz również w cieśninach Azji Południowo-Wschodniej oraz u wybrzeży Północnego Oceanu Indyjskiego⁶¹.

Groźba bezpośredniego użycia gwałtu na osobie oznacza zapowiedź natychmiastowego zastosowania gwałtu. Może być wyrażona słownie lub w jakikolwiek inny sposób, np. za pomocą znaków lub określonego zachowania⁶². Sąd

⁵⁹ J. Porada, *Współczesne piractwo morskie. Środki obrony biernej i czynnej statków*, s. 3 (http://blog.gregoriann.eu/pliki/morskie/J.Porada_WSP%D3%A3CZESNE%20PIRACTWO%20MORSKIE.pdf).

⁶⁰ Uchwała SN (7) z 17.12.2008 r., I KZP 27/08, OSNKW 2009, Nr 1, poz. 1 z glosą krytyczną K. Grzegorzcyka, WPP 2009, Nr 1, s. 132-136 i takimi uwagami R. A. Stefańskiego, *Przegląd uchwał Izby Karnej Sądu Najwyższego w zakresie prawa karnego materialnego, prawa karnego wykonawczego i prawa wykroczeń za 2008 r.*, WPP 2009, Nr 1, s. 114-127; wyr. SN z 17.9.2008 r., II KK 350/07, Biul. PK 2008, Nr 11, poz. 20; wyr. SN z 30.6.2004 r., II KK 354/04, KZS 2005, Nr 7-8, poz. 33; post. SN z 24.9.2008 r., III KK 401/07, Biul. PK 2008, Nr 12, poz. 12; wyr. SN z 30.6.2004 r., II KK 354/04, KZS 2005, Nr 7-8, poz. 33.

⁶¹ J. Porada, s. 3.

⁶² Wyr. SN z 13.1.1986 r., I KR 422/85 z glosą J. Waszczyńskiego, B. Hołysta, OSPiKA 1987, Nr 9, poz. 175.

Najwyższy zasadnie przyjął, że jeżeli określony czyn powoduje z reguły uszkodzenie ciała u pokrzywdzonego, to groźba bezzwłocznego dokonania takiego czynu stanowi groźbę natychmiastowego użycia gwałtu na osobie pokrzywdzonego, przy czym bez znaczenia jest okoliczność, że pokrzywdzony nie przeciwstawia się działaniu sprawcy⁶³.

Przestępstwo to jest przestępstwem materialnym; do jego dokonania konieczny jest skutek w postaci przejęcia kontroli nad statkiem. Dla bytu tego przestępstwa nie jest konieczne wywołanie zagrożenia dla bezpieczeństwa ruchu wodnego lub powietrznego.

Dalsze skutki wywołane zachowaniem przestępnym w postaci bezpośredniego niebezpieczeństwa dla życia lub zdrowia wielu osób (§ 2) albo śmierci człowieka lub ciężkiego uszczerbku na zdrowiu wielu osób (§ 3) decydują o surowszej odpowiedzialności sprawcy.

Podmiotem tego przestępstwa może być każdy. Sprawca przestępstwa nie musi charakteryzować się dodatkowymi właściwościami ani posiadać żadnych cech szczególnych.

Przestępstwo to jest przestępstwem umyślnym. Może być popełnione tylko z zamiarem bezpośrednim, zastosowanie bowiem podstępów, gwałtu na osobie lub groźby jego bezpośredniego użycia ma na celu przejęcie kontroli nad statkiem. Następstwa czynu określone w § 2 i 3 mogą być objęte – zgodnie z art. 9 § 3 kk – wyłącznie nieumyślnością. W myśl tego przepisu strona podmiotowa przestępstw kwalifikowanych przez następstwa czynu może polegać na umyślności-nieumyślności albo nieumyślności-nieumyślności, nigdy zaś na umyślności-umyślności.

Przestępstwo to występuje w typie podstawowym (§ 1) i dwóch typach kwalifikowanych. Skutkiem pierwszego jest bezpośrednie niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia wielu osób (§ 2), drugiego zaś – śmierć człowieka lub ciężki uszczerbek na zdrowiu wielu osób (§ 3). Elementem kwalifikującym są następstwa czynu opisane w § 1 lub 2. Jeżeli chodzi o bezpośrednie niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia wielu osób, to trzeba przyjąć, że takie niebezpieczeństwo istnieje dla wielu osób, tylko dla życia albo tylko dla zdrowia, bądź dla życia i zdrowia; konieczne jest, by niebezpieczeństwo to istniało dla wielu osób.

Przestępstwo określone w § 3 jest przestępstwem kwalifikowanym w stosunku do typu kwalifikowanego określonego § 2. Dla przyjęcia, że chodzi o ten typ, konieczne jest stwierdzenie, że przejęcie kontroli nad statkiem spowodowało bezpośrednie niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia wielu osób, z którego to czynu wynikła następnie śmierć lub ciężki uszczerbek na zdrowiu wielu osób.

⁶³ Wyr. SN z 16.8.1976 r., Rw 269/76, OSNKW 1976, Nr 10-11, poz. 135.

Jeżeli w następstwie czynu określonego w § 1 poniósł śmierć człowiek lub doznało uszczerbku na zdrowiu wiele osób, nie może być mowy o zakwalifikowaniu tego czynu z art. 166 § 3. W § 3 wyraźnie jest bowiem mowa o następstwach czynu określonego w § 2.

W razie przejęcie kontroli nad statkiem wodnym lub powietrznym w warunkach określonych w art. 166 § 1 kk i umyślnego wywołania skutku w postaci śmierci człowieka, czyn taki podlega kumulatywnej kwalifikacji z art. 148 i 166 § 1 kk.

W grę może też wchodzić rzeczywisty zbieg przepisów art. 166 i art. 252 kk, jeżeli przejęcie kontroli nad statkiem było połączone z wzięciem lub przetrzymywaniem zakładnika w celu określonym w tym ostatnim przepisie. Wskazana kwalifikacja prawna miałaby zastosowanie w przypadku uprowadzenia przez somalijskich piratów w 2008 roku tankowca *Sirius Star*.

Przestępstwo w typie podstawowym zagrożone jest karą pozbawienia wolności od 2 do 12 lat (§ 1). W pierwszym typie kwalifikowanym (§ 2) przewidziana jest w sankcji kara pozbawienia wolności na czas nie krótszy od 3 lat, a w drugim (§ 3) – kara pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 5 albo kara 25 lat pozbawienia wolności.

Jeżeli zawładnięcie statku morskiego nastąpiło z motywacji zasługującej na szczególne potępienie, np. w wyniku zamachu terrorystycznego, to możliwe jest orzeczenie za czyn opisany w § 2 lub 3 i pozbawienie praw publicznych na podstawie art. 40 § 2 kk.

Wnioski

Reasumując, należy podkreślić, że przestępstwo przejęcia kontroli nad statkiem wodnym unormowane w art. 166 Kodeksu karnego wpisuje się w ramy standardu międzynarodowego w zakresie definicji przestępstwa piractwa.

Konieczne trzeba jest podkreślić, że zjawisko piractwa morskiego jest pojęciem stosunkowo szerokim, toteż polskie ustawodawstwo penalizuje przestępstwo przejęcia kontroli nad statkiem wodnym i powietrznym jedynie w zakresie wybranych przez ustawodawcę zachowań przestępnych sprawców. Nie oznacza to bynajmniej, że pozostałe czyny zabronione wpisujące się w zjawisko piractwa morskiego są przez polski kodeks karny pomijane. Znajdują one swoje odzwierciedlenie w innych przepisach karnych. Niemniej jednak już samo analizowanie przez autorów przestępstwo na gruncie polskiego kodeksu karnego pozwala na pociągnięcie do odpowiedzialności sprawców, tzw. *piratów somalijskich*, którzy przejawiają różnorodne formy działania.

Istotny jest również fakt, iż Polska będąc członkiem Unii Europejskiej może rozciągnąć swoją jurysdykcję karną na „piratów” zgodnie z art. 12 ust. 1 pkt 2 Wspólnego Działania Rady 2008/851/WPZiB z 10 listopada 2008 roku w sprawie operacji wojskowej Unii Europejskiej, mającej na celu udział w po-

wstrzymywaniu, zapobieganiu i zwalczaniu aktów piractwa i rozboju u wybrzeży Somalii. Stąd też niewykluczone jest to, że w przyszłości może pojawić się konieczność sądenia mieszkańców Somalii, którzy przejmując kontrolę nad statkiem z polskimi obywatelami zostali przechwyceni przez siły operacji woj-skowej „Atalanta”.

SOMALI PIRACY AND THE POLISH CRIMINAL LAW
BY THE EXAMPLE OF TAKING CONTROL OVER A SEA VESSEL

SUMMARY

The authors start with describing the phenomenon of sea piracy, which has historically been present since the beginning of shipping. They also try to distinguish it from the phenomenon of terrorism and the armed seizure of ship, and analyse the Somali piracy by defining its character and presenting its repercussions in international scene. Subsequently, the authors locate the phenomenon of piracy in the Polish law context, and deliver their interpretation of the crime of taking control over the sea vessel in the light of the art. 166 of the Polish Penal Code.

KEYWORDS: sea piracy, maritime terrorism, crime of taking control over a sea vessel.

JAWNOŚĆ POSTĘPOWAŃ DYSCYPLINARNYCH

W myśl art. 45 Konstytucji RP każdy ma prawo do jawnego rozpatrzenia sprawy przez sąd, a

wyłączenie jawności rozprawy może nastąpić ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny. Wyrok ogłaszany jest publicznie¹.

Powyższa konstytucyjna zasada jawności postępowania przed sądem, jest jedną z gwarancji rzetelnego procesu². Zarówno w doktrynie, jak i orzecnictwie, zasada ta jest odnoszona do jawności wewnętrznej³, rozumianej jako jawność dla uczestników i stron postępowania, oraz jawności zewnętrznej⁴ (dla ogółu społeczeństwa), sprowadzającej się do zasady publiczności stwarzającej możliwość kontroli społecznej nad toczącym się postępowaniem⁵.

O ile zagadnienie jawności postępowania sądowego było już przedmiotem licznych rozważań, o tyle kwestia jawności postępowań dyscyplinarnych nie znalazła szerszego, odrębnego opracowania. Podejmowana jest sporadycznie i jedynie fragmentarycznie. Pewną, aczkolwiek niewielką próbą wypełnienia owej luki, jest niniejszy artykuł, którego celem jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy jawność postępowania w rozumieniu wskazanym powyżej ma zastosowanie jedynie do rozprawy przed sądem w ścisłym rozumieniu, tzn. sądem państwowym, czy również *quasi* sądami, jakimi są niewątpliwie sądy dyscyplinarne.

Pytanie to wydaje się ważne zwłaszcza z tego powodu, że rozwiązania ustawodawcy są w tym zakresie różne, a pojawiające się co jakiś czas propozycje unifikacji postępowań dyscyplinarnych (w postaci stworzenia jednolitego

* Dr Anna Korzeniewska-Lasota – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Prawa i Administracji, Katedra Teorii i Filozofii Prawa i Państwa; e-mail: a.korzeniewska@uwm.edu.pl

¹ Art. 45 ust. 1 i 2 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997 Nr 78, poz. 483.

² Na temat znaczenia pojęcia rzetelnego procesu zob. *Rzetelny proces karny w orzecnictwie sądów polskich i międzynarodowych*, red. P. Wiliński, Warszawa 2009, s. 23-28.

³ Zob. W. Jasiński, *Jawność wewnętrzna postępowania sądowego*, w: *Jawność procesu karnego*, red. J. Skorupka, Warszawa 2012.

⁴ Zob. K. Nowicki, *Jawność zewnętrzna postępowania sądowego*, w: *Jawność procesu karnego*.

⁵ Por. A. Zwara, *Kwestia jawności postępowania dyscyplinarnego adwokatów*, „Palestra” 2006 nr 7-8, s. 137.

modelu odpowiedzialności dyscyplinarnej przez powołanie wspólnych – jeśli nie dla wszystkich, to dla określonych grup zawodów – jednolitych organów dyscyplinarnych, bądź wypracowania ogólnych standardów postępowania dyscyplinarnego), a także głosy o potrzebie zmian formalnego prawa dyscyplinarnego, dają asumpt to poczynienia pewnych uwag i sformułowania postulatów *de lege ferenda*.

Z uwagi na bardzo duże zróżnicowane przepisów dyscyplinarnych, jak też brak wzorca w zakresie określenia podstawowych zasad postępowania dyscyplinarnego, rozpocznę od krótkiej charakterystyki tegoż postępowania w celu wskazania jego specyfiki, co następnie posłuży do sformułowania wniosków dotyczących możliwości przenoszenia na grunt postępowań dyscyplinarnych zasady jawności postępowania sformułowanej w Konstytucji i w prawie karnym procesowym.

Specyfika postępowań dyscyplinarnych

Postępowanie dyscyplinarne jest postępowaniem odrębnym, a jednocześnie niejednolitym. Mamy do czynienia z wieloma modelami postępowania dyscyplinarnego, których zróżnicowanie wynika w dużej mierze ze specyfiki określonych grup zawodowych⁶. Uregulowania w zakresie odpowiedzialności dyscyplinarnej osób należących do danej grupy zawodowej różnią się od siebie, a odmienności dotyczą nie tylko katalogu przewinień dyscyplinarnych i kar grożących za ich popełnienie, ale także organów dyscyplinarnych. W wypadku osób wykonujących tzw. *zawód zaufania publicznego*, postępowanie dyscyplinarne prowadzą organy samorządu zawodowego, a skład organów dyscyplinarnych jest korporacyjny (np. organy dyscyplinarne adwokatów, radców prawnych, notariuszy). Występują też rozwiązania, gdzie organy dyscyplinarne powoływane są przez podmioty, którym osoby wykonujące określony zawód podlegają służbowo, a w składzie organu dyscyplinarnego znajduje się jedynie reprezentant danego zawodu (np. komisje dyscyplinarne do spraw nauczycieli akademickich, komisje do spraw studentów) i takie, w których postępowanie dyscyplinarne toczy się przed organem jednoosobowym – zwierzchnikiem służbowym.

Procedura odpowiedzialności dyscyplinarnej również jest szczególna i niejednolita. Nie wdając się w szczegóły, a jedynie zarysowując pewne modele, procedura ta określona jest zwykle w aktach ustrojowych (ustawach, ewentualnie uzupełnionych aktami wykonawczymi) właściwych dla danego zawodu, które zasadniczo określają, poza materialnoprawnymi przesłankami odpowiedzialności dyscyplinarnej, organy właściwe do rozpoznania sprawy i najważniejsze zasady postępowania przed organami dyscyplinarnymi, odsyłając

⁶ Por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego (dalej TK) z 8 grudnia 1998 r., K. 41/97, OTK ZU 1998/7, poz. 117.

w pozostałym zakresie, tj. w kwestiach nieuregulowanych w danym akcie, albo jego jednostce redakcyjnej zatytułowanej „Odpowiedzialność dyscyplinarna” do przepisów procesowych innych ustaw, zwykle *Kodeksu postępowania karnego* (dalej *kpk*). Organy dyscyplinarne obu instancji procedują zatem w oparciu o przepisy formalne zawarte w ustawie podstawowej, uzupełnione o odpowiednio stosowane przepisy procesowe *kpk*.

Mimo powyższych różnic, można zauważyć, że postępowanie dyscyplinarne ma najpierw charakter pozasądowy i toczy się, i to zwykle w obu instancjach, przed organami dyscyplinarnymi w myśl szczególnej procedury odpowiedzialności. Dopiero w kolejnym etapie (który niestety nie zawsze występuje) – sądowej kontroli orzeczeń dyscyplinarnych (najczęściej kontroli orzeczeń wydanych przez organ II instancji) – postępowanie dyscyplinarne toczy się przed sądem. Tu następuje dalsze zróżnicowanie postępowania. Dotyczy ono kognicji organów sądowych, która może być sprawowana przez Sąd Najwyższy (np. w przypadku postępowania dyscyplinarnego wobec adwokatów, radców prawnych, notariuszy), sądy pracy (np. w sprawach nauczycieli akademickich właściwy jest Sąd Apelacyjny w Warszawie – Sąd Pracy i Ubezpieczeń Społecznych) czy sądy administracyjne (np. w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej studentów), oraz rodzaju i zakresu sprawowanej przez sądy kontroli, a w konsekwencji trybu procedowania. Występują takie środki zaskarżenia, jak kasacja do Sądu Najwyższego, rozpatrywana w trybie przepisów *kpk*, odwołanie do sądu pracy, procedującego w myśl przepisów *Kodeksu postępowania cywilnego* o apelacji, oraz skarga do sądu administracyjnego, stosującego przepisy prawa o postępowaniu przed sądami administracyjnymi.

Konkludując, przyjęcie powyższych rozwiązań skutkuje znaczną różnorodnością organów właściwych do rozpoznawania spraw dyscyplinarnych i zasad, na mocy których dane organy działają, a w konsekwencji dużym zróżnicowaniem modeli postępowania dyscyplinarnego. Nie oznacza to jednak, że poszczególne modele postępowania dyscyplinarnego winny mieć odmienne standardy procesowe w zakresie podstawowych gwarancji rzetelnego postępowania, w tym interesującej nas zasady jawności.

Modele regulowania zasady jawności w postępowaniach dyscyplinarnych

Kwestia jawności postępowania została w zróżnicowany sposób uregulowana w ustawach dotyczących poszczególnych zawodów, a normujących właśnie postępowanie dyscyplinarne. Przedstawiono poniżej wybrane przykłady regulacji. Wybór przykładów nie jest przypadkowy. Opiera się on na zasadzie zróżnicowanej, pełnej prezentacji przedstawiającej rozwiązania, w których ustawodawca kwestię jawności postępowania pomija milczeniem, formułuje zasadę pełnej jawności z możliwością jej ograniczenia z uwagi na określone

przesłanki ustawowe oraz takie, w których jawność zewnętrzna jest ograniczona do przedstawicieli danej grupy zawodowej.

1. Pełna jawność zewnętrzna z możliwością ograniczenia. Obecnie ustawodawca odchodzi od zasady wyłączenia jawności zewnętrznej w kierunku zagwarantowania pełnej publiczności, z możliwością jej ewentualnego wyłączenia. Zmiany te nastąpiły w stosunku do postępowań w sprawach sędziów, adwokatów, notariuszy i lekarzy.

W myśl poprzednio obowiązującego art. 87 ustawy z 20 czerwca 1985 roku, Prawo o ustroju sądów powszechnych⁷, postępowanie dyscyplinarne toczyło się z wyłączeniem jawności, a rozprawa była jawna wyłącznie dla sędziów i asesorów pełniących czynności sędziowskie. Dopiero ustawa z 27 lipca 2001 roku, Prawo o ustroju sądów powszechnych, w art. 116⁸ wprowadziła jawność zewnętrzną z możliwością jej wyłączenia ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny, powtarzając w istocie przyczyny ograniczenia wstępu na rozprawę określone w art. 45 ust. 2 Konstytucji⁹.

Podobna ewolucja – od jawności wyłącznie dla członków korporacji do jawności rozprawy jako zasady – miała miejsce w przypadku procedowania w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej adwokatów. Nowelizacją z 29 marca 2007 roku o zmianie ustawy Prawo o adwokaturze i niektórych innych ustaw¹⁰ wprowadzono zasadę jawności postępowania w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej adwokatów. Przepis art. 95a ustawy z 26 maja 1982 roku, Prawo o adwokaturze¹¹, ograniczający jawność zewnętrzną do członków adwokatury oraz przedstawicieli Ministra Sprawiedliwości został zastąpiony

⁷ Dz. U. z 1994 r. Nr 7, poz. 25, z późn. zm.

⁸ „§1 Postępowanie dyscyplinarne jest jawne. §2 Sąd dyscyplinarny może wyłączyć jawność postępowania dyscyplinarnego ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny. §3 W razie wyłączenia jawności postępowania dyscyplinarnego orzeczenie ogłaszane jest publicznie”. Art. 116 ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych, Dz. U. 2001, Nr 98, poz. 1070.

⁹ „Wyłączenie jawności rozprawy może nastąpić ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny. Wyrok ogłaszany jest publicznie”. Art. 45 ust. 2 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997 Nr 78, poz. 483.

¹⁰ Dz. U. 2007 r. Nr 80, poz. 540.

¹¹ „Rozprawa przed sądem dyscyplinarnym jest jawna dla członków adwokatury oraz przedstawicieli Ministra Sprawiedliwości, chyba że zachodzą wymagane przez przepisy Kodeksu postępowania karnego wypadki prowadzenia postępowania przy drzwiach zamkniętych”. Art. 95a ustawy z dnia 26 maja 1982 r. Prawo o adwokaturze, Dz. U. z 2002 r. Nr 123, poz. 1058, z późn. zm.

regulacją gwarantującą jawność rozprawy dyscyplinarnej¹², z możliwością jej ograniczenia z uwagi na wyrażoną *expressis verbis* przesłankę zagrożenia ujawnienia tajemnicy adwokackiej. W zakresie określenia pozostałych przesłanek wyłączenia jawności ustawodawca odsyła do przepisów kpk. Mając to na uwadze, przesłankami ograniczenia jawności zewnętrznej w postępowaniu dyscyplinarnym wobec adwokatów mogą być, po odpowiednim zastosowaniu przepisu art. 360 § 1 kpk¹³, zakłócenie spokoju publicznego, obraza dobrych obyczajów, ważny interes państwa oraz ważny interes prywatny.

Zasada jawności w postępowaniu w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej notariuszy została urzeczywistniona niedawno, albowiem nowelizacją z 25 lutego 2011 roku¹⁴. Przepis art. 57 § 1 ustawy z 14 lutego 1991 roku, Prawo o notariacie¹⁵, gwarantujący prawo wstępu na rozprawę dyscyplinarną jedynie notariuszom, został zmieniony. Ustawodawca zagwarantował tym razem pełną publiczność postępowania, a sądowi dyscyplinarnemu dał możliwość wyłączenia jawności ze względu na konieczność ochrony tajemnicy okoliczności sprawy ze względu na wykonywane czynności notarialne lub innej prawnie chronionej tajemnicy, jeżeli ujawnienie tych tajemnic zagrażałoby dobru państwa albo ważnemu interesowi prywatnemu, albo mogłoby obrażać dobre obyczaje¹⁶.

Nieco wcześniej, gdyż od 1 stycznia 2010 roku, jawność rozprawy głównej stała się normą w postępowaniu w przedmiocie odpowiedzialności zawo-

¹² „Rozprawa przed sądem dyscyplinarnym jest jawna, chyba że jawność rozprawy zagraża ujawnieniu tajemnicy adwokackiej albo zachodzą inne wymagane przepisami prawa przyczyny wyłączenia jawności”. Art. 95a ustawy z dnia 26 maja 1982 Prawo o adwokaturze, Dz. U. 2009 Nr 146, poz. 1188, tekst jednolity.

¹³ Art. 360 §1 Kodeksu postępowania karnego (dalej kpk): „Sąd wyłącza jawność rozprawy w całości albo w części, jeżeli jawność mogłaby: 1) wywołać zakłócenie spokoju publicznego, 2) obrażać dobre obyczaje, 3) ujawnić okoliczności, które ze względu na ważny interes państwa powinny być zachowane w tajemnicy, 4) naruszyć ważny interes prywatny”.

¹⁴ Art. 1 Ustawy z dnia 25 lutego 2011 r. o zmianie ustawy – Prawo o notariacie, Dz. U. 2011 Nr 87, poz. 483.

¹⁵ „Postępowanie dyscyplinarne toczy się z wyłączeniem jawności. Na rozprawie mogą być obecni notariusze”. Art. 57 § 1 ustawy z dnia 14 lutego 1991 r. Prawo o notariacie. Dz. U. 2008 r. Nr 189, poz. 1158, tekst jednolity.

¹⁶ „§1 Postępowanie dyscyplinarne jest jawne. §2 Sąd dyscyplinarny wyłącza jawność postępowania dyscyplinarnego ze względu na konieczność ochrony tajemnicy określonej w art. 18 lub innej prawnie chronionej tajemnicy, jeżeli ujawnienie tych tajemnic zagrażałoby dobru państwa albo ważnemu interesowi prywatnemu. Sąd dyscyplinarny wyłącza również jawność postępowania dyscyplinarnego, jeżeli jawność mogłaby obrażać dobre obyczaje. §3 W razie wyłączenia jawności postępowania dyscyplinarnego orzeczenie ogłaszane jest publicznie”. Art. 57 ustawy z dnia 14 lutego 1991 r. Prawo o notariacie.

dowej lekarzy. Zasadę pełnej jawności wprowadziła w art. 79¹⁷ ustawa z 2 grudnia 2009 roku o izbach lekarskich¹⁸.

Poprzednio obowiązująca ustawa z 17 maja 1989 roku o izbach lekarskich¹⁹ w ogóle nie regulowała kwestii jawności postępowania. Czyniło to jedynie rozporządzenie Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 26 września 1990 roku w sprawie postępowania w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej lekarzy, które w § 5 ograniczało jawność zewnętrzną do członków samorządu lekarskiego²⁰.

Przytoczone powyżej przykłady regulacji jawności postępowania dyscyplinarnego wykazują znaczne podobieństwo w zakresie wysłowienia zasady jawności zewnętrznej oraz przesłanek mogących prowadzić do jej wyłączenia. We wszystkich wskazanych przypadkach prawodawca odsyła, w zakresie nieuregulowanym, dotyczącym procedowania w sytuacji wyłączenia jawności, np. przesłuchania świadków oraz ogłaszania i doręczania orzeczeń w postępowaniu dyscyplinarnym, do odpowiednio stosowanych przepisów kpk²¹.

2. Zupełnie odmienne od poprzednich jest rozwiązanie prawodawcy polegające na przemilczeniu kwestii jawności postępowania w akcie ustrojowym dla danego modelu odpowiedzialności. Taka technika legislacyjna w postaci

¹⁷ Art. 79 ust. 1: „Postępowanie przed sądem lekarskim odbywa się na rozprawie jawnej. 2Sąd lekarski wyłącza jawność rozprawy, jeżeli jawność mogłaby: 1) naruszyć tajemnicę lekarską, o której mowa w art. 40 ust. 1ustawy z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentysty; 2) wywołać zakłócenie spokoju publicznego; 3) obrażać dobre obyczaje; 4) ujawnić okoliczności, które ze względu na ważny interes państwa powinny być zachowane w tajemnicy; 5) naruszyć ważny interes prywatny”.

¹⁸ Dz. U. 2009 Nr 219, poz. 1708.

¹⁹ Dz. U. 1989 Nr 30, poz. 158.

²⁰ „1. Rozprawa przed sądem lekarskim jest jawna dla członków samorządu lekarskiego, chyba że zachodzi przewidziany przepisami Kodeksu postępowania karnego przypadek uzasadniający wyłączenie jawności. 2. W razie wyłączenia jawności mogą być obecne na rozprawie, oprócz osób biorących udział w postępowaniu, po dwie osoby wskazane przez rzecznika odpowiedzialności zawodowej i obwinionego lekarza. Jeżeli jest kilku obwinionych lekarzy, każdy z nich może żądać pozostawienia na sali rozpraw po jednej osobie”. Dz. U. 1990 Nr 69, poz. 406, §5.

²¹ Ustawodawca czyni tak w ustawie Prawo o ustroju sądów powszechnych w art. 128 „W sprawach nieuregulowanych w niniejszym rozdziale [Rozdziale 3 Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów – AKL] stosuje się odpowiednio przepisy Kodeksu postępowania karnego”. W ustawie Prawo o adwokaturze w art. 95n: „W sprawach nieuregulowanych w niniejszym dziale [Dziale VIII Odpowiedzialność dyscyplinarna – AKL] stosuje się odpowiednio przepisy Kodeksu postępowania karnego”, w ustawie Prawo o notariacie w art. 69: „W sprawach nieuregulowanych w niniejszym rozdziale [Rozdziale 6 Odpowiedzialność dyscyplinarna – AKL] stosuje się odpowiednio przepisy Kodeksu postępowania karnego. W ustawie o izbach lekarskich w Art. 112 „W sprawach nieuregulowanych w ustawie do postępowania w przedmiocie odpowiedzialności zawodowej stosuje się odpowiednio przepisy: 1) ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego dotyczące postępowania uproszczonego; nie stosuje się przepisów o oskarżycielu prywatnym, powodzie cywilnym, przedstawicielu społecznym, o postępowaniu przygotowawczym oraz środkach przymusu, z wyjątkiem przepisów o karze pieniężnej”.

braku regulacji danej materii jest połączona zwykle z jednoczesnym odesłaniem do przepisów kpk, z zastrzeżeniem odpowiedniości ich stosowania, i jest w istocie nakazem zastosowania wskazanych przepisów odniesienia, tj. w interesującym nas aspekcie, przepisów sformułowanych w rozdziale 42 kpk: „Jawność rozprawy głównej”.

A zatem to organy dyscyplinarne w przypadku każdorazowego stosowania prawa będą formułowały normę regulującą jawność postępowania dyscyplinarnego w oparciu o model rekonstruowania normy prawnej z przepisów odniesienia. Przyjęcie takiego rozwiązania skutkuje w konsekwencji zastosowaniem do postępowania dyscyplinarnego wprost przepisu art. 355 kpk²², nakładającego obowiązek respektowania zasady jawności zewnętrznej z możliwością jej wyłączenia z uwagi na przesłanki sformułowane w przepisie art. 360 kpk²³, oczywiście przy ich odpowiednim zastosowaniu.

Powyższy sposób regulacji ustawodawca zastosował m.in. w sprawach odpowiedzialności dyscyplinarnej radców prawnych. Ustawa z 6 lipca 1982 roku o radcach prawnych²⁴ nie zawiera żadnych przepisów dotyczących jawności postępowania, formułując poprzez treść art. 74¹ ustawy²⁵ nakaz odpowiedniego stosowania w sprawach nieuregulowanym przepisów kpk.

Rozwiązanie analogiczne zawiera ustawa z 29 sierpnia 1997 roku o komornikach sądowych i egzekucji²⁶. Nie znajdujemy w niej przepisów określających, czy postępowanie toczy się z uwzględnieniem zasady jawności, a jedynie – poprzez treść art. 75 ust. 4 ustawy – nakaz odpowiedniego stosowania przepisów kpk²⁷.

3. Wyłączenie jawności zewnętrznej. Rozwiązanie to, obecnie anachroniczne, jeszcze do niedawna występowało najczęściej. Wśród modeli postępowania dyscyplinarnego wobec osób wykonujących zawody prawnicze można je jeszcze odnaleźć w postępowaniu w sprawach dyscyplinarnych wobec prokuratorów. Ustawa z 20 czerwca 1985 roku o prokuraturze²⁸ w art. 76²⁹ ogranicza

²² Art. 355 kpk: „Rozprawa odbywa się jawnie. Ograniczenia jawności określa ustawa”. Dz. U. 1997 Nr 89, poz. 555.

²³ Art. 360§ 1: „Sąd wyłącza jawność rozprawy w całości albo w części, jeżeli jawność mogłaby: 1) wywołać zakłócenie spokoju publicznego, 2) obrażać dobre obyczaje, 3) ujawnić okoliczności, które ze względu na ważny interes państwa powinny być zachowane w tajemnicy, 4) naruszyć ważny interes prywatny”. Kodeks postępowania karnego, Dz. U. 1997 Nr 89, poz. 555.

²⁴ Dz. U. 2010 Nr 10, poz. 65, tekst jednolity.

²⁵ „W sprawach nieuregulowanych do postępowania dyscyplinarnego stosuje się odpowiednio przepisy Kodeksu postępowania karnego”. Art. 74¹ ustawy z dnia 6 lipca 1982 r. o radcach prawnych.

²⁶ Dz. U. 2011 Nr 231, poz. 1376, tekst jednolity.

²⁷ „Do postępowania dyscyplinarnego w zakresie nieuregulowanym w niniejszej ustawie stosuje się odpowiednio przepisy Kodeksu postępowania karnego”.

²⁸ Dz. U. 2011 Nr 270, poz. 1599, tekst jednolity.

jawność zewnętrzną do prokuratorów i asesorów pełniących czynności prokuratorskie. Takie rozwiązanie wymaga szybkiej reakcji prawodawcy.

Racje przemawiające za pełną jawnością postępowań dyscyplinarnych

Przedstawione powyżej przykłady regulacji wskazują, że w kwestii określenia jawności postępowań dyscyplinarnych ustawodawca nie zajmuje jednolitego stanowiska, formułując zasadę jawności pełnej, ograniczonej lub całkowicie wyłączonej dla osób nie należących do danej grupy zawodowej.

Ustawodawca stosuje przy tym różne metody regulacji, albo określa zasadę jawności wprost w akcie podstawowym dla tego rodzaju odpowiedzialności, albo odsyłała w tym zakresie do przepisów kpk, nakazując ich odpowiednie zastosowanie.

Przyjęte przez ustawodawcę rozwiązanie nie jest oczywiście wadliwe. Jednakże sprawia, że w przypadku tego samego rodzaju odpowiedzialności, jaką jest odpowiedzialność dyscyplinarna, prawodawca wprowadza różne standardy w zakresie podstawowych gwarancji rzetelnego postępowania, pozbawiając niektórych obwinionych, i to w zasadzie bez wskazania kryteriów różnicowania ich sytuacji prawnej, prawa do pełnej jawności wewnętrznej i zewnętrznej, co należy ocenić negatywnie.

Obwinieni bowiem w postępowaniach dyscyplinarnych powinni mieć zapewnione takie same gwarancje procesowe, w tym pełną jawność postępowania, i to w takim samym zakresie jak oskarżony w postępowaniu karnym, za czym przemawiają argumenty, które przedstawiono poniżej.

Mimo, iż postępowanie dyscyplinarne jest odrębne³⁰, nie można nie uważać jego analogii do postępowania karnego³¹. Podobieństwo to wynika

²⁹ Tamże, art. 76: „1. Postępowanie dyscyplinarne toczy się z wyłączeniem jawności. Na rozprawie mogą być obecni prokuratorzy i asesorzy pełniący czynności prokuratorskie. 2. Orzeczenie dyscyplinarne można podać do wiadomości publicznej po jego uprawomocnieniu się, na podstawie uchwały sądu dyscyplinarnego. 3. Protokolantem może być prokurator lub asesor wyznaczony przez przewodniczącego sądu dyscyplinarnego”.

³⁰ TK w wyroku z 11 września 2001, w sprawie SK 17/2000, wskazał pięć różnic zachodzących pomiędzy postępowaniem karnym a dyscyplinarnym: odrębność deontologii obu postępowań, inną naturę czynów podlegających odpowiedzialności karnej i dyscyplinarnej, nakaz odpowiedzialnego stosowania w postępowaniach dyscyplinarnych przepisów kpk nie powoduje przekształcenia tego postępowania w karne, zasada domniemania niewinności w odniesieniu do postępowania dyscyplinarnego oznacza, iż obwinionego należy uważać za niewinnego do czasu, gdy właściwy organ w sposób prawem przewidziany nie stwierdzi jego winy, zawarte w art. 42 ust. 3 Konstytucji wymaganie prawomocnego wyroku sądu jako jedynej drogi prowadzącej do obalenia domniemania niewinności „łączyć należy ściśle z postępowaniem karnym”. OTK ZU 2001/6, poz. 165.

³¹ Niektórzy przedstawiciele doktryny prawa karnego uznają prawo dyscyplinarne za najbliższe państwowemu prawu karnemu, a nawet „za szczególną gałąź czy rodzajową odmianę prawa

przede wszystkim z zaliczenia obu rodzajów odpowiedzialności do szerszej grupy, tj. odpowiedzialności represyjnej³², i uprawnia do przenoszenia do procedury dyscyplinarnej określonych gwarancji procesowych występujących na gruncie postępowania karnego. Zabieg ten czyni, jak wskazano w powyższych przykładach, zarówno ustawodawca, odsyłając do odpowiedniego stosowania procedury karnej, jak i doktryna oraz judykatura, wywodząc z analogii obu postępowań np. wymóg zagwarantowania przez ustawodawcę sądowej kontroli orzeczeń dyscyplinarnych³³ oraz stosowanie zasady domniemania niewinności³⁴. Również względy gwarancyjne oraz zasada równości wobec prawa, przesądzają o stosowaniu standardu rzetelnego procesu także do tych postępowań, w których odpowiednie zastosowanie znajdują przepisy kpk³⁵.

Próbując przenieść na grunt postępowań dyscyplinarnych przepisy rozdziału 42 kpk, „Jawność rozprawy głównej”, w szczególności sformułowaną tam w art. 355³⁶ zasadę jawności, należy podkreślić, że kwestię jawności postępowania ustawodawca określa zwykle w aktach podstawowych dla danego modelu odpowiedzialności dyscyplinarnej, wskazując czy postępowanie to jest jawne, czy z ograniczeniem jawności. W aktach tych znajduje się co prawda odesłanie do przepisów kpk, jednak z zastrzeżeniem odpowiedniości ich stosowania w kwestiach wyróżnionych w akcie ustrojowym dla danego modelu odpowiedzialności nieuregulowanych. Tak określony zakres zastosowania przepisów uniemożliwia zatem odpowiednie zastosowanie przepisu art. 355 kpk, formułującego zasadę jawności. Przepis ten mógłby być odpowiednio zastosowany do określonego modelu postępowania dyscyplinarnego tylko wówczas, gdy w przepisach podstawowych kwestia jawności postępowania w ogóle nie zostanie uregulowana (tak jest np. w przypadku postępowania w sprawach radców prawnych), bądź zostanie uregulowana pozytywnie, ale niezupełnie, tzn. zostanie np. sformułowana zasada jawności z możliwością jej ograniczenia, ale bez

karnego”. Zob. M. Cieślak, *Polskie prawo karne. Zarys systemowego ujęcia*, Warszawa 1994, s. 22-23.

³² O bliskości tej wypowiedział się m.in. TK w wyrokach: z 27 lutego 2001 r., K 22/2000, OTK ZU 2001/3, poz. 48; 11 września 2001 r., SK 17/2000, OTK ZU 2001/6, poz. 165.

³³ Problem prawa do sądu w ramach postępowania dyscyplinarnego był analizowany przez Trybunał Konstytucyjny, wyroki z: 8 grudnia 1998 r., K 41/97, OTK ZU 1998/7, poz. 117; 16 listopada 1999 r. SK 11/99, OTK ZU 1999/7, poz. 158; 27 lutego 2001 r., K 22/2000, OTK ZU 2001/3, poz. 48; 11 września 2001 r., SK 17/2000, OTK ZU 2001/6, poz. 165; 8 października 2002 r., K 36/2000, OTK ZU 2002/5A, poz. 63; 10 maja 2004 r., SK 39/2003, OTK ZU 2004/5A, poz. 40, 4 marca 2008 r., SK 3/2007, OTK ZU 2008/2A, poz. 25; 2 września 2008 r., K 35/2006, OTK ZU 2008/7A, poz. 120; 17 listopada 2009 r., SK 64/2008, OTK ZU 2009/10A, poz. 148.

³⁴ Zob. wyrok TK z 27 lutego 2001 r., K 22/2000, OTK ZU 2001/3, poz. 48.

³⁵ Por. A. Błachnio-Parzych, J. Kosonoga, *Rzetelny proces karny w orzecznictwie Sądu Najwyższego*, w: *Rzetelny proces karny w orzecznictwie sądów polskich i międzynarodowych*, s. 296.

³⁶ Art. 355 kpk: „Rozprawa odbywa się jawnie. Ograniczenia jawności określa ustawa”. Dz. U. 1997 Nr 89, poz. 555.

wskazania katalogu przesłanek, z uwagi na które ograniczenie to może nastąpić (w ustawie prawo o adwokaturze wskazano tylko jedną przesłankę wyłączenia, w pozostałym zakresie odsyłając do przepisów kpk), procedury jej wyłączenia czy przesłuchania w takiej sytuacji świadków (np. w ustawie Prawo o ustroju sądów powszechnych).

Jeżeli natomiast w akcie podstawowym dla danego modelu odpowiedzialności ustawodawca wprost sformułuje wyłączenie jawności, to nie ma możliwości odpowiedniego zastosowania przepisów kpk. Jedynym rozwiązaniem jest próba wydobycia tej zasady z aktów wyższego rzędu, w szczególności z zasad konstytucyjnych.

Wyrażone w przywoływanym już wyżej przepisie art. 45 Konstytucji prawo do jawnego rozpatrzenia sprawy, choć w myśl literalnego brzmienia przepisu odnosi się do postępowań przed sądami, a postępowanie *stricte* dyscyplinarne ma charakter pozasądowy i toczy się przed różnymi organami dyscyplinarnymi – *quasi* sądami, to organy te, można w ujęciu przedmiotowym zaliczyć do organów sprawujących wymiar sprawiedliwości. Podobnego rozszerzenia Trybunał Konstytucyjny już dokonał, odnosząc do organów *quasi*-sądowych, w tym dyscyplinarnych³⁷, gwarancje prawa do sądu. A ponieważ jedną z tych gwarancji i to o znaczeniu podstawowym jest zasada jawności, można wyprowadzić wniosek, że zasada jawności powinna być respektowana w postępowaniach dyscyplinarnych. W każdej bowiem sytuacji, w której orzeka się o sytuacji prawnej jednostki, a taką jest wymierzanie kary dyscyplinarnej, powinny znaleźć zastosowanie gwarancje określone w art. 45 Konstytucji.

Powyższy wniosek można też wysnuć z zaliczenia postępowań dyscyplinarnych do postępowań represyjnych. Celem tych ostatnich jest poddanie obywatela jakiejś formie kary lub sankcji, często dolegliwych, godzących w bardzo istotne, podstawowe dla jednostki wolności lub prawa. Tak też jest w postępowaniach dyscyplinarnych. Wśród katalogu kar dyscyplinarnych, jako najsurowsza, występuje z reguły kara pozbawienia możliwości wykonywania określonego zawodu i to na całe życie, a w przypadku studentów – kara pozbawiająca ich prawa do nauki na danej uczelni.

Biorąc pod uwagę właśnie to podobieństwo, jak i sformułowaną w art. 2 Konstytucji zasadę demokratycznego państwa prawnego, można uznać, że gwarancje ustanowione w rozdziale II Konstytucji, powinny znaleźć swoje zastosowanie do wszelkich postępowań represyjnych, a zatem również wszystkich postępowań dyscyplinarnych³⁸. Takiej wykładni dokonał też TK wprost wskazując, że przepisy art. 42-45 Konstytucji

³⁷ Wyroki: z 8 grudnia 1998 r., K 41/97, OTK 1998/7, poz. 117; z 16 marca 1999 r., SK 19/98, Dz. U. 1999 Nr 22, poz. 211.

³⁸ Taką konstatację wyprowadził TK z zasady demokratycznego państwa prawnego w orzeczeniach z dnia 26 kwietnia 1995 r., K 11/94, OTK 1995/I, poz. 12, a następnie w orzeczeniu z dnia

znajdują zastosowanie do oceny nie tylko regulacji o stricte karnym charakterze, ale też odpowiednio do innych regulacji o represyjnym charakterze. Niewątpliwie znajdują też one zastosowanie do podstaw i procedury odpowiedzialności dyscyplinarnej³⁹.

W omawianej materii głos zabierał też Europejski Trybunał Praw Człowieka. Niejednokrotnie uznawał on, że organy dyscyplinarne mieszczą się w pojęciu *sąd* w rozumieniu art. 6 ust. 1⁴⁰ Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁴¹, a postępowanie dyscyplinarne, powinno odpowiadać standardom w nim zakreślonym – być jawne wewnątrz i zewnętrznie, z możliwością ograniczenia jawności zewnętrznej z uwagi na porządek publiczny lub bezpieczeństwo państwa, lub względy obyczajowe. Trybunał podkreślał przy tym wagę jawności postępowania jako fundamentu budowy zaufania społecznego w stosunku do organów sądowniczych oraz dyscyplinarnych, a w konsekwencji zaufania do samorządów zawodowych, które organy te powołują⁴².

Z zaliczenia postępowania dyscyplinarnego do grupy postępowań represyjnych wynika też obowiązek stworzenia możliwości optymalnego zabezpieczenia praw i wolności obwinionego⁴³. W zasadzie respektuje go sam ustawodawca, odsyłając do wielu instytucji i zasad prawnych zawartych w kpk. Tym bardziej zdumiewa niekonsekwencja prawodawcy, który z jednej strony z uwagi na ochronę obwinionego sięga do wielu rozwiązań wywodzących się z prawa karnego i postępowania karnego, a z drugiej nie gwarantuje tak elementarnego uprawnienia, jak prawo do jawnego rozpatrzenia sprawy.

Reasumując, przytoczone powyżej argumenty uprawniają do stwierdzenia, że prawodawca powinien zagwarantować w postępowaniach dyscyplinarnych zarówno jawność wewnętrzną, jak i zewnętrzną. Obwinionemu oraz jego

8 grudnia 1998, K 41/97, OTK ZU 1998/7, poz. 117 uznał, że wniosek ten nie stracił aktualności na gruncie nowej Konstytucji RP z 1997 r. Por. też wyrok TK z dnia 29 czerwca 2010 r., P 28/09, OTK ZU 2010, nr 5A, wyrok TK z dnia 8 lipca 2003 r., P 10/02, OTK ZU 2003, nr 6A.

³⁹ Wyrok TK z 8 grudnia 1998 r., K 41/97, OTK ZU 1998/7, poz. 117.

⁴⁰ Art. 6 ust. 1: „Każdy ma prawo do sprawiedliwego i publicznego rozpatrzenia jego sprawy w rozsądnym terminie przez niezawisły i bezstronny sąd ustanowiony ustawą przy rozstrzyganiu o jego prawach i obowiązkach o charakterze cywilnym albo o zasadności każdego oskarżenia w wytoczonej przeciwko niemu sprawie karnej. Postępowanie przed sądem jest jawne, jednak prasa i publiczność mogą być wyłączone z całości lub części rozprawy sądowej ze względów obyczajowych, z uwagi na porządek publiczny lub bezpieczeństwo państwowe w społeczeństwie demokratycznym, gdy wymaga tego dobro małoletnich lub gdy służy to ochronie życia prywatnego stron albo też w okolicznościach szczególnych, w granicach uznanych przez sąd za bezwzględnie konieczne, kiedy jawność mogłaby przynieść szkodę interesom wymiaru sprawiedliwości”. Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4 listopada 1950 r. Dz. U. 1993 Nr 61, poz. 284.

⁴¹ Zob. P. Przybysz, *Prawo do sądu w sprawach dyscyplinarnych*, „Państwo i Prawo” 1998 nr 8, s. 77.

⁴² Por. orzeczenie Campbell et Fell v. Wielka Brytania z 28 czerwca 1984 r., A 80, pkt 68; s. 111.

⁴³ Zob. wyrok TK z 27 lutego 2001 r., K 22/2000, OTK ZU 2001/3, poz. 48.

obrońcy zapewnić możliwość wglądu do aktu toczącego się postępowania, a po wpłynięciu wniosku o rozpoznanie sprawy dyscyplinarnej – jawność dla publiczności, ewentualnie z możliwością jej ograniczenia. Wyłączenie jawności nie może jednakże następować z dowolnych powodów, należy je określić normatywnie w taki sposób, aby były one zgodne z rozwiązaniami konstytucyjnymi, wskazującymi katalog przesłanek dających podstawę do wyłączenia jawności postępowania. Są to w myśl przywołanego już wyżej art. 45 ust. 2 Konstytucji: moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny, ochrona życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny⁴⁴. Ewentualnie można zezwolić na wyłączenie jawności postępowania za obopólną zgodą stron tegoż postępowania⁴⁵. W żadnym jednak razie wyłączenie to nie może dotyczyć ogłoszenia wyroku. W każdym przypadku ogłoszenie orzeczenia wydanego przez organ dyscyplinarny powinno być jawne. Dopuszczalne jest jedynie, analogicznie jak w postępowaniu karnym⁴⁶, wyłączenie jawności uzasadnienia orzeczenia z powodów, które przesądziły o wyłączeniu jawności rozprawy dyscyplinarnej.

Podsumowanie

Jawność postępowania przed sądem to podstawowa zasada konstytucyjna, gwarancja rzetelnego postępowania wprost wyrażona w Konstytucji, stanowiąca zabezpieczenie i ochronę praw jednostki. Publiczny charakter rozprawy to również jeden z elementów prawa do sądu, który sprzyja ochronie zaufania do organów sprawujących wymiar sprawiedliwości. Publiczność zapewnia przejrzystość postępowania, a ta z kolei umożliwia realizację sprawiedliwego procedowania. Jawność służy też podniesieniu poziomu usług. Pełni istotną funkcję kontrolną, która w postępowaniach w ogóle, a dyscyplinarnych w szczególności, jest bardzo ważna, zwłaszcza gdy postępowanie dyscyplinarne dotyczy osób wykonujących zawody zaufania społecznego. Ograniczenie jawności pogłębia bowiem brak zaufania do samorządów, osób, które ten zawód wykonują i sprawia wśród społeczeństwa poczucie braku rzetelności i bezstronności.

W celu urzeczywistnienia powyższych podstawowych standardów konstytucyjnych niezbędne jest rozszerzenie zasady jawności do odpowiedzialności dyscyplinarnej, a konstytucyjnego umocowania do takiej wykładni można właśnie szukać w art. 2 i art. 45 ust. 1 Konstytucji. Sformułowana tu zasada jawno-

⁴⁴ Por. W. Jasiński, *Jawność zewnętrzna posiedzeń sądowych w polskim procesie karnym*, „Państwo i Prawo” 2009, nr 9, s. 79.

⁴⁵ Zob. tak też A. Wasilewski, *Prawo do sądu w sprawach dyscyplinarnych (ustawodawstwo polskie na tle standardów Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Konstytucji RP)*, „Przegląd Sądowy” 2001 nr 9, s. 29-30.

⁴⁶ W myśl art. 364 § 2. „Jeżeli jawność rozprawy wyłączono w całości lub w części, przytoczenie powodów wyroku może nastąpić również z wyłączeniem jawności w całości lub w części”.

ści powinna mieć zastosowanie nie tylko do rozpraw przed sądami państwowymi, ale również *quasi* sądami, w tym sądami dyscyplinarnymi.

Obwiniony w postępowaniu dyscyplinarnym – które jak wskazano ma charakter postępowania represyjnego i w którym organy dyscyplinarne orzekają o jego sytuacji prawnej, dysponując katalogiem kar dyscyplinarnych, często bardzo dolegliwych, ingerujących w sferę wolności i praw jednostki – powinien mieć prawo wglądu do akt postępowania na każdym jego etapie, a społeczeństwo – możliwość obserwowania tegoż postępowania w celu sprawowania kontroli społecznej nad jego tokiem, a przez to budowania większego zaufania do organów orzekających i samorządów zawodowych. Jest to bardzo ważne w sytuacji, kiedy postępowanie dyscyplinarne toczy się przede wszystkim przed organami głównie o charakterze korporacyjnym, złożonymi z przedstawicieli danego zawodu.

Wydaje się, że potrzebę zmian w kierunku zapewnienia w postępowaniach dyscyplinarnych pełnej jawności postępowania zauważył wreszcie ustawodawca, który w ustawach: Prawo o ustroju sądów powszechnych, Prawo o adwokaturze, Prawo o notariacie, ustawie o radcach prawnych, wprowadził zasadę jawności zewnętrznej rozprawy dyscyplinarnej i pełnej publiczności ogłaszania orzeczeń sądów dyscyplinarnych w myśl standardów przyjętych w kpk, jak i tych postulowanych przez różne środowiska (np. Helsińską Fundację Praw Człowieka) oraz w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Nasuwa się więc postulat *de lege ferenda*, aby prawodawca ten pozytywny trend zmian kontynuował i zasadę pełnej jawności wprowadził do wszystkich postępowań dyscyplinarnych, ujednolicając w tym zakresie procedurę postępowania dyscyplinarnego w celu zagwarantowania obwinionym sprawiedliwości proceduralnej⁴⁷ i tożsamości konstytucyjnej, która oznacza m.in. traktowanie jawności postępowania jako zasady⁴⁸.

Powyższy postulat ustawodawca może zrealizować poprzez wypracowanie jednego wzorca dla wszystkich postępowań dyscyplinarnych, w którym zasada jawności będzie jedną z podstawowych gwarancji procesowych tegoż postępowania i na jego podstawie wprowadzić odpowiednie zmiany we wszystkich aktach regulujących odpowiedzialność dyscyplinarną albo poprzez uchwalenie kodeksu postępowania dyscyplinarnego.

⁴⁷ O pojęciu sprawiedliwości proceduralnej zob. P. Wiliński, *Rzetelny proces karny w świetle Konstytucji i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Rzetelny proces karny w orzecznictwie sądów polskich i międzynarodowych*, s. 303-306.

⁴⁸ TK w orzeczeniu z 3 marca 2005 r. wprost wskazał, że „Postępowanie dyscyplinarne powinno być dostosowane do ogólnych zasad obowiązujących w demokratycznym państwie prawnym (art. 2 konstytucji). A postępowanie przed każdym sądem musi spełniać wymogi sprawiedliwości proceduralnej i tożsamości konstytucyjnej”. SK 26/02, OTK ZU 2005/3A, poz. 29.

THE OPENNESS OF DISCIPLINARY PROCEEDINGS**SUMMARY**

The principle of open proceedings is a guarantee of reliable judicial process. The considerations aim at answering the question whether this principle of open proceedings is applicable to disciplinary trials. Starting by a short characteristic of the specificity of disciplinary proceedings, the authoress passes to justifying a need of the applicability of the principle of open proceedings into all the models of disciplinary liability in order to ensure the procedural fairness and constitutional identity for the accused.

KEYWORDS: disciplinary proceedings, disciplinary liability, open proceedings.

PRZESTĘPSTWO POMÓWIENIA (ZNIESŁAWIENIA) W TEORII PRAWA KARNEGO MATERIALNEGO

W myśl art. 212 kodeksu karnego

„kto pomawia inną osobę, grupę osób, instytucję, osobę prawną lub jednostkę organizacyjną nie mającą osobowości prawnej o takie postępowanie lub właściwości, które mogą poniżyć ją w opinii publicznej lub narazić na utratę zaufania potrzebnego dla danego stanowiska, zawodu lub rodzaju działalności, podlega grzywnie albo karze ograniczenia wolności” (§ 1).

Poza formą zwykłą przestępstwa k.k. przewiduje także formę kwalifikowaną:

„jeżeli sprawca dopuszcza się czynu określonego w § 1 za pomocą środków masowego komunikowania, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku” (§ 2). „W razie skazania za przestępstwo określone w § 1 lub 2 sąd może orzec nawiązkę na rzecz pokrzywdzonego, Polskiego Czerwonego Krzyża albo na inny cel społeczny wskazany przez pokrzywdzonego” (§ 3). „Ściganie przestępstwa określonego w § 1 lub 2 odbywa się z oskarżenia prywatnego” (§ 4).

Przedmiotem ochrony w art. 212 k.k. jest cześć (zewnętrzna), a zatem dobre imię człowieka, grupy osób, instytucji, osoby prawnej lub jednostki nie mającej osobowości prawnej¹.

Osoba, jako przedmiot zniesławienia, to konkretna osoba fizyczna, oznaczona imiennie, bez względu na wiek, zawód, funkcję i przynależność, wskazana gestem bądź nawet określona w sposób dorozumiany².

Zniesławienie, czyli *calumnia*, należy do najstarszych negatywnych społecznie zachowań człowieka, które spotkało się z dezaprobatą społeczności. Termin *calumnia* oznaczał w prawie rzymskim bezpodstawne oskarżenie. W okresie klasycznym i w początkach okresu poklasycznego nie oddzielano pojęcia zniesławienia od fałszywego oskarżenia. Zniesławieniem było również bezpodstawne oskarżenie kogoś o to, że jest oszczercą. Ponadto zniesławienie mogło być dokonane nie tylko osobiście, ale przez osobę trzecią, np. posłańca³.

* Dr Jacek Mrozek – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej; e-mail: jacek.mrozek@uwm.edu.pl

¹ R. Góral, *Kodeks karny. Praktyczny komentarz z orzecnictwem*, Warszawa 2005, s. 333.

² Zob. U. Ceranek, *Zniesławienie i obraza*, „Prasa Polska” 1976 nr 5, s. 21.

³ B. Sitek, *Przypadki naruszenia prawa do dobrego imienia przez zniesławienie w świetle konstytucji cesarzy rzymskich*, w: *Problemy współczesnego ustrojoznawstwa*, red. R. Przybyszewski, B. Sitek, J. Zaborowski, J. Dobkowski, J. Strzelecki, Olsztyn 2007, s. 592.

Pojęcie *pomówienia* funkcjonujące w języku potocznym jest synonimem fałszywego oskarżenia, tzn. umyślnego, nieprawdziwego, bezpodstawnego przypisania komuś określonego, nagannego zachowania, które w rzeczywistości nie wydarzyło się⁴. Pomawianie stanowi czynność wykonawczą przestępstwa zniesławienia i składa się na istotę tego przestępstwa. W pojęciu pomawiania można wyróżnić dwa elementy składowe: twierdzenie, zarzucanie, imputowanie komuś czegoś oraz rozpowszechnianie zarzucanych okoliczności. Polega ono najczęściej na poinformowaniu zawierającym jakąś treść, na zakomunikowaniu wiadomości mogącej poniżyć, na rozgłaszaniu pewnej wieści⁵. Innymi słowy, pomawianie to zwięzła nazwa zniesławienia przez przytaczanie czy rozgłaszanie. Przybiera ono najczęściej formę obwinienia⁶.

„Pomawianie” może polegać na podnoszeniu lub rozgłaszaniu zarzutów. Podnoszenie zarzutów dotyczy wysuwania zarzutu opartego na własnych spostrzeżeniach lub na podstawie wiadomości otrzymanej od innych. Może ono polegać na wyciągnięciu wniosku z przytoczonych wobec osoby trzeciej przesłanek, na postawieniu pytania retorycznego lub na wyrażaniu tylko podejrzenia. „Rozgłaszanie” zaś polega na przekazywaniu wiadomości otrzymanych od innych osób jako od nich pochodzących, a nie jako własnych. Obojętną jest przy tym rzeczą, czy fakty te były już poprzednio znane z innego źródła. Natomiast przekazywanie samemu poszkodowanemu uwłaczających zarzutów nie może stanowić zniesławienia⁷.

Zjawisko rozgłaszania w odniesieniu do prasy nabiera szczególnego znaczenia. Przywoływanie wypowiedzi pochodzących z innych źródeł jest dzisiaj niemal powszechne. W związku z tym, uwzględniając rolę mediów w demokracji – zwłaszcza jej funkcję kontrolną, Sąd Najwyższy w 1997 roku⁸ podjął uchwałę, w której uznał, iż w zakresie spraw publicznych, cytujący cudzą wypowiedź jest zwolniony od odpowiedzialności karnej za zniesławienie, jeśli spełnił następujące warunki: 1) wypowiedź jest rzeczywistym cytatem; 2) cytowana wypowiedź nie jest anonimowa – znany jest więc podmiot, od którego pochodzi; 3) przytaczanie wypowiedzi mają charakter informacji o sprawach publicznych, tzn. są to wypowiedzi osób publicznych lub o osobach publicznych albo też padające w trakcie wydarzeń publicznych⁹.

⁴ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 8 stycznia 1988 roku (V KR 175/87), „Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Karna i Wojskowa” 1988 nr 7-8, poz. 57.

⁵ M. Surkont, *Z zagadnień karnej ochrony czci*, „Nowe Prawo” 1977 nr 9, s. 1197.

⁶ M. Surkont, *Pomawianie jako sposób działania zniesławiającego*, „Palestra” 1979 nr 10, s. 34.

⁷ J. Sawicki, *Ochrona czci a wolność krytyki*, Warszawa 1956, s. 206; Zob. recenzję książki M. Cieślak, „Państwo i Prawo” 1957 nr 7-8, s. 163-178.

⁸ Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 14 kwietnia 1997 roku (I KZP 5/97), „Orzecznictwo Sądów Polskich” 1997 nr 11, poz. 211.

⁹ M. Łoszevska-Ołowska, *Podstawy prawa dla dziennikarzy*, Warszawa 2008, s. 210 i n.

W wypadku zniesławienia przedmiotem ochrony prawno-karnej jest cześć, traktowana nie jako subiektywne odczucie pokrzywdzonego, ale jako stosunek do niej czynnika w znacznej mierze obiektywnego, jakim jest opinia publiczna. W takim rozumieniu cześć nazywana jest potocznie „dobrym imieniem”, którego posiadanie powoduje, że ogół współobywateli odnosi się z zaufaniem i szacunkiem do danej osoby, grupy osób lub instytucji¹⁰.

Sformułowanie „takie postępowanie i właściwości” oznacza: zachowanie sprzeczne z przyjętymi zasadami prawa lub moralności, sprzeczne z etyką (szczególnie, choć nie tylko, zawodową), a także brak odpowiednich kompetencji, brak wymaganych zdolności (np. w zakresie potrzebnej do tego wiedzy lub zdolności fizycznych, zdrowotnych, osobowościowych, intelektualnych) do wykonywania danego zawodu, ale również uzależnienie (od alkoholu, środków odurzających, a także np. od innych osób wpływających lub mogących wpływać na decyzje podejmowane przez pomawianą osobę).

„Narażenie na utratę zaufania” to spowodowanie, że podmiot określony w tym przepisie, obdarzony dotychczas przez innych należnym mu zaufaniem, może to zaufanie stracić. „Zaufanie potrzebne dla danego stanowiska, zawodu lub rodzaju działalności” oznacza zaufanie konieczne do właściwego realizowania zadań związanych z zajmowaniem danego stanowiska (np. burmistrza, rektora, dyrektora szkoły), z wykonywaniem zawodu (np. dziennikarza, psychoterapeuty, adwokata, lekarza) lub prowadzeniem określonej działalności (np. naukowej, politycznej, społecznej), a związane z osobą, która dane stanowisko zajmuje, wykonuje określony zawód lub też prowadzi konkretną działalność¹¹.

Przedmiotem czynności wykonawczej przestępstwa zniesławienia może być osoba fizyczna (żyjąca, a nie zmarła – decyduje o tym wyrażenie w art. 212 „inna osoba”), grupa osób, instytucja, osoba prawna lub jednostka organizacyjna niemająca osobowości prawnej. Określenie „grupa osób” oznacza zespół ludzi połączonych – choćby czasowo – wspólnym celem, interesem, właściwościami lub inną wyodrębnioną więzią¹². Taką grupą może być partia polityczna, organizacja społeczna, instytucja państwowa, samorządowa, społeczna, osoba prawna (parafia, stowarzyszenie wiernych, fundacja, zob. art. 33 k.c.), jednostka organizacyjna niemająca osobowości prawnej (np. spółka jawna albo komandytowa) lub inna grupa osób np. grupa parafian¹³.

¹⁰ M. Surkont, *Zniesławienie a znieważenie*, „Nowe Prawo” 1979 nr 6, s. 48.

¹¹ M. Kalitowski, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212-217a k.k.)*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. M. Filar, Warszawa 2008, s. 883.

¹² *Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 18 września 1982 roku (VI KZP 10/82)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Karna i Wojskowa” 1983 nr 1-2, poz. 3.

¹³ J. Piórkowska-Fliegier, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212-217a k.k.)*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. T. Bojarski, Warszawa 2009, s. 445.

Zatem pomówienie może dotknąć nie tylko pojedynczej jednostki, ale także pewnej mniejszej lub większej zbiorowości. W takim przypadku poszczególni jej członkowie doznają tym samym „osobistego” naruszenia czci. Jeśli bowiem ktoś należy do zbiorowości, z którą w jakiś sposób się identyfikuje, to zamach na dobre imię grupy jest jednocześnie ciosem wymierzonym w niego samego – czyli współuczestnika tej zbiorowości. Zatem w wypadku, gdy dochodzi do zniesławienia grupy, jej poszczególni członkowie mogą czuć się osobiście zniesławieni, a to daje im uprawnienie do wystąpienia o ochronę swego dobrego imienia¹⁴.

Pomówienie może być zrealizowane nie tylko ustnie, ale i pisemnie, a także za pomocą druku, rysunku, przy użyciu technicznych środków przekazu informacji (np. przez telefon, internet)¹⁵. Według A. Zolla, także gest lub mimika mogą być formami, za pomocą których można przekazać pomawiające inną osobę zarzuty¹⁶.

Działanie przestępne zniesławiającego polega na pomawianiu innej osoby, chociażby w obecności jednej osoby¹⁷. Pomówienie jest karalne jedynie wówczas, gdy nastąpiło wobec osoby, która jest w stanie je zrozumieć. A zatem nie będzie miała miejsca realizacja znamion przestępstwa, jeżeli pomówienie nastąpiło na przykład w stosunku do osoby śpiącej, kompletnie pijanej, upośledzonej w głębokim stopniu, o ile ich stan był znany pomawiającemu. Jeśli zaś sprawca nie wiedział o tym stanie, możemy mieć do czynienia z usiłowaniem nieudolnym¹⁸.

Zniesławiający zarzut może być również formułowany hipotetycznie, poprzez odwołanie się do podejrzeń co do niewłaściwości postępowania osoby, której dotyczy pomawiająca treść. Pomawiający zarzut może też przybrać postać pytania, jeżeli z jego treści oraz kontekstu, w jakim zostało zadane, wynika, że celem sprawcy nie było uzyskanie czy też zweryfikowanie wiedzy na okre-

¹⁴ M. Łoszevska-Ołowska, *Naruszenie dobrego imienia w działalności dziennikarskiej, czyli istota zniesławienia prasowego*, „*Studia Medioznawcze*” 2001 nr 3, s. 87.

¹⁵ M. Mozgawa, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212-217a k.k.)*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. M. Mozgawa, Warszawa 2007, s. 418.

¹⁶ A. Zoll, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212-217a k.k.)*, w: *Kodeks karny. Część szczególna*, t. I, red. A. Zoll, Warszawa 1999, s. 644.

¹⁷ G. Artymiak, *Niektóre problemy przestępstwa zniesławienia. Uwagi de lege lata i de lege ferenda*, „*Rzeszowskie Zeszyty Naukowe*” 1991 nr 11, s. 44 i n.

¹⁸ M. Mozgawa, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego...*, s. 418.

ślony temat, lecz skompromitowanie podmiotu, którego pytanie dotyczy¹⁹. Wyowiedź zniesławiająca może być wyrażona także w trybie przypuszczającym²⁰.

Sprawca przestępstwa zniesławienia musi mieć świadomość, że zarzut może poniżyć zniesławionego, np. musi wiedzieć, że jest podsłuchiwany. Nie uchyla jednak karalności za zniesławienie nawet uzasadniony błąd co do prawdziwości zarzutu²¹. W wyjątkowych przypadkach można taki zarzut uznać za oparty na uzasadnionych podstawach. Dotyczy to obrony społecznie uzasadnionego interesu²². W tej sytuacji przeświadczenie sprawcy musi wynikać z rozsądnie ocenionych, znanych faktów, nie będąc jedynie mniej lub bardziej dowolnym przypuszczeniem czy wręcz domysłem²³.

W poprzednio obowiązującym k.k. z 1969 roku w art. 178 § 2 typem kwalifikowanym przestępstwa zniesławienia było oszczerstwo, polegające na świadomym podnoszeniu nieprawdziwych zarzutów²⁴. Obecnie typem kwalifikowanym jest pomówienie uczynione za pośrednictwem środków masowego komunikowania, a więc za pośrednictwem radia, telewizji, publikacji prasowej, wydawnictwa książkowego czy ogólnie dostępnej sieci informatycznej (Internetu)²⁵, który jest w orzecznictwie uznawany jako środek masowego komunikowania²⁶. Taka regulacja słusznie uznała środki masowego komunikowania jako miejsce najczęstszych ataków na cześć człowieka.

Pośród obecnych środków masowego komunikowania, do przestępstwa zniesławienia najczęściej dochodzi w Internecie²⁷. Sprawcy tych przestępstw działają zazwyczaj anonimowo i często trudno ich wykryć²⁸.

¹⁹ J. Raglewski, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej* (art. 212-217a k.k.), w: *Kodeks karny. Komentarz*, t. II, red. A. Zoll, Warszawa 2006, s. 778 i n.

²⁰ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 8 maja 2006 roku (II AKa 448/2005), „Orzecznictwo Sądów Apelacyjnych” 2007 nr 12, poz. 64.

²¹ S. Cypin, *Zniesławienie według kodeksu karnego z 1932 roku*, „Głos Sądownictwa” 1935 nr 2, s. 109 i n.

²² Zob. I. Dobosz, *Działanie w obronie społecznie uzasadnionego interesu jako okoliczność wyłączająca bezprawność naruszenia dóbr osobistych*, w: *Dobra osobiste i ich ochrona w polskim prawie cywilnym. Zagadnienia wybrane*, red. J.S. Piąkowski, Wrocław 1986, s. 289-312.

²³ K. Daszkiewicz, W. Daszkiewicz, *Glosa do Wyroku Sądu Najwyższego z dnia 9 lipca 1974 roku (III KRn 32/74)*, „Nowe Prawo” 1975 nr 4, s. 615 i n.

²⁴ Zob. M. Surkont, *Oszczerstwo jako kwalifikowany typ zniesławienia*, „Nowe Prawo” 1980 nr 2, s. 63-72.

²⁵ J. Wojciechowski, *Kodeks karny. Komentarz. Orzecznictwo*, Warszawa 2002, s. 409.

²⁶ *Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 7 maja 2008 roku (III KK 234/2007)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Karna i Wojskowa” 2008 nr 9, poz. 69.

²⁷ Zob. A. Tomaszek, *Naruszenie dóbr osobistych w internecie*, „Monitor Prawniczy” 2000 nr 10 [dodatek Internet i Komputer w Kancelarii], s. 5-8.

²⁸ A. Bojańczyk, *Ściganie zniesławień i zniewag internetowych*, „Edukacja Prawnicza” 2007 nr 2, s. 21 i n.

W przypadku Internetu mamy szczególnie do czynienia z nierównością stron w konflikcie osoby walczącej o swoje dobre imię z pomawiającym. Udowodnienie nieprawdziwości przedstawianych zarzutów staje się w takiej sytuacji niezwykle utrudnione. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na problem przekazywania przez Internet informacji, których prawdziwość nie jest w zasadzie możliwa do weryfikacji²⁹.

Zgodnie z ukształtowanym w doktrynie poglądem, powołanie się na argument *relata refero* (tj. że cytuje się jedynie cudzą wypowiedź) nie zwalnia od odpowiedzialności³⁰. Przepięstwo zniesławienia można zatem popełnić zarówno przez osobiste podniesienie zarzutu, jak i rozgłaszanie zarzutu podniesionego już przez inną osobę (zacytowanie wypowiedzi innej osoby)³¹. W piśmiennictwie zwraca się jednak uwagę na to, że ścisłe przestrzeganie tej zasady w obszarze funkcjonowania mediów prowadziłoby w konsekwencji do praktycznej niemożliwości informowania w nich o sprawach publicznych³². Dlatego dziennikarz cytujący cudzą wypowiedź zniesławiającą zwolniony jest od odpowiedzialności za zniesławienie, jeżeli spełnione są trzy warunki: 1) muszą to być wypowiedzi nieanonimowe; 2) muszą to być rzeczywiste cytaty; 3) cytat musi dotyczyć spraw publicznych. Jeśli chodzi o sprawy niepubliczne nie można bezkarnie powtarzać cudzych wypowiedzi zniesławiających³³.

Odpowiedzialności prawnej podlega dziennikarz relacjonujący cudze poglądy i wypowiedzi niezgodnie z rzeczywistą intencją osoby wypowiadającej się lub w sposób wypaczający sens jej wypowiedzi³⁴. Z kolei osoba wypowiadająca się nie ponosi odpowiedzialności za podanie jej wypowiedzi w okrojonej wersji, gdyż nie miała na to wpływu³⁵.

Zwalczanie cudzych poglądów nie powinno łączyć się z ich przeinaczaniem czy też zwalczaniem wszelkimi sposobami autorów tych poglądów przez ich zniesławianie lub dyskredytowanie ich wiedzy. Walka z poglądami przemienia się czasami w walkę z osobami, cele publiczne zmieniają się w prywatne

²⁹ J. Jakubowska-Hara, C. Nowak, *Przepięstwo zniesławienia z użyciem internetu w polskim prawie karnym*, „Studia Prawnicze” 2005 nr 4, s. 119.

³⁰ Zob. Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 20 marca 1935 roku (IK 40/35), w: P. Hofmański, J. Satko, *Przepięstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej. Przegląd problematyki. Orzecznictwo (SN 1918-2000)*. Piśmiennictwo, Kraków 2002, s. 84.

³¹ M. Sosnowska, *Uwagi o kwalifikowanym typie przepięstwa zniesławienia*, „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” t. 11, s. 94.

³² J. Raglewski, *Wybrane zagadnienia prawnokarnej ochrony czci w kodeksie karnym z 1997 roku*, „Czasopismo Prawa Karnego i Nauk Penalnych” 2003 nr 2, s. 75.

³³ L. Gardocki, *Osoba publiczna musi mieć twardszą skórę*, „Rzeczpospolita” 1999 nr 190, s. C2.

³⁴ Por. Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 23 stycznia 1996 roku (I ACr 1140/95), „Orzecznictwo Sądów Apelacyjnych” 1998 nr 2, poz. 6.

³⁵ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 26 czerwca 1996 roku (I ACr 61/96), „Wokanda” 1997 nr 9, s. 36.

– przy wykorzystaniu publicznej areny z użyciem takich chwytów jak: aluzje, argumenty *ad ignoratiam*, zarzuty nierzetelności, argumenty *ad personam*, zwroty lub słowa obraźliwe, żarty, ironizowanie zmierzające do ośmieszenia przeciwnika, wrywanie z kontekstu zdań i złośliwe przemilczanie faktów³⁶.

Zniesławienie dokonane ze świadomością nieprawdziwości informacji i ocen o postępowaniu oraz właściwościach innej osoby (art. 212 § 1 i 2 k.k.) nigdy nie służy obronie społecznie uzasadnionego interesu (art. 213 § 2 k.k.)³⁷. Interes społeczny nie może usprawiedliwiać podawania nieprawdziwych informacji o konkretnych osobach³⁸. Zachowanie takie nie korzysta z ochrony udzielanej wolności wypowiedzi i prawu do krytyki przez art. 31 ust. 3 Konstytucji, ani art. 10 ust. 2 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności³⁹.

Klauzula jaką jest „uzasadniony społeczny interes” może spowodować, iż szermując tym ogólnym sformułowaniem, pozbawimy jednostkę prawnej ochrony jej czci. Szczególnie zaś, gdy chodzi o ochronę sfery życia prywatnego i rodzinnego, interes społeczny powinien się przejawiać w ochronie tej sfery życia jednostki, a nie usprawiedliwiać rozgłaszanie poniżających zarzutów z tej dziedziny⁴⁰. Przyjęcie działania w obronie społecznie uzasadnionego interesu wymaga ustalenia, że sprawca kierował się tylko taką intencją, a obce mu były inne względy⁴¹.

Pomówienie tym się m.in. różni od zniewagi, że o ile przy pomówieniu przedmiotem ochrony jest cześć człowieka w dosłownym rozumieniu tego słowa, a więc szacunek, poważanie, poszanowanie materializujące się w oczach innych ludzi, o tyle przy występku zniewagi przedmiotem ochrony jest wyłącznie godność osobista, czyli poczucie i świadomość własnej wartości, honor, duma, słowem – szacunek dla samego siebie⁴². Stąd też bezpośrednim indywidualnym przedmiotem ochrony może być tylko człowiek – osoba fizyczna, bowiem godność osobistą można przypisać tylko człowiekowi⁴³.

³⁶ B. Kolowca, *Aspekty prawne polemik prasowych*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1975 nr 1, s. 44 i n.

³⁷ M. Kłoda, *Jak bronić się przed pomówieniem prasowym*, „Gazeta Prawna” 1996 nr 10, s. 30.

³⁸ T. Kucharski, *Insynuacja*, „Prasa Polska” 1975 nr 6, s. 20 i n.

³⁹ *Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 22 czerwca 2004 roku (V KK 70/04)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Karna i Wojskowa” 2004 nr 9, poz. 86; J. Potulski, *Głosa do Postanowienia Sądu Najwyższego z dnia 22 czerwca 2004 roku (V KK 70/04)*, „Gdańskie Studia Prawnicze. Przegląd Orzecznictwa” 2005 nr 1-2, s. 193; M. Malicka-Buras, *Głosa do postanowienia Sądu Najwyższego z dnia 22 czerwca 2004 roku (V KK 70/04)*, „Wojskowy Przegląd Prawniczy” 2007 nr 2, s. 163.

⁴⁰ G. Artymiak, *Z problematyki prawnokarnej i cywilnej ochrony dobrego imienia*, „Rzeszowskie Zeszyty Naukowe” 1993 nr 13, s. 86.

⁴¹ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 30 września 2003 roku (II KK 176/2002)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego w Sprawach Karnych” 2003, poz. 2071.

⁴² Z. Młynarczyk, *Pomówienie*, „Nowe Prawo” 1976 nr 3, s. 405.

⁴³ M. Surkont, *Zniesławienie a znieważenie...*, art. cyt., s. 48 i n.

Przestępstwo zniesławienia, zarówno w typie podstawowym, jak i kwalifikowanym jest przestępstwem formalnym (bezsukrowym) z narażenia, tzn., że do zrealizowania znamion tego przestępstwa nie jest potrzebne osiągnięcie przez sprawcę rezultatu swojego działania w postaci poniżenia osoby pomówionej. Wystarczy, aby przekazana innej osobie informacja była w stanie obiektywnie takie skutki wywołać. Jest to więc przestępstwo abstrakcyjnego narażenia na niebezpieczeństwo chronionego dobra. Nie jest ważne, czy adresaci pomawiającej wypowiedzi uznali ją za prawdziwą i czy w jakikolwiek sposób wpłynęła ona na opinię tych osób o osobie pomawianej⁴⁴. Przestępstwo to można popełnić jedynie poprzez działanie. Nie można zatem kwalifikować, jako pomówienie, braku reakcji (w postaci niezaprzeczenia) na podnoszone pod adresem określonego podmiotu nieprawdziwe zarzuty, chociażby takie zaniechanie zasługiwało na ujemną ocenę⁴⁵.

Przestępstwo zniesławienia zarówno w typie podstawowym, jak i kwalifikowanym ma charakter powszechny. Popełnić może go zatem każdy⁴⁶. Podmiotem może być także dziennikarz i to również wtedy, gdy cytuje cudzą wypowiedź, chyba że wyrażnie się od niej dystansuje, albo przytacza ją, by zwalczyć zawarty w niej pogląd⁴⁷. Sprawcą tego czynu zabronionego może być również osoba pełniąca funkcję publiczną⁴⁸. Immunitet materialny, odnoszący się m.in. do przestępstwa zniesławienia, mają adwokaci, radcowie prawni.

Na podstawie art. 8 ustawy z 26 maja 1982 roku Prawo o adwokaturze⁴⁹ adwokat przy wykonywaniu zawodu adwokackiego korzysta z wolności słowa i pisma w granicach określonych przez zadania adwokatury i przepisy prawa. Nadużycie tej wolności, stanowiące ściganą z oskarżenia prywatnego zniewagę lub zniesławienie strony, jej pełnomocnika lub obrońcy, kuratora, świadka, biegłego lub tłumacza, podlega ściganiu tylko w drodze dyscyplinarnej.

Na podstawie art. 11 ustawy z 6 lipca 1982 roku o radcach prawnych⁵⁰ radca prawny przy wykonywaniu czynności zawodowych korzysta z wolności słowa i pisma w granicach określonych przepisami prawa i rzeczą potrzebą. Nadużycie tej wolności, stanowiące ściganą z oskarżenia prywatnego zniewagę

⁴⁴ A. Zoll, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego* ..., art. cyt., s. 647.

⁴⁵ A. Marek, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2007, s. 475.

⁴⁶ J. Piórkowska-Fliegier, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej* (art. 212-217a k.k.), w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. T. Bojarski, Warszawa 2009, s. 447.

⁴⁷ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 maja 2007 roku (V KK 105/2007), „Krakowskie Zeszyty Sądowe” 2007 nr 12, poz. 19.

⁴⁸ J. Raglewski, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego* ..., art. cyt., s. 771.

⁴⁹ Ustawa z dnia 26 maja 1982 roku Prawo o adwokaturze (tekst jednolity Dz.U. z 2009 roku Nr 146, poz. 1188 z późn. zm.).

⁵⁰ Ustawa z dnia 6 lipca 1982 roku o radcach prawnych (tekst jednolity Dz.U. z 2010 roku Nr 10, poz. 65 z późn. zm.).

lub zniesławienie strony lub jej pełnomocnika, obrońcy, świadka, biegłego, tłumacza albo kuratora, podlega wyłącznie odpowiedzialności dyscyplinarnej⁵¹.

Zniesławienie jest przestępstwem umyślnym, które można popełnić zarówno w zamiarze bezpośrednim – *dolus directus*, jak i ewentualnym – *dolus eventualis* (zachodzi on, gdy stawiający zarzut przewiduje możliwość poniżenia lub podważenia dobrego imienia innej osoby, grupy osób lub instytucji i z tym się godzi)⁵².

Jeżeli sprawca przestępstwa zniesławienia pomówił inną osobę wprost, to mamy do czynienia z występkiem popełnionym w zamiarze bezpośrednim. Jeśli natomiast sprawca nie chce bezpośrednio zniesławić drugiej osoby, ale zdaje sobie sprawę, że jego słowa mogą ją zniesławić i na to się godzi, to występki popełniony będzie w zamiarze ewentualnym. Przykładem zamiaru ewentualnego może być tu zniesławienie dokonane w formie żartu, gdzie sprawca powinien zdawać sobie sprawę, że jego wypowiedź może być odebrana nie jako żart, ale jako prawda⁵³.

Samo przestępstwo zniesławienia zostało ujęte w k.k. w taki sposób, że o jego popełnieniu decyduje sama tylko możliwość poniżenia lub narażenia na utratę zaufania, bez konieczności ustalania, czy w rzeczywistości poniżenie lub utrata zaufania nastąpiły⁵⁴. Zatem nie musi być ono rzeczywiste. Wobec tego w postępowaniu dowodowym nie ma potrzeby wykazania, że poniżenie rzeczywiście nastąpiło⁵⁵. Realne konsekwencje przestępstwa zniesławienia w psychice pokrzywdzonego nie mają znaczenia dla bytu przestępstwa. Zniesławienie jest popełnione bez względu na to, czy pokrzywdzony odczuł czyn sprawcy i czy dał temu wyraz. Nie jest więc istotne ustosunkowanie się pomawianego do czynu, a tylko możliwy ujemny sąd o nim⁵⁶.

Za przestępstwo z art. 212 § 1 k.k. grożą następujące kary: grzywna samoistna (od 10 do 360 stawek dziennych) oraz ograniczenie wolności w wymiarze od miesiąca do roku. Za przestępstwo z art. 212 § 2 k.k., tj. za zniesławienie dokonane za pomocą środków masowego komunikowania, grozi podobnie grzywna, ograniczenie wolności albo kara pozbawienia wolności do roku. Wymierzona kara może być warunkowo zawieszona, stosownie do zasad wynikających z art. 69 § 1 k.k. Możliwe jest także warunkowe umorzenie po-

⁵¹ Art. 8 ust. 1 i 2 ustawy *Prawo o adwokaturze* oraz art. 11 ustawy *o radcach prawnych*; Zob. P. Jarocki, *Granice wolności słowa w sądzie*, „Prokuratura i Prawo” 2003 nr 1, s. 90; Z. Czeszejko, Z. Krzemiński, *Adwokacka wolność słowa*, „Palestra” 1968 nr 5, s. 9-13.

⁵² A. Marek, *Kodeks karny...*, dz. cyt., s. 411.

⁵³ M. Malicka-Buras, *Prawnokarna ochrona czci w polskim kk*, „Jurysta” 2007 nr 6, s. 5.

⁵⁴ B. Kordasiewicz, *Ochrona czci w prawie karnym i prawie cywilnym*, „Studia Prawnicze” 1983 nr 2, s. 140.

⁵⁵ W. Mąciór, *Zniesławienie a granice wolności słowa*, „Rzeczpospolita” 2004 nr 83, s. C3.

⁵⁶ M. Surkont, *Problem skutkowego charakteru zniesławienia i znieważenia*, „Palestra” 1978 nr 4, s. 18.

stępowania karnego na podstawie art. 66 § 1 k.k., odstąpienie od wymierzenia kary na podstawie art. 59 k.k. i orzeczenie wyłącznie środka karnego, jednego z katalogu zawartego w art. 39 k.k. (np. nawiązki na rzecz pokrzywdzonego, Polskiego Czerwonego Krzyża albo na inny cel społeczny wskazany przez pokrzywdzonego). Na wniosek pokrzywdzonego sąd podaje wyrok do publicznej wiadomości (patrz art. 215 k.k.)⁵⁷.

Przepisy karne dotyczące zniesławienia od kilku lat krytykują środowiska dziennikarskie. Zarzucają, że zwłaszcza groźba kary więzienia (do samego ukarania bezwzględna karą więzienia dochodzi bardzo sporadycznie, a w stosunku do dziennikarzy prawie w ogóle) wpływa paraliżująco na dziennikarzy. Przytacza się wypracowane w Europie pojęcie tzw. mrozącego skutku, gdy z obawy przed odpowiedzialnością karną dziennikarze mogą unikać poruszania drażliwych tematów i wyrażania niepochlebnych ocen⁵⁸.

Także J. Sawicki uważa, iż bariery chroniące cześć człowieka ustanowione przez k.k. są nieprzekraczalną przeszkodą dla społecznie pożądanej krytyki. Jego najważniejsze wnioski *de lege ferenda* idą w kierunku potraktowania dobrej wiary zarówno, co do prawdziwości, jak i obrony interesu społecznego (przy publicznym uczynieniu zarzutu), jako okoliczności wyłączającej odpowiedzialność karną za zniesławienie, zniesienia zakazu publicznej krytyki życia prywatnego i dopuszczenia możliwości przeprowadzenia dowodu prawdziwości zarzutów odnoszących się do tej sfery życia, dla uwolnienia się od odpowiedzialności za przestępstwo naruszenia czci⁵⁹. Takie rozwiązanie wydaje się dosyć niebezpieczne, ponieważ mogłoby całkowicie uwolnić dziennikarzy od odpowiedzialności za zniesławienie.

Przestępstwo zniesławienia zarówno w typie podstawowym, jak i kwalifikowanym jest ścigane z oskarżenia prywatnego (art. 212 § 4 k.k.). Oznacza to, że ustawodawca możliwość pociągnięcia sprawcy do odpowiedzialności karnej uzależnił od woli pokrzywdzonego⁶⁰.

W sprawie zniesławienia unormowane są trzy możliwości przeprowadzenia postępowania. Po pierwsze, pokrzywdzony może skierować uproszczony akt oskarżenia (spełniający wymagania formalne określone w przepisie art. 487 k.p.k.) bezpośrednio do właściwego sądu, który od tej chwili staje się gospodarzem postępowania i podejmuje przewidziane prawem czynności. Po drugie, pokrzywdzony może skierować ustną lub pisemną skargę bezpośrednio do Policji, która zgodnie z art. 488 § 1 k.p.k. w razie potrzeby zabezpiecza dowody, po

⁵⁷ A. Wąsek, *Komentarz do art. 212 k.k.*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, t. I, red. A. Wąsek, Warszawa 2004, s. 1074 i n.

⁵⁸ M. Domagalski, *Czy karać za zniesławienie*, „Rzeczpospolita” 2006 nr 246, s. C1.

⁵⁹ J. Sawicki, *Ochrona czci na tle krytyki i samokrytyki*, Warszawa 1953, s. 49; Zob. recenzję książki M. Cieślaka, „Państwo i Prawo” 1954 nr 6, s. 1069-1075.

⁶⁰ J. Raglewski, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego ...*, art. cyt., s. 793.

czym przesyła tę skargę do właściwego sądu. Trzecią z kolei drogą ścigania przestępstw z oskarżenia prywatnego jest droga z aktywnym udziałem prokuratora, który na mocy art. 60 k.p.k. z uwagi na interes społeczny wszczął postępowanie lub wstąpił do postępowania już wszczętego⁶¹. Z chwilą ingerencji prokuratora postępowanie toczy się z urzędu, zaś pokrzywdzony może w nim uczestniczyć w charakterze oskarżyciela posiłkowego (art. 60 § 2 *in principio* k.p.k.)⁶².

Przy zniesławieniu prasowym obok ochrony karnej osoba pokrzywdzona ma do dyspozycji także jeszcze jedną przysługującą mu ustawowo broń, a mianowicie instytucję sprostowania, jako forma żądania od wydawcy umożliwienia odwołania rozpowszechnionych przez niego fałszywych informacji⁶³.

W przypadku gdy sprawca znieważa pamięć zmarłego w bezpośrednim lub ewentualnym zamiarze znieważania osoby żyjącej, osoba ta działa wówczas jako pokrzywdzony, wykonujący własne prawo, nie zaś nieistniejące prawo osoby zmarłej⁶⁴.

Wystąpienie z oskarżeniem prywatnym lub publicznym wobec osoby legitymującej się immunitetem (np. wobec posła i senatora) wymaga uchylenia immunitetu przez uprawniony organ lub zrzeczenia się go przez osobę, która ten immunitet posiada. Nie stoi nic jednak na przeszkodzie w wytoczeniu powództwa cywilnego przeciwko osobie posiadającej immunitet w sprawie o ochronę dóbr osobistych⁶⁵, ponieważ immunitet chroni tylko przed pociągnięciem do odpowiedzialności karnej.

W procesie karnym udowodnienie winy oskarżonego spoczywa na oskarżycielu. To on musi wykazać prawdziwość twierdzeń, które głosi, by mogły one stać się podstawą skazania. Sam oskarżony nie ma obowiązku wykazywać swojej niewinności. Wszelkie okoliczności niekorzystne dla niego muszą być udowodnione, zaś jakiegokolwiek wątpliwości i niewyjaśnione fakty, organ procesowy musi rozstrzygnąć na jego korzyść. Nieudowodnienie winy oznacza jej brak i tym samym upadek tezy oskarżenia. Przerzucenie ciężaru dowodu – w znaczeniu materialnym – na oskarżonego dopuszczalne jest tylko wyjątkowo w sprawach o zniesławienie. Na oskarżonym spoczywa ciężar tzw. dowodu

⁶¹ Z. Młynarczyk, *Z praktyki ścigania przestępstwa zniesławienia*, „Problemy Praworządności” 1974 nr 5, s. 17.

⁶² T. Fołta, A. Mucha, *Zniesławienie i znieważenie w internecie*, „Prokuratura i Prawo” 2006 nr 11, s. 54.

⁶³ K. Kretowicz, *Zniesławienie prasowe a granice krytyki*, „Prawo i Życie” 1957 nr 2, s. 3.

⁶⁴ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 9 kwietnia 1948 roku (Kr.K 270/47)*, „Zbiór Orzeczeń” 1948, poz. 75.

⁶⁵ J.M. Karolczak, *Relacja między art. 72 Regulaminu Sejmu a przepisami o ochronie dóbr osobistych w kodeksie cywilnym i przepisami o zniesławieniu i oszczerstwie w kodeksie karnym*, „Biuletyn Ekspertyz i Opinii Prawnych” 1995 nr 4, s. 44.

prawdy⁶⁶ (*exceptio veritatis convicii*), czyli udowodnienia, iż jego twierdzenia były prawdziwe⁶⁷. Tylko w ten sposób może obalić oskarżenie i uniknąć odpowiedzialności karnej za zniesławienie⁶⁸.

W sprawach o zniesławienie odwrócenie zasad regulujących rozkładanie ciężaru dowodu wynika przede wszystkim z faktu, iż następuje tam *sui generis* zamiana ról procesowych. Oskarżyciel prywatny jest w istocie obwiniony o określone negatywne postępowanie lub właściwości i z tych względów nie ponosi on ujemnych konsekwencji nieudowodnienia obiektywnej i subiektywnej nieprawdziwości zarzutu. Wystarczy, jak oskarżyciel prywatny, tak jak oskarżony w innym procesie, zaprzeczy twierdzeniu oskarżonego⁶⁹. Sąd przyjmie wówczas za prawdziwy pogląd oskarżyciela prywatnego o fałszywości zarzutu, chyba że zostanie w świetle zebranego materiału dowodowego niezbicie wykazane, iż pogląd oskarżyciela prywatnego nie jest zasadny, bo zarzut był jednak prawdziwy, bądź oskarżony miał uzasadnione prawo tak sądzić. Obowiązuje więc domniemanie nieprawdziwości zarzutu, tak jak domniemanie niewinności oskarżonego we wszystkich innych sprawach⁷⁰.

Zniesławiony oskarżyciel prywatny przeważnie kieruje się poczuciem wyrządzonej mu krzywdy, i z jego punktu widzenia rozstrzygnięcie sądowe jest sprawą o tyle istotną, o ile stanowić może dla jego środowiska dostatecznie przekonujący dowód na to, że wystawianie go na skutek pomówienia na poniżenie w opinii publicznej było bezpodstawne i niesłuszne. Należy więc przyjąć, że z tego punktu widzenia kara kryminalna wymierzona sprawcy zniesławienia nie jest najistotniejszym i koniecznym elementem przywrócenia oskarżycielowi jego zakwestionowanej czci⁷¹. Pokrzywdzonym w sprawach o zniesławienie często chodzi nie tyle o ukaranie sprawcy, ile o oficjalne autorytatywne stwierdzenie jego winy, a więc bezpodstawności wysuniętych zarzutów, i publiczne przeprosiny⁷². Kwestia natomiast kary wymierzonej

⁶⁶ Zob. R. Ponikowski, „Dowód prawdy” w procesach i pomówienie – *de lege lata i de lege ferenda*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji” 1995 nr 32, s. 105-120.

⁶⁷ R. Rogalski, *Zasada ciężaru dowodu (onus probandi) – zasady ogólne*, w: *Problemy współczesnej kryminalistyki*, red. E. Gruza, T. Tomaszewski, M. Goc, Warszawa 2007, s. 148 i n.

⁶⁸ G. Artymiak, *Rozłożenie ciężaru dowodu w sprawach o zniesławienie*, „Palestra” 1995 nr 1/2, s. 65.

⁶⁹ Por. A. Zoll, *Z problematyki odpowiedzialności karnej za pomówienie*, „Palestra” 1974 nr 5, s. 56.

⁷⁰ P. Kruszyński, *Materiałny ciężar dowodu w procesach karnych o zniesławienie i oszczerstwo*, „Państwo i Prawo” 1980 nr 8, s. 76.

⁷¹ W. Szkotnicki, *Przestępstwo zniesławienia i próby nowej jego prawnej regulacji*, „Przegląd Sądowy” 1995 nr 5, s. 23.

tów, i publiczne przeprosiny⁷². Kwestia natomiast kary wymierzonej sprawcy, jej rodzaju i rozmiaru jest już sprawą drugorzędną⁷³.

W sprawie o zniesławienie strony występują w dwojakim charakterze, sądowy oskarżyciel jest przecież moralnie oskarżony, a sądownie oskarżony jest moralnym oskarżycielem. Jeżeli więc krytyk, podnosząc zarzuty, od razu przytoczył dowody na ich poparcie, oskarżyciel prywatny może w swej skardze przytoczyć kontrdowody. Ale im bardziej krytyk ograniczył się do gołych zniesławiających twierdzeń, tym bardziej oskarżyciel prywatny ma prawo żądać, aby formalny oskarżony udowodnił mu prawdziwość swego oskarżenia⁷⁴.

Z rzeczywistym zbiegiem przepisów (prowadzącym w konsekwencji do przyjęcia kumulatywnej kwalifikacji prawnej) mamy do czynienia wówczas, gdy sprawca przestępstwa zniesławienia, z uwagi na formę podniesienia bądź rożgłoszenia zniesławiającego zarzutu, realizuje tym samym czynem również znamiona przestępstwa zniewagi. Artykuł 212 § 1 k.k. może pozostawać w zbiegu z art. 234 k.k. (przestępstwo tzw. fałszywego oskarżenia). W razie realizacji znamion tych dwóch typów czynów zabronionych przyjmuje się niewłaściwy zbieg przepisów ustawy w oparciu o zasadę konsumpcji. Sprawca ponosi wówczas odpowiedzialność karną wyłącznie za przestępstwo z art. 234 k.k.⁷⁵.

W art. 213 k.k. określone zostały kontrtypy, wyłączające bezprawność zniesławienia. Wyłączono została generalnie karalność zniesławienia, jeśli zarzut czyniony jest niepublicznie i jest prawdziwy. Bezprawność zarzutu publicznego i prawdziwego jest natomiast wyłączona wtedy, gdy dotyczy postępowania osoby pełniącej funkcję publiczną lub gdy został on postawiony w obronie interesu społecznego. Osobna regulacja dotyczy publicznie postawionych zarzutów dotyczących życia prywatnego i rodzinnego. Och karalność wyłączona zostaje tylko wtedy, gdy są one prawdziwe, a nadto gdy są podnieszone dla uchylenia niebezpieczeństwa dla życia i zdrowia albo dla zapobieżenia demoralizacji nieletniego. Podkreślić należy, że stosownie do regulacji zawartej w art. 213 k.k. nigdy nie ulega wyłączeniu bezprawność zarzutów nieprawdziwych. Odpowiedzialności za takie zarzuty nie wyłącza dobra wiara sprawcy, może ona co najwyżej uniemożliwić odpowiedzialność z uwagi na brak umyślności⁷⁶.

⁷² Tenże, *Zniesławienie: w starym kodeksie i nowym projekcie*, „Rzeczpospolita” 1996 nr 176, s. 17.

⁷³ Zob. W. Kulesza, *Zniesławienie i zniewaga (Ochrona czci i godności osobistej człowieka w polskim prawie karnym – zagadnienia podstawowe)*, Warszawa 1984, s. 151.

⁷⁴ M. Szerer, *Uwagi o sądowniu przestępstw przeciwko czci*, „Państwo i Prawo” 1973 nr 7, s. 69.

⁷⁵ J. Raglewski, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego ...*, art. cyt., s. 792.

⁷⁶ J. Wojciechowski, *Komentarz do Rozdziału XXVII kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212-217a k.k.)*, w: *Kodeks karny. Komentarz*, t. I, red. A. Wąsek, Warszawa 2004, s. 1077.

W art. 214 k.k. zadekretowana została zasada, że wyłączenie na zasadzie kontratypu odpowiedzialności za pomówienie nie uchyła odpowiedzialności za zniewagę, jeśli łączyła się ona z pomówieniem⁷⁷.

W art. 215 k.k. chroniącym interes pokrzywdzonego wprowadzony został obowiązek publikacji wyroku skazującego, jeśli on o to zawnioskuje. Można odnieść wrażenie, że wskutek przeoczenia przepis, który w zamierzeniu miał dotyczyć jedynie spraw o zniesławienie, został tak sformułowany, że można go odnosić do wszystkich typów przestępstw⁷⁸. Trybunał Konstytucyjny Wyrokiem z 30 października 2006 roku uznał art. 212 k.k. za zgodny z art. 14, 31 ust. 3 oraz 54 ust. 1 Konstytucji⁷⁹. Z kolei 12 maja 2008 roku stwierdził niezgodność z Konstytucją art. 213 § 2 k.k. w części obejmującej zwrot „służący obronie społecznie uzasadnionego interesu”, gdy zarzut dotyczy postępowania osób pełniących funkcje publiczne⁸⁰. Dlatego też ustawodawca dokonał 5 listopada 2009 roku zmiany tego przepisu⁸¹. Obecne brzmienie tego paragrafu to:

„Nie popełnia przestępstwa określonego w art. 212 § 1 lub 2, kto publicznie podnosi lub rozgłasza prawdziwy zarzut służący obronie społecznie uzasadnionego interesu; jeżeli zarzut dotyczy życia prywatnego lub rodzinnego, dowód prawdy może być przeprowadzony tylko wtedy, gdy zarzut ma zapobiec niebezpieczeństwu dla życia lub zdrowia człowieka albo demoralizacji małoletniego”.

Zniesławienie jest z wielu względów przestępstwem specyficznym. Na jego przykładzie widać bodaj najwyraźniej rozległość i względność samego pojęcia *przestępstwo* i *przestępca*, skoro mieści się w nich z jednej strony pospolity włamywacz lub sprawca brutalnego rozboju, a z drugiej strony szanowany dotąd polityk lub dziennikarz, któremu przypisano naruszenie przepisu o zniesławieniu⁸².

⁷⁷ *Tamże*.

⁷⁸ *Tamże*.

⁷⁹ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 października 2006 roku (P 10/06), „Prokuratura i Prawo” 2007 nr 3, poz. 39 (dodatek); M. Wild, *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 października 2006 roku* (P 10/06), „Przegląd Legislacyjny” 2007 nr 1, s. 101-108; A. Kuśtra, *Glosa do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 października 2006 roku* (P 10/06), „Państwo i Prawo” 2007 nr 5, s. 134-139.

⁸⁰ Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 12 maja 2008 roku (SK 43/2005), „Krakowskie Zeszyty Sądowe” 2008 nr 5, poz. 2.

⁸¹ Art. 1 pkt 27 ustawy z dnia 5 listopada 2009 roku o zmianie ustawy - Kodeks karny, ustawy - Kodeks postępowania karnego, ustawy - Kodeks karny wykonawczy, ustawy - Kodeks karny skarbowy oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. Nr 206, poz. 1589); zmieniającej m.in. k.k. z dniem 8 czerwca 2010 r.

⁸² L. Gardocki, *Zniesławienie*, „Palestra” 1994 nr 3/4, s. 55.

**THE CRIME OF SLANDER (DEFAMATION)
IN THE THEORY OF SUBSTANTIVE CRIMINAL LAW**

SUMMARY

The article attempts to analyze the crime of slander (defamation) referred by the article 212 of the criminal law. At the beginning the author points out the object of protection against slander which embraces the good name of man, group of people, institutions, legal person or individual having no legal subjectivity. The concept of *slander* functions in everyday language as a synonym of the false accusation, i.e. the deliberate, false, unsupported attribution of specific, offending behaviour, which in fact did not happen. The slander consists in committing the crime of defamation, thus it has a nature of this crime. Secondly, the author analyses concepts concerning: the entity of an action that is prohibited, the signs identifying a result of causative action, the entity of an executive action, the signs of entity party, threats of punishment and penal measures, the confluence of acts and procedures for law enforcement. In the conclusion the author discusses circumstances excluding criminal responsibility for an accused action.

KEYWORDS: slander, defamation, criminal law, crime, private accusation.

SCENA RELIGIJNA WOBEC REALIZMU. PORTRET WOTYWNY I PORTRET UKRYTY W OBRAZIE „OPLAKIWANIE” Z KOŚCIOŁA ŚW. KATARZYNY W BRANIEWIE

„Pomyślmy więc w taki sposób: niech każdy z nas żyjących ludzi, będzie niby jakimś takim cudeńkiem, jak to są takie przemyśle zabawki, sporządzonym przez bogów gwoili ich uciechy czy też w poważnym celu – bo tego nie wiemy zaiste – wiemy natomiast, że nasze uczucia, jakby znajdujące się wewnątrz nad drucziki czy sznurki, szarpią nas to tu, to tam, a ponieważ przeciwne są sobie wzajemnie, w przeciwne ciągną nas strony, do przeciwnych czynności, w dziedzinę cnoty lub nieprawości”¹.

Powyższy fragment z I Księgi *Praw* Platona jest najwcześniejszym tekstem opisującym świat jako teatr, z ludźmi-marionetkami stworzonymi przez Boga. O idei „*theatrum mundi*” pisali później m.in. Plotyn, Cyceon, Seneka, Marek Aureliusz, Boecjusz, św. Augustyn, Jan z Salisbury, Juan Luis Vives, Erazm z Rotterdamu², a przede wszystkim grupa pisarzy i filozofów barokowych³.

Odbieranie rzeczywistości, realności jako wielkiej sceny nader naturalnie przeniosło się z literatury w sferę ikonograficzną, która jeszcze intensywniej pozwalała wyrazić symboliczną inscenizację. Przestrzeń dzieła sztuki umożliwia szczególnie postaci portretowanej przeobrażenie się w kogoś lepszego, doskonalszego, znakomitszego, co ważne ów proces przekształceniowy dotyczył zarówno epicko rozbudowanych scen religijnych, jak i „portretów w przebraniu”, w których portretowani „odgrywali” rolę mitologicznych bogów, ludowych bohaterów czy świętych. „Oplakiwanie” z Braniewa należy do tych realizacji artystycznych, które doskonale wpisują się w fenomen dzieła „zainfekowanego” ideą „*theatrum mundi*” i to zainfekowanego niejako na dwóch po-

* Dr Jowita Jagla – Uniwersytet Łódzki, Katedra Historii Sztuki.

¹ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 44.

² Zob. I. Kąkolewski, *Melancholia władzy. Problem tyranii w europejskiej kulturze politycznej XVI stulecia*, Warszawa 2007, s. 118-120; 154-160.

³ J. Kotarska, *Topos „Theatrum Mundi” w poezji przełomu XVI i XVII wieku*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław-Warszawa-Kraków- Gdańsk-Łódź 1984, s. 146-156.

ziomach. Oprócz dramatycznej sceny łączącej w sobie ikonografię *Zdjęcia z Krzyża* i *Oplakiwania*, obraz ten posiada co najmniej kilka symbolicznych ujęć portretowych, dwa z nich, portret wotywny fundatora i ukryty portret artysty, stanowią swoistą dominantę.

„Oplakiwanie” z kościoła św. Katarzyny w Braniewie, powstałe w II połowie XVI w.⁴ należy do ujęć potężnych, gęstych, tłumnych, wypełnionych gestem, spojrzeniami, a nade wszystko obezwładniających widza straszliwą anatomią Chrystusa. Przez zagęszczenie kompozycji, wyrazistość i szczególny turpizm ukazanych postaci oraz atletyczną muskulaturę nagich ciał, obraz zdaje się nie tylko ulegać wpływom niderlandzkim⁵, ale nade wszystko niemieckim. W obrazie tym, jak w magicznym zwierciadle odbijają się dzieła XV-wiecznych artystów cechowych, jak np. „Ukrzyżowanie” Mistrza Norymberskiego (1498 r.) z udratyzowanymi, inspirowanymi misteriami tłumnymi ujęciami, jak i prace renesansowych manierystów, bezkompromisowych, brawurowych twórców, takich jak Albrecht Altdorfer, Manuel Deutsch czy Łukasz Cranach⁶.

Szczególną rolę odgrywa tutaj symbolika ciała, zarówno ciał dwóch łotrów z muskulaturą połamanych ud, ale przede wszystkim ciało samego Chrystusa. Trupio biała, wręcz śnieżno błyszcząca struktura skóry broczącej krwią, bezwładność, ciężar nóg i rąk, wreszcie trudne do pominięcia spojrzenie umarłego, a jednak jakby dopiero konającego Chrystusa, przerażają i każą szukać inspiracji w anatomiczno-pesymistycznych ujęciach, które odważnie przełamywały schemat obrazowania upodłonego Boga (od „Martwego Chrystusa” Andrei Mantegni (1480 r.) zastygłego w cichej, mrocznej kostnicy⁷, przez Chrystusa Matthiasa Grünewalda z Ołtarza w Isenheim (1512-1515 r.) wyprzedzającego XX-wieczne wizje Francisa Bacona – Chrystusa który jest fragmentem mięsa, żywą tkanką poniżenia, aż po rozkładającego się, zdobnego w trupią poświatę „Chrystusa w grobie” Hansa Holbeina (1521 r.). Ten ostatni Chrystus używając słów J. Kristevy „pozostawiony bez obietnicy Zmartwychwstania”⁸, wywoływał niezwykle wrażenie na odbiorcach przez kolejne stulecia, m.in. na F. Dostojewskim – w *Idiocie* książkę Myszkina stwierdza poruszony jednoznacznie, iż jest to obraz, od którego wierzący może stracić wiarę! Chrystus Holbeina jest też w istocie swej genialnym przykładem renesansowego dyskursu o ciele, jak za-

⁴ Obraz pochodzi z kościoła św. Mikołaja we Fromborku, J. Bosko, J. M. Wojtkowski, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne Archidiecezji Warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011, s. 73.

⁵ A. Rzempoluch, *Sztuka na Warmii w czasach Hozjusza i Kromera*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005, s. 343.

⁶ „Ukrzyżowanie” z ołtarza św. Floriana, 1511-1515 r., Albrecht Altdorfer; „Ukrzyżowanie” ok. 1500 r., Łukasz Cranach; miedzioryt „Ukrzyżowanie”, 1502 r., Łukasz Cranach.

⁷ Obraz Mantegni miał ogromny wpływ na świecką ikonografię anatomiczną, N. Middelkoop, *De Anatomische les Van Dr. Deijman*, Amsterdam 1994, s.13.

⁸ J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przekł. M. P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007, s. 111.

uważa Hans Belting „(...) przedstawia ciało, które utrzymuje niepewną równowagę między anatomiczną figurą i apolińskim ideałem”⁹, albowiem „renesansowy obraz ciała ulega polaryzacji na dwie skrajności: anatomiczną figurę i posąg rozumiany jako sztuka ciała z ducha geometrii”¹⁰.

Odrażający fizjologicznie, upodlony anatomicznie, tragiczny Chrystus z „Opłakiwania” z Braniewa i akt jego pożegnania stają się pełną ekspresji zainscenizowaną przestrzenią dla portretu kardynała Stanisława Hozjusza, który ufundował ów obraz w bliżej nieokreślonej intencji wotywniej¹¹. Wota (od słów „votum” – ślub i „vovere” – ślubować, ofiarować) stanowiły obiekty szczególne, składane Bogu/świętym w podzięcie lub w nadziei na nią, nie upamiętniały ogólnego dziękczynienia, ale dziękczynienie konkretne, osobiste¹². Funkcjonowały w obszarze sakralno-społecznym jako ujęte w kształt i materiał znaki wyrzeczenia, straty podjętej w imię większej korzyści, były substytutem własnej osoby¹³ – ofiarowywano część, by ocalić całość¹⁴. Powszechność praktyki wotywniej nakazuje widzieć w niej „religię wotywną”, czyli „szczególną postać pobożności” praktykowanej w ramach religii starożytnej a później chrześcijańskiej¹⁵. Wota malowane określane jako *Votivbild*, *Votivtafel*, *Tafel*, *milagro*, *tabula votiva* powstały niemalże jednocześnie w Italii i krajach niemieckich w wieku XV¹⁶. Już w tym stuleciu wykształciły się główne typy obrazów wotywnych: przedstawienia ukazujące fundatora adorującego świętą istotę, przedstawienia z fundatorem „zalegającym” w łóżku, przedstawienia narracyjno-epickie ukazujące kalejdoskop ludzkich nieszczęść, kataklizmów i katastrof.

Dla naszych rozważań istotny będzie pierwszy typ przedstawień, w którym stałym elementem obrazowym staje się próba zaprezentowania wzajemnych relacji między sferą niebiańską a ziemską reprezentowaną przez fundatorów. Początkowo sfera *sacrum* i *profanum* zostaje dość nieudolnie oddzielona – fundatorów przedstawiano bądź w bliżej nieokreślonym pejzażu, bądź (co jest częściej spotykane) w niesprecyzowanej, surrealistycznej przestrzeni. Tak skonstruowany schemat przeobraził się w kolejnych stuleciach w formułę ukazującą nierzadko anonimowych wotantów, zastygłych na klęcznikach w przestrzeni kaplicy czy w wiejskim pejzażu, złączonych

⁹ H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przekł. M. Bryl, Kraków 2007, s. 126.

¹⁰ Tamże.

¹¹ A. Rzempoluch, op. cit., s. 342.

¹² D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, tłum. E. Klekot, Kraków 2005, 2005, s. 139.

¹³ W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 58.

¹⁴ W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 60.

¹⁵ W. Burkert, *Starożytne kulty*, op. cit., s. 57.

¹⁶ J. Jagła, *Wieczna prośba i dziękczynienie. O symbolicznych relacjach między sacrum i profanum w sztuce wotywniej Polski Centralnej*, Warszawa 2009, s. 68.

kaplicy czy w wiejskim pejzażu, złączonych organicznie z inskrypcją „ex voto” lub stwierdzeniem „pewna osoba w trudnym położeniu żaręcza”¹⁷. Odczuciem, które narzuca się podczas oglądania malowanych obrazów wotywnych, jest szczególne doznanie pewnej sztuczności, afektowanego skupienia i gestu, wreszcie teatralności. Świat staje się sceną, na której ludzkie wydarzenia przybierają feralny obrót (choroby, pożary, powodzie, wypadki, okaleczenia, utrata członków rodziny), jak zaprogramowany spektakl dzieją się na świecie, kreując ludzki los. Ową teatralność łatwiej było oczywiście uzyskać w obrazach rejestrujących rzeczony kataklizmy, ale także w pierwszym typie malowanych wotów bywa ona silnie zaakcentowana. Elementem dramaturgicznym, który wzmagał sceniczną dekorację ikonografii wotywniej była kotara, funkcjonująca już w średniowiecznym malarstwie religijnym jako symbol strefy granicznej; kotara wyklucza, zamyka, osłania, tworzy „sanctissimum – miejsce najświętsze”¹⁸. Ciężka, niekiedy zdobna we frędzle kotara, pojawiająca się w wotach nowożytnych, była obciążona dawną symboliką, ale funkcjonowała również jako motyw czerpany wprost ze scenografii teatru barokowego¹⁹, w ten sposób przeistaczała daną scenę w spektakl ukazywany wiernym/widzom. Akt modlitewny czy scena narracyjna stawały się zdarzeniem, które nie odbywa się w miejscu dowolnym, ale na scenie wielkiego teatru Boga²⁰. W ten sposób „inscenizowany” akt zawierzenia nie wydawał się zwyczajny, ale nadzwyczajny, przenosił się w przestrzeń cudowną. Kotara tworzyła ramę, przez którą przenikała prośba modlitewna.

Jednakże teatralną odświętność i manierystyczny nastrój aktu zawierzenia istotnie świętej uzyskiwano również omijając artefakt w postaci kotary. W wotach malowanych, które stanowią w pewnym sensie mutację typu pierwszego, fundator w dalszym ciągu adoruje święte istoty powierzając im swoje błagania czy dziękczynienie, ale ten typ obrazów ujmował obszar *sacrum* znacznie rozległej. *Sacrum* objawiało się w obrazie poprzez rozbudowaną scenę religijną – najczęściej była to *Sacra Conversazione* bądź scena pasyjna (*Ukrzyżowanie, Oplakiwanie*).

Co istotne także w tej grupie obrazów wotywnych można dokonać szczególnego podziału, w zależności od postawy fundatora, który – według

¹⁷ F. Baer, *Votivtafel-Geschichten*, Rosenheim 1976, s. 158, 164-165.

¹⁸ A. S. Labuda, *Problemy ikonografii i funkcji wrocławskiego obrazu „Madonna w komnacie”*. Z zagadnień recepcji malarstwa niderlandzkiego w Polsce w XV wieku, w: *Sztuka i ideologia XV wieku. Materiały Sympozjum Komitetu Nauk o Sztuce Polskiej Akademii Nauk*. Warszawa, 1-4 grudnia 1976, red. P. Skubiszewski, Warszawa 1978, s. 338.

¹⁹ N. Gockerell, *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit: Sammlung Rudolf Kriss*, München 1995, s. 121.

²⁰ A. Gutzler, *Votivtafeln. Bildzeugnisse von Hilfsbedürftigkeit und Gottvertrauen aus der Loretokapelle in der Wallfahrtskirche zu Oggersheim*, Oggersheim 1991, s. 14.

A. S. Labudy – mógł być przedstawiany podczas zwykłej modlitwy, w trakcie uważnego oglądania sceny religijnej i w momencie doznawanej wizji.

Typ pierwszy przedstawia wotantów/fundatorów uczestniczących w scenie religijnej tylko poprzez akt modlitwy. W ujęciach tych daje się odczuć zawsze pewną izolację w stosunku do osób świętych, zaś sami fundatorzy są jawnie i ostentacyjnie zwrócenii ku widzowi („Obraz wotywny”, Malarz Śląski (?), poł. XVI w., zbiory Muzeum Narodowego w Warszawie)²¹. Typ drugi ukazuje fundatorów jako wzór pobożności, aktywnie uczestniczących w religijnym wydarzeniu, zachęcających do czynnej wiary przez kontemplację i przyglądanie się obszarowi *sacrum*; klasyczny przykład stanowi gdański obraz rodziny Ferberów z ok. 1500 r., w którym cała familia przeżywa misterium sceny *Ecce Homo*. Jan Ferber (protegowany św. Andrzeja) i Barbara Ferber z córką klęczą na łące pełnej ziół, trzymając w dłoniach różańce. Mistyczny nastrój sceny wzmagają banderole z napisami: „Ne reminiscaris domine delicta mea” („Nie wspominaj Boże moich grzechów”, zob. Tb 3,3) – od strony Jana, „Iesu fili David miserere mei” („Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną”, Mk 10, 47; Łk 18,38) – od strony Barbary, oraz „Domine si vis potes me mundare” („Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić”, Mt 8,2; Łk 5,12) – od strony córki²².

W typie trzecim fundator zostaje włączony i wyłączony z przedstawienia religijnego: jest nieobecny w realnej, obecny za to w innej rzeczywistości. To znaczy: widzi oczyma duszy, doznaje wizji. Dość często w ujęciach takich fundator jawi się samotnie, bez pozostałych członków rodziny, bowiem wizja jest przywilejem jednej osoby i nie jest zjawiskiem wielokrotnym. Tego typu samotne, głębokie przeżycie religijne w oderwaniu od świata realnego jest udziałem aptekarza Tomasza w obrazie wotywnym z ok. 1400 r. autorstwa Jana z Nysy²³. Między aptekarzem a jego patronem św. Tomaszem wije się banderola ze słowami Psalmu 50 „[m]iserere mei deus secun[um]” („Zmiłuj się nade mną Boże”)²⁴. Podobnie głęboko duchowe ujęcie fundatora zdaje się być obecne na toruńskim obrazie „Biczowanie” z ok. 1495 r. (obecnie Muzeum Diecezjalne w Pelplinie). Centrum kompozycji tworzy drastyczna scena *Biczowania* z postaciami „wirującymi” wokół upodłonego Chrystusa, w prawym rogu widnieje skupiona postać fundatora i falująca wstęga ze słowami „Erravi sicut ovis que perierat – require servum tuum” („Błądziłem jak owca, która zginęła,

²¹ B. Steinborn, A. Ziembka, *Malarstwo niemieckie do roku 1600. Katalog zbiorów, Muzeum Narodowe w Warszawie*, Warszawa 2000, s. 332-335, il. 81.

²² T. Dobrzeński, *Malarstwo tablicowe. Katalog zbiorów*, Warszawa 1972, s. 147-148; A. S. Labuda, *Malarstwo tablicowe w Gdańsku w 2 poł. XV wieku*, Warszawa 1979, s. 216.

²³ *Malarstwo gotyckie w Polsce. Katalog zabytków*, red. A. S. Labuda, K. Secomska, Warszawa 2004, s. 201.

²⁴ J. Kalinowska, *Brat Jan z Nysy malarz krakowski z wieku XVI*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1971, 4, s. 372.

que perierat – require servum tuum” („Błądziłem jak owca, która zginęła, odnajdź sługę swego”)²⁵.

Wracając po długiej dygresji do „Opłakiwania” z Braniewa, widać wyraźnie, że obraz ten reprezentuje drugi typ przedstawienia z fundatorem aktywnie zaangażowanym w religijne zdarzenie. Kardynał Hozjusz w wiadomej sobie intencji funduje obraz, jednocześnie staje się czynnym uczestnikiem sceny. Dotykając refleksyjnie siwej brody, boleje nad śmiercią Chrystusa, stając się nie tylko niemym świadkiem wydarzeń, ale wzorem osoby duchownej, skupionej na tajemnicy Męki Pańskiej.

„Opłakiwanie” z Braniewa jest obrazem fascynującym, bowiem artysta pokusił się o portretowość wielu postaci, co świadczy o ich randze i roli jaką musieli odgrywać w życiu kardynała. Wśród tych wszystkich, ciekawych i ciekawskich, ale nie ma co ukrywać często nieurodzonych „bytów”, wyróżnia się mężczyzna o obliczu równie szlachetnym, co oblicze kardynała Hozjusza – jest to postać stojąca tuż za Hozjuszem, ubrana w żółty kaftan, odwrócona od sceny i spoglądająca tajemniczo w kierunku widza, postać, którą niewątpliwie możemy identyfikować z artystą.

W „autoportrecie twórca przedstawia siebie w określonej chwili swego życia (...) wszystko (...) jego ciało, jego postawa, jego mimika, jego gesty, jego strój – stanowi wytwór całych poprzednich dziejów jego życia, wszystkich jego przeżyć i przeżyć (...)”²⁶. Co jednak ważne, istotny był również kontekst historyczno-społeczny, w jakim obraz powstawał, epoka, zależności międzyludzkie oraz rola i funkcja artysty w tymże społeczeństwie. W wiekach średnich artysta był przede wszystkim rzemieślnikiem, członkiem cechu, działającym w ramach tegoż i według zadań, które mu cech narzucał. Bycie artystą wcale nie czyniło człowieka kimś wyjątkowym, do cechów malarskich należeli często przedstawiciele innych zawodów, np. papiernicy, kowale, aptekarze czy złotnicy. Dopiero swoista rewolucja społeczna mająca miejsce w Italii i Niemczech w wieku XV, zachwyt nad światem, pociąg do sfery intelektualnej, gloryfikacja indywidualizmu, pozwoliły na szczególną odmianę postrzegania zawodów artystycznych, co odbiło się również na funkcji jaką zyskał autoportret. Trzeba jednak zaznaczyć, iż ów proces wyzwalał się twórców z ciasnych ram cechowych i ciasnych ram społecznych trwał bardzo długo i postępował bardzo powoli szczególnie na Północy Europy.

Wzrost świadomości artystów, wzrost ich roli społecznej, doprowadził do niezwyklej eksplozji autoportretów, przy czym przez długi czas były to głównie tzw. „autoportrety ukryte”, w których artysta wcielał się w role świętych postaci

²⁵ J. Pasierb, *Pelplin i jego zabytki*, Warszawa-Pelplin 1993, s. 104; R. Ciecholewski, *Skarby Pelplina*, Pelplin 1997, s. 155-156.

²⁶ M. Wallis, *Autoportrety artystów polskich*, Warszawa 1966, s. 10.

czy bohaterów biblijnych²⁷. Był to przebiegły sposób czy też ubezpieczenie się na ewentualne posądzenie artysty o chęć wywyższenia się, czy złożenia hołdu samemu sobie. Zbyt oczywiste i jawne ukazanie własnej osoby i zaliczenie siebie do elity społecznej mogło być odebrane jako akt pychy, łączący się z odrzuceniem tak ważnej w chrześcijaństwie cnoty pokory²⁸. By obejść podobne zarzuty, trzeba było stworzyć przemyślnie zamaskowanie, zawoalowanie, kreację, jednocześnie – jak podkreślał M. Wallis – „nadając świadomie jakiejś postaci własne oblicze artysta zespala się jak gdyby z tą postacią, staje się nią: tak jak aktor staje się na przeciąg paru godzin osobą, którą gra na scenie”²⁹. Artysta zspalał się w ten sposób z kimś ważnym, znakomitszym, doskonałym, z jakimś wzorem osobowym³⁰. Artysta łączył „ja” rzeczywiste przynależne mu z „ja” zapożyczonym od innych³¹, co trzeba przyznać stanowiło zabieg nader niezwykle, wręcz magiczny – artysta nie przestając być sobą stawał się kimś innym – zyskując znaczenie, godność, szlachetność.

Identyfikacja ze świętą osobą często nie była przypadkowa³². Jedną z postaci, w którą XV i XVI-wieczni artyści wcielali się z ochotą był orędownik gildii malarzkich – św. Łukasz. Pierwszym artystą, który zaprezentował siebie pod postacią św. Łukasza był Robert Campin, pomysł ów przejął Roger van der Weyden, który w pracy z ok. 1435 r. obdarzył własnym wyglądem świętego szkicującego w pozie przyklękania pozującą mu Madonnę. Scena odbywa się w komnacie ukazującej nieodległy *hortus conclusus* i widok dalekiego miasta prawdopodobnie Brukseli. W pokorze choć w orbicie emanacji przestrzeni cudownej artysta prezentuje siebie w momencie doznania łaski bliskości bóstwa. Van der Weyden porównuje siebie z najznakomitszym ze wszystkich malarzy św. Łukaszem³³, jest to więc nie tyle porównanie co zrównanie – odważne zrównanie w talencie i godności wykonywanego zawodu³⁴.

Wymarzoną scenografię dla „bycia” i „nie bycia” sobą artyści tworzyły również popularne wydarzenia staro i nowotestamentowe, a także ikonograficzne epizody z życia wielu świętych, nie tylko św. Łukasza. Artyści „zajmują”

²⁷ Proces ten funkcjonował od wczesnego średniowiecza aż do późnych czasów nowożytnych, J. Jagla, *Sainthood as a Universal Ideal of an Artist. Self-Portrait „In Disguise” in the European Art of the 7th-17th Centuries*, „Art Inquiry” 2004, VI, s. 243-255.

²⁸ M. Wallis, *Preautoportret złotnika Konrada (z badań nad dziejami autoportretu w Polsce)*, „Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych” 1951, 2, s. 20-21.

²⁹ M. Wallis, *Autoportret ukryty*, „Przegląd Humanistyczny” 1963, 1, s. 97.

³⁰ Tamże, s. 97.

³¹ J. Guze, *Twarze z portretów*, Warszawa 1964, s. 119.

³² W. Sztaba, *Portret*, Warszawa 1976, s. 57.

³³ J. Guze, op. cit., s. 16.

³⁴ W podobny sposób prezentowało siebie wielu artystów, m.in. Mistrz ołtarza Augustiańskiego z Norymbergii, 1487 r., Manuel Deutsch w obrazie z 1515 r., Herman Rode w pracy z 1484 r.

w tychże ujęciach istotną funkcję, aktorsko kreują rolę, uczestniczą w fundamentalnych wydarzeniach religijnych, jest im dane być tam i doświadczać przeżyć, które dla zwykłych wiernych stanowiły obrazowo-duchowy topos. Wit Stwosz zamieścił jeden ze swoich autoportretów w kwaterze „Ukrzyżowania” Ołtarza Mariackiego (1477-1489), gdzie jako setnik z twarzą o wyrazistym profilu staje się świadkiem straszliwych cierpień Chrystusa, zamyślonym nie tylko nad sensem *Pasji*, ale nad własnym życiem (jakby w przeczuciu bliskich nieszczęść)³⁵. Równy talentowi rzeźbiarskiemu Vita Stwosza, Tilman Riemenschneider w płaskorzeźbie ołtarza z Creglingen (1505/1510 r.) uczynił siebie jednym z członków starszyny świątynnej zasłuchanej w słowa dwunastoletniego Jezusa; artysta jest uczonym, który niemalże doznaje wizji przyszłej śmierci dziecięcego jeszcze proroka. Riemenschneider jest też autorem jednego z najpiękniejszych późnośredniowiecznych wyobrażeń Nikodema³⁶. W „Opłakiwaniu” z Maidbrunn (1519/1523 r.) Nikodem, czyli Riemenschneider, stoi wprost pod krzyżem, przybrany w XVI-wieczny strój mieszczański. Poruszony tajemnicą śmierci przyciska do piersi puszkę z drogocennym balsamem. Stoi pośrodku sceny *Opłakiwania* jakby wyrastał z umęczonego ciała Chrystusa i sam uczestniczył w doświadczeniu bólu przekraczającego fizyczność. Nie sposób wymienić choćby części tylko sztandarowych przykładów „autoportretów ukrytych”, które stały się trwałym elementem twórczości Matthiasa Grünewalda, Hansa von Kulmbach, Albrechta Dürera i wielu innych.

Autor „Opłakiwania” z Braniewa pozwala sobie na wyjątkowo dumny gest umieszczenia własnej podobizny zaraz za kardynałem, fundatorem i zleceniodawcą obrazu, najważniejszym z ukazanych nie testamentowych bohaterów dzieła. Co jednak istotne, typ „portretu ukrytego”, którym posługuje się autor „Opłakiwania”, nieco różni się od przedstawionych wyżej przykładów, gdyż artysta nie zmusza się do „przymiarki” kostiumu kogoś obcego. Jest sobą, choć dane mu jest być uczestnikiem śmierci Chrystusa, taka kreacja nie jest niczym nowym, stanowiła naturalną konsekwencję rozwoju „portretu w przebraniu”. Jeśli malarz/rzeźbiarz nie przedstawiał siebie wprost w czynnym akcie uczestnictwa w scenie religijnej, to był jej szczególnym świadkiem, objawiał się „wśród asystencji” w bardziej tłocznych kompozycjach. Domenico Ghirlandaio we fresku „Św. Franciszek wskrzesza dziecko” z kościoła Św. Trójcy we Florencji (ok. 1485) ukazuje siebie z boku sceny wśród obywateli

³⁵ T. Dobrowolski, *Wit Stwosz Ołtarz Mariacki*, Kraków 1985, s. 91. Artysta przedstawił siebie również w scenie Ostatniej Wieczerzy w epitafium Pawła Volckamera z 1499 roku, Z. Kępiński, *Wit Stwosz*, Warszawa 1981, s. 67-68; G. Lichończyk, *Wit Stwosz. Życie i twórczość*, Kraków 1983, s. 41; G. Sello, *Veit Stoß*, München 1988, s. 24-25.

³⁶ O portretach Riemenschneidera m.in. K. Gerstenberg, *Tilman Riemenschneider*, Wien 1941, s. 45, 54-55, 59 i 62; J. Bier, *Tilman Riemenschneider. Ein Gedenkbuch*, Wien 1936, s. 27, 30; M. Wegner, *Tilman Riemenschneider. Zeit, Mensch und Werk*, Stuttgart 1943, s. 35-38.

miasta Florencji³⁷. Artysta stoi, podpierając lewą dłonią biodra, ale jest niejako wyłączony ze sceny, patrzy na nas – dając czytelny znak, iż jest tu w innym celu, jest by zostać zauważonym.

Podobnie postępuje Sandro Botticelli w „Hołdzie Trzech Króli” z ok. 1476 r. – przybrany w żółty płaszcz stoi z boku, nie można jednak nie dostrzec jego natarczywego spojrzenia, które kieruje ku widzowi. Z rodzimych przykładów można przytoczyć jedną z kwater ołtarza św. Stanisława z Kobylina (ok. 1518 r.), w „Scenie sprzedaży wsi Piotrawin” wśród świadków symbolicznej transakcji jawi się postać w berecie umieszczona skrajnie z prawej strony, patrząca na widza uważnie i z pewną zaciętością. Jest to z pewnością autor ołtarza – tzw. Mistrz Legendy św. Stanisława³⁸.

Wszystkie te portrety charakteryzują pewne wspólne szczegóły: typ ujęcia twarzy z wyciągniętą do przodu szyją, ściągniętymi brwiami, a niekiedy delikatnym zezem, co stanowiło wynik portretu malowanego przez artystę przed zwierciadłem³⁹. Drugi istotny element to pewna izolacja od ukazywanej sceny, umieszczenie siebie z boku, w tle, z tyłu, za kolumnami, przy kotarach, jakby w hermetycznym wycięciu z obrazu. Ten niezwykły sposób prezentacji w asyście, ale i poza nią, jest symboliczny. Jak wyjaśnia Joanna Guze – „ten autoportret ukryty, utożsamienie się ze statystą w scenie, gdzie innym przypadły role główne, jest podpisem”⁴⁰.

Wypadkową obu typów portretu ukrytego jest obraz „Zaśnięcie Marii” (ok. 1481/82 r.) Hugo van der Goesa. Jak wiadomo artysta wstąpił w 1477 roku do klasztoru augustianów w Roode Closter koło Brukseli. Cierpiący oficjalnie na melancholię, leczony przez braci m.in. muzyką (dzisiejsze zapiski z koniki klasztornej (1509-1513) autorstwa brata Gaspara Ofthuysa pozwalają stwierdzić, że cierpiał na długotrwałą, pogłębioną depresję) wracał do zdrowia, szukał kontaktu z braćmi, malował, po czym ponownie zamykał się w sobie, jednocześnie żywił przekonanie, że choroba, która go dotknęła, jest karą Bożą. Van der Goes umiera w 1482 roku po kilku próbach samobójczych na bliżej nie rozpoznane „wtórne zakażenie”, co jedynie potwierdza fakt, że cierpiał na ciężką depresję, której często towarzyszy silne osłabienie organizmu i skłonność do infekcji. Pod koniec życia artysta namalował „Zaśnięcie Marii”, na którym obdarzył apostołów fizjonomią troszczących się o niego mnichów. Sam też stworzył własny autoportret, ukazując siebie pod postacią apostoła w różowym płaszczu, odwróconego od sceny i patrzącego na widza. Przejęta przez niego rola jest narzędziem ważnego przekazu. Mimo najlepszych chęci i troski braci klasztornych artysta zdaje się być wyizolowany z otoczenia. Jest obrazoburczo

³⁷ M. Wallis, *Podłoże społeczne portretu*, „Wiedza i Życie” 1948, 6-7, s. 538-539.

³⁸ M. Wallis, *Autoportrety artystów*, op. cit., s. 34-35.

³⁹ Tamże, s. 34-35.

⁴⁰ J. Guze, op. cit., s. 133.

odwrócony od najistotniejszych prawd, samotny w klasztorze i samotny na obrazie – symbol późnośredniowiecznej samotności osób „oblężonych przez demony”, oblężonych przez własny strach⁴¹.

Portret ukryty z jednej strony można odczytywać jako portret wybitnie hermetyczny, izolacyjny, z drugiej strony co bardzo ważne przyjął on funkcję stworzoną w malarstwie włoskim tzw. *festaiuolo* – postaci wprowadzających widza w obraz, w historię. *Festaiuolo* patrząc na widza stawał się pośrednikiem, mediatorem, łącznikiem między światem w obrazie a światem poza obrazem. W ten sposób artysta niejako pomagał w przeżywaniu dzieła, był naturalnym przewodnikiem do głębszych prawd.

„Opłakiwanie” z Braniewa – ekspresyjna scena poświęcona śmierci Chrystusa jest oczywiście dziełem skupionym przede wszystkim na Męce Pańskiej, ale jest też dziełem, które nie ogranicza się do treści religijnych. Niesie pewien ciężar treści moralizatorskich, właśnie dzięki wykorzystaniu możliwości, jakie niesie symbolika portretu. Artysta jako *festaiuolo* wprowadza nas w samo epicentrum zdarzeń, z jednej strony informuje o sobie i chwali się autorstwem dzieła, z drugiej strony wskazuje kierunek percepcji. Od umęczonego Chrystusa do kardynała Hozjusza jako fundatora dzieła i wzorcowego chrześcijanina – katolika. Zaangażowanie kardynała w „akt” pożegnania Chrystusa, jego zasmucona twarz, bliskość grupy *Piety* i pochylenie ciała ku Marii, jakby w geście pomocy, nie pozostawiają wątpliwości w autentyzm doznań.

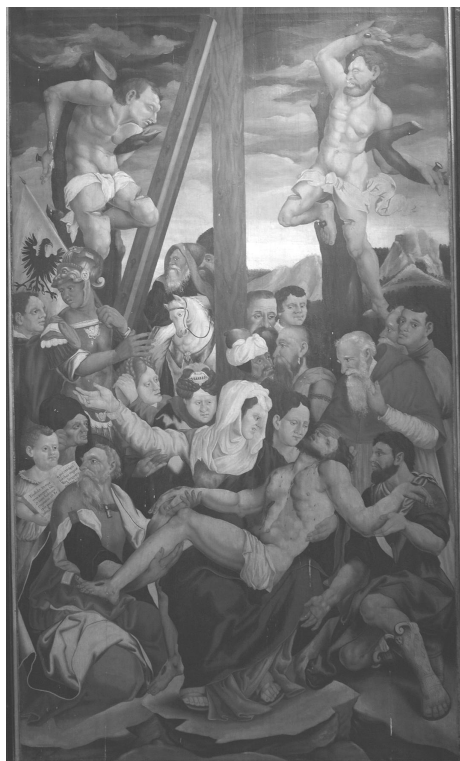
Opłakiwanie – spektakl, który się wydarzył, miał swoich „uczestników”, swoich aktorów, teraz w dramaturgię owego spektaklu zostają włączeni nowi aktorzy, którzy podejmują się kolejnych wyzwania, wszak

„świat jest teatrem, aktorami ludzie,
Którzy kolejno wchodzą i znikają.
Każdy tam aktor nie jedną gra rolę”⁴².

⁴¹ J. Jagla, *Chory psychicznie – epileptyk – histeryk. Obraz człowieka opętanego w sztuce średniowiecznej*, w: *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie, konteksty, interpretacje*, red. K. Leńska-Bąk, M. Sztandara, Opole 2009, s. 176-177.

⁴² W. Szekspir, *Jak wam się podoba*, przeł. L. Ulrich, Warszawa 1973, akt II, scena 7

ILUSTRACJE



1. „Opłakiwanie”, II poł. XVI w., obecnie kościół p.w. św. Katarzyny, Braniewo.
(fot. Jagoda Semków, Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku).



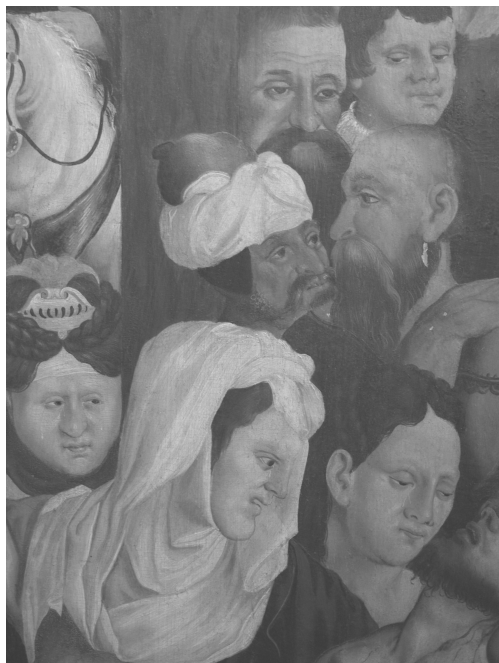
2. Ciała powieszonych łotrów
(fot. Jagoda Semków, Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku).



3. Ciało martwego Chrystusa
(fot. Jagoda Semków,
Muzeum Mikołaja Kopernika
we Fromborku).



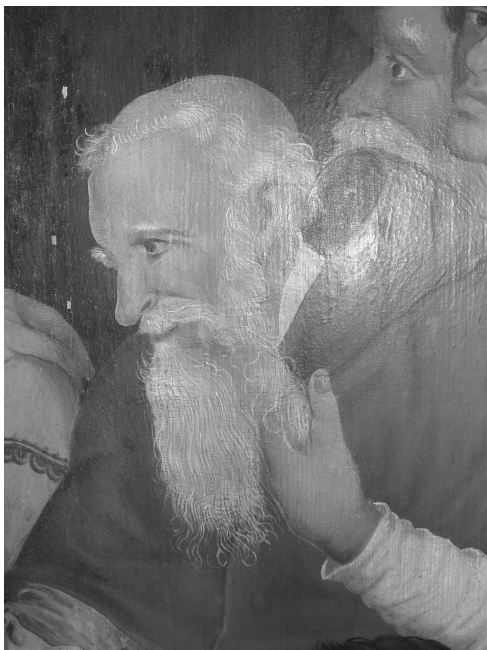
4. Ciało martwego Chrystusa
(fot. Jagoda Semków,
Muzeum Mikołaja Kopernika we
Fromborku).



5. Portrety uczestników Oplakiwania,
fragment
(fot. Jagoda Semków, Muzeum Mikołaja
Kopernika we Fromborku).



6. Kardynał Stanisław Hozjusz
uczestniczący w misterium Oplakiwania
(fot. Jagoda Semków, Muzeum Mikołaja
Kopernika we Fromborku).



7. Twarz kardynała Stanisława Hozjusza
(fot. Jagoda Semków, Muzeum Mikołaja
Kopernika we Fromborku).



8. Autoportret artysty
(fot. Jagoda Semków, Muzeum Mikołaja
Kopernika we Fromborku).

**RELIGIOUS SCENE TOWARDS REALISM. THE VOTIVE PORTRAIT AND THE
HIDDEN PORTRAIT IN THE „MOURNING” PICTURE FROM ST. CATHERINE
CHURCH IN BRANIEWO**

SUMMARY

The authoress analyzes the „Mourning” picture from St. Catherine church in Braniewo. In her interpretation she remarks that the whole expressive scene is dedicated to the death of Christ, which on one hand side is focused on the Lord’s Passion, but on the other – does not confine itself only to religious contents. The picture contains some kind of moralizing message due to taking advantage of possibilities delivered by the symbolism of portrait. A spectator is introduced by the artist into the epicenter of the portrayed occurrence. The painter not only spotlights himself pridefully as an author of the work, but also indicates the direction of perception: from oppressed Christ to Cardinal Hozjusz as the founder of the picture, and an exemplary Christian.

KEYWORDS: symbolism of portrait, “Mourning” picture, Cardinal Hozjusz, St. Catherine church, Braniewo (Poland).

SPRAWOZDANIA (REPORTS)

KS. ANTONI SKOWROŃSKI*

Studia Elckie
14 (2012)

SPRAWOZDANIE Z IX POLSKIEGO ZJAZDU FILOZOFICZNEGO. GLIWICE-KATOWICE-WISŁA, 17-21 WRZEŚNIA 2012 r.

W dniach od 17 do 21 września 2012 roku odbył się IX Polski Zjazd Filozoficzny. Pierwszy Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny został zorganizowany we Lwowie, w 1923 roku. Przed II wojną światową konferowano jeszcze na dwóch tego typu Zjazdach Filozoficznych w Warszawie (1927 r.) i w Krakowie (1936 r.). Czwarty Zjazd zorganizowany został z inicjatywy Prezydium Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk dopiero w roku 1977 w Lublinie. Kolejne miejsca na mapie Zjazdów Filozoficznych to: Kraków (1987 r.), Toruń (1995 r.), Szczecin (2004 r.) i Warszawa (2008 r.). Tegoroczny, IX Polski Zjazd Filozoficzny odbył się pod auspicjami Katedry Stosowanych Nauk Społecznych Politechniki Śląskiej, Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Miejszem obrad był Hotel Gołębiowski w Wiśle. Honorowy patronat nad Zjazdem objął Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Bronisław Komorowski. Oprócz niego do komitetu honorowego zostali zaproszeni Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Barbara Kudrycka, przedstawiciele władz lokalnych, rektorzy śląskich uczelni wyższych, ludzie kultury i sztuki, a także dostojnicy wyznań chrześcijańskiego i judaizmu. Organizatorzy szacunkowo podali, że w Zjeździe brało udział około 700 osób.

Oficjalne rozpoczęcie Zjazdu dokonało się późnym popołudniem dnia 17 września. Gości powitali prof. Andrzej Karbownik (rektor Politechniki Śląskiej), prof. Wiesław Banyś (rektor Uniwersytetu Śląskiego), prof. Piotr Gutowski (przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN) oraz prof. Władysław Stróżewski (przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego). Ten ostatni wygłosił również wykład inauguracyjny pt. „O przeświadczeniach

* Ks. Dr Antoni Skowroński – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: antoni.skowronski@gmail.com

w życiu i sztuce”¹. W swoim wystąpieniu prof. Stróżewski skupił się na kategorii *epoché* w fenomenologii, odnosząc ją do powszechnych, najbardziej codziennych i potocznych doświadczeń, a także do osobliwej natury sztuki. Po wykładzie można było wysłuchać koncertu Filharmonii Zabrzeńskiej.

Kolejne trzy dni Zjazdu miały typowo roboczy charakter. Od 18 do 20 września, zarówno w spotkaniach przedpołudniowych, jak i popołudniowych uczestnicy Zjazdu mogli brać udział w trojakiemu rodzaju obradach: dyskusjach panelowych, sympozjach specjalnych oraz w sekcjach tematycznych. Dyskusji panelowych było trzynaście, dlatego musiały one odbywać się równolegle. Podejmowały one różne tematy, m.in. filozofii w sztuce, polityce, religii, biznesie czy sporcie. Temat kondycji i dalszych perspektyw rozwoju filozofii został podjęty w panelach „Filozofia w XXI wieku” oraz „Czy filozofii potrzebna jest jeszcze historia filozofii”. Jeden z paneli (20 września) zatytułowany był: „Zrównoważony rozwój – filozofia, etyka, polityka”. Moderatorem tej dyskusji była dr hab. Aleksandra Kuzior (prof. PŚ), a jej uczestnikami prof. Zdzisława Piątek z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prof. Zlatica Plasencova z Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, prof. Włodzimierz Tyburski z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i prof. Sławomir Ratajski z Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO w Warszawie. W trakcie dyskusji wyłoniły się dwie różniące się między sobą interpretacje. Jedni optowali za tym, że zrównoważony rozwój jest propozycją nazbyt zachowawczą i dlatego nie jest w stanie zmienić ani polityki, ani gospodarki i wprowadzić społeczności światowej na zupełnie nowy, pożądany ekologicznie i społecznie, tor rozwoju cywilizacyjnego. Drudzy natomiast przekonywali, że jest to idea zbyt optymistyczna i utopijna w swoich założeniach, u podstaw której leży myślenie życzeniowe. W konkluzji uznano potrzebę oparcia tej koncepcji na realiach współczesnego świata, a biorąc to za punkt wyjścia, zadaniem filozofii staje się poszukiwanie i konstruowanie takich zasad etycznych, które mogłyby zostać implementowane do światowej polityki. W ten sposób podkreślony został pragmatyzm myślenia filozoficznego. Był to zresztą charakterystyczny motyw wszystkich dyskusji panelowych, podczas których wskazywano na praktyczne wykorzystanie wiedzy filozoficznej i umiejętności uzyskiwanych na studiach filozoficznych. Aspekt ten dostrzegli i potrafili go pochwalić nawet przedsiębiorcy, którzy zabierali głos w dyskusji. Okazuje się, że krytyczne i logiczne myślenie oraz zdolność przewidywania etycznych konsekwencji podejmowanych przez człowieka działań – czego uczy filozofia – jest oczekiwane i wysoko cenione przez pracodawców, a nawet przez szeroko rozumiany biznes. Można więc pokusić

¹ W. Stróżewski, *O przeświadczeniach w życiu i sztuce*, w: IX Polski Zjazd Filozoficzny. Księga Streszczeń, A. Kuzior, A. Kiepas, J. Rąb (red.), Sosnowiec 2012, s. 117-127.

się o optymistyczne stwierdzenie, że przed filozofia otwierają się nowe wizje i perspektywy.

Inną formą obradowania w trakcie Zjazdu były sympozja specjalne. W ramach Zjazdu odbyło się pięć takich specjalistycznych sympozjów, których tematyka wykraczała poza ramy poszczególnych sekcji. Dotyczyły one często podejmowanych współcześnie zagadnień filozoficznych i oscylowała wokół takich problemów filozoficznych jak: kontekstualizmu, filozofia śmierci czy człowiek wobec transcendencji. W tej grupie aż dwa sympozja były poświęcone nowemu myśleniu w fenomenologii. Były to: „Nowe drogi fenomenologii” oraz „Varieties of Explanation”. Wszystkie te spotkania sympozjalne stanowiły cenne wypełnienie i uzupełnienie relacjonowanego spotkania filozofów.

Trzon IX Polskiego Zjazdu Filozoficznego stanowiła rozbudowana część spotkań w ramach wyznaczonych wcześniej sekcji tematycznych. Organizatorzy Zjazdu przygotowali aż 24 sekcje, przy czym w sekcji Etyki pracowały dwie podsekcje Bioetyki i Etyki biznesu, a sekcja Historii filozofii składała się z trzech podsekcji: Historii filozofii nowożytnej i współczesnej, Historii filozofii polskiej oraz Historii filozofii starożytnej i średniowiecznej. Pośród najprzeróżniejszych dziedzin filozofii nie sposób wymienić wszystkich tytułów sekcji, ale dla przykładu można wskazać chociażby: Aksjologię, Epistemologię, Estetykę, Filozofię polityki, Filozofię człowieka, Filozofię wschodu, Filozofię feministyczną, Filozofię nauk, języka, umysłu, Filozofię techniki, Metodologię, Logikę itp. Jedną z sekcji (w której brałem udział) była zatytułowana: „Ekofilozofia i filozofia zrównoważonego rozwoju”. Obrady w sekcjach odbywały się równolegle.

Pośród tych sekcji dużym zainteresowaniem cieszyła się sekcja: Etyczna (zwłaszcza podsekcja bioetyczna), Polityczna, Nauki i Techniki oraz Sportu. Oczywiście pozostałe sekcje także pracowały przy współudziale nie tylko prelegentów, ale także i gości. Z racji na mój udział w sekcji „Ekofilozofia i filozofia zrównoważonego rozwoju”, chciałbym tylko w kilku słowach zwrócić uwagę na pracę tej sekcji.

Podobna sekcja pojawiła się na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu, w 1995 roku. Później tematyka ta nie była wyodrębniona w ramach programów kolejnych Zjazdów, a co najwyżej znajdowała swoje miejsce pośród filozoficznych problemów związanych z polityką, gospodarką lub filozofią przyrody. Po latach przywrócono ją na forum Zjazdu i okazało się, że zgromadziła ona wielu przedstawicieli tzw. ekofilozofów z różnych ośrodków naukowych w Polsce, a nawet za granicą.

Przez dwa dni pracy sekcji zostało wygłoszonych prawie 20 referatów. Obrady rozpoczął prof. Włodzimierz Tyburski z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, przewodniczący sekcji. Następnie głos zabrał w swoim referacie, który można nazwać wprowadzającym i zarazem porządkującym dotych-

czasowy stan wiedzy filozoficznej na temat zagadnień ekologicznych i zrównoważonego rozwoju, prof. Zbigniew Hull z Olsztyna. Jego zdaniem, po czterdziestu latach istnienia ekofilozofii na salach wykładowych, czas najwyższy, aby odróżnić ją od ogólnych rozważań na temat ochrony środowiska. „Ekofilozofię” należy utożsamiać z metodologicznie uporządkowanymi dociekaniem teoretycznymi, których przedmiotem jest całokształt relacji, współzależności i interakcji między przyrodą a człowiekiem (społeczeństwem, zglobalizowaną ludzkością) rozpatrywanych z pozycji ich ontologicznego istnienia, istoty, możliwości poznania i przewidywania, wartościowania, kwalifikacji moralnej oraz możliwości ich projektowania i kształtowania w trosce o dobro człowieka i biosfery. Prof. Andrzej Papuziński z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, w swoim referacie „Aksjologia zrównoważonego rozwoju” odpowiedział twierdząco na pytanie: czy ma sens próba spisania aksjologii zrównoważonego rozwoju? Stwierdził on, że punktem wyjścia dla zrównoważonego rozwoju, rozumianego np. jako idea polityczna, jest bezwzględne ustalenie jego normatywno-etycznej perspektywy uwzględniającej założenia nakreślone chociażby w raporcie „Nasza wspólna przyszłość” Komisji Bruntland: imperatywów ochrony środowiska, sprawiedliwości społecznej i partycypacji społecznej w procesach decyzyjnych. Z tym wystąpieniem korespondowały przynajmniej jeszcze trzy inne wystąpienia: prof. Włodzimierza Tyburskiego „Wartości etyki środowiskowej i zrównoważony rozwój”, dr Anity Ganowicz-Bączyk (UKSW w Warszawie) „Antropocentryzm czy biocentryzm? Którędy droga?” oraz mój referat pt. „Antropologiczne dylematy zrównoważonego rozwoju”. Wspólnym mianownikiem była ogólna zgoda, że etyka środowiskowa jest potrzebna nie tylko środowisku, lecz również człowiekowi w wymiarze jego egzystencji zindywidualizowanej, jak i społecznej (globalnej cywilizacyjnie). Wydobyte i ustalone na gruncie etyki środowiskowej wartości mogą spełniać istotną rolę w rozwiązywaniu lub przynajmniej tonowaniu konfliktów pomiędzy człowiekiem a przyrodą i człowiekiem a drugim człowiekiem. Rzecz w tym, aby powszechna świadomość kryzysu ekologicznego znalazła odpowiedź w świadomości moralnych powinności człowieka wobec przyrody, natomiast w aktywności społecznej i ekonomicznej świadomość tych powinności powinna być powiązana i niejako wpleciona systemowo w dotychczasowe reguły działania społecznego politycznego i gospodarczego. Przyjmując założenie, że człowiek stanowi punkt odniesienia idei zrównoważonego rozwoju, postulowałem w swoim referacie potrzebę opowiedzenia się za jednym ze znanych do tej pory typów relacji: człowiek-przyroda, kultura-natura, które przybierają postać antropocentryczną (np. I. Kant, M. Sagoff), nieantropocentryczną (np. P. Singer) i biocentryczną (np. P. Taylor). Moim zdaniem, najwięcej w idei zrównoważonego rozwoju jest przesłanek, skłaniających do opowiedzenia się

po stronie etyki antropocentrycznej, ale ma to być antropocentryzm umiarkowany.

Oprócz tego aksjologicznego nurtu dyskusji, w naszej sekcji przedłożone zostały jeszcze m.in. tematy dotyczące kultury i estetyki ekologicznej, bezpieczeństwa ekologicznego, polityki ekologicznej czy ekofilozofii Henryka Skolimowskiego. Zaprezentowane zostały też bardzo konkretne tematy takie jak: „Liberalny indywidualizm a wartości ekologiczne”, „Eco-city jako ekologiczne miasto przyszłości” czy „Dynamika wzrostu drzew, jako przykład zrównoważonego rozwoju. Analiza systemowa i filozoficzna”. Porządek obrad sekcji (podobnie jak w przypadku innych sekcji) przewidywał po kilku wystąpieniach czas na dyskusję, z którego chętnie korzystali inni prelegenci i obecni w tym czasie goście.

Dnia 20 września, w czwartkowy wieczór, skończyły się obrady wszystkich sekcji tematycznych, a organizatorzy oficjalnie podsumowali i uroczystie zakończyli Zjazd. W zakończeniu prof. Adam Grobler poinformował, że w imieniu Zjazdu przygotowywany jest apel do Ministerstwa Edukacji Narodowej o przywrócenie edukacji filozoficznej należytego jej miejsca i rangi. W wielu dyskusjach toczących się w trakcie obrad, pojawiały się postulaty, że potrzebna jest edukacja filozoficzna w szkołach podstawowych i średnich. Zwrócono uwagę też na potrzebę równego traktowania czasopism filozoficznych i podniesienia ich punktacji. Pojawił się też postulat, aby filozofia studiowana jako drugi kierunek była bezpłatna. W przemówieniach końcowych zostało wyrażone też przekonanie osiągnięcie celu Zjazdu, czyli zaprezentowanie wielowymiarowości i otwartości filozofii z jednej strony, a z drugiej zachęcenie decydentów i przedstawicieli życia publicznego do wsłuchania się w głos filozofów. Po przemówieniach i podziękowaniach dla organizatorów odbył się koncert Kwartetu Śląskiego, jednego z najbardziej znanych i cenionych kwartetów smyczkowych w Polsce. Ostatnim punktem Zjazdu była uroczysta kolacja i „Bal Filozofa”, na którym można było już w nieformalnej atmosferze dokończyć rozpoczęte w czasie Zjazdu rozmowy lub po prostu zakończyć swój pobyt w Wiśle dobrą zabawą na tanecznym parkiecie. Następnego dnia, w piątek po śniadaniu, uczestnicy opuścili Hotel Gołębiowski w Wiśle, miejsce obrad IX Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Warto podkreślić, że pomimo wcześniejszych głosów zastrzeżeń i pewnych kontrowersji co do miejsca i kosztów związanych z miejscem obrad, organizacja Zjazdu przebiegła bez jakichkolwiek większych i poważniejszych zakłóceń. Uczestnicy Zjazdu, którzy zdecydowali się na zakwaterowanie w Hotelu Gołębiowski, mogli oczywiście korzystać z wszystkich atrakcji, jakie swoim gościom oferuje hotel.

Ze spotkań i rozmów w kularach, można było wynieść przekonanie, że w wielu sekcjach, dyskusjach panelowych i sympozjach tematycznych, poruszano zagadnienia filozoficzne mające powiązanie i praktyczne odniesienie do

gospodarki, polityki, mediów, kultury czy chociażby ochrony środowiska, którym to dziedzinom życia filozofia jest w stanie odpowiedzieć wiele ciekawych rozwiązań. Z przekroju ogólnej tematyki Zjazdu widać wyraźny związek filozofii z innymi dziedzinami naukowymi. Zatem filozofia to nie tylko hermeneutyczna, ograniczona do teoretycznych dywagacji, anachroniczna wiedza, lecz żywy i zainteresowany aktualnymi problemami wycinek nauk humanistycznych. Jest to także ważna część systemu polskiej nauki. Wszystko to rokuje dobrze na przyszłość i na rozwój polskiej filozofii.

RECENZJE I OMÓWIENIA

(REVIEWS AND COMMENTS)

S. Janina Bosko RM, ks. Jacek Maciej Wojtkowski, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne Archidiecezji Warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011, ss. 265, ilustracje.

Podstawową pracą historyka sztuki jest inwentaryzacja i katalogowanie zabytków. W dziejach historii sztuki jako nauki praca taka jest zwana „pierwszą historią sztuki”¹. Jest ona wstępem i bazą do czynienia syntez, do opracowywania zagadnień problemowych. W innych krajach i w Polsce na ogół ta podstawowa praca została już wykonana dawno. Niestety z pewnymi wyjątkami i takim wyjątkiem były tereny północno-wschodniej Polski. Pomimo wielu prób przygotowania katalogu zabytków na tych terenach podejmowanych przez różnych historyków sztuki, po ponad półwieczu od zakończenia drugiej wojny światowej taki katalog się nie ukazał. Pojawiły się jedynie opracowania przewodnikowe autorstwa Tadeusza Chrzanowskiego² i Andrzeja Rzempełucha³, które oczywiście jako informatory o zabytkach tych terenów spełniły swoją rolę, ale są to tylko opracowania popularne. Było to wielkim utrudnieniem dla badaczy sztuki polskiej i szkodą dla tych terenów o jakże bogatej, ale też trudnej historii, obfitujących w zabytki nieraz najwyższej klasy artystycznej. Pomińnięcie ich w publikacji oznacza skazanie na naukowy niebyt. Wrywkowe, wycinkowe opracowania poszczególnych obiektów nie dają obrazu całości i nie zastąpią solidnie opracowanego katalogu.

Tę lukę w zakresie zabytków ruchomych znajdujących się w kościołach Archidiecezji Warmińskiej wypełnia książka s. Janiny Bosko i ks. Jacka Macieja Wojtkowskiego *Dziedzictwo historyczno-artystyczne Archidiecezji Warmińskiej. Zabytki ruchome*. Poprzedził ją solidnie opracowany i dobrze wydany katalog wystawy złotnictwa sakralnego znajdującego się w zbiorach Archidiecezji Warmińskiej opracowany przez Małgorzatę Okulicz⁴. Jednakże dotyczył on pewnego wycinka zbiorów ruchomych Archidiecezji.

Mottem katalogu s. Janiny Bosko i ks. Wojtkowskiego jest werset z Psalmu, umieszczony na kartuszu nad wejściem do kościoła w Świętej Lipce:

¹ Zob. H. Sedlmayr, *Zu einer strengen Kunstwissenschaft*, „Kunstwissenschaftliche Forschungen”, I, 1931, s. 7 i n.; J. Białostocki, *Znaczenie historii sztuki wśród nauk humanistycznych*, w: tegoż, *Sztuka i myśl humanistyczna*, Warszawa 1966, s. 150-151.

² T. Chrzanowski, *Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii*, Olsztyn 1978.

³ A. Rzempełuch, *Przewodnik po zabytkach sztuki dawnych Prus Wschodnich*, Olsztyn 1992.

⁴ M. Okulicz, *Złotnictwo sakralne dominium warmińskiego od połowy XIV do końca XVIII wieku. Katalog wystawy*, Olsztyn 2006.

„Domine Dilexi Decorem Domus Tue” (Ps 25,8: Panie, umiłowalem piękność domu Twego⁵). Autorzy w tak obrazowy i sugestywny sposób wskazali, że wszystko to, co znajduje się we wnętrzu świątyni, co ma niewątpliwą wartość zabytkową i jako zabytek podlega ochronione, służyło i służy chwale Bożej.

Katalog zawiera 222 miejscowości przedstawione alfabetycznie. Przy każdej miejscowości podane jest wezwanie kościoła, przynależność do dekanatu, krótka historia i wykaz zabytków ruchomych z zachowaniem przyjętej w katalogach kolejności – od obiektów najważniejszych i najbardziej widocznych w przestrzeni kościoła (polichromie ołtarze, ambony, prospekt organowy itd.) do paramentów, które zazwyczaj przechowywane są w zakrystyjnych szafach. Wykazy kończy bibliografia. Wydzieloną w katalogu częścią jest wykaz obiektów należących do skarbcza fromborskiego. Został on po zakończeniu drugiej wojny światowej wywieziony przez Armię Czerwoną do Związku Radzieckiego. W 1953 roku Akademia Nauk ZSRR przekazała go Muzeum Narodowemu w Warszawie. W kwietniu 1981 roku staraniem biskupa warmińskiego Józefa Glempa został zwrócony diecezji warmińskiej. Skarbiec liczy 88 obiektów. Część z nich wchodzi w skład zespołów (Zespół A, Zespół A2, Zespół B, Zespół K). Drugą wydzieloną w katalogu częścią są zbiory Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” – obiekty znajdujące się w kościele seminaryjnym pw. św. Józefa i należące do Zespołu S. Uzupełnieniem katalogu są zdjęcia wybranych, najcenniejszych obiektów umieszczone przy danej miejscowości.

Katalog, który jest zasadniczą częścią publikacji został poprzedzony słowem wstępnym ks. abpa Wojciecha Ziemby, metropolity warmińskiego, wstępem oraz obszernym artykułem autorstwa ks. J. M. Wojtkowskiego *Kościelne dziedzictwo historyczno-artystyczne. Ewangelizacja, formacja, dialog*. Natomiast na końcu książki umieszczone są aneksy zawierające sześć różnych wypowiedzi Kościoła w sprawach sztuki.

Kiedy katalog realizuje zadania „pierwszej historii sztuki”, to te części książki, które mu towarzyszą można zaliczyć już do „drugiej historii sztuki”, bo objaśniają one cel, funkcje, zadania i miejsce sztuki w Kościele. Sztuka kościelna jest dobrem kulturowym całej ludzkości. W słowie wstępnym ks. abp Wojciech Ziemia pisze, że „uniwersalizm Kościoła pozwala znaleźć się w Kościele każdemu człowiekowi, niezależnie od języka, narodowości, wykształcenia. Także Kościół »czuje się dobrze« wszędzie, ponieważ dla dobra wszystkich został ustanowiony”⁶. Jednakże sztuka kościelna wyróżnia się ekspresją wiary i jak podkreśla ks. Wojtkowski wszystkie dzieła sztuki „są świadectwem wiary

⁵ W przekładzie ks. J. Wujka.

⁶ S. J. Bosko, ks. J. M. Wojtkowski, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne Archidiecezji Warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011, s. 9.

chrześcijan, którzy w ten sposób wyrazili świadomość obecności Boga w świecie. Są opisem przeżyć religijnych, stanu ducha. Rejestrują rozwój dogmatów we wspólnocie Kościoła. Są »nie tylko estetycznymi ilustracjami, ale prawdziwymi źródłami teologicznymi«⁷. Dlatego sztuki sakralnej nie można pojmować wyłącznie w kategoriach estetycznych i artystycznych, obiekt sztuki sakralnej nie jest wyłącznie dziełem sztuki, a jest także, a właściwie przede wszystkim, według autorów, obiektem kultu. Ma on znaczenie w duchowym rozwoju człowieka, w ewangelizacji i katechezie. Ks. Wojtkowski w swoim artykule zadaje pytania, na które próbuje odpowiedzieć w dalszej części: „Czy i na ile rozpoznawane jest przez chrześcijan znaczenie kościelnych dóbr kultury w ewangelizacji i katechezie? Czy wspólnoty parafialne, duchowni i świeccy, mają świadomość wartości dzieł sztuki i jak one wpływają na kształtowanie ich pobożności i wiary? Czy istnieje współczesna sztuka sakralna i jakie wyzwania przed nią stoją?”⁸ To są pytania fundamentalne wobec kryzysu współczesnej sztuki sakralnej, na który wpływ mają różne, wymienione przez autora, czynniki. Najważniejszym jest oczywiście rozejście się sztuki religijnej i świeckiej, laicyzacja światopoglądowa. Ale nie bez winy są tutaj sami administratorzy poszczególnych parafii, którzy nie mając odpowiedniego przygotowania są nieczuli na wartości estetyczne. Autor wspomina też o komercjalizacji sztuki, o masowej „produkcji” przedmiotów liturgicznych (kielichy, ornaty), bo przedmioty jednostkowe o walorach artystycznych ze względu na wysoką cenę nie mają nabywcę. W konkluzji artykułu potrzeba formacji duchownych, artystów i ludzi świeckich w zakresie odpowiedniego podejścia do sztuki współczesnej, ale też dawnej.

Stary kościół jest miejscem szczególnym, bo będąc zabytkiem, a więc posiadając wartości historyczne, artystyczne, turystyczne, itd. jest ciągle żywą świątynią, miejscem spotkania z Bogiem. Kościoły i ich wyposażenie powstałe przed wiekami dla innych odbiorców, dla innych współczesności, pełnią taką samą funkcję w naszej współczesności – są miejscem sprawowania liturgii i gromadzenia się wiernych. Nie można więc świątyni zabytkowej traktować jak muzeum, obiektu świadczącego i należącego tylko do przeszłości, również w sensie artystycznym zamkniętego. Nasza współczesność też ma prawo pozostawić w tym żywym organizmie jakim jest świątynia swój ślad, tam gdzie nie szkodzi to historycznej kompozycji i gdzie mamy problem z ubytkiem historycznej kompozycji. W świątyni przeszłość wiąże się z teraźniejszością. „Kościelne dziedzictwo historyczno-artystyczne obejmuje wszystkie dzieła i każdy rodzaj sztuki z przeszłości, czyli zespół obiektów, który zwykle określamy mianem zabytków ruchomych i nieruchomych, ale też współczesne dobra kultury.

⁷ Tamże, s. 27.

⁸ Tamże, s. 27-28.

Dlatego kryterium kwalifikacji co jest a co nie jest zabytkiem sztuki sakralnej nie stanowi cezura czasowa. Opisywanie i inwentaryzowanie obejmuje wszystkie przejawy sztuki kościelnej dawnej i współczesnej, która wyraża misję Kościoła i propaguje humanizm chrześcijański” – pisze ks. Wojtkowski⁹. I to kryterium jest uwzględnione w katalogu, bo oprócz obiektów starych wymienione są te, które powstały współcześnie.

Zebrane różne wypowiedzi Kościoła w sprawach sztuki w aneksach książki informują o stosunku Kościoła do sztuki i potwierdzają treści zawarte w książce.

Książka opatrzona jest bogatym materiałem ilustracyjnym. Jak wyjaśnia we wstępie ks. Wojtkowski (zresztą autor wszystkich zdjęć), układają się one w dwa cykle. Pierwszy to fotografie wybranych obiektów z poszczególnych kościołów zamieszczone przy opisach katalogowych. Drugi to „fotografie, które niejako przecinają narrację, mają na celu zatrzymanie czytelnika i zaproszenie do kontemplacji dzieł sztuki”¹⁰. Ten drugi cykl stanowią fotografie o znaczeniu symbolicznym, na artystycznym poziomie. Zapraszają niejako do wędrówki po przestrzeni świątynnej i kończą się wyjściem z niej. Układ przemyślany, potęgujący treści zawarte w książce.

Jaka jest wartość tej książki? Po pierwsze, jak powiedziano na początku, jest to pierwszy kompletny katalog zabytków ruchomych w kościołach Archidiecezji Warmińskiej i ma on wartość dla historii sztuki tych terenów, a tym samym dla historii sztuki polskiej. Po drugie, powinien stanowić obowiązujący podręcznik dla administratorów kościołów, ale także kleryków seminariów duchownych, bo jest pomyślany w taki sposób, żeby uwrażliwić księży i przyszłych księży na sprawy sztuki. Wydaje się, że najważniejszą intencją autorów była właśnie edukacja przede wszystkim duchowieństwa, zgodnie z postanowieniem Soboru Watykańskiego II, gdzie w punkcie 129 *Konstytucji o liturgii świętej* czytamy: „W czasach studiów filozoficznych i teologicznych klerycy powinni poznać także historię sztuki kościelnej, aby umieli szanować i konserwować czcigodne zabytki Kościoła oraz dawać odpowiednie rady artystom podczas wykonywania przez nich sztuki”¹¹.

Publikacja ta wpisuje się w misję jaką ma do spełnienia i pełni Wydział Sztuki Archidiecezji Warmińskiej, którego autorzy są pracownikami. Pełni on wszechstronną pieczę nad zabytkami sakralnymi. Jednym z zadań Wydziału jest naukowe opracowywanie obiektów zabytkowych, ich upowszechnianie i edukacja. Publikacja ta wpisuje się również w misję Muzeum Archidiecezji Warmińskiej, którego zbiory w dużej mierze znajdują się w kościołach (ks. Wojtkowski

⁹ Tamże, s. 13-14.

¹⁰ Tamże, s. 19.

¹¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, Poznań 1986, s. 40-70.

pełni funkcję dyrektora Muzeum). Jednym ze statutowych zadań każdego muzeum jest katalogowanie, opracowywanie i upowszechnianie zbiorów. Te wszystkie zadania zarówno Wydziału Sztuki, jak też Muzeum, książka s. Janiny Bosko i ks. Jacka Macieja Wojtkowskiego spełnia. Jest to niewątpliwie jedna z cenniejszych publikacji dotyczących sztuki dominium warmińskiego.

Grażyna KOBRZENIECKA-SIKORSKA^{*}

^{*} Dr Grażyna Kобрzeniecka-Sikorska – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Sztuki, Instytut Sztuk Pięknych; starszy kustosz w Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.

SPIS TREŚCI

(CONTENTS)

■ Od Redakcji / Editorial – 5

■ Lista recenzentów / The List of Reviewers – 6

EDUKACJA / EDUCATION

■ Agnieszka Gilewska, Aniela Staszewska, The Status of Translation Studies in Contemporary Higher Education: English, not German, as the Main Language Taught in Translation Studies Programs in Poland – 7-17

■ Gerard O'Shea, Developing a Continuum of Experiences for Catholic Faith Formation – 19-39

■ Gerard O'Shea, Restoring the Foundations of Reason and Faith in Religious Education – 41-56

■ Ks. Paweł Tarasiewicz, Some Philosophical Remarks on Educating Genuine Leaders – 57-67

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

■ Urbano Ferrer, Grundlinien Der Ethik Von Maximilian Beck / Some Foundations of Ethics in Maximilian Beck – 69-80

■ Urbano Ferrer, Perspectivas de la etica civil. Valores democraticos y virtudes civicas / The Perspectives Of Civil Ethics. Democratic Values And Civic Virtues – 81-93

■ Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés, El voluntarismo en Escoto: voluntad y libertad / The Voluntarism of Duns Scotus: Will and Freedom – 95-115

■ Curtis L. Hancock, Plotinus' Adoption of Aristotle's Doctrine of *Act (Energeia)* – 117-135

■ Peter A. Redpath, Globalization, Nationalism, and the Present US Immigration Troubles – 137-146

■ Ks. Marcin Sieńkowski, Wissen Und Glaube In Bezug Auf Die Wahrheit Nach Dem Hl. Thomas Von Aquin / Knowledge and Faith in Their Relation to Truth According to St. Thomas Aquinas – 147-159

HISTORIA / HISTORY

■ Ks. Krzysztof Bielawny, Niezrealizowany plan kardynała Stefana Wyszyńskiego w czasie obrad IV sesji Soboru Watykańskiego II (1965 roku) / Cardinal Stefan Wyszyński's Unimplemented Plan During the IV Session of the Vatican Council II (1965) – 161-188

■ Sabina Bober, Walka o utrzymanie nauczania religii w szkołach w okresie polski ludowej / The Struggle for Maintaining the Teaching of Religion in Schools in the Times of the People's Republic of Poland – 189-200

■ Olga Cyrek, Praca fizyczna we wczesnośredniowiecznych wspólnotach monastycznych na podstawie reguł Augustyna z Hippony, Benedykta z Nursji, Cezarego z Arles, Kolumbana Młodszego i Izidora z Sewilli / Physical Work in the Early Medieval Monastic Communities on the Basis of the Rules of Augustine of Hippo, Benedict of Nursia, Caesarius of Arles, Columba The Younger, and Isidore of Seville – 201-217

■ Janusz Hochleitner, Współczesne graffiti – wyzwanie badaczy życia codziennego / Modern Graffiti – the Challenge for the Researchers of Everyday Life – 219-231

■ Ks. Marek Jodkowski, Dzieje placówki duszpasterskiej w Pisz przed II wojną światową / The History of the Pastoral Service in Pisz Before the World War II – 233-245

■ Bogdan Sekściński, Akcja antykatolicka w Polsce i jej autorzy (1947-1956) / The Anti-Catholic Action in Poland and its Authors (1947-1956) – 247-271

■ Ks. Marek Truszczyński, Kształtowanie się znaczenia nazwy „Mazowsze” na przestrzeni dziejów, ze szczególnym uwzględnieniem XII-XIX wieku / The Formation of the Meaning of the Name “Mazovia” Through the Ages, Mainly from 12th to 19th Century – **273-287**

■ Ks. Jacek Wojda, „Ewangelia według św. Łukasza” jako dokument historyczny w świetle „Dawnych dziejów Izraela” Józefa Flawiusza / *The Gospel According to St. Luke as a Historical Document in the Light of Antiquities of the Jews* by Flavius Josephus – **289-310**

■ Ks. Jacek Wojtkowski, Powojenne losy kościoła św. Katarzyny w Braniewie w świetle archiwaliów Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Olsztynie / The Post-War History of the St. Catherine Church in Braniewo in the Light of the Archival Material of the Provincial Monuments Conservator in Olsztyn – **311-333**

NAUKI O MEDIACH / COMMUNICATION

■ Ks. Wojciech Guzewicz, Kwestia udziału katolików w życiu społeczno-politycznym na łamach prasy diecezjalnej Polski północno-wschodniej w latach 1989-2009 / The Issue of the Participation of the Catholics in the Socio-Political Life in the Diocesan Press of the North-East Poland in 1989-2009 – **335-350**

■ Małgorzata Laskowska, Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych. Zarys problematyki / The Impact and Influence of Audio-Visual Media. An Outline of the Issue – **351-360**

■ Jacek Mrozek, Prawne i etyczne ograniczenia wolności słowa / Legal And Ethical Limitations of the Freedom of Speech – **361-372**

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

■ Dariusz Adamczyk, Zjednoczenie z Bogiem w kontekście ludzkiej grzeszności i możliwość niegrzeszenia w świetle Pierwszego Listu Jana / The Unification with God in the Context of Human Sinfulness and unisnfulness in the Light of the First Letter of St. John – **373-387**

■ Ks. Grzegorz Jaśkiewicz, Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w *De Trinitate* Hilarego z Poitiers / The Arguments on the Divinity of Jesus Christ in *De Trinitate* by St. Hilary of Poitiers – **389-404**

■ Ks. Marek Kluz, Opcja preferencyjna na rzecz ubogich realizacją przykazania miłości. Z perspektywy globalnej i Polski / The Preferential Option for the Poor as the Realization of the Commandment of Love. From Global and Polish Perspectives – **405-416**

■ Ks. Tomasz Kopiczko, Jakiego Kościoła pragnie człowiek? Model instytucjonalny i wspólnotowy w refleksji katechetycznej / What Church Does Man Want? Institutional and Communitarian Model of Church in Catechetical Reflection – **417-428**

■ Ks. Karol Sokołowski, El milagro en la teología contemporánea / Miracle in the Contemporary Theology – **429-451**

■ Tomasz Stwora, Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej / Attempts of Interpreting the Doctrine of Original Sin in the Light of the Theory of Evolution in Catholic Theology – **453-468**

■ Ks. Wojciech Turowski, Czy w homilii jest miejsce na politykę? / Is There a Place for Politics in Homily? – **469-484**

PRAWO / LAW

■ Dariusz Charko, Bigamia w polskim prawie karnym / Bigamy in the Polish Criminal Law – **485-492**

■ Kamil Frąckowiak, Piotr Jankowski, Piractwo somalijskie a polskie prawo karne na przykładzie przestępstwa przejęcia kontroli nad statkiem wodnym / Somali Piracy and the Polish Criminal Law by the Example of Taking Control Over a Sea Vessel – **493-510**

■ Anna Korzeniewska-Lasota, Jawność postępowań dyscyplinarnych / The Openness of Disciplinary Proceedings – **511-524**

■ Jacek Mrozek, Przestępstwo pomówienia (zniesławienia) w teorii prawa karnego materialnego / The Crime of Slander (Defamation) in the Theory of Substantive Criminal Law – **525-539**

VARIA

■ Jowita Jagła, Scena religijna wobec realizmu. Portret wotywny i portret ukryty w obrazie „Opłakiwanie” z kościoła św. Katarzyny w Braniewie / Religious Scene Towards Realism. The Votive Portrait and the Hidden Portrait in the „Mourning” picture from St. Catherine Church in Braniewo – **541-555**

SPRAWOZDANIA /REPORTS

■ Ks. Antoni Skowroński, Sprawozdanie z IX Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Gliwice-Katowice-Wisła, 17-21 września 2012 r. – **557-562**

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTS

■ S. Janina Bosko RM, ks. Jacek Maciej Wojtkowski, *Dziedzictwo historyczno-artystyczne Archidiecezji Warmińskiej. Zabytki ruchome*, Olsztyn 2011, ss. 265, ilustracje (rec. Grażyna Ko-brzeniecka-Sikorska) – **563-567**

