

# STUDIA EŁCKIE

23 (2021) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

## **„Studia Elckie” 23(2021), nr 4**

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2021

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/23-2021-nr-4>)

UIC: 484807



## RADA NAUKOWA

---

- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- ks. Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- ks. Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Eduardo **Ortiz** – Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Wenezuela
- Pablo **Pérez López** – Universidad de Navarra, Pampeluna, Hiszpania
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- ks. Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- ks. Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

---

**Redaktor naczelny** ▪ ks. Marcin **Sieńkowski** – WSD, Ełk

**Zastępca redaktora naczelnego** ▪ ks. Tomasz **Kopiczko** – UKSW, Warszawa

**Sekretarz redakcji** ▪ ks. Dariusz **Zalewski** – WSD, Ełk

### Redaktorzy tematyczni

**Filozofia** ▪ ks. Antoni **Skowroński** – PUZ, Suwałki

**Historia Kościoła** ▪ ks. Tadeusz **Białous** – Ełk

**Nauki o komunikacji społecznej i mediach** ▪ ks. Jerzy **Sikora** – UKSW, Warszawa

**Nauki o kulturze i religii** ▪ ks. Sławomir **Cimochowski** – Uniwersytet Katolicki,  
Santa Cruz de la Sierra, Boliwia

**Nauki teologiczne** ▪ ks. Andrzej **Jaśko** – WSD, Ełk

▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Wydział Teologiczny Środkowych  
Włoch, Florencja, Włochy

**Pedagogika** ▪ ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin

**Prawo kanoniczne** ▪ ks. Roman **Szewczyk** – UWM, Olsztyn

### Redaktorzy językowi

**Język angielski** ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA

**Język hiszpański** ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España

**Język niemiecki** ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University  
of Steubenville, Gaming, Austria

**Język włoski** ▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale,  
Firenze, Italia

**Język polski** ▪ Ryszard **Skawiński** – UWM, Olsztyn

**Redaktor statystyczny** ▪ ks. Arkadiusz **Orzeł** – WSD, Ełk



## Spis treści

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| <i>Od Redakcji / Editorial</i> ..... | 471 |
|--------------------------------------|-----|

### Nauki teologiczne / Theological Sciences

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                |         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Adam <b>Drozdek</b> , <i>Avian Theology of Johann Heinrich Zorn</i> .....                                                                                                                                                                                                                      | 475-484 |
| ks. Marek <b>Skierkowski</b> , <i>Obraz Jezusa w nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza / The Image of Jesus in the Modern Phase of the Jewish Middle Ages</i> .....                                                                                                                       | 485-499 |
| Anna <b>Zellma</b> , <i>Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją / Education of Teachers of the Roman Catholic Religion in Poland – between Theological and Catechetical Formation and Pedagogization</i> ..... | 501-512 |

### Miscellanea

|                                                                                                                                                                                                                                                                                     |         |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| ks. Wojciech <b>Guzewicz</b> , <i>Katolicki ruch charytatywny w diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej. Cz. 1: Struktura i organizacja / Catholic Charity Movement in the Lomza Diocese During the Second Polish Republic. Part 1: Structure and Organization</i> ..... | 515-524 |
| Julia <b>Krauze</b> , <i>Plauto senza frontiere. Il “Miles gloriosus nelle” traduzioni / Plautus without Borders. The “Miles gloriosus” in the Translations</i> .....                                                                                                               | 525-534 |
| A. William <b>McVey</b> , <i>How Aristotelian and Thomistic Virtue Prescribe Recovery for an Addicted Soul: A Trading Zone Between Aristotelian-Thomistic Psychology and Psychotherapy</i> .....                                                                                    | 535-576 |
| ks. Roman <b>Szewczyk</b> , <i>Obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Republice Włoskiej / Presence of Religious Symbols in Public Space in the Italian Republic</i> .....                                                                                         | 577-590 |
| Shutaro <b>Takeda</b> , <i>Canon Law and Knighthood in Modern Times</i> .....                                                                                                                                                                                                       | 591-605 |

**Recenzje / Reviews**

- ks. Wojciech **Guzewicz**: Ks. Marian Salamon, *Życie religijne pod Krzyżem Oleckim*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2020, ss. 133. .... 609-610
- ks. Marcin **Sieńkowski**: Benedykt XVI, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, ss. 206. .... 611-612

## Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Miło nam przekazać informację, że w opublikowanym dnia 1 grudnia 2021 r. ministerialnym wykazie czasopism naukowych „Studia Elckie” otrzymały 40 punktów<sup>1</sup>. W porównaniu do punktacji z 2019 r. nastąpił wzrost punktów o 20.

Ponadto informujemy, że dnia 26 października 2021 r. nasze czasopismo pozytywnie przeszło proces oceny i jest indeksowane w bazie ICI Journals Master List za rok 2020. Na podstawie weryfikacji informacji z ankiety ewaluacyjnej oraz analizie wydań czasopisma z 2020 roku, wyznaczona została wartość wskaźnika Index Copernicus Value (ICV) za rok 2020. Wynosi ona 95.00. W porównaniu z rokiem 2019 wartość ta jest wyższa o 13 punktów. To oznacza, że nasze czasopismo zyskuje coraz wyższy poziom wydawniczy i spełnia kolejne kryteria wyznaczane periodykom naukowym.

W ostatnim numerze 23. tomu „Studiów Elckich” znajduje się osiem artykułów naukowych. Cztery z nich zostały napisane w językach obcych (angielskim i włoskim), a trzech Autorów pochodzi z zagranicy (USA, Japonia). Oprócz tego publikujemy recenzje dwóch książek.

Na końcu numeru zamykającego 23. tom „Studiów Elckich” zamieszczamy listę Recenzentów, którym bardzo dziękujemy za owocną współpracę, trud i rzetelną ocenę artykułów opublikowanych w 2021 r. Warto w tym miejscu odnotować, że spośród wszystkich Recenzentów (53), ponad jedna trzecia (19) posiada afiliację zagraniczną (Filipiny, Kanada, Litwa, Słowacja, USA, Włochy). Mamy nadzieję, że ta współpraca będzie kontynuowana i rozwijana w przyszłości.

Artykuły i bieżące informacje znajdują się na naszej stronie internetowej: <http://www.studiaeelckie.pl/> (liczba wyświetleń strony na dzień 31 grudnia 2021 r. wynosiła 109543, a w ciągu całego roku zarejestrowano 11593 odsłon)<sup>2</sup>.

ks. Marcin Sieńkowski  
Redaktor naczelny

<sup>1</sup> Zob. <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/komunikat-ministra-edukacji-i-nauki-z-dnia-1-grudnia-2021-r-w-sprawie-wykazu-czasopism-naukowych-i-recenzowanych-materialow-z-konferencji-miedzynarodowych> (dostęp: 1.12.2021).

<sup>2</sup> Na koniec 2020 r. liczba odsłon wynosiła 97950. Zob. M. Sieńkowski, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 4, s. 398.



**NAUKI TEOLOGICZNE**  
**Theological Sciences**



ADAM DROZDEK\*

## Avian Theology of Johann Heinrich Zorn

Johann Heinrich Zorn (1698-1748) studied philosophy in 1716, in Altdorf and in 1717, in Jena; he was a vicar in Biensweng in 1723-1726, and then a pastor in several locations of the Pappenheim church district in Bavaria; he was also an amateur ornithologist<sup>1</sup>. He wrote some articles on spiritual matters and was looking into effective ways to instill and fortify Christian faith in people. The 18<sup>th</sup> century was the height of the development of physico-theology which deeply affected Zorn. He was impressed by Scheuchzer, Derham, Fabricius, Lesser and others who in their books ascended from the creation to the Creator<sup>2</sup>, in which process it was possible to derive the independent and infinite beauty and loveliness of God from the beauty, order, goodness, and sweetness of creation. This idea places physico-theology firmly in the tradition of the ladder/staircase to heaven tradition. Inspired by the books of physico-theologians, and by Job 35:10-11, Zorn wanted to use his long-standing ornithological interests and write a spiritual work about birds<sup>3</sup>, and he did. He first presented in 1738 a very detailed synopsis<sup>4</sup>, which he largely followed in his two-volume work of over 1300 pages on bird-theology, *Petino-theologie* (1742-1743)<sup>5</sup>.

\* Adam Drozdek – Duquesne University, Pittsburgh, PA, USA  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>; e-mail: [drozdek@duq.edu](mailto:drozdek@duq.edu)

<sup>1</sup> The only, although meager, source of information about his life is a letter of a pastor from Dietfurt quoted in E. Stresemann, Beiträge zu einer Geschichte der deutschen Vogelkunde, *Journal für Ornithologie* 73(1925), p. 621; L. Gebhardt, *Die Ornithologen Mitteleuropas*, Gießen: Bruehl 1964, vol. 1, p. 396.

<sup>2</sup> J.H. Zorn, Zufällige Gedancken über 5. B. Mos. 4, 6. Von der Weißheit und Klugheit, so sich bey denen findet, welche die heilige Schrift gebrauchen, und gebrauchen dürfen, als einem Beweis der Göttlichkeit derselben von aussen her, *Heißisches Heb-Opfer Theologischer und Philologischer Anmerckungen* 2(1737), pt. 12, p. 133.

<sup>3</sup> Schreiben Johann Heinr[ich] Zorns, V.D.M. Pappenh[eim] dessen institutum einer Petinotheologie belangend, an W.E.B., *Fortgesetzte nützliche Anmerkungen über allerhand Materien aus der Theologie, Kirchen- und Gelehrten-Historie* 2(1738), pp. 175, 178.

<sup>4</sup> Schreiben Johann Heinr[ich] Zorns, pp. 179-191.

<sup>5</sup> Περτεινόν – bird.

## Birds in nature

In the traditional framework of two books written by God, God reveals Himself in the book of nature, but people pay little attention to it and misuse God's gifts. If people looked at nature with "right eyes and good/proper consideration," they would see it as the work of an infinite wisdom and goodness (1.8)<sup>6</sup>. The reliance on the investigation of nature has an advantage over other proofs of the existence of God since it can speak equally strongly to the educated as well as to the uneducated, whereas many rational proofs may lack such a convincing power (10-12). And thus, Zorn's intention was to write not only for the educated, but also for the uneducated to lead them through the investigation of birds to God while remaining on the level of teaching about nature which can be understandable by anyone (27).

In nature, "the smallest snail gives a great, even better opportunity to recognize from its makeup and incredible art according to which it was made the power and wisdom of the one who made it than a lion or even the largest elephant" (1.17). The Bible speaks about birds as the witnesses of the divine power (Job 12:7) (19). Also, God cares about birds (19) and Christ pointed to birds as our teachers (21). In this way, Zorn found a way to reconcile his pastoral concerns with his ornithological pursuits and to use the latter in the service of spiritual edification.

The hand of God can be seen in the avian world on many levels. One is anatomy. Zorn described in fair detail the anatomy of various parts of birds' bodies: the head (1.147), the variety of its forms (148) stating that the size of the head, "the thickness of the skull, the strong jaws and muscles on them, and the way of life and feeding, which exactly fit together, indicate that a rational being had a hand in [making] it, in that the structure of the head and the intentions exactly match" (150). Zorn provided descriptions of the beak (150, 192), the neck (153), wings (157), muscles (164), the mechanism of flying (170), legs (175), oil gland (180), feathers (184), eyes (197)<sup>7</sup>, ears (209), the brain (216), lungs (227), stomach (241), kidneys (255), and genitals (257). Only about the tongue he wrote, among others, that "it is in the cavity of the beak, and is attached to the throat by a somewhat long, very thin and pointed hyoid bone, to the trachea by its muscles, and to the lower beak by the tongue frenu-

<sup>6</sup> References are made to a volume and a page of Zorn's *Petinotheologie, oder Versuch, die Menschen durch nähere Betrachtung der Vögel zur Bewunderung, Liebe und Verehrung ihres mächtigsten, weisest- und gütigsten Schöpfers aufzumuntern*, vol. 1: Pappenheim: Christian Rau 1742; vol. 2 [...weisest-...ermuntern]: Schwabach: Johann Jacob Enderes 1743.

<sup>7</sup> It is interesting that, according to Zorn, nothing better witnesses the art and wisdom of the Creator than the eyes of birds (1.197), and yet, in his short Latin treatise, he chose wings and feathers as such primary witnesses, J.H. Zorn, *Commentatio physico-theologica succincta, de pennis atque plumis avium, existentiae Dei testibus, Fortgesetzte nützliche Anmerkungen* 19(1745), pp. 563-578. It is likely that he wanted to use characteristic features of birds and, except for eggs, there is nothing more characteristic for birds than feathery wings.

lum. Although this organ is covered with a thick skin, it has delicate openings through which the taste of the ingested food can be felt on the inner very sensitive part; and so, the tongue serves the birds to taste the food they eat. For some it is the tool by which they draw the food to themselves, as [it is the case] with the woodpecker whose very long tongue has a sharp tip, and, in addition to this, some small hooks with which it can impale small worms in the rotten wood or the ants in their anthill and pull [them] into its mouth. It is well known that the tongue serves to swallow food; but we notice as a clear sign of Divine Providence that those birds that do not drink or drink very little, have very large salivary glands at the bottom of the chin where the hyoid bone is, from which they get enough moisture to moisten the food to swallow and dissolve it" (194). The tongue allows birds to emit voices, even sing. "Accordingly, the wisest Creator has skillfully made those species which, with their lovely voices and songs, are a pleasure for man, and which praise the glory of their Creator, and in this organ He also set a probe of his providence, wisdom and power for all eyes [to see]. If the Master had not taken precautions with regard to the formation and arrangement of this member and if the birds had been called for it without certain intentions and only at random, the structure of their tongues could and should have been the same for all of them, as in the ox, sheep, and other animals. So, it is GOD who made the birds of the sky sit among the branches and sing. Ps. 104:12" (197). This is a type of theological conclusion that Zorn drew after the description of the anatomy of each body part. It was clear to Zorn that "to ascribe their makeup to blind accident is the extreme blindness and evil. It is GOD who gave his creation life and breath and can take them away when it pleases him" (239).

After the anatomy, Zorn described the habitation of birds, which included their nests. Nests are built from particular materials, in particular places, in a particular form to protect birds from winds, in which eggs are safely stored (1.336). When the nest is ready, birds lay eggs in them (341).

The eggs are masterpieces (1.348). Zorn described their makeup, their color (360), their form (362, 2.138), and even described briefly 71 of them (2.139-155). "A very special mark of the divine wisdom, in the case of the egg, is in my opinion [the fact] that there is just as much of the feeding fluids in it as each species of the young needs, until all of the same parts are perfect, and they have become fully mature" (1.396). Variety of forms of incubating eggs are described (401), the ways of caring for the young after they hatched by feeding them (407), by teaching them how to find food, by protecting them (410), cleaning them (412), and assisting them to be self-sufficient (413).

Seasonal migration is also described (1.418): God gave birds sufficient powers and wit (Witz) to be able at the proper time to reach a proper place (428). There are birds in every part of the world including Germany, "yet various alien species migrate to us, and also here they preach the Divine power, wisdom and goodness and carry out the commands of their glorious Master"

(455). One such migration is described in some detail: “On July 25, 1739, the tile swallow (Rhein- or Mauer-Schwalbe)<sup>8</sup> becomes suddenly invisible. It has very white feathers on the belly, also over the rump, and is called by us Steuerling; as well as on the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> of September, water swallow (Wasser-Schwalbe) [that is] brown-colored on the back [flies away]. At that time, the house swallow (House-Schwalbe) also started its departure and left completely at October 3<sup>rd</sup>” (457), and so on in such a telegraphic diary fashion for nine pages. There is a moral lesson in this, too. “When we see storks and swallows leaving our region with the approaching autumn and approaching rough days, we should think: you, birds, despised by many, should be my teachers while you leave! You, little swallow, now, when you feel the rough air, and your abundance will turn into want, leave this region, away from my house: how often have the rough days of sufferings and of the cross frightened me; how many times has the supposed deficiency in the body and spirit struck me as so dreadful that I wanted to move away from my GOd and into the world!” (503). Migrating birds teach people that their place here on earth is not forever and that they must think about the future life and realize that, while here, they must do God’s work (504-505).

Animals and birds have been created for human use and pleasure, so, people should look at the Giver and be thankful for these gifts (1.110), and they also should not abuse nor misuse them (589). Out of the many uses, Zorn mentioned the fact that birds purify air and cattle from insects (1.523), also gardens and trees, they clear the ground (525) from snakes, mice, and snails (526), they spread seeds (527), they are used for food (529), that is, their flesh and eggs (534), the latter also for healing (535); humans are also using their bile, fat, even excrement (537); their feathers are used for fashion, pillows (540), pens, arrows, etc. (541). Zorn also included the fact that birds (eagles, hawks, etc.) are used in the many coats of armor (490), in the names of knightly orders (495), and surnames are often made after birds as much as they are after animals (498).

The intricacies of birds’ anatomy, lifestyle, procreation, etc. of birds in general are impressive and speaking about God’s design, but also the divine design is clear in the differences between various species since these differences speak about God’s care for birds in providing them with anatomy and physiology fitting their habitation and feeding environments. Zorn showed it by his presentation of differences between sexes (2.4), males being usually more opulent (5). Birds differ by the structure of their bodies which fits their feeding habits: some seeks food in water, some by waters and marshes, some in water and on land, some only on land, also some feed on flesh, some on insects, etc. (11). Accordingly, there are differences between their beaks (23), feet, fangs/talons (32, 199), and tails (40); differences in the way birds fly and walk

<sup>8</sup> For bird names, cf. K. Richter, *Non-standard bird names in England, Bavaria and Austria: a diachronic comparative study*, PhD diss., Regensburg: Universität Regensburg 2018.

(57); differences in their voices (66): their strength, frequency (69), and melody (70); differences in the kind of food (72): it is really God's goodness that they feed of variety of foods; otherwise, there would be food shortages if all birds fed on the same kind of food (77). There are differences in the kind of procreation and the care for the young (81): the differences in brooding and hatching as to time (90), place (93), the way of feeding the young (100), the frequency of brooding (108), the number of hatchlings (114), difference in the level of their maturity (120), and the ways of the preparation of nests (123). There is a variety of patterns of migration (157); differences in cleaning themselves (195), in the level birds can be tamed and trained (205), which is a sign of the goodness of God toward humans who can use such birds (207). On top of that, Zorn provided descriptions of species known to him from his area. Except for the tamed birds, he saw 127 species (442) and in his assessment, in other parts of Europe there are some 500 species (443). The descriptions are between 1-3 pages each and, as an example, here is one of shorter descriptions: "Curlew (Brach-Vogel). This is almost the same as lapwing/vanellus (Kybitz) as to the size, it also has tall legs, and has long but pointed wings, which he moves quickly while flying, and thus it quickly moves forward. On the top of the head, neck, back, and tail it looks grayish, but on the underside it is earth-colored. When it flies, it whistles extremely loudly so that it can be heard from afar and thus it gives itself away when it flies by vanellus birds. It comes here in the fall and spring and stays by the water and in fields not far from it, but does not breed in these areas. Its venison is said to be very tasty and is therefore only served on important men's tables. I do not know how to distinguish a male from a female" (425). A theological summary of all such descriptions states that "each bird and its particular makeup of inner and outer parts and members, its way of life and feeding, its color, the drive/instinct allotted to it to fly away or to stay or to come here from foreign lands, its voice and singing, its venison, feathers, etc., are clear witnesses of an all-good but also infinitely wise and powerful Creator who, what he did to these creatures, he has done for the sake of a certain end [that is] good and salutary for humans" (443).

### **Birds and the Bible**

There are two aspects of the presence of birds in the Bible: natural and spiritual, often in an intertwined fashion.

One Biblical detail Zorn was interested in was the material from which birds were created. Although the Septuagint, the Vulgate, and Luther's translation say that birds were created from water, not from earth (1.117), Zorn insisted that Gen. 2:10 clearly states that birds were made from earth (121-122). Also, it is uncertain whether at the beginning just one pair of each species was created or there were enough pairs to cover all lands. The former is more likely (91); however, some species would very quickly be extinguished by the birds of prey (95). Maybe at the beginning these birds fed on something else than on

the flesh of other birds. During the flood, birds of prey were for a year in the ark and they were fed undoubtedly with something else than flesh (96). Maybe they ate fish. Foxes and wolves in cages are fed with bread and cooked fruit, so it could have been with such birds (97). Also, originally there may have been just one pair of each species, since the first blessing was on the fifth day concerning multiplication (Gen. 1:21-22) (86). As Zorn's thought experiment with six breeding cycles of the white throistle (Weiß-Droschel, Zippen) indicates (98), if each pair brings 6 pairs, then after 6 cycles there will be 46,656 pairs (99). Zorn simply spoke about a geometrical progression ( $46,656 = 6^6$ ) indicating that birds could very quickly multiply to inhabit large portions of the earth.

One important context in which birds were presented in the Bible as natural creatures is in the list of prohibited foods. The birds included in the list of unclean birds are not all easily recognizable today and Zorn gave a very learned philological and naturalistic discussion in trying to identify these birds. What is interesting is his opinion about the reason for such a prohibition. In his view, the division between clean and unclean birds was not based on the nature of birds, but it depended purely on the free will of God, since, for example, eating the flesh of unclean stork would not do any harm (453). Through such prohibitions and permissions some virtues have been recommended: e.g., gentleness through the pigeon, God's care through the sparrow, purity through the swallow, the return of sinners to God through the crane; on the other hand, thievery through the raven, the works of darkness through the owl, etc. (454). The prohibition was also a reminder of the loss of lordship over and of the free use of creatures (521). It was also a means to single out the Jews from among other peoples so that they should not mix with the peoples who did not have such prohibitions (523). Besides, the flesh of some of the unclean birds does have bad taste (524).

Birds are also mentioned in the Bible for purely spiritual purposes. First of all, God created birds to show Himself to humans through them as almighty, wise, and good. There is no greater power than the ability to create something out of nothing as it is the ability to create life from lifeless matter (1.130). God also wanted to show His omniscience (134). Moreover, God cares about birds (19) and if He cares about such insignificant birds as sparrows and ravens, all the more about humans of whom He is the Father; looking at these birds, people should see the goodness and love of God, His wisdom (24); they should be thankful that along with birds, God made them so wonderfully, that He so fatherly cares for them (510). That is, birds teach people about God's care (Job 39:3) (512) and thus people should not be proud and should not count on their riches, and they should be prudent like doves (520).

Somewhere between the physical and spiritual aspects of birds in the Biblical context we can consider Zorn's discussion of the avian mind-body problem.

Animals and birds have a soul that has sensory representations and memory (1.276). Their movements cannot be explained by considering them machines as Descartes claimed, since, in machines, motion is always the same

(278). Birds have a soul different from the body (280), but they do not have reason. There is a different body in humans and animals, 1 Cor. 15:39, the same can also be said about their souls (293). Reason is in the spirit which also has the free will. Birds have only sensory impressions and representations (282, 288) and thus only sensory needs (283). These souls have no parts; they are spiritual substances lower than the spirits of humans (289); they are not immortal, but they are incorruptible and indestructible as far as they are related to some created power. Since they have no reason nor will, there is for them no reward or punishment, so probably at the end of the world they will be dissolved with the elements; in the meantime, it should “be left to their Creator in what way he will use them for his glory” (289). Although the mental powers of birds are limited in comparison with the rationality of the human soul, they are nevertheless remarkable. Birds can return to their nests which is on a tree among thousands of similar trees. As Zorn himself observed, a siskin (Zeißlein) that lived in his house was able to come back after a few days of absence (296). Moreover, because of the non-mechanical nature of birds, they have the five senses and, in particular, they can feel pain. Therefore, Zorn was adamantly opposed to the abuse of birds which included inflicting pain on them. For example, singing birds were sometimes blinded (2.662) or their both legs were broken (664). What pain must these birds experience (665), lamented Zorn.

### Afterlife

After looking at everything that relates to birds, a person “would have to be unmoved like a log when not seeing in it an All-knowing, All-powerful and Good Creator and Lord” and not be awakened to praise Him (2.731). This praise should manifest itself in the lives lived by people since this kind of life opens the gate to the blessed prospects in the afterlife. And Zorn was certain that such a life exists.

The more we know, the better we see that our knowledge will always be partial<sup>9</sup>. Human desire for knowledge will never be fully satisfied on earth. However, Zorn believed that this desire will not be satisfied in the afterlife either. The blessed in the eternal life are not infinite nor perfect beings and so they should always be able to grow (708) and thus there will be constant growth in heaven (714). There will always be a difference between the infinite God and a finite creation (710). The intellect will be occupied with God’s unity, omnipotence, omniscience, etc. and no less with the works of God, with nature (716). With nature in the afterlife? “The world is a mirror in which God’s wisdom, power, goodness, and justice can in this life be seen.” We can know only very small fraction about this world. God, therefore, would not accomplish His goal that humans know Him though nature (718). New bodies

<sup>9</sup> I.H. Zorn, *Gedancken von dem Wachsthum der Seligen am Erkenntnis, Fortgesetzte nützliche Anmerkungen* 21(1746), p. 705.

with sharper senses will be able to move everywhere through space to see bodies which cannot be seen now even through telescopes. Therefore, when the earth passes away, the entire universe will not, but it will be a field open for investigation to the blessed (719). There will be no earth, said Zorn, but the rest of the universe will be still in place. Interestingly, Zorn did not follow Biblical teaching about the new heaven and the new earth, but, still, nature, if only extraterrestrial, will be in place for its investigation to continue, this time, on the truly cosmic scale. Will the blessed encounter inhabitants somewhere in the cosmos? Possibly, more than that. In passing, Zorn mentioned the rule of the blessed over innumerable worlds; also, the work of salvation, and God's judgments (716) over angels and humans and the finite intellect can occupy itself with these things throughout eternity (718). To rule over a world, there must be someone there to rule over and maybe the work of salvation by the blessed will be extended to these inhabitants.

### Theodicy

Arguably the most unsatisfactory aspect of physico-theological books is the treatment of theodicy. Admittedly, this is one of the most difficult theological problems and it is far from a satisfactory solution. Zorn did speak of rather unsavory aspects of avian reality, but most of the time he did not try to explain them. In a way, there is not much to say on the subject: God always chooses the best and actualizes it through the best means (1.134) which humans not always can understand (135). For example, one reason why birds' feathers and beaks have such a variety of colors is for them to be able to recognize enemies from afar, so that birds can flee (572). The problem why birds of prey must exist is not raised, although a tantalizing remark was made that all birds and animals were tame at the beginning (610).

Zorn discussed in a separate section what can be harmful to wild birds (2.692) and mentioned bad and cold weather (694), protracted rain (695), hail (696), and cold winter (697). Through the goodness of God, no species entirely perished because of such misfortunes (702). God does not allow that any "member of the sequence and chain of created things will be pulled out," so that the integrity of the whole is not undermined. In all this, the question why God allows for such harmful situations to take place was not raised.

Some of Zorn's grappling with the problem of evil is in a pamphlet devoted to a plague of mice. But most of it is a discussion done through the lens of biology. Zorn debunked various reasons given for the appearance of this plague concluding that the causes why the mice multiply themselves frequently and prodigiously are natural and depend on weather and the kind of environment<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> J.H. Zorn, *Physicalisch und theologische Gedanken, über die Mäuse-Plage, welche 1742. in Teutschland die Fränkischen, Schwäbischen und Rheinischen Creysse, sonderlich aber die Gegenden an der Alt-Mühl betroffen*, [Dietfurth 1742, reissued in 1773], p. 13.

So much for Zorn the naturalist. However, Zorn the pastor also did not want to deny that God had His hand in it. Everything in creation happens according to His will. God uses animals to punish people (Jer. 15:3) and, in particular, mice (1 Sam. 6:5), the army of the Lord (15). In all plagues that can be explained by natural causes, we should also see the finger of God. This should teach us about the power of God and our powerlessness when we cannot defend ourselves against such a despised creature as mice. They should be a warning even to people in unaffected areas (16). Incidentally, Zorn also mentioned that God can use plagues of birds as punishment (2.535).

The lack of any serious treatment of the theodicy problem can be considered a deficiency of the *Petinotheologie*. The book did not, in fact, get much traction. However, arguably the most important reason is the lack of illustrations. Zorn was aware of this deficiency and he said in the preface to the reader that opens the second volume that, hopefully, some supplements will be added with color copper plates showing most eggs with cross-sections and nests (2.[10]). He commissioned an artist, Thomas Trölsch, who depicted these eggs, nests, and parts of birds (156), but apparently the project was not completed and no supplement to the book saw the light of day. This is regrettable.

Incidentally, publishing success or not, the *Petinotheologie* gave Zorn a taste of scholarly and theological work on a large scale and he planned to write a similar work about bees, the *Melissotheologie*, as testified by a detailed synopsis of this planned book<sup>11</sup>. However, the book never appeared, but the idea did not die with Zorn; two decades later came out a slim book, the *Melittotheologia*, written by a fellow pastor-naturalist enthusiast who did not appear to have known about Zorn's efforts in this direction<sup>12</sup>.

To conclude, a rare early book review stated that "things are well researched and he/Zorn makes shine [the fact] how well-read he is" (37)<sup>13</sup>. This is no exaggeration. The book is heavily footnoted, the preface includes a list of 165 references (plus 30 more in the preface to the second volume) related more or less closely to the bird problem. Numerous times Zorn related his own observations, some of them for several pages. So, it is a work of a competent naturalist and could serve as an excellent popularization of ornithology. However, the naturalistic aspect of the book was clearly secondary for Zorn the pastor. It was a work in which through the wonders of the avian world he wanted to draw

<sup>11</sup> Schreiben Joh[ann] He[i]nr[ich] Zorn's an den Editorem der fortgesetzten nützlichen Anmerkungen [added only in the table of contents: darinnen er einen Entwurf seiner Melisso-Theologie liefert], *Fortgesetzte nützliche Anmerkungen* 18(1744), pp. 463-503. Μέλισσα (Attic: μέλιττα) – a bee.

<sup>12</sup> A.G. Schirach [Hadam Bohuchwał Šřrach], *Melittotheologia. Die Verherrlichung des glorwürdigen Schöpfers aus der wundervollen Biene*, Dresden 1767.

<sup>13</sup> [A review of the *Petinotheologie*], *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen* 1743, no. 4, p. 37. Cf. a more recent opinion that the *Petinotheologie* is a "remarkable book of a splendid field ornithologist", E. Stresemann, Baron von Pernau, pioneer student of bird behavior, *The Auk* 64(1947), p. 52.

the reader to the Author of this world and thereby to the serious thinking about one's own soul and its fate in this world and the next.

\* \* \*

## Avian Theology of Johann Heinrich Zorn

### Summary

Johann Heinrich Zorn (1698-1748) was a pastor in Bavaria and an amateur but competent ornithologist. Following the many physico-theological books published in the 18<sup>th</sup> century, he wrote his *Petinotheologie* in which he used ornithological knowledge for theological and spiritual purposes. He included extensive descriptions of the anatomy, physiology, living and migration patterns of birds to show the orderliness and harmony in each aspect of avian lives, which was for him an undeniable proof of God's wisdom, power, and goodness.

**Keywords:** Johann Heinrich Zorn, physico-theology, theodicy.

### Bibliography

- Gebhardt L., *Die Ornithologen Mitteleuropas*, Gießen: Bruehl 1964, vol. 1.
- Richter K., *Non-standard bird names in England, Bavaria and Austria: a diachronic comparative study*, PhD diss., Regensburg: Universität Regensburg 2018.
- Schirach A.G. [Hadam Bohuchwał Śērach], *Melittotheologia. Die Verherrlichung des glorwürdigen Schöpfers aus der wundervollen Biene*, Dresden: Waltherische Hof-Buchdruckerey 1767.
- Stresemann E., Baron von Pernau, pioneer student of bird behavior, *The Auk* 64(1947), 35-52.
- Stresemann E., Beiträge zu einer Geschichte der deutschen Vogelkunde, *Journal für Ornithologie* 73(1925), 594-628.
- Zorn J.H., Commentatio physico-theologica succincta, de pennis atque plumis avium, existientiae Dei testibus, *Fortgesetzte nützliche Anmerkungen* 19(1745), 563-578.
- Zorn J.H., Gedancken von dem Wachsthum der Seligen am Erkenntnis, *Fortgesetzte nützliche Anmerkungen* 21(1746), 705-733.
- Zorn J.H., *Petinotheologie, oder Versuch, die Menschen durch nähere Betrachtung der Vögel zur Bewunderung, Liebe und Verehrung ihres mächtigsten, weissest- und gütigsten Schöpfers aufzumuntern*, vol. 1: Pappenheim: Christian Rau 1742; vol. 2 [...weisest-...ermuntern]: Schwabach: Johann Jacob Enderes 1743.
- Zorn J.H., *Physicalisch und theologische Gedanken, über die Mäuse-Plage, welche 1742. in Teutschland die Fränkischen, Schwäbischen und Rheinischen Creysse, sonderlich aber die Gegenden an der Alt-Mühl betroffen*, [Dietfurth 1742, reissued in 1773].
- Zorn J.H., Schreiben Joh[ann] He[i]nr[ich] Zorn's an den Editorem der fortgesetzten nützlichen Anmerkungen [added only in the table of contents: darinnen er einen Entwurf seiner Melisso-Theologie liefert], *Fortgesetzte nützliche Anmerkungen* 18(1744), 463-503.
- Zorn J.H., Schreiben Johann Heindr[ich] Zorns, V.D.M. Pappenh[eim] dessen institutum einer Petinotheologie belangend, an W.E.B., *Fortgesetzte nützliche Anmerkungen über allerhand Materien aus der Theologie, Kirchen- und Gelehrten-Historie* 2(1738), 174-192.
- Zorn J.H., Zufällige Gedancken über 5. B. Mos. 4, 6. Von der Weißheit und Klugheit, so sich bey denen findet, welche die heilige Schrift gebrauchen, und gebrauchen dürfen, als einem Beweiß der Göttlichkeit derselben von aussen her, *Heßisches Heb-Opfer Theologischer und Philologischer Anmerkungen* 2(1737), pt. 12, 107-141.

KS. MAREK SKIERKOWSKI\*

## Obraz Jezusa w nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza

Na polu interakcji między wiarą i rozumem szczególnie interesująca pozostaje debata między chrześcijaństwem i judaizmem w odniesieniu do tożsamości i posłannictwa Jezusa. W starożytności w zasadzie nie było w tym względzie poważnego dialogu, bo wyraźnie szwankowała wzajemna komunikacja, wyznawcy obydwu religii bazowali na własnych, diametralnie odmiennych źródłach: chrześcijanie zasadniczo na Nowym Testamencie, a Żydzi na literaturze rabinicznej, ukazującej Jezusa w bardzo złym świetle. Wprawdzie w średniowieczu doszło już do wielu otwartych debat chrześcijańsko-żydowskich, ale działały się one pod niemal całkowitą kontrolą Kościoła, mającego zabezpieczenie we władzach państwowych, a zatem zwycięstwo wiary chrześcijańskiej było niejako zakładane z góry. Zupełnie inny charakter ma okres od początku XVI wieku do połowy XVIII wieku, gdy w kontekście rodzącej się nowożytności przybiera na sile rozum krytyczny, torując sobie w judaizmie dziejową drogę ku *haskali*, tj. żydowskiemu oświeceniu. Wprawdzie z perspektywy żydowskiej wciąż jeszcze trwa średniowiecze, to jednak o zupełnie innej naturze, można w tej sytuacji bowiem mówić wręcz o fazie nowożytnej żydowskiego średniowiecza. Mamy więc tu do czynienia z jakimś oryginalnym przedziałem czasowym, w którym judaizm, zyskawszy nieco wolności, może swobodniej spojrzeć zarówno na Jezusa, jak i na swoją religię.

Cel niniejszego opracowania, zredagowanego z perspektywy teologii fundamentalnej (czyli pod kątem wykazywania wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia), polega na syntetycznym uchwyceniu nowości w postrzeganiu Jezusa przez takich wyznawców judaizmu ze wspomnianej nowożytnej fazy żydowskiego średniowiecza, jak Salomon ibn Verga, Abraham Farissol, Leon Karmi, Leon Modena, Baruch Spinoza i Jacob Emden. Przedmiotem zainteresowania jest jednak ściśle określona epoka, koncentracja na tym, co w niej jest najbardziej charakterystyczne. Na ile i pod jakimi warunkami została zatem

\* ks. Marek Skierkowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3513-7264>; e-mail: [m.skierkowski@uksw.edu.pl](mailto:m.skierkowski@uksw.edu.pl)



wówczas zainicjowana zmiana w dotychczasowym postrzeganiu Jezusa z perspektywy tradycyjnego judaizmu?

### Kontekst historyczno-religijny

Naszkicowanie kontekstu historyczno-religijnego sprawi, że nowożytna faza żydowskiego średniowiecza zyska swoje ukonkretnienie; jednak wolność i kompetencja w podejściu uczonych żydowskich do Jezusa zależały od środowisk, w których oni żyli na co dzień. Wypędzeni przez władze chrześcijańskie pod koniec XV wieku z Półwyspu Iberyjskiego Żydzi sefardyjscy osiedlają się początkowo na terenach wokół Morza Śródziemnego. „Pierwszym najbliższym Hiszpanii miejscem docelowym był Maghreb. W dalszej kolejności Bliski Wschód – głównie Turcja, gdzie uchodźcy spotkali się z dobrym przyjęciem – oraz Palestyna i Egipt. Trzecim regionem osiedlenia były Bałkany, czwartym Italia, szczególnie Wenecja, Ferrara i Ankona. Atlantyckie wybrzeże południowej Francji, a także Holandia i Anglia, były w XVI i XVII wieku celem przede wszystkim uchodźców z Portugalii”<sup>1</sup>. W Amsterdamie pod koniec XVI wieku osiedlili się marrani portugalscy, budując tutaj dwie synagogi i zakładając drukarnię; kilka dekad później dołączyli do nich Żydzi niemieccy, gromadząc się w trzeciej synagodze; po zjednoczeniu całej wspólnoty utworzono jeszcze uczelnię *Talmud Tora*; Heinrich Graetz (zm. 1891) określił to miasto „Wenecją północną” i „mocną arką w nowym potopie”<sup>2</sup>. Z biegiem czasu Imperium Osmańskie okazało się dla Żydów sefardyjskich najatrakcyjniejszym terenem do zamieszkania, np. okupowane przez Turków (do 1913 r.) Saloniki zyskały nawet przydomek *nowej matki Izraela*<sup>3</sup>.

Z kolei dla Żydów aszkenazyjskich atrakcyjne możliwości osiedlenia otworzyły się w Królestwie Polskim, czyli w Polin (po hebrajsku dosłownie: *tutaj spocznij*) i Wielkim Księstwie Litewskim, złączonych od 1569 roku unią realną, a nie tylko – jak było dotąd – personalną (poprzez osobę króla), podpisaną w Lublinie (Rzeczpospolita Obojga Narodów). Żydzi „wschodni” zamieszkiwali na tych terenach już od X wieku, natomiast Żydzi „zachodni” od połowy XII wieku. Jak zauważa A. Polonsky, „pod koniec wieku XV w Królestwie Polskim mogło żyć około 18 tys. Żydów zorganizowanych w 58 gminach, z których największe funkcjonowały w Krakowie, Lwowie i Poznaniu. Kolejne 6 tys. Żydów mieszkało na Litwie. Społeczności te miały charakter typowo aszkenazyjski, chociaż obejmowały także pewną liczbę Żydów ze Wschodu. Wciąż jednak były ściśle związane ze starszymi ośrodkami żydowskimi na ziemiach niemieckojęzycznych oraz we Włoszech, które dostarczały rabinów i opieki duchowej. Włoscy i sefardyjscy Żydzi nie osiedlali się w Polsce licznie; najwięcej Sefardyczyków żyło w Zamościu. Nie udało im się jed-

<sup>1</sup> J.J. Lévy, Y. Cohen, *Żydzi sefardyjscy*, przeł. K. Pruski, Warszawa 2005, s. 42.

<sup>2</sup> H. Graetz, *Historja Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929, cz. III, s. 346.

<sup>3</sup> Por. J.J. Lévy, Y. Cohen, dz. cyt., s. 43.

nak utrzymać odrębnej gminy i w końcu połączyli się z osiadłymi w mieście Aszkenazyjczykami. Liczba żydowskiej ludności polsko-litewskiego państwa zaczęła szybko rosnąć. Przed unią lubelską w 1569 r. ustanawiającą Rzeczpospolitą Obojga Narodów liczba ludności w Królestwie Polskim wynosiła około 3 mln. (...) Pod koniec XVI w. na blisko 8 mln mieszkańców przypadało prawdopodobnie 80-100 tys. Żydów. Również w połowie XVII w. ich liczba pozostaje kwestią sporną i najprawdopodobniej wynosiła od 200 do 220 tys. (...) Przypuszczalnie w 1720 r. liczba Żydów wzrosła do 375 tys., a w 1764 r. do około 750 tys. na łączną liczbę ludności 12,3-14 mln (5,35%)<sup>4</sup>. Oznaczało to, że co najmniej 50 % Żydów europejskich mieszkało wówczas w państwie polsko-litewskim<sup>5</sup>, ciesząc się tutaj, szczególnie w swoich *sztetlach* – małych miasteczkach, „silnym poczuciem zakorzenienia”<sup>6</sup>. Największe ówczesne uprawnienie Żydów wiązało się z samodzielnym zarządzaniem sprawami własnej społeczności; nade wszystko wysoką pozycją cieszył się rabin. Dlatego A.J. Heschel (zm. 1972) mógł napisać z wielką nostalgią, że „żydowskie gminy w Europie Wschodniej były jak święte teksty otwarte przed oczami Boga”<sup>7</sup>.

Zdaniem F. Battenberga, najważniejsze gminy żydowskie w świecie pod koniec XVII wieku stanowiły te, które posiadały ponad 2000 mieszkańców, a więc „gminy w Salonikach, Konstantynopolu (Istambuł) i Adrianopolu (Edirne) na grecko-osmańskim południowym wschodzie, w Krakowie, Lwowie i Lublinie na polsko-litewskim wschodzie, w Wenecji, Mantui, Rzymie i Livorno w północnych i środkowych Włoszech, a także w Pradze, Wiedniu, Frankfurcie i Amsterdamie, a wkrótce później również w Hamburgu w Europie Środkowej”<sup>8</sup>. Około 1800 roku w populacja żydowska w całej Europie sięgała blisko 2 milionów<sup>9</sup>. Gdy Polska utraciła ostatecznie niepodległość (1795), Żydzi automatycznie dostali się także pod zabory: pruski, austriacki i rosyjski. „Wskutek zmian terytorialnych – zauważa A. Polonsky – w granicach Imperium Rosyjskiego znalazła się największa społeczność Żydów na świecie. W 1820 r. było ich 1,6 mln, przy całej ludności Imperium wynoszącej 46 mln”<sup>10</sup>. W stołecznej Warszawie, która także dostała się pod zabór rosyjski, mieszkało w 1800 roku 9724 Żydów (i liczba ta rosła), czyli ok. 15% całej populacji miasta<sup>11</sup>.

Od XVI wieku upowszechniają się getta; m.in. papież Paweł IV zarządził utworzenie getta rzymskiego, które powstało na bagnistym terenie Zatybrza w 1556 roku. Papieże poreformacyjni w rozmaitych bullach uprzywilejowali

<sup>4</sup> A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, Warszawa 2014, s. 22-23.

<sup>5</sup> Por. F. Battenberg, *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, przeł. A. Soróbką, Wrocław 2008, s. 215.

<sup>6</sup> A. Polonsky, dz. cyt., s. 31.

<sup>7</sup> A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 81.

<sup>8</sup> F. Battenberg, dz. cyt., s. 216.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 296.

<sup>10</sup> A. Polonsky, dz. cyt., s. 104.

<sup>11</sup> Por. S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961, s. 167.

chrześcijańskich neofitów porzucających judaizm. Z polecenia Juliusza III spalono w 1553 roku na rzymskim Campo di Fiore wszystkie skonfiskowane pisma talmudyczne; niedługo potem (1559) papież Paweł IV (1555-1559) wciągnął je także na indeks ksiąg zakazanych; aczkolwiek papież Pius IV (1559-1565) zezwolił w 1564 roku na druk Talmudu, ale pod warunkiem użycia innego tytułu (*Gemara* faktycznie) i usunięcia fragmentów znieważających chrześcijaństwo<sup>12</sup>. Jednakże papież Paweł IV bullą *Cum nimis absurdum* (1555 – *Skoro zupełnym absurdem [jest]*) rozpoczął nowe restrykcje wobec Żydów. Zmierzch chrześcijańskiego średniowiecza to dynamiczny rozwój mistyki żydowskiej, inspirowanej *Sefer ha-Zohar* – *Księgą Blasku*; był to liczący ok. 2400 stronic midrasz, napisany uroczystą aramejszczyzną, najprawdopodobniej przez Mojżesza z Leonu (zm. 1305)<sup>13</sup>. Josef ben Efraim Karo (Józef Karo; 1488-1575), wygnany z Hiszpanii, zamieszkał najpierw w Turcji, a w końcu osiadł w galilejskim Safedzie (druga ówczesna wielka gmina żydowska w Ziemi Świętej po Jerozolimie, z trzema synagogami), gdzie opracował komentarz *Szulchan aruch* (*Zastawiony/nakryty stół*), czyli nową interpretację Talmudu w duchu sefardyjskim (także Majmonidesa). Mosze/Mojżesz Isserles z Krakowa (1520-1572) uzupełnił to dzieło zwyczajami aszkenazyjskimi, pisząc komentarz *Mappa* (*Obrus*); całość została z biegiem czasu nieformalnie zaakceptowana przez judaizm ortodoksyjny. Zaczęto zatem mówić o zmianie epoki, z okresu Rishonim („pierwszych” uczonych, tych po Gaonach) na okres Achanonim („późniejsi”), czyli uczonych od XVI wieku. Jednakże, jak przypomina K. Pilarczyk, wielu obawiało się, że zawężenie zainteresowania Żydów tylko do tych wpływowych dzieł może spowolnić rozwój halachy<sup>14</sup>.

W analizowanym okresie Kościół koncentruje się na problemach wewnątrz chrześcijaństwa, szczególnie boryka się ze skutkami reformacji. Żydów zaczyna się więc w Europie coraz bardziej traktować nie tyle w kategoriach religijnych, ile bardziej w etniczno-narodowych, czyli humanistycznych. W *Liście o tolerancji* (oryginał łaciński *Epistola de tolerantia* wydano anonimowo) John Locke (zm. 1704) pisał, że „ani poganin, ani mahometanin, ani Żyd nie powinien z przyczyny religii mieć zakazanego udziału w życiu publicznym”<sup>15</sup>. Żydowskie oświecenie, czyli *haskala* (od hebrajskiego słowa *sekhel*, czyli rozum, intelekt), które zostanie zainicjowane przede wszystkim przez Mojżesza Mendelssohna (zm. 1786), na dobre „odnowi możliwość dialogu z chrześcijaństwem”<sup>16</sup>. Ale ten proces ma także swoich bezpośrednich po-

<sup>12</sup> Por. F. Battenberg, dz. cyt., s. 173-174.

<sup>13</sup> Por. G. Scholem, *Mistyctw żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 227.

<sup>14</sup> Por. K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2009, s. 260.

<sup>15</sup> J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 62.

<sup>16</sup> W. Jacob, *Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*, Cincinnati 1974, s. 15.

przedników, właśnie w nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza, których trzeba wydobyć z cienia.

### Salomon ibn Verga: odwaga żydowskiej autokrytyki

Salomon ibn Verga (zm. 1520/25) po wygnaniu z Hiszpanii mieszkał przez pewien czas jako marran w Lizbonie, a potem osiadł w Turcji, gdzie zredagował *Szewet Jehuda* (*Szczep/laska/berło Judy*; por. Rdz 49,10; druk dzieła nastąpił ok. 1550 r. z inicjatywy jego syna Józefa); znał łacinę. Koncentrując się na martyrologii żydowskiej, Salomon ibn Verga wskazywał powody przesładowań: poczucie wyższości narodu wybranego, jego zasadnicza odrębność od chrześcijan i brzemie własnych grzechów. Wiedział, że chrześcijanie traktują rozproszenie Żydów jako skutek zgładzenia Jezusa, ale sprzeciwiał się, na podobieństwo wielu uczonych żydowskich z poprzednich stuleci, chrześcijańskiej soteriologii. Twierdził bowiem, że kara za grzech Adama nie mogła dotknąć Boskiej natury Jezusa, lecz jedynie najwyżej Jego natury ludzkiej; a skoro ta natura jest ograniczona, to znaczy, że nie dokonało się faktycznie „żadne nieskończone ukaranie za grzech Adama” (p. 32)<sup>17</sup>. Nietrudno zatem zauważyć, że otoczenie islamskie, w którym tworzył Salomon ibn Verga, pozwalało mu zachować dawny styl dogmatycznej polemiki z chrześcijaństwem, aczkolwiek nowością tego uczonego pozostaje już bardziej krytyczne spojrzenie na samo zjawisko społecznej izolacji wyznawców judaizmu.

### Abraham Farissol: weryfikacja dawnych argumentów

Abraham Farissol (zm. 1525) pochodził z (papiesskiego) Awinionu, ale z biegiem czasu zamieszkał w Ferrarze, gdzie miał dostęp do dworu książęcego, a więc pozostawał w kontakcie z uczonymi chrześcijańskimi doby renesansu. Jest autorem traktatu apologetycznego zatytułowanego *Magen Abraham* (*Tarcza Abrahama*), napisanego na początku XVI wieku; część pierwsza odnosi się do obrony judaizmu; część drugą wypełnia polemika z islamem; a część trzecia stanowi krytykę Nowego Testamentu w konwencji dialogu mistrza z uczniem. Powtarza za dawnymi uczonymi żydowskimi, choćby z okresu gaonów (np. Saadią), że rozróżnianie atrybutów Boga nie może oznaczać odrębności osób (por. r. 18, fol. 22b)<sup>18</sup>. Wcielenie stanowi wewnętrznie sprzeczne ograniczenie się Boga (przecież całość nie może stać się częścią, niestworzone stworzeniem, nieskończone skończonym; por. r. 18, fol. 23a<sup>19</sup>); tym bardziej, że Bóg nie podlega zmianie (r. 28, fols. 31a-b)<sup>20</sup>. Farissol nie neguje możliwo-

<sup>17</sup> Por. H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld* (13.-20. Jh.), Frankfurt am Main 1994, s. 606-607; D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, s. 133.

<sup>18</sup> Por. D.J. Lasker, dz. cyt., s. 81.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 119.

ści, że Bóg byłby w stanie stworzyć w łonie dziewicy jakąś istotę ludzką, ale na pewno nie mógłby tam umieścić istoty Boskiej (por. r. 11, fols. 14b-15a)<sup>21</sup>. Nie są to argumenty nowe, ale poddane weryfikacji w duchowym kontekście humanizmu.

### Leon (Jehuda) Karmi: wytyczanie drogi do dialogu

Leon (Jehuda) Karmi (zm. 1672) był w Hamburgu przedstawicielem portugalskich Żydów; pozostawił po sobie 116-stronicowy traktat *De charitate et benevolentia a Christianis erga Judaeos habenda ab Evangelica Lege extractus libellus unus, auctore Leone Karmi (Księga o miłości i życzliwości opartych na prawie Ewangelii, mających cechować relacje chrześcijan wobec Żydów; Amsterdam 1643)*. W dwudziestu pięciu rozdziałach podał argumentację za tym, że chrześcijanie powinni miłować Żydów: 1) Bo Jezus był Żydem, a chrześcijaństwo z judaizmu się wywodzi; tym bardziej, że chrześcijanie nawet nieosobowy krzyż, narzędzie męki związane z cierpieniem Jezusa, otaczają wielkim respektem; 2) sam Nowy Testament zawiera przykazanie miłości; 3) miłość bliźniego obejmuje także nieprzyjaciół; 4) Chrystus nakazywał: „Wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12); 5) Żydzi już teraz nie dręczą chrześcijan; a jeśli kiedyś tak czynili, to jednocześnie przyczyniali się do męczeńskiej sławy Kościoła; 6) trzeba wobec Żydów zachować litość, jak wobec niewidomych; 7) nie poprzez prześladowanie nawraca się na dobro; 8) w przeciwnym razie takie nawrócenie pozostałoby zwodnicze i nieszczerze; 9) prześladowanie Żydów przeczy sensowi Wcielenia i Męki Jezusa; 10) postępowanie motywowane miłością nie ma nic wspólnego z prześladowaniem; 11) prześladowcy Żydów nie są godną ochroną i osłoną Chrystusa, gdyż Go nie naśladują; 12) Jezus do końca swego życia zupełnie inaczej traktował Żydów; 13) prześladowcy Żydów nie mogą zachowywać się jak dzikie zwierzęta; 14) to nie dzisiejsi Żydzi zabili Jezusa, lecz ich przodkowie; 15) prześladowcy Żydów walczą ze Stwórcą, który chce trwania tego narodu do końca świata; 16) zgodnie z Pwt 23,8, braterska miłość winna charakteryzować Żydów wobec Edomitów i Egipcjan, czyli nie-Żydów; 17) nie jest prawdą, że Żydzi mają przykazanie przeklinania i wykluczania chrześcijan, gdyż ci są sługami Boga; 18) wzorem miłującej relacji może być choćby św. Bernard; 19) teksty Łk 19,27 (polecenie ścinania nieodpowiedzialnych) i 1 Kor 5,7 (wyrzeczenie się starego kwasu) nie usprawiedliwiają prześladowań; 20) nie wolno karać wszystkich za przestępstwo jednostek; 21) jest niechrześcijańskie niedotrzymywanie umów z Żydami; 22) według św. Tomasza z Akwinu i innych uczonych Żydzi przydatni są chrześcijanom; 23-24) istnieją w praktyce niezliczone przykłady pozytywnych zachowań chrześcijan wobec Żydów; 25) nie wydaje się, by Żydzi częściej od chrześcijan łamali przykazania<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>22</sup> Por. H. Schreckenberg, dz. cyt., s. 665-667.

Jest to rodzaj jakby syntezy znanych tez teologicznych, ale sformułowanych teraz tak, by judaizm i chrześcijaństwo pozostawały religiami wobec siebie życzliwymi, zdolnymi do autentycznego dialogu.

### Leon Modena: antycypacja haskali

Jehuda Arjeh mi-Modena, czyli Leon Modena/da Modena (1571-1648), wywodził się z zamożnej i światłej rodziny (jego dziadek był rabinem i lekarzem), która ostatecznie z terenów francuskich przeniosła się do Modeny (koło Bolonii) – i stąd powstał ten zasadniczo nieadekwatny (jako że Leo/Leon/Leone urodził się w Wenecji, gdzie na pewien czas zatrzymali się jego rodzice) przydomek. Był niezwykle zdolny, dając temu świadectwo już w dzieciństwie (powtarzano w środowisku, że ponoć w wieku trzech lat czytał ustępy z proroków, a w wieku dziesięciu lat wygłosił pierwsze kazanie); kształcił się m.in. w Ferrarze i Padwie; poślubił Rachelę; w 1592 roku (czyli mając 21 lat), osiadł w Wenecji (*Ghetto Vecchio*), w której na 140 tysięcy mieszkańców ponad tysiąc stanowili Żydzi, sefardyjscy i aszkenazyjscy (u kresu jego życia było już ich ok. 2700); pełnił urząd rabina w Ferrarze (lata 1604-1607) i Florencji (1607-1609), a od 1610 r. już w samej Wenecji; znał m.in. łacinę i włoski. Na swoje utrzymanie zarabiał poprzez wykonywanie rozmaitych (dwudziestu sześciu) zajęć<sup>23</sup>.

Kluczowe dzieło apologetyczne Leona Modeny, *Magen Wa-Hereb*, czyli *Tarcza i miecz*, nie zostało ukończone; rozpoczął je pisać dopiero u kresu życia i miało ono objąć dziewięć części; powstało jednak faktycznie tylko pięć – tzw. pięć „armii” złożonych z „dywizji”; oto tytuły tych rozdziałów: I. Pierwsza armia: grzech Adama; II. Druga armia: o Trójcy Świętej; III. Trzecia armia: o Wcieleniu; IV. Czwarta armia: O narodzeniu i dziewictwie Miriam; V. Piąta armia: o Mesjaszu. W tle polemik pojawia się nie tylko łacińska myśl Akwinaty, ale również koncepcje polemisty Pietro Colonna, o przydomku Galatinus (zm. 1540), katolickiego teologa, znającego język hebrajski, autora dzieła *De arcanis catholicae veritatis* (1518). Leon Modena był Żydem, który używał już bez problemów technicznej nazwy *ewangelie*, dokonując ich biblijnej i filozoficznej krytyki. H. Graetz osądza go surowo: „jak kret podkopywał się pod judaizm”<sup>24</sup>, zarzucając uczonemu z Wenecji „nieszczerość”<sup>25</sup>. Był jednocześnie i obrońcą, i krytykiem judaizmu. W autobiografii (*Hajje Jehuda – Życie Jehudy*) przyznawał się do tego, że niejednokrotnie „źle postępował”<sup>26</sup>, aczkolwiek jego mów w synagodze rzekomo mieli słuchać także „liczni chrześcijanie i ważne osobistości”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Por. [L. Modena], *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena, rabbino veneziano del XVII secolo*, Torino 2000, s. 115-116.

<sup>24</sup> H. Graetz, dz. cyt., cz. III, s. 397.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 401.

<sup>26</sup> [L. Modena], *Vita di Jehudà*, 76.

<sup>27</sup> Tamże, s. 77.

Zdaniem L. Modeny, chrześcijaństwo (religia Nazarejczyków, gdyż Jezu był Nazarejczykiem) opiera się i rozwija na przekonaniu, że grzech Adama wniosł w rzeczywistość stworzoną śmierć, zarówno fizyczną, jak i duchową, odłączenie od Boga (I,1). Tymczasem, skoro grzech Adama nie był większy od np. grzechu Izraelitów oddającym cześć złotemu cielcowi (grzech ten został im przecież odpuszczony), to tym bardziej nie wymagał on Boskiej interwencji w formie Wcielenia (I,2). Werset Rdz 2,17 („z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”) oznacza nade wszystko wygnanie z raju (I,3). W efekcie na potomków Adama przeszły tylko fizyczne (a nie duchowe) konsekwencje jego grzechu; każdy człowiek zawsze osobiście odpowiada za swoje grzechy (I,4). Nie sposób więc zgodzić się z chrześcijańskim przekonaniem, że dusze nawet pobożnych ludzi znajdowały się w Ochlani aż do przyjścia Jezusa (I,6). Tym bardziej, że jest niemożliwe, aby Boska soteriologia zakładała zadośćuczynienie za grzech Adama poprzez jeszcze większy grzech Żydów, którym było doprowadzenie do śmierci Zbawiciela (I,9). Dla Boga zupełnie obca pozostaje idea zadośćuczynienia poprzez własną śmierć (I,8). Soteriologia chrześcijańska nie znajduje poświadczenia ani w Torze, ani w nauce samego Jezusa (I,10)<sup>28</sup>.

Zdaniem L. Modeny, tajemnica trynitarna jest sprzeczna z jednością Boga (II,1). Wiara musi być pojmowalna, a Trójca Święta pozostaje niepojeta (II,2). Skoro Bóg jest trójjedyny, to błędem pozostaje przekonanie, że tylko jedna Osoba spośród Trzech stała się człowiekiem (II,4). Ani Ps 2,7, ani Ps 2,12, ani Prz 30,4, ani żaden inny tekst biblijny nie dopuszczają myśli, by Syn/Mesjasz mógł być „częścią” Boga (II,5). Słowo Elohim nie stanowi liczby mnogiej od El, lecz występuje w tej formie tylko w odniesieniu do jednego Boga (II,6). Izajaszowe (6,3) *Święty, Święty, Święty* wskazuje, że Bóg pozostaje zupełnie inny od wszystkich pozostałych bytów (II,7). Zresztą, same ewangelie, odzwierciedlające nauczanie Jezusa, nie zawierają żadnej trynologii (II,8)<sup>29</sup>.

Zdaniem L. Modeny, unia hipostatyczna natury Boskiej z naturą ludzką jest niepojowalna, tym bardziej, że Syn Boży musiałby odseparować się od doskonałej jedności z Ojcem i Duchem Świętym w obrębie Trójcy Świętej; to raczej wszystkie Trzy Osoby powinny się wcielić; chrześcijańska tajemnica Wcielenia sugeruje zatem, że „nie cały Bóg” był w Jezusie (III,1). Bóg z racji swojej prostoty nie może stać się materialny, czyli zmienny; w ten sposób nie byłby już Bogiem (III,2). Skoro Bóg nie dokonuje ani tego, co samo w sobie pozostaje sprzeczne, ani tego, co nie przystoi Jego woli, nie mógł więc On stać się bytem śmiertelnym (III,3). Taki Wcielony Bóg utraciłby swój majestat (III,6). Tora stanowi nieprzewyższalny przejaw łaskowości Boga (III,5). Nie sposób wskazać żadnych wzniosłych racji, dla których Bóg miałby stać się człowiekiem; tym bardziej, że jeśli Wcielony Bóg nie mógłby grzeszyć, to nie

<sup>28</sup> [L. Modena], *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648. Christianity Through a Rabbi's Eyes*, New York 2001, s. 1-35.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 36-68.

byłby człowiekiem; a jeśli z kolei mógłby zgrzeszyć, to nie byłby Bogiem (III,7). Jezus w ewangeliach nie nazywał siebie Bogiem (III,8), a określenie *syn Boży* znaczy tylko „większy od wszystkich innych” (III,10). Utożsamiał się on ideowo z faryzeuszami, aczkolwiek jednocześnie krytykował ich w mniej znaczących kwestiach (np. rytualnym myciu rąk); kiedy faryzeusze potraktowali Go podejrzliwie jako zarzewie heretyckiej sekty, On sam począł się od nich odsuwać i głosić wówczas *synem Bożym* (III,9)<sup>30</sup>.

Zdaniem L. Modeny, nie przystoi Bogu, by przechodził przez łono kobiety; Bóg wybrały bardziej wzniosły sposób stania się człowiekiem, np. na wzór cudownego stworzenia Adama i Ewy (IV,1). Skoro Miriam (Maryja) nie uczestniczyła aktywnie w poczęciu Jezusa, niezrozumiała pozostaje idea Jego narodzin z Niej (IV,2). Rdz 15,16 nie przepowiada możliwości „czwartego” typu narodzin człowieka (po stworzeniu Adama z prochu ziemi, stworzeniu Ewy z boku Adama i zwykłych narodzin wywołanych interakcją seksualną mężczyzny i kobiety), czyli na sposób dziewiczy (IV,3). Ewangelie nie potwierdzają pochodzenia Jezusa z nasienia (*zera*) Dawidowego, lecz z mocy Ducha Świętego (IV,5), a więc nie jest On Mesjaszem (IV,6). Zrodzenie człowieka, zakładające otwarcie łona matki, wyklucza jej pozostanie w trwałym stanie dziewictwa (IV,7); na to dziewictwo nie wskazują przywoływane przez chrześcijan teksty Biblii Hebrajskiej (IV,8). Przecież hebrajski rzeczownik *alma* w Iz 7,14 oznacza ogólnie *młodą kobietę*, a konkretnie *dziewicę* – *betula* (IV,9); proroctwo to odnosi się do syna króla Achaza (Ezechiasza), a nie do Jezusa (IV,10). Z ewangelii wynika, że Jezus miał rodzeństwo (IV,11). Chrześcijańska mariologia pozostaje swoistym rodzajem idolatrii (IV,12)<sup>31</sup>.

Zdaniem L. Modeny, chrześcijańska doktryna mesjańska bazuje na dogmacie o grzechu pierworodnym; tymczasem Biblia zapowiada, że Mesjasz nadejdzie, aby wyzwolić i zgromadzić Izraela; mesjanizm jest kluczową prawdą w chrześcijaństwie, natomiast w judaizmie jedną z wielu (V,1). Celem Mesjasza pozostaje zbawienie fizyczne, czyli odzyskanie Ziemi Świętej, aczkolwiek przygotowujące w ten sposób także zbawienie duchowe; wszak w Ziemi Świętej Żydzi będą mogli bez przeszkód wypełniać Boże przykazania (V,2). W czasach Jezusa Żydzi wciąż czekali na Mesjasza pojmowanego jako ich potężny król (V,3), gdyż Jezus nie pasował zupełnie do tej roli, tak właśnie nakreślonej w proroctwach mesjańskich. Mesjasz miał być dobroczyńcą nade wszystko Izraela (V,4), tymczasem Izrael odrzucając Jezusa, sprawił, że On stał się rzekomym Zbawcą świata pozażydowskiego (V,5). Jezus nie został faktycznie namaszczoney, aby sprawować mesjańską władzę królewską (V,6); wszelkie tytuły przypisywane *Jeszu* również nie wskazują na żadną tego rodzaju Jego tożsamość mesjańską (V,7-9)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 69-97.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 102-149.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 150-190.

Wprawdzie niektórzy Żydzi od początku średniowiecza sięgali już sporadycznie po Nowy Testament<sup>33</sup> (uważany w literaturze talmudycznej za kłamliwy), to jednak L. Modena podchodzi do niego w nieco inny sposób, a mianowicie antycypując częściowo oświeceniowy (racjonalistyczny) nurt odzyskiwania Jezusa historycznego z ewangelii przenikniętych z natury rzeczy teologią pierwotnego Kościoła (a więc prezentujących, jak to się będzie wtedy mówiło, raczej Chrystusa wiary).

### Baruch Spinoza: wyjątkowość Jezusa

Baruch Spinoza (1632-1677) pochodził z rodziny portugalskich marranów; jego ojciec żył przez pewien czas we Francji jako katolik, ale powrócił do swojej żydowskiej religii, gdy osiadł w Amsterdamie. Baruch Spinoza już w wieku 24 lat, dokładnie 27 lipca 1656 roku, został wykluczony z gminy żydowskiej za nieortodoksyjne poglądy; „odtąd nie miał praktycznie żadnego kontaktu z Żydami i z judaizmem”<sup>34</sup>; wprawdzie nie związał się potem z żadną wspólnotą religijną, to jednak sympatyzował z chrześcijaństwem liberalnym (i z tej racji przyjął imię Benedykt). Pozostał przez pewien czas w Amsterdamie, by resztę swojego niedługiego życia spędzić w Hadze. Większość jego dzieł filozoficznych wydano dopiero pośmiertnie, za życia ukazał się jednak m.in. słynny, sygnowany jedynie inicjałami autora, *Tractatus theologico-politicus* (*Traktat teologiczno-polityczny*; 1670; dzieło to znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych Kościoła), w którym szkicował warunki pokoju religijno-politycznego<sup>35</sup>.

Spinoza, stosując pozarabiniczną hermeneutykę biblijną, oddziela religię (przekonania moralno-pobożnościowe) od filozofii i polityki; krytykuje prorocтва, odrzuca cuda, ogranicza wybraństwo Żydów do dawnej przeszłości, neguje Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu, proponuje naukowe badania nad tekstem biblijnym. Jego zdaniem, z tej racji, że Mojżesz nie był filozofem (najrozumniejszy w Starym Testamencie okazywał się Salomon), lecz prawdowacą, egzystencja Izraelitów stała się raczej poddaństwem, aniżeli prawdziwą wolnością. Nic więc dziwnego, że Spinozę odbierano jako „prototyp żydowskiego antysemity”<sup>36</sup>. Później jednak bardziej go postrzegano jako prekursora judaizmu humanistycznego; dzisiaj Spinoza jest raczej duchowo przywrócony judaizmowi, a jego dzieła przełożone z łaciny na język hebrajski. Wprawdzie w kilku fragmentach dzieł Spinozy napotkać można przychylne aluzje do Jezusa, to jednak należy pamiętać, że pochodzą one przecież od ekskomunikowanego Żyda, który „żył między chrześcijanami i jego przyjaciółmi byli chrześcijanie”<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Zob. na ten temat choćby P.E. Lapide, *Hebrew in the Church. The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, przeł. E.F. Rhodes, Grand Rapids 1984, s. 20-52.

<sup>34</sup> S. Feldman, *Spinoza*, w: D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 631.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 643.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 645.

<sup>37</sup> Tamże, s. 634.

Zdaniem Spinozy, Jezus Chrystus pozostaje wyjątkowy w swojej relacji poznawczej wobec Boga i ludzi, gdyż obcował On z Bogiem *jako duch z duchem*, a wobec ludzi był *ustami Boga*.

W Liście 73 filozof żydowski wyjaśnia: „Nie jest rzeczą w ogóle dla zbawienia niezbędną znajomość Chrystusa wedle ciała. Całkiem co innego natomiast, jeżeli chodzi o owego wiecznego Syna Bożego, to znaczy wieczną mądrość Bożą, która przejawiała się we wszystkich rzeczach, a najbardziej w duszy ludzkiej, a ze wszystkiego najbardziej w Jezusie Chrystusie. Albowiem bez tej mądrości nikt nie zdoła dostąpić stanu szczęścia, jako że ona tylko uczy, co to prawda i fałsz, co to dobro i zło. A skoro, jak powiedziałem, mądrość ta przejawiała się najwięcej przez Jezusa Chrystusa, tedy uczniowie jego obwieścili ją tak, jak została im przezeń objawiona i pokazali, że bardziej aniżeli wszyscy inni mogą się szczycić owym duchem Chrystusowym”<sup>38</sup>. Jezus jest zatem najjaśniejszym Bożym światłem obecnym w stworzeniu, jakby najwybitniejszym filozofem, odbłaskiem Bożej mądrości wiecznej. Spinoza nie pojmuje tajemnicy Wcielenia, dlatego ją (w tym samym liście) odrzuca: „A jeżeli niektóre Kościoły dodają do tego, że Bóg przybrał naturę ludzką, to oświadczyłem wyraźnie, że nie wiem, co mówią. Prawdę powiedziawszy, wydaje mi się to nawet równie absurdałne, jak gdyby ktoś powiedział, że koło przybrało naturę kwadratu”<sup>39</sup>. W Liście 76 Spinoza dodaje, że „tylko przez ducha Chrystusowego możemy dojść do ukochania sprawiedliwości i miłości”<sup>40</sup>.

Za prawdziwością chrześcijaństwa przemawia to (Spinoza nawiązuje tutaj nie wprost do intuicji św. Augustyna), że „ludzie nieuczeni i prości zdołali nawrócić na wiarę Chrystusa całą niemal ziemię. Jest to jednak argument przemawiający nie na rzecz rzymskiego Kościoła, ale na rzecz wszystkich, którzy imię Chrystusa wyznają”<sup>41</sup>.

Spinoza, ponadto, przyznaje, w Liście 78, że zmartwychwstanie Chrystusa interpretuje alegorycznie: „Przyznaję, co prawda, że historia ta została przez ewangelistów opowiedziana z takimi szczegółami, iż niepodobna temu zaprzeczać, że sami ewangelici wierzyli w zmartwychwstanie ciała Chrystusowego i jego wstąpienie na niebiosa, gdzie ma siedzieć po prawicy Bożej (...); możliwe jest jednak, bez szkody dla nauk Ewangelii, że padli w tych wszystkich sprawach ofiarą złudzenia”<sup>42</sup>. Stąd Spinoza podaje własną wykładnię tej kluczowej prawdy chrześcijańskiej: „Wnioskuje tedy, że zmartwychwstanie Chrystusa miało w rzeczywistości charakter duchowy i objawione zostało wyłącznie wiernym stosownie do ich zdolności pojmowania. Chrystus mianowicie dostąpił wieczności i powstał z martwych (...), kiedy życiem swoim i śmiercią dał

<sup>38</sup> B. Spinoza, *Listy*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 317.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 326.

<sup>41</sup> Tamże, s. 328-329.

<sup>42</sup> Tamże, s. 334.

przykład wyjątkowej świętości, i o tyle uczniów swoich z martwych obudza, o ile uczniowie ci idą za przykładem życia jego i śmierci”<sup>43</sup>.

Nie ulega zatem wątpliwości, że ekskomunikowany filozof żydowski jako pierwszy w historii judaizmu pobiblijnego proklamuje wyjątkowość Jezusa wobec ludzkości, nie dzieląc jej na Żydów i pozostałe narody, czyli nie nuansując relacji Jezusa w zależności od religii.

### Jacob Emden: podwójne błogosławieństwo Jezusa

Jacob/Jakub Emden (także Yaavetz; 1697-1776) urodził się w miasteczku Altona (koło Hamburga; dziś jest to już dzielnica Hamburga; wtedy, przez pewien czas, Altona podlegała królom duńskim); podstawową wiedzę wszczepił mu ojciec, rabin Chacham Tzvi Aszkenazi; uczył się także w Amsterdamie (1710-1714); w 1715 roku poślubił Rachelę, córkę rabina z miejscowości Uherský Brod na Morawach (Czechy) i dlatego właśnie w jeszowie teścia kontynuował studia; podczas pobytu na Morawach nauczał także prywatnie Talmudu (i handlował biżuterią); w 1728 roku został rabinem w miasteczku Emden (stąd jego przydomek); w końcu powrócił do Altony, pełniąc funkcję rabina w synagodze (był także drukarzem); włączył się w zwalczanie sabataizmu i frankizmu, traktując te ruchy jako mieszanie wątków z trzech religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu (trzyczęściowe dzieło *Sefer ha-Shimush – Użyteczna księga*, Altona 1758-1762; na stronie tytułowej brzmi błędnie Amsterdam); w ten sposób wszedł w długoletni konflikt z miejscowym rabinem Jonathanem Eibeschützem (zm. 1764), którego podejrzewał o skryte sprzyjanie tym sektom; w 1751 roku musiał nawet znaleźć schronienie w Amsterdamie, gdzie przebywał do 1752 roku; wrócił do Altony, gdzie zmarł w wieku 79 lat (został pogrzebany w odległości jednego grobu od swego przeciwnika)<sup>44</sup>.

Emden napisał około pięćdziesięciu dzieł, włącznie z autobiografią *Megilat Sefer*. Jeśli chodzi o Jezusa, to kluczowy jest tutaj list uczonego żydowskiego do polskich rabinów, który został potem włączony do traktatu *Seder Olam Rabba-we-Sutta* (Hamburg 1757, nn. 35-37), a następnie do *Sefer ha-Shimush* (nn. 15-17). Emden przyznaje w autobiografii, że jego przeciwnicy oskarżali go, że „sympatyzując z chrześcijaństwem, zainfekował się herezją”<sup>45</sup>. Tymczasem jego opinia o Jezusie stanowi pewne echo nauczania samego Mojżesza Majmonidesa (zm. 1204), wielkiego autorytetu całego średniowiecza. „Założyciel chrześcijaństwa – wyjaśnia Emden – sprowadził na świat podwójne błogosławieństwo. Z jednej strony wzmocnił Mojżeszową Torę, ponieważ żaden z mędrców nie położył większego nacisku na wieczne zobowiązania Bożej nauki. Z drugiej zaś sprowadził wielką łaskę na pogan (...), ponieważ usunął

<sup>43</sup> Tamże, s. 322-323.

<sup>44</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Maciejko, *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755-1816*, Gdańsk 2014 (w różnych miejscach).

<sup>45</sup> Por. [J. Emden], *Megilat Sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1776)*, Baltimore 2011, s. 324.

spośród nich fałszywe bóstwa (...) i nałożył na nich większe wymagania moralne niż te, które są zawarte w Torze Mojżesza. (...) Nazarejczyk i Jego Apostołowie nie chcieli zniszczyć Tory (Mt 5, Łk 16). (...) Jest niezwykle jasne, że Nazarejczyk nigdy nie marzył o zniesieniu Tory. (...) On przyszedł, aby ustanowić religię dla pogan (...). Ona nie była nowa, tylko faktycznie stara; tu chodziło o siedem zapomnianych przykazań synów Noego. Apostołowie Nazarejczyka wprowadzili je na nowo. Jednak ci, którzy urodzili się jako Żydzi, czy po obrzezaniu nawrócili się na judaizm, (...) są zobligowani do zachowywania wszystkich przykazań Tory bez wyjątku. (...) Apostołowie Nazarejczyka zatem wybrali dla tych pogan, którzy nie przystali do żydowskiej wary, zamiast obrzezania praktykę zanurzenia (...), a celebrację szabatu przenieśli na niedzielę. Natomiast Nazarejczyk i Jego Apostołowie zachowywali szabat i obrzezanie (...), bo oni byli z urodzenia Żydami. Oni respektowali Torę w pełni, aż do czasu, gdy niektórzy z nich zdecydowali znieść ją dla siebie kompletnie. Mówi się, że zachowywanie Tory stało się dla nich zbyt trudne i zadekretowali usunięcie jarzma z szyi (Dz 15). Ale i wtedy, w tej mierze, w jakiej mieli na myśli pogan, działali właściwie (...)”<sup>46</sup>.

Rabin Emden nie tylko uznał żydowskość Jezusa, wyrażającą się w akceptacji i wzmocnieniu Tory, ale również docenił Jego dobroczynny wpływ na cały świat nieżydowski. Tym samym niejako wyznaczył nowy początek czasom nowożytnym w podejściu do Jezusa.

### Wnioski końcowe

Spojrzenie całościowe na oryginalną epokę, jaką stanowiła nowożytna faza żydowskiego średniowiecza (XVI-XVIII w.), pozwala uzyskać syntetyczne wnioski. Okazuje się, że kluczowe dla tego okresu były nie tyle, jak w poprzednich wiekach, formalne dysputy chrześcijańsko-żydowskie, kontrolowane przez władze Kościoła, ile raczej po prostu głębsze wniknięcie niektórych światlejszych wyznawców judaizmu, rozumiejących już na ogół łacinę i nawiązujących życzliwe kontakty z chrześcijanami, w doktrynę katolicką, a szczególnie, przynajmniej częściowo, w teksty Nowego Testamentu.

Skoro w tej epoce duch średniowiecza zderza się z duchem nowożytności, podobnie uczeni żydowscy, z jednej strony, odświeżają dawne argumenty izolujące ich od wrogiego chrześcijaństwa, a z drugiej szukają elementów wspólnych. Nietrudno dostrzec, jak cierpliwie zbliżają się do odkrycia, że Jezus może łączyć obie religie. Salomon ibn Verga, Abraham Farissol, Leon Karmi, Leon Modena, Baruch Spinoza i Jakub Emden to kolejne etapy na tej drodze, uczeni reprezentujący różne skupiska Żydów w Europie. Oto te etapy: po pierwsze, pokorna autokrytyka judaizmu, po drugie, weryfikacja dawnych argumentów przeciwko chrześcijaństwu, po trzecie, przemyślenie warunków

<sup>46</sup> List zawarty w: H. Falk, *Jesus the Pharisee: a New Look at the Jewishness of Jesus*, Eugene 2003, s. 17-23.

dialogu, po czwarte, antycypacja oświeceniowego racjonalizmu, po piąte, odwaga dostrzeżenia wyjątkowości Jezusa i po szóste, uznanie, że Jego podwójne błogosławieństwo obejmuje cały świat, ten żydowski, i ten pozażydowski. W nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza wypowiedziano ustami niektórych wyznawców judaizmu, co prawda nielicznych, ale wpływowych, że Jezus nie tylko był wierny Prawu, ale On jeszcze wysubtelnił je; taki Jego obraz ostatecznie odkryto.

Wszystko to uzmysławia, że warunkiem koniecznym skuteczności wszelkiego dialogu międzyreligijnego pozostaje zawsze wolne i rozumiejące przyswojenie sobie treści i racji drugiej strony. Koncentracja katolickiej teologii fundamentalnej w procesie obrony wiary jedynie na swojej religii przynosi zasadniczo tylko powierzchowne i przejściowe ugruntowanie wiarygodności Objawienia Bożego w Jezusie, bo kontrargumenty adwersarza pojawiają się niebawem w innej postaci i z nową mocą. Komunikacja międzyreligijna musi zatem stanowić niejako element stały i zwyczajny wszelkiej apologii godnej tego miana.

\* \* \*

## The Image of Jesus in the Modern Phase of the Jewish Middle Ages

### Summary

Different Jewish thinkers were interested in Jesus since antiquity. But until the modern times they had spoken about him very little and rather negatively. In the sixteenth century a new stage of this interest appeared because several Jews began to look at Jesus with widely opened eyes. They were ready to know critically Jesus on the basis of Christian sources. This paper presents view of Solomon ibn Verga, Abraham Farissol, Jehuda Karmi, Leo Modena, Baruch Spinoza and Jacob Emden. In this way they showed that a profound communication should precede any formal dialogue between Judaism and Christianity.

**Keywords:** Apology, Jesus, Jews, Judaism, Polemic.

### Bibliografia

- Battenberg, F. *Żydzi w Europie: Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650-1933*, przeł. A. Soróbką, Wrocław: Ossolineum 2008.  
[Emden J.], *Megilat Sefer. The Autobiography of Rabbi Jacob Emden (1697-1776)*, Baltimore: PublishourSefer.Com 2011.  
Falk, H., *Jesus the Pharisee: a New Look at the Jewishness of Jesus*, Eugene: Wipf & Stock Publishers 2003.  
Feldman, S. *Spinoza*, (w:) D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Kraków: WAM 2009, s. 631-655.  
Graetz, H., *Historja Żydów*, I-III, przeł. S. Szenhak, Warszawa: Wydawnictwo Judaica 1929.

- Heschel, A.J., *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Warszawa: Esprit 1996.
- Jacob, W., *Christianity Through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*, Cincinnati: Hebrew Union College Press 1974.
- Lapide P.E., *Hebrew in the Church. The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*, przeł. E.F. Rhodes, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1984.
- Lasker, D.J. *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York: Ktav Pub. House 1977.
- Lévy, J.J., Cohen, Y., *Żydzi sefardyjscy*, przeł. K. Pruski, Warszawa: Cyklady 2005.
- Locke, J., *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963.
- Łastik, S., *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa: PIW 1961.
- Maciejko, P., *Wieloplemienny tłum. Jakub Frank i ruch frankistowski, 1755-1816*, Gdańsk: W Podwórku 2014.
- [Modena, L.], *Vita di Jehudà. Autobiografia di Leon Modena, rabbino veneziano del XVII secolo*, Torino: Zamorani 2000.
- [Modena, L.], *A Translation of the Magen Wa-Hereb by Leon Modena 1571-1648. Christianity Through a Rabbi's Eyes*, New York: Edwin Mellen Pr 2001.
- Pilarczyk, K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali: wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Polonsky, A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przeł. M. Wilk, Warszawa: PWN 2014.
- Scholem, G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2007.
- Schrekenberg, H., *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.)*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1994.
- Spinoza, B., *Listy*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa: PWN 1961.



ANNA ZELMA\*

## Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją

Wytyczne Kościoła rzymskokatolickiego dotyczące formacji katechetów mają charakter powszechny, a przy tym ogólny. Obejmują zarówno nauczycieli religii w szkole, jak i katechetów parafialnych. Wymagają dostosowania do warunków lokalnych. Stąd wspólnoty kościelne w poszczególnych krajach opracowują własne wytyczne. W krajach, w których nauczanie religii realizowane jest w szkole (np. w Niemczech, we Włoszech), Kościół uwzględnia również obowiązujące prawo państwowe i oświatowe<sup>1</sup>. Za istotne uznaje lokalne tradycje i doświadczenia oraz nowe tendencje w edukacji i standardy kształcenia pedagogicznego przyszłych nauczycieli. Fakt ten daje się również zauważyć w odniesieniu do kształcenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce<sup>2</sup>. Uwidacznia się to zarówno na etapie programowania, jak i realizacji kształcenia nauczycieli religii. Od 1990 roku (po powrocie lekcji religii do polskiej szkoły) kwestie te regulowane są porozumieniem pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a ministerstwem edukacji narodowej<sup>3</sup> oraz zapisane w prawie oświatowym<sup>4</sup>. Obecność nauczania religii w polskiej szkole zrodziła bowiem nową perspektywę tak dla teorii kształcenia pedagogicznego, jak i dla formacji katechetycznej. Można ją określić jako społeczną, edukacyjną i ekle-

---

\* Anna Zelma – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>; e-mail: [anna.zelma@uwm.edu.pl](mailto:anna.zelma@uwm.edu.pl)

<sup>1</sup> Zob. i por. R. Chałupniak, *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945-2000*, Opole 2005; A. Kielian, *Modele nauczania religii rzymskokatolickiej w krajach europejskich*, Kraków 2010.

<sup>2</sup> K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010, s. 113-163.

<sup>3</sup> Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, „Dziennik Urzędowy MEN” 2019, poz. 9.

<sup>4</sup> A. Mezglewski, *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Lublin 2009, s. 191-226.



zjalną. Autorzy tekstów na temat formacji nauczycieli religii w Polsce po 1990 roku prezentują kwestie najbardziej istotne z perspektywy teoretycznej i praktycznej<sup>5</sup>. W ich analizach, które często mają charakter wielowymiarowy, można zauważyć zbieżne stanowiska na temat odpowiedzialności Kościoła za kształcenie i permanentną formację nauczycieli religii. Różnice poglądów dotyczą przede wszystkim sposobów realizacji tej formacji, także z udziałem podmiotów oświatowych (np. kuratorium oświaty, uczelni wyższych, ośrodków doskonalenia zawodowego, szkół).

Analizy podjęte w niniejszym opracowaniu mają na celu poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jaki charakter ma kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce? Czy ma przede wszystkim charakter teologiczno-katechetyczny czy pedagogiczny? Czy w formacji nauczycieli religii rzymskokatolickiej widoczna jest równowaga między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogiczną? Jakie to ma znaczenie dla nauczania religii w polskiej szkole? W dotychczasowych badaniach na temat formacji nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce brakuje takiego ujęcia problematyki. Jest ono tym bardziej ważne, że po trzydziestu latach obecności lekcji religii w polskiej szkole, wprowadzono istotne zmiany w wymaganiach dotyczących kwalifikacji teologiczno-katechetycznych i pedagogicznych nauczycieli religii oraz w programowaniu kształcenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce<sup>6</sup>. 11 marca 2021 roku zostało przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski nowe „Ratio studiorum”. Określa ono nowe zasady formacji w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych<sup>7</sup>. W 2019 roku wprowadzono w Polsce (na mocy rozporządzenia ministra nauki i szkolnictwa wyższego) nowe standardy kształcenia nauczycieli, które w czasie pandemii Covid-19 zostały zmienione, celem dostosowania formy kształcenia i realizacji praktyk do sytuacji pandemicznej<sup>8</sup>. Wszystko to stwarza nową sytuację w zakresie kształcenia przyszłych nauczycieli religii.

<sup>5</sup> Zob. np. i por. K. Misiaszek, *Jaka formacja katechetów?* „Katecheta” 12(2016), s. 62-65; J. Stala, *Wiedzieć – zdobywanie wiedzy przez nauczyciela religii i katechetę: w kierunku formacji intelektualnej*, „Polonia Sacra” 29(2011), s. 307-320; A. Szajda, *Kompetencje medialne nauczycieli religii. Studium z edukacji medialnej*, Kraków 2021; A. Zellma, (Nie)kwestionowana rola pedeutologii w kształceniu przyszłych nauczycieli religii. „Roczniki Teologiczne” 11(2016), s. 75-87.

<sup>6</sup> Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, dz. cyt., poz. 9; zob. także i por. Obwieszczenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 6 kwietnia 2021 roku w ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, „Dziennik Ustaw” 2021, poz. 890.

<sup>7</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Warszawa 2021, <[https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149\\_BGvH\\_gaformacijpresbiterowwPolsce.pdf](https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijpresbiterowwPolsce.pdf)> (dostęp: 10.06.2021).

<sup>8</sup> Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 25 lipca 2019 r. w sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, „Dziennik Ustaw” 2019, poz. 1450.

Warto dodać, że na wydziałach teologicznych, które funkcjonują w polskich uniwersytetach, kształcenie pedagogiczne studentów teologii prowadzone jest na profilu ogólnoakademickim. Odbywa się ono w ramach jednolitych (pięcioletnich) studiów magisterskich na specjalizacji nauczycielskiej – w zakresie nauczania religii. Kościół rzymskokatolicki w Polsce w porozumieniu z Ministerstwem Edukacji Narodowej dopuszcza również możliwość kształcenia w zakresie teologiczno-katechetycznym na dwuletnich (czterosemestralnych) studiach podyplomowych. Tę propozycję Kościół rzymskokatolicki adresuje głównie do nauczycieli przedmiotów kształcenia ogólnego, którzy posiadają już uprawnienia do nauczania innego przedmiotu, ukończyli studia magisterskie na kierunku innym niż teologia z przygotowaniem pedagogicznym i chcą uzyskać kwalifikacje do nauczania religii w szkole.

W celu znalezienia odpowiedzi na wyżej postawione pytania analizie poddano obowiązujące regulacje prawne (dokumenty kościelne i oświatowe) oraz literaturę przedmiotu. Na tej podstawie w niniejszym przedłożeniu zostaną opisane podstawowe, istotne dla analizowanej problematyki, obszary kształcenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce. Nie da się tego dokonać bez krótkiego wyjaśnienia terminologii typowej dla polskiej rzeczywistości edukacyjnej i eklezjalnej. Przedstawienie przyjętego rozumienia terminów „nauczyciel religii” i „nauczanie religii” jest kluczowe. Chroni przed wieloznacznością, niedopowiedzeniami i brakiem precyzji, a tym samym przed błędami metodologicznymi.

### Wyjaśnienie terminologii

Analizując dokumenty prawa oświatowego oraz dokumenty katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce i polską literaturę przedmiotu, daje się zauważyć brak jednolitości w kwestiach terminologicznych. Dotyczy to zarówno takich terminów, jak: „katecheza szkolna” i „nauczanie religii”, jak też „katecheta”, „katecheta szkolny” i „nauczyciel religii”. Coraz częściej jednak badacze rozgraniczają termin „katecheza” od terminu „nauczanie religii” oraz termin „katecheta” od „nauczyciela religii”<sup>9</sup>. Takie podejście jest poprawne metodologicznie i merytorycznie oraz znajduje uzasadnienie w obowiązujących regulacjach prawnych. Co więcej, świadczy o rzetelności badawczej. Nie zawsze jednak znajduje odzwierciedlenie w analizach polskich katechetyków. Bywa i tak, że znaczna część badaczy termin „nauczyciel religii” stosuje zamiennie z pojęciem „katecheta”<sup>10</sup>. Niekiedy do tego ostatniego pojęcia dodaje przymiotnik „szkolny”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zob. i por. np. M. Mendyk, *Katecheta – nauczyciel, wychowawca, świadek. Jego misja w warunkach nowej ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 6(2007), s. 105-119; K. Misiaszek, *Jaka formacja katechetów?*, dz. cyt., s. 62-65; A. Zellma, *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013, s. 17-19.

<sup>10</sup> Zob. i por. opracowania polskich katechetyków, których opis bibliograficzny można znaleźć w: *Bibliografia katechetyczna 2001-2010*, oprac. R. Czekański, Warszawa 2021, s. 271-278.

<sup>11</sup> Tamże, s. 271-296.

W odniesieniu do działalności dydaktycznej, wychowawczej i katechetycznej Kościoła rzymskokatolickiego w polskiej szkole należy posługiwać się terminem „nauczanie religii”. Kościół rzymskokatolicki w szkole podejmuje specyficzną formę katechezy (PDK 82). Realizuje przede wszystkim zadania dydaktyczne i wychowawcze. Charakter katechetyczny tego nauczania wyraża się w tym, że jest ono powiązane ze wszystkimi działaniami katechetycznymi Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce (PDK 83). W miarę możliwości nauczanie religii ma przygotowywać do katechezy inicjacyjnej w parafii (PDK 83). Nauczanie religii rzymskokatolickiej w polskiej szkole nie jest zatem w pełnym tego słowa znaczeniu katechezą. Co więcej, w prawie oświatowym na określenie nauczania i wychowania chrześcijańskiego, które Kościół rzymskokatolicki realizuje w polskiej szkole, stosuje się termin „nauczanie religii”<sup>12</sup>. Również *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* w odniesieniu do nauczania i wychowania chrześcijańskiego, które Kościół realizuje w szkole, stosuje termin „nauczanie religii” (PDK 82-87).

W aktach normatywnych obowiązujących w Polsce nie występuje termin „katecheta szkolny” lub „katecheta w szkole”. Ustawodawca posługuje się terminem „nauczyciel religii”<sup>13</sup>. Zawsze, zarówno w prawie oświatowym, jak i dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce oraz w polskiej literaturze przedmiotu, powyższy termin oznacza nauczyciela, wychowawcę i świadka wiary, zatrudnionego w danej szkole na podstawie wystawionego przez odpowiednie władze kościelne imiennego skierowania do nauczania religii (PDK 132-134). Zgodnie z obowiązującym prawem oświatowym i kościelnym – nauczycielem religii w polskiej szkole może być osoba, która: 1) spełnia określone wymagania kwalifikacyjne, identyczne z wymaganiami stawianymi pozostałym nauczycielom (wyższe wykształcenie merytoryczne, tu: teologiczne, z odpowiednim przygotowaniem pedagogicznym lub wykształcenie zdobyte w ramach podyplomowych studiów teologiczno-katechetycznych); 2) otrzymała imienne skierowanie (misję kanoniczną) do nauczania religii w danej szkole; 3) przestrzega podstawowych zasad moralnych i troszczy się o własny rozwój duchowy; 4) spełnia warunki zdrowotne, niezbędne do wykonywania zawodu nauczyciela (PDK 90)<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Zob. Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela, „Dziennik Ustaw” 2019 r. poz. 2215.

<sup>13</sup> Zob. i por. Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, dz. cyt., poz. 9; Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 25 lipca 2019 r. w sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, poz. 1450.

<sup>14</sup> Por. Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, dz. cyt., poz. 9.

### Kształcenie teologiczno-katechetyczne

Podstawowym dokumentem określającym jakość kształcenia teologiczno-katechetycznego w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych w Polsce jest „Ratio studiorum”. W październiku 2019 roku, podczas 384. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, biskupi polscy przyjęli projekt dokumentu pod nazwą: „Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”. „Dekretem z dnia 10 kwietnia 2021 r. (Prot. N. 2021 1245) Kongregacja ds. Duchowieństwa zatwierdziła ww. dokument ad experimentum na 5 lat, polecając, by był on wiernie przestrzegany przez wszystkich, do których się odnosi, z zachowaniem wszelkich norm prawa i bez względu na jakiegokolwiek przeciwny zastrzeżenie. W związku z tym, od dnia 1 października 2021 r., rozpoczynającego nowy rok akademicki 2021/2022, na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej obowiązywać będą zasady określone w dokumencie „Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia”<sup>15</sup>.

Integralną część tego dokumentu stanowi „Ratio studiorum” na temat organizacji studiów teologicznych w Polsce. Normy i wskazania zawarte w tym dokumencie odzwierciedlają najnowsze wskazania Stolicy Apostolskiej. Powinny być one zastosowane na wydziałach teologicznych, które prowadzą kształcenie teologiczne nie tylko alumnów seminariów duchownych, ale także osób świeckich. Dokument powstał w oparciu o wytyczne zawarte w opublikowanym przez Watykan – w 2016 roku – „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”<sup>16</sup>. Uwzględnia również wskazania papieża Franciszka, zawarte w Konstytucji Apostolskiej „Veritatis Gaudium” (8 XII 2017) dotyczącej m.in. studiów teologicznych prowadzonych w Uniwersytetach i Wydziałach Kościelnych<sup>17</sup>.

W polskim „Ratio studiorum” u podstaw kształcenia przyszłych nauczycieli religii znajdują się przedmioty z teologii powiązane z filozofią<sup>18</sup>. Rozpisano je w formie grup wykładów, ćwiczeń, warsztatów lub konwersatoriów obowiązkowych, monograficznych i do wyboru. Dotyczą one zarówno formacji ludzkiej i duchowej, jak też intelektualnej i pastoralnej. Obok kształtowania dojrzałej osobowości i charakteru za ważne uznaje się wspieranie przyszłych nauczycieli religii w podtrzymywaniu więzi z Bogiem i ze wspólnotą Kościo-

<sup>15</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, dz. cyt., s. 1.

<sup>16</sup> Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Poznań 2017.

<sup>17</sup> Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych: zarządzenie wykonawcze Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej dla wiernej realizacji konstytucji apostolskiej „Veritatis gaudium”*, Tarnów 2018.

<sup>18</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, dz. cyt., s. 95-180.

ła<sup>19</sup>. Tym działaniom ma towarzyszyć formacja intelektualna, która polega na odkrywaniu i pogłębianiu zagadnień z zakresu filozofii i teologii oraz psychologii, socjologii i współczesnej kultury. Przyszli nauczyciele religii są zobowiązani do podejmowania studium zagadnień filozoficznych i teologicznych, zwłaszcza z historii filozofii, logiki, teorii poznania, filozofii nauk, filozofii kultury, sztuki i techniki, etyki, historii Kościoła powszechnego i w Polsce, patrologii, Pisma świętego, dogmatyki, teologii moralnej, liturgiki, teologii fundamentalnej, prawa kanonicznego, misjologii, ekumenizmu, katolickiej nauki społecznej, teologii pastoralnej, religiologii i dialogu międzyreligijnego oraz muzykologii<sup>20</sup>. Zagadnienia z zakresu katechetyki zostały trafnie powiązane z uzyskaniem kwalifikacji pedagogicznych do nauczania religii<sup>21</sup>. Obok katechetyki fundamentalnej zakłada się realizację wykładów i ćwiczeń z katechetyki materialnej i szczegółowej. Zwraca się przy tym uwagę na merytoryczne i metodyczne aspekty ewangelizacyjnej i katechetycznej działalności Kościoła we współczesnym świecie (w rodzinie, szkole, parafii, w mediach). Za istotną uznaje się korelację nauczania religii z katechezą w parafii. Takie rozwiązanie wynika m.in. z obowiązującego prawa oświatowego i porozumienia podpisanego przez Kościół rzymskokatolicki w Polsce z Ministerstwem Edukacji Narodowej. Jest zatem uzasadnione. Bez wątpienia specyfika pracy nauczyciela religii w polskiej szkole wymaga rzetelnej wiedzy teologicznej i katechetycznej, powiązanej z psychologią i pedagogiką.

### Kształcenie pedagogiczne

Szczególnym obszarem kształcenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce, na który zwraca się uwagę zarówno w „Ratio studiorum”, jak i w prawie oświatowym (także w uzgodnieniach pomiędzy ministrem edukacji narodowej a przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego), jest przygotowanie pedagogiczne do nauczania religii w polskiej szkole<sup>22</sup>. Decyduje ono o uzyskaniu kwalifikacji zawodowych do nauczania religii rzymskokatolickiej w polskiej szkole.

W „Porozumieniu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii”<sup>23</sup> zostały określone wymogi dotyczące kształcenia pedagogicznego, które – jak już wyżej zauważono – słusznie powiązано z przygotowaniem katechetycznym. Wyraźnie zaznaczono, że ten rodzaj kształcenia pedagogicznego przyszłych nauczycieli religii powi-

<sup>19</sup> Tamże, s. 65-180.

<sup>20</sup> Tamże, s. 95-100.

<sup>21</sup> Tamże, s. 142-152.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, dz. cyt., poz. 9.

nien obejmować „nabycie wiedzy i umiejętności z zakresu psychologii, pedagogiki i katechetyki, nauczanych w powiązaniu z teologią w wymiarze nie mniejszym niż 270 godzin oraz pozytywnie ocenioną praktyką pedagogiczną w zakresie nauczania religii w wymiarze nie mniejszym niż 150 godzin”<sup>24</sup>. Co ważne, „o posiadaniu przygotowania pedagogicznego do nauczania religii świadczy dokument ukończenia wyższego seminarium duchownego albo dyplom ukończenia studiów lub inny dokument wydany przez kolegium teologiczne, uczelnię prowadzoną przez Kościół katolicki albo uczelnię publiczną prowadzącą kształcenie w zakresie teologii katolickiej albo świadectwo ukończenia kursu katechetyczno-pedagogicznego prowadzonego przez kolegium teologiczne lub wyższe seminarium duchowne”<sup>25</sup>. Ustawodawca dostrzega zatem znaczenie nie tylko wiedzy i umiejętności z zakresu teologii, ale także psychologii, pedagogiki i katechetyki. Świadczy to o integralnym podejściu do kształcenia przygotowującego przyszłych nauczycieli religii do pracy na różnych etapach edukacji szkolnej. Jednocześnie jest wyrazem uzasadnionej troski o profesjonalne kształcenie studentów teologii. Tylko takie podejście gwarantuje wyposażenie przyszłych nauczycieli religii w rzetelną, najnowszą wiedzę przedmiotową oraz szeroką wiedzę z zakresu nauk społecznych (psychologii, pedagogiki). Sprzyja też rozwijaniu umiejętności i kompetencji społecznych.

Mając powyższe na uwadze, w „Ratio studiorum” uszczegółowiono kwestie związane z kształceniem pedagogicznym, które pozwala uzyskać kwalifikacje do wykonywania zawodu nauczyciela religii. Wyraźnie zaznaczono, że w programach kształcenia teologicznego na jednolitych pięcioletnich studiach magisterskich, należy uwzględnić obowiązujące rozporządzenie ministra nauki i szkolnictwa wyższego w sprawie standardów kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela<sup>26</sup>. Obecnie jest to rozporządzenie z dnia 25 lipca 2019 roku wraz z kolejnymi zmianami, związanymi z pandemią Covid-19 i wprowadzoną formą zdalnego kształcenia na studiach wyższych<sup>27</sup>. Zgodnie z nim, kształcenie przygotowujące studentów teologii do wykonywania zawodu nauczyciela religii powinno obejmować – obok przygotowania w zakresie merytorycznym do nauczania religii (prowadzenia lekcji religii) – również przygotowanie w zakresie psychologiczno-pedagogicznym oraz dydaktycznym. Moduł psychologiczno-pedagogiczny zawiera zintegrowane ze sobą treści kształcenia z obszaru nauk społecznych. Uwzględniła przekaz wie-

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, dz. cyt., s. 94 i nn.

<sup>27</sup> Zob. Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 25 lipca 2019 r. w sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, poz. 1450; por. Obwieszczenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 6 kwietnia 2021 roku w ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, poz. 890.

dzy z psychologii ogólnej oraz psychologii rozwojowej i wychowawczej. Za istotne uznaje się również zagadnienia podejmowane w ramach pedagogiki ogólnej, opiekuńczo-wychowawczej i szkolnej, podstaw dydaktyki oraz emisji głosu. W tym kontekście zakłada się analizowanie problematyki dotyczącej profesjonalnego rozwoju nauczyciela nie tylko na studiach, ale także podczas aktywności zawodowej. Słusznie planuje się też podejmowanie zagadnień z zakresu dydaktyki i metodyki przedmiotu (w naszym przypadku nauczania religii) na poszczególnych etapach edukacyjnych, czyli w przedszkolu, w szkole podstawowej i w różnych typach szkół ponadpodstawowych (liceum, technikum, szkole branżowej). Preferuje się również ćwiczenia z zakresu technologii informacyjno-komunikacyjnych w celu zdobycia niezbędnych umiejętności zastosowania tych technologii w pracy edukacyjnej<sup>28</sup>. Zakres merytoryczny poszczególnych przedmiotów jest zgodny z obowiązującym prawem oświatowym. Jednocześnie uwzględnia specyfikę nauczania religii, w tym zasadę wierności Bogu i człowiekowi, cele, zadania i treści oraz współczesne wyzwania edukacyjne. Tak rozplanowane zagadnienia pedagogiczne, podejmowane w ramach wykładów i ćwiczeń, jak słusznie zaplanowano w wyżej wymienionych dokumentach, należy powiązać z praktykami w zakresie psychologiczno-pedagogicznym i dydaktycznym. Praktyki te należy realizować w różnej formie, np. jako praktyki ciągłe (miesięczne) oraz śródroczne z bezpośrednim udziałem nauczyciela akademickiego i grupy studentów. Nie mogą one być realizowane w formie kształcenia na odległość<sup>29</sup>.

W związku z powyższym dowartościowano podmiotowość przyszłych nauczycieli religii oraz ich aktywność i twórczość. Takie preferencje w kształceniu pedagogicznym sprzyjają rozwijaniu umiejętności kooperacji w zespole (w tym negocjacji, pomocy), refleksyjności w działaniu i nad działaniem, nabywaniu kompetencji komunikacyjnych, zdobywaniu doświadczenia, rozpoznawaniu etycznych i moralnych standardów służących uczestnikom lekcji religii i kształtowaniu osobowości. To z kolei warunkuje profesjonalną postawę w przyszłej pracy edukacyjnej.

Aktywny udział studentów w ćwiczeniach i zajęciach praktycznych, realizowanych w różnych typach szkół i na poszczególnych etapach edukacji, ma przyczyniać się do kształtowania umiejętności i kompetencji zawodowych<sup>30</sup>. Służy wspieraniu przyszłych nauczycieli religii w rozwijaniu refleksyjności, motywowaniu do twórczości edukacyjnej, gromadzeniu doświadczeń edukacyjnych i konfrontowania teorii z praktycznym działaniem. Stąd też, zgodnie z zaleceniami ministerialnymi, za istotne uznaje się w „Ratio studiorum” równoległe prowadzenie praktyki psychologiczno-pedagogicznej oraz katechetycz-

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

nej i zajęć na uczelni<sup>31</sup>. Obserwacja zajęć prowadzonych przez nauczycieli religii – opiekunów praktyk w szkole, współdziałanie z opiekunami praktyk w szkole i bycie w roli nauczyciela religii sprzyja zdobywaniu nowych doświadczeń i kształtowaniu podstawowych kompetencji zawodowych<sup>32</sup>. Dzięki tego rodzaju aktywności pedagogicznej wiedza teoretyczna zostaje powiązana z praktyką edukacją. Studenci teologii – jako przyszli nauczyciele religii – mogą rozwijać profesjonalne kompetencje, które są niezbędne w nauczaniu religii w polskiej szkole.

### Konkluzje

Mając na uwadze powyższe analizy, z całą pewnością można stwierdzić, że kształcenie pedagogiczne nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce ma charakter integralny i kompleksowy. Uwzględnia zarówno aspekty merytoryczne (teologiczne – powiązane z filozofią), jak też katechetyczne i pedagogiczne. Kwestie teologiczno-katechetyczne i pedagogiczne są właściwie rozplanowane i wyakcentowane. Uwarunkowane jest to przede wszystkim celami i zadaniami kształcenia teologicznego przygotowującego do nauczania religii w polskiej szkole. Również stworzenie możliwości kształcenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce na studiach podyplomowych daje nowe możliwości w zakresie rzetelnego przygotowania teologiczno-katechetycznego i pedagogicznego.

Obecnie w kształceniu nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce uwzględnia się wszystkie najważniejsze kwestie merytoryczne, katechetyczne, psychologiczno-pedagogiczne i dydaktyczne. Na uwagę zasługuje dążenie do efektywnego wiązania teorii z praktyką, a także rozwijanie kreatywności i refleksyjności wśród przyszłych nauczycieli religii. Jest to zgodne ze współczesnymi koncepcjami i modelami edukacji nauczycielskiej w Polsce i w świecie. Tym samym w nowych założeniach programowych kształcenia przyszłych nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce widoczna jest równowaga między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogiczną. Co więcej, za ważne uznaje się również uzdalnianie studentów teologii do podejmowania różnych form aktywności ewangelizacyjnej i katechetycznej w parafii. Takie podejście jest uzasadnione i zasługuje na uwagę w kontekście nowych wyzwań pastoralnych. Nabywanie kwalifikacji nauczycielskich nie przysłania tego, co istotne w posłudze nauczania i wychowania w wierze, a więc głoszenia ewangelii, wspierania w nawiązaniu osobistej więzi z Bogiem, wprowadzania do wspólnoty Kościoła, kształtowania postaw i motywowania do podejmowania praktyk religijnych. Zachowane zostały – w sposób właściwy, zgodny z zasadą wierności Bogu i człowiekowi – zarówno priorytety kształcenia teologiczno-katechetycznego, jak i pedagogicznego.

<sup>31</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, dz. cyt., s. 152.

<sup>32</sup> Tamże; Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 25 lipca 2019 r. w sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, poz. 1450.

Realizując zalecenia Kościoła i państwa w zakresie kształcenia przygotowującego do pracy nauczyciela religii, w praktyce szczególną uwagę należy zwrócić na wspomaganie studentów w kształtowaniu kompetencji etyczno-moralnych, rozwijanie otwartości i postawy dialogu oraz wdrażanie do innowacyjności. Nauczanie religii rzymskokatolickiej w Polsce potrzebuje bowiem nauczycieli religii, którzy dochowując wierności Bogu i człowiekowi, są kreatywni w myśleniu i w działaniu, otwarci, empatyczni i zdolni do dialogu oraz potrafią rozumnie korzystać z różnych rozwiązań metodycznych, np. prezentowanych za pomocą nowych technologii informacyjno-edukacyjnych. Nie może przy tym zabraknąć pogłębionej refleksji moralnej przy ocenie własnej pracy dydaktyczno-wychowawczej i katechetycznej. Za równie istotne należy uznać kompetencje potrzebne do pracy katechetycznej w parafii. Tak więc, niezależnie od zmieniającej się rzeczywistości edukacyjnej, podstawowymi ideami kształcenia nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce powinny być wartości chrześcijańskie, wszechstronna wiedza z dziedziny nauk teologicznych, humanistycznych i społecznych oraz umiejętności zawodowe i kompetencje społeczne. Uwzględniając założenia całościowej formacji nauczycieli religii, na uwagę należy mieć również ich formację duchową i pastoralną.

Rzetelna, właściwie zaplanowana i realizowana organizacja kształcenia pedagogicznego studentów teologii stanowi szansę dla jakości nauczania religii rzymskokatolickiej w Polsce. Umożliwia przyszłym nauczycielom religii osiągnięcie solidnych kompetencji merytorycznych i pedagogicznych wymaganych do pracy w polskiej szkole. Dowartościowuje także tak istotne w pracy nauczyciela religii kształtowanie dojrzałej osobowości. Tylko odpowiedzialni, mądrzy, profesjonalnie przygotowani i nieustannie doskonalący swój warsztat pracy nauczyciele religii, z troską o rozwój duchowy i więź ze wspólnotą Kościoła, potrafią sprostać współczesnym problemom dydaktycznym, wychowawczym i ewangelizacyjnym. Niewątpliwie, w praktyce wymaga to powiązania zapoczątkowanego na studiach kształcenia z doskonaleniem oraz rozwojem zawodowym i formacją duchową prowadzoną m.in. w ramach permanentnej formacji nauczycieli religii. W tych działaniach warto skorzystać z doświadczeń Kościoła rzymskokatolickiego w innych krajach Europy.

\* \* \*

## **Education of Teachers of the Roman Catholic Religion in Poland – between Theological and Catechetical Formation and Pedagogization**

### **Summary**

The training of teachers of Roman Catholic religion in Poland is carried out at universities – at the faculties of theology – as part of uniform five-year

master's degree studies or two-year (four-semester) postgraduate studies. The Church ensures the quality of both subject matter (theological) and catechetical preparation, as well as pedagogical preparation of future religion teachers. Current ministerial standards of pedagogical education in Poland are considered important. The analyses undertaken in this paper highlight the fact that the presence of religion lessons in Polish schools requires the reliable preparation of future religion teachers to perform didactic, educational and caring tasks. It also raises the need to pay more attention to the personal and spiritual development of religion teachers. It is, above all, the Roman Catholic Church that is responsible for the quality of theological and catechetical and pedagogical education of those people to whom it gives a mission to teach religion in Polish schools. It is supported in these activities by external entities (e.g. the Ministry of National Education and Science). The above-mentioned activities ensure that the education of teachers of Roman Catholic religion in Poland is integral and, at the same time, adequate for contemporary educational tasks. In the training of Roman Catholic religion teachers, a balance between theological and catechetical and pedagogical formation can be observed. This is visible both in the content and forms of education, where it is preferred to combine theory with practice. This is achieved by internships of theology students carried out in primary schools and various types of secondary schools. Such an integrated approach to the training of religion teachers seems to be the most professional.

**Keywords:** religion teaching, religion teacher, training, theological studies, formation, professional development, theological sciences, social sciences.

### Bibliografia

- Bibliografia katechetyczna 2001-2010*, oprac. R. Czekalski, Warszawa 2012.
- Chałupniak R., *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945-2000*, Opole 2005.
- Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce 2001* (skrót: PDK).
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych: zarządzenie wykonawcze Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej dla wiernej realizacji konstytucji apostolskiej „Veritatis gaudium”*, Tarnów 2018.
- Kielian A., *Modele nauczania religii rzymskokatolickiej w krajach europejskich*, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Warszawa 2021, [https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149\\_BGvH\\_gaformacijpresbiterowwPolsce.pdf](https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijpresbiterowwPolsce.pdf) (dostęp: 10.06.2021).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Poznań. 2017.
- Mendyk M., *Katecheta – nauczyciel, wychowawca, świadek. Jego misja w warunkach nowej ewangelizacji*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1(2001), s. 105-119.
- Mezglewski A., *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*, Lublin 2009.
- Misiażek K., *Jaka formacja katechetów?* „Katecheta” 12(2006), s. 62-65.

- Misiaszek K., *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010.
- Porozumienie pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski oraz Ministrem Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie kwalifikacji zawodowych wymaganych od nauczycieli religii, „Dziennik Urzędowy MEN” 2019, poz. 9.
- Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 25 lipca 2019 r. w sprawie standardu kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela, „Dziennik Ustaw” 2019, poz. 1450.
- Stala J., *Wiedzieć – zdobywanie wiedzy przez nauczyciela religii i katechetę: w kierunku formacji intelektualnej*, „Polonia Sacra” 29(2011), s. 307-320.
- Szajda A., *Kompetencje medialne nauczycieli religii. Studium z edukacji medialnej*, Kraków 2021.
- Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. Karta Nauczyciela, „Dziennik Ustaw” 2019, poz. 2215.
- Zellma A., *(Nie)kwestionowana rola pedeutologii w kształceniu przyszłych nauczycieli religii*, „Roczniki Teologiczne” 11(2016), s. 75-87.
- Zellma A., *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii*, Olsztyn 2013.

## MISCELLANEA



KS. WOJCIECH GUZEWICZ\*

## **Katolicki ruch charytatywny w diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej. Cz. 1: Struktura i organizacja**

Działalność charytatywna stanowi nieodłączny element posługi Kościoła, a czynna miłość bliźniego jest jednym z podstawowych obowiązków chrześcijanina (por. Mt 25, 35-45). Kościół idzie tu w ślady swego Założyciela, który umiłował nas i miłość tę okazał nie tylko poprzez Krzyżową Ofiarę Zbawienia, lecz także przez uczynki miłosierdzia (por. Mt 11, 5). Dlatego nie tylko głosi nakaz miłości bliźniego i zobowiązuje do pełnienia czynów miłosierdzia, ale również nadaje działalności charytatywnej formy instytucjonalne, czyniąc troskę o biednych jednym z głównych zadań ustanowionego urzędu diakona (Dz 6, 1-6).

W Polsce tradycje tej działalności sięgają początków państwa piastowskiego. Na przestrzeni wieków animowali i prowadzili ją głównie biskupi i zakony, ale też bractwa i osoby świeckie. Podobnie było w okresie międzywojennym, z tym że charakter i formy tej działalności były dopasowywane do zmieniających się po wojnie warunków społeczno-politycznych. I tak w pierwszym okresie kładziono nacisk głównie na stronę organizacyjną i koordynacyjną działalności charytatywnej, a od kryzysu gospodarczego w 1929 r. i rozwoju Akcji Katolickiej przede wszystkim na konkretną pracę dobroczynną oraz dopracowywanie metod jej działania<sup>1</sup>.

Przez ruch charytatywny będziemy rozumieć całość akcji charytatywnej prowadzonej w międzywojennej diecezji łomżyńskiej. Opierał się on głównie na Parafialnych Komitetach Niesienia Pomocy, w skład którego wchodziły

---

\* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: [wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl](mailto:wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl)

<sup>1</sup> Por. J. Majka, *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 511-532.

głównie stowarzyszenia wincetyńskie i Akcja Katolicka, 2) instytucjach i fundacjach dobroczynnych; 3) działalności zakonów, w tym szczególnie Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo.

Wyjaśnienia wymaga też kwestia granic diecezji łomżyńskiej. Umieszczone bowiem w tytule ramy czasowe mogą sugerować, że diecezja ta istniała już w 1918 r. Tymczasem powstała ona siedem lat później, na mocy bulli Piusa XI *Vixdum Poloniae unitas*<sup>2</sup>. Niemniej trzeba pamiętać, że już przed 1925 r. istniał pewien prototyp diecezji łomżyńskiej. Była to część diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej leżąca w granicach Polski. Dysponowała ona pewną autonomią, wyrażającą się między innymi w posiadaniu struktur seminaryjnych, kurialnych, sądowych, itp.<sup>3</sup> Z chwilą ogłoszenia reorganizacji kościelnej w Polsce część ta wraz ze swoją organizacją weszła w skład diecezji łomżyńskiej jako jeden z głównych jej komponentów. Drugim komponentem nowopowstałej diecezji były trzy dekanaty przyłączone z diecezji płockiej<sup>4</sup>. Stąd pod względem strukturalnym, jak też w pewnym sensie terytorialnym i demograficznym można mówić o istnieniu diecezji łomżyńskiej już od 1918 r.

Podstawową bazą źródłową omawianych zagadnień stanowiły materiały uzyskane z kwerendy przeprowadzonej w Archiwum Diecezjalnym w Łomży i Archiwum Diecezjalnym w Elku. Spośród źródeł drukowanych na pierwszym miejscu warto wymienić akty normatywne, takie jak listy i okólniki kolejnych biskupów łomżyńskich, sprawozdania i statuty organizacji społecznych oraz uchwały podejmowane na ogólnodiecezjalnych konferencjach dziekanów i konferencjach dekanalnych. Dokumenty te zawierają praktyczne zalecenia dla duszpasterzy odnoszące się do akcji charytatywnej, informują o osiągnięciach oraz istniejących brakach. Bogatych informacji dotyczących form zaangażowania w pracę charytatywną dostarczyły również czasopisma religijne, a wśród nich: „Życie i Praca” (Łomża 1924-1935), „Sprawa Katolicka” (1935-1939) oraz „Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej” (Łomża 1927-1939). Wśród opracowań na uwagę zasługuje publikacja ks. Wojciecha Guzewicza pt. *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, w której autor zawarł m.in. główne kierunki ruchu charytatywnego w międzywojennej diecezji łomżyńskiej<sup>5</sup> oraz ks. Józefa Majki pt. *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*,

<sup>2</sup> Kuria Biskupia w Łomży, *Acta erectionis dioecesis łomzensis*, bez sygn., L. Lauri do R. Jałbrzykowskiego, Warszawa 16 XI 1925 r.

<sup>3</sup> W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003, s. 21; Tenże, *Przemiany administracyjne Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce na przełomie XX i XXI wieku i powstanie diecezji elckiej*, w: *Ukraina – Polska – Unia Europejska. Ze studiów nad przekształceniami ustrojowymi na przełomie XX i XXI wieku*, red. H. Stroński, J. Gołota, O. Krasiewski, Lwów-Olsztyn-Ostrołęka 2014, s. 257-263.

<sup>4</sup> W. Jemielity, *Powstanie diecezji łomżyńskiej 1925-1975*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji łomżyńskiej*, Łomża 1975 s. 15nn.

<sup>5</sup> W. Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, Elk 2006, ss. 400.

w której przedstawiona została ogólna charakterystyka ruchu charytatywnego w Polsce w okresie II Rzeczypospolitej<sup>6</sup>.

### Parafialne Komitety Pomocy Biednym

Parafialne Komitety Pomocy Biednym zostały utworzone w diecezji łomżyńskiej z inicjatywy bpa Stanisława Łukomskiego w 1931 r. W ich skład mieli wejść głównie członkowie stowarzyszeń wincentyńskich oraz Akcji Katolickiej<sup>7</sup>. O ile w parafiach miejskich nie było większego problemu z powołaniem takich komitetów, o tyle w ośrodkach wiejskich inicjatywy te były na ogół słabiej rozwinięte. Brakowało tu środków materialnych i ludzi przygotowanych do tej pracy. Jak wielkie musiały być te trudności świadczy fakt, że w okresie od 15 sierpnia 1931 r. do 20 marca 1932 r. zdołano powołać jedynie 15 komitetów parafialnych, w tym tylko 5 w parafiach wiejskich<sup>8</sup>. Wprawdzie pod koniec okresu międzywojennego liczba komitetów parafialnych zwiększyła się do 90, z czego ponad 70 przypadało na parafie wiejskie, ale tylko połowa z nich przysyłała regularnie sprawozdania ze swej działalności, co oznaczało – zdaniem władz centralnych – że „upadła nich najprawdopodobniej działalność charytatywna”<sup>9</sup>. W miejscach, gdzie nie udało się utworzyć komitetów parafialnych, inicjatywy charytatywne podejmowały zelatorki i zelatorzy Żywego Różańca oraz Trzeciego Zakonu św. Franciszka<sup>10</sup>.

Istotną rolę w komitetach parafialnych odgrywały stowarzyszenia wincentyńskie. W ich skład wchodziły m.in. Towarzystwa św. Wincentego à Paulo przeznaczone dla kobiet oraz Konferencja św. Wincentego à Paulo, skupiające w swych szeregach mężczyzn. Prowadziły one bowiem najszerszą działalność charytatywną, a ponadto miały dobre struktury organizacyjne. Stowarzyszenia te skupiały katolików świeckich i w swoim charyzmacie miały na celu niesienie materialnej, religijnej i moralnej pomocy ubogimi będącym w trudnej sytuacji życiowej. Początki stowarzyszeń wincentyńskich sięgają pierwszej połowy XIX w. i związane są z działalnością Fréderica Ozanama we Francji. On to w 1833 r. przy współpracy E. Bailly'ego założył pierwszą Konferencję, skupiającą w swoich szeregach młodzież akademicką. Organizacja ta początkowo miało charakter samokształceniowy (Société Bonnes Etudes), a następnie (częściowo w reakcji na zarzuty socjalistów oskarżających Kościół o bezczynność wobec nędzy) charytatywny (Société de Saint Vincent de Paul). Dzięki popar-

<sup>6</sup> J. Majka, *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*, s. 511-532.

<sup>7</sup> S. Łukomski, *W sprawie Komitetów Parafialnych Pomocy Ubogim*, „Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej” (dalej cyt. WKDŁ), 5(1931), nr 11, s. 314.

<sup>8</sup> Archiwum Diecezji Łomżyńskiej (dalej cyt. ADŁ), [Akta różne] [nieuporządkowane], bez sygn., Komitety Parafialne Pomocy Ubogim. Sprawozdanie z działalności Komitetów Parafialnych Pomocy Ubogim w diecezji łomżyńskiej za rok 1931 i 1932.

<sup>9</sup> WKDŁ 9(1935), nr 8, s. 80.

<sup>10</sup> Archiwum Diecezji Elckiej (dalej cyt. ADE), Akta Parafii (dalej cyt. AP) Berzniki 1922-1949, bez sygn. Pismo ks. K. Grunwalda z 18 II 1930 r.; W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej*, s. 239n.

ciu duchowieństwa, organizacja ta rozpowszechniła się nie tylko w diecezjach Francji, ale także w innych krajach Europy, Afryce i w Ameryce Północnej. Kierownictwo ideologiczne i duchowe nad tymi organizacjami powierzono księżom misjonarzom (lazarystom)<sup>11</sup>.

Na ziemiach polskich pierwsze Towarzystwo św. Wincentego à Paulo powstało we Lwowie (1843 r.). Pierwsza zaś Konferencja św. Wincentego à Paulo została założona na Śląsku (1843 r.). Działalność stowarzyszeń wincentyńskich oraz innych dobroczynnych zakładów i instytucji o zasięgu diecezjalnym koordynowana była przez rady wyższe (np. Rada Wyższa w Warszawie obejmowała organizacje wincentyńskie z okręgu warszawskiego i wileńskiego), a także związki organizacji dobroczynnych (np. Związek Katolicki Towarzystw i Zakładów Dobroczynnych utworzony 1895 r. we Lwowie; podobne powstawały też w Poznańskim, Małopolsce i Śląsku)<sup>12</sup>.

Stowarzyszenia wincentyńskie skupiały w swoich szeregach zarówno dorosłych, jak i młodzież (w niektórych krajach także dzieci w wieku 8-12 lat). Podstawową komórką organizacyjną stowarzyszeń męskich była konferencja, natomiast żeńskich – towarzystwo (stowarzyszenie). Na czele każdej grupy stał zarząd, w skład którego wchodził przewodniczący, jego zastępca i skarbnik. Ważną funkcję spełniał także kierownik duchowny. Przewodniczył on zebraniom i czuwał nad prawidłowością działań organizacji. Poszczególne stowarzyszenia parafialne wchodziły w skład związku diecezjalnego<sup>13</sup>. Środki finansowe stowarzyszeń opierały się głównie na składkach członkowskich, ofiarach zbieranych podczas zbiórek w Kościołach i darach dobroczyńców.

Na początku okresu międzywojennego w diecezji łomżyńskiej istniały tylko pojedyncze oddziały żeńskie, będące najczęściej sekcjami miłosierdzia działającymi przy Katolickim Związku Polek, Bractwach Różańcowych i Tercjariacie<sup>14</sup>. Od 25 grudnia 1929 r., na mocy dekretu bpa S. Łukomskiego, wszyscy księża proboszczowie zobowiązani byli do zakładania oddziałów Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia w swoich parafiach<sup>15</sup>. Na szczęblu diecezjalnym odpowiedzialnym za tę akcję został ks. Stanisław Szczęsnowicz<sup>16</sup>. Mimo szeroko zakrojonej akcji popularyzującej to dzieło nie udało się zaprowadzić

<sup>11</sup> S. Fel, K. Kuźmak, *Konferencje św. Wincentego à Paulo*, EK, t. 9, Lublin 2002, kol. 573; J. Majka, *Kościelna działalność dobroczynna w Polsce w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (dalej cyt. ZNKUL) 9(1966), z. 1-2, s. 117-135; W. Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, s. 134-135.

<sup>12</sup> Cz. Strzeszewski, *Chrześcijańska myśl i działalność społeczna w zaborze austriackim w latach 1865-1918*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 191-194.

<sup>13</sup> S. Fel, K. Kuźmak, *Konferencje św. Wincentego à Paulo*, kol. 573-574.

<sup>14</sup> „Życie i Praca” (dalej cyt. ŻiP), 1(1924), nr 15, s. 3; 4(1927), nr 3, s. 3; „Ziemia Łomżyńska”, 3(1920), nr 5, s. 3.

<sup>15</sup> WKDŁ 4(1930), nr 1, s. 5.

<sup>16</sup> ŻiP 8(1931), nr 19, s. 3.

go w większości łomżyńskich parafii. Pod koniec 1937 r. organizacja ta istniała zaledwie w 24 parafiach, co stanowiło niecałe 18% wszystkich parafii w diecezji. Należało do niej 489 członków czynnych i 723 wspierających. Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia powstawała na terenie diecezji zazwyczaj w ośrodkach miejskich i większych miejscowościach<sup>17</sup>.

Zdecydowanie mniej było Konferencji św. Wincentego à Paulo. Na terenie diecezji łomżyńskiej funkcjonowały tylko dwie: w Suwałkach i Łomży. Każda z nich skupiała niewiele ponad 10 członków. Dyrektorami poszczególnych konferencji byli księża mianowani przez władze diecezjalne, zarząd zaś tworzyli świeccy<sup>18</sup>.

Poza stowarzyszeniami wincentyńskimi drugim filarem Parafialnych Komitetów Niesienia Pomocy była Akcja Katolicka. W diecezji łomżyńskiej powstała ona 21 września 1931 r. i działała do 1939 r., tj. do momentu wybuchu II wojny światowej. W ciągu niespełna ośmiu lat istnienia zdołała zbudować solidne struktury, na które składały się dwie powiązane ze sobą instytucje (instytuty i stowarzyszenia):

- Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej (DIAK),
- Dekanalna Akcja Katolicka (DAK),
- Parafialna Akcja Katolicka (PAK),
- Katolickie Stowarzyszenie Mężów (KSM),
- Katolickie Stowarzyszenie Kobiet (KSK),
- Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (KSMM),
- Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej (KSMŻ).

Udało się jej zgromadzić katolików czterech stanów, łącznie kilkadziesiąt tysięcy wiernych. W 1938 r. do KSK – 7338 członków, do KSMŻ – 7348 członków, do KSM – 5579 członków, a do KSMM – 4778 członków (zob. tabela nr 1)<sup>19</sup>.

**Tabela 1.** Liczebność Stowarzyszeń Akcji Katolickiej w diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym.

<sup>17</sup> W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej*, s. 240.

<sup>18</sup> *Sprawozdanie z Działalności Towarzystwa św. Wincentego à Paulo na Terytorium Metropolii Warszawskiej i Wileńskiej za rok 1934 i 1935*, [Wilno 1936], s. 2-5; *Sprawozdanie z działalności Towarzystwa św. Wincentego à Paulo na terytorium metropolii warszawskiej i wileńskiej za rok 1936*, [Wilno 1937], s. 16nn.; W. Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, s. 135.

<sup>19</sup> Zob. W. Guzewicz, *Geneza Akcji Katolickiej i jej powstawanie w diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym*, „*Elckie Studia Teologiczne*” 5(2004), s. 321-336; Tenże, *Geneza i organizacja Parafialnej Akcji Katolickiej na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, „*Studia Teologiczne*” 23(2005), s. 279-289; Tenże, *Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej w diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, „*Roczniki Teologiczne*” 52(2005), z. 4, s. 107-136; Tenże, *Stosunek duchowieństwa i świeckich do Akcji Katolickiej w międzywojennej diecezji łomżyńskiej*, „*Nasza Przyszłość*” 105(2006), s. 231-246; Tenże, *Zarys działalności charytatywnej Akcji Katolickiej w międzywojennej diecezji łomżyńskiej*, „*Studia Teologiczne*” 24(2006), s. 293-305;

| Rok  | KSM   |      | KSK   |      | KSMM  |      | KSMŻ  |      |
|------|-------|------|-------|------|-------|------|-------|------|
|      | ODDZ. | CZŁ. | ODDZ. | CZŁ. | ODDZ. | CZŁ. | ODDZ. | CZŁ. |
| 1934 | 39    | 3215 | 24    | 2541 | 118   | 3560 | 139   | 5240 |
| 1935 | 70    | 4799 | 56    | 4238 | 119   | 3379 | 129   | 5992 |
| 1936 | 87    | 5261 | 70    | 6504 | 117   | 4546 | 131   | 6601 |
| 1937 | 97    | 6161 | 78    | 7338 | 116   | 4778 | 157   | 7964 |
| 1938 | 99    | 6500 | 78    | 7338 | 116   | 4674 | 129   | 7348 |
| 1939 | 102   | 7271 | 85    | 7912 | 111   | 4682 | 125   | 7348 |

**Źródło:** ADŁ, [Akta różne] [nieuporządkowane], Katolickie Stowarzyszenie Mężów, k. 22, M. Pirożyński, S. Szczęch, *Rocznik statystyczny Kościoła katolickiego w Polsce. Rok pierwszy 1937*, Lublin 1938, s. 254, 257, 260, 292, 299, 322, 327; AKDŁ 6(1939), nr 4, s. 69; „Sprawa Katolicka” 4(1938), nr 19, s. 5; 5(1939), nr 15, s. 4; „Zjednoczenie” 7(1939), nr 7-8, s. 125-138; „Kierownik Stowarzyszeń Młodzieży” 17(1938), nr 8, s. 202-211; 18(1939), nr 8, s. 223-230, 248-253; „Ruch Katolicki” 9(1939), nr 7, s. 345.

Organizacjami kościelnymi prowadzącymi akcję charytatywną były również Żywy Różaniec, Trzeci Zakon św. Franciszka, Bractwa Różańcowe i inne. Niemniej jednak dominującą rolę spełniały stowarzyszenia wincetyńskie oraz Akcja Katolicka. Pozostałe organizacje podejmowały inicjatywy charytatywne głównie w parafiach wiejskich, gdzie nie było struktur ani stowarzyszeń wincetyńskich, ani Akcji Katolickiej lub gdzie inicjatywy te były słabiej rozwinięte<sup>20</sup>.

### Instytucje i fundacje dobroczynne

Pomocą dla ludności biednej w diecezji zajmowało się także Towarzystwo Dobroczynności w Łomży, które powstało w 1881 r. z inicjatywy miejscowego duchowieństwa i ziemiaństwa<sup>21</sup>. Pierwsza wojna światowa znacznie ograniczyła jego pracę oraz spowodowała dewaluację posiadanych kapitałów. Po odzyskaniu niepodległości Towarzystwo reaktywowało działalność, zajmując się głównie udzielaniem porad fachowych w sprawach gospodarczych, prowadzeniem przytułków, kas pożyczkowo-bezprocentowych, ochronek, organizowaniem zbiórek dla najbiedniejszych, urządzanie odczytów i koncertów itp.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Por. S. Łukomski, *Niesienie pomocy bezrobotnym*, WKDŁ 6(1932), nr 8, s. 157-158; „Wiadomości Archidiecezji Wileńskiej” 5(1931), nr 15-18, s. 208.

<sup>21</sup> ŻiP 5(1928), nr 21, s. 3.

<sup>22</sup> ADŁ Akta Osobowe (dalej cyt. AO), Akta ks. Wincentego Bogackiego. Wspomnienia, cz. III [mps], s. 5; *Statut Towarzystwa Dobroczynnego w Łomży*, Łomża 1936, § 4, 6, 16-18; ŻiP 2(1925), nr 2, s. 3; 2(1925), nr 45, s. 1.

Moderatorami tej instytucji byli ks. Józef Łuniewski oraz ks. Antoni Roszkowski. Wspierali ich także inni księża, w tym: Wincenty Błazewicz, Stefan Dmochowski, Florian Haraburda, Piotr Pianko, Jan Przybiński, Stanisław Pardo, Józef Roszkowski, Kazimierz Sidorowicz, Józef Śledziński, oraz Piotr Śledziewski<sup>23</sup>. Podobne towarzystwo działało również w Suwałkach przy parafii św. Aleksandra. Jego głównym inicjatorem i opiekunem był ks. Szczęsno-wicz, a po nim – od 1929 r. – ks. Bolesław Gumowski<sup>24</sup>. Członkami obu tych stowarzyszeń mogła być tylko osoba pełnoletnia, należąca do jednej z organizacji katolickiej i mająca rekomendację przynajmniej dwóch członków towarzystwa. Ogół członków dzielił się na zwyczajnych, wspierających i honorowych. Członkowie zwyczajni zobowiązani byli do opłacenia składki organizacyjnej w wysokości 6 zł. rocznie. Członkiem wspierającym mógł zostać każdy członek zwyczajny, który wpłacił jednorazowo na rzecz towarzystwa przynajmniej 50 zł. Członków honorowych mianowało Walne Zgromadzenie Towarzystwa na jednomyślny wniosek zarządu, w uznaniu za szczególne zasługi położone w dziedzinie dobroczynności<sup>25</sup>.

Na wzór Towarzystw Dobroczynności w Łomży i Suwałkach były zakładane przez księży katolickie kasy pożyczkowo-bezprocentowe. Zasadniczo zajmowały się one „niesieniem pomocy biednym i ubogim oraz wspieraniem poczynąń katolickich kupców i rzemieślników”. Najczęściej wyznaczone cele realizowane były poprzez udzielanie bezprocentowych pożyczek<sup>26</sup>. Znajdowały się one prawie w każdej większej miejscowości diecezji<sup>27</sup>.

### Zakony i zgromadzenia

Na terenie międzywojennej diecezji łomżyńskiej działalność charytatywną prowadziły również zakony. Wśród nich wyróżniały się szarytki, felicjanki, sercanki, służki, franciszkanki.

Siostry Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo (szarytki) założone zostały przez św. Wincentego à Paulo we Francji w XVII w. Do Polski przybyły w 1652 r. pod hasłem *Miłość Chrystusa nagli nas*. Służą ubogim w domach, chorym w szpitalach, starcom, pracują na misjach zagranicznych, katechizują dzieci i młodzież. W międzywojennej diecezji łomżyńskiej szarytki miały swoje domy m.in. w Łomży (prowadziły tutaj szpital Świętego Ducha i Zakład Opieki dla Dorosłych), Ostrołęce (szpital św. Józefa) i Szczuczynie (szpital)<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Sprawozdanie z działalności i funduszów Towarzystwa Dobroczynności w Łomży za okres od 1 stycznia 1914 r. do 1 stycznia 1922 r., [Łomża 1922], s.4-6, 11-15.

<sup>24</sup> ŻiP 2(1925), nr 11, s. 2; 2(1925), nr 52, s. 1; „Sprawa Katolicka” 2(1936), nr 32, s. 14.

<sup>25</sup> Statut Towarzystwa Dobroczynnego w Suwałkach, [Suwałki 1929], § 9, 10, 15; Statut Towarzystwa Dobroczynnego w Łomży, § 9-15.

<sup>26</sup> Por. „Już Świta” 3(1936), nr 10, s. 7; „Sprawa Katolicka” 2(1936), nr 32, s. 14.

<sup>27</sup> W. Guzewicz, *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, s. 235nn.

<sup>28</sup> W. Jemielity, *Zgromadzenia zakonne rzymskokatolickie w północno-wschodniej Polsce*, „Studia Teologiczne” 20(2002), s. 337-362.

Zgromadzenie Sióstr św. Feliksa z Kantalicjo i św. Franciszka z Asyżu (felicjanki) powstało w 1855 r. w Warszawie. Założycielami byli: Zofia Truszkowska i o. Honorat Koźmiński. Hasło zgromadzenia brzmi: Wszystko przez Serce Maryi na cześć Przenajświętszego Sakramentu. Siostry zajmują się m.in. pomocą bliźnim, katechizacją, prowadzeniem domów starców i nieuleczalnie chorych, pracą przy parafiach. W latach 1918-1939 swoje domy posiadały w Filipowie (1928-1932) – pracowały w domu starców, Suwałkach (1938) i Wizajnach (1928-1940) – prowadziły szkołę szycia i katechizację<sup>29</sup>.

Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki (sercanki) powstało w 1885 r. Jego założycielami byli o. Honorat Koźmiński, Elżbieta Stumer i Paula Malecka. Hasło zgromadzenia: *Serce Maryi ucieczką naszą*. Zajmują się m.in. katechizacją, pielęgniarstwem, krawiectwem, introligatorstwem itp. W międzywojennej diecezji łomżyńskiej pracowały m.in. w Filipowie, Kolnie (prowadziły dom dziecka) i Łomży (np. prowadziły Internat Seminarium Nauczycielskiego, ochronkę dla dzieci)<sup>30</sup>.

Zgromadzenie Siostry Franciszkanek Rodziny Maryi powstało w 1857 r. założone przez ks. Felińskiego w Petersburgu. Siostry mają za cel wychowanie dzieci, opiekę nad chorymi, starcami i kalekami. Swoje domy miały m.in. w Augustowie (prowadziły ochronkę dla dzieci, dom starców, praca z dziećmi i młodzieżą), Ostrołęce (dom dziecka), Ostrowi Mazowieckiej (sierociniec, szpital), Sejnach (sierociniec, bursa gimnazjalna, dom starców) oraz w Studzienicznej (sierociniec, dom dziecka)<sup>31</sup>.

### Zakończenie i wnioski

Podsumowując należy stwierdzić, iż organizacja i działalność charytatywnej w Kościele łomżyńskim w II Rzeczypospolitej stanowiła istotną część przedsięwzięć duszpasterskich i czerpała swe tradycje jeszcze z diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej. Nowym uwarunkowaniem było nauczanie papieskie (np. encyklika Piusa XI *Quadragesimo anno*) oraz nadmiar potrzeb, jakie zrodziły się po I wojnie światowej (w 1918 r. znaczna część terenów diecezji łomżyńskiej była zniszczona w ponad 70%), czy w wyniku wielkiego kryzysu ekonomicznego na początku lat trzydziestych XX wieku. Należy jednak podkreślić, iż sytuacje kryzysowe sprzyjały rozwojowi akcji charytatywnej, gdyż wzrastało wówczas ogóle zrozumienie dla tego rodzaju akcji i stowarzyszeń; jednocześnie w pewnym stopniu ją utrudniały, nie tylko ze względu na brak

<sup>29</sup> Tamże; zob. W. Guzewicz, L. Moszczyński, *Troska o dobro wspólne w posłudze ks. Witolda Balukiewicza (1891-1971)*, w: *Pro bono publico, personae et familiae. Niektóre aspekty działań na rzecz dobra osoby, rodziny i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, A. Miłkucki, Elk 2018, s. 31-52.

<sup>30</sup> W. Jemielity, *Zgromadzenia zakonne rzymskokatolickie w północno-wschodniej Polsce*, s. 337n.

<sup>31</sup> Zob. T.A. Frącek, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 139-170.

środków, lecz także z uwagi na niebezpieczeństwo spłylenia ideologicznego i prowizoryczności organizacyjnej, czego przykładem były Parafialne Komitety Niesienia Pomocy. Poza tym bardzo liczne i pilne zadania, jakie stawały przed ruchem charytatywnym w diecezji, znacznie opóźniały tworzenie stabilnych struktur działalności dobroczynnej oraz rzutowały na jej zasięg i rozmiary.

Całość akcji charytatywnej w międzywojennej diecezji łomżyńskiej koncentrowała się zasadniczo wokół trzech członów: Parafialnych Komitetów Niesienia Pomocy, instytucji i fundacjach dobroczynnych oraz zakonów, w tym szczególnie Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. W sumie w akcję charytatywną było tu zaangażowanych kilka-kilkanaście tysięcy osób, zarówno świeckich, jak i osób konsekrowanych czy duchownych. Wydaje się, że w zakresie organizacji placówek oraz liczbie członków w poszczególnych organizacjach osiągnięto w miarę dobre rezultaty w warunkach duszpasterskich diecezji łomżyńskiej. Trzeba bowiem pamiętać, że ruch charytatywny na tym terenie napotykał na szczególne trudności: warunki społeczno-ekonomiczne, chociażby ze względów na niewystarczające materialne; propaganda socjalistów i komunistów, odciągająca ludzi od Kościoła; rozległe parafie, brak właściwej liczby kapłanów oraz ich odpowiedniego przygotowania do tej pracy. Niektórzy duchowni, wywodzący się ze starszego pokolenia, przywiązani do tradycyjnych metod duszpasterskich nie widzieli potrzeby tworzenia nowych organizacji (np. Akcji Katolickiej) i dlatego odnosili się do nich z rezerwą, obojętnością, a nawet i niechęcią. Znaczenie takich postaw podnosiła i ta okoliczność, iż do rzadkości należała bliska współpraca inteligencji z duchowieństwem, skutkiem czego odczuwano dotkliwy brak świeckich liderów ruchu, ludzi odpowiedniego formatu intelektualnego, jednocześnie obdarzonych umiejętnościami organizatorskimi.

\* \* \*

## **Catholic Charity Movement in the Lomza Diocese During the Second Polish Republic. Part 1: Structure and Organization**

### **Summary**

Charity is an integral part of the Church's ministry, and active charity is one of the Christian's basic duties (cf. Mt 25, 35-45). The Church follows in the footsteps of her Founder, who loved us and showed us this love not only through the Sacrifice of Salvation, but also through works of mercy (cf. Mt 11, 5). Therefore, he not only proclaims the love of neighbor and obliges him to perform acts of mercy, but also gives charitable activities institutional forms, making caring for the poor one of the main tasks of the deacon's office (Acts 6, 1-6).

In Poland, the traditions of this activity date back to the beginnings of the Piast state. Over the centuries, it was mainly animated and led by bishops and

religious orders, but also brotherhoods and lay people. It was similar in the interwar period and in the Lomza diocese, except that the nature and forms of this activity were adapted to the changing socio-political conditions after the war. And so, in the first period, emphasis was placed mainly on the organizational and coordination side of charity, and since the economic crisis in 1929 and the development of Catholic Action, primarily on specific charity work and refining its methods.

By charity we will understand the entire charity campaign carried out in the interwar diocese of Lomza. It was based mainly on Parish Committees of Relief, consisting mainly of Vincentian associations and Catholic Action, 2) charitable institutions and foundations; 3) the activities of religious orders, in particular the Congregation of the Sisters of Mercy of Saint. Wincentego à Paulo.

**Keywords:** charity movement, diocese of Lomza, Second Polish Republic.

### Bibliografia

- Frącek T.A., *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, Elk 2013, s. 139-170.
- Guzewicz W., *Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej w diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, „Roczniki Teologiczne” 52(2005), z. 4, s. 107-136.
- Guzewicz W., *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003.
- Guzewicz W., *Geneza Akcji Katolickiej i jej powstawanie w diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym*, „Elckie Studia Teologiczne” 5(2004), s. 321-336.
- Guzewicz W., *Geneza i organizacja Parafialnej Akcji Katolickiej na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej*, „Studia Teologiczne” 23(2005), s. 279-289.
- Guzewicz W., Moszczyński L., *Troska o dobro wspólne w posłudze ks. Witolda Balukiewicza (1891-1971)*, w: *Pro bono publico, personae et familiae. Niektóre aspekty działań na rzecz dobra osoby, rodziny i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, A. Mikucki, Elk 2018, s. 31-52.
- Guzewicz W., *Przemiany administracyjne Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce na przełomie XX i XXI wieku i powstanie diecezji elckiej*, w: *Ukraina – Polska – Unia Europejska. Ze studiów nad przekształceniami ustrojowymi na przełomie XX i XXI wieku*, red. H. Stroński, J. Gołota, O. Krasiński, Lwów-Olsztyn-Ostrołęka 2014, s. 257-263.
- Guzewicz W., *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, Elk 2006.
- Guzewicz W., *Stosunek duchowieństwa i świeckich do Akcji Katolickiej w międzywojennej diecezji łomżyńskiej*, „Nasza Przeszłość” 105(2006), s. 231-246.
- Guzewicz W., *Zarys działalności charytatywnej Akcji Katolickiej w międzywojennej diecezji łomżyńskiej*, „Studia Teologiczne” 24(2006), s. 293-305.
- Jemielity W., *Powstanie diecezji łomżyńskiej 1925-1975*, w: *Schematyzm jubileuszowy diecezji łomżyńskiej*, Łomża 1975.
- Jemielity W., *Zgromadzenia zakonne rzymskokatolickie w północno-wschodniej Polsce*, „Studia Teologiczne” 20(2002), s. 337-362.
- Majka J., *Chrześcijańska myśl i ruch charytatywny*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 511-532.
- Majka J., *Kościelna działalność dobroczynna w Polsce w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 9(1966), z. 1-2, s. 117-135.

JULIA KRAUZE\*

## Plauto senza frontiere. Il “Miles gloriosus” nelle traduzioni

*Musas Plautino sermone locuturas fuisse,  
si Latine loqui vellent.*

Quintiliano, *Institutio oratoria* X, 1, 99.

Di quel poco che è pervenuto sulla vita di Plauto almeno una cosa è certa, cioè la data di morte, riportata da Cicerone in un passo del *Brutus* (XV, 60) e che fu un attore errante<sup>1</sup>.

Tutt’altro si evince dalle testimonianze testuali sia dirette sia indirette. Il corpus plautino<sup>2</sup> definito già da Varrone nel suo *De comoediis Plautinis*, traccia il profilo di un autore prolifico, di forte ispirazione menandriana da un lato, dall’altro di, un arguto e implacabile cronista, singolare soprattutto negli stratagemmi linguistici. La lingua plautina si caratterizzò per la presenza di numerose contaminazioni e prestiti dal greco, di figure retoriche (l’anafora, il chiasmo, l’omoteleuto, l’allitterazione), superlativi iperbolici e ridicoli che non di rado accentuarono gli aspetti caricaturali dei personaggi, procurando non pochi grattacapi a coloro che si sarebbero avventurati sul cammino di traduttori. Si è giunti persino a sostenere che Plauto sia quasi impossibile da tradurre<sup>3</sup> in quanto autore di testi poetici “intraducibile per definizione”<sup>4</sup> e, in

\* Julia Krauze – Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia, Polonia  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9536-715X>; e-mail: [j.krauze@uksw.edu.pl](mailto:j.krauze@uksw.edu.pl)

<sup>1</sup> Cfr. M. Rubino, V. Faggi, *Plauto. Aulularia. Miles gloriosus. Mostellaria*, Milano 1996, VII; C. Questa, *Introduzione*, in: T. Maccio Plauto, *Il soldato fanfarone*, Milano 1980, 5-13.

<sup>2</sup> Cfr. P. E. Legrand, *Daos, tableau de la Comédie grecque pendant la période dite nouvelle*, Fontemoing, Lyon 1910, 620-621.

<sup>3</sup> “Una incursione, sia pur rapida, nel vasto campo della traduttologia non può che scoraggiare chi si accinga a tradurre Plauto: il testo plautino, infatti, compendia in sé almeno tre caratteristiche che ne compromettono la traducibilità”, L. Pasetti, *Tradurre Plauto* (Menaechmi 182-226), in: *Note di traduttore*, F. Condello, B. Pieri (curr.), Bologna 2011, 182.

più, scritti per essere rappresentati sulla scena. Però, i legami del grande drammaturgo romano con i modelli del teatro greco si manifestarono in perfetta armonia con la sua libertà artistica, dato che l'autore del *Miles gloriosus* non si limitò a ridicolizzare i suoi eroi. Nel teatro di Plauto, i valori tradizionali romani vengono chiaramente e volutamente ribaltati. Tra le figure comiche che popolano le sue commedie spiccano tre versioni che si possono definire "caricature: *Miles gloriosus* ('il soldato fanfarone'), *Pseudolus* ('il bugiardo'), *Truculentus* ('il rustico')"<sup>5</sup>. Per descrivere quel mondo alla rovescia l'autore ricorreva spesso all'uso di arcaismi e all'invenzione di parole nuove, inserendo numerose composizioni metriche di struttura particolare per differenziare i vari tipi di recitazione (senari per il parlato e metri lirici per il canto).

Impressionante è anche la versatilità di Plauto come commediografo. Le fonti delle sue commedie sono diverse, ma quella principale resta il dramma greco. Oltre alla "nuova commedia" greca, Plauto si servì attivamente delle commedie di area meridionale<sup>6</sup>, in cui si utilizzavano ampiamente l'accompagnamento musicale e una varietà di metri sonori, dando vita a opere che superavano i generi comici esistenti (*fabula atellana*, *palliata* ecc.). Plauto attinge coraggiosamente da numerose commedie, combinando monologhi individuali in un unico brano, aumentando il volume delle parti musicali, introducendo giochi di parole e rafforzando significativamente gli elementi farseschi<sup>7</sup>.

In questo saggio si mettono a confronto con l'originale di Plauto alcune traduzioni e adattamenti italiani, a partire da una parafrasi quasi letteraria di Lodovico Dolce e la fortunata elaborazione in dialetto romano di Pier Paolo Pasolini, per giungere alle traduzioni polacche del XIX e del XX secolo e ad altre più recenti.

### **L'arte del tradurre e le opere plautine**

Ogni opera letteraria è storicamente condizionata, ossia dipende dal luogo e dal tempo in cui si realizza. Lo sanno gli studiosi di storia, quelli di lingua e di letteratura, ma anche i semplici lettori. Molto meno, tuttavia, ci si rende conto che anche la lettura interpretativa è ugualmente legata al suo tempo e al suo ruolo nella cultura del momento. Quindi, da lettori e interpreti della realtà circostante, si passa ai veri traduttori vissuti in epoche passate fino al presente.

<sup>4</sup> Cfr. R. Jakobson, *Aspetti linguistici della traduzione*, in: *Teorie contemporanee della traduzione*, S. Nergaard (cur.), Milano 1995, 49-62, come citato in L. Pasetti, *Tradurre Plauto* (Menaechmi 182-226), in: *Note di traduttore*, F. Condello, B. Pieri (curr.), Bologna 2011, 102.

<sup>5</sup> Cfr. M. Rubino, V. Faggi, op. cit., XII.

<sup>6</sup> Plauto stesso descrive l'atto di attingere dai modelli greci o di ispirarsi ad essi in alcuni passi delle sue commedie (*Asinaria*, *Trinummus*) come "vortit barbare", cfr. A. Traina, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970, 113.

<sup>7</sup> Cfr. Д. В. Трубочкин, *Античная литература и драматургия*, Москва 2010, 171-172.

Già Cicerone e San Girolamo in età remota riflettevano sulle strategie interpretative, rendendosi conto della non facile scelta tra “belle versioni infedeli e brutte versioni fedeli”<sup>8</sup> Secondo Italo Calvino, il traduttore sarebbe l’unico autentico lettore del testo. Tanto è vero che nel suo saggio *Sul tradurre*, scritto nel 1963, consiglia di adottare “un confronto a tre: testo, versione italiana e una versione in altra lingua”<sup>9</sup>, come verifica di una corretta e completa comprensione del testo.

In effetti, un traduttore, prima di iniziare il suo lavoro, quasi sempre dovrà porsi delle domande sulle possibili strategie da adottare, sul bilanciamento tra la fedeltà al testo originale e l’interpretazione possibile/accessibile a un pubblico moderno, soprattutto, quando si tratta del linguaggio comico<sup>10</sup>. Questa tensione iniziale aumenta ancora di più nel caso delle traduzioni dei classici latini, specialmente, quelle che si immergono nella vivacità e autenticità della lingua affine al parlato, proprio come nel caso di Plauto.

Per quanto riguarda il *Miles gloriosus*, esso entra a far parte delle prime commedie scritte da Plauto. Vari indizi portano a favore di quest’affermazione: l’allusione alla prigionia del poeta Nevio, che avvenne intorno al 206 a. C., o la mancanza nel testo dei *cantici* così caratteristici dello stile plautino. Nel prologo del *Miles* Plauto segnala la commedia greca *Alazon* (Spaccone) come una fonte cui attinge, di conseguenza, l’autore stesso opera, se non propriamente, una traduzione e un adattamento in lingua latina, arricchito da numerosi riferimenti storico-culturali relativi al suo tempo con molti richiami alla cultura romana. Basandosi sulle allusioni fatte alla campagna militare in India (I, 25) e a Seleukos (I, 75), si può presumere che il prototipo greco del *Miles gloriosus* sia stato scritto nel periodo d’oro della *commedia nuova*, tra il 336 e il 250 a. C. Tuttavia, questa è solo un’ipotesi, perché i commenti sulle imprese compiute in India si possono considerare un altro vanto del soldato, proprio come le sue storie sulla sconfitta del nipote di Nettuno (I, 15).

La divisione della commedia in cinque atti non è confermata dalla tradizione manoscritta di Plauto e risale all’edizione dell’umanista Niccolò Augelio del 1522<sup>11</sup>, però, essa entra perfettamente le fasi di sviluppo della trama. L’atto I è un’eccezionale descrizione del personaggio principale che si presenta in tutta la sua gloria, tracciandone un’intera gamma di difetti. Il

<sup>8</sup> Cfr. A. Ronconi, *Traduzione e interpretazione*, in: *Interpretazioni grammaticali*, Roma 1971, 107-135.

<sup>9</sup> Cfr. I. Calvino, *Sul tradurre*, in: *Mondo scritto e mondo non scritto*, M. Barenghi (cur.), Mondadori, Milano 2002, 48.

<sup>10</sup> Cfr. D. Chiaro, *Translation, Humour and Literature: Translation and Humour*, vol. 1, Continuum, London-New York 2010, 11-12.

<sup>11</sup> Cfr. M. Rubino, V. Faggi, op. cit., XXII. Una scansione in atti anteriore alla proposta umanistica è segnalata da Cesare Questa nel suo saggio *Plauto diviso in atti prima di G. B. Pio* sulle pagine della “Rivista di Filologia Classica e Medioevale” 4(1962), 209-230. Inoltre, di utile consultazione risulta un altro suo lavoro su Plauto, *Per la storia del testo di Plauto* nell’Umanesimo, vol. 1, Ed. dell’Ateneo, Roma 1968.

protagonista, Pirgopolinice è un soldato ed è anche una figura dai tratti caratteristici, ben delineati. Viene soprannominato *gloriosus*, perché non solo si vanta delle sue azioni, ma come se fosse una donna, si compiace della sua bellezza, della discendenza da Marte e Venere e della sua incommensurabile ricchezza. Il soldato indossa sempre un abbigliamento sfarzoso, parla a voce alta, si comporta violentemente e brutalmente, enfatizzando il suo coraggio, la sua fama e il suo successo con le donne. C'è, poi, Artotrogo (il Parassita, letteralmente 'colui che rode il pane') sempre affamato che, per guadagnare un posto al tavolo del soldato, racconta storie incredibili sulla sua intrepidezza e popolarità. L'atto II introduce la trama dell'opera e le astuzie che escogita lo schiavo, Palestrione. Il suo nome suggerisce che ha o ha avuto a che fare con la scuola di ginnastica, e la commedia dimostra che, nel portare avanti la truffa, può permettersi vari 'salti' e 'contorsioni'. Nell'atto finale il soldato viene punito per aver tentato di sedurre la moglie di un altro e scopre anche che è stato raggirato dal suo servitore.

È da notare che il lessico di Plauto, scintillante di arguzia, ricco di giochi di parole, è pieno di metafore, soprannomi divertenti e battute derivanti dalle parole volutamente distorte o dal loro uso ambiguo, "nelle sbrigliate variazioni dei suoi dialoghi, in cui il termine plebeo scelto apposta, il gioco di parole, il lazzo, la battuta buffonesca, le facezie a botta e risposta, crepitano incessantemente"<sup>12</sup>. Nelle scene di maggior comicità, Plauto fa ricorso ai toni solenni del linguaggio sacrale, giuridico e della tragedia, creando un'incongruenza tra la situazione ed il modo di comunicare del personaggio<sup>13</sup>.

Inoltre, Plauto usa spesso termini appartenenti alla sfera sessuale che servono a stimolare l'immaginazione dello spettatore. Sebbene sia audace nelle descrizioni, l'autore usa raramente una formulazione diretta, mentre preferisce adoperare allusioni e giochi di parole per produrre l'associazione giusta<sup>14</sup>. Tuttavia, la costruzione di questo tipo di rinvio nella traduzione esige molto coraggio e, nel corso dei secoli, è cambiato insieme a una crescente apertura nell'affrontare "questo genere di cose" o trovare un'altra definizione ai "cosiddetti"<sup>15</sup>. La trasformazione più spettacolare si può notare nella traduzione del V atto del *Miles gloriosus*, in cui il protagonista è minacciato di castrazione per un tentativo di adulterio. L'intera scena è basata sul gioco del doppio significato della parola *testis* che, da un lato significa "testicolo", dall'altro invece vuol dire "testimone, prova", e come parte formante di offese di vario genere (*intestato*, v. 1416, *intestabilis*, v. 1417, *carebis testibus* v. 1426), serve per descrivere un uomo indegno, privo di onore, che non può contare sul supporto di testimoni o prove. Plauto impiega quest'allusione alla possibilità di

<sup>12</sup> E. Paratore, *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Firenze-Milano 1969, 49.

<sup>13</sup> R. Perna, *L'originalità di Plauto*, Leonardo da Vinci, Bari 1955, 108-109.

<sup>14</sup> Idem, 182-185.

<sup>15</sup> Cfr. E. Skwara, *Eros z patyną. Kilka przykładów z antycznej komedii w sprawie historii przekładu erotyki*, „Przekładaniec” 21(2010), 57.

tagliare o salvare i testicoli come un modo di perdere o salvare il proprio onore, suggerendo esplicitamente che non si tratta solo di un significato figurato<sup>16</sup>. Un altro esempio simile si riscontra nella traduzione polacca di fine XIX secolo, eseguita da Jan Wolfram<sup>17</sup>, in cui si pronuncia un chiaro avvertimento all'adultero, se dovesse ricadere nel peccato, con una minaccia significativa: *oberznię ci uszy!* – “ti taglierò le orecchie!”<sup>18</sup>. Ma le metamorfosi in atto nelle società del '700 e dell'800, per non parlare dei modi in cui i traduttori affrontarono la traduzione di questo frammento attestano un'apertura sempre più crescente al tema dell'erotismo<sup>19</sup>.

### Sulla fortuna europea delle opere di Plauto

A partire dal '500, le opere di Plauto vengono sottratte dall'oblio grazie alle scoperte umanistiche: “l'inizio è segnato a Ferrara nel 1508 dalla *Cassaria* di Lodovico Ariosto. [...] Nel 1513 a Urbino andava in scena la *Calandria* del cardinale Bibbiena [...]. Nel 1525 è la volta della *Clizia* di Niccolò Machiavelli, ispirata dalla *Casina* di Plauto”<sup>20</sup>. Così l'impronta plautina si propagò in tutto il continente europeo e oltre e le tracce del personaggio del *miles* le ritroviamo in autori come l'Aretino (*La Talanta*, 1542) o Goldoni (*L'amante militare*, 1751). Traduzioni e libere trascrizioni, commedie che riprendono motivi del commediografo romano sono numerose (quelle umanistiche dell'area europea si contano almeno una decina)<sup>21</sup>, così che la storia della fortuna di Plauto va di pari passo con la storia stessa della commedia europea, compreso Beaumarchais con il *Mariage de Figaro* e *Il servitore di due padroni* di Goldoni. Della figura di Pirgopolinice ad esempio, si può scorgere, a tratti, qualche caratteristica persino in un personaggio shakespeariano del tutto diverso come Falstaff<sup>22</sup>.

Sempre da Plauto deriva il tema, presente in numerose commedie, del servo scaltro che ordisce inganni per consentire al giovane padrone di conquistare la donna amata. Dal *Miles gloriosus*, in particolare, sono stati tratti *Il soldato millantatore* di Celio Calcagnini, *Il capitano* di Ludovico Dolce e un'altra opera d'ispirazione plautina, *L'illusion comique* di Pierre Corneille. Oltre a questi ed altri testi, dal *Miles gloriosus* deriva la figura del soldato fanfarone, del capitano Fracassa della Commedia dell'Arte. Tra le opere della

<sup>16</sup> Ibidem; cfr. anche M. Rubino, V. Faggi, op. cit., 366.

<sup>17</sup> La traduzione di Jan Wolfram dal titolo *Dwie komedye Plauta* (Due Commedie di Plauto) fu pubblicata nel 1890 a Varsavia, cfr. J. Pieczonka, *Lwowskie przekłady komedii Plauta, czyli „Junak” i „Bliźniacy” w rękopisie Zygmunta Węclewskiego*, “Wratislaviensium Studia classica olim Classica Wratislaviensia” 6(2015), 234.

<sup>18</sup> E. Skwara, op. cit., 57.

<sup>19</sup> Per approfondire, cfr. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Stanford 1992.

<sup>20</sup> Cfr. M. Rubino, V. Faggi, op. cit., XXIII.

<sup>21</sup> Cfr. F. Piazzì, *Hortus apertus. Letteratura latina. Radici, sviluppi e permanenze*, Bologna, 2010, 1-3.

<sup>22</sup> Idem, XXIV.

letteratura polacca si possono annoverare una serie di commedie del XVI e XVII secolo dal titolo *Albertus*, ma anche i componimenti di Ignacy Krasicki prendono spunto dall'originale di Plauto. Più che una traduzione, si tratta di una parafrasi dell'opera di Plauto del 1883 fatta da Ignacy Józef Kraszewski, visto che la traduzione vera e propria fu pubblicata solo nel 1888<sup>23</sup>. Le due commedie di Franciszek Bohomolec – *Chelpliwi* e *Junak* si possono considerare le versioni polacche del *Miles* plautino e di queste parla Ewa Skwara nel suo studio sulla storia delle traduzioni del lessico erotico<sup>24</sup>. Invece, la traduzione di Zygmunt Węclewski (*Junak* è la versione peggiorativa del titolo, nel senso di 'fanfarone' che rispecchia le caratteristiche culturali associate all'epoca), non fu mai pubblicata, anche se le poche correzioni apportate sul manoscritto sembrano indicare un'opera pronta per la stampa<sup>25</sup>.

Per illustrare meglio l'alterazione del personaggio del *miles* plautino, si propongono alcune versioni dello stesso brano che rispecchiano sia le motivazioni dei traduttori sia le tendenze linguistiche dell'epoca. La prima versione presa in considerazione fu compilata da Lodovico Dolce, poligrafo veneziano vissuto tra il 1508 e il 1568. In realtà, più che di una vera e propria traduzione si tratta di una parafrasi della commedia plautina scritta in endecasillabi sdruccioli, intitolata *Il capitano*. Al posto di Pirgopolinice e di Artotrogo, ci sono Torquato (il capitano) e Manilio (il parassita). Inoltre, vi si trovano numerose allusioni a personaggi e avvenimenti del '500. Il confronto con il testo originale ci permette di rilevare nella versione del Dolce (*Il capitano*, I) le aggiunte che mettono in risalto la comicità del racconto, anche se in modo decisamente meno spiccato del prototipo<sup>26</sup>:

*Torquato:*

Fate, che l'arme mie siano più lucide,  
che non e' l Sol, quand'è più chiaro l'aere:  
ch'io vo, ch'insieme a li fanciulli, e agli uomini  
di cittade in città gli occhi abbarbaglino;  
e ognun, che di lontan mi vegga muovere,  
rimanga affatto abbacinato e stupido.

Invece, accostando lo stesso frammento nella trasposizione di Pasolini (*Il vantone*, I) in romanesco, si capisce subito che quest'ultima vince per il vivace

<sup>23</sup> Cfr. J. Pieczonka, op. cit., 234.

<sup>24</sup> Cfr. E. Skwara, op. cit.

<sup>25</sup> Cfr. J. Pieczonka, op. cit., 235.

<sup>26</sup> "Curate ut splendor meo sit *clupeo* clarior quam solis radii esse olim quom sudumst solent, ut, ubi usus veniat, contra manu praestringat oculorum aciem | in acie hostibus", *Miles gloriosus*, I. Il *clupeum* (*clupeo*) è uno scudo enorme che copre l'intera persona e sin da subito introduce in catteri visivi l'importanza del personaggio di Pirgopolinice, cfr. M. Rubino, V. Faggi, *Plauto. Aulularia. Miles gloriosus. Mostellaria*, Garzanti, Milano 1996, 356.

colorito del dialetto di Roma, carico di quella simpatica grossolanità più vicina al modello di Plauto:

*Pirgopolinice:*

Guarda che il mio scudo luccichi più del sole,  
 quand'è estate, che spacca i selci e copre di sudore:  
 se si presenta l'occasione, e ciò che da fa a cazzotti  
 voglio che ai miei nemici, 'sto scudo je cechi l'occhi.  
 'Sta bajaffa è un bel pezzo che sta ferma, se lamenta,  
 voglio riconsolarla, voglio farla contenta:  
 lo sento che je rode, che l'ha presa il capriccio  
 de riduce i nemici come tante salsicce.

Fra le varie traduzioni del *Miles gloriosus* fatte in Italia nel XX secolo, vale la pena menzionare quella in versi di Icinio Ripamonti del 1953 e altre due in prosa, una di Ettore Paratore del 1959 e una di Vico Faggi del 1994<sup>27</sup>.

Nel 1961 a Pasolini viene commissionata la traduzione del *Miles gloriosus* di Plauto per una messa in scena che si realizzerà nel novembre di quell'anno a Firenze con la compagnia di Franco Enriquez. La traduzione ha il titolo *Il vantone* o meglio *Er vantone* come risulta dal monologo di Palestrione all'inizio del secondo atto: “Il titolo in greco sarebbe Alazònnone, ma nella nostra lingua diciamo ‘*Er Vantone*’”<sup>28</sup>. La traduzione di Pasolini, fatta in tre settimane, “mantiene ancora oggi una visibilità filologica, linguistica, creativa tutta speciale, capace di indicare agli stessi maestri deputati al tradurre un'arte fra scienza e magia, nutrita dalle regole di una filologia del tradurre sui generis”<sup>29</sup>; essa travolge l'anima dei personaggi ma cerca di rispettare la dinamica dei loro sentimenti, procedimento che permette allo spettatore di immergersi in un'atmosfera conforme all'opera plautina<sup>30</sup>. Tra la traduzione, che si limitava alla soluzione letterale e quella che, invece, diventava trasposizione soggettiva, fino alla messa in opera di un nuovo scritto, completamente diverso da quello originale, Pasolini ha preferito seguire la proposta da Franco Fortini della “traduzione come momento dialettico”<sup>31</sup>.

Secondo Umberto Todini, Pasolini “non è traduttore di parola ma di contesto”. Todini cita le diverse traduzioni della parola *meretrix*, che ricorre a distanza di pochi versi due volte nel testo plautino: *mignotte* per indicare le rozze prostitute che sarebbero tutte disponibili per il *miles*, e *pischella*, per

<sup>27</sup> Cfr. U. Todini, *Sotto il segno di Molière: il latino di Pasolini*, in: *Taccuino latino*, U. Todini (cur.), Guerini e Associati, Milano 1992, I-XVII.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Cfr. L. Gamberale, *Plauto secondo Pasolini. Un progetto di teatro fra antico e moderno*, Edizioni Quattroventi, Urbino 2006, 119-120.

<sup>31</sup> Cfr. F. Fortini, *Traduzione e rifacimento*, in: *Saggi ed epigrammi*, L. Lenzini (cur.), Mondadori, Milano 2003, 822-823.

alludere alla protagonista, venduta al *miles* dalla madre mezzana (II, 93, 100). La scelta da parte di Pasolini del dialetto romano delle borgate, a discapito di chi la considerava sbagliata, non solo è stata una trovata geniale, ma si è incarnata perfettamente nei personaggi plautini, creandone una nuova e più moderna identità, tanto da rendere Pasolini “più plautino di Plauto”<sup>32</sup>.

Nel saggio “Plauto (in) volgare. Il *Miles gloriosus* di Pier Paolo Pasolini” pubblicato recentemente, Chiara Trebaiocchi si sofferma sulla riscoperta degli autori antichi grazie alle traduzioni riuscite e, tra le principali condizioni per una *translatio* corretta, l’autrice elenca sia un’attenta analisi degli ambiti letterari che la rendono possibile sia la piena comprensione del messaggio originale da parte del traduttore. Il talento di cogliere il messaggio dell’autore, con in più, la capacità di trasformarlo in una versione non solo possibilmente fedele, ma anche moderna e comprensibile da parte del pubblico, sono senz’altro le doti di cui Pasolini poteva andare fiero e Chiara Trebaiocchi riesce a ribaltare il giudizio negativo dei critici della versione del poeta attraverso un attento confronto con le traduzioni dei tre eminenti interpreti di Plauto<sup>33</sup>, nonché di altre voci di apprezzamento altrettanto significative<sup>34</sup>.

### Conclusioni

Il confronto fra le traduzioni del *Miles gloriosus* ci fa pensare che la traducibilità degli autori antichi nelle varie epoche crea una sorta di filtro, attraverso cui la prospettiva storicoculturale va di pari passo con la visione personale dell’interprete, anche se “il lavoro del traduttore, specialmente quello dei testi antichi, assomiglia alla parabola delle figlie di Danao, punite nel mondo dei morti a trasportare acqua in cestelli sfondati”<sup>35</sup>. Eppure, proprio grazie agli sforzi da titano, un autore come Plauto, sia secondo il parere degli esperti sia dei semplici lettori, si è meritato il titolo di scrittore genuino e ideatore di un teatro vivido, colorato, versatile, la cui *forma mentis* riecheggia nell’attualità e continua ad appassionare le nuove generazioni. Il segreto del suo successo che oltrepassa tempi e frontiere, è dovuto, probabilmente, al linguaggio in cui, secondo la definizione di Cicerone si traccia “un’immagine autentica” dell’identità linguistica e culturale di Roma. Perciò, per tutte le opere di Plauto e per il *Miles gloriosus* in particolare, si prospettano traduzioni e adattamenti futuri, in cui come in tanti specchi si rifletteranno le versioni sempre più moderne dei testi originali.

<sup>32</sup> Cfr. U. Todini, op. cit., XVII.

<sup>33</sup> Cfr. C. Trebaiocchi, *Plauto (in) volgare. Il Miles gloriosus di Pier Paolo Pasolini*, in: *Echoing Voices in Italian Literature. Tradition and Translation in the 20<sup>th</sup> Century*, T. Franco, C. Piantanida (curr.), Newcastle upon Tyne 2018, 219-222.

<sup>34</sup> Cfr. A. Traina, op. cit., 221.

<sup>35</sup> Cfr. E. Savino, *Letterature greca e latina*, in: *Antichità classica*, L. Aigner Foresti, M. Bonghi Iovino, G. Reale, E. Savino, M. Sordi (curr.), Jaca Book, Milano 1994, 91-105.

\* \* \*

## Plautus without Borders. The “Miles gloriosus” in the Translations

### Summary

The works of Titus Maccius Plautus and his lively and picturesque language (*sermo familiaris* full of archaisms and colloquialisms but in perfect harmony with the metric norms), were characterized by a conspicuous presence of loans from the Greek language and rhetorical figures aimed at highlighting the bizarre traits of the characters and over the centuries they have been a challenge for translators from all over the world. The secret of his success that breaks down times and frontiers consist in the richness and originality of his language that continues to influence every form of artistic expression. In this article the Italian versions that range from the seventeenth to the twentieth century are examined, focusing on the versions of Lodovico Dolce and Pier Paolo Pasolini, mentioning some Polish translations of the work of Plautus (Jan Szczepan Wolfram, Gustaw Przychocki, Zygmunt Węclewski) and coming to the conclusion that the result of the translation of classical texts should be a reasonable balance between those two poles that are called the *ancient* and the *modern*.

**Keywords:** Plautus, comedy, braggart soldier, translations.

### Bibliografia

- Bonandini A., *Ma perché questa battuta fa ridere? Tradurre Plauto per strategie del comico, tra traduttologia, semiotica teatrale e didattica. Un'esperienza laboratoriale*, “Dionysus ex machina” 6(2015), 278-299.
- Calvino I., *Sul tradurre*, in: *Mondo scritto e mondo non scritto*, M. Barengi (cur.), Mondadori, Milano 2002, 44-55.
- Chiaro D., *Translation, Humour and Literature: Translation and Humour*, vol. 1, Continuum, London-New York 2010, 11-12.
- Danese M. R., *Plauto, la commedia romana e i modelli greci*, “Revista de Estudios Latinos” (RELat) 14(2014), 35-51.
- Fortini F., *Attraverso Pasolini*, Einaudi, Torino 1993.
- Fortini F., *Traduzione e rifacimento*, in: *Saggi ed epigrammi*, L. Lenzini (cur.), Mondadori, Milano 2003, 822-823.
- Gamberale L., *Plauto secondo Pasolini. Un progetto di teatro fra antico e moderno*, Edizioni Quattroventi, Urbino 2006.
- Giddens A., *The Transformation of Intimacy*, Stanford 1992.
- Legrand P. E., *Daos, tableau de la Comédie grecque pendant la période dite nouvelle*, Fontemoing, Lyon 1910, 620-621.
- Paratore E., *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea*, Edizioni Accademia, Firenze-Milano 1969.
- Pasetti L., *Tradurre Plauto (Menaechmi 182-226)*, in: *Note di traduttore*, F. Condello, B. Pieri (curr.), Pàtron, Bologna 2011, 87-109.

- Pasolini P. P., *Il Vantone di Plauto*, Garzanti, Milano 1994.
- Perna R., *L'originalità di Plauto*, Leonardo da Vinci, Bari 1955.
- Piazzì F., *Hortus apertus. Letteratura latina. Radici, sviluppi e permanenze*, Editore Cappelli, Bologna 2010, pp. 1-3.
- Pieczonka J., *Lwowskie przekłady komedii Plauta, czyli „Junak” i „Bliźniacy” w rękopisie Zygmunta Węclewskiego*, “Wratislaviensium Studia classica olim Classica Wratislaviensia” 6(2015), 233-247.
- Questa C., *Introduzione*, in: T. Maccio Plauto, *Il soldato fanfarone*, Rizzoli, Milano 1980, 5-13.
- Rubino M., Faggi V., *Plauto. Aulularia. Miles gloriosus. Mostellaria*, Garzanti, Milano 1996.
- Savino E., *Letterature greca e latina*, in: *Antichità classica*, L. Aigner Foresti, M. Bonghi Iovino, G. Reale, E. Savino, M. Sordi (curr.), Jaca Book, Milano 1994, 91-105.
- Skwara E., *Eros z patyną. Kilka przykładów z antycznej komedii w sprawie historii przekładu erotyki*, „Przekładaniec” 21(2010), 55-62.
- Todini U., *Sotto il segno di Molière: il latino di Pasolini*, in: *Taccuino latino*, U. Todini (cur.), Guerini e Associati, Milano 1992.
- Traina A., *Recensione a Plauto. Il Vantone*, “Convivium” 33(1965), 221.
- Traina A., *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970, 113-114.
- Trebaiocchi C., *Plauto (in) volgare. Il Miles gloriosus di Pier Paolo Pasolini*, in: *Echoing Voices in Italian Literature. Tradition and Translation in the 20th Century*, T. Franco, C. Piantanida (curr.), Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2018, 217-235.
- Трубочкин Д. В., *Античная литература и драматургия*, Наука, Москва 2010.

A. WILLIAM McVEY\*

## How Aristotelian and Thomistic Virtue Prescribe Recovery for an Addicted Soul: A Trading Zone Between Aristotelian-Thomistic Psychology and Psychotherapy

### Abstract

We propose an Aristotelian-Thomistic definition of addiction, i.e., alcohol and substance abuse as habituated behavior. I agree that the mental-disease-pharmaceutical construct is a necessary explanation of addiction, but it insufficiently explains the causation and recovery of addiction. We give special attention to the phenomena of anxiety and a false ego ideal as a primary cause of addiction. We investigate the nature of addiction as a search for a life of spiritual recovery based on a psychodynamic group recovery and virtuous habits.

We assert that an all-inclusive understanding of addiction and the nature of recovery requires an in-depth Aristotelian-Thomistic faculty, psychological psychodynamics and psychology of virtue and habits. Furthermore, we will define addiction as appropriately understood and treated by a Aristotelian-Thomistic-Psychodynamic Trading Zone with schools of neo-spiritual, psychodynamic methodology and group recovery Alcoholics Anonymous ethnographic analysis. We will ground the Thomistic psychology of addiction on the seminal Thomistic study *Addiction and Virtue, Beyond the Models of Disease and Choice* by Kent Dunnington<sup>1</sup>.

The paper will aver that the primary cause of addiction is of a psychological, spiritual, and moral nature. We will demonstrate this argument primarily from a psychoanalytic ethnographic analysis of recovery as observed from alcoholics and substance addicts in recovery, i.e., Thomistic psychodynamic analysis of incontinent-vicious habituated behavior and the searching, recovering soul.

---

\* A. William McVey – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA  
ORCID: no data; e-mail: revcanada@gmail.com

<sup>1</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue, Beyond the Models of Disease and Choice*, (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2011).

## The Trading Zone Aristotelian-Thomistic Psychology Methodology

The rudimentary concept of the trading zone methodology is taken from Robert Kugelman in his pivotal historical study of psychology, *Neo-Scholasticism, and Catholicism: Contested Boundaries*<sup>2</sup>. Kugelman is a psychologist and researcher at the University of Dallas who has devoted much of his research and publishing on the contested boundaries between scientific psychology and Aristotelian-Thomistic faculty psychology. This Trading Zone methodology is explained in Kugelman's chapter one, "From Neoscholastic Psychology to a Thomistic Rational Behavioral Psychology".

The trading zone is concerned with what happens in disciplinary psychology and other social science boundaries<sup>3</sup> For example, cognitive science came from a variety of backgrounds: artificial intelligence, linguistics, neuroscience, philosophy, and psychology. The places where the exchanges occurred were journals, university departments, and professional organizations; however, conferences are probably the closest analog to intercultural trading zones, as people from various disciplines and countries gather to exchange ideas"<sup>4</sup>.

Kugelman claims that the point of intellectual trading zones is the exchange of ideas, and the exchange has made it possible for some subcultures in psychology to engage in exchanges with religious communities and traditions. He adds, however that some subcultures, in particular the more narrowly defined experimental ones, have no interest in exchanges, nor do the religious groups seem interested in their wares. "In both theoretical and applied areas of psychology there has been lively interest in the boundaries, and much interest in what the other side has. In these trading zones, there are many crossings and exchanges"<sup>5</sup>.

As stated, the construction of a trading zone psychology is not for the purpose of establishing a meta-science agreement on the nature of psychology or a metaphysical agreement on the nature of the human person. It is for the clearly focused purpose of addressing a clinical or sociocultural problem that involves the principles and methodologies of combined subcultures in fields of philosophy, psychology, and theology. A Thomistic Trading Zone construct must exercise serious caution in trading zone exchanges. In a bold confrontation with the basic failure of scientific psychology, the influential Thomistic psychologist Robert Edward Brennan in 1941 warned that empirical psychology does not have the answers to the existential pursuit of meaning, purpose, spirituality, and the cure of mental illness. Brennan, in his formative work *Thomistic Psychology: A Philosophical Analysis of the Nature of Man*<sup>6</sup>, concludes:

<sup>2</sup> R. KUGELMANN, *Neo-Scholasticism, and Catholicism: Contested Boundaries*, (Edinburgh: Cambridge University Press, 2011).

<sup>3</sup> Ibid., 352.

<sup>4</sup> Ibid., 353.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> R. E. BRENNAN, *Thomistic Psychology: A Philosophical Analysis of the Nature of Man*, (New York: MacMillan, 1941), 364.

Without a soul, psychology is like a temple without a deity or a home without family spirit. [...] It is difficult to see, then, how the investigator can avoid assuming some definite philosophic attitude toward the subject matter which he is studying. In this case, the subject matter is man, regarding whom there can be but only one satisfactory attitude. It is the position which recognizes in every human being, regardless of race or age, a creature possessed of soul and body, has cosmic entity made out of spirit and matter, an organism quickened with a principle of rational life: a corporeal substance that not only vegetates with plants and senses with the animals but also, and more importantly, reflects on its own intellectual nature and stretches out, by its faculty of divine love, toward a God that is supremely perfect<sup>7</sup>.

In this study of addiction, we primarily explain addiction from an Aristotelian-Thomistic philosophical theological construct using the work of *Addiction and Virtue, Beyond the Models of Disease and Choice* foundation by Kent Dunnington<sup>8</sup>. (Throughout the paper we will use the abbreviation of A-T for Aristotelian-Thomistic nomenclature). We incorporate the science of psychoanalysis in the trading zone construction because it is most congruent with the methodology of an A-T study of alcoholic and drug addicts in recovery programs by means of participant observation-narrative description and interpretation of the soulful interactional activities among members of addiction recovery groups.

Therefore, the A-T trading zone is comprised of three trading zone conceptualizations of addiction and the searching and recovering soul, i.e., 1) An A-T psychoanalytic anxiety state perspective is applied to addiction and the searching-recovering soul. 2) We will explain and deploy an A-T ethno-psychoanalysis participant observer construction that examines the agent and communal searching-recovering dynamics of Alcoholics Anonymous recovery groups, and 3) We will identify a psychoanalytical psychology foundation that fuses A-T philosophical theology and psychoanalytical ego development and social psychoanalysis theory.

### **Module One: A-T Habituation Perspective of Addiction Trading Zone Component**

Before approaching a study of addiction and the searching-recovery process, it is necessary to put forth a definition of addiction. However, a definition of addiction depends on the discipline examining the issue under consideration. The most influential US scientific and popular cultural definition of addiction is from the American Society of Addiction Medicine (ASAM).

Addiction is a treatable, chronic medical disease involving complex interactions among brain circuits, genetics, the environment, and an individual's life experi-

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue, Beyond the Models of Disease and Choice*, (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2011).

ences. People with addiction use substances or engage in behaviors that become compulsive and often continue despite harmful consequences. Prevention efforts and treatment approaches for addiction are generally as successful as those for other chronic diseases<sup>9</sup>.

The above medical definition asserts that addiction is emphatically defined and treated as a chronic disease. Consequently, the United States and Western culture has come to accept the medical definition of addiction as the most popular meaningful understanding of why “(...) people with addiction use substances and engage in behaviors that are compulsive and often continue despite harmful consequences”<sup>10</sup>.

The examination of the nature and treatment of addiction depends on an interpretive paradigm of this analysis. In the above definition, addiction is being interpreted and defined from a medical scientific interpretive paradigm. It is important to realize that the assumption and principles of the medical addiction hold as verifiable within a medical disease paradigm. It is possible to test and improve within the medical addiction paradigm, but it is also possible to respond to the nature and treatment outside the medical disease paradigm.

Perhaps the most important debate among addiction research scientists today is the distinction between habit and addiction. This debate has become intense among mental health experts. The behavioral school of alcohol, substance and behavioral abuse maintains that addiction is best comprehended and researched as choice-based behavior. Mark Lewis the developmental addiction neuroscientist in his recent work *The Biology of Desire, Why Addiction Is Not a Disease* challenges the medical classification of addiction as “chronic disease”. He explores as a neuroscientist the scientific error of ignoring that addictions and habits are not as different as the medical model presumes. As a neuroscientific behaviorist, Lewis convincingly argues that addiction is caused by the pursuit of various expressions of highly attractive goals and the consequent attention to alternative goals<sup>11</sup>. Lewis seems to represent an emerging paradigm among addiction behaviorist neuroscientists that there is a continuum between habit and addiction. It is a matter of addiction to drugs being the end point in a series of transitions from initial voluntary or recreational drug-taking through progressive loss of control over drug use. In an paradigm article, “Neural Systems of reinforcement for drug Addiction: from actions to habits of compulsion”, Barry J Everitt and Trevor W Robbins conclude, “Drug addiction is increasingly viewed as the transitions from initial drug use-when a drug is voluntarily

---

<sup>9</sup> American Society of Addiction Medicine 11400 Rockville Pike, Suite 200, Rockville, MD 20852, [www.ASAM.org](http://www.ASAM.org) (access: 11.06.2021).

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> M. Lewis, *The Biology of Addiction, Why Addiction Is Not a Disease*, (Public Affairs; Reprint edition, 2016).

taken because it has reinforcing, often hedonic, effects through loss of control over this behavior such that it becomes habitual and ultimately compulsive”<sup>12</sup>.

We have put forth the medical and the neuro behavioral as the two major empirical paradigms that define alcohol and substance addiction. In this trading zone, A-T psychodynamic analysis of addiction in terms of the searching and recovering soul, we deploy an A-T Spiritual Habituation understanding of addiction. The core of this A-T trading zone, theological-habituation construction is a Thomistic study *Addiction and Virtue* by Kent Dunnington. It is interesting to note that Dunnington is an evangelical theologian who turned to Aristotle, Aquinas and Alcoholic Anonymous in order to develop a Christian philosophical theological understanding of addiction. He explains:

I am neither an “Aristotelian” nor a “Thomist” per se. As I began to think about addiction, I found myself returning to these thinkers again and again for a simple reason: both Aristotle and Aquinas assume that the primary task of any philosophy of action is to explain how it is possible that human beings know the good and yet fail to do it. This is, of course, what is utterly puzzling about addiction—that we should repeatedly and compulsively do that which we know is damaging us. It is because Aristotle and Aquinas remain to this day the most sophisticated and careful students of this puzzle that I have found their work to be so helpful to understand addiction<sup>13</sup>.

A-T faculty psychology is about the confluence of powers between the sensitive and rational soul. This faculty psychology is comprised of a basic trichotomy of the soul (psyche), body (soma), and mind (nous). The soul creates life and moves the soul to vital action; therefore, the soul is in accord with the reflective intellect powers that master the habits, emotions, substantial skills, and competencies of the human person. It is the movement of the soul to the vital good actions that lead to a life of happiness. A-T faculty psychology is always a matter of focus on our actions because it is by focusing on performing the right actions that we are in harmony with our soul.

To be in accord with right”, he [Aristotle] shows it should be taken for granted that actions causing virtue possess the common quality of being in accord with right reason. This happens because the good of everything consists in the fact that its operation is suited to its form. Now the distinctive form of man is that which makes him a rational animal. Hence because it harmonizes with right reason, for the perversity of reason is repugnant to its nature<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Barry J. Everitt & Trevor W. Robbins, “Neural Systems of Reinforcement for Drug Addiction: from actions to habits to compulsion,” *Nature Neuroscience Volume 8, Number 11, November 2005*, p. 1481.

<sup>13</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue, Beyond The Models of Disease*, p. 12.

<sup>14</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Book Two, Lecture 4, (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1964).

Dunnington, as a Thomistic philosophical theologian of addiction, understands “(...) a type of action good is simply to affirm that it is a fitting component of a worthwhile way of life. To call a type of action bad is to deny that it is fitting to a worthwhile life”<sup>15</sup>. He begins his study by wisely drawing attention to Aristotle’s four types of human action: 1) A virtuous action is when the person rationally approves the good, desires the good and does what is good. 2) A continent action is when the person rationally approves what is good, desires what is bad, yet following reason, does what is good. 3) An incontinent action is when a person rationally approves of what is good, desires what is bad, and following appetite, does what is bad. 4) Finally, A vicious action is when a person rationally approves of what is bad (i.e., believes it to be good) desires the bad and accordingly does what is bad<sup>16</sup>.

It follows, as Dunnington asserts, that A-T psychology of addiction concentrates on the action of the incontinent and vicious user of alcohol and/or drug use. It is the incontinent person who acts from appetite but not from choice, whereas the continent person acts with choice, but not with appetite<sup>17</sup>. Dunnington poignantly argues that most addictive behavior, from the A-T perspective, “(...) is remediable through nonmedical recovery models, therefore most addictive behavior falls within the category of incontinent action. Although he also points out that addictive behavior is sometimes beyond the scope of human action (morbid addiction) and sometimes straightforward vice (indulgent addiction)”<sup>18</sup>. The great challenge for Aristotle and Aquinas in their understanding of human action was the issue of incontinent human action. How is it that a person is able to know that something is contrary to the inner voice of the rational soul, and yet the person is willing to follow the pleasurable instincts of the passions.

For A-T psychology, especially a psychology of addiction and the searching-recovering soul, habit is necessary for a full account of human action and addiction. Aquinas explains that operations of the will proceed from the soul through the body. In the *Summa Theologiae* 1-2, 50.1, Aquinas makes the argument that habits are not formed by the will. He asserts that “(...) habits of the will, although primarily habits of the soul, are secondarily habits of the body”<sup>19</sup>. Dunnington goes into great detail explaining Aquinas’s teaching on the confluence of the intellect, the passions and habit and the relationship to addiction. We, on the other hand, for purposes are concerned primarily with explaining A-T Addiction as soulful habituation. Therefore,

<sup>15</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue, Beyond The Models of Disease*, 37.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Book One, Lecture 20.

<sup>18</sup> Kent Dunnington, *Addiction and Virtue, Beyond The Models of Disease*, 55.

<sup>19</sup> Ibid. This is a critical observation that Dunnington makes in his Thomistic analysis of addiction. He argues that the human will is not as Descartes supposed an inexhaustible, abstract power, but rather an embodied power. Human will is executed through the material conditions of human personhood.

we turn to Book Two, Lecture three, n. 271 of Aquinas Commentary on the Nicomachean Ethics:

Every habit, he [Aristotle] says, has a disposition to do and to be busied with things by which it is made , worse and better, that is, by which the goodness of a good habit and the evil of a bad habit is increased. This can be understood likewise of the things by which the habit naturally becomes better or worse, that is, by which it naturally is formed or increased ( which is to be made better). We see that men become evil through the deterioration of virtue from the fact that they pursue the pleasures and steer clear of the sorrows which they ought not, or when they ought not, or in some way by which one may deviate from right reason<sup>20</sup>.

Then Aquinas in his Nicomachean Commentary quickly teaches that virtues and vices are not passions. They are habits.

Now a habit is a disposition determining a power in reference to something. When the determination is made conformable to the nature of the thing, there will be a good habit which disposes that a thing be done well<sup>21</sup>.

It is critical to developing an A-T psychology of addiction to understand the importance of habit in A-T psychology and the operation of habit by a person because addictions, as Dunnington claims, is not like something we are as much as something we become busied with a habituated lifestyle. We enter into progressive stages of denial and repression of our addictive habituated behavior. The psychiatrist Gerald G. May writes that “The addictive pattern of denial and repression breeds a sense of alienation from oneself and others”<sup>22</sup>. A state of dread and anxiety develops that life becomes boring without an addictive lifestyle grounded and energized on hedonic habituation to vicious pleasure.

In an A-T psychology, “Habits are qualifications of the powers (or faculties) of human persons”<sup>23</sup>. In question 50 of the Prima Secunda, Of the Subjects of the Soul, Aquinas asks whether habits are originated and operationalized in the human body, the soul, or more precisely the sensitive soul, or are habits formed in the intellectual part of the soul and the will? Aquinas answers that all these parts are involved analogously and imperfectly. Although, on the topic of a psychology of addiction, we must focus primarily on “(...) the capacity for habituation in the sub powers of the sensitive soul”<sup>24</sup>.

The powers of the sensitive soul are interior powers of the imagination, the estimative sense (*sensus aestmativus*) and the memory, and most important in addiction we are capable of developing habits of imagination. For example, often

<sup>20</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Book Two, Lecture 271.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Lecture 298.

<sup>22</sup> G. G. May, *M.D. Addiction & Grace, Love and Spirituality in the Healing of Addictions*, (Harper One; 1st edition, 2007), 44.

<sup>23</sup> Kent Dunnington, *Addiction and Virtue, Beyond The Models of Disease*, 72.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 73.

a person separated from his birthplace for an extended numbers of years develops habits of imagining his/her birthplace, home, and town as large and beautiful, only to return and discover the misperception of a habituated emotional-nostalgic imagination. Then in a quiet inner voice the person says, "It's much smaller and not as beautiful as imagined". Dunnington explains that the powerful confluence of memory, imagination and cogitative estimation sense enables the re-representation of sensible forms of intentions. He states that "(...) habituation of the cogitative estimation is the single most powerful component of addiction and the addictive experience"<sup>25</sup>. He gives a concise explanation of the specific powers of the from the *Summa Theologiae*, First Part, Question 78. Article 4., and we argue it is perhaps one of the most critical concepts in the understanding in A-T social behavioral and psychodynamic psychology of addiction that we will treat in the next module. Dunnington explains:

The sensus aestimativus, the "evaluating sense", enables a function similar to that of the imagination. Whereas the imagination allows for the apprehension of sensible things, the sensus aestimativus allows for the "apprehension of intentions which are not received through the senses" (1.78.4). By "intentions", Aquinas means the insensate qualities of objects, such as thing's goodness or badness, suitability, or unsuitability. Aquinas helps us grasp the function of the sensus aestimativus by first showing how the sensus aestimativus must function in animals. Nothing in a lamb's sense of perception of a wolf warns the lamb that the wolf is bad, an enemy to avoided. This information must come from elsewhere, and Aquinas says that it comes from the sensus aestimativus by which animals perceive these intentions only by some natural instinct<sup>26</sup>.

Dunnington defines the steering principle to the understanding of addiction as essentially an issue of "(...) the cogitative estimative power that is the site of a "compenetration of reason into sense; it is the paradigmatic locus as embodied knowledge"<sup>27</sup>. We argue that he has defined an essential faculty for the understanding of a foundational A-T psychology, especially in the study of addiction. We must mention that it is in the pivotal work of the Thomist Peter A. Redpath in *The Moral Psychology of St. Thomas*<sup>28</sup> who supports the extreme importance of cogitative estimation as essential to an understanding of a psychology of the human person. Redpath explains "(...) in human beings the faculty of particular reason replaces the estimative power in irrational animals. It is the proximate principle that moves the sensitive appetite. But St. Thomas adds that universal reason naturally guides and moves particular reason". This quote from Redpath

<sup>25</sup> Ibid., 75.

<sup>26</sup> Ibid., 73-74.

<sup>27</sup> Ibid., 74.

<sup>28</sup> P. A. Redpath, *The Moral Psychology of St. Thomas Aquinas*, (St. Louis MO 63109), 105. It is in chapter three that Redpath gives a concise explanation of Thomistic faculty psychology that explains that the need for modern psychology to return to a non-Cartesian faculty psychosomatic psychology of the human person.

becomes extremely important in module two of our trading zone construct on the Thomistic Psychodynamics of the Searching Recovering Soul.

With Dunnington's explanation of the importance of the cogitative estimative we come to his definition of addiction.

I have tried to focus on its center and to argue that addiction is a habit of the cogitative estimation according to which the object of addiction is invested with meaning that extends to every other aspect of an addicted person's life. I have argued that addiction is a habit that, like charity, informs all other habits by determining the end toward which those habits are directed<sup>29</sup>.

An A-T psychology of addiction places habits between a binary scale ranging from virtuous to vicious behavior. We could say from virtuous habits to vicious (vice) habits. Edwin R. Guthrie, an educational behavioral psychologist esteemed for his common sense, described habit "(...) as an action series that has become comparatively stereotyped and can now be released by comparatively slight cues. He used the word reintegration to describe habitual action. It means "The tendency of an action to be reinstated as a whole when a part of its former stimulus situation recurs"<sup>30</sup>. Unfortunately, the writings of the non-Skinnerian radical behaviorist Guthrie never received adequate attention in empirical psychology, but his teaching on behavior and habituated action are a strong vindication of an A-T psychology that habits are embedded sense memory and imagination moving the body. It is sense memory and imagination that move bodily organs through their respective faculties.

Guthrie's behavioral perspective of incontinent behavior and habit are similar to the description of incontinent, character behavioral action. For example:

In repeated actions many associations are set up which do not relate to the environment but serve to knit the action into an integrated whole to effect reintegration. Any stimulus which starts the action will be followed by the action without reference to outside cues, or with only occasional reference. The reinstatement of the first acts as the cue for the next. The act is now somewhat independent of the pattern of stimuli offered by the outer world<sup>31</sup>.

Book Three of *St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* treats in-depth two critical issues related to addiction, i.e., fortitude and addiction. We will treat these two issues in more detail in the module two. It is worth noting in lecture eleven and twelve of the *Nicomachean Ethics* the concern is that "Men are reproached for those vices and bodily defects that are within our power but not for those beyond our control". In Book Three,

<sup>29</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue*, 166.

<sup>30</sup> E. Guthrie, *The Psychology of Human Conflict. The Clash of Motives Within The Individual*, (Harper & Brothers, 1938), 67.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 68.

Lecture 12 Refutation of the Opinion: No One Is Voluntarily Evil, we find a behavioral explanation of behavior similar to Guthrie's association psychology.

513. At "Because a person becomes unjust", he [Aristotle] shows that evil habits are not subject to the will after they have been formed. He says that because a person becomes unjust voluntarily, it does not follow that he ceases to be unjust and becomes just whenever he may will. He proves this by means of a likeness in the dispositions of the body. A man who in good health willingly falls into sickness by living incontinently i.e., by eating and drinking to excess and not following the doctor's advice, had it in his power in the beginning not to become sick. But after he has performed the act, having eaten unnecessary or harmful food, it is no longer in his power not to be sick. Thus, he who throws a stone is able not to throw it; however, once he has thrown the stone, he has not the power to take back the throwing. Nevertheless, we do say that it is within a man's power to cast or throw a stone because it was from a principle under his control. So, it is also with the habits of vice; that a man not become unjust or incontinent arises from a principle under his control. Hence, we say that men are voluntarily unjust and incontinent, although, after they have become such, it is no longer within their power to cease being unjust or incontinent immediately, but great effort and practice are required<sup>32</sup>.

We started this essay with the popular medical definition of alcohol and drug addiction as one of disease similar to a chronic disease. From an A-T addiction psychology perspective, we assert that it is a definition that comes from a medical-psychiatric-pharmaceutical paradigm. Nevertheless, we put forth the belief that this paradigm is a necessary, but not sufficient explanation of addiction. In this module, we maintain that addiction is primarily an issue of incontinent-vicious habituated behavior. As we learn A-T psychology of human action is the confluence of passion and rational judgment. Before an addict acts, he/she must judge. Before the addict judges, he/she must deliberate. The problem is that the alcoholic or drug addict is the incontinent deliberator who does not struggle with "reasonable habits of sobriety, habits of memory, habits of imagination, habits of cogitative estimation, habits of appetite and habits of intellect, rather he lives by habits of brutishness behavior"<sup>33</sup>.

Edwin Guthrie, the renowned behavioral scientist of habituation describes behavioral reintegration when a past habit stimuli takes over the whole organism. For example, an alcoholic takes his/her first drink, and despite the best of intentions not to get drunk, often wakes up with a black out. It is like the following illustration:

The act is now somewhat independent of the pattern of the stimuli offered but the outer world. It can run itself off once it is started. The dog lying asleep on the hearth illustrates this reinstatement in almost complete independence of environ-

---

<sup>32</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Book Three, n. 513.

<sup>33</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue*, 80.

mental stimuli. He is lying down but goes through the movements of running after a rabbit. His legs work in proper order, if not to the proper extent. Muffled “woofs” issue from his mouth. We say that he is dreaming because he is so obviously out of touch with his surroundings. And this is undoubtedly the stuff that dreams are made of. They are stray action systems running through their paces, each movement offering the cues for the next, until something breaks up the sequence<sup>34</sup>.

The alcoholic/addict moves initially into an intoxicated habituated state like the dreaming dog in Guthrie’s case. It is similar to the habituated alcoholic/addict who is out of touch with his/her surroundings. For example, in extreme cases it is known as “blackout experiences” of alcohol and or drug abuse and sometimes drug habituation lasting for days of long drugged animal like behavior lying asleep on the hearth. Current theory on the etiology of addiction of the medical-psychiatric paradigm, as Gerald G. May M.D. observes, holds that: “Man no longer has a need for the ‘Spirit’; it is enough for him to be Neuronal Man”<sup>35</sup>. We conclude this first module of the trading zone having established that the foundation of an A-T psychology of addiction is a comprehension of foundational principles of addiction as an etiology of incontinent-vicious habituation. As we move into module two, we expand A-T psychology into an understanding of the human person in terms of social behavior as Aquinas teaches in his *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethics*.

Self-sufficiency, in Greek autarchia, is necessary for happiness. But his self-sufficiency is found most of all in contemplation for which man needs only what is commonly required for social living. For the necessities of life are indeed needed both by the wise or contemplative man and by the just man and others possessing the moral virtues that perfect the active life.

We conclude this module perhaps by oversimplifying Dunnington’s A-T philosophical theology of addiction by putting forth a meta factor cybernetic soulful construct. The meta factor is the continuous confluence of the internal sense habits of memory, imagination, and cogitative estimation (particular reason). In A-T soulful cybernetics, it is a continuous feedback/feedforward action Ensouled Body system of 1) sense memory-imagination, 2) cogitative-estimate, 3) choose and 4) act.

### **Module Two: A-T Addiction Psychology Trading Zone Psychology and a Psychodynamics of the Searching-Recovering Soul**

A psychodynamic interpretation methodology is used in the trading zone study because it has a proper explanatory fit with recovery group healing for spiritual addiction and A-T addiction psychology. Psychodynamic psychother-

<sup>34</sup> E. R. Guthrie, *The psychology of Human Conflict. The Clash Within The Individual*, (Boston: Beacon Press, 1938), 68.

<sup>35</sup> G. G. May M.D., *Addiction & Grace*, 65k.

apy is a form of psychotherapy derived from psychoanalytic theories and modeled after a psychoanalytic model of mental functioning. "Psychodynamic psychotherapy is primarily for individuals who will benefit from a more focused method of treatment that is active and concentrates on the realities of one's daily life. Other terms include psychoanalytic psychotherapy, insight-oriented psychotherapy, and expressive psychotherapy".<sup>36</sup> It is the name psychoanalytical psychotherapy that describes the origins of psychodynamic as coming from the paradigm of psychoanalysis.

In order to understand the proper trading zone with the psychoanalytical paradigm we must explain briefly this fit with A-T psychology of addiction. It is important to note that as early as 1963 Thomists had recognized the compatibility between Thomism and Psychoanalysis. In an in-depth study of the emergence of the psychoanalytical school from Freud to its rapid development, especially the American theoretical academy and clinical practice, into a discipline more open to the spiritual nature of the person Michael Stock O.P. in "Thomistic Thought & Contemporary Psychoanalysis" wrote the following:

While St. Thomas never knew the unconscious as Freud did, he was keen enough not to close off his psychological formulations against development by new ideas and new methods of research. In point of fact, he noted in a more or less intuitive way, the properties of the id and the superego, the role of drives in psychic life, and the fact of unconscious thought processes and motivations, and on a number of other issues of lesser moment, he expressed himself in a way which would not seem foreign to contemporary depth psychology. On the strength of these Thomistic insights, it seemed possible and profitable to work on expanding Thomistic psychology with psychoanalytic materials<sup>37</sup>.

We do not have the need or time to trace the development of American and post Freudian schools of psychoanalysis from its divergence from Freud into a meta psychology more harmonious with A-T psychology. However, we will trade and construct with three psychoanalysts, i.e., Paul Marcus, Karen Horney, and Charalambos S. Ierodiakonou.

Frist, we look briefly at the critical work in psychoanalysis that opens up several opportunities for various levels of dialogue with A-T psychology and especially Catholic pastoral psychology. Paul Marcus is a highly respected, published, academic American scholar and practitioner in the development of the American psychoanalytical tradition. In his most recent book *Psychoanalysis as a Spiritual Discipline, In Dialogue with Martin Buber and Gabriel Marcel*, we easily find several domains for successful dialogue and conceptual trading zone activity, as is apparent in his strong reference to the philosopher Pierre Hadot<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Bethesda (MD): National Center for Biotechnology Information (US), 2010.

<sup>37</sup> M. Stock, *Thomistic Thought and Contemporary Psychoanalysis*, "Laval théologique et philosophique" 19(1963), No. 2, 350-360.

<sup>38</sup> P. Hadot, *Philosophy as A Way of Life*, Oxford: Blackwell, 1997.

As philosopher Pierre Hadot notes about ancient Greek philosophy, psychoanalysis can be understood as a “spiritual exercise”, a tool for living life skillfully, more fully and wisely. The aim of a spiritual exercise is to foster a deep modification of an individual’s way of “seeing and being” a decisive change in how one lives one’s practical everyday life<sup>39</sup>.

Marcus defined Spiritual Psychoanalysis on a Marcel /Buber philosophy that presents the psychoanalyst and analysand (the person being analyzed) engaged in deeply soul penetrating existential questions such as, “ ‘Why do I exist rather than not?’ ‘Have I the right to be, am I worthy of being?’ ‘What do I hope for, what do I desire to be happy?’ and ‘What must I do?’”<sup>40</sup>. As we examine the dialogue of alcoholics and drug users in AA in early stages of recovery, we hear similar searching intense existential expressions of basic anxiety.

Second, we have Karen Horney M.D., a psychoanalyst who studied psychiatry from 1914 to 1918 at Belin-Lankwit, Germany. She trained as a Freudian analyst but broke from the Freudian tradition and developed a psychoanalytical theoretical school of alienation, self-realization, and idealized self-image principles. From the founding days of Freudian psychoanalysis in 1910, the emerging clinical practice was destined to diverge into several theories and methodologies. It was, however, in the United States with the leadership of Karen Horney, Erik Fromm and Harry Stack Sullivan that the American school made a radical departure from Freudian theory. This American group most fundamentally disagreed with Freud’s teachings on sexuality and instinctual orientation. Horney did not define the basic drive of the Id as being a sexual and aggressive desire. She defined the basic drive of the person as one of “Basic Anxiety”, and it is this unconscious drive that is obvious in the psychodynamics of addiction recovery. In *Neurosis and Human Growth*, M.D., Horney defines Basic Anxiety.

I use the term *Basic Anxiety*. It is his feeling of being isolated and helpless in a world conceived as feeling potentially hostile. The cramping pressure of his basic anxiety prevents the child from relating himself to others with the spontaneity of his real feelings and forces him to find ways to cope with them. He must (unconsciously) deal with them in ways which do not arouse or increase, but rather allay his basic anxiety. The particular attitudes resulting from such unconscious strategical necessities are determined both by the child’s given temperament and by contingencies of the environment. Briefly, he may try to cling to the most powerful person around him; he may try to rebel and fight; he may try to shut others out of his inner life and withdraw emotionally from them. In principle, this means that he can move toward, against or away from others<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> P. Marcus, *Psychoanalysis as a Spiritual Discipline*. In *Dialogue with Martin Buber and Gabriel Marcel*, (London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2021), 10.

<sup>40</sup> Ibid., 192.

<sup>41</sup> Karen Horney, M.D., *Neurosis and Human Growth*, (New York, New York: W.W. Norton & Company. INC., 1950), 18-19.

The crucial insight of Horney and American psychoanalysis is the importance of self-identity and contingencies of the environment, especially early childhood. It is with our next psychoanalyst Charalambos S. Ierodiakonou that the importance of contingencies of the environment and psychoanalysis and psychodynamics group recovery is of paramount importance.

Charalambos S. Ierodiakonou M.D. is an Aristotelian oriented psychiatrist psychoanalyst who is a distinguished Professor of the Aristotelian University of Thessaloniki. As an Aristotelian recognized philosopher and psychiatric-psychoanalyst, he presents the methods, categories, and the conception of the undivided nature of the human being that represents the Aristotelian and A-T psychology to contemporary psychodynamic recovery therapy based primarily on various revised schools of psychoanalysis. We have selected from his work *The Psychology of Aristotle, The Philosopher, A Psychoanalytic Therapist Perspective*<sup>42</sup> four concepts for an A-T addiction and psychodynamic group recovery construct, especially narcissism, pleasure-hedone, volition and prudence.

**1) Narcissism-Self Love:** Ierodiakonou believes that an Aristotelian psychoanalytical understanding of narcissism must be taken basically from two chapters in Book IX of Nicomachean Ethics as well as in the Eudemian Ethics that discusses the nature of friendship in depth. He states that Aristotle comes to the major psychological conclusion that “Friendships are determined according to one’s feelings for oneself” (1166a)<sup>43</sup>. He continues from Aristotle that a “Mature personality respects life as the extreme good and considered man’s existence as beneficial. The good man is full of pleasant memories and hopes for the future”<sup>44</sup>, and “His mind is rich in ideas”<sup>45</sup>. Therefore, Aristotle’s view is that such a wise man “(...) is his own best friend and therefore should have the greatest love for himself”<sup>46</sup>. Therefore, Ierodiakonou states that the wise man can be in a dialogue with himself. Furthermore, during this dialogue, it is very important that the good and prudent man “(...) is in harmony with himself”<sup>47</sup>.

We must mention here that the A-T concept of narcissistic, self-love is based mainly upon the moral aspect and belief that most people, however ordinary, may possess the good qualities that give the right to self-love. In contrast as Ierodiakonou describes disordered narcissistic vicious character, “Bad and wicked men cannot establish steady friendships because the relation with their selves

<sup>42</sup> Ch. S. Ierodiakonou, *The Psychology of Aristotle, The Philosopher, A Psychoanalytical Therapist’s Perspective*, (London: Karnac Books Ltd, 2011).

<sup>43</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethic’s*, Book Nine, Chapter 4; Text of Aristotle (1166 a1-166b29), 143.

<sup>44</sup> Charalambos S. Ierodiakonou, *The psychology of Aristotle*, p.144

<sup>45</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Nicomachean Ethic’s*, Book Nine, Chapter 4; Text of Aristotle (1166a).

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

is not even friendly. They are never satisfied, are uneasy all the time, have insatiable appetites and their actions can be harmful to others and themselves”<sup>48</sup>.

Peter Michaelson is an Psychodynamic Addiction therapist who in his book *Secret Attachments, Exposing the Roots of Addictions & Compulsions*<sup>49</sup> describes the addict who does not possess a true narcissistic sense of self-love, as we have explained in terms of A-T. Consequently, the addict without the existential sense of self-love feels neglected and deprived: Thus, Michaelson writes:

Because of this secret attachment to “not getting”, addicts never feel satisfied, no matter how bountiful their lives may be, no matter how much their partners try to please them. They are like birds with their mouths stuck open, insisting on oral gratification while feeling they never get enough<sup>50</sup>.

**2) Pleasure (hedone):** In terms of constructing an A-T psychodynamic construct of a searching recovering soul we draw attention to Ierodiakonou’s judgment about Aristotle’s perspective on pleasure and addiction. We feel that the most basic principle in the understanding of addiction is the A-T depth psychology-soul principle of the hedone-lupe (pleasure-unpleasure, psychic pain). He points primarily to arguments from Aristotle’s Nicomachean ethics. He holds that the Philosopher establishes a key soulful axis of the two poles of pleasure and pain, “It is evident that people avoid unpleasure as something bad, while they prefer pleasure as something good, so these two are opposed to each other” (1173a)<sup>51</sup>. We also see that Aristotle extends this principle into a type of antiquarian, social cultural, psychoanalytic principle. In Book Three of his Nicomachean Ethics he says, “Every study, whether of virtue, politics or other, must deal with pleasure or psychic pain” (1105)<sup>52</sup>. It is important to note that Aquinas in his commentary on this passage maintains when a habit of virtue is performed it is done with pleasure (BK 2, n.265)<sup>53</sup>. We draw explicit attention to Book Two Lecture III of Aquinas Commentary. It is in this book where we learn another critical principle in the A-T psychodynamics of group recovery, particularly the difference between abstinence living a fulfilling life grounded on serenity and sobriety. Aquinas teaches it by virtuous habit, we achieve long-term pleasurable serenity even in sorrowful times:

Such actions, therefore, have some admixture of sorrow. But after that the habit of virtue has been formed, these actions are done with pleasure. The explanation

<sup>48</sup> Ch. S. Ierodiakonou, *The Psychology of Aristotle, The Philosopher, A Psychoanalytical Therapist’s Perspective*, 144-145.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ch. S. Ierodiakonou, *The Psychology of Aristotle, The Philosopher, A Psychoanalytical Therapist’s Perspective*, 150.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

is that a habit exists as a sort of nature, and that it is pleasurable which agrees with a thing according to nature<sup>54</sup>.

Ierodiakonou underscores that Aristotle's concept of hedone lands on a significant spectrum, in contrast to the narrower psychobiological view of lust by Freudian psychoanalysis. In terms of constructing an A-T psychodynamics, it is grounded on a spiritual principle of pleasure. It is this sense of pleasure that is essential to the individual and group recovery experience:

It ranges from the simple sensory taste of sweetness and other somatic pleasures, for example, of smell or vision, to intellectual and emotional ones, like the enjoyment of music, of solving mathematical problems, of beautiful memories, or of high hopes, Indeed the philosopher [Aristotle] considers that these last experiences can in no way cause psychic pain, since they have no deficiencies" (1173b)<sup>55</sup>.

Ierodiakonou continues with an insight in light of our previous A-T explanation of the self-sufficient contemplative character.

It may interest scholars, as well as everyone who loves studying, that Aristotle adds gaining knowledge among the pleasures which involve no pains; moreover, his personal preference is shown in a comment in the concluding paragraph of Chapter Three X, Book Ten "It makes no difference whether pleasures necessarily follow these experiences, because we would choose them even if we would get no pleasure from them" (1174a)<sup>56</sup>.

**3) Volition (will) and psychomotor function:** In modern psychological circles volition is considered as the function by which a person consciously chooses the planning and performing of a certain action. Ierodiakonou claims that what Aristotle calls the appetitive part of the soul we can consider equivalent i.e., wish, desire and appetite. He, then, clarifies that the soul has the faculties of calculations and logic, while desire and appetites (as well as passion) are characterized by irrational thinking. Then the Aristotelian oriented psychoanalytic psychiatrist maintains "Desire is the appetitive seeking of sweet pleasure" (414b) and reason and desire "run contrary to each other" (414b)<sup>57</sup>.

His final summation on the issue of volition are of critical importance to a trading zone construction between A-T psychology of addiction and a psychoanalytical psychodynamic construct. Ierodiakonou explains:

I am of the opinion that orexis (appetite) in the Aristotelian writings is equivalent to the psychoanalytical notion of instinctual drive. It is an innate function with

<sup>54</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Book Two, Lecture 3, n. 265.

<sup>55</sup> Ch. S. Ierodiakonou, *The Psychology of Aristotle, The Philosopher, A Psychoanalytical Therapist's Perspective*, 154.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 154-155.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 35.

great impetus and consists of instinctual tendencies expressing internal needs, which ask for immediate satisfaction at any cost, in an impulsive way. As a consequence, appetite, in order to reach its scope, activates other processes through the soul or/and the body: (a) Appetite (orexis) is an innate, instinctual drive, seeking satisfaction bodily or mentally, even in an irrational way; (b) Desire is produced upon the appearance of a pleasurable object and it acts in a hedonistic way, ignoring logic; and (c) Wish intervenes into the intentions of the above two and directs an action within reasonable limits<sup>58</sup>.

In the matter of constructing an A-T psychoanalytical-psychodynamic addiction recovery trading zone, we take as an A-T principle that appetite (orexis) is an instinctual drive. It has the potential to develop into habituated behavior seeking immediate satisfaction at any cost, in an impulsive way. Therefore, we differ from Kent Dunnington who states that addiction is a puzzle of human action, i.e., humans knowing the good and not doing it. It is a person knowingly repeatedly and impulsively destroying him/herself. Dunnington's answer is that "Aristotle and Aquinas to this day remain the answer"<sup>59</sup>.

**4) Prudent thinking (and acting)—phronesis:** Ierodiakonou notes that Aristotle in *On the Soul* uses in some passages *phronein* and *noein* interchangeably. Thus, *Phronein* is a way by which conception expresses itself, and it has a similar role in relation to thought<sup>60</sup>. Most important, it is an intellectual habit and virtue. "It has the capacity to think well and deliberate deeply in order to act rationally and prudently in order to achieve a good life in general, as well as for a particular worthwhile end. In the definition of *phronesis* there is the element of ability to push to action"<sup>61</sup>. Ierodiakonou makes a comment we will return to in the next module on prudence and a lifestyle of abstinence and sobriety, "Whoever has *phronesis* is prudent enough to know limitations and to exert self-control without strain". It is not the purpose of this essay to develop a discipline of A-T Spiritual Psychoanalysis or Psychodynamics, but if such a task were attempted it would focus on leading analysands to approaching life in a state of psychic *phronesis*. We touch upon this theme in more detail in the next trading zone module. We mention here that the most contemporary in-depth treatment of particular reason and the virtue of prudence is expressed in Peter Redpath's latest work *How to Listen How to Speak*, and we claim in the next module that it serves as an A-T similar function to the ambiguous psychoanalytical superego:

As a moral virtue, 1) prudence exists within the prudent man's concrete cogitative reason, and 2) to exist therein precisely as a moral virtue, it must also simultaneously exist as a command and control principle within this person's abstract,

<sup>58</sup> Ibid., 36.

<sup>59</sup> K. Dunnington, *Addiction and Virtue. Beyond the Models of Disease and Choice*, 12.

<sup>60</sup> Ierodiakonou, 27.

<sup>61</sup> Ibid.

sylogistic reason, Saint Thomas maintains that, within the individual circumstance, precisely what makes the prudent man the measure of moral activity is the fact that he is able to apprehend with precision universal and singular first principles of moral choice. Through abstract sylogistic reason, he is able to recognize the universal human good. Through concrete, cogitative, or particular, reason, he is able precisely to sense the enabling means to choose to move closer toward this end at this time and in this place. As a real end and real means, what is really good in the individual circumstance appears really good to the prudent man's cogitative and intellectual reason!<sup>62</sup>

We are arguing that an A-T psychology of addiction is capable of understanding the etiology of addiction, especially alcohol and drug use, as a problem of habituated behavior and psychodynamic disorder. In the brief trading zone exchanges offered, we propose that A-T psychology is compatible with selected psychoanalytical theories related to the issue of addiction, particularly to the addict searching to recover his/her lost soul. Psychodynamic addiction is a concentrated method of psychoanalysis used in present day treatment. The aim of psychodynamic therapy is the need for the addict to develop deep spiritual-moral insight, expansion of rational choice, liberation from the past, overcoming of victimization, externalization, repression, anxiety, glorified ego (false narcissism), improvement of interpersonal relationship and mastery of emotional experiences in order to achieve long term sobriety.

There is a growing recognition presently that the treatment of recovery of alcoholics and drug addicts requires attention to methods of psychodynamic therapy. Even though, in the early days, recovery requires much attention to habituation behavioral exercises. We are learning today that a type of spiritual psychodynamics is also necessary, as the experienced psychotherapist Peter Michaelson explains:

Addictive personalities unconsciously recreate and recycle old childhood expectations of being deprived, denied, criticized, rejected, and forced to submit in the contexts of their present lives...To repeat, these unconscious attachment to feelings of deprivation, refusal, control, criticism, rejection are like emotional addictions... These emotional addictions or secret attachments result in a childish, victim mentality that must be transformed before self-defeating reactions and behaviors are given up for good<sup>63</sup>.

In our next trading zone module, we blend the A-T habituation psychology and a spiritual psychodynamic perspective in order to analyze Alcoholics Anonymous group recovery psychology. We present an A-T ethnographic analysis of the AA Twelve Step searching, recovering, soul program.

---

<sup>62</sup> P. A. Redpath, *How to Listen. How to Speak*, (St. Louis, MO, En Route Books & Media, 2021), 336.

<sup>63</sup> P. Michaelson, *Secret Attachments, Exposing the Roots of Addictions & Compulsions*, (Naples, FL, Prospect Books, 1993), 15.

### **Module Three: AA, The Searching-Recovering Soul, A Psychodynamic Conversion of Anxiety and Habituation**

An ethnographic study of recovery of an organization like AA is best described as idioculture ethnography; an idioculture is a concept used in modern cultural sociology to describe a subculture as a collective socialcultural meaning making system<sup>64</sup>. The trading zone methodology is an ethnographic observation and interpretation of Alcoholic Anonymous (AA We will continue to use these initials). Observations encompass things one witnesses, documents and records, etc. "It is based fundamentally on participant observation. It is critical that researchers develop a thorough appreciation of where and in what ways one's own experiences may approximate those in the natural interactional symbolic setting. Participant-observation entails a more active (and inactive), common sense and somewhat ambiguous role as a researcher fits in the dynamic settings at hand"<sup>65</sup>. The role of participant observer, A-T ethnographic psychologist is an engagement in an inductive qualitative inquiry that seeks to transform the sensing-thinking inquirer's understanding of a defined domain under observation using an inductive and hermeneutical cycle of 1) initial topic clarified 2) preliminary engagement with related domain specific literature, empathic conversations, healing friendship interactions, spiritual exercises, and recovery leitmotifs 3) descriptive data gathering 4) interpretative lens and 5) final Trading zone Implications<sup>66</sup>.

At this point, I must interject an important qualification that possibly introduces a strong bias into my role as subjective-objective, ethnographic observer. As of 2021, I have been an active member of AA for twenty-five years. During those years, I have experienced complete recovery. However, it has been over the past ten years that I have studied recovery from the perspective of an A-T spiritual psychology of AA as a pastor-spiritual counselor of addicts, and a student of A-T group psychodynamics.

I read Kent Dunnington, especially his doctoral thesis on Aquinas and AA and had the opportunity to discuss his work with him. I learned that he wished to do his Ph.D. in addiction after being invited to attend AA meetings as a non-alcoholic observer. Thereupon, based upon his AA observations and in-depth reflection, he decided that a Thomistic theological construct of habit and virtue was the suitable etiology for an understanding of addiction in modern society. We have begun this module again explaining trading zone methodology, but we might add that a methodology is really best described as a way of doing practical action-oriented A-T psychology.

<sup>64</sup> L. Spillman, *What is Cultural Sociology*, (Cambridge UK, Polity, 2020), 54.

<sup>65</sup> R. Prus, *Symbolic Interaction and Ethnographic Research, Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experiences*, (Albany, New York, State University of New York Press, 1996), 133.

<sup>66</sup> R. Anderson, *Intuitive Inquiry: Inviting Transformation and Breakthrough Insights in Qualitative Research*, "Qualitative Psychology American Psychological Association" 2019, No. 3, 312-319.

## AA How It Started

The best way to begin our A-T ethnopsychology study of AA is to begin with a meeting between two alcoholics. It consists of two alcoholics who are completely broken mentally, morally, and physically by their alcoholism. They are an alcoholic stockbroker, Bill Wilson, and a surgeon, Doctor Bob Smith. These are two highly educated and professional individuals who had become vicious, habituated alcoholics. Their careers had been destroyed and marriages threatened. They had engaged in herculean efforts of willpower to control their drinking and had achieved sporadic self-willed periods of abstinence. Yet, for the best of their efforts and all their worldly accomplishments, in their own eyes and those of loved ones, they were bottom-out drunks.

Bill Wilson had originally attended a Christian recovery group known as the Oxford Movement Recovery Group. It was a Christian Evangelical group organization focused on evangelical Christian principles as a result the group had a short life span. Wilson and a few others continued to meet. Wilson was in Akron, Ohio in 1939. He went to visit Doctor Bob Smith. He told Doctor Bob that he had attempted several approaches to quit drinking, but he felt that he was on to something promising. He suggested to Bob that they get together as incurable drunks and talk about how we can stay sober on a daily basis. Then the story goes, we became friends with the same problem, the same shame and guilt. Bill told Doctor Bob, "If we love each other. If we are daily friends, and we will stay sober on a daily basis. It works". Doctor Bob was very skeptical, but he decided to give it a try. He and Bill Wilson met, and they remained sober. They then decided to find a third incurable alcoholic. They went to the psychiatric ward at a local hospital and met with another skeptical drunk. They said that they would meet on a daily basis, and they remained sober. It was from drunks meeting and becoming healing friends, sharing their pain, and searching for their soul (for a higher power than self ) that AA was born. Paul Marcus in the final chapter of *Psychoanalysis as a Spiritual Discipline* writes, "Calling to mind Marcel's homo viator, psychoanalysis is conceived as "a psycho spiritual journey"<sup>67</sup>. He, then, quotes from *The Psychoanalytical Mystic* by M. Eigen:

I feel what you will call that other dimension (the spiritual/divine) is here, always here. Whatever you call God or spiritual reality is right here, in our lives... Do our interactions make a more kindly world or a less kindly world? It reminds me of what Judaism says—that my words are creating angels and devils"<sup>68</sup>.

It appears when two suffering alcoholics in spiritual pain and a raging sense of anxiety dialogue with each other and pray. It is the beginning of a spiritual conversion to a new life.

---

<sup>67</sup> P. Marcus, *Psychoanalysis as a Spiritual Discipline*, 195.

<sup>68</sup> M. Eigen, *The Psychoanalytic Mystic*, (Binghamton, NY: ESF Publishers, 1998), 98-99.

1) AA Ethnopsychodynamic Study Clarification: We principally focus this brief ethnography on the early stages of recovery in AA. We focus our attention on when the alcoholic/addict user initially enters the AA recovery program and begins a conversion process to a life of serenity and sobriety. We consider the first two years of being active in AA recovery as the period of personal and interpersonal conversion activities and behavioral actions. Note, we use the terminology that the alcoholic/addict enters AA. In the past years, increasingly a large number of persons entering have also been drug users. It is not the official policy of AA to include non-alcoholics, but it has become at the local level a widely acceptable policy. Cocaine use is the most common; however, our type of cocaine user includes multiple types of drugs.

2) We begin our investigation by examining approved and related literature that gives us a reliable understanding of the historical spiritual and group healing psychology of AA. We have selected three basics works that we claim present, what we call, the AA spiritual psychology. They are 1) Father Ed Dowling, Bill Wilson's Sponsor by Glenn Chesnut, 2) Alcoholic Anonymous<sup>69</sup>, Big Book, and 3) Twelves Steps and Twelve Traditions<sup>70</sup>.

We do not have the need in this essay to give complete attention to *Father Ed Dowling, Bill Wilson's Sponsor*<sup>71</sup>. It is selected as a knowledgeable work on the spiritual development of AA. From the beginning, AA developed a pluralistic appealing expression of spirituality. It was influenced for the main part by Father Dowling S.J. a close friend of Bill Wilson. Doctor Smith was influenced by a nun, sister Ignatia that he knew from St. Thomas Hospital in Akron, Ohio. As a result, there was a strong influence of Ignatian spirituality in terms of the importance of the Ignatian spiritual exercises, known as the AA 12 Step Program. Father Dowling also had a personal ministry to, what he called, common folk, self-help psychology and was also involved promoting Abraham Low's M.D. Recovery Plus, an anger management recovery group movement.

Besides Bill Wilson's interest in Ignatian spirituality, he was also fascinated with psychoanalysis, especially the Jungian school of analysis. Although, there were others in the early group, especially Father Dowling, who, for assorted reasons, were cautious in their incorporation of psychoanalytical concepts into the program. Yet, as we will see, there are definite elements of psychoanalytical psychology merged into the Big Book. In early days, another major influence in the AA spiritual psychology convergence was from the American New Age Religion Movement. The main influence was Emmett Fox who was a New Age theologian who taught the power of scientific prayer: "Work by rehearsing anything or everything that you know about God. God is

<sup>69</sup> Alcoholic Anonymous, Third Edition Revised (New York City: Alcoholic Anonymous World Services, INC., 1976).

<sup>70</sup> Twelve Steps and Twelve Traditions, (The A.A. Grapevine, and Alcoholic s Anonymous Publishing, 152, 1953, 1981).

<sup>71</sup> G. F. Chesnut, Father ED Dowling, Bill Wilson's Sponsor (Bloomington In: iUniverse, 2015).

wisdom, truth, inconceivable love. God is present everywhere, has infinite power, knows everything, and so on. It matters not how well you may think you understand these things; go over them repeatedly”<sup>72</sup>. If we return to module one and engage in a A-T habituation lens of interpretation of alcoholism, we easily understand why this down to earth, positive spirituality would be appealing to searching recovering alcoholics. At the same time, it stresses the relationship between spirituality, prayer, and habituation, i.e., replacing bad habits with good habits on a daily basis. It is learning good, orderly, daily habits.

Bill Wilson in 1939 completed his work simply called *Alcoholic Anonymous*, and a year later, in St. Louis, the “Fraternity of AA” was founded. Wilson divided the Big Book manuscript into sections; part one describes the solution and part two is about personal stories of recovery. This work is still an essential part of the recovery program, as it clearly sets out the AA principles of spiritual recovery. Members have a profound belief in efficacy of the spiritual principles and the recognizable, searching, recovery testimonies of promising new sober lifestyles. This book is known to members as simply the Big Book. We draw attention immediately to chapter 2 “There is A Solution”. It is here that as an A-T psychologist and a 25-year member of AA, my lens interprets the fundamental principle of group recovery as spiritual friendship.

But there exists among us a fellowship, friendliness, and an understanding which is indescribably wonderful. We are like passengers of a great liner the moment after rescue from shipwreck when camaraderie, joyousness and democracy pervade the vessel from steerage; however, our joy in escape from disaster does not subside as we go our individual ways. The feelings of having shared in a common peril is one element in the powerful cement which binds us. But that in itself would never have help us together as we are now joined<sup>73</sup>.

One of the most critical concepts that explains the understanding of an A-T psychodynamics is that it is about activity. We stress again that psychodynamics is a condensed clinical and group therapy of the psychoanalytical school. Hans Loewald, one of the most respected in the development of the American academy of psychoanalysis, believes that psychoanalysis does not come to an understanding of the mind “(...) in terms of its structure and functions. It is the aim of psychoanalysis to know and analyze in the notion of “action principles”, i.e., the relations among the temporal modes of past, present and future that define psychic time”<sup>74</sup>. The type of recovery-healing friendship we discover in AA is a spiritual friendship is similar to an A-T psychodynamic principle we find expressed in the *Commentary on the Nicomachean Ethics* that speaks about the importance of having pleasurable friendship over long periods of

---

<sup>72</sup> E. Fox, *The Golden Key with Pictures*, (New York: Sunburst Books, 1967).

<sup>73</sup> *Alcoholics Anonymous*, 17.

<sup>74</sup> *Alcoholics Anonymous*, 108.

time and sharing common beliefs and morals. It is in Book 8, 1605 that we find a power in AA that even new members at their first meeting seem to sense in the welcoming, empathic, and understanding friendship.

But in friendship the act of one is not sufficient but the acts of two mutually loving one another must occur. For that reason the Philosopher [Aristotle] did not state absolutely that it is a virtue but added “or at least accompanies virtue”, because it seems to add something above the notion of virtue<sup>75</sup>.

AA is very clear up front with newcomers to the first step of the program that it is a spiritual program of recovery. Based on my statement on the importance of friendship I am about to briefly describe the dynamics of the AA first step meeting. It is when the alcoholic is introduced for the first time to AA and offered spiritual friendship. But first I must explain a critical important principle pertaining to A-T recovering group psychodynamics. It is taken from the writings of the neo-Thomists Peter A. Redpath, “We sense with our intellects and intellectualize with our senses”<sup>76</sup>. Here, I will interject the advantage to a recovery program is the sense learning over time. It occurs by a type of spiritual sense of induction by a person in group recovery over time. This commonsense induction described by Redpath fits the soulful (psychic) psychodynamics of recovery. He explains that immediate induction occurs “without the need to reason about it to make it intelligible to us, *understanding*. Because what we reason about necessarily involves immediately knowing some subject without needing to reason about it”<sup>77</sup>. I will endeavor to develop this sense principle in the following first meeting description.

### **An Alcoholic First Meeting**

First, I will give some background to an alcoholic/addict user coming to his/her first meeting. I must stress that no one, as a rule, comes to AA because they think that they have a drinking problem. As a rule, they have been forced by courts, by an intervention, completed rehabilitation treatment, their health is completely perilous or a person has experienced, what AA calls, a “bottom”. The alcoholic/addict habituated person engages in conscious and unconscious self-deception. It is denial and repression. It is an habituated defense mechanism. It is an internal strategy guided by an erroneous conscience. Whereby not only does the person not recognize that a problem exists, but he/she also doesn’t want to think about it. By the time alcoholics/addicts come to the first

<sup>75</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, n. 1605.

<sup>76</sup> P. A. Redpath, *A Not-So Elementary Christian Metaphysics*, (St. Louis, MO 63109: En Route Books & Media, 2015), 147.

<sup>77</sup> P. A. Redpath, *How to Listen. How to Speak*.

meeting, they have come to some level of awareness of having a severe problem with alcohol and possibly drug use. Yet, there is still the problem of rationalization and denial lingering, specifically in the unconscious.

Wherever denial and repression exists, the alcoholic realizes some kind of problem exists. The realization calls forth a new defensive maneuver, which is to rationalize, to make excuses in an attempt to justify the behavior. These rationalizations are not intentional lies; the person actually tries to convince him/herself that they are true. "I need a drink because I feel depressed". "I desire a drink to celebrate". "I have to have these pills to help me sleep". "Life is short, why not enjoy it?" The very occurrence of such rationalization is irrefutable evidence that alcoholism and/or drug use is present, for if there were no addiction, there would be no reason to make excuses or to attend a first step AA recovery meeting.

### **The Bottom**

The following bottom story is a brief description from the AA Big Book called "Too Young":

I couldn't think straight anymore. Most of my conversations were meaningless to everyone but me. I can't remember what had been said five minutes ago. I usually passed out when I hit the bed. I wake up covered with sweat. I heard voices when no one was around, and I saw things that weren't there. Then one day, whammo! I was in the hospital, hysterical. What had happened? Was I having a nervous collapse? The doctor was asking me about my drinking but I can't be an alcoholic—I'm too young<sup>78</sup>.

I have often heard recovering alcoholics/addicts explain at meetings that spirituality is necessary for alcoholics because they have already been to hell. When a person attends a first step meeting the level of motivation, as a rule, depends on the depth and intensity of the bottom as a crescendo of "pitiful and incomprehensible demoralization... We are convinced to a man that alcoholics of our type are in the grip of a progressive illness. Over any considerable period, we get worse, never better"<sup>79</sup> (As expressed in the AA Big Book).

### **First Meeting Annihilation Anxiety**

The first step meeting is when the alcoholic is in a state of annihilation anxiety. It is defined as "mental condition reflecting concerns over survival, preservation of the self and the capacity to function. The danger associated with annihilation anxieties is a threat to one's survival"<sup>80</sup>. Most often, an alco-

---

<sup>78</sup> Alcoholics Anonymous, 317.

<sup>79</sup> Alcoholics Anonymous, Chapter 3; More About Alcoholism, Chapter 3.

<sup>80</sup> M. Hurvich, *The Place of Annihilation Anxieties in Psychoanalytical Theory*, "American Psychoanalytical Journal" February 2003, 581.

holic/addict comes to his/her first meeting with the threat of losing his/her marriage, health, facing a jail sentence, or being sent by the court to jail for a DUI, but the greatest cause of anxiety is losing employment with the loss of income which means the alcoholism or drug use cannot be supported.

The alcoholic comes to the first step meeting in a state of annihilation anxiety; yet, despite this existential threat, he/she still suffers a conflicting anxiety of giving up alcohol/drugs forever. Bill Wilson describes this intrapsychic conflict in his story as he is on the edge of his bottom. "Trembling I stepped from the hospital. Fear sobered me for a bit. Then came the insidious insanity of that first drink and I was off to the races again"<sup>81</sup>.

The alcoholic/addict is greeted by a couple of members at the meeting, often he is brought by a recovering alcoholic/addict he has met. They ask his first name. He tells them, "My name is John". "John, we are happy to have you here. We want you to relax. You are among friends. Take a chair at the table". John sits, and the person leading the meeting speaks, "We have a visitor tonight. It is his very first meeting, and he thinks he may have a problem with alcohol. Now John, we will just ask you to listen as we go around the table. Each person will tell their story of searching and recovery. They will talk about three things. They are going to talk about 1) What it was like drinking, 2) What happened, and 3) What it is like now". The leader then says, "John, I want to give you one piece of advice as you listen. Don't think about how you are different. Think about the similarities. When we are finished, we would like to hear your thoughts and feelings".

Usually, the new person has little to say except to express a sense of relieve and gratitude of finding friends (companions) who have had the same suffering. Most groups will then recommend to the newcomer, stressing the behavioral-habitation nature of the program, that John attend 90 meetings over the next 90 days, if John is serious about his drinking, read the Big Book and The Twelve and Twelve, and get a temporary sponsor. Several group members will give him their first name and phone number and tell him to call if he has a sincere desire to stop drinking.

Seldom does a newcomer remember much of what is said at this first meeting, but if he/she is engaged in an earnest desire to recover, as AA in the Big Book portrays, "with the alcoholic illness with it there goes annihilation of all things worthwhile in life". The alcoholic/addict leaves the meeting with a deep "we" sense. For example, as told by a newcomer after three months in the program, "The best was the word we. I was no longer alone. Others before me had made the admission of powerlessness and had been set free from years of alcoholic misery. If John could work the AA program and stay sober for six years, then I would have to try my best to do it, too"<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Big Book, Alcohols Anonymous World Services, 4.

<sup>82</sup> Step by Step, real AAs, Real Recovery AA, (Grapevine Inc. 457 Riverside Drive, New York, New York, 2011).

I personally can remember having a coffee with an extremely successful businessman who had fourteen years of sobriety and had also been a remarkable semi-professional athlete. He told me about his story of alcohol and cocaine addiction. He tried several rehabilitation clinics and finally came to AA. Then he began to speak about his first few months in AA and how he came to understand the nature of spiritual recovery. He spoke directly to my A-T Psychology interpretive lens. He said that he had come to know several men in the program who were similar to him in their careers and life story, and he could sense the peace and the calm they had found. He wanted that sense of peace and calm. AA members read the Big Book, the Twelve and Twelve, dialogue about how to stay sober, get a trusting sponsor, but, most of all, over time with spiritual friends on a journey to recovery, gain a “sense” of goodness and virtue.

In the above sensing conversation with my AA spiritual recovering companion, he was experiencing the sensing factor. He had experienced the A-T principle of “sensing with his intellect and intellectualizing with his senses”. As taught in the *Summa Theologiae*:

As the Philosopher [Aristotle] says (Ethic., vi, 8), prudence does not reside in the external senses whereby we know sensible objects, but in the interior sense, which is perfected by memory and experience so as to judge promptly of particular cases. This does not mean however that prudence is in the interior sense as in its principle subject, for it is chiefly in the reason, yet by a kind of application it extends to this sense<sup>83</sup>.

It is the remarkable-unconscious motivation of being in a spiritual recovery group dedicated to the pursuit of shared virtuous participation grounded in an organized awareness, as expressed in the AA Big Book. “It is not by chance we were given the power to reason, to examine the evidence of our senses, and to draw conclusions. That is one of man’s magnificent attributes”<sup>84</sup>.

What is the spiritual psychological nature of this magnificent attribute that empowers an organization with persons “(...) willing to believe in a Power greater than themselves and live by spiritual principles and use everyday language to describe these spiritual principles?”<sup>85</sup> We interpret this powerful personal and organizational strength as belonging to the human faculty of particular reason and the virtue of prudence. This is the single most important causative factor that permeates the AA spiritual culture in some manner at every meeting and every critical-empathic dialogue. This following quote from an A-T perspective is perhaps the most important quote in the AA Big Book on the nature of the search and recovery from addiction. It is about the healing-

<sup>83</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q, 47, a. 3, obj. 3, Aquinas Institutes online Latin-English editions.

<sup>84</sup> Alcoholic Anonymous, 53.

<sup>85</sup> Ibid., 93.

spiritual power of the habituation of virtuous action and the cogitative sense, as expressed in AA everyday language:

As we go through the day we pause, when agitated or doubtful, and ask for the right thought or action. We constantly remind ourselves we are no longer running the show, humbly saying to ourselves many times each day “Thy will be done” in much less danger of excitement, fear, anger, worry, self-pity, or foolish decisions. We become much more efficient. We do not tire so easily, for we are not burning up energy foolishly as we did when we were trying to arrange life to suit ourselves<sup>86</sup>.

The searching, recovering soul learns intensely by means of meetings, prayer, study, meditation, and sponsorship the importance of rational and moral deliberation and choice. There are two action principles senior member pass on passionately to those in early recovery: 1) get a sponsor, 2) meeting makers make it. The virtue of prudence is both an intellectual and moral virtue. As we explain next in the Twelve Steps, AA leads members by means of intense moral examination and slowly moving to spiritual wisdom, as expressed in Step Eleven, to the awareness that “New lessons for living were learned, untapped resources of courage were uncovered, that finally, inescapably, the conviction came that God does move in a mysterious way His wonders to perform”<sup>87</sup>. It is the A-T lesson that prudence and particular reason is essential to long term recovery of the alcoholic/addict. In many ways, AA is a learning, spiritual psychodynamic culture, as Aquinas teaches about prudence and organization for the common good:

According to the Philosopher [Aristotle] (*Ethic.*, vi, 8) some have held that prudence does not extend to the common good, but only to the good of the individual, and this because they thought that man is not bound to seek other than his own good. But this opinion is opposed to charity, which “seeketh not her own” (1 Cor. 13:5): wherefore the Apostle says of himself (1 Cor. 10:33): “Not seeking that which is profitable to myself, but to many, that they may be saved”. Moreover, it is contrary to right reason, which judges the common good to be better than the good of the individual. Accordingly, since it belongs to prudence rightly to counsel, judge, and command concerning the means of obtaining a due end, it is evident that prudence regards not only the private good of the individual, but also the common good of the multitude<sup>88</sup>.

If there is a great lesson from AA’s spiritual psychology, it is conveyed best in the above Aquinas teaching on the relationship of solicitude and prudence. Solicitude is about loving concern for the other. From participant observation and as an active member of AA for twenty-five years of recovery, I be-

<sup>86</sup> Ibid., 98.

<sup>87</sup> Twelve Steps and Twelve Traditions, 105.

<sup>88</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10.

gan to sense a culture of loving, concerned, prudent friendship, and I became spiritually habituated.

Twelve Steps and Twelve Traditions is, what I would call, the AA action manual. It was written by Bill Wilson and published in 1953. It is used by AA groups worldwide and is the source of a group study, usually once a week. It is recommended to every newcomer to get a Big Book and a Twelve and Twelve for study and spiritual reflection. As the newcomer works the program and becomes comfortable and trusting with the culture of anonymity, he/she will trust a sponsor and get very close, as a rule, to a few intimate friends. It is with these individuals that much of the deep, interpersonal, spiritual psychodynamic I-Thou dialogue occurs. It is in the 12 Steps that the influence of Father Dowling's and Ignatian spirituality makes a defining contribution to AA spiritual habituation and psychodynamic dialogue. Newcomers are told that it is a requirement to work the steps because they are spiritual exercises. The definition of a spiritual exercise is any spiritual activity that gets better with practice. Even though the 12 steps do not use the terminology of virtue ethics, the steps unquestionably call for the exercise of the virtuous, moral actions of prudence, justice, courage, and temperance.

Steps one to three are admittance about complete defeat and the destructiveness of self-sufficiency. It is an exercise in profound humility, teaching the alcoholic/addict that "Until he so humbles himself, his sobriety—if any—any will be precarious"<sup>89</sup>. Step two is about acceptance of a higher power of the newcomer's understanding, and in step three the alcoholic must be prepared to make a decision to turn his will over to God as he/she understands Him.

Step Four and Step Twelve: We will return to steps five to ten after we examine four and twelve because they are extremely important to the spiritual, psychodynamic aspects of this trading zone addiction construct. Paul Marcus stressed that a main component in the future of the Spiritual Psychoanalysis of the Axial Age is the focused attention in analysis to moral identity and growth. Consequently, A-T psychology, as argued, easily engages in the practice of a spiritual depth psychodynamic of addiction. We assert that the understanding of the impact of sense memory, imagination, and the cogitative sense as unconscious factors are clearly addressed in steps four and twelve. See step 4:

We have also see men and women who go power-mad, who devote themselves to attempting to rule their fellows... Alcoholics especially should be able to see that instinct run wild in themselves is the underlying cause of their destructive drinking. We have drunk to drown feelings of fear, frustration, and depression... Our present anxieties and troubles, we cry, are caused by the behavior of other people—people who really need a moral inventory. We firmly believe that it only they'd treat us better, we'd be all right<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Twelve Steps and Twelve Traditions, 12.

<sup>90</sup> Ibid., 45.

Step 12 is the final step in the program. The last three steps 10, 11 and 12 are often called the spiritual maintenance steps. They are to be practiced as the foundational exercise for a lifestyle of spiritual serenity and sobriety. We are mentioning this step with step four because we wish to draw attention to Karen Horney, mentioned previously, who defined the basic drive of the unconscious id as Basic Anxiety (defined in module two). A constant recurring theme in AA recovery is the psychic and moral, unconscious, internal dynamics of fear resulting from a disordered narcissistic drive. Horney's foundational theory concisely is that the basic cause of madness is self-aggrandizement. Horney teaches, "The narcissistic impulse is toward the development of the phony self"<sup>91</sup>. The phony self is always at the expense of the real self.

It is in the last Step 12 where the alcoholic/addict is given his/her commission to go out and bring the message of AA to the alcoholic/addict who is still suffering. The alcoholic/addict has learned that sharing the program with another still suffering alcoholic/addict is God's greatest blessing. In the final step, the alcoholic/addict is reminded of the who and what they are. A story is told that a number of outside doctors, psychologists and others examined the personality traits of AA program members over a long period of time. The conclusions were rather straightforward and much in line with Horney's depth psychology. Step 12 describes the recovering alcoholic basic anxiety and resentment from the study:

These distinguished men had the nerve to say that most of the alcoholics under investigation were still childish, emotionally sensitive, and grandiose. How we alcoholics did resent that verdict! We would not believe that our adult dreams were often truly childish. And considering the rough deal life has given us, we felt it perfectly natural that we were sensitive. As to our grandiose behavior, we insisted that we had been possessed of nothing but a high and legitimate ambition to win the battle of life... We have had a much keener look at ourselves and those about us. We have seen that we were prodded by unreasonable fears or anxieties into making a life business of winning fame, money, and what we thought was leadership. So false pride became the reverse side of that ruinous coin marked "Fear".

We argued in module two that it is only the virtuous, prudent person of wisdom and emotional mastery who has true narcissistic self-love. On the other hand, the alcoholic/addict is driven, as we read above, by insatiable appetites and envy run wild. Therefore, we must consider that a basic anxiety is the cause of the alcoholic/addicts bad and wicked narcissistic self-love. The psychoanalyst Neville Symington identifies narcissism as the core of the psychopathology of our times. He claims that this narcissism has driven the modern, insatiable, sensory appetites to an internal, small, commanding superego, god

<sup>91</sup> K. Horney, *Neurosis and Human Growth*, 24.

figure. It is interesting because this internal “god figure” fits accurately the demands of the pleasure seeking alcoholic/addict. It is immediacy! I want a straight answer right away! I want the problem solved now! If I am not pretty enough, smart enough, rich enough, one drink will solve it now! If I shoot some cocaine up my nose, I touch my inner god now! As Symington writes: “I want the answer right away. I cannot tolerate any delay. Thinking, research, curiosity of mind are all very well, but I want to know now. So, I fashion god. My god will deliver straight away”<sup>92</sup>. Symington seems to explain basic anxiety in a concisely brilliant analytical way:

“So, I want an immediate answer to my question because I am quaking with fear” (A-T interpretation basic anxiety).

“Tell me quickly. I cannot bear the suspense”.

The Superego-ego dialogue.

“I need you to be god because then you can give me an immediate answer”.

Here, I must add a personal note. When I came to AA years ago, it took me a few attempts to get the program. The last time I came I was really hurting. Consequently, I was willing to listen, learn to work the steps and get a sponsor. The sponsor I got had been in the program for years. I would call him a wise, plain speaking, guileless and everyday man. He told me that he was concerned because I was too educated in philosophy and theology. I would be too tempted to intellectualize the program. He taught me to keep it simple. He then continuously drilled this moral aphorism into my soul: “Just remember Bill, there is a God and you are not big enough for His throne!”

Finally, we come to steps five to ten. These are truly the action steps. Step 5: The alcoholic/addict admits to God, him/herself, and another human being the nature of their wrong. Step 6: The alcoholic is ready to have God remove all defects. Step 7: Humbly asked Him to remove our short comings. Step 8: Made a list of all the persons we have harmed and were willing to make amends and Step 9: Humbly ask Him to remove our shortcomings. When we come to step five, the recovering alcoholic/addict is called to actions of completing a moral inventory and in step eight he/she must make amends with those they have harmed. If we put the A-T lens of interpretation to these steps, we interpret that they are learning by an unconscious, inductive learning experience of the virtuous actions of prudence, justice, temperance, and courage. We will call step five one of spiritual induction, and we must turn briefly to the latest work of Peter Redpath, *How to Listen, How to Speak, Standing on the Shoulders of Giants to Renew Common Sense & Uncommon sense Wisdom in the Contemporary World* on the fundamental necessity of understanding how personal and social inductive learning defined by A-T psychology, and more

<sup>92</sup> N. Symington, *A Pattern of Madness*, (London, New York, K. Karnac (books) Ltd., New York, 2002), 106-108.

important should be defined by empirical psychology. Inductive reasoning is usually accepted as a process of defined-methodical observation and arriving at principles. Redpath expounds the full existential force of induction thus:

We know through immediate induction, without the need to reason about it to make it intelligible to us, *understanding*... children are born with a greater or lesser facility to learn music or mathematics; think productively or practically, concretely or abstractly; immediately to understand first principles, have strong psycho-logical induction faculties; or *possess some common sense considered in general or in relation to this or that subject*... I have discovered this on more than one occasion with all such individuals! People tend to be conversationally persuaded by understanding—immediate induction—not by endless argument. To engage in endless conversations with people who, for example, are theoretically intelligent in one way, but lack practical experience or moral prudence in a subject in another way, is fruitless, hopeless<sup>93</sup>.

If we grasp the extreme significance of Redpath's a common-sense induction, we might alter his latest text slightly and speak of the uncommon common sense spiritual inductive journey of steps five to ten. The alcoholic/addict has learned from meetings and a sponsor the importance of making a fearless moral inventory. It is undoubtedly stressed that it is a moral inventory comprised of a universally recognized list of human failings—the Seven Deadly Sins of pride, lust, anger, gluttony, envy, and sloth<sup>94</sup>. Step five is when the alcoholic/addict senses a deflation of the ego. It is then perceived as the most difficult step. Step five is really an exercise of a solicitousness moral inventory; it is an action that leads to an internal sense of the virtue of prudent deliberation and freedom of choice. After the moral inventory is complete, he/she must share the inventory with another person, and it is interesting to note the wording of the advice given, "We ought to take much care, remembering to take much care, remembering that prudence is a virtue which carries a high rating"<sup>95</sup>.

Step six is about asking God to remove character defects, but upon close A-T interpretation the step is about the need to have a sense of moral perfection in the spiritual journey of the recovering alcoholic/addict. There must be a commitment to strive for a lifestyle of moral perfection. A 100 percent admission in step one was made to practice absolute perfection never to drink again. Step six teaches that it is a matter that moral progress is possible to the extent that the recovering person has a vision and commitment to higher ideals of perfection. The step draws special attention to the virtue of temperance and moral ideals. I would suggest that this following passage from Aquinas on charity somewhat captures the spiritual sense of step six. We learn from Aquinas

<sup>93</sup> P. A. Redpath, *How To Listen. How To Speak*, 5-6, 262.

<sup>94</sup> Twelve Steps and Twelve Traditions, 48.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 61.

nas that if we are to seek perfection in love of self and others, then we must seek progress in the moral virtues:

In order that man work well in things referred to the end, he needs not only a virtue disposing him well to the end, but also those virtues which dispose him well to whatever is referred to the end: for the virtue which regards the end is the chief and moving principle in respect of those things that are referred to the end. Therefore it is necessary to have the moral virtues together with charity<sup>96</sup>.

A way to describe the action and interactions of steps five to ten is the alcoholic/addict has been involved in a common sense inductive spiritual dramaturgy. One of the truly insightful theories of modern sociology comes from Erving Goffman who put forth that our behavior is shaped front stage every day before an audience. It is a setting of persons, places, and situations. How well we adapt and perform depends upon our back stage preparation. "In dramaturgy, communicating information about ourselves to others and managing their impressions of us—regardless of whether or not we intend to be dramaturgical. Goffman illustrated whether we like it or not our behavior is expressive"<sup>97</sup>.

Facing the five to ten action steps is for the alcoholic/addict a genuinely anxiety intensifier and a call for courage because he/she has spent most of their life attempting to hide behind a mask of a false persona. Or worse, the drunk or drug addict has believed that they are the director, writer, producer, and lead actor of the drama. In AA parlance, it is said that it is when the searching-recovering ego gets right-sized. The AA searching, recovering soul does not sit down in a psychodynamic psychotherapy group session. A-T psychology explains the process as a psychodynamic spiritual dramaturgy of focused moral activity. The recovering alcoholic/addict is strongly motivated, especially throughout the initial first two years, to attend frequent meetings and to work the steps with the guidance of a sponsor. Note, the sponsor is not a therapist nor spiritual director. From day one like any other AA member, the sponsor only shares his/her experience in working the steps and provides encouragement and moral guidance, particularly in matters of prudent deliberation. It is also necessary in this intense, spiritual, dialogical, dramaturgy for the searching, recovering persons to daily pray throughout the day, "God, grant me the serenity to accept the things I cannot change, the courage to change the things I can, and the wisdom to know the difference".

The above prayer says grant me the serenity. This is a critical point. It teaches that the incontinent, vicious person must perform on three dramaturgy actions: 1) It is a backstage preparation before God a lamentation prayer. For

<sup>96</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 1.

<sup>97</sup> K. L. Sandstrom, D. D. Martin, G. A. Fine, *Symbols, Selves, and Social Reality*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 2010), 120.

example, I had a lady in AA explain it to me this way, "I had been taken by ambulance to the psychiatric ward of the hospital. I was crying in my bed in tears, confused, demoralized, and broken. I had never gone to church, but I wanted to pray to some kind of god. There was an old, African American lady in the ward with me. She was always talking out loud to God. I went over. Her name was Wanda. I asked Wanda could you teach me a powerful prayer. She said yes. 'It's simple. Just cry out real loud with me, Help Me Jesus!'" 2) God wants to observe us in the drama making amends to those to we have hurt, especially persons destroyed in our social relationships. Where, when, how and with whom have we grievously failed to practice the virtues of prudence, justice, temperance, and courage on the stage of life and, 3) We then know that we have the ability to discover our true nature as opposed to being the main actor in the drama. AA is a lifestyle. It is a dialogue of recovery. AA members attend daily and weekly meetings to dialogue about their everyday spiritual encounters, fears, hopes and interpersonal encounters. They are always exchanging and treasuring moral aphorisms, e.g., one day at a time, let go and let God, easy does it. However, the maxims most commonly heard at AA meetings are about fear, e.g., fear is false evidence appearing as real, face everything and run or face everything and recover. These moral maxims are of paramount importance in the spiritual recovery process because they are used as types of personal mindfulness, sensing, formation, principles that brings a psychosomatic sense of calmness conducive to a state of prudent habituation and deliberation.

We come to step ten: "Continue to take personal inventory and when wrong, promptly admit it" and eleven: "Seek through prayer and meditation to improve our conscious contact with God as we understand Him, praying only for knowledge of His will for us and the power to carry that out". Senior members of AA call these the spiritual maintenance steps that are to be followed for life. After 25 year as a recovering alcoholic, active member of AA, having sponsored recovering alcoholic/addicts and as a student of Aristotelian-Thomistic psychology, I prefer to call these steps of uncommon, common-sense contemplation. I want to stress from participant observation of twenty-five years and my own personal experience what I call, "The conversion experience of the searching, recovery journey" of roughly the first two years of the program.

It took me a couple of attempts at the program before I became serious. On my final attempt, I was willing to listen and learn because my rationalization and denial games were over. I sat in meetings listening, but in my early recovery I was still at the stage of various stages of "annihilation anxiety". As a result, I found it hard to focus. For example, I had been a serious reader, but it was about a year before I could read a complete book. My sponsor told me that I was suffering from the recovering "monkey brain". I sat and listened. I began to pray. Simple lamentation prayers. Slowly, I calmed down. I went to meetings every day. I formed close intimate friendships. I became part of the group after the meeting where a smaller group goes for a coffee and fellowship. They

were my friends, and I entered a state of “conversion anxiety”. I listened to stories at speakers meetings of persons with one to twenty years of sobriety while working the steps. I wanted what they had. I kept on sensing and feeling. I began going back to church with my wife. I began spiritual and philosophical reading again. I became interested in eastern mysticism.

By the fifth year, I had a radical change of lifestyle, and my faith in Jesus Christ as my savior had returned. I left the private sector and became an Episcopal priest. Still, I remained active in AA and sponsoring new members. The best way to express my searching, recovering soul is that I began to sense at a deeper, higher, philosophical-theological level. Gradually, I began to remember my undergraduate classes in philosophy when I studied Thomas Aquinas. I sensed that Aquinas seemed to explain what was happening at the AA meetings and conversations. I took a number of years, but by the fifteenth year, I found Thomistic scholars at the right time in my spiritual inductive searching-recovery. I met Peter Redpath and studied intensely his interpretation of Aquinas, specifically the faculties of the soul. Eureka, I discovered the foundation of psychology. “We sense with our intellect and we intellectualize with our senses”. The best explanation of this magnificent teaching is in chapter 15 of his latest pivot work *How to Listen. How to Speak*. It is highly recommended if the reader wishes a more comprehensive understanding of particular reason and the virtue of prudence as the ego and superego of A-T psychodynamics.

Finally, we come to step twelve: “Having had a spiritual awakening, we tried to carry this message to alcoholics and to practice these principles in all our affairs”. We have developed an A-T psychological understanding of addiction from the perspective of virtuous habits, psychodynamic theory, and AA group recovery. It is significant that Bill Wilson in step twelve reminds recovering AA missionaries that they must have a spirituality that is grounded on an unique AA form of contemplative anxiety. It is the deep anxiety of not losing their abstinence. They do not want to return to the stage of life, the daily dramaturgy where they are no longer the main phony performer. Bill Wilson says, “But now we see ourselves as chips off the same old block. At heart we had all been abnormally fearful. It mattered little whether we had sat on the shore of life drinking ourselves into forgetfulness or had plunged in recklessly and willfully beyond our depth and ability. The result was the same—all of us had nearly perished in a sea of alcohol”<sup>98</sup>.

Peter Michaelson, a practicing, addiction psychodynamic psychotherapist, is correct. “Without accompanying psychotherapy, drugs cannot resolve unconscious conflicts. People become smarter, wiser and more discerning when they work out their unconscious emotional problems with the help of a therapist and a support group”<sup>99</sup>. What have we learned from our brief ethnographic study of

<sup>98</sup> Twelve Steps and Twelve Traditions, 123-124.

<sup>99</sup> P. Michaelson, *Secret Attachments*, 26.

the AA program for searching, recovering alcoholics/addicts? We have basically learned that the counseling Father Dowling gave Bill Wilson was correct. Common-sense folk, with the same alcohol and drug habituations, with love for each other, virtue-based dialogue, submission to the steps and the love of compassionate friends will experience the psychodynamic impact of 1) becoming smarter and wiser, 2) more discerning, and 3) working out emotional problems. Of course, we interpret that the AA group psychodynamic impact is achieved by deep friends engaged in the sensing and sharing of particular reason and a culture dedicated to the virtue and energy of group prudence.

Karen Horney identified a major omission in the Freudian tradition. It was Freud's lack of psychological attention to the nature of social behavior and human development. It is a calamitous error in the understanding of the ontological nature of the human person. Horney, in the development of her clinical psychoanalytical school, was not aware of the sociological theory of dramaturgy, but she had an extraordinary intuitive sense of the neurotic individual as an unconscious, basic, anxiety-driven, aggressive, sycophant or isolated anti-social actor. Sigmund Freud theorized that the mind is composed of three parts: the superego, ego, and id. It is the id that contains the basic instinctive drives, aggressive desires and pleasure seeking. The content of the id is entirely unconscious and repressed in the id<sup>100</sup>.

Contrary to Freud, Horney theorized that that the basic drive of the human person's id is to discover the real self:

He/she needs an atmosphere of warmth to give him/her both a feeling of inner security and the inner freedom enabling him/her to have his own feelings and thoughts and to express him/herself. He/she needs the good will of others, not only to help him/her in many needs but to guide and encourage him/her to become a mature and fulfilled individual. He/she needs healthy friction with the wishes and wills of others, in love and in friction, he will also grow in accordance with his real self<sup>101</sup>.

As a psychoanalyst, Horney gives much attention to family and socialcultural life, as we observe in the Nicomachean Ethics. As a clinician she identifies erroneous parenting patterns, such as dominating, overprotective, intimidating, irritable, over exacting, overindulgent, erratic, partial to other siblings, hypocritical, indifferent, etc. that form of a basic unconscious, insecure social "we". In other words, another name for basic anxiety is a weak "we" dramaturgy anxiety as expressed in AA recovery literature and recovery dialogue. As mentioned from participation-observation in AA, I have observed that issues of extreme fear and anger are constant motifs in AA recovery dialogues. It is clearly addressed in the AA twelve steps as an issue worthy of

<sup>100</sup> K. Horney, *Neurosis and Human Growth*, 17-40.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 18.

focused attention and remedial action. In 2004, the American Medical Association conducted a national epidemiologic survey on alcohol and related conditions. It confirmed that prior to clinical or rehabilitation treatment recovering alcoholics and addicts suffered from anxiety disorders<sup>102</sup>. I would contend that Horney defined different anxiety types, and it is the narcissistic anxiety type who best describes the alcoholic/addict. I am modifying my theory based on the A-T psychology trading zone psychology of an understanding of the sensitive soul, dramaturgical behavior, and ethnographic observation.

Horney's narcissistic anxiety types are predominantly swayed by a pleasurable imagination of glory and fame. We interpret from a dramaturgy standpoint that in their backstage sense imagination they paint a glowing picture of quick and glamorous achievement. They have a special brand of pride residing in 'effortless superiority.' It is in the glory of the dramatic, of the unusual that captivates their imagination while the humble tasks of daily living are resented as humiliating. As a result, the narcissistic, anxiety-driven alcoholics or drug users appear on the front stage and stage fright sets in i.e., Horney's basic narcissistic anxiety theory<sup>103</sup>. Therefore, we are adapting Horney's narcissistic anxiety to portray alcoholic/addicts when on the front stage of social interaction experiences suffering anxiety stage fright. As Horney puts it succinctly, they move toward others (overly compliant), they move against others (overly aggressive), or they move away from others (overly isolated). For example, we have the drunk alcoholic at a party who wants to hug everybody, or who wants to fight with everybody or who doesn't want to talk to and be nice to anybody.

Steps Ten, Eleven and Twelve brings us to the final ethnographic A-T psychodynamic and virtue habituation interpretation. In step eleven, there is a passage I believe that describes the AA recovering-searching alcoholic/addict coming to a sense of the contemplative:

As the day goes on, we can pause where situations must be met and decisions made, and renew the simple request: "Thy will, not mine, must be done". If at these points our emotional disturbance happens to be great, we will more surely keep our balance, provided we remember, and repeat to ourselves, a particular prayer or phrase that has appealed to us in our reading or meditations. Just saying it over and over will enable us to clear a channel choked up with anger, fear, frustration, or misunderstanding and permit us to return to the surest help of all—our search for God's will, not our own, in the moment of stress. At these critical moments, if we remind ourselves that "it is better to comfort than to be comforted, to understand than to be understood, to love than to be loved". We will be following the intent of Step Eleven<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> *Prevalence and Co-occurrence of Substance Use Disorders and Independent Mood and Anxiety Disorders*, "American Medical Association" 2004.

<sup>103</sup> K. Horney, *Neurosis and Human Growth*, 313-314.

<sup>104</sup> Alcoholics Anonymous, 87-88.

The final three steps brings the recovering-searching person to a contemplative sense by the path of the essential virtues to recovery. They are justified precisely in Book Six of Aquinas Commentary on the Nicomachean Ethics. We learn that happiness results from the habituation to wisdom and prudence<sup>105</sup>. Prudence is an expression of the intellect it gives good advice, judges, and orders the means to the end. However, in terms of the psychodynamics of dramatic basic anxiety, Book Six, lesson 1269 points out that “Both prudence and moral virtue concur in a virtuous operation: prudence perfecting the part rational by essence, and moral virtue perfecting the appetitive part, rational by participation”<sup>106</sup>.

### **From Basic Anxiety to Contemplative Anxiety**

The underlying causes of alcohol and other drug use are many, varied, and not well understood. Hundreds of variables have been studied as potential predictors of the onset of alcohol and other drug use. In this essay, we have been primarily concerned with an A-T trading zone psychology study of the person who concedes that he/she is an alcoholic/addict and ready to enter in the AA recovery program. We have been primarily focused on the searching- recovering psychodynamics and the exercises of AA spiritual and moral habituation. It is clear from AA literature and ethnographic observation that AA is driven by a psychodynamic and behavioral dynamics spiritual psychology, but it is not a mental health or therapeutic program. Thus, we have come to ask about the essential nature of Alcoholics Anonymous healing dynamics. The AA Big Book states the solution was simple: “To pick up the simple kit of spiritual tools laid at our feet”. We have approached the A-T study of the searching-recovering soul from three vectors 1) virtue and habit, 2) psychodynamics, and 3) ethnographic participant observation. Finally, we must pull these three paths together into an integrated soulful interpretation of the why and how AA group recovery brings about sobriety.

We believe that AA works because it is not therapy. It is not counseling. It is not rehabilitation. It works because it is a conversion experience. It is extremely difficult for alcoholics and addicts to quit, let alone to maintain long term sobriety. It demands a lifestyle change. It is a radical lifestyle conversion. It is more than behavioral changes. The changes must occur deeply in the soul. The problem is the soul. The soul is divided between an all-powerful, disordered sensory voice and a childish intellect. In such a condition, the clinician, the AA sponsor, the new friend companions in AA know that serenity and sobriety will never be achieved unless the “childish, emotionally sensitive, and grandiose” attachments are confronted. Since they energize the narcissistic basic anxiety that motivates the phony self-glory seeking alcoholic/addict.

---

<sup>105</sup> Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean*, Book 6, Lesson 1259.

<sup>106</sup> Ibid.

We suggest that the recovering alcoholic/addict experiences possibly five stages of anxiety and spiritual conversion in the first two years of the AA program, if they work the program. First stage is basic anxiety that we have explained in module two. We interpreted Horney's definition in terms of alcoholic/addict social behavior and dramaturgy. The narcissistic, self-glory, ego need for social behavior fame motivated by sense pleasure leads to the desire for social alcohol-drug pleasure socialization. In the early stages, the intoxication temporarily convinces the delusional glory, false self. Eventually, the self becomes the delusional self who becomes driven by a more intense level of anxiety to hide his/her alcoholic/addictive nature. It is important to realize that at this stage the delusional self has become the real self.

The second stage is the annihilation level that we have clarified as when the alcoholic/addict hits their bottom. It is a crushing, shameful and demoralizing level of anxiety because his/her delusional dreams of glory and conquest are over. In the coming days, the recovering individual must face this new level of anxiety. It would be near impossible a task without the compassionate friendship, emerging spiritual dialogue, and meetings.

The third stage is the habituation anxiety level that occurs as the recovering person is faithful to the ninety meetings in ninety days. It is when they are given their ninety-day coin. It is the time when the internal sense faculties bring a sense of calmness in the midst of the chaos of recovery and the diminishing sense of annihilation. Usually, the newcomer has developed some form of a spiritual life of prayer, and moral behavior, i.e., living by moral maxims of just do the next right thing, let go and trust your higher power.

The fourth level is extremely important it is when the alcoholic/addict reaches the stage of prudent anxiety. It begins to appear when the searching, recovering individual has the daily sense that much less danger of excitement, fear, anger, worry, self-pity, or foolish decisions are a part of their daily delusional phony alcoholic/addict anxiety-driven life. We assert it is in this stage that recovery is becoming apparent because the newcomer has begun to have a sense of particular reason and the habit of prudence. For example, at his stage the recovering person will often put forth in meetings aphorisms of deliberation: For example, "My sponsor has taught me, as a rule, never to go with my first thought". "I used to never miss an argument. It was my way or the highway. But I learned that I don't have to run to every fight".

The final level of anxiety is contemplative anxiety that may sound like an oxymoron. Accordingly, we will suggest that there is something positive to a certain type of anxiety. The influential psychologist of the 1970s who was really influential in moving psychotherapy into cognitive therapy was Albert Ellis. He was the founder of a school of clinical psychology known as Rational Emotional Behavioral Therapy. Ellis was an influential forerunner in the cognitive therapy movement. Stoicism had a profound influence on Albert Ellis. He frequently referred to the famous Epictetus quote: "Man is disturbed not by

things, but by the views he takes of them". Yet, his psychology does somewhat agree with Aristotle's on the necessity of the person to master emotions by rational beliefs.

Despite his stoic limitations, his clinician approach to anxiety is of value. He is somewhat teleological in his approach to the treatment of anxiety. Anxiety is a condition that is caused because by an agent's irrational beliefs about their goals in life. It is always the irrational beliefs that cause disordered emotions. It is a psychotherapy tradition opposite the Freudian school of id dominance of the ego. Therapy always begins and ends with focus on the development of rational belief techniques to control anxiety. It is irrational beliefs that cripple the agent pursuit of goals causing anxiety. Ellis held that there is a difference between constructive rational beliefs and irrational beliefs. Rational beliefs make a person feel positive and enthusiastic about pursuing goals successfully. As a result, rational concern is also a form of anxiety because it contemplates the possibility of failing at a project and forces a person to be cautious and vigilant about doing it. Concern helps a person plan a project and carry it through. It puts things in order when things get out of order. Ellis taught patients to believe that rational beliefs tend to "make you concerned, cautious, vigilant and prepared for eventualities"<sup>107</sup>.

We have briefly mentioned his theory of an unconstructive irrational anxiety and a constructive rational anxiety. It is apparent from A-T psychology that Ellis is on the topic of rational and irrational anxiety is really on the more comprehensive concept of "particular reason, the habit of prudence and mastery of emotions". But where we do find him complimentary to the last three steps of AA is that "Concern is a form of anxiety because it contemplates your failing at the project and forces you to be cautious and vigilant about doing it"<sup>108</sup>.

I choose to call the last three steps, adapting Ellis's anxiety concern concept, as a contemplative anxiety. I am using anxiety in the sense of a focused concern anxiety because I am defining AA contemplation being focused each day on being concerned about spiritual perfection. Of course, in AA, the issue of perfection is a necessity since step one is where the alcoholic/addict commits to total abstinence. I am however talking about a higher level of concern for perfection. Since an A-T psychology holds that the degree of spiritual progress on a daily basis is dependent on a higher motivational end vision. It is the searching, recovering alcoholic/ addict's love of God, self, and neighbor where the true self is found. We find this perfection in Aquinas Q.184, The State of Perfection:

Perfection is said to consist in a thing in two ways: in one way, primarily and essentially; in another, secondarily and accidentally. Primarily and essentially the perfection of the Christian life consists in charity, principally as to the love of

<sup>107</sup> A. Ellis, *How to Control Your Anxiety, Before It Controls You*, (NY: Citadel Press, 1998), 36.

<sup>108</sup> Ibid.

God, secondarily as to the love of our neighbor, both of which are the matter of the chief commandments of the Divine law, as stated above. Now the love of God and of our neighbor is not commanded according to a measure, so that what is in excess of the measure be a matter of counsel. This is evident from the very form of the commandment, pointing, as it does, to perfection—for instance in the words, “Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart”: since “the whole” is the same as “the perfect”, according to the Philosopher (Phys., iii, 6), and in the words, “Thou shalt love thy neighbor as thyself”, since everyone loves himself most.

### Conclusion

In this essay, we were attempting to examine the problem of addiction from the perspective of the searching, recovering soul. Hence, we were clearly proposing a paradigm other than the medical-pharmacological or the emerging, neuro-psychological, brain habituation construct. Our argument has been that the paradigm best suited to explain addiction is grounded on an Aristotelian-Thomistic psychology. The great advantage to the A-T construct is the ability to include theory and methods from empirical psychology, medical psychiatry, and psychoanalysis, i.e., a trading zone.

As Aristotelian-Thomists, we do not attempt to develop a synthesis with these disciplines that study addiction. Since our A-T understanding of the psychosomatic nature of the human person as a composite of body, mind, and soul is an essential principle (starting point) of a scientific investigation of addiction. Without this first principle of the composite nature of the person, we maintain that it is not possible to develop the necessary principles to study the issue of the complexities of addiction of human beings. Such complexities require a A-T faculty psychology of the soul as foundational.

We explained the A-T methodology of a Trading Zone as one of selecting a psychological problem of addiction and drawing theory and principles from compatible disciplines. We did this to move towards an etiological understanding and generate a robust theory that would contribute to the solution of some aspect of the problem of addiction. First, from Kent Dunnington’s work, we examined addiction from the Thomistic perspective of virtue and habit or as we spoke of virtuous habituation as opposed to incontinent behavior. Second, we borrowed from psychoanalysis and developed an A-T understanding psychodynamics and third, we presented a brief ethnographic study of Alcoholics Anonymous and the psychodynamic journey of the searching-recovering of the alcoholic/addict.

We conclude with a theory based on our trading zone methodology. Obviously, there are many forms of addiction. We studied AA because it offers such a rich history of suffering souls searching for recovery. Furthermore, it is a program that is based strongly on spiritual, moral, rational, and contemplative principles essential to recovery.

As we come to end of our inquiry, we assert that the solution to long term sobriety is a conversion experience to a culture of deep spiritual, moral and virtuous habits. This experience is an A-T psychodynamic recovery theory because of the focus on the internal senses and particular reason with the virtue of prudence and other cardinal virtues. A person senses the pleasure of goodness, and this sensing is internalized as conscience. The person experiencing the various stages of conversion is steadily moved to a teleological vision of the perfection of love of self and love of others as self. AA is a clear example of the conversion theory and addiction recovery. We suggest that all forms of long-term addiction require some type of conversion experience over time with focused A-T psychodynamic sensing by means of interaction of particular reason and prudence in a loving-healing culture.

\* \* \*

## **How Aristotelian and Thomistic Virtue Prescribe Recovery for an Addicted Soul: A Trading Zone Between Aristotelian-Thomistic Psychology and Psychotherapy**

### **Summary**

This is an essay about addiction recovery based on a trading zone psychological methodology between an Aristotelian-Thomistic [A-T] psychology of addiction, particularly alcohol/drug addiction. It is an applied psychology where we cross over to other disciplines and exchange theories and practices with a specific target of addiction recovery in mind. We could say that we are interested in learning and borrowing for the sake of problem solving within complementary disciplines. The complimentary disciplines in this A-T psychology trading zone are psychoanalytical psychodynamics and a psychoanalytical ethnographic analysis of Alcoholics Anonymous. We use the terminology in the essay of module construction, i.e. module 1) The Habituation Perspective of the Addiction Trading Zone, 2) A-T Addiction Psychology and a Psychodynamics of the Searching-Recovering Soul, and 3) The Searching Recovering Soul, A Psychodynamic Conversion of Anxiety & Habituation. Each module contains psychological concepts that are considered as necessary for a synergistic action solution to the issue of alcoholic/addiction recovery. An A-T psychological trading zone module construction is hierarchical. It, therefore, requires that module one is grounded on an A-T metaphysical psychology that allows for a fitting exchange of principles, concepts, and techniques on the issue of addiction.

**Keywords:** A-T Trading Zone, Addiction Recovery, Psychodynamics, Alcoholics Anonymous Ethnographic.

## Bibliography

- A Not- So Elementary Christian Metaphysics, (St. Louis, MO 63109: En Route Books & Media, 2015).
- Alcoholics Anonymous, (New York City: World Services, 1976).
- Anderson R., *Intuitive Inquiry: Inviting Transformation and Breakthrough Insights in Qualitative Research*, "Qualitative Psychology American Psychological Association" 2019, No. 3, 312-319.
- Brennan R.E., *Thomistic Psychology, A Philosophical Analysis of the Nature of Man*, (New York: The MacMillan Company, 1941).
- Chesnut G.F., *Father ED Dowling, Bill Wilson's Sponsor*, (Bloomington In: iUniverse, 2015).
- Dunnington K., *Addiction and Virtue, Beyond The Models of Disease and Choice*, (Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press).
- Eigen M., *The Psychoanalytic Mystic*, (Binghamton, NY: ESF Publishers, 1998).
- Ellis A., *How to Control Your Anxiety, Before It Controls You*, (NY: Citadel Press, 1998).
- Everitt B.J., Robbins T.W., *Neural Systems of Reinforcement for Drug Addiction: from actions to habits to compulsion*, "Nature Neuroscience" November 2005, Vol. 8, No. 11.
- Fogel G.I., *The Work of Hans Loewald, An Introduction and Commentary*, (Northvale, New Jersey, London: Jason Arson INC., 1991).
- Fox E., *The Golden Key with Pictures*, (New York: Sunburst Books, 1967).
- Guthrie E., *The Psychology of Human Conflict, The Clash of Motives Within The Individual*, (Harper & Brothers, 1938).
- Hadot P., *Philosophy as A Way of Life*, (Oxford: Blackwell, 1997).
- Horney K., *Neurosis and Human Growth*, (New York, New York: W.W. Norton & Company. INC., 1950).
- Hurvich M., *The Place of Annihilation Anxieties in Psychoanalytical Theory*, "American Psychoanalytical Journal" February 2003.
- Ierodiakonou Ch.S., *The Psychology of Aristotle, The Philosopher, A Psychoanalytical Therapist's Perspective*, (London: Karnac Books Ltd, 2011).
- Kugelmann R., *Neo-Scholasticism, and Catholicism: Contested Boundaries*, (Edinburgh: Cambridge University Press, 2011).
- Lewis M., *The Biology of Addiction, Why Addiction Is Not a Disease*, (Public Affairs; Reprint edition, 2016).
- Marcus P., *Psychoanalysis as a Spiritual Discipline, In Dialogue with Martin Buber and Gabriel Marcel*, (London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2021).
- May G.G., *Addiction & Grace, Love and Spirituality in the Healing of Addictions*, (Harper One; 1st edition, 2007).
- Michaelson P., *Secret Attachments, Exposing the Roots of Addictions & Compulsions*, (Naples, Fl., Prospect Books, 1993).
- Prus R., *Symbolic Interaction and Ethnographic Research, Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experiences*, (Albany, New York, State University of New York Press, 1996).
- Redpath P.A., *How to Listen. How to Speak*, (St. Louis, MO, En Route Books & Media, 2021).
- Sandstrom K.L., Martin D.D., Fine G.A., *Symbols, Selves, and Social Reality*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Spillman L., *What is Cultural Sociology*, (Cambridge UK, Polity, 2020).
- Symington N., *A Pattern of Madness*, (London, New York: H. Karnac (Books) Ltd., 2002).
- The Moral Psychology of St. Thomas Aquinas*, (St. Louis MO: En Route Books & Media, 2017).
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. by C.J. Litzinger, Foreword by Ralph McInerney, (Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1964).
- Thomas Aquinas, *The Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, (Benziger Bros. edition, 1947).
- Twelve Steps and Twelve Traditions, (The A.A. Grapevine, and Alcoholics Anonymous Publishing, 152, 1953, 1981).

KS. ROMAN SZEWCZYK\*

## Obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Republice Włoskiej

### 1. Regulacje prawne odnoszące się do symboli religijnych

Konstytucja Republiki Włoskiej już na samym początku potwierdza równość obywateli wobec prawa, bez względu na płeć, rasę, język religię, przekonania polityczne czy sytuację społeczną lub rodzinną<sup>1</sup>. Podstawowym przepisem włoskiego prawa wyznaniowego jest artykuł 19 Konstytucji gwarantujący wolność i równość jednostki w dziedzinie religijnej oraz jest gwarantem w wyznawaniu publicznym i współpracy pomiędzy państwem a związkami wyznaniowymi. Każdy obywatel może samodzielnie lub z innymi wyznawać swoją wiarę publicznie. Krzewienie wiary i jej wyznawanie czy to prywatne, czy publiczne nie może jednak obrażać powszechnej przyzwoitości<sup>2</sup>.

We Włoszech przepisy o obecności krzyża w miejscach publicznych pojawiły się praktycznie wraz z narodzeniem Państwa włoskiego. Paradoksalnie są to czasy zaciętych sporów pomiędzy Państwem a Kościołem. Już w dekreście królewskim z 1860 roku jest mowa o obecności krzyża w klasach szkolnych<sup>3</sup>. W każdej szkole oprócz wyliczonych przedmiotów w klasach musi znajdować się Krucyfiks. Zapis brzmi: „Każda szkoła będzie musiała, bez wątpienia, być wyposażona w następujące przedmioty... 7. Krucyfiks”<sup>4</sup>.

\* ks. Roman Szewczyk – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3366-835X>; e-mail: [r.szewczyk@diecezja.elk.pl](mailto:r.szewczyk@diecezja.elk.pl)

<sup>1</sup> Por. *Costituzione della Repubblica Italiana*, Gazzetta Ufficiale del 27 dicembre 1947, n. 298, tekst w języku polskim: *Konstytucja Włoch*, tłum. Z. Witkowski, Warszawa 2004, art. 3.

<sup>2</sup> Por. art. 19 della Costituzione Italiana.

<sup>3</sup> Por. *Regolamento per l'amministrazione centrale e locale dell'istruzione pubblica*, Reggio decreto 15 settembre 1860, n. 4336.

<sup>4</sup> *Legge Casati, Capo III, art. 140*, 15 settembre 1860, n. 4336, in: *Leggi sarde 1860, 1859-1888*. „Ogni scuola dovrà, senz'altro, essere fornita dai seguenti oggetti: 1. Banchi di studio con sedili in numero sufficiente per tutti gli allievi... 7. Un crocifisso; 8. Un ritratto del Re”.

Następnym dokumentem jest dekret królewski z 1908 roku, który w przepisach regulaminu dla szkolnictwa wymienia pomiędzy przedmiotami potrebnymi w klasie szkolnej „obraz krzyża”<sup>5</sup>.

W latach międzywojennych obserwujemy powrót do szkoły podkreślającej znaczenie religijne. W związku z tym ukazuje się cały szereg dokumentów opisujących znaczenie wychowania religijnego. W tych dokumentach znajdujemy zapisy o obecności krzyża. Dekret królewski z 1924 zarządza w artykule 118, że na każdym instytucie szkolnym musi znajdować się flaga narodowa: a w każdej klasie „obraz krzyża” i portret Króla<sup>6</sup>.

Kolejne akty prawne potwierdzają, precyzują i tłumaczą istotę obecności krzyża w przestrzeni publicznej szkoły włoskiej. Wynika z nich przesłanie, że obowiązek zawieszania krzyży w szkołach wynika z historycznej tradycji i jest znakiem naszej religii<sup>7</sup>. I tak Regulamin z 1928 roku szczegółowo klasa po klasie opisuje w tabeli C wyposażenie klas szkolnych, we wszystkich opisach w punkcie 1 widnieje zapis: krzyż<sup>8</sup>. Kolejne normy prawne Ministerstwa Edukacji nakazywały obecność krzyża nie tylko o szkołach, ale i o uniwersytetach. Wyposażeniem wszystkich auli między innymi powinien być krzyż<sup>9</sup>.

Znajdujemy również przepisy prawa o obecności krzyża w urzędach publicznych, w jednostkach wojskowych, w sądach. Ministerstwo Sprawiedliwości zarządza obecność krzyża we wszystkich urzędach publicznych. Nakazuje się, aby we wszystkich salach sądowych, na ławie/stole sędziowskim i obok portretu Króla był obecny krzyż, jak nam nakazuje nasza tradycja<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Il Regio decreto, 6 febbraio 1908, n. 150, Regolamento generale per l'istruzione elementare*, art. 112, Allegato D.

<sup>6</sup> *Regio decreto 30 aprile 1924, n. 965: Ordinamento interno delle giunte e dei regi istituti di istruzione media*, GU n. 148 del 25 giugno 1924: „Ogni istituto ha la bandiera nazionale: ogni aula, l'immagine del Crocifisso e il ritratto del Re”.

<sup>7</sup> *Circolare n. 68 del 22 novembre 1922 per le scuole elementari; Circolare del 10 giugno 1926 per le scuole di ogni ordine e grado; Circolare del 12 settembre 1927 per le scuole secondarie; Okólnik n. 8823 z 1923 roku zezwalał na zastąpienie krzyża obrazem Zbawiciela. Był to wyraz konsensusu na zażalenia waldensów, że tylko uwzględnia się żądania katolików.*

<sup>8</sup> *Regio decreto 26 aprile 1928, n. 1297: Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare*, GU n. 167 del 19 luglio 1928.

<sup>9</sup> *Legge 28 luglio 1967, n. 641: „Nuove norme per l'edilizia scolastica e universitaria e piano finanziario dell'intervento per il quinquennio 1967-1971*, GU n. 198 del 8 agosto 1967: Ministero della Pubblica Istruzione, *Circolare 19 ottobre 1967, n. 367/2527, Edilizia e arredamento di scuole dell'obbligo: Legge 28 luglio 1967, n. 641: artt. 29 e 30*, in *Bollettino Ufficiale – Ministero della Pubblica Istruzione*, 1994, n. 40-41: Ministero dell'Istruzione Universitaria e della ricerca, *Direttiva 3 ottobre 2002, prot. n. 2666*: Ministero dell'Istruzione, *Nota 3 ottobre 2002, prot. n. 2667*.

<sup>10</sup> *Ministero di Grazia e Giustizia – Circolare, Div. III del 29 maggio 1926, n. 2134/1867, La restituzione del Crocifisso nelle Aule Giudiziarie*. „Prescrivo che nelle aule di udienza, sopra il banco dei giudici e accanto all'effigie di Sua Maestà il Re, sia restituito il Crocifisso, secondo la nostra antica tradizione. Il simbolo venerato sia solenne ammonimento di verità e giustizia. I Capi degli uffici giudiziari vorranno prendere accordi con le Amministrazioni comunali affinché quanto ho disposto sia eseguito con sollecitudine e con decoro di arte, quale si conviene all'altissima funzione della giustizia”.

W związku z rewizją Konkordatu Laterańskiego w 1984 roku, został zniesiony zapis o religii katolickiej jako religii państwowej. Jeśli zatem religia katolicka nie jest więcej urzędową i państwową, powstało pytanie o obecność krzyża w szkołach i urzędach publicznych. Zagadnienie zostało rozwiązane *Okólnikiem* n. 157 z 9 czerwca 1988 roku, w którym to potwierdza się obowiązywalność wszystkich dekretów królewskich w tej materii nigdy nie odwołanych. Krzyż zaś we Włoszech jest uznany jako część tradycji historycznej<sup>11</sup>. Państwo włoskie uznaje zatem za rozstrzygającą argumentację historyczno-kulturową zakorzenioną w państwowości włoskiej<sup>12</sup>.

## 2. Wolność religijna a nakaz eksponowania przez państwo symboli religijnych w szkole

Zagadnienie obecności symboli religijnych i sytuacje konfliktowe jakie mogą się pojawić bardzo dobrze obrazuje sprawa Lautsi przeciwko Włochom<sup>13</sup>. Skargę przed Trybunał wniosła obywatelka włoska fińskiego pochodzenia Soile Lautsi. W szkole we wszystkich salach znajdowały się na ścianach krzyże, co nie odpowiadało matce dzieci, która chciała ich wychować według własnych przekonań i uważała, że jest to niezgodne z zasadą świeckości. W związku z tym podczas zebrania w dniu 22 kwietnia 2002r. zakwestionowała obecność krzyży w klasach szkolnych powołując się przy tym na wyrok Sądu Kasacyjnego (wyrok nr 4273 z 1 marca 2000r.), który mówił, że obecność krzyży w lokalach wyborczych jest sprzeczny z zasadą świeckości państwa.

27 maja 2002 roku dyrekcja szkoły podejmuje decyzję o pozostawieniu krzyży w salach szkolnych. Zaś 23 lipca 2002 roku pani Lautsi zaskarża tę decyzję do Regionalnego Trybunału Administracyjnego (Region Veneto), powołując się na artykuły 3 i 19 Konstytucji Włoskiej oraz artykuł 9 Konwencji EKPCz. W swojej skardze utrzymuje, że została złamana zasada świeckości państwa oraz bezstronności administracji publicznej. W złożonym wniosku prosi o wystąpienie przez sąd administracyjny do Trybunału Konstytucyjnego z pytaniem prawnym odnośnie do konstytucyjności regulacji będących podstawą wieszania krzyży w szkołach publicznych<sup>14</sup>.

3 października 2007 roku Ministerstwo Edukacji Narodowej (dyrektywa 2666) poleciło dyrektorom szkół wieszanie krucyfiksów w klasach swoich szkół. Ministerstwo Edukacji Narodowej obok skarżącej S. Lautsi przystąpiło

<sup>11</sup> *Circolare n. 157 del 9 giugno 1988 e n. 63 del 27 aprile 1988*, sezione II del Consiglio di Stato.

<sup>12</sup> P. Cavana, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed italiana a confronto*, Roma 1998, s. 58.

<sup>13</sup> *Lautsi c. Italia*, nr 30814/06, 3.11.2009, [GC] 18.3.2011. W pracy posługuje się tekstem orzeczenia w języku włoskim znajdującym się na oficjalnej stronie ETPCz; <http://hudoc.echr.coe.int> (dostęp: 16.05.21). Oraz tłumaczeniem i omówieniem tekstu, który w j. polskim znajdujemy w C. Cardia, *Tożsamość religijna i kulturowa Europy. Sprawa krzyża*, Sopot 2013, s. 159-166; oraz na stronie Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, M. A. Nowicki, [http://www.hfhr.pl/omowienie\\_orzeczenia\\_lautsi\\_przeciwko\\_wlochom.pdf](http://www.hfhr.pl/omowienie_orzeczenia_lautsi_przeciwko_wlochom.pdf) (dostęp: 16.05.21).

<sup>14</sup> *Lautsi c. Italia*, § 6-8.

do postępowania przed Trybunałem Konstytucyjnym. Sytuacja, która została zaskarżona – według wyjaśnień Ministerstwa – pochodzi z artykułu 118 dekretów królewskich nr 965 z 30 kwietnia 1924 oraz artykułu 119 dekretu królewskiego nr 1297 z 26 kwietnia 1928 roku (oraz postanowienia poprzedzające Konstytucję i umowy pomiędzy Włochami a Stolicą Apostolską).

15 grudnia 2004 r. Trybunał Konstytucyjny uznał, że nie jest właściwy do rozpatrzenia tej skargi, ponieważ przepisy sporne nie są zawarte w ustawach, tylko w aktach wykonawczych nie mających mocy ustawy. W związku z tym, w 2005 r. zostaje wznowione postępowanie przed sądem administracyjnym. Postępowanie sądowo- administracyjne zakończyło się orzeczeniem nr 1110 z dnia 17 marca 2005 roku, gdzie stwierdzono, że krucyfiks jest zarówno symbolem historii i kultury włoskiej, a więc włoskiej tożsamości, jak i symbolem zasady równości, wolności i tolerancji i nie przeczy zasadzie świeckości Państwa<sup>15</sup>.

Następnie znajdujemy argumentację rządu według którego symbol krzyża postrzegany bez znaczenia religijnego, zawieszony w miejscu publicznym nie stanowi więc sam w sobie naruszenia praw i wolności zagwarantowanych przez Konwencję. Wieszanie krzyża nie kwestionuje tym samym świeckości Państwa, zasady zapisanej w Konstytucji i w umowach ze Stolicą Apostolską. Nie jest on również znakiem preferencji dla jednej religii, ponieważ przywołuje tradycję i wartości humanistyczne podzielane przez osoby innego niż chrześcijaństwo wyznania. W rezultacie poprzez wywieszanie krzyża Państwo nie zaniedbuje obowiązku bezstronności i neutralności<sup>16</sup>.

S. Lautsi wniosła odwołanie do Rady Stanu, która w 2006 r. odrzuciła apelację skarżącej wskazując, że krzyż stał się jedną ze świeckich wartości i reprezentuje wartości życia obywatelskiego<sup>17</sup>.

### 3. Orzeczenie Trybunału w Strasburgu

Dalej sprawa przed Europejski Trybunał Praw Człowieka, gdzie czytamy, że państwo ma obowiązek powstrzymania się od nawet pośredniego narzucania wiary w miejscach, w których osoby są od niego zależne, a szczególnie wobec dzieci, którym brakuje jeszcze zmysłu krytycznego umożliwiającego zdystansowanie się do przekazu wynikającego z preferencyjnego wyboru Państwa w kwestii religijnej. Ponadto Państwo wykonując swoje funkcje na polu wychowawczym powinno zapewnić, by wiedza była przekazywana w obiektywny, krytyczny i pluralistyczny sposób oraz powinno szanować przekonania religijne i filozoficzne rodziców zgodnie z artykułem 2 Protokołu nr 1<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Lautsi c. Italia*, § 10-11 oraz § 30-33.

<sup>16</sup> Tamże, § 16-25 oraz § 34-44.

<sup>17</sup> *Lautsi c. Italia*, § 26-27.

<sup>18</sup> *Lautsi c. Italia*, § 48-54; C. Cardia, *Tożsamość religijna i kulturowa Europy. Sprawa krzyża*, s. 162.

Trybunał uznał, że uzewnętrznianie bez ograniczeń co do miejsca i formy, rytuałów i symboli określonej religii w kraju, w którym większość społeczeństwa ją wyznaje, może stanowić presję na uczniów niepraktykujących tej religii lub na innych wyznających inną religię. Właśnie obecność krucyfiksu w klasach wychodzi ponad użycie symboli w specyficznych kontekstach historycznych, a symbol krucyfiksu ma wiele znaczeń, jednak jego znaczenie religijne jest dominujące<sup>19</sup>. Trybunał twierdzi, że obecność krucyfiksu mogła być interpretowana przez uczniów jako znak religijny przez co mogli oni odczuwać, że są kształceni w środowisku szkolnym określonej religii. Z jednej strony mogło to dodawać odwagi uczniom wyznającym wiarę katolicką, a z drugiej strony zakłócać emocjonalny spokój uczniów, którzy nie wyznają żadnej religii, lub jeśli należą do mniejszości religijnych. Prawo do tego, aby nie wierzyć w jakąkolwiek religię nie ogranicza się tylko do niepraktykowania obrzędów religijnych lub edukacji religijnej<sup>20</sup>. Lautsi utrzymywała, że Włochy hołdują „państwu konfesyjnemu”, a nie biorą pod uwagę współczesnych zasad laicyzmu, co w konsekwencji jest sprzeczne z Konwencją. Nakaz zawieszania krzyży daje uprzywilejowaną pozycję religii katolickiej i odmawia prawa niekatolikom do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem filozoficznymi i religijnymi. Krzyż ma przede wszystkim konotację religijną i choć można przyznać mu inne znaczenia to jednak nie traci on religijnego znaczenia. I w tym momencie państwo łamie zasadę laickości i nie jest neutralne. Rząd jednak podkreślał kompatybilność przesłania krzyża z zasadą laickości i jego obecność w miejscach publicznych nie jest zagrożeniem dla praw gwarantowanych przez Konwencję. Krzyż wywieszany w szkołach publicznych nie nakłada jednak obowiązku na nauczycieli i uczniów do oddawania znaków szacunku. Rząd Włoch mocno zaakcentował, co podkreśla P. Bała i A. Wielomski w swojej glosie, że nie istnieje konsens ogólnoeuropejski co do sposobu interpretowania pojęcia laickości<sup>21</sup>.

Bardzo mocno został podkreślony argument poszanowania przekonań rodziców w kwestii wychowania, który musi uwzględniać przekonania innych rodziców. Państwo jest zobowiązane do przestrzegania neutralności wyznaniowej w ramach edukacji publicznej, w której uczniowie uczęszczają na zajęcia obowiązkowo niezależnie od wyznania, a której celem powinno być wspieranie krytycznego myślenia u młodych ludzi. Dlatego Trybunał stwierdził, że obowiązkowe wywieszanie symbolu danego wyznania w ramach wykonywania

<sup>19</sup> „W świetle powołanych wyroków włoskich sądów i argumentów rządu Włoch krzyż wywieszany w szkołach państwowych nie powinien być traktowany jako symbol religijny, ale jako: – symbol państwa włoskiego, – symbol historii i kultury Włoch, a zatem włoskiej tożsamości, – symbol zasad równości, wolności i tolerancji oraz świeckich fundamentów państwa. M. Piechowiak, *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularyistyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, „Przegląd Sejmowy” 5(106)2011, s. 42-43.

<sup>20</sup> Tamże, § 55; tamże, s. 162.

<sup>21</sup> Lautsi c. Italia, GC § 34-37. P. Bała, A. Wielomski, *Glosa do wyroku ETPCz z 3 listopada 2009 r. (skarga 30814/06)*, „Przegląd Sejmowy” 5(106)2011, s. 161.

władzy publicznej w specyficznych dziedzinach podlegających kontroli Państwa, a zwłaszcza w klasach, ogranicza prawa rodziców do wychowania dzieci zgodnie z ich przekonaniami oraz prawa uczniów do tego, by wierzyć albo nie wierzyć<sup>22</sup>.

W związku z niewywiązaniem się przez Republikę Włoską z obowiązku poszanowania neutralności w wykonywaniu funkcji publicznych, w tym w dziedzinie edukacji, Trybunał stwierdza, że w badanej sprawie doszło do naruszenia art. 2 Protokołu nr 1 do konwencji wraz z artykułem 9 Konwencji<sup>23</sup>.

Z analizy wyroku Trybunału<sup>24</sup> wyłaniają się trzy tezy: symbole religijne w środowisku szkolnym jako obciążenie dla uczniów, dookreślenie koncepcji negatywnej wolności religijnej, podwójny obowiązek państwa wobec symboli religijnych w środowisku szkolnym. Trybunał postawił tezę, co stwierdza w swojej glosie M. Piechowiak, że środowisko szkolne przychylne jednej religii wspiera uczniów tej religii a może być obciążeniem dla uczniów innych religii lub niewierzących. Zatem problemem jest danie odpowiedzi czy dzieci odbierają te działania jako określone działania państwa. „O ile dziecko może stosunkowo łatwo identyfikować znak krzyża jako symbol o charakterze religijnym to zakładając – co sam Trybunał uznał – wynikający z wieku ograniczony krytycyzm i obiektywizm dzieci można zasadnie przypuszczać, iż dziecko może mieć duże problemy z identyfikowaniem określonych działań na terenie szkoły jako działań państwa, a identyfikacja taka jest warunkiem koniecznym tego, aby dziecko uświadomiło sobie, że została naruszona zasada sekularyzmu i w konsekwencji mogło odczuwać dyskomfort z racji poczucia braku respektu dla przekonań sekularystycznych<sup>25</sup>. Negatywna wolność religijna zawiera w sobie nie tylko działania i symbole wyrażające w konkretny sposób wyznanie, religie lub ateizm. Państwo ma za zadanie dokładania starań, aby środowisko szkolne było wolne od naznaczenia jej symbolami religijnymi. Państwo włoskie zaś naruszyło według trybunału ten obowiązek umieszczając krzyż w szkołach. Umieszczenie krzyża jest obciążeniem emocjonalnym dla tych, którzy nie podzielają tej religii, ponadto państwo nie podjęło żadnych działań zmierzających do usunięcia krzyża, który narusza negatywną wolność religijną<sup>26</sup>.

Wyrok Trybunału zawiera braki i błędy, co w swojej analizie podkreśla P. Cardia akcentując, że orzeczenie ani razu nie odnosi się do szerokiego marginesu uznaniowości przynależnego państwom w sprawach religii. Pominięty został również fakt przynależności przytłaczającej większości Włochów do religii katolickiej. Państwo włoskie pomimo tak wielkiej liczby katolików i określenia

<sup>22</sup> Tamże, § 56-57.

<sup>23</sup> Tamże, § 58.

<sup>24</sup> Cały wyrok został szczegółowo omówiony w: R. Szewczyk, *Symbole religijne w przestrzeni publicznej*, Olsztyn 2016, s. 140-162.

<sup>25</sup> M. Piechowiak, *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, s. 48.

<sup>26</sup> Tamże, s. 50-51.

go jako „państwo katolickie” prowadzi dialog z innymi wyznaniem i zasłużyło sobie na status *społecznego państwa świeckiego*. Pluralizm religijny zapisany w Konstytucji Włoch jest otwarty, nieograniczony i religie traktuje jako sprawę społeczną, a nie prywatną. W sprawach przeciwko Francji i Turcji argument świeckości jest mocno akcentowany i rozstrzygającym jest fakt, że u podstaw odpowiedniej regulacji prawnych tych krajów leży świeckość. Brakiem odniesienia do tego aspektu w sprawie przeciwko Włochom Trybunał zaprzeczył własnemu orzecznictwu i nie potwierdził zasady uwzględnianej w innych wyrokach<sup>27</sup>. Trybunał również nie uwzględnia wartości tradycji o charakterze religijnym i kulturowym, stąd też obecność krzyża w szkołach i innych miejscach publicznych jest logiczną konsekwencją wierności tradycji. Wartości te jednak podkreślał, gdy rozpatrywał sprawy o podatku kościelnym, interwencji cenzorskiej, religii państwowych czy o zakazie noszenia chusty islamskiej. „Trybunał uznaje za zgodne z prawem: cenzurę, obowiązkowy podatek kościelny, religie państwowe, nierówność traktowania wyznań (...) a następnie wymaga, by wprowadzono zakaz (w zasadzie absolutny) występowania symbolu religijnego w szkole, krytykując obecność krzyża, która jest jak najbardziej zgodna z włoską tradycją szkolną. Mamy tu do czynienia z dwoma operacjami sprzecznymi ze sobą z punktu widzenia prawa oraz rzeczywistości europejskiej i włoskiej. Na poziomie prawa rezygnuje się z uwzględnienia bogatych tradycji chrześcijańskich w znakomitej większości krajów europejskich (...)”<sup>28</sup>. Błędem jest twierdzenie, że obecność krzyża we włoskiej szkole to wyraz wyznaniowości państwa. Jego obecność to niezależny wybór państwa, obojętny dla agnostyków, lecz potwierdzający własną tradycję ludową, religijną i kulturalną. Włoska szkoła należy do najbardziej tolerancyjnych i otwartych w Europie, o czym świadczy najszerszy pluralizm religijny, obecność i regulacje prawne z wieloma wyznaniem chrześcijańskimi, żydowskimi, hinduistycznymi i islamskimi. Świadczy o tym również obecność ich własnych symboli religijnych, wspólne przeżywanie świąt innych wyznań a uczniowie nie czują się oni obrażeni symbolem krzyża czy innych wyznań<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> „W ten sposób Trybunał nie tylko zaprzecza własnemu stałemu orzecznictwu, ale też nie jest w zgodzie z inną zasadą często potwierdzaną w licznych wyrokach i leżącą u podstawy traktatów i konwencji europejskich, według której legalne są również inne modele relacji z religią w krajach europejskich. Nie stosuje też zasady proporcjonalności, a obecność symbolu religijnego nie jest przecież arbitralna, ale odpowiada (w sposób właśnie proporcjonalny) włoskiej tradycji religijnej i kulturowej. Wynikają z tego konsekwencje dwojakiego rodzaju. Ignorowany jest fakt, że Włochy to jeden z najbardziej katolickich, a jednocześnie pluralistycznych krajów Europy i że jego związek z chrześcijaństwem (...) należy do jednych z najsilniejszych w krajach europejskich. Orzeczenie nie uznaje więc (choć powinno to zrobić), że obecność krzyża w klasach szkolnych to proste i logiczne odwołanie się do rzeczywistości społecznej zarówno dawnej jak i aktualnej i że nie nosi w ogóle znamion nakazu, ale jest odzwierciedleniem jednej z cech tożsamości Włoch znanej na całym świecie, której nikt nie śmie zaprzeczyć”. C. Cardia, *Tożsamość religijna i kulturowa Europy. Sprawa krzyża*, s. 58.

<sup>28</sup> Tamże, s. 58-59.

<sup>29</sup> Tamże, s. 64-65.

#### 4. Orzeczenie Wielkiej Izby

28 stycznia 2010 roku rząd Republiki Włoskiej złożył wniosek o przekazanie do Wielkiej Izby sprawy rozstrzygniętej przez Trybunał w pierwszej instancji wyrokiem z 3 listopada 2009r, zgodnie z artykułem 43 Konwencji oraz 73 Regulaminu Trybunału. 1 marca 2010 roku Wielka Izba przyjęła odwołanie rządu Włoch. Do wyroku Wielkiej Izby zostały też dołączone zdania odrębne trzy popierające wyrok i jedno przeciwnie<sup>30</sup>.

Opisując okoliczności sprawy Wielka Izba przedstawiła argumentację sądów włoskich na temat obecności krzyża w szkołach<sup>31</sup>. Sądy włoskie są świadome tego, że w przeszłości z symbolem krucyfiksu wiązano inne wartości, na przykład w czasach Statutu albertyńskiego znak katolicyzmu postrzegano jako religii państwowej, wykorzystując go do chrystianizacji i konsolidowania władzy i autorytetu. Współcześnie można różnorako interpretować znak krzyża, można przypisywać mu przede wszystkim ściśle religijne znaczenie odnoszące się do chrześcijaństwa w ogólności i katolicyzmu w szczególności. Sąd zdaje też sobie sprawę, że niektórzy uczniowie uczęszczający do szkół państwowych mogą dowolnie i w uprawniony sposób przypisywać krzyżowi jeszcze inne wartości, traktując go na przykład jako znak niemożliwego do zaakceptowania uprzywilejowania jednej religii w stosunku do innych albo naruszenia wolności indywidualnej skutkującej naruszeniem świeckiego charakteru państwa, bądź też, w krańcowych przypadkach, oznakę świeckiej kontroli nad religią państwową, symbol nawiązujący do inkwizycji czy nawet jako darmową misjonarską reklamę chyłkiem rozpowszechnianą w niewłaściwym miejscu także wśród niewierzących lub podprogową propagandę wartości chrześcijańskich<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Zdania odrębne popierające wyrok złożyli: sędzia Rozaskis, do którego przyłączyła się sędzia Vajić, sędzia Bonello oraz sędzia Power; zaś zdanie przeciwnie wyrokowi złożył sędzia Malinverni, do którego przyłączyła się sędzia Kalaydjiewa.

<sup>31</sup> *Lautsi c. Italia*, GC § 15. W uzasadnieniu swojego orzeczenia Sąd stwierdził: „(...) 11.1. Na tym etapie, Sąd musi zauważyć – będąc w pełni świadomym, że wypowiadając takie twierdzenie stąpa po kruchym lodzie – iż wyznanie chrześcijańskie i jego starszy brat judaizm, co widać przynajmniej od czasów Mojżesza a z pewnością w wykładni talmudycznej, umieściły kwestię tolerancji dla innych i ochrony godności ludzkiej w centrum swojej doktryny wiary. Samo chrześcijaństwo – przykładowo poprzez powszechnie znaną i często niewłaściwie interpretowaną maksymę „Oddajcie cesarzowi co cesarskie a...”, wyraźne podkreślenie miłości bliźniego, a jeszcze silniej przez wyraźne wskazanie pierwszeństwa miłosierdzia nad samą wiarą – w istocie zawiera w sobie te idee tolerancji, równości i wolności, które stanowią podstawę każdego współczesnego państwa świeckiego, a państwa włoskiego w szczególności. 11.5. Związek pomiędzy chrześcijaństwem i wolnością implikuje istnienie, z pozoru nieoczywistej, spójności historycznej, którą niczym bieg płynącej głównie pod ziemią krasowej rzeki, dopiero niedawno udało się odkryć; dzieje się tak częściowo dlatego, że w nieustannie zmieniających się relacjach pomiędzy europejskimi państwami i kościołami dużo łatwiej jest dostrzec rozliczne próby ingerowania jednych w sprawy drugich, podobnie jak częste przypadki porzucania oficjalnie głoszonych chrześcijańskich ideałów w dążeniu do władzy lub też konfliktów (niekiedy krwawych) pomiędzy władzą świecką i duchowną.

<sup>32</sup> Tamże, § 12,1-12,6.

Po przedstawieniu aktów prawnych Państwa włoskiego w tej materii, Trybunał przedstawił przegląd prawa i praktyki odnośnie do obecności symboli religijnych w szkołach państw członkowskich Rady Europy<sup>33</sup>.

W dalszej części widzimy przedstawione argumenty strony skarżące, która twierdzi, że eksponowanie krucyfiksów w salach lekcyjnych państwowej szkoły, do której uczęszczali drugi i trzeci skarżący stanowi nieuprawnioną ingerencję w przysługujące im prawo wolności myśli i sumienia oraz naruszenie zasady pluralizmu edukacyjnego wynikające z faktu wyrażania poprzez umieszczanie krucyfiksów preferencji państwa dla określonej religii w miejscu kształtowania przekonań<sup>34</sup>. Krucyfiks jest niewątpliwie symbolem religijnym a usiłowanie przypisania mu wartości kulturowej stanowi w istocie próbę znalezienia argumentu na poparcie swojego argumentu. Lautsi podkreślała argument według niej bardzo istotny, czyli zapewnienie szczególnej ochrony wierze i przekonaniom mniejszości, umożliwiające zabezpieczenie osób to wyznających przed „despotyzmem większości”; ich zdaniem, także i to stanowi podstawę usunięcia krucyfiksów z sal lekcyjnych<sup>35</sup>. Sędzia Bonello w swoim zdaniu popierającym wyrok naprzeciw „despotyzmu większości” sytuuje „despotyzm

<sup>33</sup> Tamże, § „26. W znakomitej większości Państw członkowskich Rady Europy kwestia obecności symboli religijnych w szkołach państwowych nie podlega żadnym regulacjom szczególnym. § 27. Tylko w nielicznych Państwach członkowskich umieszczanie symboli religijnych w szkołach państwowych jest wyraźnie zakazane (w byłej Jugosłowiańskiej Republice Macedonii, Gruzji oraz we Francji, za wyjątkiem Alzacji i departamentu Mozeli). Poza Włochami, eksponowanie takich symboli jest wprost nakazane w niewielu Państwach członkowskich, a mianowicie: w Austrii, niektórych landach Niemiec i gminach Szwajcarii oraz w Polsce. Bez względu na powyższe, symbole religijne znaleźć można w szkołach państwowych w niektórych Państwach członkowskich, gdzie kwestia ich ekspozycji nie jest wyraźnie regulowana, na przykład w Hiszpanii, Grecji, Irlandii, na Malcie, w San Marino i Rumunii”.

<sup>34</sup> Sędzia Rozakis tak odnosi się w swoim zdaniu popierającym wyrok do tej kwestii: „(i) omawiane prawo, mimo iż łączy się z prawem do nauki, nie jest przypisane bezpośrednio podstawowemu odbiorcy tego prawa, a mianowicie odbiorcy usług edukacyjnych, czyli osobie, która uprawniona jest do pobierania nauki. Prawo to zostało przyznane rodzicom (choćby to nie o ich bezpośrednie prawo do edukacji chodzi w niniejszej sprawie) a jego zakres ogranicza się do jednego tylko aspektu edukacji, a mianowicie ich przekonań religijnych i filozoficznych. (iii) Na skutek zmieniającego się składu społeczeństw, coraz trudniej jest państwu zaspokoić indywidualne potrzeby rodziców w sferze edukacji. Posunąłbym się nawet do stwierdzenia, że państwo powinno skupić się przede wszystkim na zapewnieniu dzieciom dostępu do nauki w takiej formie i o takiej treści, która umożliwi im jak najpełniejszą integrację ze społeczeństwem, w którym żyją i jak najlepiej przygotowuje je do radzenia sobie z oczekiwaniami, które są stawiane przed członkami społeczeństwa. Chociaż tak sformułowana charakterystyka systemu edukacji nie jest niczym nowym, (formułowana była przecież już w najdawniejszych czasach), ostatnio zyskała na znaczeniu z uwagi na specyficzne cechy naszych czasów i skład współczesnych społeczeństw. Jeszcze raz należy podkreślić, że nastąpiło znaczące przesunięcie obowiązków Państwa, które zamiast zaspokajać interes rodziców, uwzględnia interes ogółu społeczeństwa ograniczając tym samym możliwość wpływania przez rodziców na rodzaj nauki, którą pobierają ich dzieci poza domem rodzinnym”. *Lautsi c. Italia*, GC, popierające wyrok złożyli sędzia Rozakis, do którego przyłączyła się sędzia Vajić.

<sup>35</sup> *Lautsi c. Italia*, GC § 41-46.

mniejszości”<sup>36</sup>. Z jednej strony potwierdza się fakt, że krzyż jest przede wszystkim symbolem religijnym, a z drugiej to, że brak jest jakichkolwiek dowodów potwierdzających, że takowe eksponowanie krzyża ma jakikolwiek wpływ na uczniów. Brak jest zatem dowodu, że młodzi ludzie są przez takowe eksponowanie zmuszeni lub już ukształtowani przez przesłanie krzyża<sup>37</sup>.

W dalszym stanowisku stwierdzono, że Izba nie uwzględniła w wystarczającym stopniu szerokiego marginesu swobody oceny, z którego Umawiające się Państwa mogą korzystać przy rozstrzyganiu kwestii wrażliwych w sytuacji braku powszechnego europejskiego konsensusu. Orzecznictwo Trybunału uznawało w szczególności szeroki margines swobody oceny Państw w kwestiach dotyczących noszenia symboli religijnych w szkołach państwowych; zdaniem Rządu tę samą zasadę należy stosować w odniesieniu do eksponowania symboli religijnych w takich szkołach<sup>38</sup>. Kolejni interweniujący, organizacje pozarządowe mieli opinie podzielone, jedni zgadzali się z poprzednim wyrokiem i byli zdania, że krzyże powinny być usunięte ze szkół inni zaś bronili obecności symbolu religijnego w salach szkolnych<sup>39</sup>.

Biorąc pod uwagę wszystkie przedstawione argumenty Trybunał stwierdza, że nie doszło do naruszenia Artykułu 2 Protokołu nr 1 wobec skarżącej i nie wynika jakakolwiek odrębna kwestia. Biorąc pod uwagę fakt zaskarżenia

<sup>36</sup> „3.5 Wszyscy rodzice trzydziściorga uczniów uczęszczających do klasy mogą w takim samym stopniu (jak P. Lautsi), korzystać z podstawowego i zagwarantowanego w Konwencji prawa do zapewnienia dzieciom dostępu do nauki zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi. Rodzice jednego ucznia domagają się dla swoich dzieci prawa do nauki w „bezkrucyfiksowej” szkole, a rodzice pozostałych dwudziestu dziewięciu uczniów, korzystając z tej samej fundamentalnej swobody decydowania, chcą, aby w szkole umieszczano krucyfiksy. Nikt do tej pory nie przedstawił jakiegokolwiek powodu, dla którego wola rodziców jednego ucznia powinna przeważać nad wolą rodziców pozostałych dwudziestu dziewięciu uczniów. Rodzicom tych dwudziestu dziewięciu uczniów przysługuje, równie skuteczne i niepodważalne, prawo podstawowe do zapewnienia swoim dzieciom dostępu do nauki zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi, bez względu na to, czy przekonania te są dla krucyfiksów przyjazne czy tylko neutralne. P. Lautsi nie może uzurpować sobie prawa do unieważnienia prawa wszystkich innych rodziców uczniów uczęszczających do klasy jej synów, którzy chcą skorzystać z tego samego uprawnienia, możliwości wykonywania którego P. Lautsi z pomocą Trybunału pragnie im odmówić”. *Lautsi c. Italia*, GC, popierające wyrok zdanie odrębne sędziego Bonellego, pkt 3.5.

<sup>37</sup> A. Wisniewski, *Glosa do wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009r. oraz z 18 marca 2011r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (skarga nr 30814/06)*, „Przegląd Sejmowy” 5(106)2011, s. 178.

<sup>38</sup> Tamże, § 49.

<sup>39</sup> Pośród interweniujących opowiadających się za zgodnością z prawem i pozostawieniem krzyży w szkołach byli; European Centre for Law and Justice (Europejskie Centrum Prawa i Sprawiedliwości), Zentralkomitee der deutschen katholiken, Semaines sociales de France oraz Associazioni cristiane lavoratori italiani oraz trzydziestu trzech członków Parlamentu Europejskiego. Natomiast opowiadający się za niezgodnością umieszczania krzyży w szkołach byli; Organizacja pozarządowa Greek Helsinki Monitor, Associazione nazionale del libero Pensiero, Eurojuris, Międzynarodowa Komisja Prawników (International Commission of Jurists), Interights i Human Rights Watch, *Lautsi c. Italia*, GC § 50 56.

również przez dzieci uczęszczające do szkoły, stwierdza, że nie doszło do naruszenia Artykułu 2 Protokołu nr 1<sup>40</sup>.

Wyrok Wielkiej Izby w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom* był przez wszystkich oczekiwany. Zwolennicy obecności krzyża w przestrzeni publicznej oczekiwali z cichą nadzieją na zmianę wyroku, i tak też się stało. Przeciwnicy, choć może oni będą pragnęli się nazwać przedstawiciele tolerancyjnej świeckości państwa, oczekiwali z wielką pewnością potwierdzenia orzeczenia Trybunału, z jeszcze szerszym komentarzem spychającym symbole religijne w niebyt oraz z sugestią, jeśli nie nakazem wzywającym wszystkie państwa członkowskie do zrewidowania swojego ustawodawstwa i wprowadzenia odpowiednich norm zabraniających obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Taki punkt widzenia i linia podziału zarysowała się bardzo mocno po orzeczeniu Trybunału. Jakby za dotknięciem czarodziejskiej różdżki staliśmy się świadkami przemiany komentarzy i glos w laudacje i panegiryki wygłaszane na cześć Trybunału za odważny i miłowy krok w stronę jedynie słusznego rozwoju sytuacji świeckiego państwa. Wyrok *Lautsi przeciwko Włochom* stał się nagle modelem rozwiązania dotyczącym wszystkich państw i zgodnie z twierdzeniem autorytetów w dziedzinie obrony praw człowieka, wyrok ten został wydany w konkretnej sprawie, dotyczy określonych osób, lecz jego znaczenie przekroczyło konkret. Musimy ten fakt pominąć, i w każdej podobnej sprawie takie samo rozwiązanie zaaplikować, gdyż Trybunał usiłuje sformułować wnioski dla całej społeczności europejskiej<sup>41</sup>. Osoby nie wyznające żadnej religii i posiadający inną kulturę niż religijną w imię tolerancji i akceptacji domagają się respektowania ich praw. Nieuchronnie narzuca się następujący wniosek; jeżeli orzeczenie Trybunału – uwzględniając wszystkie jego błędy i braki – jest za usunięciem symboli religijnych z przestrzeni publicznej to jest to wyrok oczekiwany i akceptowany, prawidłowy i najlepiej powinien być obowiązujący dla wszystkich, twierdzą zwolennicy laickości bezgranicznej. W przeciwnym razie, i okazało się, że wyrok Wielkiej Izby jest zupełnie przeciwny i uwzględnia logiczne argumenty zaskarżających poprzedni wyrok, to w tym przypadku konkluduje się ze smutkiem, że państwa europejskie powinny przemyśleć swoje ustawodawstwo, powinna rozpocząć się dyskusja obywatelska w każdym państwie na ten temat, a tak naprawdę to dotyczy tylko ten konkretnej sprawy we włoskim państwie, które jest specy-

<sup>40</sup> Tamże, § 77-78. Wyrok zapadł stosunkiem głosów 15 do 2, że nie nastąpiło naruszenie Artykułu 2 Protokołu nr 1 i że z Artykułu 9 Konwencji nie wynika jakakolwiek odrębna kwestia. Do wyroku zostały załączone zdania odrębne: 1. Popierające wyrok zdanie odrębne sędziego Rozakisa, do którego przyłączyła się sędzia Vajić; 2. Popierające wyrok zdanie odrębne sędziego Bonello; 3. Popierające wyrok zdanie odrębne sędzi Power; 4. Sprzeciwiające się wyrokowi zdanie odrębne sędziego Malinverni, do którego przyłączyła się sędzia Kalaydjiewa.

<sup>41</sup> Prawne granice wolności sumienia i wyznania, Rozmowa z Panią Haliną Bortnowską przeprowadzona przez dr Lenę Kondratiewą-Bryzik w dniu 23 lutego 2011r., w nawiązaniu do wystąpienia podczas konferencji „Prawne granice wolności sumienia i wyznania”, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, red. R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, L. Kondratiewa-Bryzik, Warszawa 2012, s. 21-23.

ficzne. Należy podkreślić fakt, że każde państwo formułując zasadę laickości lub bezwyznaniowości państwa, musi je połączyć z charakterystycznymi tradycjami narodowymi, stwarzając swój szczególny model, który może być trudny do przeniesienia w innym państwie<sup>42</sup>. Po orzeczeniu Wielkiej Izby nie obserwujemy już wysypu komentarzy i glos. Niewątpliwie dużo racji mają ci, którzy twierdzą, że w Europie zanim rozwiążemy to zagadnienie należy ustalić i uporządkować inne pojęcia i ich obecność decydującą w dyskusji. Przedstawiciele różnych środowisk laickich myślą pojęcia; laickość i laicyzm, neutralność i agnostycyzm, autonomia i wrogość, gdy chodzi o sprawy religii, w szczególności katolickiej.

Konkludując, wyrok Wielkiej Izby w sprawie *Lautsi przeciwko Włochom* przez większość został powitany z radością. Większość, mam na myśli obywatele państw Europy (ponad 72% mieszkańców Europy to ludzie wierzący), którzy rozumieją i szanują niewierzących i wyznawców innych filozofii i tak jak ci ostatni żywili nadzieję, że w imię tolerancji i otwartości wierzący przyjmą z pokorą słuszny wyrok Trybunału, tak ci pierwsi teraz żywią nadzieję, że ci drudzy staną na wysokości zadania przyjmą wyrok Wielkiej Izby, rozumiejąc pojęcia tolerancja i otwartość.

Od momentu wydania orzeczenia Wielkiej Izby minęło kilka lat, jednak orzeczenie nie rozwiązało problemu. We Włoszech co jakiś czas widać pojawiające się akty zdejmowania krzyża w szkołach w sposób ostentacyjny manifestując swoje odmienne poglądy. Można przywołać przykłady zdejmowania krzyży w szkołach od Sycylii aż po Turyn. Co więcej, sytuacja, która pojawiła się w Turynie jest nowa; Uniwersytet w Turynie – w czasie trwania sesji online – zakazał swoim studentom pokazywania symboli religijnych, które mają w mieszkaniach. Jak obserwujemy, zwolennicy zdejmowania krzyża przenoszą zakaz na grunt prywatny. Do argumentacji wyżej przytoczonej dochodzi teraz nowa argumentacja o niedyskryminacji.

\* \* \*

## **Presence of Religious Symbols in Public Space in the Italian Republic**

### **Summary**

The issue of wearing of religious symbols by employees in the workplace and manifestation of their affiliation calls for an assessment of situations and circumstances. The case laws of the Court speak of the principle of proportionality – whether there is a balance between the manifestation of their religion and, for example, the image of the workplace and the need to keep safety rules.

<sup>42</sup> Por. P. Cavana, *Modelli di laicità nella società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico, Tavola rotonda: Crocifisso, velo e turbante. Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, s. 21, [http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/cavana\\_campobasso.pdf](http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/cavana_campobasso.pdf) (dpstę: 7.05.2021).

Religious freedom must be respected in the workplace, but only to the extent that it does not violate the rights of others.

Strasbourg judicial decision was also called upon to settle the cases in which a given state uses religious symbolism. The manifestation of such an attitude by the state exposes it to be called “confessional state” and to the charge of undermining the principle of worldview neutrality. However, finding a solution to the problem is complex, and also consists in the recognition by the Court of a wide margin of discretion, appurtenant to the Member States in matters of religion. Each state, when formulating the principle of secularism or lack of religious beliefs of the state, must combine them with distinctive national traditions and create its own model, which can be difficult or even impossible to transfer to another country. The European Court of Human Rights seeks solutions that could meet the criteria and be implemented in all countries. However, the diversity of religious traditions of the Member States does not allow to draw conclusions common to the whole European community.

**Keywords:** state, national identification, nation, religious symbol, state symbol.

### Bibliografia

- Bała P., Wielomski A., *Glosa do wyroku ETPCz z 3 listopada 2009r. (skarga 30814/06)*, „Przebieg Sejmu” 5(106)2011.
- Cardia C., *Tożsamość religijna i kulturowa Europy. Sprawa krzyża*, Sopot 2013.
- Cavana P., *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed italiana a confronto*, Roma 1998.
- Cavana P., *Modelli di laicità nella società pluraliste. La questione dei simboli religiosi nello spazio pubblico, Tavola rotonda: Crocifisso, velo e turbante. Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, s. 21; [http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/cavana\\_campobasso.pdf](http://www.olir.it/areetematiche/73/documents/cavana_campobasso.pdf) (dostęp: 7.05.2021).
- Circolare n. 68 del 22 novembre 1922 per le scuole elementari: Circolare del 10 giugno 1926 per le scuole di ogni ordine e grado: Circolare del 12 settembre 1927 per le scuole secondarie.*
- Circolare n. 157 del 9 giugno 1988 e n. 63 del 27 aprile 1988*, sezione II del Consiglio di Stato.
- Costituzione della Repubblica Italiana*, Gazzetta Ufficiale del 27 dicembre 1947, nr. 298. Tekst w języku polskim: *Konstytucja Włoch*. Tłum. Z. Witkowski, Warszawa 2004.
- Lautsi c. Italia*, nr 30814/06, 3.11.2009, [GC] 18.3.2011. tekst orzeczenia w języku włoskim znajdującym się na oficjalnej stronie ETPCz; <http://hudoc.echr.coe.int> (dostęp: 16.05.21). Oraz tłumaczeniem i omówieniem tekstu, który w j. polskim znajdujemy w Carlo Cardia, *Tożsamość religijna i kulturowa Europy. Sprawa krzyża*, Sopot 2013, s. 159-166; oraz na stronie Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, M. A. Nowicki, [http://www.hfhr.pl/omowienie\\_orzeczenia\\_lautsi\\_przeciwko\\_wlochom.pdf](http://www.hfhr.pl/omowienie_orzeczenia_lautsi_przeciwko_wlochom.pdf) (dostęp: 16.05.21).
- Legge Casati, Capo III, art. 140*, 15 settembre 1860, n. 4336, in *Leggi sarde 1860, 1859-1888*.
- Legge 28 luglio 1967, n. 641*: „Nuove norme per l'edilizia scolastica e universitaria e piano finanziario dell'intervento per il quinquennio 1967-1971”, GU n. 198 del 8 agosto 1967: Ministero della Pubblica Istruzione, *Circolare 19 ottobre 1967, n. 367/2527, Edilizia e arredamento di scuole dell'obbligo: Legge 28 luglio 1967, n. 641: artt. 29 e 30*, in *Bollettino Ufficiale – Ministero della Pubblica Istruzione*, 1994, n.40-41: Ministero dell'Istruzione Universitaria e della ricerca, *Direttiva 3 ottobre 2002, prot. n. 2666: Ministero dell'Istruzione, Nota 3 ottobre 2002, prot. n. 2667*.

- Ministero di Grazia e Giustizia – *Circolare*, Div. III del 29 maggio 1926, n. 2134/1867, *La restituzione del Crocifisso nelle Aule Giudiziarie*.
- Piechowiak M, *Negatywna wolność religijna i przekonania sekularystyczne w świetle sprawy Lautsi przeciwko Włochom*, „Przegląd Sejmowy” 5(106)2011.
- Regolamento per l'amministrazione centrale e locale dell'istruzione pubblica*, Regio decreto 15 settembre 1860.
- Il Regio decreto*, 6 febbraio 1908, n. 150, *Regolamento generale per l'istruzione elementare*, art. 112, Allegato D.
- Regio decreto* 30 aprile 1924, n. 965: *Ordinamento interno delle giunte e dei regi istituti di istruzione media*, GU n. 148 del 25 giugno 1924: „Ogni istituto ha la bandiera nazionale: ogni aula, l'immagine del Crocifisso e il ritratto del Re”.
- Regio decreto* 26 aprile 1928, n. 1297: *Regolamento generale sui servizi dell'istruzione elementare*, GU n. 167 del 19 luglio 1928.
- Szewczyk R., *Symbole religijne w przestrzeni publicznej*, Olsztyn 2016.
- Wiśniewski A., *Glosa do wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z dnia 3 listopada 2009r. oraz z 18 marca 2011r. w sprawie Lautsi przeciwko Włochom (skarga nr 30814/06)*, „Przegląd Sejmowy” 5(106)2011.
- Wieruszewski R., Wyrzykowski M., Kondratiewa-Bryzik L., *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, w: *Prawne granice wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2012.

SHUTARO TAKEDA\*

## Canon Law and Knighthood in Modern Times

### Introduction

While the knighthood itself has its root in the Frankish conquerors of Gaul, the origin of the orders of knighthood lies within the Catholic Church<sup>1</sup>. Originally, the Latin word *ordo*, denoted ‘a privileged body, isolated from the remainder of society, invested with particular responsibilities, whose cohesiveness, superiority, and dignity were plainly visible in the rank accorded to it in religious, military, or civil processions’<sup>2</sup>. In this sense, the legal and public act of ordination was to confer a status on the individual that is not necessarily related to his birth<sup>3</sup>. According to Constable, the earliest known references to the three orders, that is of prayers, of warriors and of labours, can be found in the ninth century England<sup>4</sup>. The distinction between the two types of layman, that of warriors and of labours, can be found in tenth century by the Catholic Church<sup>5</sup>. Odo of Cluny, the second abbot of the Cluny, wrote that ‘it is therefore allowed to a layman placed in the order of warriors to carry a sword in order to defend the unarmed populace’<sup>6</sup>.

The Holy See, the ecclesiastical jurisdiction of the Catholic Church, have created, recognised, merged, and abolished numerous orders of knighthood<sup>7</sup>. To this date, many orders of knighthood are still Catholic-founded, and thus, abide by Canon Law<sup>8</sup>. As a result, one of the fascinating intersections of the

---

\* Shutaro Takeda – Kyoto University, Japan  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0559-1105>; e-mail: [takeda.shutaro.2w@kyoto-u.ac.jp](mailto:takeda.shutaro.2w@kyoto-u.ac.jp)

<sup>1</sup> L. Gautier, *La Chevalerie*, Paris 1884, 1-30.

<sup>2</sup> G. Duby, A. Goldhammer, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, Chicago 1980, 73.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 279.

<sup>5</sup> Idem, pp. 281-282.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> J.H. Lawrence-Archer, *The Orders of Chivalry. From the Orifinal Statutes of the Various Knighthood, and other Sources of Information*, London 1887, 323-333.

<sup>8</sup> Duren (1995), *supra* note 26, pp. 220-221.

Canon law and the modern society can be found in the catholic-founded orders of knighthood. This article tries to provides a unique perspective on how the Canon law affects this an unexpected area of the modern society.

### **Dynastic Orders of Knighthood of European Royal Families**

Throughout the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, monarchy was abolished in a number of European countries. As a result, the political order of European countries transitioned from monarchy to the republican system of government. International law became the pillar of the democratised world<sup>9</sup>. As a result, since the 20<sup>th</sup> century, academic research on the ‘descending’ source of sovereignty, namely, monarchy, wound down. At the same time, efforts began to focus on the ‘ascending’ source of sovereignty, namely democracy<sup>10</sup>. In the political realm, debates on the rights of deposed sovereigns were emerging rapidly in the last decades of the 20<sup>th</sup> Century<sup>11</sup>. It is the author’s standing that this was directly related to the fact that the academic community had focused less on monarchy and its rights. In other words, the root of many political debates on royal prerogatives might be attributed to the lack of academic research on this subject.

Among the debates on royal prerogatives, one of the most notable focal points is the right to appoint new knights to dynastic orders of knighthood<sup>12</sup>. The abolition of monarchy in European countries created confusion regarding the legitimacy of several orders of knighthood that had originally belonged to the monarchs, which led to the formation of the International Commission for Orders of Chivalry at the 5th Congress of Genealogy and Heraldry in 1960<sup>13</sup>. Since its formation, the International Commission for Orders of Chivalry has periodically published its judgments on the legitimacy of the order of knighthood around the world. However, as N. Cox pointed out<sup>14</sup>, the criteria it followed in delivering its judgments are self-regulatory. This poses a significant problem when considering the fact that some countries in Europe have passed bills that forbids the appointment of new knights by deposed sovereigns, including the Italian Republic<sup>15</sup>. Since the subject of conferment of knighthood by deposed sovereigns may fall

<sup>9</sup> H. Bull, *International Law and International Order*, “International Organization” 3(1972), 583-88.

<sup>10</sup> S. Dellavalle, *On Sovereignty, Legitimacy, and Solidarity Or: How Can a Solidaristic Idea of Legitimate Sovereignty Be Justified?*, “Theoretical Inquiries in Law” 2(2015), 367-98.

<sup>11</sup> L. Glanville, *Sovereignty and the responsibility to protect: a new history*, Chicago 2013, 132-170.

<sup>12</sup> H.E. Cardinale, *Orders of Knighthood, Awards and the Holy See*, Buckinghamshire 1984, 217-235.

<sup>13</sup> P.F.d. Uberti et al., *Register of Orders of Chivalry*, Bologna 2016, 5.

<sup>14</sup> N. Cox, *The sovereign authority for the creation of Orders of Chivalry*, “Journal of the Heraldry Society of Southern Africa” 2(2009), 317-29.

<sup>15</sup> Legge 3 marzo 1951, n. 178 .

under international law<sup>16</sup>, it is the author's standing that legal studies alone can offer a solution to the differences that arise between the applicability of national law and the prerogative of royal families to confer honours.

To this end, the purpose of this paper is to review and summarise the latest legal discussions on the conferment of knighthood. The author wishes this paper would provide readers with an up-to-date understanding of this fascinating developing subject.

### Legal Views on the Orders of Knighthood

This section presents a comprehensive review of the known customs governing the orders of knighthood. In particular, customs that saw good agreements among scholars and/or jurists are explicitly labeled as 'Major views' in the following section.

In particular, to examine the conventions and legal interpretations of the Canon law, the author studied the works of Cardinale and Duren in detail. On the interpretation of international law, the author referred to the works of Cox. Finally, the author also examined a series of judgments delivered in the Italian Republic between 1952 and 1964 on the legitimacy of the royal prerogatives of Prince Francesco Mario<sup>17</sup> and its interpretations by E. Furno, which proved to be relevant to the subject.

### The Foundation and the Possession of the Orders of Knighthood

Under international law, sovereigns hold the supreme power over its cities and provinces<sup>18,19</sup>. This secular right is called sovereignty, or *jus majestatis*<sup>20</sup>. J. Althusius understood the right as follows<sup>21</sup>:

[*Jus majestatis*] is the means by which the members, in order to establish good order and the supplying of provisions throughout the territory of the realm, are associated and bound to each other as one people in one body under one head.

Members under sovereigns hold *jus honorum*, a right to hold a public office or to be conferred honors with unilateral appointments by the sovereign<sup>22,23</sup>. *Jus honorum* is also interpreted as the exclusive right of sovereigns to

<sup>16</sup> E. Furno, *Ordini equestri non nazionali*. - Art. 7 Legge 3 marzo 1951, n. 178, "Rivista Penale" 1961-1, pp. 46-70.

<sup>17</sup> *Francesco Mario v. Italy*, No. 40/51 R.G. No. 485/52 (United Court Bari 1952).

<sup>18</sup> M.R. Ossewaarde, *Three rival versions of political enquiry: Althusius and the concept of sphere sovereignty*, "The monist" 2(2007), 106-25.

<sup>19</sup> M. Vatter, *Republicanism or Modern Natural Right? The Question of the Origins of Modern Representative Democracy and the Political Thought of Giuseppe Duso*, "CR: The New Centennial Review" 2(2010), 99-120.

<sup>20</sup> M.S. Weinert, *Democratic Sovereignty: Authority, Legitimacy, and State in a Globalizing Age*, London 2007, 68.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> H.T. Martínez, *Ius suffragii y ius honorum*, "Revista Chilena de Derecho" 1993, 345-52.

appoint members to public positions or to confer an honor upon them<sup>24</sup>. In this sense, *jus honorum* is the right ‘to grant and confirm coats of arms, to bestow titles drawn from places over which their ancestors had exercised their sovereign powers, and also the right to found, re-establish, reform and exercise the Grand Magistracy of the Orders of Knighthood conferred by their family’<sup>25</sup>.

To legitimise orders of knighthood, *jus majestatis* and *jus honorum* are required. As a result, the orders of knighthood must be founded or sponsored by a sovereign power (Major view 1)<sup>26,27</sup>. Here, the expression ‘founded or sponsored’ is used because in the past, there have been orders of knighthood that had been founded by private persons, then received the recognitions from sovereign powers to gain its legitimacy, including the Knights Templar<sup>28</sup>. In addition, there are several orders of knighthood that had been founded by non-sovereign princes, which were then attached to the sovereign power after the foundation, including those by the House of Burgundy and by the House of Savoy. However, it should be noted that as observed by the International Commission for Orders of Chivalry<sup>29</sup>, private persons’ rights to create orders of knighthood have long since fallen into disuse, and orders of knighthood have been exclusively founded by sovereign powers in the last few centuries.

Orders of knighthood founded by a sovereign belong to his/her royal family (Major view 2)<sup>30,31</sup>. Orders of knighthood founded or sponsored by sovereigns are recognised as the monarchs’ ‘truly personal, executive prerogatives’<sup>32</sup>. In other words, they are ‘the exclusive property of a Sovereign, and they remain such even if he goes into exile, and are transmissible to his legitimate successor and Head of the Family’<sup>33</sup>. Only when the sovereign explicitly yields the rights to the crown, would the order of knighthood become the property of the state (Major view 3)<sup>34</sup>. Here, the orders of knighthood that belong to a family are called ‘dynastic order’ of the ‘family order’ to distinguish themselves from state-owned orders. Only so long as the order of knighthood is the

<sup>23</sup> S.P. Sinha, *The Anthropocentric Theory of International Law as a Basis for Human Rights*, “Case W. Res. J. Int’l L.” 1978, 469.

<sup>24</sup> A. De Becker, *The Legal Status of Public Employees or Public Servants: Comparing the Regulatory Frameworks in the United Kingdom, France, Belgium, and the Netherlands*, “Comp. Lab. L. & Pol’y J.” 2010, 949.

<sup>25</sup> Ibid, supra note 9.

<sup>26</sup> Cardinale (1984), supra note 4, p. 173.

<sup>27</sup> Ibid, supra note 5.

<sup>28</sup> Ibid, supra note 18.

<sup>29</sup> Ibid, supra note 5.

<sup>30</sup> Cardinale (1984), supra note 4, p. 119.

<sup>31</sup> The Ministry of Justice, *Review of the Executive Royal Prerogative Powers: Final Report*, London 2009.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid, supra note 22.

<sup>34</sup> P.B.v. Duren, *The Pontifical, Religious and Secularised Catholic-founded Orders and their relationship to the Apostolic See*, Buckinghamshire 1995, 218.

property of the state, the order is governed by the state and its rights considered the patrimony of the state<sup>35</sup>. However, since the great majority of the orders of knighthood founded before the Reformation attached the orders to the principal dominion of the founder, these dynastic orders are Catholic-founded; i.e., they were dominical rather than dynastic at the time.

### Orders of Knighthood and the Canon Law

The Catholic Church is a member of the international community, and has been influential in shaping international law<sup>36</sup>. The pope is the sovereign of the Vatican City State<sup>37</sup>, an independent state created in 1929 through the Lateran treaties, recognised under international law<sup>38</sup>. The position of Canon Law under international law in this respect is summarised by Rene Metz as follows<sup>39</sup>:

In the person of the pope who represents it, the Holy See enjoys a twofold sovereignty: territorial sovereignty as representing the Vatican City State, and personal authority as representing the Catholic and Universal Church. ...

The pope and the Holy See represent the universal Catholic Church. And the Catholic Church in its universality has the character of a supra-national institution. There is nothing, therefore, to prevent the recognition of international personality in it, which confers a real sovereignty upon it, even though one of another order than territorial sovereignty. This way of looking upon the Catholic Church is fully in line with the development of modern international law. ... International personality is attributed to [supra-national institutions], so that, while not possessing territorial sovereignty, these bodies are able to conclude agreements with states whose sovereignty is of a territorial order. The classic institution of this kind is the United Nations Organization, and there are many others – NATO, UNESCO and so forth. It is in this category of new juridical institutions of a supra-national character that most contemporary writers place the Holy See.

The Holy See has a juridical personality under international law. The Catholic Church is a supra-national institution and is a subject of international law<sup>40</sup>. In some cases, the Catholic Church is even recognised for its independence and sovereignty, as in the case of the Constitution of the Italian Republic<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> E.H. Boyle, S. Golden, W. Liao, *The Catholic Church and International Law*, “Annual Review of Law and Social Science” 2017, 395-411.

<sup>37</sup> Art. 1-2, Fundamental Law of Vatican City State 2000.

<sup>38</sup> J.L. Kunz, *The Status of the Holy See in International Law*, “American Journal of International Law” 2(1952), 308-14.

<sup>39</sup> R. Metz, *L'Eglise a ses lois (Le Droit canon)*, Paris 1959, 131-133.

<sup>40</sup> H.F. Cumbo, *The Holy See and International Law*, “The International Law Quarterly” 4(1948), 603-620.

<sup>41</sup> Art. 7, Costituzione della Repubblica Italiana.

The theological disciplines of the Catholic Church are expressed using the juridical method of Canon Law<sup>42</sup>. Under Canon Law, orders of knighthood that are explicitly recognised by the Holy See hold an official status in the Catholic Church as *private associations*. This is based on Canons 298, 299 1-3, and 301, which read as follows<sup>43</sup>:

Can. 298 §1. In the Church there are associations distinct from institutes of consecrated life and societies of apostolic life; in these associations the Christian faithful, whether clerics, lay persons, or clerics and lay persons together, strive in a common endeavor to foster a more perfect life, to promote public worship or Christian doctrine, or to exercise other works of the apostolate such as initiatives of evangelization, works of piety or charity, and those which animate the temporal order with a Christian spirit.

Can. 299 §1. By means of a private agreement made among themselves, the Christian faithful are free to establish associations to pursue the purposes mentioned in can. 298, §1, without prejudice to the prescript of can. 301, §1.

§2. Even if ecclesiastical authority praises or commends them, associations of this type are called private associations.

§3. No private association of the Christian faithful is recognized in the Church unless competent authority reviews its statutes.

Can. 301 §1. It is for the competent ecclesiastical authority alone to erect associations of the Christian faithful which propose to hand on Christian doctrine in the name of the Church or to promote public worship, or which intend other purposes whose pursuit is of its nature reserved to the same ecclesiastical authority.

Canon 298 recognises the right of association of the Christian faithful and provides the criteria to be relied on in examining an association's request for recognition. In Canon 299, it is explicitly stated that without recognition from a competent ecclesiastical authority, an association will remain without official status, thereby remaining a *de facto* association. Only upon recognition by the competent ecclesiastical authority, is an association given official status in the Catholic Church as a *private association* with its corresponding juridical status. Finally, Canon 300 presents the distinction between a *public association* and a *private association*. It states that an association erected by a competent ecclesiastical authority is *public* and an association recognised by a competent ecclesiastical authority is *private*<sup>44</sup>. Based on these legal bases, an order of knighthood explicitly recognised by the Holy See, usually by means of Papal Bulls, is considered a *private association* in the Catholic Church. Due to the Holy See's status as an independent juridical person under international law, this recognition and status of orders of knighthood cannot be suppressed by

<sup>42</sup> J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, *New commentary on the code of canon law*, Mahwah 2000, 1-10.

<sup>43</sup> Idem, pp. 401-404.

<sup>44</sup> Ibid.

other states<sup>45</sup>. As a result, dynastic orders of knighthood once explicitly recognised by the Holy See has a status under international law (Major view 4)<sup>46,47</sup>. This continues, unless the Holy See itself explicitly retracts its recognition on them. Here, note that only dynastic orders of knighthood may have a status in the Catholic Church, because orders that belong to the crown or to the state are considered secular, and therefore lose their Catholic character<sup>48</sup>.

### Appointment of New Knights to the Orders of Knighthood

As reviewed in Section 2.1, *jus honorum* is required to appoint a new knight. A person or body that holds *jus honorum* is called *fons honorum*, and every order of knighthood must have a *fons honorum* to appoint new knights into the order (Major view 5)<sup>49,50</sup>. *Jus honorum* is the right to appoint knights, where *fons honorum* is a person or body that has such a right and accordingly appoints knights. In monarchies, sovereigns exclusively hold *jus honorum*, and thus they themselves are the *fons honorum*<sup>51</sup>. *Jus honorum* of the sovereigns are *jure sanguinis*, or rights by blood. Regardless of whether they are regnant or not, heads of royal families enjoy *jus honorum* indefinitely as long as the succession is made according to each family's dynastic law (Major view 6)<sup>52,53,54,55,56</sup>. This essential major view requires a detailed review.

Legal debates on the deposed sovereigns' *jus honorum* emerged in the 20<sup>th</sup> century in Europe, when monarchy was abolished in many countries. One of the first judgments delivered under the contemporary legal system on this subject was given in the Italian Republic in 1952, by Pretura Unificata di Bari (United Court of Bari) on Case 485/52. This was a criminal case where Umberto Zambrini, a resident of Bari, Italy, was prosecuted for the crime of 'Usurpation of Titles and Honours' (Article 498 of the Italian Penal Code), for publicly presenting himself as Count of Sant'Ilarico. During the trial, the defendant

<sup>45</sup> Ibid, supra note 22.

<sup>46</sup> Ibid, supra note 37.

<sup>47</sup> Ibid, supra note 30.

<sup>48</sup> Ibid, supra note 26.

<sup>49</sup> H.J. Hoegen Dijkhof, *The Legitimacy Of Orders Of St. John A historical and legal analysis and case study of a para-religious phenomenon*, Amsterdam 2006, 411.

<sup>50</sup> D.C.R. Butculescu, *Prolegomena to the Study of Heraldic Insignia: from the Medieval Coat of Arms (XIV-XVI Century) to the Heraldic Insignia of Institutions and Societies in Contemporary Law. Evolution, Legal Regime, Effects, Legal Protection, Prohibitions, "Diversity and Interdisciplinarity in Business Law"* 2017, 11-18.

<sup>51</sup> N. Cox, *The Office of the Chief Herald of Ireland and Continuity of Legal Authority*, "Dublin ULJ" 2007, 84.

<sup>52</sup> S.P.K.y. Baca, *Resolution of Monarchical Successions Under International Law: Succession of HRH Prince Ranier to the Chiefship of The Royal House of the Two Sicilies*, "The Augustan" 76(1975), 1-32.

<sup>53</sup> Ibid, supra note 8.

<sup>54</sup> Ibid, supra note 9.

<sup>55</sup> Ibid, supra note 22.

<sup>56</sup> Hoegen Dijkhof (2006), supra note 44, pp. 296-297.

claimed that the title of nobility was legitimately conferred by the Prince of Emmanuel, Francesco Mario Paternò Castello di Carcaci. After an investigation, the court ruled that Francesco Mario was indeed a direct descendant of a branch of the House of Aragon<sup>57</sup>. Based on the investigation, Judge Giovanni de Gioca delivered the following judgment on March 13, 1952<sup>58</sup>:

By a brevet of Kings James I, ... the claim to this throne made by the Paternò is legitimate which confirms him indeed a member of a branch of the House of Aragon and are its last representatives. ... [Therefore, Francesco Mario] have retained many of his rights *jure sanguinis*.

Among those rights are the *fons honorum*, or the faculty to ennoble, to grant and confirm coats of arms, to bestow titles, drawn from places over which their ancestors had exercised their sovereign powers, and also the right to found, re-establish, reform and exercise the Grand Magistracy of the Orders of Knighthood conferred by their family, which may be handed down from father to son as an irrepressible birthright, which indeed is found among the inherited rights of Prince Francesco Mario as also confirmed in 1860 by Francis II di Borbone, King of the Two Sicilies.

This judgment clearly rules that a head of a deposed royal family retains its *jus honorum* as *jure sanguinis*. Further, the judgment indicates that he or she can confer nobility or appoint new knights to dynastic orders of knighthood as well. The consequent judgment on Francesco Mario at Tribunale di Pistoia followed the same major views<sup>59</sup>. E. Furno summarised the judgments on *jus honorum* under international law as follows:

Scholars and jurists have agreed that royal prerogatives personally belong to the Sovereign; and that outside of the 'debellatio' that is the total or spontaneous abdication, the deposed Sovereign, even without [some of royal prerogatives], preserves the 'jus honorum' as well as the 'jus majestatis'<sup>60</sup>.

There are quite a few judgements, both civil and criminal, some very recent, which all generally accept the traditional principles given above. Principally, the special prerogatives of 'jus majestatis' and 'jus honorum' are based on 'nobilitas nativa' and 'jure sanguinis,' and the question of the such prerogatives are subject of international law with all logical consequences: a sovereign in exile can legitimately confer noble titles and the honors that fall within its heraldic heritage as the head of family, with or without a predication<sup>61</sup>.

Here, the questions of *nobilitas nativa* (innate nobility) and *jure sanguinis*, that is the questions on the legitimacy of the succession, are ought to be re-

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid, supra note 9.

<sup>59</sup> Ibid, supra note 51.

<sup>60</sup> Furno (1961), supra note 8, p. 47.

<sup>61</sup> Idem, p. 56.

solved under international law through the correct application of each family's dynastic laws<sup>62</sup>. Therefore, by applying these major views to the appointment of new knights to orders of knighthood, Cardinale concluded as follows<sup>63</sup>:

A Sovereign in exile and his legitimate successor and Head of the Family ... may bestow honours in full legitimacy, provided the Order has not become extinct. ... No authority can deprive them of the right to confer honors, since this prerogative belongs to them as a lawful personal property *iure sanguinis* (by right of blood), and both its possession and exercise are inviolable.

This is the essential major view on the appointment of new knights to orders of knighthood, which was expressed in form of Major view 6. Finally, however, it should also be noted that some scholars argue that in order for the head of regnant royal families to retain *jus honorum*, the heirs in question have to explicitly or implicitly reject the current political order, i.e., without a spontaneous abdication.

### **The Conflict between National Laws and Family Rights to Appoint Knights**

One of the focal points in the legal debates on this subject has been the legitimacy of the right to appoint new knights to dynastic orders of knighthood when the deposed royal family in question is explicitly prohibited from doing so under national law. Since the conferment of knighthood by deposed royal families is a subject of international law<sup>64</sup>, it may be the discussions based on the international law alone that can offer a solution to the conflict<sup>65</sup>. In this section, the author will propose a new mode of interpretation of international law based on the major views reviewed in the previous section, to indicate that the conflict between national laws and the right to appoint new knights to dynastic orders of knighthood can be resolved.

### **The Two Positions on the Family Right to Appoint Knights to Orders of Knighthood**

Several countries in Europe today do not recognise the dynastic orders of knighthood of their deposed royal families in their national laws. In some cases, including the Italian Republic<sup>66</sup>, they even have legislations that explicitly prohibit deposed royal families from appointing new knights to the dynastic orders of knighthood. These national laws seem to be directly in conflict with the Major view 6.

---

<sup>62</sup> Ibid, supra note 47.

<sup>63</sup> Ibid, supra note 22.

<sup>64</sup> Furno (1961), supra note 8, p. 47.

<sup>65</sup> C. Joerges, *On the legitimacy of Europeanising private law: considerations on a justice-making law for the EU multi-level system*, "Electron J Comp Law" 7(2003), 3.

<sup>66</sup> Ibid, supra note 7.

There have been two major positions in the legal debates on this matter. The first position is that the family right to appoint new knights to extant dynastic orders of knighthood cannot be deprived by any authority (Position A). This position was most prominently expressed by the International Commission for Orders of Chivalry as ‘[*Jus honorum*] is therefore considered *ultra vires* of any republican State to interfere, by legislation or administrative practice, with the Princely Dynastic Family or House Orders’<sup>67</sup>. Cardinale and Duren also hold this view<sup>68,69</sup>.

The second position is that the family rights to dynastic orders of knighthood are rights *in rem* under international law, and as such, they exist within the legal system which created them, *lex creatus*, unless the order in question is recognised by other states (Position B). Cox explained this position as follows<sup>70</sup>:

Any property may be sequestrated, seized or abolished by legitimate authority – provided that this is done in accordance with the proper legal procedures. ... Orders of chivalry are governed by the appropriate *lex creatus*. Claims to Orders and the rights they confer must be directed to the granting jurisdiction where the claim will be decided by the *lex creatus*. Unless the Order is recognised by another state, the purported abolition must be accepted as valid.

### **A New Clarification on the Family Right to Appoint Knights**

These two positions have been considered as conflicting with each other and being mutually exclusive. However, the author will show that by introducing a new and simple clarification on the issue, based on Major views 1 to 6, it can be understood that these two positions are actually compatible.

The necessary clarification is that the legitimacy of *jus honorum* as the head of the family and the legitimacy of their dynastic orders of knighthood themselves have to be considered separate (Clarification). In accordance with Position A, the *jus honorum* of the heads of royal families, regardless of whether they are regnant or not, cannot be interfered with by any state’s national laws. On the other hand, Major views 1-6, on careful observation, indicate that *jus honorum* is not related to the legitimacy of dynastic orders itself. Therefore, Position B, which contends that dynastic orders of knighthood only exist within the legal systems which either created them or recognised them, does not conflict with the Position A.

By sorting out the legal debates based on the Clarification, Positions A and B can be found compatible and can also be satisfied at the same time. For instance, the argument by Cardinale to the effect that heads of deposed royal fami-

<sup>67</sup> International Commission for Orders of Chivalry (2016), *supra* note 5, p. 19.

<sup>68</sup> *Ibid*, *supra* note 22.

<sup>69</sup> *Ibid*, *supra* note 26.

<sup>70</sup> N. Cox, *The principles of international law governing the Sovereign authority for the creation and administration of Orders of Chivalry*, “Féil-Scribhinn Liam Mhic Alasdair – Essays Presented to Liam Mac Alasdair, FGSI” 2009, 15-25.

lies may bestow honours in full legitimacy when the order in question has been solemnly recognised by the Holy See, ‘*they cannot however found new Dynastic Orders*’<sup>71</sup>. This seemingly contradicting statement can be logically understood with the Clarification. When an order of knighthood is once recognised by the Holy See, based on Major view 6, the said order holds a status in the Catholic Church. Therefore, even if the rights of *lex creatus* are lost, the order of knighthood will continue to be extant under international law. On the other hand, if the head of a deposed royal family establishes a new order of chivalry by *jus honorum*, the said order in question may neither be able to obtain the rights from *lex creatus* nor obtain a solemn recognition from the Holy See<sup>72</sup>. Thus, they cannot establish new orders of knighthood with a legitimate status under international law.

### **The Criterion of Legitimacy of Appointment of Knights to Orders of Knighthood**

As demonstrated above, this Clarification can be made useful while debating the legitimacy of the appointment of new knights to orders of knighthood by the heads of deposed royal families. The only criterion necessary to find an appointment of a new knight valid under international law is that both the order of knighthood and *jus honorum* of the head of the family must be legitimate under Major views 1 to 6 (Criterion).

Take, for example, the validity of appointments by the House of Savoy to illustrate this criterion. The Italian Republic passed a bill titled ‘Establishment of the Order of Merit of the Italian Republic and Disciplines on the Conferment and Use of Honours’ in 1951, which prohibits the House of Savoy from appointing knights in the following manner<sup>73</sup>:

Except [in case it is authorized by decree of the President of the Republic], it is forbidden to confer honors, decorations and distinctions of knighthood, with any form and name, by bodies, associations or individuals. (Art. 8)

The Order of the Most Holy Annunciation and the related honors are suppressed. The Order of the Crown of Italy is suppressed and the conferment of the honors of the Order of Saints Maurice and Lazarus is ceased. (Art. 9)

In the past, there have been two seemingly conflicting positions taken toward this national law. The first position was that the legislation was made in historical error to assume the Order of the Most Holy Annunciation and the Order of Saints Maurice and Lazarus to belong to the crown, and that the House of Savoy continues to enjoy the right to appoint new knights to these orders<sup>74,75</sup>. This position is in agreement with Position A. The second position

---

<sup>71</sup> Ibid, supra note 22.

<sup>72</sup> Ibid, supra note 65.

<sup>73</sup> Art. 498, Codice Penale.

<sup>74</sup> Cardinale (1984), supra note 4, pp. 135-139.

was that the purported abolition of the orders was valid in the Italian Republic regardless of the historical error, and that it must be accepted as valid, in line with Position B<sup>76</sup>. However, by applying the Clarification and the Criterion, this debate can also be sorted out. Article 8 addresses the *jus honorum* of the House of Savoy. This article seems to deny the *jus honorum* of the House of Savoy, which directly contradicts judgment No. 485/52. However, a careful observation makes it apparent that the article only ‘forbids (vietato)’ the exercise of *jus honorum*, and does not try to deprive the right itself. As such, the *jus honorum* of the House of Savoy should still be seen legitimate under Major view 6, and no conflicts exist between the national law and the family rights in that context. Article 9 declares the three orders that are to be abolished. Out of the three, the Order of the Crown of Italy is deemed to belong to the state under Major views 2 and 3, while on the other hand the Order of the Most Holy Annunciation and the Order of Saints Maurice and Lazarus are deemed belonging to the House of Savoy under Major views 1 and 2. Therefore, under Major views 5 and 6, based on the Papal Bull by Gregory XIII that recognised the grand-mastership of the orders ‘forever to the Duke of Savoy and his royal successors’<sup>77</sup>, these two orders of knighthood hold a status in the Catholic Church, and thus, they hold a status under international law, regardless of the legislation. As a result, based on the Major views, while the Order of the Crown of Italy is abolished by losing the rights of *lex creatus*, the Order of the Most Holy Annunciation and the Order of Saints Maurice and Lazarus are extant and legitimate under international law. These logical conclusions satisfy both Positions A and B. As a result, based on the Criterion, it can be concluded that the appointment of new knights by the House of Savoy to the Order of the Most Holy Annunciation and the Order of Saints Maurice and Lazarus is legitimate.

## Conclusions

One of the fascinating intersections of the Canon law and the modern society can be found in the catholic-founded dynastic orders of knighthood. In this paper, the author comprehensively reviewed the legal debates on the right to appoint new knights to dynastic orders of knighthood by heads of deposed royal families from the perspective of the Canon law to provide readers with an up-to-date understanding on this fascinating developing subject.

The major views and the criterion currently agreed upon by many scholars and jurists are as follows:

Major view 1: Orders of knighthood must be founded or sponsored by a sovereign power.

<sup>75</sup> Duren (1995), *supra* note 26, pp. 306-319.

<sup>76</sup> *Ibid*, *supra* note 65.

<sup>77</sup> Gregory XIII, *Pro commissa nobis*, Vatican 1572.

Major view 2: Orders of knighthood founded by a sovereign belong to his/her royal family.

Major view 3: Only when the sovereign explicitly yields the rights to the crown, would the order of knighthood become the property of the state.

Major view 4: Dynastic orders of knighthood once explicitly recognised by the Holy See have a status under international law which cannot be suppressed by other states.

Major view 5: Every order of knighthood must have a *fons honorum*, or a holder of *jus honorum*, to appoint new knights into the order.

Major view 6: Regardless of whether they are regnant or not, heads of royal families enjoy *jus honorum* indefinitely as long as the succession is made according to each family's dynastic laws.

Criterion: An appointment of a new knight into the order of knighthood is valid when both the *jus honorum* of the head of the family and the order of knighthood itself are deemed legitimate under Major views 1 to 6.

The usefulness of the identified major views and the criterion was demonstrated through a brief case study of the House of Savoy. The results implied that these latest major views and the criterion may have successfully filled the gap between the national law and the dynastic royal prerogatives. The author believes that this review provides a unique perspective on how the Canon law affects an unexpected area of the modern society.

\* \* \*

## Canon Law and Knighthood in Modern Times

### Summary

One of the fascinating intersections of the Canon law and the modern society can be found in the catholic-founded dynastic orders of knighthood. The author conducted a comprehensive review of legal debates, both in the Canon law and in the international law, to provide readers with an up-to-date understanding on this developing topic. Six major views on the appointment of knights are extracted from the review. Then, a new interpretation is proposed, wherein the legitimacy to confer honours and the legitimacy of the orders of knighthood themselves have to be considered separately. Under this method of interpretation, the criterion to judge the legitimacy of an appointment of knight is both the *jus honorum* of the head of the family and the order of knighthood itself being legitimate. This article provides a unique perspective on how the Canon law affects an unexpected area of the modern society.

**Keywords:** knighthood, Canon Law, order of knighthood, royal family, *fons honorum*.

## Bibliography

- Baca Stephen P. Kerry, *Resolution of Monarchical Successions under International Law: Succession of Hrh Prince Ranier to the Chiefship of the Royal House of the Two Sicilies*, "The Augustan" vol. XVII-4, no. 76, 1975, pp. 1-32.
- Beal John P., *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press 2000.
- Boyle Elizabeth Heger, *The Catholic Church and International Law*, "Annual Review of Law and Social Science" 13(2017), pp. 395-411.
- Bull Hedley, *International Law and International Order*, "International Organization" 26(1972), no. 3, pp. 583-588.
- Burke Bernard, *The Book of Orders of Knighthood and Decorations of Honour of All Nations*, Hurst and Blackett 1858.
- Butculescu Claudiu Ramon D, *Prolegomena to the Study of Heraldic Insignia: From the Medieval Coat of Arms (Xiv-Xvi Century) to the Heraldic Insignia of Institutions and Societies in Contemporary Law. Evolution, Legal Regime, Effects, Legal Protection, Prohibitions*, "Diversity and Interdisciplinarity in Business Law", Societatea de Stiinte Juridice si Administrative, pp. 11-18.
- Cardinale Hyginus Eugene, *Orders of Knighthood, Awards and the Holy See*, Van Duren Publishers Limited 1984.
- Constable Giles, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge University Press 1995.
- Cox Noel, *The Office of the Chief Herald of Ireland and Continuity of Legal Authority*, "Dublin ULJ" 29(2007), p. 84.
- Cox Noel, *The Principles of International Law Governing the Sovereign Authority for the Creation and Administration of Orders of Chivalry*, "Féil-Scribhinn Liam Mhic Alasdair – Essays Presented to Liam Mac Alasdair, FGSI" 2009, pp. 15-25.
- Cox Noel, *The Sovereign Authority for the Creation of Orders of Chivalry*, "Journal of the Heraldry Society of Southern Africa" 5(2009), no. 2, pp. 317-329.
- Cumbo Horace F., *The Holy See and International Law*, "The International Law Quarterly" 2(1948), no. 4, pp. 603-620.
- De Becker Alexander, *The Legal Status of Public Employees or Public Servants: Comparing the Regulatory Frameworks in the United Kingdom, France, Belgium, and the Netherlands*, "Comp. Lab. L. & Pol'y J." 32(2010), p. 949.
- Dellavalle Sergio, *On Sovereignty, Legitimacy, and Solidarity Or: How Can a Solidaristic Idea of Legitimate Sovereignty Be Justified?*, "Theoretical Inquiries in Law" 16(2015), no. 2, pp. 367-398.
- Duby Georges, Arthur Goldhammer, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, The University of Chicago Press 1980.
- Duren Peter Bander van, *The Pontifical, Religious and Secularised Catholic-Founded Orders and Their Relationship to the Apostolic See*, Colin Smythe 1995.
- Furno Emilio, *Ordini Equestri Non Nazionali. - Art. 7 Legge 3 Marzo 1951, N. 178*, "Rivista Penale" 1961, no. 1, pp. 46-70.
- Gautier Leon, *La Chevalerie*, Victor Palme 1884.
- Glanville Luke, *Sovereignty and the Responsibility to Protect: A New History*, University of Chicago Press 2013.
- Gregory XIII, *Papal Bull: Pro Commissa Nobis*, The Holy See 1572.
- Hall John C., *International Law: Power of Government-in-Exile to Enact Valid Legislation*, "Michigan Law Review" 52(1954), no. 5, pp. 753-756.
- Hoegen Dijkhof, Hendrik Johannes, *The Legitimacy of Orders of St. John: A Historical and Legal Analysis and Case Study of a Para-Religious Phenomenon*, Hoegen Dijkhof Advocaten, Amsterdam 2006.
- International Commission for Orders of Chivalry, *Register of Orders of Chivalry*, International Commission for Orders of Chivalry 2016.

- Joerges Christian, *On the Legitimacy of Europeanising Private Law: Considerations on a Justice-Making Law for the Eu Multi-Level System*, "Electron J Comp Law" 7(2003), no. 3.
- Kunz Josef L., *The Status of the Holy See in International Law*, "American Journal of International Law" 46(1952), no. 2, pp. 308-314.
- Lawrence-Archer Major J. H., *The Orders of Chivalry - English and Foreign*, W. H. Allen and Co. 1887.
- Martínez Hugo Tagle, *Ius Suffragii Y Ius Honorum*, "Revista Chilena de Derecho" 20(1993), pp. 345-352.
- Metz Rene, *L'église a Ses Lois (Le Droit Canon)*, Arth. Fayard 1959.
- Ossewaarde Marinus RR., *Three Rival Versions of Political Enquiry: Althusius and the Concept of Sphere Sovereignty*, "The monist" 90(2007), no. 1, pp. 106-125.
- Sinha S Prakash, *The Anthropocentric Theory of International Law as a Basis for Human Rights*, "Case W. Res. J. In 'I L." 10(1978), p. 469.
- Talmon Stefan, *Who Is a Legitimate Government in Exile? Towards Normative Criteria for Governmental Legitimacy in International Law*, "The Reality of International Law. Essays in Honour of Ian Brownlie", Oxford, 1999, pp. 499-537.
- The Ministry of Justice, *Review of the Executive Royal Prerogative Powers: Final Report*, Ministry of Justice 2009.
- Vatter Miguel, *Republicanism or Modern Natural Right? The Question of the Origins of Modern Representative Democracy and the Political Thought of Giuseppe Duso*, "CR: The New Centennial Review" 10(2010), no. 2, pp. 99-120.
- Weinert Matthew S., *Democratic Sovereignty: Authority, Legitimacy, and State in a Globalizing Age*, Routledge 2007.



**RECENZJE**  
**Reviews**



KS. WOJCIECH GUZEWICZ\*

**Ks. Marian Salamon, *Życie religijne pod Krzyżem Oleckim*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2020, ss. 133.**

Autor książki – ks. dr Marian Salamon – jest kapłanem diecezji elckiej od 1992 r. (wcześniej diecezji warmińskiej), doktorem teologii (na podstawie pracy pt. *Powołania kapłańskie i zakonne na terenie obecnej diecezji elckiej w latach 1945-1998*, napisanej i obronionej na Wydziale Teologii w Olsztynie pod kierownictwem ks. prof. Edwarda Wiszowatego), obecnie na emeryturze, mieszkającym na terenie parafii św. Tomasza Apostoła w Elku. W ramach diecezji elckiej pełnił wiele znaczących urzędów i funkcji, m.in. był wikariuszem generalnym, wikariuszem biskupim, kanclerzem kurii, wizytatorem parafii przed wizytacją kanoniczną, członkiem Zespołu Doradczego Biskupa Elckiego ds. Personalnych, egzaminatorem diecezjalnym, redaktorem pisma „Kroniki Urzędowej Diecezji Elckiej”, a w latach 2006-2016 proboszczem parafii pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Olecku.

Można zatem stwierdzić, że ks. Marian Salamon ma odpowiednie kompetencje i dostateczną wiedzę do napisania książki o Sanktuarium Krzyża Świętego w Olecku. Powstała ona w 2020 roku, a bazą źródłową do niej stały się liczne opracowania (literatura przedmiotu) i źródła z Internetu. Nie ma w niej natomiast odniesień do źródeł archiwalnych (zarówno diecezjalnych, jak parafialnych), co uważać należy za poważny mankament pracy. Źródła te dałyby odpowiedź na pytania: czy były prowadzone jakiekolwiek badania medyczno-laboratoryjne cieczy wypływającej z krzyża, a jeżeli tak, to jakie były ich wyniki; jakie formy przybierało życie religijne w parafii przed i po wydarzeniach z 1981 r. (nie chodzi tylko o wymienienie, ale przedstawienie ilościowe i jakościowe, naszkicowanie życia sakramentalnego, wspólnot parafialnych itp.). Wreszcie zasadne byłoby opracowanie kultu Krzyża św. w Olecku. Bez materiałów źródłowych nie da się tego tematu wnikliwie rozpracować i przedstawić.

---

\* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: [wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl](mailto:wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl)



Całość studium składa się z kilku części: w pierwszej (najobszerniejszej) zawarto zarys dziejów Olecka i życia religijnego w tym mieście, poczynając od jego założenia, tj. XVI w. Tutaj też zawarto rozwój kultu Krzyża Świętego po wydarzeniach z 1981 r.

W dalszych partiach książki odniesiono się do relacji dziennikarskiej zamieszczonej w czasopiśmie „Argumenty” z 1981 r. oraz przytoczono historię „płaczu krzyża” widzianą oczami miejscowej parafianki. Zamieszczono także relację z akcji młodzieżowej „W obronie krzyża stanę” oraz rozważania Drogi Krzyżowej autorstwa bł. Stefana kard. Wyszyńskiego.

Do propozycji szczegółowych i dyskusyjnych w odniesieniu do pracy ks. Mariana Salomona należałoby włączyć opinię, że rozprawa powinna być poddana zabiegom korektorskim i redakcyjnym. Mimo że w stopce redakcyjnej i wydawniczej odnotowano pozycję korektora, adiustatora oraz redaktora wydania, to w pracy nie widać śladów ich pracy. Znajdziemy tu liczne niedoskonałości i uchybienia językowe (brak wyrazu, niewłaściwa litera lub brak litery, błędy interpunkcyjne, składniowe, frazeologiczne itp. błędy językowe). Przykładowo w spisie treści na stronie 133 jest kilka błędów niepoprawnego użycia dużej i małej litery. Zdarzają się rzeczowe, np. na stronie 61 jest informacja, iż Olecko do 1975 r. należało do województwa olsztyńskiego, a w istocie należało do województwa białostockiego. Z kolei na stronie 71 nie zgadzają się ilustracje stacji Drogi Krzyżowej z podpisami pod tymi obrazkami. Dobrze by było zaopatrzyć wszystkie zdjęcia w aparat źródłowy (niezorientowany czytelnik nie wie, skąd pochodzą zamieszczone ilustracje i gdzie ich ewentualnie szukać).

Mimo tych niedociągnięć cała praca jest bardzo spójna i przejrzysta. Czytelnik pozyska nie tylko wiedzę szczegółową o rzeczach, ludziach i zdarzeniach określonego miejsca i czasu, ale nierzadko inspirację do refleksji nad losami takich małych społeczności lokalnych. Może nawet dozna wzruszenia, jeśli sam wywodzi się z podobnych przestrzeni geograficznych i duchowych. Jeszcze inne bogactwo uczuć i wrażeń towarzyszy zapewne podczas lektury ludziom zakorzenionym w przedstawionej wspólnotie, z niej czerpiących życiodajny pokarm dla swego rozwoju.

Wydaje się, że każdego człowieka związanego z Kościołem i naszym regionem poruszy lektura tej pracy. Powinna trafić też do szkolnych i parafialnych bibliotek Mazur, a także na półki miłośników i badaczy lokalnych dziejów i tutejszej kultury.

KS. MARCIN SIENKOWSKI\*

**Benedykt XVI, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, ss. 206.**

W ostatnich latach nakładem Wydawnictwa WAM ukazało się w jednej serii aż dziesięć książek autorstwa Benedykta XVI (lub J. Ratzingera). Poruszają one treści ważne nie tylko z punktu widzenia Kościoła czy teologii, lecz rozumienia rzeczywistości w ogóle. Wobec tego nie dziwi fakt, że publikacje tego rodzaju są dziś rozpowszechniane i czytane. W końcu Benedykt XVI to jeden z najwybitniejszych teologów naszych czasów.

Książka poświęcona Maryi w wierze Kościoła składa się z czterech rozdziałów. W każdym z nich znajdują się teksty papieża dotyczące Matki Boga w określonych kontekstach: wiary, macierzyństwa, Kościoła i wniebowzięcia. Łącznie zawiera ona dwadzieścia dwie wypowiedzi Benedykta wygłoszone przy różnych okazjach posługi papieskiej (Msze św., Nieszpory, procesje, przemówienia, audjencje, rozważania, orędzia) na przestrzeni wszystkich lat pontyfikatu (2005-2013).

Tytuły niektórych wystąpień papieża zostały zaczerpnięte z Litanii Loretańskiej (Arka Przymierza, Panna roztropna, Matka bolesna), a inne podkreślały przymioty Maryi (np. Piękna Pani, Uśmiech Boga, Opiekunka Soboru).

Wprawdzie książka nie zawiera wprowadzenia, ale posiada posłowie, którego autorem jest ks. Jerzy Szymik (autor dzieła *Theologia Benedicta*). Nosi ono znamienity tytuł *Maryja jest oknem Boga (posłowie)*. Stanowi on nawiązanie do wypowiedzi Benedykta, który Maryję nazwał oknem Boga otwierającym wtedy, gdy człowiek zamyka przed Nim drzwi. Tego rodzaju okno otwiera się za każdym razem, gdy mają miejsca objawienia maryjne: „Oto więc Maryja i Jej objawienia są otwartym oknem łaski, miłosierną reakcją Boga na zarygłowane przed Nim drzwi świata, zatrzaskiwane przez ateistyczny racjonalizm i krwawe dyktatury” (s. 193-194). Zdaniem Szymika, wkraczanie Matki Boga w losy świata niewątpliwie przyczynia się do rozwoju wiary.

\* ks. Marcin Sienkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: [sienkowski.marcin@interia.pl](mailto:sienkowski.marcin@interia.pl)



Zazwyczaj przemyślenia i wypowiedzi papieża stanowią istotny punkt odniesienia dla wierzących. Nie inaczej jest w przypadku zawartości *Matki Boga*. Dla przykładu zwróćmy uwagę na sam sposób rozumienia wiary, jaką autor przypisuje Matce Bożej i omawia głównie w pierwszym rozdziale zatytułowanym *Maryja – nauczycielka wiary*.

Ponieważ pojęcie wiary jako takiej, a w szczególności wiary Maryi, posiada wiele aspektów, w omawianej książce papież wskazuje tylko na niektóre z nich. W pierwszej kolejności podkreśla, że wiara nie jest wyłącznie działaniem człowieka. Jej współtwórcą jest również Bóg. Dlatego wiarę nazywa się darem otrzymywanym na chrzcie (s. 18-19). W innym miejscu papież zaznacza, że wiara to obcowanie z tajemnicą Boga, to zgłębianie tego, kim jest Bóg i w jakiej relacji pozostaje do człowieka. W ten sposób akt wiary jest rodzajem poznania, zobaczenia, rozświecenia prawdy Bożej (s. 30). Wobec obaw niektórych osób przed tym, że wiara odbiera dotychczasowy sposób życia, papież wyjaśnia, że jest zupełnie odwrotnie. Wiara niczego nie odbiera człowiekowi, ale pozwala na jego pełną realizację (s. 14). Nawiązując do dokumentów Soboru Watykańskiego II na temat wiary Benedykt XVI podkreśla, że uwierzyć znaczy powierzyć siebie Bogu (s. 18).

Z pewnością nie są to wszystkie aspekty pojęcia wiary. Należy jednak pamiętać, że zebrane teksty nie stanowią wyczerpującego wykładu poświęconego zagadnieniu wiary. Znajdujemy w nich pewne refleksje, które nie odbiegają od tego, co o wierze mówi papież w innych swoich dziełach. Tym razem jednak kwestię wiary ukazuje on na przykładzie konkretnej osoby – Maryi, która posiada i pielęgnuje wiarę.

Kto zgłębia problematykę wiary w ogóle, a tym bardziej w ujęciu Benedykta XVI (lub szerzej J. Ratzingera), ten nie może pominąć jego wypowiedzi sformułowanych w kontekście wiary Matki Bożej. W tym sensie prezentowana tu książka dostarcza wiele interesujących wyjaśnień, spostrzeżeń i inspiracji do rozumienia zagadnienia wiary w ujęciu Kościoła katolickiego.

|                                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>LISTA RECENZENTÓW: „Studia Elckie” 23(2021), nr 1-4</b><br/><b>THE LIST OF REVIEWERS: “Studia Elckie” 23(2021), no. 1-4</b></p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim Recenzentom za podjęty trud i wnikliwe uwagi na temat artykułów opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2021 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania kierujemy 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 2021 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

#### **CANADA**

- David **Perrin**, St. Jerome’s University, Waterloo, ON

#### **ITALY**

- ks. Franciszek **Krasoń**, Universtà Pontificia Salesiana, Roma
- Claudia **Izzi**, The Lateran University, Rome
- Emile **Kouveglo**, The Lateran University, Rome
- Mauro **Pisini**, Universtà Pontificia Salesiana, Roma
- Marco **Trizzino**, Universtà Pontificia Salesiana, Roma
- ks. Mirosław **Wachowski**, The Lateran University, Rome
- Danilo **Zardin**, Università Cattolica Del Sacro Cuore, Milano

#### **LITHUANIA**

- Salomėja **Karasevičiūtė**, Marijampolės Kolegija
- Algimantas **Katilius**, The Lithuanian Institute of History, Vilnius
- ks. Kęstutis **Žemaitis**, Vytautas Magnus University, Kaunas

#### **PHILIPPINES**

- Delfo C. **Canceran** OP, De La Salle University, Manila
- Rhochie Avelino E. **Matienzo**, University of Santo Tomas, Manila

#### **SLOVAKIA**

- bp Marek **Forgáč**, Catholic University of Ružomberok
- ks. Vladimír **Thurzo**, Comenius University in Bratislava

#### **USA**

- Robert A. **Delfino**, St. John’s University, New York, NY
- Curtis L. **Hancock**, Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO
- John F. X. **Knasas**, University of St. Thomas, Houston, TX
- ks. Paweł **Tarasiewicz**, Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO

#### **POLAND**

- ks. Grzegorz **Barth**, KUL

- ks. Adam **Bielinowicz**, UWM
- ks. Tadeusz **Borutka**, UPJPII
- ks. Wojciech **Cichosz**, UMK
- Marta **Greszata-Telusiewicz**, KUL
- ks. Wojciech **Guzewicz**, UWM
- ks. Zdzisław **Janiec**, KUL
- ks. Marek **Jodkowski**, UWM
- ks. Antoni **Jucewicz**, UWM
- ks. Krzysztof **Kauch**, KUL
- ks. Wiesław **Kraiński**, UMK
- ks. Roman **Krawczyk**, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
- ks. Florian **Lempa**, Uczelnia Łazarskiego w Warszawie
- ks. Grzegorz **Leszczyński**, UŁ
- ks. Rafał **Leśniczak**, UKSW
- ks. Marian **Machinek**, UWM
- Artur **Mamcarz-Plisiecki**, KUL
- ks. Paweł **Mąkosa**, KUL
- Teresa **Paszkowska**, KUL
- ks. Dariusz Henryk **Pater**, UKSW
- ks. Andrzej **Proniewski**, UwB
- Monika **Przybysz**, UKSW
- ks. Wiesław **Przygoda**, KUL
- ks. Sławomir **Ropiak**, UWM
- Mieczysław **Ryba**, KUL
- ks. Adam **Rybicki**, KUL
- ks. Tomasz **Stępień**, UKSW
- ks. Stanisław **Strękowski**, UKSW
- Jarosław **Superson** SAC, UPJPII
- ks. Stanisław **Urbański**, Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie
- ks. Damian **Wąsek**, UPJPII
- ks. Mirosław Stanisław **Wróbel**, KUL
- Wiesław Jan **Wysocki**, UKSW
- ks. Józef **Zabielski**, UKSW

**SPIS TREŚCI: „Studia Elckie” 23(2021), NR 1-4**  
**CONTENTS: „Studia Elckie” 23(2021), NO. 1-4**

**„Studia Elckie” 23(2021), nr 1**

*Od Redakcji / Editorial* ..... 7-8

**Nauki teologiczne / Theological Sciences**

Anna **Gawrońska-Piotrowska**, *Działania Caritas Polska z zakresu edukacji ekologicznej w duchu encykliki Laudato si' / Caritas Poland Activities in the Field of Environmental Education in the Spirit of the Laudato si' Encyclical* ... 11-29

Michal **Hospodár**, *Ideové a praktické aspekty starostlivosti o chorých / Ideological and Practical Aspects of Care for the Sick* ..... 31-39

ks. Marek **Kluz**, *Troska o ład moralny życia społecznego w nauczaniu papieża Benedykta XVI / The Care for the Moral Order of the Social Life in the Teachings of Pope Benedict XVI* ..... 41-58

ks. Daniel **Kowalski**, *Triduum Paschalne w czasie pandemii koronawirusa w 2020 roku / Paschal Triduum During the Coronavirus Pandemic in 2020* .... 59-71

ks. Walter **Rachwalik**, *Geneza i zasady formacyjne ruchu „Czciociele Ducha Świętego Ogniska Pokutne” w świetle pism fundatorki s. Marii od Ducha Świętego / The Genesis and Formation Principles of the Movement “Worshippers of the Holy Spirit Fires of Penance” in the Light of the Writings of Sr. Maria of the Holy Spirit* ..... 73-88

Fr. Kęstutis **Žemaitis**, *Blessed Teofilus Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times* ..... 89-96

**Miscellanea**

Rev. Francesco **Diano**, *Attualità e futuro della salute mentale: la prospettiva della Chiesa italiana per un modello possibile / Actuality and Future of Mental Health: the Perspective of the Italian Church for a Possible Model* ..... 99-116

**Materialy / Historical Resources**

ks. Wojciech **Guzewicz**, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Jerzy Sikora) / The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017 (Jerzy Sikora)* ..... 119-137

**Recenzje / Reviews**

ks. Wojciech **Guzewicz**: Ks. Jacek Wojda, *Z dziejów seminariów duchownych diecezji podlaskiej i lubelskiej*, t. 1: *Seminarium podlaskie w Janowie 1818-1867*, Wydawnictwo Diecezjalne Unitas, Siedlce 2021, ss. 598. .... 141-143

- ks. Marcin **Sieńkowski**, Ks. Józef Tischner, *Alfabet duszy i ciała*, oprac. i wybór W. Bonowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2018, ss. 254. .... 145-146

**„Studia Elckie” 23(2021), nr 2**

- Od Redakcji / Editorial ..... 153

**Nauki teologiczne / Theological Sciences**

- ks. Marek **Gutowski**, *Katecheza w wybranych kontekstach społeczno-kulturowych wobec obrony integralności osoby ludzkiej / Catechesis in Selected Socio-Cultural Contexts in the Defense of the Integrity of the Human Person* ..... 157-171
- Andrzej **Jastrzębski** OMI, *Models of Psycho-Spiritual Care: Responding to the Spiritual Needs of Our Contemporaries* ..... 173-188
- Algimantas **Katilius**, *Lithuanian Activities of the Students of Seinai Theological Seminary* ..... 189-205
- ks. Mariusz **Pawlina**, *Egzorcyzmy na warszawskich scenach. Analiza porównawcza spektakli: „Matka Joanna od Aniołów” – Teatr Narodowy i „Diabły” – Teatr Powszechny w kontekście Listu do Artystów Jana Pawła II / Exorcisms on Warsaw Theatre Stages. A Comparative Analysis of “Matka Joanna od Aniołów” – Teatr Narodowy and “Diabły” – Teatr Powszechny in the Context of John Paul II’s “Letter to Artists”* ..... 207-221
- ks. Tomasz **Wielebski**, *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła” / On the Instruction “The Pastoral Conversion of the Parish Community in the Service of the Evangelising Mission of the Church”* ..... 223-238
- Paweł **Zdziarski**, *From Negation to Acceptance. Christian Hermeneutics of Enlightenment* ..... 239-258

**Miscellanea**

- Rev. Aghabious **Gergis**, *La nozione di Patriarca nel Diritto Canonico Orientale e la teoria della Pentarchia / The Notion of Patriarch in Eastern Canon Law and the Theory of Pentarchy* ..... 261-273

**Materialy / Historical Resources**

- ks. Wojciech **Guzewicz**, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Marek Janowski, ks. Maciej Maciukiewicz, ks. Jan Skorupski) / The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017 (Marek Janowski, Maciej Maciukiewicz, Jan Skorupski)* ..... 277-284

### Recenzje / Reviews

- ks. Florian **Lempa**: Ks. Wojciech Guzewicz, *Talent i trud. Potencjał naukowy duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2021, ss. 249. .... 287-288
- ks. Ryszard **Sawicki**: Ks. Tomasz Zajkowski, *Wkład diecezji elckiej w misyjne dzieło Kościoła*, Centrum Oświatowo Dydaktyczne Wydawnictwo Adalbertinum, Elk 2021, ss. 122. .... 289-291
- ks. Marcin **Sieńkowski**: Joseph Ratzinger, *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, przeł. R. Zajczkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020, ss. 179. .... 293-294

### „Studia Elckie” 23(2021), nr 3

- Od Redakcji / Editorial ..... 301

### Nauki teologiczne / Theological Sciences

- ks. Waldemar **Bartocha**, *Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej / Liturgy in Relation to Christian Spirituality and Mysticism* ..... 305-326
- ks. Tomasz **Bondzio**, *Hermeneutyka doświadczenia religijnego. Tropki i przyczynki do dyskusji / Hermeneutics of Religious Experience. The Clues and Contribution to the Discussion* ..... 327-339
- ks. Wojśław **Czupryński**, *Wizerunek małżeństwa i rodziny na stronach internetowych warmińskich parafii / The Image of Marriage and Family on Parish Websites in the Archdiocese of Warmia* ..... 341-355
- ks. Konrad **Fedorowski**, *Towarzystwo duszpasterskie młodym małżeństwom w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” / Pastoral Accompaniment to Young Couples in the Light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation “Amoris laetitia”* ..... 357-367
- ks. Łukasz **Malinowski**, *Pluriformità nell’unità: una forma della Chiesa di oggi. Una proposta per rinnovare la parrocchia / Pluriformity in Unity: a Form of the Church Today. A Proposal to Renew the Parish* ..... 369-387
- Gerhard Ludwig Kardinal **Müller**, *Das II. Gebot des Dekalogs / Commandment II of the Decalogue* ..... 389-395

### Miscellanea

- Marek **Bębenek**, *Udział polskich księży katolickich w wojnie rosyjsko-japońskiej (1904-1905) w przekazie prasy polskiej / The Participation of Polish Catholic Priests in the Russian-Japanese War (1904-1905) in the Coverage of the Polish Press* .....399-412
- Bradford L. **McCall**, *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Developmental Teleology* .....413-428

### Materiały / Historical Resources

- ks. Wojciech **Guzewicz**, *Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017* (ks. Waldemar Brodziak, ks. Dariusz Maciej Brozio, ks. Karol Bujnowski, ks. Jerzy Fidura, ks. Tomasz Kopiczko, ks. Wojciech Kotarski, ks. Dariusz Sańko, ks. Wojciech Serowik, ks. Karol Sokołowski) / *The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017* (Waldemar Brodziak, Dariusz Maciej Brozio, Karol Bujnowski, Jerzy Fidura, Tomasz Kopiczko, Wojciech Kotarski, Dariusz Sańko, Wojciech Serowik, Karol Sokołowski) ..... 431-448

### Recenzje / Reviews

- ks. Marcin **Sieńkowski**, *Aktualne wyzwania w formacji ludzkiej*, red. P. Kwiatkowski, Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 2021, ss. 109. ....451-453
- Alina **Żylińska**, *Krzyż i siła łaski. Ks. diakon Piotr Bortkiewicz (1978-2019)*, red. W. Guzewicz, Wydawnictwo Civitas et Lex, Elk 2020, ss. 207. .... 455-457

### Sprawozdania / Reports

- ks. Ryszard **Sawicki**, *Sprawozdanie z pielgrzymki pracowników pomocy społecznej i wolontariuszy Caritas połączonej z konferencją naukową pt. „Św. Brat Albert prekursorem pomocy socjalnej w Polsce”, Wigry, 17 czerwca 2021 r.* .....461-464

### „Studia Elckie” 23(2021), nr 4

- Od Redakcji / Editorial* ..... 471

### Nauki teologiczne / Theological Sciences

- Adam **Drozd**, *Avian Theology of Johann Heinrich Zorn* ..... 475-484
- ks. Marek **Skierkowski**, *Obraz Jezusa w nowożytnej fazie żydowskiego średniowiecza / The Image of Jesus in the Modern Phase of the Jewish Middle Ages* .....485-499

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                |         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Anna <b>Zellma</b> , <i>Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją / Education of Teachers of the Roman Catholic Religion in Poland – between Theological and Catechetical Formation and Pedagogization</i> ..... | 501-512 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### Miscellanea

|                                                                                                                                                                                                                                                                                     |         |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| ks. Wojciech <b>Guzewicz</b> , <i>Katolicki ruch charytatywny w diecezji łomżyńskiej w okresie II Rzeczypospolitej. Cz. 1: Struktura i organizacja / Catholic Charity Movement in the Lomza Diocese During the Second Polish Republic. Part 1: Structure and Organization</i> ..... | 515-524 |
| Julia <b>Krauze</b> , <i>Plauto senza frontiere. Il “Miles gloriosus nelle” traduzioni / Plautus without Borders. The “Miles gloriosus” in the Translations</i> .....                                                                                                               | 525-534 |
| A. William <b>McVey</b> , <i>How Aristotelian and Thomistic Virtue Prescribe Recovery for an Addicted Soul: A Trading Zone Between Aristotelian-Thomistic Psychology and Psychotherapy</i> .....                                                                                    | 535-576 |
| ks. Roman <b>Szewczyk</b> , <i>Obecność symboli religijnych w przestrzeni publicznej w Republice Włoskiej / Presence of Religious Symbols in Public Space in the Italian Republic</i> .....                                                                                         | 577-590 |
| Shutaro <b>Takeda</b> , <i>Canon Law and Knighthood in Modern Times</i> .....                                                                                                                                                                                                       | 591-605 |

### Recenzje / Reviews

|                                                                                                                                                               |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| ks. Wojciech <b>Guzewicz</b> : Ks. Marian Salamon, <i>Życie religijne pod Krzyżem Oleckim</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2020, ss. 133. .... | 609-610 |
| ks. Marcin <b>Sieńkowski</b> : Benedykt XVI, <i>Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, ss. 206. ....                        | 611-612 |

|                                                                                   |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Lista Recenzentów / The List of Reviewers: „Studia Elckie” 23(2021), nr 1-4 ..... | 613-614 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|---------|

|                                                                |         |
|----------------------------------------------------------------|---------|
| Spis treści / Contents: „Studia Elckie” 23(2021), nr 1-4 ..... | 615-619 |
|----------------------------------------------------------------|---------|