

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane
Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010
- 29 – 2011
- 30 – 2011

S E M I N A R E

**POSZUKIWANIA NAUKOWE
PÓLROCZNIK**

Tom 31

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

2012

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją pierwotną

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Kazimierz Gryźenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Michał Mejer (sekretarz), Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk (sekretarz)

Rada Naukowa

dr Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Niemcy); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerozolima, Izrael); prof. Cristian Debouts, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii (Kirowohrad, Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); Prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); prof. dr hab. Helmut Juros; dr Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Stockholm, Szwecja); dr hab. prof. UKSW Kazimierz Łatak, UKSW Warszawa; dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, UPJP II Kraków; prof. dr hab. Roman Murawski SDB; prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Szwajcaria); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Wielka Brytania); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Szanghaj, Chiny); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, UKSW Warszawa; prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, UKSW Warszawa; prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Szwecja); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KULJPII Lublin; dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomyra, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Kirowohrad, Ukraina); prof. dr hab. Mykoła Zymomyra, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Drohobycz, Ukraina); dr hab. prof. UKSW Jan Żaryn, Instytut Historii PAN Warszawa

Zespół recenzentów

ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave – Słowacja); ks. dr hab. Tadeusz Bąk, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KULJPII, Lublin); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirowohrad – Ukraina); ks. prof. dr hab. Józef Dołęga (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Zbigniew Formella (Università Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); dr hab. Czesław Grajewski, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek (KULJPII, Lublin); dr Przemysław Kaniok (UO, Opole); ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM (UAM, Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (KULJPII, Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanislav Košč PhD (Katólická Univerzita v Ružomberku – Słowacja); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpa-czyński (KULJPII, Lublin); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praga – Czechy); ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Univerzita Pontificia Salesiana, Rzym – Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Łepko, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KULJPII, Lublin); ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW,

Warszawa); ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Marian Nowak, prof. KUL (KULJPiI, Lublin); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KULJPiI (KULJPiI, Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (UW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik; prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Adam Solak, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Sławomir Zaręba, prof. UKSW (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Witold Zdaniewicz (Wyższa Szkoła Nauk Społecznych im. ks. J. Majki, Mińsk Mazowiecki); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (UŚ, Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życiński, prof. UPJPiI (UPJPiI, Kraków)

Adres Redakcji „Seminare”

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Adres Wydawcy

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
05-092 Łomianki, sk. poczt. 26, tel. (22) 732 73 80, fax (22) 732 73 99

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

Korekta edytorska

Ewa Matyba
we współpracy z Joanną Wójcik

Korekta streszczeń w języku angielskim

Teresa Wójcik
Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2012

ISSN 1232-8766

Wydawnictwo, druk i oprawa

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (12) 252 85 00

SEMINARE

SCIENTIFIC INVESTIGATIONS

Volume 31

FRANCIS DE SALES SCIENTIFIC SOCIETY

KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCLAW

2012

Editorial Staff

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Kazimierz Gryzenia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Michał Mejer (secretary of editorial staff), Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff)

Advisory Board

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); Prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); Prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); Prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); Prof. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Italy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); Prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); Prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. dr hab. Helmut Juros; Dr Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); dr hab. prof. UKSW Kazimierz Łatak, UKSW Warszawa; dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, UPJP II Kraków; prof. dr hab. Roman Murawski SDB; Prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); Prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); Dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, UKSW Warszawa; prof. dr hab. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, UKSW Warszawa; Prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KULJPII Lublin; dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); dr hab. Jan Żaryn, prof. UKSW, Instytut Historii PAN Warszawa

Reviewing Editors

René Balák, Tadeusz Bąk, Ignacy Bokwa, Tadeusz Borutka, Andrzej Derdziuk, Ihor Dobrianski, Józef Dołęga, Zbigniew Formella, Czesław Grajewski; Wojciech Kaczmarek; Przemysław Kaniok, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Stanisław Kulpaczyński, Mariusz Ku'niar, Jerzy Lewandowski, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Józef Mandziuk, Andrzej Maryniarczyk, Bronisław Mierzwiński, Piotr Morciniec, Józef Naumowicz, Jacek Nowak, Marian Nowak, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Jerzy Pikulik, Jan Piskurewicz, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Adam Solak, Wiesław Theiss, Józef Wroceński, Jan Załęski, Sławomir Zaręba, Witold Zdaniewicz, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Editor's office address

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND

Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399

E-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Learned Society

P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND

Tel. +48 22 7327380; Fax +48 22 7327399

E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Editing

Ewa Matyba

in collaboration with Joanna Wójcik

Revision of summaries in English

Teresa Wójcik

Maciej Reda

© Copyright by TNFS, Warszawa 2012

ISSN 1232-8766

Printed by

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego

30-318 KRAKOW, ul. Baluckiego 8, POLAND, Tel./Fax +48 12 252 85 00

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 31 * 2012 * s. 11–24

O. TOMASZ GAŁKOWSKI C.P.

Wydział Prawa Kanonicznego UKSW, Warszawa

O ADEKWATNOŚCI LUB NIE POJĘCIA PRAWA W PRAWIE BOŻYM

W dniach 7-21 września 2008 r. odbył się w Wenecji XIII Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego poświęcony zawsze aktualnej tematyce dotyczącej prawa Bożego¹. Aktualność problematyki obrad została podkreślona przez sformułowanie tematu Kongresu «*Il Ius divinum nella Vita della Chiesa*» (Prawo Boże w życiu Kościoła). Organizatorzy Kongresu wskazali, iż przedmiotem sprawozdań i komunikatów nie jest prawo Boże samo w sobie, lecz jego centralne miejsce w aktualnym porządku prawnym Kościoła oraz we współczesnej kulturze prawnej.

Dał temu wyraz w swoim wstępnym przemówieniu bp Juan I. Arieta Ochoa de Chinchetru, sekretarz Papieskiej Komisji ds. Tekstów Prawnych Kościoła, a jednocześnie przewodniczący Komitetu Organizacyjnego Kongresu. W wystąpieniu podkreślił, że intencją Kongresu nie jest osiągnięcie nowych rozstrzygnięć, które byłyby obce prawnemu doświadczeniu Kościoła w całej jego dwudziestowiekowej historii, jak również ponowne ukazywanie prawa Bożego jako fundamentu całego systemu prawnego Kościoła, wraz z jego instytucjami i postanowieniami bezpośrednio przekazanymi przez Chrystusa, czy też logicznie wydedukowanymi z Jego nauczania. Założeniem organizatorów było ponowne ukazanie wagi

¹ Akta Kongresu zostały opublikowane w wydaniu: Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo. Facoltà di Diritto Canonico San Pio X di Venezia, *Il ius divinum nella Vita della Chiesa. XIII Congresso Internazionale di Diritto Canonico (Venezia 17-21 settembre 2008)*, A cura di Juan I. Arrieta, Marcianum Press, Venezia 2010, ss. 1436.

problemu prawa Bożego w konkretnych i zmieniających się porządkach prawnych, tak kościelnym, jak i świeckich społeczności.

Tematyka podjęta na Kongresie wskazuje zatem na problem aktualności odczytywania, interpretowania i stosowania prawa Bożego. Jest to podejście praktyczne w tym sensie, że dotyczy ono konkretnego, codziennego doświadczenia prawnego, ukazując tym samym priorytety i granice porządków prawnych. Ponadto, takie ujęcie tematyki w odniesieniu do prawa Bożego stanowi metodologiczną wskazówkę dla metodycznej i uczciwej działalności naukowej teologów, prawników i kanonistów.

Tematyka prawa Bożego może być przedmiotem różnych podejść badawczych, tak filozoficznych, jak i naukowych, wraz z wykorzystaniem osiągnięć współczesnych nauk prawnych (historycznych, dogmatycznych i teoretycznych). Takie jednak ujęcie nie przyświecało organizatorom Kongresu. Dlatego też większość wygłoszonych referatów i opublikowanych tekstów realizuje zamierzenia organizatorów.

Pośród nich znalazł się tekst autorstwa kanonisty i profesora Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie P. Gherri², w którym dokonuje on krytycznej analizy pojęcia prawa Bożego i nieadekwatności stosowania pojęcia prawa w odniesieniu do prawa Bożego. Czyni to, korzystając z osiągnięć nauk prawnych, konfrontując je z wielowiekową tradycją Kościoła i aktualnym stanem wiedzy dotyczącej prawa Bożego. Tym samym, jego przemyślenia wpisują się również w zamierzenia organizatorów Kongresu, którzy dostrzegają aktualność problematyki prawa Bożego we współczesnej kulturze prawnej. Krytyczna analiza artykułu P. Gherri jest przedmiotem niniejszego artykułu.

1. ARGUMENT ZA NIEADEKWATNOŚCIĄ POJĘCIA PRAWA W SFORMUŁOWANIU «PRAWO BOŻE»

1.1. Punkt wyjścia

Autor analizowanego artykułu na samym jego początku stawia tezę o głębokiej nieadekwatności sformułowania «prawo Boże» tak pod względem semantycznym, jak również w odnoszącej się do niego konceptualizacji, czyli precyzowaniu (steoretyzowaniu) abstrakcyjnego i jednoznacznego pojęcia. Uważa on równocześnie, że stosowanie formuły «prawo Boże» w odniesieniu do treściowej zawartości tego, co tym terminem jest wyrażone jest nieprawidłowe. Kwestia formuły «prawo Boże» jest zatem dla niego problemem o charakterze semantyczno-konceptualizacyjnym. Autor podejmuje to zagadnienie w odniesieniu do współ-

² P. Gherri, «*Ius divinum*»: *Inadeguatezza di una formula testuale*, w: tamże, s. 465-488.

czesnego stanu wiedzy i kultury, które stają się coraz bardziej niezdolne do poznania istoty rzeczy. W tym kontekście pojęcia takie jak «prawo» (w tym «prawo Boże» czy «prawo naturalne»), ze względu na ich niejasność (dwuznaczność), powodują postawy nieufności, podejrzliwości czy sceptycyzmu w odniesieniu do tego, co oznaczają.

1.2. Współczesne rozumienie terminu «prawo» i «prawo Boże»

Semantyczno-konceptualizacyjny problem terminu «prawo Boże» dotyczy na pierwszym miejscu rozumienia terminu «prawo», który, w zależności od kultury prawnej, rozumiany jest różnorodnie. Prawnicy z obszaru kultury prawnej Europy kontynentalnej rozumienie prawa wiążą z dziewiętnastowieczną ideą prawa wyrażoną w procesie kodyfikacji (*civil Law*). W europejskiej kulturze prawnej odwołującej się do systemu prawnego *common Law*, termin «prawo» odnosi się do zupełnie innej rzeczywistości, bazującej na systemie precedensowym i orzecznictwie (*rule of Law*). W konsekwencji, w pierwszym przypadku prawo w znaczeniu ogólnym nie odróżnia się od poszczególnych praw. Prawem jest to, co wyrażone zostało w procesie kodyfikacji. W drugim przypadku mamy do czynienia z wyraźną różnicą pomiędzy *Law* i *Rights*.

Dodatkowo, rozwój instytucji międzynarodowych otwiera nowe obszary dla prawa i jego rozumienia (prawo wspólnoty UE, prawo międzynarodowe). Do szerokiej gamy różnorodnych ujęć koncepcyjnych prawa przyczyniają się również doświadczenia prawne w obrębie poszczególnych wyznań religijnych, wyrażone następnie przez własne prawo oraz dodatkowo regulowane przez prawo wyznaniowe. Dostrzegając tę różnorodność koncepcyjną prawa, Autor przyznaje, że trudno jest zdefiniować prawo w tak rozległym międzykulturowym i międzykonfesyjnym doświadczeniu prawnym.

Problem narasta, gdy dochodzi do próby zdefiniowania prawa, które jest dodatkowo określone przez odniesienie go do istoty boskiej (prawo Boże). O jakie zatem prawo chodzi i w jakim rozumieniu? Dotyczy to również prawa kanonicznego, którego prawo Boże jest wyznacznikiem, stanowiąc dla niego wskazania i granice. Słuszność stosowania formuły «prawo» Boże w ramach prawa kościelnego wymaga bowiem wzajemnego uzgodnienia znaczenia przymiotnika Boże z konceptualizacją terminu «prawo». Dotyczy to również definicji prawa kościelnego, która zazwyczaj przedstawiana jest standardowo na zasadzie ilustracyjnego podziału na prawo Boże w nim zawarte oraz prawo ludzkie (*mere ecclesiasticum*)³.

³ Por. tamże, s. 465-468.

1.3. Argumenty historyczne

W kolejnych rozdziałach opracowania P. Gherry przedstawia etapy kształtowania się pojęcia «prawo Boże», zwracając uwagę na semantykę prawną używanej formuły⁴:

a) Czasy przedchrześcijańskie i kultury pozachrześcijańskie. Autor zwraca uwagę, że w najstarszych czasach prawa rzymskiego, sformułowanie *ius divinum* było tautologią (*non sens*), gdyż w samej koncepcji *ius* znajdowało się odniesienie do bóstwa. Bóstwo stanowiło prawo wtedy, gdy je wypowiadało (*ius dicere*). Rolą kapłanów było za każdym razem konsultowanie bóstwa celem poznania obowiązujących norm. Prawo, to nic innego jak sąd bóstwa, sentencja (wyrok), wydane na korzyść jednej ze stron. Prawo nie było w takim razie ukrytą regułą, która kieruje światem. Było natomiast arbitralnym przyznaniem racji przez bóstwo, którego nie proszono o objawienie norm należących do pozaziemskiego i wyższego wymiaru słuszności i sprawiedliwości, lecz o wskazanie tego, kto ma rację.

W późniejszych okresach prawa rzymskiego, rozumienie prawa nawiązywało do pierwotnej jego koncepcji. Działania prawne dokonywano *per actiones*, prosząc pretorów o możliwość dochodzenia własnych interesów. Prawo pozostawało w sferze definitywnej odpowiedzi, która kończyła spór. Dopiero w czasach pryncypatu i dominatu pojawia się, obok dotychczasowej, jurysdykcyjnej koncepcji prawa, nowa koncepcja odwołująca się wyraźnie do uprzedniej działalności legislacyjnej. *Ius divinum* odpowiadało tym samym rzymskiej koncepcji *fas* w znaczeniu boskiej woli i myśli, w przeciwieństwie do *ius*, które było wyrazem woli ludzkiej⁵.

W swej argumentacji Autor sięga również do prawa starotestamentalnego i prawa narodów germańskich po Chrystusie. Wspólną dla nich cechą jest ujmowanie prawa jako *ordalia*, a więc sądów boskich, których widzialną formą były sądy ludzkie (*extrema ratio decidendi*) odwołujące się do bóstwa jako źródła prawdy i sprawiedliwości. Takie odwołanie miało ustrzec przed niesprawiedliwymi wyrokami.

b) Prawo Boże w I tysiącleciu chrześcijaństwa. Ujmowanie prawa w tradycji judeochrześcijańskiej, zdaniem Autora, dalekie jest od ujmowania go w kategoriach jednoznacznie bezpośredniego przekazu przez Boga. Świadectwa biblijne ukazują przejście od antycznej koncepcji prawa, które zostało „napisane palcem Bożym” (Wj 31,18) do przekonania, że prawo zostało przekazane „za pośrednictwem aniołów” (Dz 7,53; por. także Hbr 2,2; Gal 6,3). Konsekwencją tych stwierdzeń jest przekonanie, że prawo nie zostało ustanowione przez Boga, lecz przez

⁴ Por. tamże, s. 468-479.

⁵ Tak np. później u Gracjana: *Fas lex divina est: ius lex humana* (D. I c.1).

aniołów. Historia Izraela pokazuje, że doskonalsze przestrzeganie prawa wzmocniło jednocześnie przekonanie o anielskim pośrednictwie czy ustanowieniu prawa dla Izraela. Natomiast boska interwencja i nakazy nie wzmocniły szacunku i przestrzegania prawa. P. Gherrri konkluduje, stwierdzając, że dla prawa w koncepcji judeochrześcijańskiej nie jest znaczące jego bezpośrednie boskie pochodzenie.

Chrześcijańskim autorem, który powiązał prawo Boże z treściami biblijnymi, był św. Augustyn (*Divinum Ius in [sacris] Scripturis habemus* – In Iohannis Evangelium VI, 25). Rozważania Augustyna sprowokowane były sporem z donatystami dotyczącym prawa majątkowego. Otóż donatysty (heretycy) wskazywali na dobra materialne, które posiadali na podstawie prawa Bożego. Takiemu pogładowi przeciwstawił się Augustyn, twierdząc, że są one z prawa ludzkiego, gdyż prawdziwy Kościół znajduje się w Kościele katolickim. Augustynowi chodziło zatem w dyskusji o ukazanie teologalnego, a nie prawnego charakteru prawa Bożego, poprzez wskazanie na jego należyte miejsce w prawdziwym Kościele katolickim, należącym do Chrystusa.

c) Prawo Boże w II tysiącleciu chrześcijaństwa. Gracjan w swym *Dekrecie* niezbyt jasno przedstawił problematykę prawa Bożego, utożsamiając je z prawem naturalnym⁶, co wynikało z powszechnego przeświadczenia, że wszystko pochodzi od Boga jako *summa natura*. Wobec skąpych i bezkrytycznych stwierdzeń Gracjana na temat prawa Bożego (mówi o nim tylko 7 razy w całym *Dekrecie*), trudno traktować jego spostrzeżenia jako mające charakter doktrynalny. Pozostają jedynie świadectwem wypowiedzianych stwierdzeń.

Św. Tomasz przedstawia obiekcje wobec rozwiązań Gracjana, rozróżniając prawo naturalne i prawo Boże. Pierwsze jest takie samo dla wszystkich ludzi i wszystkich dotyczy. Nie wszyscy natomiast są posłuszni ewangelii. Precyzuje myśl Gracjana, stwierdzając, że nie wszystko, co znajduje się w ewangelii, pochodzi z prawa naturalnego, gdyż znajdują się w niej rzeczywistości, które są *supra naturam*. Istnieje jednak prawo Boże naturalne, ponieważ znajdują się w nim rzeczy pozytywnie sformułowane przez Boga, jak również te, które, *ratione materiae*, należą do niego *per naturam*.

Sformułowanie prawa Bożego, do którego chętnie odwołują się także kaniści, zawdzięczamy F. Suarezowi. Dokonał on rozróżnienia na prawo Boże naturalne i pozytywne (*ius divinum sive naturalne sive positivum*), traktując dzieło stworzenia i odkupienia jako formy jednego i tego samego Bożego dzieła.

Przełomem w myśleniu o prawie Bożym były tezy H. Grocjusza, który dokonał rozróżnienia na prawo naturalne i prawo Boże, którego treść została wyrażona w Bożym Objawieniu. Grocjusz postawił tezę, że prawo naturalne cieszy się stabilnością i obowiązywalnością nawet, gdyby Bóg nie istniał (*etsi Deus non dare-*

⁶ Por. *Ius naturale est quo in lege et evangelio continetur* – D I d. a. c. 1.

tur), a wraz z nim i prawo Boże. W ten sposób Grocjusz całkowicie przeciwstawił sobie prawo naturalne i prawo Boże, oddzielając ich podstawy oraz metody poznania. Poznanie prawa naturalnego dokonuje się poprzez rozumne ujęcie natury, natomiast w odniesieniu do prawa Bożego kierujemy się Objawieniem i wiarą. Grocjusz tym samym pozbawił prawo jego boskiego odniesienia w sferze stwórczej, dając tym samym podstawy dla koncepcji prawnych, które będą zmierzały do wyeliminowania idei prawa naturalnego i zastąpienia go całkowicie prawem stanowionym.

1.4. Uwagi merytoryczne

Kolejny etap w rozważaniach P. Gherri stanowi przejście od postrzegania danych do ich terminologicznej konceptualizacji, gdyż wypracowane terminy są niejako znakami odsyłającymi do znaczenia, aczkolwiek się z nimi nie identyfikują. Terminy w komunikacji stanowią instrumenty, za pomocą których następuje wymiana znajdujących się u ich podstaw myśli, kształtujących dane koncepcje. Należy zatem dokonać zestawienia semantycznego sformułowania «prawo Boże» i jego konceptualizacyjnego znaczenia celem sprawdzenia, czy koncepcja faktycznie odpowiada użytemu terminowi.

a) Uwagi teologiczne. Celem tych uwag jest teologiczna weryfikacja aktualnej zawartości treści ujmowanej sformułowaniem «prawo Boże». Powołując się na opracowanie Y. Congara⁷, P. Gherri zaznacza, że wyrażenie *ius divinum* pozostaje wieloznaczne, gdyż zawierają się w nim rzeczywistości pochodzące bezpośrednio od Boga (urząd apostołski), wywodzące się z Jego woli i jako takie odczytane przez Kościół, czy też ogłoszone na mocy mandatu otrzymanego przez Chrystusa. Ponadto, te treści niezbyt często zostały wyrażone w formie prawnej. Na potwierdzenie tej tezy Autor dodaje, że Sobór Watykański II nie wspomina o *ius divinum*, lecz posługuje się sformułowaniami *ex divina institutione*, *Christus instituit*, *divinitus institutum*, które wskazują na akt założycielski Boga czy Chrystusa. Problematiczny charakter sformułowania *ius divinum* miałoby potwierdzać sporadyczne użycie tego sformułowania przez wszystkie dotychczasowe Sobory (tylko 8 razy). Różnorodność treści kryjącej się pod sformułowaniem (norma objawiona, jak np. Dekalog; norma objawiona w odniesieniu do zachowań społecznych w Kościele, jak druga tablica Dekalogu; to, co strukturalnie należy do Kościoła, jak np. normy dotyczące chrztu; to, co zostało ustanowione przez władzę w Kościele pierwotnym lub przez zwierzchników w Kościele poapostołskim na mocy władzy zastępczej Chrystusa) sprawia, że termin prawo Boże pozostaje niejednoznaczny i bardzo elastyczny.

⁷ Por. Y. Congar, *Ius divinum*, Revue de Droit Canonique 28(1978)2-4, s. 108-122.

- b) Uwagi prawne. KPK 1983 r. tylko 8 razy posługuje się sformułowaniem prawnym Boże i czyni to zazwyczaj, by przeciwstawić je prawu ludzkiemu lub państwowemu. Użycie sformułowania pełni tym samym funkcję raczej ochronną dla kodeksowych postanowień, odwołując się do pozaprawnych i aksjologicznych wartości, których nie można nigdy usunąć⁸.
- c) Pozostałe uwagi. Powyższe uwagi wskazują, że koncepcja prawa Bożego i jego terminologiczne sformułowanie przybierały na przestrzeni stuleci różne znaczenia. Nie ulega wątpliwości, że u podstaw sformułowania, które dziś jest obecne, znajduje się koncepcja zewnętrznego raportu (stosunku) Boga do rzeczywistości charakterystyczna dla teologii protestanckiej (dwa światy, dwa Kościoły), przedstawiona przez Grocjusza. To, co Boże w prawie Bożym istnieje jako rzeczywistość całkowicie zewnętrzna zarówno w profilu zbawczym, jak i zwierzchniej „władzy”, a tym samym i możliwości poznania. Konsekwencją takiego ujęcia jest niekognitywistyczna perspektywa, w której rzeczywistość naturalna i nadprzyrodzona poznawalna jest jedynie poprzez wiarę dochodzącą niejako z zewnątrz. W ten sposób to, co ma boskie pochodzenie ukazuje się jako *voluntas/auctoritas* narzucona z zewnątrz i uzupełniająca to, co stworzone, ale i potępione.

1.5. Kilka wniosków

- a) Od samego początku refleksji nad prawem nie istniała różnica co do treści prawa Bożego i prawa naturalnego, co jednoznacznie uwypuklił Gracjan w *De krecie*. Uznał boskie pochodzenie prawa naturalnego obok tego, które zostało zawarte w ewangelii (św. Tomasz), czyli prawa Bożego pozytywnego.
- b) Od XII w. obserwujemy zmiany koncepcyjne i semantyczne dotyczące pojęcia prawa Bożego. Jego identyfikacja z prawem naturalnym przetrwała w myśli prawnej dzięki dekretystom, komentatorom Gracjana, a następnie dzięki formule pochodzącej od F. Suareza.
- c) Duży wpływ na treściowe ujęcie prawa Bożego miał późniejszy protestantyzm. Kościół, wbrew teozom protestantyzmu, broni swojego prawa, ukazując je na wzór prawa istniejącego w ówczesnych państwach. W następstwie myśli oświeceniowej oraz kodyfikacji prawa wraz z ukazaniem centralnego w nim miejsca dla władzy ustawodawczej coraz silniej obecne jest w myśli kościelnoprawnej odejście od jednoznacznych sformułowań treści prawa Bożego. Bezpieczniejsze staje się używanie sformułowań bezpośrednio odnoszących się do Bożego ustanowienia (*ex divina institutione*) celem ukazania słuszności

⁸ *Admissa est haec conclusio, eo vel magis quo haud raro difficile, immo vel impossibile, determinare cum certitudine est quaenam sint Legis divinae quaenam institutionis ecclesiasticae praecepta.* Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Opera consultorum in paradisis canonum schematibus*, Communicationes 2(1970), s. 85.

ści i prawdziwości rozwiązań normatywnych, a także przeciwstawienia się nominalistycznemu podejściu do prawa.

- d) P. Gherri w swoich rozważaniach konkluduje, że nie istnieją dziś przesłanki i warunki ku temu, by używać w aspekcie semantyczno-konceptualizacyjnym terminu prawo Boże. Istnieją natomiast silne motywacje, by ukazywać treść tej ontologicznej i etycznej rzeczywistości, która przeciwstawia się ludzkiej chęci manipulacji każdym elementem wszelkiego istnienia. W tym sensie pozostają nadal aktualne wskazówki przedstawione przez rzymskiego prawnika Gajusa, który u podstaw wszelkich norm i instytucji sytuował *naturalis ratio*, której nie mogą sprzeciwiać się ludzkie postanowienia i prawne rozwiązania. Owa *naturalis ratio* wzmocniona przez Justyniana elementem chrześcijańskim sprawia, że *ius naturale* staje się „*divina quaedam providentia constitutum*”⁹.
- e) Wobec trudności semantyczno-konceptualistycznych, P. Gherri proponuje zastąpić sformułowanie prawo Boże terminem imperatywu teologicznego, zaproponowanym przez T. Jimenez-Urresti.

2. UWAGI KRYTYCZNE

Analizy dotyczące adekwatności pojęcia «prawa» do sformułowania «prawo Boże» P. Gherri opiera przede wszystkim na współczesnym rozumieniu prawa oraz na historyczno-teologicznych argumentach odnoszących się do sformułowania «prawo Boże», które dość rzadko było obecne w dokumentach soborowych.

Odnosząc się do takiego podejścia, należy w punkcie wyjścia zauważyć, że dokumenty soborów powszechnych nie mają za zadanie podawania semantycznych definicji. Znajdujemy w nich definicje dogmatyczne stwierdzające, w co należy wierzyć. W odniesieniu do prawa Bożego będą to zatem sformułowania odnoszące się do tego, co w Kościele istnieje z Bożego ustanowienia i jako takie zostało przez Kościół odczytane w konkretnym momencie historycznym. Kościół wierzy, że nieustannie odczytuje wolę Chrystusa, mając jednocześnie nadzieję, że zachowuje jego ciągłość i niezmiennność.

W swoich sformułowaniach Kościół posługuje się językiem adekwatnym do stanu wiedzy i sposobów rozumienia odpowiednich dla sytuacji, w której zostają one sformułowane. Korzysta jednocześnie z tych zwrotów i sformułowań wypracowanych przez świeckie kultury, które uważa za adekwatne do wyrażenia treści specyficznych dla siebie. Pojęcie «prawo» nie tylko dziś jest pojęciem wieloznacznym, co do którego nie ma zgody. Jednak istniejące w tym pojęciu elementy zostały przez Kościół uznane za możliwe do wyrażenia specyficznych dla niego

⁹ G. Lombardi, *Diritto umano e ius gentium*, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 16(1950), s. 250.

treści wraz z tymi, które w ujęciu świeckim w takim pojęciu się nie mieszczą. Tym samym, rozszerza to ujęcie i rozumienie prawa w stosunku do takowych w świeckich porządkach prawnych. Stąd też, krytyczne rozważania powinny odnieść się do przedstawienia specyfiki pojmowania prawa, a następnie prawa Bożego w społeczności kościelnej¹⁰.

2.1. Sposoby podejścia do badań nad prawem

P. Gherri zestawia pojęcie prawa występujące w sformułowaniu prawo Boże głównie z XIX-wiecznymi koncepcjami prawa, które obecne są w dzisiejszej, głównie europejskiej, kulturze prawnej, zwracając jednocześnie uwagę na wieloznaczność samego terminu prawo. Stosuje tym samym metodę porównawczą, ze wskazaniem na to, co obowiązujące poza Kościołem. Konsekwencją takiego podejścia może być eliminacja prawa w tych kulturach czy społecznościach (jak kościelna), ilekroć nie można w nich odnaleźć cech znaczenia prawa przyjętych jako paradygmat poza nimi¹¹. Błędem jest także przenoszenie na obszar badawczy pojęć i wyobrażeń istniejących w obszarze badacza. Wyniki badań, aczkolwiek zrozumiałe w obszarze właściwym dla badacza, niekoniecznie muszą takimi pozostać w obszarze poddanym badaniu. W takiej sytuacji, pojęcie prawa charakterystyczne dla obszaru badacza (nominalistyczne, psychologiczne, lingwistyczne, socjologiczne, historyczne) może pozostać całkowicie obce dla doświadczenia prawnego w innym obszarze. Odpowiednią metodą jest ta, która wskazuje na możliwość zrozumienia terminów konkretnej społeczności czy kultury poprzez odwołanie się do samej kultury prawnej i tego, co ją wyznacza. Podejście ukazujące niemożliwość zdefiniowania pojęć z zewnątrz pozwala na właściwe dla obszaru badawczego rozumienie prawa, w tym wypadku prawa Bożego, wewnątrz wspólnoty kościelnej.

2.2. Pojęcie «prawa» w Biblii

Zdumiewającym może wydawać się stwierdzenie M. Villey'a, że w Biblii brakuje określenia «prawo»¹². Punktem odniesienia jest greckie określenie prawa

¹⁰ Temat prawa Bożego jest stałym elementem rozważań kanonistów i teologów, gdyż prawo Boże stanowi wyznacznik i granice dla prawa Kościoła. Wielość opracowań w tym temacie nie pozwala na ich choćby zasygnalizowanie w tym krótkim opracowaniu. Bibliografię na temat prawa Bożego podaje R. Sobański, *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie*, Prawo Kanoniczne 40(1997)1-2, s. 23-44.

¹¹ Taka sytuacja sprawiła, że po Soborze Trydenckim, w oparciu o definicję Kościoła wypracowaną przez R. Bellarmina, starano się upodobnić rozumienie prawa kościelnego do prawa świeckiego celem udowodnienia, że Kościół też posiada swoje własne prawo.

¹² Por. M. Villey, *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les moyens du droit*, Dallos, Paris 2001, s. 80.

(*dikaion* – w formie rzeczownikowej), które jest nieobecne tak w greckim tłumaczeniu Biblii hebrajskiej, jak i w Nowym Testamencie. Biblia używa sformułowań *dikaios*, *dikaiosune* (sprawiedliwy, sprawiedliwość). Ten sposób rozumienia prawa odpowiada sprawiedliwości ogólnej czy etycznej doskonałości (moralności) zgodnie z rozróżnieniami dokonanyymi przez Arystotelesa. Biblijne przedstawienie tematyki związanej z prawem wskazuje, że wierni powołani do wspólnoty z Bogiem posiadali świadomość niemożliwości pełnego utożsamienia biblijnego i pozabiblijnego pojęcia prawa.

Pomiędzy tymi dwoma podejściami istniały jednak pewne podobieństwa wynikające ze źródła doświadczenia prawnego, którym była sfera *sacrum*. Prawo rozumiane było jako reguła zachowania, która posiada swe źródło w boskim pochodzeniu (*ordalia dei*). Akceptacja i podporządkowanie się boskim wyrokom nie było jednak równoznaczne z przymusem ich przestrzegania. Wiązało się zawsze ze zgodą ludzkiego rozumu. Prawo o boskim pochodzeniu wymagało zatem interwencji człowieka¹³.

Hebrajska Tora w oczach znawców prawa zawierała wskazania o charakterze instrukcji moralnych, zawierała prawa, które miały prowadzić naród wybrany do ziemi obiecanej oraz zachować nieustanny związek człowieka z Bogiem. Na język grecki Tora nie została przetłumaczona tak, jak pojęcie prawa funkcjonowało w jęz. greckim (*dikaion*), lecz jako *nomos*, a na łaciński jako *lex*, nie *ius*, jak to mamy w ogólnie przyjętym sformułowaniu *ius divinum*. Także w Nowym Testamencie spotykamy się z prawami w znaczeniu *leges*, które wskazują na sposób postępowania umożliwiające bycie sprawiedliwym przed Bogiem i przed ludźmi. Nowotestamentalna sprawiedliwość nie odpowiada arystotelesowskiej sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu (wymiennej i rozdzielczej). Nie dotyczy ona spraw materialnych i podziału rzeczy. Polega na odwiedzaniu chorych, więźniów, napojeniu spragnionego, nakarmieniu głodnego, opatrzeniu ran choremu. Celem takiego postępowania (prawa) jest zatem osiągnięcie usprawiedliwienia przed Bogiem i przed ludźmi.

2.3. Prawo Boże

Powyższe uwagi ukierunkowują sposób rozumienia prawa Bożego we wspólnocie wierzących, niezależnie od jego semantycznej zgodności z ujęciem prawa poza nią. Prawo we wspólnocie wierzących jest formą rozstrzygnięcia, podjęcia

¹³ Dodatkowo wskazuje to źródłosłów słowa *dikaion* i jemu pokrewnych. Jest nim *deik* – pokazywać, wskazywać. Prawo rozumiane jest jako nakazana reguła zachowania, jako należyty sposób postępowania. Por. rozważania na ten temat: T. Gałkowski, *Prawo-Obowiązek. Pierwszeństwo i współzależność w porządkach prawnych: kanonicznym i społeczności świeckiej*, Wyd. UKSW, Warszawa 2007, s. 129-134.

przez człowieka decyzji o wyborze drogi związanej z naśladowaniem Jezusa i przyjęcia Jego stylu życia. Natomiast różnorodne współczesne sposoby rozumienia prawa, odwołują się do działalności prawodawczej i w niej widzą źródło istnienia prawa. Symptomatyczny wydaje się zatem fakt, że tak rzadko pojawia się w dokumentach soborowych określenie «prawo Boże». Częste odniesienie się do niego mogłoby się przyczynić do prób takstatywnego ustalania, na zasadzie szczególnych norm, tego, co jest treścią prawa Bożego. Przejawem takiego drobiazgowego podejścia do prawa Bożego są próby zakresowego określenia tego, czym prawo Boże jest i co jest jego treścią. Propozycji i rozwiązań jest wiele, a pełnej zgodności co do nich brakuje.

Dokumenty soborowe używają innych niż prawo Boże określeń, takich jak wspomniane *ex divina institutione*, *Christus constituit*. Użycie kontekstowe tych określeń wskazuje, że ilekroć one występują, odnoszą się na pierwszym miejscu do instytucji, które swe źródło posiadają w boskiej woli i postanowieniu i dzięki którym człowiek wierzący może realizować to, co znajduje się w jego odpowiedzi na boskie wezwanie. Ponadto niezbyt częste używanie sformułowania «prawo Boże», czy to w dokumentach teologicznych czy prawnych, nie świadczy o braku przekonania, że elementy występujące w Kościele takiego pochodzenia nie mają¹⁴. Sobory także niekoniecznie musiały używać sformułowania «prawo Boże» w jego biblijnym znaczeniu, gdyż treści w nim zawarte mieściły się w sformułowaniach, które były przekazywane czy to w formach dogmatycznych czy też dyscyplinarnych. Normy prawne, które wierzący odczytują, rozumieją i jednocześnie zachowując je przekazują, znajdują się w depozycie wiary Kościoła.

Dodatkowym elementem wskazującym na sposób rozumienia prawa Bożego we wspólnocie kościelnej jest osoba Chrystusa jako prawodawcy, o czym wyraźnie wspomniał Sobór Trydencki: „Gdyby ktoś mówił, że Bóg dał ludziom Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela, któremu mają ufać, a nie również jako prawodawcę, którego mają słuchać – niech będzie wyklęty”¹⁵. W jakim sensie Chrystus jest prawodawcą? Czy jako ten, który ustanowił Kościół i nadał mu podstawowy kształt prawny? Czy jako ten, który, zakładając Kościół, promulgował dla niego prawne normy konstytucyjne i dyscyplinarne? Czy jako ten, który, zakładając Kościół, ustanowił w nim strukturę instytucjonalną? Niezależnie od tych koncepcji, kon-

¹⁴ Np. KPK 1983 nie wspomina, że małżeństwo ma boskie pochodzenie. Takie przekonanie wyraża jednak katolicka doktryna. Małżeństwo jest wymogiem natury człowieka i jej praw, których autorem jest Bóg. Elementy pochodzenia Bożego (małżeństwo między osobami różnej płci w równej sobie godności; wspólnota całego życia; jedność, nierozdzielność), które określają naturę małżeństwa, zawarte są w kann. 1055-1057, choć sam kodeks nie wspomina wyraźnie, że pochodzą z prawa Bożego. Por. Z. Grocholewski, *Sakrament małżeństwa: fundament teologiczny prawodawstwa kościelnego*, *Prawo Kanoniczne* 40(1997)1-2, s. 177-180.

¹⁵ *Dekret o usprawiedliwieniu*, Sesja 6, kan. 21.

sekwencją odpowiedzi na powyższe pytania jest stwierdzenie, że Chrystus „opierając się na boskim autorytecie promulguje zdania o charakterze prawnym”¹⁶. Taka odpowiedź wskazuje jednak na to, że działalność prawodawcza Chrystusa niejako jest dodana do jego działalności zbawczej, a nadane prawo oddzielone jest od łaski, gdyż zostało ustanowione odrębnym od aktu woli zbawczej, aktem woli prawodawczej.

Takie ujęcie problematyki sugeruje, że na prawo Boże patrzymy z punktu widzenia prawa stanowionego przez człowieka. Zatracona tym samym pozostaje istota prawa Bożego. Punktem wyjścia rozważań nad istotą prawa Bożego powinna być zatem nie obserwacja życia społecznego, lecz sama osoba Chrystusa i Jego dzieło zbawcze¹⁷.

Chrystus poprzez swoje przyjście na ziemię dopełnił Bożego objawienia. W Jego osobie znajduje się prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka, o jego nieograniczonej jedynie do wymiaru ziemskiego egzystencji. Stąd też całe ludzkie życie znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie w świetle wezwania Bożego, którym Bóg obdarowuje człowieka.

Prawda o Bogu i człowieku, o ich wzajemnym spotkaniu, powinna stanowić punkt odniesienia dla rozważań dotyczących tego, co w Kościele uważane jest za prawo Boże. Chrystus, przebywając z człowiekiem, ukazuje obietnice Boże względem niego oraz wskazuje na możliwość ich realizacji poprzez odpowiedź, jaką człowiek daje Bogu. Prawo Boże ma zatem swoje źródło w obdarowaniu człowieka łaską Bożą. Chrystus jest jednocześnie źródłem łaski i prawa.

Odpowiedź człowieka na zobowiązujące wezwanie Boże sprawia, że człowiek zostaje włączony do wspólnoty Kościoła, w której wzrasta. Ta wspólnota jest dla niego jednocześnie darem i zobowiązaniem, gdyż Boże wezwanie nie zostało człowiekowi dane dla jego osobistego pożytku, lecz dla jego funkcjonowania we wspólnocie kościelnej, która jest dla niego darem i zadaniem¹⁸. Wierni mają obowiązek zachowania wspólnoty w takiej jej strukturze, jakiej chciał sam Chrystus. Są zobowiązani do uczynienia wszystkiego, aby była ona znakiem i narzędziem „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹⁹. Prawo Boże „stanowi zasadnicze zręby jego [Kościoła] konstytucji, zawiera to, z czego Kościół pod groźbą utraty własnej tożsamości nie może zrezygnować, z czego nie może się wycofać i czego nie może zmienić”²⁰.

¹⁶ R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Wyd. UKSW, Warszawa 2001, s. 63.

¹⁷ Por. tamże, s. 63-64.

¹⁸ Por. R. Sobański, *Niezmiennność...*, s. 28-29.

¹⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Pentium”* (21 listopada 1964), nr 1.

²⁰ R. Sobański, *Niezmiennność...*, s. 29.

3. PODSUMOWANIE

Przeprowadzone rozważania dotyczące adekwatności pojęcia «prawa» lub jej braku w sformułowaniu «prawo Boże» pozwalają na przedstawienie następujących wniosków:

- a) Doświadczenie prawne charakterystyczne jest dla wielu religii, choć niekoniecznie musi ono być wyrażone przez pojęcie prawa jednoznacznie rozumiane. Religie odwołują się bowiem do sfery *sacrum*, w której interwencja Boga czy bóstwa wiąże się nierozzerwalnie z przekazaniem wskazań postępowania zgodnie z wymogami relacji pomiędzy nimi a człowiekiem.
- b) Katolickie rozumienie prawa Bożego różni się od podejścia protestantyzmu tak w znaczeniu semantycznym, jak i konceptualizacyjnym. Różnice dotyczą również samej treści prawa Bożego w obu wyznaniach. Spowodowane jest to różnicami dotyczącymi samego prawa, jego miejsca we wspólnocie kościelnej, u podłoża których znajdują się różnice teologalne pojmowania stosunku Boga do świata i człowieka. Wskazuje to zatem, że rozumienie prawa Bożego może dokonać się jedynie na drodze wejścia do wnętrza konkretnej wspólnoty i zrozumienia tego, co ona za takie uważa. Rozważania o prawie Bożym powinny zatem dokonywać się kontekstowo.
- c) Różne próby formułowania treści prawa Bożego w zakresie teologii katolickiej, choć niezbędne, aczkolwiek czasami zakresowo różniące się między sobą, odczuwają koncepcyjne wpływy ujmowania prawa w społecznościach pozakościelnych, w których działalność legislacyjna wkomponowuje się w rozumienie prawa. Chrystus natomiast jest źródłem pozytywnego prawa Bożego („legislatorem”) „nie w sensie autora ponadhistorycznych, sformułowanych norm, lecz jako Ten, który objawił prawdę o powołaniu człowieka i gromadzi ludzi we wspólnotę, aby o tej prawdzie świadczyła”²¹.
- d) W świetle powyższych uwag nie wydaje się konieczne, by zastępować sformułowanie prawo Boże innymi sformułowaniami. Argumenty przemawiające za taką propozycją sprowadzają się do stwierdzenia, że sformułowanie to może być rozumiane w sensie norm, które zostały „wyrażone w określonych dyspozycjach i formułach”²². Prawo Boże jest natomiast żywe, jak żywa jest obecność Chrystusa w Kościele i nie zawsze jest skonkretyzowane w odpowiednich normach i instytucjach.
- e) Nie wydaje się zatem, by konieczne byłyby rozważania o adekwatności lub nie pojęcia prawa w odniesieniu do sformułowania prawo Boże, gdyż o rozumieniu prawa w danej społeczności decyduje świadomość jej członków, nie zaś kryteria aplikowane z zewnątrz.

²¹ Tenże, *Nauki podstawowe...*, s. 69.

²² R. Berlingó, *Diritto divino e diritto umano nella Chiesa*, *Il Diritto Ecclesiastico* 106(1995)1, s. 58.

THE ADEQUACY OR NOT OF THE CONCEPT OF LAW IN DIVINE LAW

Summary

The author discusses the adequacy of the concept of law in relation to divine law. He comes to the conclusion that statements regarding inadequacy are based on a conceptual approach to the law operating in today's culture. Members of particular communities, including a church community, determine what is law in the relevant law culture. Comparative methods do not offer satisfactory solutions.

Keywords: law, divine law, adequacy of notion and concept

Nota o Autorze: O. prof. UKSW dr hab. T. Gałkowski, C.P. jest kierownikiem katedry Teorii prawa kościelnego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jego kręgu zainteresowań i badań znajdują się zagadnienia filozoficzne i teologiczne prawa.

Słowa kluczowe: prawo, prawo Boże, adekwatność pojęć

Ks. GINTER DZIERŻON
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW, Warszawa

NATURA PRZYWILEJÓW OSOBOWYCH I RZECZOWYCH (KAN. 78 §§ 1-3 KPK)

1. WSTĘP

W rozdziale IV Tytułu IV Księgi I (kann. 76-84 KPK) zostały skodyfikowane ustalenia dotyczące jednej z kategorii poszczególnych aktów administracyjnych, jakimi są przywileje. W przytoczonych regulacjach ujęto różne wątki odnoszące się do tych aktów. W kan. 78 § 1-3 KPK prawodawca skoncentrował uwagę na naturze dwóch pryncypialnych form przywileju, jakimi są przywileje osobowe oraz rzeczowe. Dyspozycje zawarte w tej regulacji ujmują ten problem zarówno z aspektu pozytywnego, jak i negatywnego. W sensie pozytywnym idzie o jego trwanie (kan. 78 § 1 KPK); w sensie negatywnym natomiast o jego wygaśnięcie (kan. 78 § 2-3 KPK).

2. STAŁY CHARAKTER PRZYWILEJU (KAN. 78 § 1 KPK)

Ustawodawca w kan. 78 § 1 KPK ustosunkował się do kwestii natury przywileju, stwierdzając: „Przywilej domniemywa się jako stały, chyba że udowodni się coś przeciwnego”. Pryncypialnym źródłem tej dyspozycji jest szesnasta reguła prawna zawarta w *Liber sextus* papieża Bonifacego VIII, zgodnie z którą „Godzi się, aby przywilej udzielony przez władcę był trwały”¹. Należy jednocześnie dodać, iż zasada ta została przejęta w kan. 70 KPK z 1917 r. W regulacji tej bowiem ustawodawca stanowiąc: „Privilegium, nisi aliud constet, censendum est perpetuum”.

¹ Por. *Regula iuris* n. 16, in VI: „Decet concessum a principe beneficium esse mansurum”.

Z treści analizowanego kan. 78 § 1 KPK wynika, iż w systemie kanonicznym przywilej z reguły jest stały². Zdaniem kanonistów, posiada on taki charakter, gdyż jest podobny do ustawy. Popierając to twierdzenie, wskazują oni, iż tego typu reskrypt jest niczym innym jak prawem prywatnym³. Tym sposobem nawiązują do definicji przywileju wypracowanej przez św. Izydora z Sewilli, w myśl której przywileje są prawem prywatnym⁴.

Należy jednak zauważyć, iż stałość, o której mowa w kan. kan. 78 § 1 KPK, nie oznacza jednak trwania ponadczasowego. Innymi słowy, nie idzie więc o to, że przywilej nie ustaje w żaden sposób wraz upływem czasu⁵. W normach bowiem dotyczących tego typu aktów znajdują się na przykład dyspozycje o odmiennym charakterze. Dla przykładu, w kan. 79 KPK stworzono możliwość odwołania od uprzednio podjętej decyzji przez kompetentny autorytet. W kan. 81 KPK z kolei ujęto wyjątek od reguły generalnej, stwierdzając, iż przywilej może ustać wraz z ustaniem władzy jego dawcy.

Kanonici są zgodni co do tego, że stałość nie jest elementem istotnym tej instytucji⁶. Popierając swój pogląd, wskazują oni na mechanizm zastosowany przez ustawodawcę w analizowanym kan. 78 § 1 KPK. Dyspozycja bowiem zawarta w tej regulacji posiada charakter domniemania *iuris tantum*. Według F. Urrutii, obecne ujęcie klauzuli „chyba że udowodni się coś przeciwnego” jest jaśniejsze. Należy przypomnieć, iż w kan. 70 KPK z 1917 r. funkcjonowało sformułowanie „nisi aliud constet”⁷.

Wracając do przerwane go wątku, należy stwierdzić, iż prawodawca w rozwiązaniach systemowych dopuszcza możliwość dowodu przeciwnego⁸. W porządku kanonicznym zatem mogą funkcjonować także przywileje, które nie będą stałe.

3. PROBLEMY SYSTEMATYZACYJNE

W dwóch następnych dyspozycjach kan. 78 KPK zostały zawarte ustalenia co do ustania dwóch kategorii przywilejów, jakimi są: przywilej osobowy oraz

² Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 287.

³ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008, s. 237.

⁴ Por. D 3, 3. „Privilegia sunt leges privatorum, quasi privatae leges”; E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, s. 329.

⁵ Por. J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 287.

⁶ Por. M.J. Roca, *Comentario al can.78*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, s. 659; J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 287.

⁷ Por. F. Urrutia, *De normis generalibus. Adnotaciones in Codicem: Liber I*, Romae 1983, s. 48.

⁸ Por. J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 287; V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico*, s. 237.

przywilej rzeczowy (kan. 78 § 2-3 KPK). Tym sposobem ustawodawca wyróżnił dwie kluczowe kategorie przywilejów. Otóż, w doktrynie utrzymuje się, że przywilej jest osobowy, jeśli został on udzielony osobie; przywilej rzeczowy z kolei dotyczy rzeczy⁹. Należy zauważyć, iż taka typologia opiera się na fikcji prawnej. Z definicji bowiem legalnej przywileju ujętej w kan. 76 § 1 KPK wynika, iż przywileje są aktami łaski udzielanymi osobom. Każda więc tego typu decyzja ma charakter osobowy. Przywilej rzeczowy jest przecież udzielany osobie (osobom) ze względu na rzecz¹⁰. Konkludując ten passus, należy stwierdzić, że każdy przywilej w systemie kanonicznym w jakimś stopniu ma charakter personalny.

Należy jednocześnie dodać, iż w doktrynie powstają też wątpliwości co do charakteru przywilejów udzielanych osobom prawnym. Otóż, w tym wypadku występują dwa kierunki interpretacyjne¹¹. Jedni autorzy stoją na stanowisku, że tego typu przywileje są przywilejami rzeczowymi¹²; inni kanoniści natomiast przekonują, iż takie akty są przywilejami osobowymi¹³. Zwolennicy pierwszego kierunku w swych argumentacjach nawiązują do dyspozycji kan. 80 § 3 KPK, w której ustawodawca wiąże kwestię przywileju udzielonego osobie prawnej z kategoriami godności osoby lub rzeczy¹⁴. Przedstawiciele drugiego nurtu nawiązują zaś do natury osoby prawnej w systemie kanonicznym. Podkreślają oni, iż ta kategoria, obok osoby fizycznej, w kanonicznym porządku prawnym jest też osobą, pomimo tego, że swe istnienie zawdzięcza ona fikcji prawnej.

Wreszcie należy dodać, iż niektórzy komentatorzy w swych rozważaniach wskazują na występowanie w porządku kanonicznym jeszcze jednej kategorii przywileju, jakim jest przywilej mieszany. Otóż W. Aymans oraz K. Mörsdorf w swym *Komentarzu* twierdzą, iż w systemie prawa kościelnego funkcjonują też przywileje, które mają charakter mieszany, to znaczy, są one zarówno przywilejami osobowymi, jak i rzeczowymi. W tym wypadku przykładowo wskazują oni na przywilej udzielony kaplicy domowej. W ich przekonaniu, jest on związany tak z osobą, jak i z obiektem sakralnym¹⁵.

⁹ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico*, s. 237.

¹⁰ Por. F. Urrutia, *Privilegio*, w: *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, red. C. Corral Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo 1993, s. 835-836; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 78 KPK*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 142.

¹¹ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, t. 1, Essen 1985, ad 78, n. 4.

¹² Por. F. Urrutia, *De normis...*, s. 48.

¹³ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, s. 348.

¹⁴ Por. F. Urrutia, *Privilegio...*, s. 836.

¹⁵ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, t. 1, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, s. 268.

4. WYGAŚNIĘCIE PRZYWILEJU OSOBOWEGO (KAN. 78 § 2 KPK)

Ustawodawca w kan. 78 § 2 KPK zawarł ustalenia co do ustania przywileju osobowego. Otóż, postanowił on, iż tego typu przywilej wygasa wraz z osobą. Tym sposobem nawiązał on do reguły prawnej funkcjonującej w prawie dekretalowym, w myśl której „przywilej osobowy podąża za osobą i wraz z nią wygasa”¹⁶. Na marginesie należy dodać, iż podobne pryncypium funkcjonowało w klasycznym prawie cywilnym w *Digestach*¹⁷ oraz u Modestyna¹⁸. Nieco zmodyfikowana pod względem stylistycznym wersja tej zasady znalazła się w kan. 74 KPK z 1917 r. Posiadał on następujące brzmienie: „Privilegium personale personam sequitur et cum ipsa extinguitur”.

W myśl doktryny, przywileje osobowe są udzielane bezpośrednio osobie¹⁹. Przy czym, kanoniści rozróżniają pomiędzy przywilejami poszczególnymi (*privilegium singularis*) oraz przywilejami wspólnymi (*privilegium communis*). Pierwsze z nich są przyznawane osobom fizycznym; drugie natomiast dotyczą osób prawnych, a więc zarówno kolegiów, jak i zespołów osób²⁰. W literaturze, ostatnie z wymienionych aktów są określane także mianem „privilegia corporaliter aut communiter personalia”²¹.

W przepisach kodeksowych znajduje się kilka wzmianek o możliwości uzyskania tego typu przywilejów: 1) w kan. 306 KPK ustawodawca mówi o przywilejach stowarzyszeń; 2) kan. 317 § 2 KPK traktuje o stowarzyszeniach zakonnych założonych na mocy przywileju apostolskiego przez członków instytutów zakonnych poza ich własnymi kościołami lub domami; 3) w dyspozycji kan. 1015 § 2 KPK została skodyfikowana hipoteza umożliwiająca uzyskanie apostolskiego indultu dopuszczającego wyświęcenie kandydata należącego do obrządku wschodniego przez biskupa łacińskiego; 4) zgodnie z kan. 686 § 2 KPK, tylko Stolica Apostolska może udzielić mniszkom indultu eksklustracyjnego; 5) w myśl kan. 687 KPK, eksklustrowany członek nie może nosić stroju instytutu, jeśli tak postanowiono w indulcie²².

¹⁶ Por. *Regula iuris* n. 7, in VI: „Privilegium personale personam sequitur et extinguitur cum persona”.

¹⁷ Por. D. 24, 3, 13.

¹⁸ Por. Modestinus, 50, 17, 196.

¹⁹ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, ad 78, n. 5.

²⁰ Por. T. Jiménez Urresti, *Comentario al can. 78*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, red. L. De Echeveria, Madrid 1985, s. 66; J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 288.

²¹ Por. C. Michiels, *Normae generales juris canonici*, Lublin 1929, s. 423.

²² Por. T. Amann, *Der Verwaltungsakt für Einzelfälle*, St. Ottilien 1997, s. 144-145.

Wśród kanonistów nie wątpliwości co do możliwości nabycia przywilejów przez osoby fizyczne. Jak już nadmieniono wyżej, w doktrynie występują pewne wątpliwości co do posiadania takich uprawnień przez osoby prawne. Generalnie przyjmuje się, iż osoby te mogą nabyć przywileje. Taką zdolność wywodzi się z normatywnego terminu „wygasać” (*extinguitur*)²³. Pojęcie to bowiem występuje w kan. 120 § 1 KPK, dotyczącym wygaśnięcia osób prawnych. W tym kontekście należy zauważyć, iż analogiczne słowo funkcjonuje w analizowanym kan. 78 § 2 KPK. Stąd też komentatorzy przyjmują, że taką zdolność posiadają wszystkie osoby prawne, to znaczy, zarówno osoby publiczne, jak i osoby prywatne (kan. 118 KPK)²⁴.

Autorzy są zgodni co do tego, iż przywilej udzielony osobie fizycznej przestaje istnieć w następstwie jej śmierci. Tak więc łaska udzielona na jej korzyść nie przechodzi na jej prawnych spadkobierców²⁵. W odniesieniu zaś do osoby prawnej aplikację znajdują ustalenia zawarte w kan. 120 § 1 KPK, w myśl którego „Osoba prawna [...] wygasa [...], jeśli zostanie zniesiona przez kompetentną władzę albo nie działa przez okres stu lat. Prywatna osoba prawna wygasa ponadto, jeśli samo stowarzyszenie zostaje rozwiązane zgodnie z postanowieniami statutów, albo jeśli zdaniem kompetentnej władzy wygasła sama fundacja, zgodnie z postanowieniem statutów”²⁶.

Widać zatem, iż trwanie przywileju nie jest uzależnione od jego dawcy, lecz od istnienia jego adresata²⁷. Ponadto, należy dodać, iż wygaśnięcie przywileju, o którym mowa w kan. 78 § 1 KPK, nie jest uzależnione od rodzaju przywileju. Dyspozycja zawarta w tej normie nie zawiera przecież szczegółowej specyfikacji w tej materii. Dotyczy więc ona każdego przywileju²⁸.

5. WYGAŚNIĘCIE PRZYWILEJU RZECZOWEGO (KAN. 78 § 3 KPK)

W kan. 78 § 3 KPK zostały zawarte przepisy dotyczące wygaśnięcia przywilejów rzeczowych. Prawodawca w kanonie tym stwierdził: „Przywilej rzeczowy wygasa przez całkowite zniszczenie rzeczy lub miejsca. Jednakże przywilej miejscowy odżywa, jeśli miejsce zostanie przywrócone swemu przeznaczeniu w ciągu pięćdziesięciu lat”.

²³ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, ad 78, n. 6.

²⁴ Por. T. Jiménez Urresti, *Comentario al can. 78...*, s. 66; J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 66.

²⁵ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, s. 268; M. J. Roca, *Comentario al can. 78...*, s. 659.

²⁶ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, ad 78, n. 6.

²⁷ Por. M.J. Roca, *Comentario al can. 78...*, s. 659.

²⁸ Por. C. Michiels, *Normae generales juris canonici*, s. 422.

Rozpoczynając analizę tej regulacji, na wstępie należy zwrócić uwagę, że w treści obowiązującej normy, w porównaniu do przepisu zawartego w Kodeksie z 1917 r., wprowadzono „kosmetyczne” zmiany redakcyjne. W analogicznym bowiem kan. 75 KPK z 1917 r. dyspozycja została ujęta w liczbie mnogiej.

Z treści kan. 78 § 3 KPK wynika, iż pojęcie „przywilej rzeczowy” odnosi się do dwóch kategorii pojęciowych, jakimi są rzeczy oraz miejsca. Te ostatnie przywileje w literaturze są nazywane także przywilejami miejscowymi²⁹. Dla przykładu, przywileje rzeczowe mogą być związane z krzyżami, różańcami; przywileje miejscowe zaś mogą być udzielane świątynom. I tak prawodawca w kan. 1233 KPK postanowił: „Sanktuarium mogą być przyznane pewne przywileje”.

Według kan. 78 § 3 KPK, tego typu przywilej wygasa przez całkowite zniszczenie rzeczy lub miejsca. Trafnie zauważył J. García Martín, iż miejsce nie ulega zniszczeniu, lecz transformacji. Z drugiej zaś strony zwrócił on uwagę, iż zniszczenie o którym mowa w analizowanej normie nie tyle dotyczy przestrzeni, co miejsca, na którym znajduje się obiekt sakralny cieszący się przywilejem³⁰. Zniszczona natomiast może zostać rzecz, taka jak np. kielich czy też różaniec³¹.

Kontynuując wykładnię kan. 78 § 3 KPK, należy zwrócić uwagę, iż prawodawca w tej regulacji mówi o całkowitym zniszczeniu rzeczy lub miejsca (*absolutum rei vel loci interritum*). A zatem, gdyby destrukcja miała jedynie charakter częściowy, to w tej sytuacji nie można by mówić o skutkach, o których traktuje kan. 78 § 3 KPK³². Dla przykładu, wymogu ujętego w analizowanym kanonie nie spełnia dyspozycja skodyfikowana w kan. 1212 KPK. W myśl bowiem tej regulacji, miejsca święta tracą m.in. poświęcenie lub błogosławieństwo, gdy zostaną w znacznej części zniszczone (*magna ex parte destructa*).

Wracając do przerwanego wątku, należy skonstatować, iż w doktrynie różni się pomiędzy zniszczeniem materialnym oraz zniszczeniem prawnym rzeczy lub miejsca. Zniszczenie materialne łączy się z ich zniszczeniem fizycznym; zniszczenie prawne zaś wiąże się z deklaracją faktu przeznaczenia miejsca świętego do użytku świeckiego (kan. 1212 KPK)³³. W doktrynie wskazuje się, że racja prawna wprowadzenia takiego rozwiązania wypływa z faktu, iż w tym wypadku znika fundament, z którym był związany przywilej³⁴. Z treści kan. 78 § 3 KPK wynika, iż ustawodawca w takiej sytuacji zawiesza skuteczność aktu.

²⁹ Por. J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 288.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, ad 78, n. 7.

³² Por. tamże.

³³ Por. M.J. Roca, *Comentario al can. 78...*, s. 660.

³⁴ Por. C. Michiels, *Normae generales juris canonici*, s. 423.

Należy też zauważyć, iż wygaśnięcie przywileju miejscowego uzależnione jest nie tylko od absolutnego zniszczenia, ale również od upływu czasu³⁵. W interpretacji kan. 78 § 3 KPK nie można przecież pominąć jeszcze jednej hipotezy w nim zawartej, związanej z możliwością odzyskania zwyczaju miejscowego. Ten mechanizm oparty jest na fikcji prawnej. Otóż w myśl tego kanonu, tego typu przywilej odżywa, jeśli miejsce z nim związane zostanie przywrócone swemu przeznaczeniu w ciągu pięćdziesięciu lat. Nie ma wątpliwości co do tego, iż termin określony w normie został wprowadzony przez ustawodawcę. Na marginesie należy dodać, iż w Kodeksie z 1917 r. ten okres był identyczny (kan. 75 KPK). Z badań przeprowadzonych przez G. Michielsa wynika, że wprowadzenie do obiegu normatywnego limitu czasowego zmieniło w pewien sposób dyscyplinę obowiązującą w czasach przedkodeksowych. Mianowicie, przed promulgacją Kodeksu pio-benedyktyńskiego funkcjonowały dyspozycje, zgodnie z którymi przywilej był zawieszony tak długo, jak długo istniała nadzieja odbudowy zniszczonego miejsca (*spes redificationis fundata*)³⁶. Należy jednak zauważyć, iż takie rozwiązanie zawierało w sobie ogromną dozę niepewności. W konsekwencji więc, prowadziło ono do wielu sporów doktrynalnych³⁷.

Należy jednocześnie dodać, iż w Kodeksie z 1917 r. dyspozycja kan. 75 KPK znalazła bezpośrednią aplikację w kan. 924 § 1 KPK. W kanonie tym bowiem stanowiono, iż odpusty przywiązane do jakiegoś kościoła nie gasły na skutek zburzenia tego obiektu sakralnego, jeśli został on odbudowany w ciągu pięćdziesięciu lat w tym samym miejscu i pod tym samym tytułem.

Wracając do przerwanej wątku, należy stwierdzić, iż czas, o którym mowa w kan. 78 § 3 KPK, zaczyna biec od momentu całkowitego zniszczenia miejsca³⁸. Okres zaś pięćdziesięciu lat należy liczyć według reguł obliczania czasu skodyfikowanych w kann. 201 § 1, 202 § 2, 203 KPK³⁹.

6. WYGAŚNIĘCIE PRZYWILEJU MIESZANEGO

Jak wykazano już wyżej, pomimo tego, iż prawodawca w kan. 78 § 1-3 KPK nie czyni wzmianki o przywilejach mieszanych, to jednak taka kategoria funkcjonuje w systemie. W kontekście prowadzonych analiz pojawia się również pytanie o wygaśnięcie takich przywilejów? Otóż, w doktrynie, w wyjaśnieniu tej kwestii

³⁵ Por. T. Jiménez Urresti, *Comentario al can. 78...*, s. 66; J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 288.

³⁶ Por. C. Michiels, *Normae generales juris canonici*, s. 423.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. J. García Martín, *Le norme generali...*, s. 289.

³⁹ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, ad 78, n. 8.

dominującymi stają się przesłanki wiążące się z personalnym charakterem przywileju. Zajmujący się tą tematyką kanoniści utrzymują, iż tego typu przywilej nie wygasa poprzez zniszczenie samego obiektu. Może on bowiem odżyć po jego odbudowaniu, z zachowaniem warunków określonych w kan. 78 § 3 KPK. Wygasa on natomiast z chwilą śmierci ostatniej osoby z rodziny, której została udzielona ta szczególna łaska⁴⁰.

7. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż prawodawca ustosunkował się do kwestii natury przywileju w kan. 78 § 1-3 KPK. W definicji legalnej przywileju skodyfikowanej w kan. 76 § 1 KPK została zawarta m.in. prawda, że przywilej zostaje powołany do życia mocą decyzji kompetentnego autorytetu. Z reguły akt ten ma charakter stały. Należy zauważyć, iż w kan. 76 § 1 KPK została zawarte domniemanie dopuszczające jednak dowód przeciwny. Oznacza to zatem, iż trwałość tego typu decyzji nie ma charakteru bezwzględnego. Innymi słowy, nie jest ona elementem istotnym tej instytucji.

Z kolei w kan. 78 § 2-3 KPK zostały skodyfikowane dyspozycje dotyczące wygaśnięcia dwóch pryncypialnych kategorii przywilejów, jakimi są przywileje osobowe oraz rzeczowe. Ustanie obydwu form przywilejów ma charakter naturalny. Przywilej osobowy udzielony osobie fizycznej wygasa wraz ze śmiercią osoby uprzywilejowanej, nie przechodząc na jej spadkobierców; przywilej zaś dotyczący osoby prawnej ustaje po spełnieniu warunków skodyfikowanych w kan. 120 § 1 KPK; wreszcie przywilej rzeczowy osiąga taki skutek w związku z absolutnym zniszczeniem rzeczy lub miejsca. Przy czym, w przypadku przywileju miejscowego, ustawodawca, opierając się na fikcji prawnej, dopuszcza jego odżycie, jeżeli zniszczone miejsce zostanie przywrócone do użytku w ciągu pięćdziesięciu lat.

Konkludując, należy stwierdzić, iż ustalenia normatywne dotyczące natury przywilejów osobowych rzeczowych skodyfikowane w kan. 78 §§ 1-3 KPK wynikają z prawa pozytywnego. Prawodawca, stanowiąc je, często opiera się na mechanizmie fikcji prawnej.

⁴⁰ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, s. 268.

THE NATURE OF PERSONAL AND PROPERTY PRIVILEGES
(CAN. 78 §§ 1-3 CIC)

Summary

This article focuses upon the nature of personal and property privileges. As the author's analysis shows, the legislature responded to the question of the nature of privileges in can. 78 §§ 1-3 CIC. The legal definition of privilege codified in can. 76 1 CIC concluded, among other things, that privilege is determined by the decision of a competent authority. As a rule, this act is permanent. It should be noted, however, that can. 76 1 allowed for the presumption of evidence to the contrary. This means that the permanence of a decision of this type is of a conditional nature. In other words, it is not an essential element of this institution.

Can. 78 §§ 2-3 CIC, on the other hand, codifies the dispositions concerning the cessation of two principle categories of privileges, i.e. personal and property privileges. The cessation of both types of privileges is of a natural character. A personal privilege granted to an individual is extinguished with the person's death and is not inherited by the heirs whereas a privilege concerning a legal person ceases when the conditions codified in can. 120 § 1 CIC are met. Finally, a property privilege becomes extinguished through the complete destruction of the thing or place. Still, in the case of a local privilege, the legislature, relying on legal fiction, allows for the revival of a privilege if the damaged site is restored within fifty years.

In conclusion, the author points out that normative findings regarding the nature of personal and real privileges codified in can. 78 § 1-3 CIC arise from positive law. The legislature establishing them often bases it on the mechanism of legal fiction.

Keywords: nature, privilege, person, thing

Nota o Autorze: ks. **Ginter Dzierżon**, prof. dr hab., Kierownik Katedry Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała S. Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem ponad 100 opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych prawa kanonicznego oraz teorii prawa.

Słowa kluczowe: natura, przywilej, osoba, rzecz

Ks. BARTOSZ NOWAKOWSKI
Wydział Teologiczny
Zakład Prawa Kanonicznego
UAM, Poznań

ROZWIĄZANIE MAŁŻEŃSTWA *RATO ET NON CONSUMMATO*
POPRAZECZ UROCZYSTĄ PROFESJĘ ZAKONNĄ
– STUDIUM KANONICZNO-HISTORYCZNE

Zgodnie z can. 1119 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. (CIC/17), niedopełnione małżeństwo ochrzczonych lub osoby ochrzczonej z nieochrzczonej mogło być rozwiązane bądź z mocy samego prawa przez uroczystą profesję zakonną, bądź przez dyspensę Stolicy Apostolskiej, udzieloną dla słusznego powodu na prośbę obydwu stron, a nawet jednej, chociażby wbrew woli drugiej¹. Z analizy treściowej wynika, iż przytoczony powyżej kanon CIC/17 odnosił się do dwóch różnych przypadków rozwiązania małżeństwa *rato et non consummato*: po pierwsze – mocą samego prawa przez uroczystą profesję zakonną; po drugie – przez dyspensę Stolicy Apostolskiej. O ile ów drugi przypadek znalazł swoje miejsce w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. (KPK), o tyle prawodawca obecnie nie zakłada już możliwości rozwiązania małżeństwa niedopełnionego poprzez uroczystą profesję zakonną². Łatwo więc wywnioskować, iż taki przypadek nabrał wyłącznie wymiaru historycznego. Ponieważ jednak prawo reguluje sytuacje przyszłe, bazując na doświadczeniach przeszłych, dlatego warto pokazać jego ewolucję

¹ «Matrimonium non consummatum inter baptizatos vel inter partem baptizatam et partem non baptizatam, dissolvitur tum ipso iure per sollemnem professionem religiosam, tum per dispensationem a Sede Apostolica ex iusta causa concessam, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera sit invita». – CIC/17, can. 1119.

² «Matrimonium non consummatum inter baptizatos vel inter partem baptizatam et partem non baptizatam a Romano Pontifice dissolvi potest iusta de causa, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera pars sit invita». – KPK, kan. 1142. Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 115; G. Prost, *Separazione: lo scioglimento del vincolo coniugale*, w: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Quaderni della Mendola 3(1996), s. 171.

oraz racje, które skłoniły prawodawcę do jego wycofania. Jak podkreśla Remigiusz Sobański, sąd o obowiązywaniu normy opiera się na dostrzeżeniu i ocenie pewnych faktów obiektywnych. Norma bowiem obowiązuje, gdy jest zakorzona w rzeczywistości, w ogłoszonym tekście, w praktyce, w akceptowanych wartościach. Dzięki temu nie pozostaje tylko idea, ale staje się czymś obowiązującym³. Jakie były zatem podstawy wprowadzenia na przestrzeni wieków regulacji, której nie podjął już nowy KPK?

1. *RATIO LEGIS*

Zasadę, iż uroczysta profesja zakonna rozwiązuje małżeństwo zawarte, a niedopełnione, wprowadził już Sobór Trydencki 11 listopada 1563 r., podczas Sesji XXIV. W kan. 6 tytułu *Canones de sacramento matrimonii* Ojcowie Soborowi, powołując się na *Dekretaly* Grzegorza IX⁴, postanowili, iż gdyby ktokolwiek twierdził, że małżeństwo zawarte, ale niedopełnione, nie zostaje rozwiązane poprzez uroczyste śluby zakonne jednego z małżonków – *anatema sit*⁵.

Ratio legis niniejszej regulacji prawnej był wybór doskonalszego stanu życia dokonywanego poprzez samą profesję zakonną⁶. Ale pomimo tego, iż obowiązywała ona jeszcze do wejścia w życie nowego KPK, nietrudno zauważyć, iż już Sobór Watykański II zniósł ową sztuczną gradację stanów we wspólnocie Kościoła, która stawiała małżeństwo na niższej pozycji niż uroczyste śluby zakonne czy też przyjęte świecenia kapłańskie⁷. Choć trzeba powiedzieć, iż ów sposób myślenia nie był obcy kanonistom jeszcze po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Zdaniem Mariana Żurowskiego, wstąpienie na drogę życia zakonnego było

³ Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 76.

⁴ «Qui iuravit cum aliqua contrahere, si vult religionem ingredi, debet primo contrahere, ut iuramentum servetur, et ante copulam carnalem monasterium ingredi poterit». – Gregorius IX, *Decretales*, lib. IV, tit. I, cap. XVI, w: Gregorius XIII, *Corpus Iuris Canonici*, Halae Magdeburgicae 1747, kol. 631.

⁵ «Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per solemnem religionis professionem alterius coniugum non dirimi: anatema sit». – Concilium Oecumenicum Tridentinum, Sessio XXIV, *Canones de sacramento matrimonii*, can. 6, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2009, nr 1806, s. 738 (Wydanie polskie: Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie małżeństwa*, w: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV, Kraków 2005, s. 717).

⁶ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, nr 323, s. 316.

⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”* (21 listopada 1964), nr 42; 46-57; *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 47-52. Por także A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 139-144.

tak wielkim wyrzeczeniem, iż powodowało nieważność aktów przeciwnych (czyli małżeństwa), co jest aprobowane w tej sytuacji przez Kościół⁸.

Zdaniem tego samego kanonisty, CIC/17 podtrzymał rozwiązanie małżeństwa przez uroczystą profesję ze względu na jednoznaczną i długowieczną tradycję Kościoła w tej materii. Są to sytuacje niezwykle rzadkie, ale jednak mogące się zdarzyć, zazwyczaj w okolicznościach nadzwyczajnych np.: wojny, jakiegoś kataklizmu czy innych przyczyn zewnętrznych, kiedy zaraz po zawarciu małżeństwa nastąpiło faktyczne rozdzielenie małżonków i nie ma nadziei na zrealizowanie ich wspólnego życia, a jedna ze stron decyduje się podjąć życie zakonne⁹.

2. MOCĄ JAKIEGO PRAWA?

Zasadniczo, w doktrynie kanonistycznej nigdy nie kwestionowano powyższego skutku, który dokonywał się na mocy samego prawa. Dyskutowano jednak i zajmowano przy tym odmienne stanowiska, jakie to jest prawo? Kanoniści średniowieczni nauczali, że małżeństwo rozwiązuje się mocą samego prawa naturalnego¹⁰. Thomas Sanchez¹¹ oraz papież Benedykt XIV¹² byli już zdania, że dzieje się to na mocy prawa Bożego pozytywnego, odmawiając przy tym jednocześnie papieżowi, jak i prawu naturalnemu mocy rozwiązywania takowego małżeństwa.

Kanoniści XX wieku, tacy jak Joseph Creusen¹³, Heribert Jone¹⁴, Pietro Gasparri¹⁵, Francisco Xavier Wernz i Petrus Vidal¹⁶, Felix Cappello¹⁷ oraz Stefan Biskupski¹⁸ uważali, że rozwiązanie małżeństwa w omawianym przypadku na-

⁸ Por. M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 390.

⁹ Por. tamże, s. 390.

¹⁰ Por. A. Pianisi, *La dispensa dal matrimonio rato et non consummato con particolare riguardo alla legislazione concordataria italiana*, Roma 1943, s. 75.

¹¹ Por. T. Sanchez, *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Antverpiae 1620, lib. II, disp. 19, s. 138-139.

¹² Por. Benedictus XIV, *Quaestiones canonicae et morales in materiis ad Sacram Concilii Congregationem spectantibus*, t. II, Remondini 1767, q. DXLIII, n. 35, s. 121-122.

¹³ Por. A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici cum commentariis*, t. 2, Mechliniae-Romae 1940, nr 425, s. 293-294.

¹⁴ Por. H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn 1954, s. 355.

¹⁵ Por. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Typis Polyglottis Vaticanis 1932, nr 1129, s. 203-204.

¹⁶ Por. F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum*, t. 5: *Ius matrimoniale*, Romae 1946, nr 626, s. 803-804.

¹⁷ Por. F.M. Cappello, *Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis*, t. 5: *De Matrimonio*, Taurini-Marietti-Romae 1950, nr 758, s. 743-746.

¹⁸ Por. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956, nr 556, s. 410-411.

stępuje wyłącznie na mocy prawa kościelnego. Przytoczeni powyżej kanoniści bazowali przy tym na opinii prekursora tej teorii Francisco Suareza¹⁹.

Niezwykle trafna i precyzyjna interpretacja przytoczonej regulacji soborowej została podana przez Wojciecha Szmyda. Stoi on na stanowisku, iż wspomniany powyżej kan. 6 Soboru Trydenckiego jest dogmatyczny wyłącznie w określeniu władzy Kościoła co do rozwiązywania małżeństwa w ten sposób. Innymi słowy mówiąc, nie ma przesłanek, aby takiej władzy odmówić Kościołowi. Nie można natomiast przyjąć za dogmatyczne – kontynuuje Wojciech Szmyd – że uroczysta profesja zakonna rozwiązuje małżeństwo na mocy prawa Bożego, gdyż ani z prawa naturalnego ani z prawa Bożego nie może ona mieć takich skutków. Gdyby bowiem powodowała taki skutek na mocy uroczystego ślubu zakonnego, to należałoby przyjąć, iż w taki sam sposób skutkują śluby zwyczajne oraz wyższe świecenia kapłańskie. Ponadto, ślub uroczystej profesji zakonnej jest pochodzenia kościelnego. Wniosek zatem nasuwa się jednoznaczny: uroczysta profesja zakonna rozwiązuje małżeństwo niedopełnione bezpośrednio na mocy prawa kościelnego, a tylko pośrednio na mocy prawa Bożego²⁰.

Zasygnalizowane przez Wojciecha Szmyda stanowisko pogłębia w swej refleksji prawno-teologicznej Marian Żurowski, zwracając przy okazji uwagę na pewne niekonsekwencje w przyjmowaniu powyższego stanowiska, które nie było odosobnione, a które podzielali także inni kanoniści. Jego zdaniem, nie można przyjąć, że rozwiązywanie małżeństwa dokonuje się w oparciu o prawo naturalne, ponieważ profesja zakonna z niego nie wypływa. Władza ta nie jest pochodzenia czysto kościelnego, nie dotyczy bowiem wyłącznie spraw wewnątrzkościelnych. Papież rozwiązuje małżeństwo zawarte, ale niedopełnione, na podstawie tzw. władzy zastępczej *potestas vicaria Christi* – jaką ma najwyższy podmiot władzy w Kościele. Może on ją wykonywać przez indywidualną swoją decyzję, albo też przez normę prawną przez niego ustanowioną. W tym wypadku mamy do czynienia z tą drugą sytuacją i jednocześnie z czymś więcej niż z władzą nad konkretnymi podmiotami. Chodzi bowiem o anulowanie ważnego, choć niedopełnionego związku małżeńskiego. Potrzebna jest tu właściwa kompetencja, a posiada ją jedynie władza najwyższa, o ile ją wykonuje w zastępstwie Chrystusa. Ma ona zastosowanie przy udzielaniu dyspensy od małżeństwa zawartego, a niedopełnionego, ponieważ jej źródło jest to samo w obu wypadkach.

W tej kwestii można zauważyć u niektórych kanonistów pewną niekonsekwencję. Twierdzą oni²¹ bowiem, że – w odniesieniu do profesji zakonnej –

¹⁹ Por. F. Suarez, *Opus de virtute et statu religionis*, Venetiis 1743, vol. III, tract. VII., lib. 9, cap. 23, n. 20, s. 445.

²⁰ Por. W. Szmyd, *Podręcznik prawa małżeńskiego*, Kraków 1929, nr 9, s. 20; I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 410.

²¹ Por. W. Szmyd, *Podręcznik prawa...*, nr 9, s. 20; F.M. Cappello, *Tractatus Canonico-Moralis...*, nr 758, s. 743; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, nr 556, s. 410-411.

małżeństwo zawarte i niedopełnione zostaje rozwiązane przez władzę kościelną, natomiast dyspensa jest udzielona na podstawie władzy zastępczej²². W jednym i drugim wypadku – kontynuuje dalej Marian Żurowski – chodzi o tę samą kompetencję w stosunku do małżeństwa zawartego, a niedopełnionego, a nie w stosunku do podwładnego, jak przy dyspensie od ślubów, gdzie może wystarczyć władza zwierzchnika. A zatem w obu występuje – choć w wypadku profesji wykonywana przez prawo – ta sama władza zastępcza, jaką posiada podmiot najwyższej władzy w Kościele. Nie jest to władza czysto kościelna, albowiem dotyczy małżeństwa, a to przekracza zakres kompetencji wewnątrz społeczności Ludu Bożego. Ponieważ posiada ją każdy najwyższy podmiot władzy w Kościele, dlatego tylko niejako w przenośni i tylko w tym znaczeniu można ją nazwać władzą kościelną. Jednakże w ścisłym tego słowa znaczeniu nie mieści się ona w zakresie władzy dotyczącej dobra społecznego, czyli niezbędnej do zarządzania wspólnotą Ludu Bożego, ale jest specjalnie i na stałe przekazana wyłącznie podmiotowi najwyższej władzy – *potestas data vi specialis commissionis*. W przeciwnym wypadku nawet papież nie mógłby dyspensować od prawa ustanowionego przez wyższego prawodawcę. Tutaj tkwi racja zarezerwowania tej kompetencji do decyzji tylko najwyższej władzy, a nie przekazywania jej biskupom, posiadającym władzę typowo kościelną²³. Jeśli nawet w konkretnym wypadku, który cytuje Felix Cappello, wykonanie jej jest powierzone biskupowi, to czyni on to wyłącznie w imieniu najwyższej władzy²⁴. A zatem tylko w tym sensie – konkluduje Marian Żurowski – można mówić o pełni władzy kościelnej *plenitudo potestatis*, jaką posiada papież i sobór, ponieważ te same słowa „cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi będzie rozwiązane w niebie” (por. Mt 18,18) zostały skierowane zarówno do Piotra, jak i do dwunastu Apostołów łącznie²⁵.

3. WARUNKI ROZWIĄZANIA MAŁŻEŃSTWA POPRZEZ PROFESJĘ ZAKONNĄ

3.1. Chrzest przynajmniej jednego z małżonków

Gdy mowa o rozwiązaniu małżeństwa przez uroczystą profesję zakonną, określa się w can. 1119 CIC/17, że chodzi o małżeństwo *inter baptizatos* lub *inter partem baptizatum et partem non baptizatum*. Rodzi się zatem pytanie, czy warunek dotyczący chrztu przynajmniej jednej ze stron musi – dla możliwości rozwiązania małżeństwa – weryfikować się już w chwili jego zawierania, czy też wystarczy moment składania uroczystej profesji zakonnej. Innymi słowy, czy

²² Por. M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 391.

²³ Por. tamże, s. 391.

²⁴ Por. F.M. Cappello, *Tractatus Canonico-Moralis...*, nr 757, s. 741-742.

²⁵ Por. M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 391.

w zakres can. 1119 CIC/17 wpisuje się także sytuacja, w której małżeństwo zawarte było przez osoby nieochrzczone, które następnie przyjęły chrzest (lub przynajmniej jedna z nich) i po chrzcie małżeństwa nie dopełniły.

Choć kwestia ta może budzić pewne wątpliwości, to jednak stanowisko doktryny jest tutaj jednoznaczne²⁶. Rzeczywiście, należy bowiem podkreślić, że w kanonie jest mowa nie o małżeństwie „zawartym przez...”, ale „niedopełnionym pomiędzy...”. A w konsekwencji również małżeństwo niedopełnione po chrzcie, choć zawarte już przed jego przyjęciem, może być rozwiązane na mocy samego prawa przez uroczystą profesję zakonną.

3.2. Warunki konstytutywne uroczystej profesji zakonnej

Jak podkreśla Franciszek Bączkiewicz, omawiana dyspozycja wymaga po pierwsze profesji (nie wystarczy bowiem samo wstąpienie do zakonu), po drugie, aby ta profesja miała formę uroczystą, a nie zwykłą, gdyż ta druga nie czyni zadość wymaganiom postawionym przez prawodawcę, i w końcu, aby była ona ważnie złożona²⁷. Skuteczność uroczystej profesji w zgromadzeniach zakonnych określają przepisy prawa kanonicznego, które wymagają przede wszystkim spełnienia określonych warunków co do jej ważności²⁸.

Złożenie uroczystych ślubów zakonnych jest wypadkową kilku istotnych czynników określanych przez prawo dla ważności aktu. W pierwszej kolejności w tę przestrzeń wchodzi brak przeszkód kanonicznych w przyjęciu do nowicjatu. Należy podkreślić, iż są to tzw. przeszkody unieważniające, w odróżnieniu od przeszkód wzbraniających powodujących wyłącznie niegodziwość aktu²⁹. Wyszczególnione zostały one taksatywnie w can. 542 n. 1 CIC/17, choć należy powiedzieć, że w kontekście omawianego zagadnienia – rozwiązania małżeństwa – nie wszystkie spośród nich będą miały znaczenie.

Są nimi: 1) Przynależność do sekty akatolickiej – czyli związku rozumianego przez CIC/17 jako chrześcijański (protestantyzm, anglikanizm) oraz niechrześcijański (judaizm, islam, buddyzm), a także wszelkie formy ateizmu³⁰. Należy jed-

²⁶ Por. P. Gasparri, *Tractatus canonicus...*, nr 1131, s. 206-207; A. Pianisi, *La dispensa dal matrimonio rato...*, s. 66; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, nr 553-554, s. 408-409; M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 390.

²⁷ Por. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik...*, nr 323, s. 316.

²⁸ Por. P. Gasparri, *Tractatus canonicus...*, nr 1129, s. 203; F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonikum. Ius matrimoniale*, nr 626, s. 801-802; E. Szafranski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, Warszawa 1979, s. 306-307.

²⁹ Por. CIC/17, can. 542 n. 2.

³⁰ «An ad normam Codicis iuris canonici, qui sectae atheisticae adscripti sunt vel fuerunt, habendi sint quoad omnes iuris effectus etiam in ordine ad sacram ordinationem et matrimonium, ad instar eorum qui sectae acatholicae adhaerent vel adhaeserunt. Resp.: *Affirmative*». – Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos, *Responsa ad proposita dubia*, 30 VII 1934, AAS 26(1934), s. 494.

nak podkreślić, iż w zakres tej przeszkody nie wchodził konwertycy³¹, ani osoby ochrzczone w Kościele, ale od lat wychowywane po heretycku. W tym zakresie jasno wypowiedziała się Papieska Komisja do Autentycznej Interpretacji Tekstów Prawnych³². 2) Przeszkoda przedwczesnego wieku, a więc brak ukończonych 15 lat życia. 3) Przeszkoda przymusu, bojaźni lub podstęp. 4) Przeszkoda węzła małżeńskiego. Ponieważ węzeł małżeński stanowił jednocześnie przeszkodę zrywającą³³, w przypadku chęci wstąpienia do zakonu przy jednoczesnym istnieniu małżeństwa *rato et non consummato* konieczne było zezwolenie Stolicy Apostolskiej³⁴. Ponadto, zgodnie z listem skierowanym przez Piusa IX do biskupa Meksyku z dnia 25 stycznia 1861 r., warto, aby strona zwracająca się o zgodę na wstąpienie do nowicjatu, poprosiła Ojca Świętego o możliwość zawarcia nowego małżeństwa dla strony pozostawionej jeszcze przed złożeniem uroczystej profesji wieczystej³⁵. Prośba takowa czerpała swoje podstawy z długiego czasu, który wynikał z nowicjatu i co najmniej trzyletniego okresu ślubów zwyczajnych poprzedzających uroczystą profesję. W tej sytuacji powstawało jednak *dubium*: co w sytuacji, gdy strona przebywająca w zgromadzeniu zakonnym i oczekująca na uroczystą profesję zrezygnowała z życia zakonnego i wyrażała chęć powrotu do dawnego małżeństwa lub stworzenia innego związku? 5) Przeszkoda profesji zakonnej. W jej zakres wchodziłi wszyscy, którzy są lub byli związani węzłem profesji zakonnej, czasowej lub wieczystej, zwykłej lub uroczystej, w tym samym lub innym zakonie. 6) Przeszkoda grożącej kary. Obejmowała ona osoby, którym groziły sankcje karne, zarówno ze strony kościelnej, jak cywilnej, za ciężkie przestępstwa, za które są lub mogą być skazane. Przeszkoda ta wygasła, gdy proces został umorzony, gdy oskarżony został uniewinniony lub gdy po skazaniu odbył karę. 7) Przeszkoda biskupstwa. Dotyczyła ona kapłanów będących już biskupami, jak i tych, którzy otrzymali urzędową wiadomość, że Ojciec święty wyznaczył ich na tę godność. 8) Przeszkoda służby dla diecezji lub misji. Chodziło tu o duchownych, którzy z postanowienia Stolicy Apostolskiej pod przysięgą byli

³¹ «Utrum verba *qui sectae acatholicae adhaeserunt* canonis 542 sint intelligenda de iis, qui *Dei gratia* moti ex haeresi vel schismate, in quibus nati sunt, ad Ecclesiam pervenerint; an potius de iis qui a fide defecerunt et sectae acatholicae adhaeserunt. Resp.: *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam*». – Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos, *Dubia soluta in plenariis comitiis emorum Patrum. Can. 542*, 16 X 1919, AAS 11(1919), s. 477.

³² Por. J.R. Bar, *Prawo zakonne po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1977, s. 161.

³³ Por. CIC/17, can. 542 n. 1.

³⁴ Por. E. Szafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy...*, s. 307.

³⁵ «*Nonnisi per solemnem votorum professionem matrimonium ratum et non consummatum dissolvi, non vero per professionem votorum simplicium, ideoque in casu, quo vir iuxta legem die 19 Martii 1857 per S. C. Supra statu Regularium latam, vota simplicia emittere debeat ante solemnem professionem, sive ipse sive eius coniux recurrere poterit ad Ap. Sedem pro obtinenda facultate, ut statim emitti possint vota solemnia*». – Sacra Congregatio super Statu Regularium, *Ad Episc. Mexicanos*, 25 I 1861, cyt. za J. Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i Królestwie Polskiem*, Kraków 1890, § 42, s. 159.

zobowiązani do służenia własnej diecezji lub misji, a więc przez czas trwania przysięgi byli uniezdolnieni przez prawo do podjęcia ważnego nowicjatu³⁶.

W kontekście obecnych rozważań nie wszystkie przeszkody mogły zachodzić. Niemożliwe są zatem dwie z ośmiu wyszczególnionych przeszkód: przeszkoda biskupstwa, ze względu na niemożność jednoczesnego zawarcia ważnego małżeństwa, które w konsekwencji miałyby się okazać niedopełnione, oraz przeszkoda służby dla diecezji lub misji, gdyż obejmowała ona osoby duchowne, które z racji can. 1072 CIC/17 zawierają małżeństwo nieważnie.

Dyskusyjna pozostaje natomiast przeszkoda profesji zakonnej, gdyż dotyczyła ona tych, którzy byli lub są związani ślubami wieczystymi lub czasowymi w tym lub innym zakonie. Taki przypadek może się zdarzyć na przykład wtedy, gdy osoba, która po ślubach czasowych odeszła ze zgromadzenia zakonnego, następnie zawarła małżeństwo, nie dopełniła go, a teraz chce powrócić do życia zakonnego w tej lub innej wspólnoty. W odpowiedzi na powstałe *dubium*, poprzez analogię można posłużyć się odpowiedzią Instrukcji Kongregacji dla Zakonów i Instytutów Świeckich o odnowie formacji zakonnej *Renovationis causa*, nr 38 z 6 stycznia 1969 r., która daje możliwość osobie, która opuściła prawnie instytut życia zakonnego, czy to po ukończeniu okresu profesji, albo zobowiązań czasowych, czy to po otrzymaniu zwolnienia ze ślubów czasowych, ponownego przyjęcia (bez odbywania nowicjatu) po uzyskaniu zgody przełożonego generalnego i jego rady³⁷.

Prawodawca w CIC/17, w określeniu przyczyn nieważności nowicjatu, nie poprzestawał jedynie na przeszkodach wyszczególnionych w can. 542 n. 1, ale dodawał jeszcze dwa istotne warunki: trwanie nowicjatu przez dwanaście miesięcy oraz odbycie go w specjalnie do tego przeznaczonym domu³⁸. Dopiero speł-

³⁶ «(...) Invalide ad novitium admittuntur: Qui sectae acatholicae adhaeserunt; Qui aetatem ad novitium requisitam non habent; Qui religionem ingrediuntur vi, metu gravi aut dolo inducti, vel quos Superior eodem modo inductus recipit; Coniux, durante matrimonio; Qui obstringuntur vel obstricti fuerunt vinculo professionis religiosae; Hi quibus imminet poena ob grave delictum commissum de quo accusati sunt vel accusari possunt; Episcopus sive residentialis sive titularis, licet a Romano Pontifice sit tantum designatus; Clerici qui ex instituto Sanctae Sedis iureiurando tenentur operam suam navare in bonum suae dioecesis vel missionum, pro eo tempore quo iurisiurandi obligatio perdurat. (...)». – CIC/17, can. 542 n. 1. Por. J.R. Bar, *Prawo zakonne...*, s. 161-164.

³⁷ «Si sodalis, qui Institutum legitime deseruit sive post exactam professionem vel vinculum temporarium, sive postquam eiusmodi votis vel ligaminibus est exemptus, petit, ut ad religionem iterum admittatur, supremus Moderator, de consensu sui Consilii, eum recipere potest neque obligatione tenetur praescribendi, ut is novitium denuo peragat». – Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, *Instrukcja o odnowie formacji zakonnej "Renovationis causa"* (6 stycznia 1969), nr 38, AAS 61(1969), s. 119 (Wyd. polskie B. Hylla, *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 75).

³⁸ «Praeter alia quae in can. 543 ad novitium validitatem enumerantur, novitium ut valeat, peragi debet: 1. Post completum decimum quintum saltem aetatis annum; 2. Per annum integrum et continuum; 3. In domo novitium». – CIC/17, can. 555 § 1; «In religionibus in quibus duae sunt sodalium classes, novitium pro altera classe peractus, pro altera non valet». – CIC/17, can. 558.

nienie powyższych wymogów prawa upoważniało kandydata do złożenia ważnej profesji zakonnej. W prawie pio-benedyktyńskim rozróżniano różne rodzaje profesji zakonnej w zależności od czasu, na jaki była składana. Stąd też, mogła to być profesja czasowa lub wieczysta, zależnie od tego, czy śluby składa się na określony czas, czy dożywotnio. Śluby czasowe składa się z tą myślą, że będą odnawiane po upływie tego czasu. Zwykle profesja czasowa poprzedza profesję wieczystą, ale mogą być zakony, w których składa się tylko profesję czasową, stale odnawianą. Ze względu na skutki, jakie za sobą pociąga, może być profesja prosta i uroczysta. Profesja prosta (*simplex*) polega na złożeniu ślubów prostych, profesja uroczysta (*sollemnis*) na złożeniu ślubów uroczystych. Tylko ta druga posiada moc rozwiązania wcześniejszego małżeństwa niedopełnionego. Profesja prosta może być czasowa albo wieczysta, profesja uroczysta jest zawsze wieczysta³⁹.

Prawodawca w can. 572 § 1 CIC/17 taksatywnie, w sześciu punktach, określał warunki co do ważności profesji zakonnej, zarówno prostej, jak i uroczystej: 1) Składający profesję musiał posiadać wiek przepisany prawem, a więc skończone szesnaście lat, o ile chodzi o profesję czasową, dwadzieścia jeden – przy wieczystej⁴⁰. Wiek ten był przepisany dla wszystkich zgromadzeń zakonnych. Innymi słowy mówiąc, był on dolną granicą, konstytucje zakonne mogły co najwyżej wymagać wyższego wieku i to zarówno co do godziwości, jak i do ważności. 2) Profesję musiał poprzedzić ważnie odbyty nowicjat, stosownie do przepisu can. 555 CIC/17. 3) Do profesji miał dopuścić przełożony według konstytucji, zazwyczaj był to wyższy przełożony, który zasięgał głosu rady lub kapituły. 4) Profesję musiał przyjąć przełożony zgodnie z konstytucjami, osobiście lub przez zastępcę ważnie delegowanego. 5) Profesja musiała być złożona bez przymusu, ciężkiej bojaźni lub podstęp. 6) Profesja musiała być wyraźna, a więc ujawniona na zewnątrz słowem, znakiem lub pismem⁴¹.

Należy ponadto zaznaczyć, iż do ważności profesji wieczystej, uroczystej bądź prostej, prawodawca wymagał jeszcze uprzedniej profesji prostej czasowej⁴². Wspomnianą profesję czasową należało składać tak w zakonach ścisłych, jak i w kongregacjach, tak męskich, jak i żeńskich⁴³. Wyjątek stanowiły: zakony, w których nie składała się profesji wieczystej, ale czasową, stale odnawianą; zakony,

³⁹ Por. J.R. Bar, *Prawo zakonne...*, s. 186-187. Zasadniczo pio-benedyktyńska kwalifikacja ślubów zakonnych została w całości przejęta przez KPK, por. J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 113.

⁴⁰ «Quilibet professionem religiosam emissurus oportet ut decimum sextum aetatis annum expleverit, si de temporaria professione agatur; vicesimum primum, si de perpetua sive sollemni, sive simplici». – CIC/17, can. 573.

⁴¹ Por. J.R. Bar, *Prawo zakonne...*, s. 188-189.

⁴² «Ad validitatem vero professionis perpetuae sive sollemnis sive simplicis, requiritur insuper ut praecesserit professio simplex temporaria ad normam can. 574». – CIC/17, can. 572 § 2.

⁴³ Por. CIC/17, can. 574.

w których profesję składało się na czas pobytu w zgromadzeniu; profesii wieczystości, którzy na mocy can. 634 CIC/17 przechodzili do innego zakonu, w którym składali po nowicjacie od razu profesję wieczystą⁴⁴. Oprócz profesji uroczystej, za skuteczne uważano także śluby zwykłe, które z przywileju Stolicy Apostolskiej miały skuteczność ślubów uroczystych. Śluby zwykłe złożone w Towarzystwie Jezusowym (oo. Jezuiti) nie posiadały mocy rozwiązywania małżeństwa niedopełnionego, chyba że były to tzw. śluby ostatnie⁴⁵.

3.3. *Matrimonium consummatum*

Warto jeszcze zastanowić się, co prawodawca pio-bendyktyński rozumiał poprzez akt małżeński skutkujący dopełnieniem? Na tym gruncie trwały bowiem ożywione polemiki, które zresztą przyczyniły się – jak zauważa wybitny znawca tej problematyki, profesor Henryk Stawniak – do wypracowania aż czterech teorii aktu małżeńskiego: *copula fecundativa*, *copula perfecta*, *copula unitiva* oraz *copula satiatiwa*⁴⁶. W obecnych rozważaniach istotna wydaje się jednak ostateczna wypowiedź, której udzieliła Papieska Komisja do Spraw Rewizji Kodeksu dopiero w 1970 r., wskazując na trzy istotne elementy aktu seksualnego i dopełnienia małżeństwa: *erectio membri virilis*, *penetratio est partialis vaginae mulieris*, *ibique seminis depositio*, *seclusa qualibet investigatione circa naturam ipsius liquidi seminalis*⁴⁷. Powyższe stanowisko nie wykluczało jednak bardzo „przedmiotowego” podejścia do aktu małżeńskiego i faktu jego dopełnienia.

W tym miejscu jeszcze raz warto oddać głos specjalistom w tej dziedzinie kanonistyki, profesorowi Henrykowi Stawniakowi. W swoich badaniach dochodzi on do wniosku, że w jurysprudencji przed Soborem Watykańskim II przeważał pogląd, iż małżeństwo uważano za dopełnione nawet aktem z przemocą fizyczną czy też w stanie upojenia alkoholowego. Uzasadniano to prawem męża do ciała żony (*ius in corpus*), więc akt był zatem legalny, a także co do istoty kompletny od strony przedmiotowej. Nie był on natomiast doskonały tylko od strony sposobu, ale to nie miało żadnego skutku prawnego⁴⁸. Można więc stwierdzić, że

⁴⁴ Por. J.R. Bar, *Prawo zakonne...*, s. 189.

⁴⁵ Por. M.A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, s. 390; J. Pycia, *Prawo kanoniczne małżeńskie*, Kielce 1920, s. 81.

⁴⁶ Por. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000, s. 148-154.

⁴⁷ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Coetus Studiorum "De matrimonio"* (16-21 lutego 1970), *Communicationes* 6(1974), s. 186.

⁴⁸ Por. F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum. Ius matrimoniale*, s. 37. Józef Pelczar nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości: «Gdyby w tym czasie druga strona przemocą lub postrachem wymogła *copulam carnalem*: małżeństwo nie mogłoby być rozerwane, jako już dopełnione, atoli stronie pokrzywdzonej wolnoby było i w tym razie wstąpić do zakonu, wyjawszy, gdyby *ex hoc copula* urodziło się dziecko». – J. Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie...*, s. 158.

kanonistyka w tym okresie akcentowała materialną stronę aktu małżeńskiego i konsekwentnie w powyższych sytuacjach uważano małżeństwo za dopełnione. Tradycja kanoniczna w tej materii była tak ugruntowana, że dopiero w pracach Papieskiej Komisji pojawiła się propozycja zmodyfikowania can. 1015 CIC/17⁴⁹ poprzez dodanie *humano modo*. Co zaskakujące – podkreśla to zarówno Henryk Stawniak, Andrea Migliavacca, jak i słynny promotor sprawiedliwości w Najwyższym Trybunale Sygnatury apostołskiej Gian Paolo Montini – nie od razu została przyjęta, bowiem pierwotnie zamieszczono to wyrażenie w nawiasie. Można już jednak było, w pracach wymienionej Komisji, dostrzec dokonującą się zmianę mentalności prawnej, której owocem stał się kan. 1061 § 1 KPK⁵⁰.

Jest oczywiste, iż niedopełnienie małżeństwa należy stwierdzić jeszcze przed wstąpieniem do zakonu⁵¹. Należy jednocześnie podkreślić za Josephem Creusen i Józefem Pelczarem, iż relacje intymne mające miejsce przed zawarciem małżeństwa nie mają wpływu na ważność aktu, jakim jest rozwiązanie małżeństwa niedopełnionego przez złożenie uroczystych ślubów w zgromadzeniu zakonnym⁵². Mogą one co najwyżej utrudniać sposób procesowej weryfikacji tego faktu.

Zdaniem Józefa Pelczara obowiązek weryfikacji faktu, że pomiędzy stronami po zawarciu małżeństwa lub – o czym wspomniano powyżej – po przyjęciu chrztu, nie miała miejsce *copula carnalis ad generationem sufficiens* spoczywał na urzędzie sędziego kościelnego. Od strony procesowej wymagano licznych środków dowodowych, m.in.: zeznań obu stron pod przysięgą, zeznań czterestu świadków (krewnych i osób wiarygodnych) uważających małżeństwo za niedopełnione, weryfikacji opinii publicznej, świadectwa duszpasterza, certyfikatu biskupa,

⁴⁹ «Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est; ratum et consummatum, si inter coniuges locum habuerit coniugalis actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro». – CIC/17, can. 1015 § 1.

⁵⁰ «Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est; ratum et consummatum, si coniuges inter se (humano modo) posuerunt coniugalem actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium, et quo coniuges fiunt una caro». – Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 129 (Wyd. polskie E. Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. VIII, z. 2, Warszawa 1977, nr 15662, s. 254). Por. także G.P. Montini, *Il matrimonio inconsumato (can.1061)*, w: *Diritto matrimoniale canonico*. Vol. III: *La forma, gli effetti, la separazione, la convalida*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Studi Giuridici LXIII, Città del Vaticano 2005, s. 402-403; H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda...*, s. 168-169; A. Migliavacca, *Procedimenti amministrativi per lo scioglimento del vincolo coniugale*, w: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*, 7(1999) Quaderni della Mendola, s. 161-163.

⁵¹ Por. W. Szmyd, *Podręcznik prawa...*, nr 9, s. 20.

⁵² «Copula quae ante matrimonium inter sponsos habita fuerit, privilegio non nocet». – A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici...*, nr 425, s. 294. Por. także J. Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie...*, § 42, s. 159.

badania biegłych, okoliczności (np.: ciężka choroba jednej ze stron od czasu zawarcia związku, wzajemna niechęć do siebie itp.)⁵³.

WNIOSKI

Krótko po wejściu w życie KPK/83, słynny polski kanonista Remigiusz Sobański, podczas referatu wygłoszonego 22 lutego 1984 r. na posiedzeniu Komitetu Nauk Prawnych PAN, podkreślił, że historyczny już CIC/17 był zarazem owocem nasłuchu tego, co działo się przez wieki w prawie cywilnym, jak i związła kodyfikacją dawnych, licznych kościelnych kompilacji. Z jednej strony, uporządkował ogromny (skorzystano z 10.506 źródeł) materiał prawny w 2414 kanonach, z drugiej, doprowadził prawo kościelne do formy przyjętej w państwach Europy. Z biegiem lat, po początkowym entuzjazmie, zaczęły pojawiać się jednak wątpliwości, czy aby nie zapłacono zbyt wysokiej ceny za nowoczesną formę. Wiele kanonów stawało się niezrozumiałych dla nie-prawników, coraz częściej nie przystawały one do rozwijającej się w dużym tempie eklezjologii oraz nie nadały za przemianami dokonującymi się w Kościele ogólnie określanymi jako *aggiornamento* i powiązаныmi szczególnie z Soborem Watykańskim II⁵⁴.

Niezwykle trafna w tym kontekście jest opinia Eugenio Corecco, który uważa, że rządząca CIC/17 zasada tzw. autorytetu, została skutecznie w KPK zastąpiona zasadą różności w jedności i podziału ról⁵⁵. KPK bowiem, przez swą strukturę i zarazem będąc owocem odnowy soborowej, podkreśla, że w Kościele między wszystkimi wiernymi zachodzi równość co do godności i działania, bowiem wszyscy według własnego stanu i zadania współpracują w budowaniu Ciała Chrystusa⁵⁶. Takie rozumienie Kościoła i równości powołań przyjmował w nim zapewne prawodawca, wprowadzając „zredukowany” w stosunku do CIC/17 kan. 1142 KPK. Kościół bowiem najbardziej różni się od innych ludzkich społeczności tym, że władza i jej instytucje nie są nigdy na pierwszym miejscu, jedno powołanie nie jest ważniejsze i godniejsze od drugiego, „chodzi raczej o (...) taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu czy to społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą”⁵⁷.

⁵³ Por. J. Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie...*, § 42, s. 158-159.

⁵⁴ Por. R. Sobański, *Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego jako zjawisko kościelne i prawne*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Syryjczyk, Warszawa 1985, s. 26-28.

⁵⁵ Por. E. Corecco, *Cultura e teologia del nuovo Codice*, *Politica del Diritto* 14(1983), s. 395.

⁵⁶ Por. KPK, kan. 208.

⁵⁷ Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska "Sacrae disciplinae leges"*, w: *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984, s. 11 i 13.

DISSOLUTION OF MARRIAGE *RATO ET NON CONSUMMATO*
THROUGH SOLEMN MONASTIC PROFESSION – HISTORICAL-CANON STUDY

Summary

This article describes the establishment of the dissolution of marriage *rato et non consummato* through solemn monastic profession covered by legislation in Canon 1119 of the Code of Canon Law from 1917.

The article addresses four essential legal issues related to the following areas: 1) *ratio legis* of the functioning of the norm in question; 2) its legal origin; 3) constitutive conditions of the dissolution of marriage through monastic profession and, in particular, the necessity of baptism of at least one party, and the conditions of solemn monastic profession in regards to its validity; and 4) the pre-code (CIC 1983) understanding of the marriage act influencing the effect of marriage consummation. The article attempts to elucidate the argument on which this institution was introduced by the legislation as well as the reasons for its abolition by the current CIC.

Keywords: dissolution of marriage, monastic profession, *non-consummation of marriage*, canonical impediments

Nota o Autorze: ks. dr Bartosz Nowakowski – adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Zakład Prawa Kanonicznego, redaktor naczelny rocznika „Prawo i Kościół”, sędzia w Metropolitalnym Sądzie Duchownym w Poznaniu.

Słowa kluczowe: rozwiązanie małżeństwa, profesja zakonna, niedopełnienie małżeństwa, przeszkody kanoniczne

ANNA GOŁĘBIEWSKA
Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa i Ochrony
im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie

ROZMOWA PSYCHOLOGICZNA I TESTY PSYCHOLOGICZNE JAKO METODY TWORZENIA OPINII BIEGŁEGO SĄDOWEGO W SPRAWACH O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

WPROWADZENIE

Zgodnie z postanowieniami KPK z 1983 r.¹, w trybunałach kościelnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa powoływany jest biegły sądowy², który podczas badania stron procesowych stosuje takie metody, jak rozmowa psychologiczna i wywiad psychologiczny. Poza tym, w badaniach wykorzystuje tzw. metody testowe i kwestionariusze, które są istotne, ale nie zawsze konieczne. Z tego też względu mogą one stanowić czasami uzupełnienie przeprowadzanych badań psychologicznych. Metody badawcze służą biegłemu sądowemu tylko dla

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgatus; Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallotinum 1984 [dalej: KPK].

² KPK z 1983 r. w Księdze VII zatytułowanej *De processibus* zamieścił osiem kanonów 1514-1518 poświęconych biegłemu sądowemu. Dowód z opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim nie stanowi całkowicie niezależnego dowodu, lecz występuje w relacji do innych dowodów procesowych, czyli: oświadczenia stron, dowodu z dokumentów i zeznań świadków. W KPK dowód z opinii biegłego sądowego jest wymieniony na czwartym miejscu, z tym, iż jego kolejność umieszczenia nie świadczy o jego ważności. Poza tym, KPK Jana Pawła II w wielu miejscach wypowiada się na temat korzystania z pomocy biegłego sądowego. W oparciu o dyspozycję kan. 228 § 2 KPK z 1983 r., biegłych sądowych określa się jako doradców odznaczających się odpowiednią wiedzą, roztropnością i uczciwością oraz zdolnością do tego, aby służyć pomocą pastorzom Kościoła. Poza tym wprowadzenie zastosowania konsultacji w czasie procesu małżeńskiego domaga się od sędziego prowadzącego norma kan. 221 § 2. Od biegłych sądowych kan. 1095, n. 1-3 wymaga wyrażenia opinii o niezdolności psychicznej stron procesowych. Por. A. Stankiewicz, *Sędzia i biegły w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej*, *Ius Matrimoniale* 5(1994), s. 55; L. Chiappetta, *Il codice di diritto canonico*, w: *Commento giuridico pastorale*, t. 1, Napoli 1988, s. 636; R. Palestro, *Le perizie*, w: *I mezzi di prova nelle causa matrimoniale secondo la giurisprudenza rotale*, Citta del Vaticano 1995, s. 172.

rozstrzygnięcia postawionej wątpliwości, natomiast fakt ich użycia nie podnosi wartości wniosków końcowych³. Istotne wydaje się bowiem to, aby stosowane przez eksperta sądowego metody badawcze ukazywały stan psychiczny badanego w perspektywie historycznej, a nie tylko jego sytuację aktualną⁴.

Kwestią wymagającą wyjaśnienia jest sprawa związana z warunkami, jakie powinna spełniać opinia biegłego sądowego⁵. Z pewnością opinia⁶ wydana przez biegłego sądowego powinna być sporządzona na piśmie z motywacją przedstawionych wniosków. Prawodawca kościelny wymaga, aby biegli wskazywali, na podstawie jakich dokumentów albo jakich sposobów upewnili się o tożsamości osób, rzeczy lub miejsc. Ponadto biegli sądowi powinni przedstawić rodzaj metody badawczej, a także wyjaśnić, w jaki sposób postępowali w wykonaniu zleconego im zadania, jak również, na jakich argumentach opierali swoje wnioski⁷.

³ Por. J.J. Garcia Failde, *Nuevo derecho procesal canonico*, Salamanca 1995, s. 192.

⁴ Por. W. Góralski, *Zadania psychologa w sprawach o nieważność małżeństwa w świetle nowego prawa kanonicznego*, Prawo Kanoniczne 29(1986)3-4, s. 266; G. Leszczyński, *Wartość dowodowa opinii biegłego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Ius Matrimoniale 9/15(2004), s. 140.

⁵ Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1984-1997)*, Warszawa 2000, s. 22; B. Gianesin, *Perizia e capacita consensuale nel matrimony canonico*, Padova 1989, s. 43; R.L. Burke, *Canon 1095, 1° and 2°*, w: *Incapacity for Marriage. Jurisprudence and Interpretation*, red. R.M. Sable, Rome 1987, s. 137; I. Zuanazzi, *Il rapporto tra giudice e perito la giurisprudenza della Rota Romana*, Il Diritto Ecclesiastico 104(1993), s. 146. Autorzy zgodni są co do tego, że opinia biegłego sądowego powinna zawierać wyjaśnienia na temat perturbacji umysłowej i jej wpływu na zachowanie się strony procesowej. Po uzyskaniu takiej opinii sędzia wyrabia sobie pewność moralną dzięki dostarczeniu przez biegłego odpowiednich informacji na temat ewentualnego defektu wyrażonego konsensu małżeńskiego, co z pewnością jest niezbędne podczas wyrokowania. Tak więc opinia biegłego jest koniecznym instrumentem technicznym poznania rzeczywistości ludzkiej w procesie poznania prawdy na temat konkretnej rzeczywistości małżeńskiej. Poza tym opinia biegłego sądowego powinna określać naturę i ciężkość perturbacji umysłowej, jak również przedstawiać wpływ choroby umysłowej na zgodę małżeńską.

⁶ Por. *Supremum Tribunal*, Forum. A Review of Canon Law and Jurisprudence. Edited and Published by The Maltese Ecclesiastical Tribunal 9(1998), s. 51-57. *Deklaracja Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej* z dnia 16 czerwca 1998 r. wyjaśnia zagadnienie dotyczące biegłego sądowego. Z zapisów *Deklaracji* wynika, iż obecność biegłego w procesie sądowym jest niezbędna, poza tylko przypadkiem, w którym anomalia jest oczywista (kan. 1680). W dokumencie podkreślono także, że pomoc biegłego w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest potrzebna, ale nie dlatego, że wskazują na to postanowienia kodeksowe, lecz z uwagi na to, iż z natury rzeczy pomoc biegłego stanowi środek dowodowy, z którego sędzia kościelny nie może zrezygnować, aby mógł wydać orzeczenie za nieważnością małżeństwa. Zatem pomoc biegłego zgodnie z *Deklaracją* jest konieczna, ale nie z tej racji, że wymaga tego norma kan. 1680, lecz z uwagi na to, że jest to konieczne.

⁷ Kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest to, iż konkluzje i rozstrzygnięcia proponowane przez biegłego sądowego dokonane zgodnie z zasadami naukowymi posiadanej specjalności nie posiadają charakteru decyzji normatywnej, lecz naukowej, która nie może uprawomocnić się tak,

1. ROZMOWA PSYCHOLOGICZNA

Przed podjęciem decyzji dotyczącej zastosowanej metody badawczej biegły sądowy dokonuje szczegółowej analizy zebranych w aktach sprawy informacji, a potem dopiero wybiera tę metodę, która jego zdaniem będzie najbardziej skuteczna i do której biegły posiada największe zaufanie. I chociaż KPK z 1983 r. nie określa dokładnie środków, jakimi powinien posługiwać się biegły sądowy⁸, to w praktyce najważniejsze jest bezpośrednie badanie stron procesowych. Poprzez kontakt osobisty ze stronami procesowymi biegły sądowy posiada możliwość odniesienia się do wszystkich istotnych elementów sprawy, na których opiera swoją opinię. Z uwagi na to, wartościową i zarazem przydatną w kanonicznym procesie małżeńskim okazuje się rozmowa psychologiczna⁹.

Nasuwa się zatem pytanie, na czym polegają działania biegłego psychologa lub psychiatry w kanonicznym procesie małżeńskim? Zdaniem kanonistów, specyfika jego działalności polega przede wszystkim na tym, że zarówno biegły psycholog, jak i biegły psychiatra pracuje z drugim człowiekiem, którego określone właściwości psychiczne stanowią przedmiot zadań eksperymentalnych¹⁰. Biegły sądowy, wykonując powierzone przez sędziego zadania, wchodzi w bezpośredni kontakt psychiczny z badanymi stronami procesowymi¹¹. Poza tym, nawiązanie

jak wyrok sądowy. Z uwagi na to, ekspertyza przedstawiona przez biegłego sądowego stanowi tylko środek dowodowy, który może podlegać kontroli swej prawdziwości i zasadności naukowej ze strony innych biegłych, jak również swobodnej ocenie sędziowskiego kolegium orzekającego. Por. R. Kasyna, *Pomoc biegłego w procesie o nieważność małżeństwa – kompetencje i znaczenie jego opinii*, *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 33/I, II (1999), s. 98-112.

⁸ Por. Z. Grocholewski, *Sędzia kościelny wobec ekspertyz neuropsychiatrycznych i psychologicznych. Rozważania nad ostatnim przemówieniem Ojca Świętego w Rocie Rzymskiej*, tłum. T. Pierson, *Prawo Kanoniczne* 31(1988)3-4, s. 75-98. Warto zwrócić uwagę na kwestię dotyczącą wy-mogów stawianych opinii biegłego sądowego w kanonicznym procesie małżeńskim. Autor rozwinął ten temat, wyjaśniając, że na podstawie swojego doświadczenia stwierdza, iż lepsza jego zdaniem jest opinia psychiatry, niż psychologa. I pomimo tego, iż nie do końca wyjaśnił, dlaczego biegły psychiatra jest lepiej postrzegany w kanonicznym procesie małżeńskim, to można tylko domyślać się, że prawdopodobnie chodzi o to, iż nieprawidłowy sposób aplikowania zasad psychologicznych przez niektórych sędziów kościelnych był niezgodny z zasadami antropologii chrześcijańskiej, co w konsekwencji doprowadzało do utraty zaufania do badań psychologicznych i tym samym do ich wyroków.

⁹ Por. W. Krupa, *Zasady opracowywania opinii biegłego psychologa w sprawach o nieważność małżeństwa*, *Ius Matrimoniale* 1(1996)6-7, s. 140; G. Leszczyński, *Wartość dowodowa...*, s. 145.

¹⁰ Por. J.J. Garcia Faidle, *Nuevo derecho...*, s. 194.

¹¹ Por. E. Egan, *The nullity of marriage forreason ofinsanity oflack of due discretion ofjudge-ment*, *Ephemerides Iuris Canonico* 39(1983), s. 42-49. Kwestią zasadniczą jest to, iż sędzia kościelny zwraca uwagę na kilka istotnych elementów zawartych w opinii biegłego. Z pewnością najważniejszą sprawą jest rodzaj metody zastosowanej przez biegłego. Ponadto sędzia sprawdza, czy faktycznie metoda ta jest naukowa, jak również, czy wnioski biegłego odpowiadają kryteriom logicznym.

możliwie najlepszego kontaktu i stworzenie optymalnej atmosfery w toku przeprowadzanych badań stanowi niezbędny warunek uzyskania rzetelnych wyników diagnostycznych. W związku z tym, badając strony procesowe, ekspert sądowy posługuje się nie tylko zobiektywizowanymi metodami diagnostycznymi, jak np. rozmową psychologiczną, lecz angażuje swoją osobowość, której aktywność wpływa na specyfikę aktywności badanych, a więc pośrednio na jakość uzyskiwanych wyników badań¹².

Rozmowa psychologiczna ze stronami procesowymi umożliwia biegłemu poznanie struktury ich dotychczasowego życia w całości lub w wybranych okresach. Doprowadza do poznania celów i zadań życiowych, jak również sposobów ich rozwiązywania oraz pewnych uwarunkowań wpływających na tok zdarzeń. Rozmowa psychologiczna jest taką metodą, dzięki której biegły sądowy posiada możliwość zbadania udziału stron procesowych w globalnej aktywności człowieka, czyli aktywności psychicznej, a zwłaszcza podmiotowych wyznaczników, od których najbardziej bezpośrednio zależy to, co człowiek robi, a co zaniedbuje¹³. Z uwagi na to, rozmowa psychologiczna konieczna jest jako narzędzie poznawcze¹⁴.

Istotną sprawą jest, aby biegły sądowy, wyrażając swoją opinię, w odniesieniu do zdolności strony procesowej do ważnego zawarcia małżeństwa, poznał w sposób wystarczający terminologię kanoniczną¹⁵. W przeciwnym przypadku istnieje niebezpieczeństwo błędnego rozumienia znaczenia terminów używanych przez sędziego i biegłego. Chodzi zwłaszcza o to, że terminologia stosowana przez prawo kanoniczne nie zawsze pokrywa się z tą, która jest charakterystyczna dla

Ważne dla sędziego są także argumenty, na których opiera się opinia biegłego. Z uwagi na to sędzia zawsze sprawdza, czy opinia wydana przez biegłego dotyczy faktów prawdziwych i sądownie udowodnionych, a także, czy zostały przez biegłego sprawdzone zgromadzone materiały w procesie, jak również, czy dokonano ewentualnej analizy badań klinicznych. Sędzia kościelny zwraca uwagę także na inne okoliczności oprócz ekspertyzy biegłego, które razem i łącznie z nią mogą prowadzić do uzyskania pewności moralnej co do nieważności małżeństwa, albo mogą też powodować poważne wątpliwości, które uniemożliwiają wydanie pozytywnego wyroku.

¹² Por. W. Krupa, *Zasady opracowywania...*, s. 142.

¹³ Por. S. Gerstman, *Rozmowa i wywiad w psychologii*, Warszawa 1985, s. 102.

¹⁴ Por. J.M. Stanik, *Etyczno-zawodowe problemy biegłego sądowego psychologa*, w: *Wiarygodność i odpowiedzialność psychologa jako eksperta*, red. J. Brzeziński, Lublin 1994, s. 220.

¹⁵ Por. E. Colagiovanni, *Rilevanza giuridica del test psicodiagnostici nelle causa di nullita di matrimonio*, *Monitor Ecclesiasticus* 96(1991), s. 505-517; J. Garcı Failde, *Psiquiatria y nulidad de matrimonio*, *Anuario Argentino de Derecho Canonico* 4(1997), s. 139. Autorzy podkreślają, że w procesie kanonicznym o stwierdzenie nieważności małżeństwa sędzia kościelny sprawdza, czy biegły sądowy uwzględnił osiągnięcia naukowe, które przekonują o pewności (pewności moralnej w sensie kanonicznym), a nie luźne hipotezy albo teorie. Ponadto sędzia kościelny sprawdza, jakie jest u powołanego biegłego sądowego pojęcie pewności, jak również, czy jest ono różne od pojęcia pewności moralnej, wymaganej do tego, aby sędzia kościelny mógł orzec małżeństwo za nieważne. W związku z tym niektórzy autorzy wskazują, że nie może być uważane za pewne w sensie kanonicznym to, co biegły sądowy wskazuje, jako takie.

takich dziedzin nauki, jak psychiatria czy psychologia¹⁶. Opinia sporządzona przez biegłego sądowego stanowi przede wszystkim odpowiedź na kwestie postawione przez sędziego kościelnego, które powinny doprowadzić do tego, jak zresztą każdy inny dowód, do wyrobienia w umyśle sędziego moralnej pewności o słuszności lub niesłuszności przedłożonego *votum*¹⁷. Dość problematyczna wydaje się kwestia związana z tym, czy biegły sądowy po złożeniu pisemnej opinii ma obowiązek stawiać się wobec sędziego na przesłuchanie w celu ewentualnego wyjaśnienia wszystkich szczegółów, dotyczących wykonywania przez niego zadania. I chociaż przesłuchanie biegłego sądowego nie jest nakazem z mocy prawa¹⁸, to jednak może zgodnie z prawem zostać nakazane decyzją sędziego¹⁹.

Na podstawie bezpośredniej rozmowy, biegły sądowy w jednym z wyroków trybunału kościelnego stwierdził, że: „po upływie wielu lat ma do czynienia w płaszczyźnie psychologicznej z zupełnie innym człowiekiem, niż w czasie zawierania małżeństwa”²⁰. W dalszej części opinii biegły podkreślił, iż badana stro-

¹⁶ Por. M. Stepulak, *Dyspozycje etyczne biegłego psychologa*, w: *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia*, red. A. Dziega, t. 1, Lublin 1999, s. 97. Autor podkreśla, iż biegły sądowy powinien wiedzieć, co to jest małżeństwo kanoniczne, a także, jakie są jego cele i funkcje społeczne oraz warunki konieczne do jego spełnienia. Z tego też względu, istotną kwestią jest zapoznanie się biegłego sądowego z systemem prawa kanonicznego, w odniesieniu do małżeństwa, ponieważ zupełnie inna jest koncepcja unieważnienia małżeństwa w prawie polskim, a inna w orzeczeniu nieważności małżeństwa w prawie kanonicznym.

¹⁷ Por. J.M. Stanik, *Etyczno-zawodowe...*, s. 223. Kwestie, które ma rozstrzygnąć biegły sądowy zawsze ustala sędzia kościelny. Jednakże opinia biegłego nie może sprowadzać się tylko do przedstawienia sędziemu krótkiego oświadczenia zawierającego konkluzje. Wszelkie wnioski przedstawione w opinii muszą być uzasadnione argumentami, które pochodzą z przeprowadzonych badań, jak również muszą wykazywać specjalistyczną wiedzę biegłego-eksperta i nabyte przez niego doświadczenie. Opinia biegłego przedstawiona jest w formie pisemnej i zawiera trzy części. Pierwsza część zawiera ogólne informacje dotyczące sprawy, przedmiotu badania, miejsca, czasu i przeprowadzonych czynności przez biegłego. Druga część, tzw. faktograficzna w sposób rzeczowy i zrozumiały przedstawia badany przedmiot i zastosowaną w trakcie badania metodę badawczą. Trzecia część natomiast zawiera końcowy wniosek z przeprowadzonego badania psychologicznego lub psychiatrycznego, a także wyjaśnienia przedstawiony przez Kolegium Sędziowskie i analizowany przez powołanego biegłego sądowego problem. Poza tym biegły sądowy, oceniając cały zebrany w sprawie materiał dowodowy włącza w to swoje wywody i odpowiada na przedstawione przez sędziego pytania.

¹⁸ Zgodnie z postanowieniem kan. 1574: „Z pomocy biegłych należy skorzystać, ilekroć na podstawie nakazu prawa lub sędziego jest konieczne ich przesłuchanie i opinia, oparte na doświadczeniu lub wiedzy, dla potwierdzenia jakiegoś faktu lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy”. Poza tym warto przypomnieć dyspozycję kan. 1577 § 3, według której: „Sędzia, po wysłuchaniu zdania samego biegłego, winien wyznaczyć czas, w którym należy dokonać przesłuchania i przedstawić opinię”.

¹⁹ Norma kan. 1578 § 3 stwierdza, iż: „Biegły może zostać wezwany przez sędziego, by udzielił dalszych wyjaśnień, które wydają się konieczne”.

²⁰ Wyrok z dnia 24 września 1986 r., Akta Sądu Metropolitalnego Warszawskiego [dalej: ASMW], nr akt 126/84. Rozważana sprawa dotyczyła mężczyzny, który będąc niepełnoletnim zawarł małżeństwo. Był jedyńkiem, a jego matka była w nim zakochana i traktowała go jak małe

na procesowa „w chwili zawierania małżeństwa przejawiała głęboko zaburzoną osobowość, a obecnie po latach na skutek różnych doświadczeń zmieniła swoje postępowanie²¹. W innej sprawie biegły sądowy w wykonaniu powierzonego mu zadania procesowego na początku dokonał analizy zebranego materiału dowodowego w celu odpowiedniego doboru pytań i ich rozkładu. Potem wybrał metodę, która wydaje się najbardziej skuteczna i najczęściej wykonywana, czyli rozmowę psychologiczną polegającą na bezpośrednim badaniu stron procesowych²². W wyniku przeprowadzonej rozmowy psychologicznej ze stronami procesowymi ekspert sądowy wyjaśnił, że jedna ze stron prezentuje „istotne negatywne cechy osobowości”, a mianowicie „brak trwałych związków uczuciowych i łatwe uleganie nałogom”²³.

W procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa rozpatrywanych w trybunałach kościelnych nie zawsze można przeprowadzić bezpośrednie badanie strony procesowej z uwagi na jej niestawiennictwo²⁴. Dotyczy to zwłaszcza tych procesów, gdzie strona pozwana ma trudności we współżyciu intymnym ze stroną powodową z racji zaburzeń seksualnych²⁵. W tej sprawie korzystna okazała się

dziecko. Nie miał własnego zdania, a świadkowie określali go jako „maminsynka” całkowicie uzależnionego od rodziców, a zwłaszcza od matki. Z żoną nie potrafił stworzyć odrębnej wspólnoty małżeńskiej. Dochodziło do tego, iż zarobione pieniądze przekazywał matce, a nie żonie. Małżeństwo przetrwało tylko kilka miesięcy.

²¹ Por. tamże.

²² Por. Wyrok z dnia 12 października 1988 r. ASMW, nr akt 244/85. Sprawa dotyczyła mężczyzny, który był wychowywany przez matkę i wrogo nastawiony do ojca. W wieku 16 lat zaczął nadużywać alkoholu. Przed ślubem miał opinię chuligana. Podczas krótkiego trwania małżeństwa codziennie przychodził do domu pod wpływem alkoholu, ponadto prowadził podwójne życie, miał żonę i kochankę. Trzy miesiące przed urodzeniem dziecka zerwał wspólnotę małżeńską. Potem był w następnym związku i postępował podobnie. Nadużywał alkoholu, znęcał się nad żoną cywilną i miał kochankę.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. Wyrok z dnia 7 maja 1999 r., Akta Sądu Biskupiego Lubelskiego [dalej: ASBL], nr akt 2996. W tej sprawie stroną pozwaną był mężczyzna, który nie stawiał się do trybunału kościelnego na badanie przeprowadzane przez biegłego sądowego. O pozwanym w młodości mówiono, że jest samotnikiem. W tym czasie przeżywał kompleks niższości w stosunku do kobiet. Przed zawarciem małżeństwa kompleks pozwanego przerodził się w chęć rekompensaty psychicznej. Polegało to na „zaliczaniu kobiet”. Pod względem seksualnym kobieta stanowiła dla niego rzecz, która dawała mu chwilową przyjemność. Rozkochał kobiety w sobie, a później je porzucał. W czasie procesu powódka i świadkowie potwierdzili, że pozwany współżył z kilkoma kobietami. Dodali także, że nie nadawał się do stworzenia wspólnoty życia małżeńskiego. Poza tym w małżeństwie wykluczał posiadanie potomstwa, traktując posiadanie dzieci jako „głupotę”.

²⁵ Por. Wyrok z dnia 8 lipca 2007 r., ASMW, nr akt 24075. W tej sprawie powódka opisała zachowania pozwanego, u którego istniał pociąg homoseksualny. Pozwany wydawał się człowiekiem nieodpowiedzialnym, bowiem jednego dnia potrafił wydać całe swoje wynagrodzenie na alkohol. Nie troszczył się o dom, zaniedbywał także swoją pracę zawodową, często zmieniał miejsce pracy. Skłonności homoseksualne powódka zauważyła dopiero po trzech miesiącach od zawarcia

rozmowa z jedną ze stron procesowych. Kolegium Sędziowskie uznało przedstawioną ekspertyzę biegłego za poprawną, pomimo braku badania bezpośredniego strony pozwanej. Prawdopodobnie strona pozwana unikała kontaktów ze specjalistami, bowiem uważała, że zostanie źle oceniona²⁶.

W jednym z wyroków, w konkluzji biegłego psychologa, podkreślono ukierunkowanie na poszukiwanie schorzenia²⁷. Powołany ekspert sądowy dokonał analizy zebranego materiału dowodowego oraz wykonał bezpośrednio badanie stron procesowych. Wyjaśnił również agresywne zachowania jednej ze stron procesowych, uznając to za przejaw osobowości nieprawidłowej. W swojej diagnozie w istotny sposób zawęził pojęcie nieprawidłowości tylko do typu osobowości antisocjalnej (psychopatycznej), co nie wyczerpuje wszelkich nieprawidłowości powodujących niezdolność osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

W wielu orzeczeniach wydanych przez trybunały kościelne, w których stwierdzono nieważność zawartego związku małżeńskiego, zwrócono uwagę na walor wydanej opinii biegłego psychologa lub psychiatry. W wyrokach zaznaczono także, że ekspertyzy przedstawione przez biegłych-ekspertów zostały opracowane na podstawie analizy materiału dowodowego, czyli zeznań stron procesowych i świadków oraz rozmowy psychologicznej ze stronami procesowymi²⁸.

W niektórych wyrokach opinia biegłego sądowego mogła być zbytyczna, ale tylko pod warunkiem, że zgromadzony materiał dowodowy w pełni udowodniłby niezdolność jednej ze stron procesowych do podjęcia istotnych obowiązków mał-

ślubu. Gdy dochodziło do współżycia, to ze strony pozwanego nie było widać uczucia, ponieważ powódkę traktował jak przyjaciela. Doszło do tego, że powódka nabrała do niego wstępu. Pozwany w swoim zeznaniu przyznał, że pociąg homoseksualny rozwijał się u niego stopniowo, a na małżeństwo zdecydował się szczególnie pod wpływem presji ze strony rodziców. Poza tym, z małżeństwa wykluczał potomstwo. Do mieszkania sprowadzał młodych chłopców i w noc poślubną zalecał się do młodego mężczyzny na weselu.

²⁶ Por. M. Stepulak, *Problemy etyczno-zawodowe biegłego psychologa w trybunałach kościelnych*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne*, red. J. Makselon, Kraków 2001, s. 81.

²⁷ Por. Wyrok z dnia 17 listopada 1996 r., ASMW, nr akt 17556. W tej sprawie powódka opisała pozwanego, jako człowieka dopuszczającego się zdrad i niezdolnego do nawiązania długotrwałych związków interpersonalnych. Przed zawarciem małżeństwa pozwany współżył z niepełnoletnią dziewczyną. Po zawarciu małżeństwa nic w jego życiu się nie zmieniło, bowiem nadal spotykał się z innymi kobietami. Doszło do tego, że w czasie trwania małżeństwa urodziło mu się dziecko nieślubne. Pozwany zaś zarzucał powódce zdrady, chociaż sam był niewierny. Dochodziło do awantur i kłótni, podczas których znęcał się nad żoną. Nie miał do niej żadnego szacunku, ciągle ubliżał jej, nawet ją bił. Małżeństwo przetrwało dwa lata.

²⁸ Por. Wyrok z dnia 2 marca 1985 r., ASMW, nr akt 97/83; Wyrok z dnia 17 stycznia 1991 r., ASMW, nr akt 28/89; Wyrok z dnia 26 lipca 1997 r., ASMW, nr akt 16422; Wyrok z dnia 7 listopada 2001 r., ASMW, nr akt 328 WPR; Wyrok z dnia 24 lutego 2004 r., ASMW, nr akt 471 WPR; Wyrok z dnia 24 czerwca 2009 r., ASMW, nr akt 2340; Wyrok z dnia 30 stycznia 1990 r., ASBL, nr akt 3266; Wyrok z dnia 21 września 1993 r., ASBL, nr akt 3387; Wyrok z dnia 7 grudnia 1996 r., ASBL, nr akt 3471; Wyrok z dnia 16 maja 1998 r., ASBL, nr akt 3598.

żeńskich z powodu uzależnienia od alkoholu²⁹. Z analizy sprawy rozpatrywanej przez trybunał kościelny³⁰ wynika, że jedna ze stron procesowych nie przejawiała zaburzeń przed zawarciem małżeństwa, dlatego też zadaniem biegłego sądowego miała być odpowiedź na pytanie, co było przyczyną zaburzeń i skąd wzięły się problemy z alkoholem oraz z zaburzoną sferą emocjonalną? Biegły sądowy wyjaśnił, że pozwany „nie był świadomy stanu swojej osobowości, ani jego najbliższa rodzina, a tym bardziej kandydatka na partnera życiowego”. Biegły dodał także, że poza stwierdzeniem: „lubił czasem wypić”, znalazł również fakty przedślubne na potwierdzenie faktycznego uzależnienia od alkoholu³¹.

W innych wyrokach natomiast Kolegium Sędziowskie zaznaczyło, że opinia biegłego psychologa uwzględniła szerszy kontekst rozwoju jednostki, a nie tylko aspekt psychologiczny³². Ogromnie ważną sprawą okazała się bezpośrednia rozmowa biegłego sądowego ze stroną procesową, która doprowadziła do uzyskania odpowiedzi na pytanie, czy w chwili zawierania związku małżeńskiego posiadała ona osobowość dojrzałą do małżeństwa? I chociaż dowodzenie w takich sprawach jest niezmiernie trudne, to od biegłego sądowego należy wymagać w tym przypadku, w miarę możliwości, dokładnego opisu cech osobowości badanej osoby z okresu zawierania małżeństwa oraz wyjaśnienia wątpliwości, czy istnieje związek między tymi cechami osobowości a późniejszymi postawami charakterystycznymi dla uzależnienia alkoholowego³³.

W jednym z wyroków wydanych przez trybunał kościelny zaznaczono, iż w czasie bezpośredniej rozmowy biegłego sądowego ze stroną procesową ujawniły się fakty z okresu przed zawarciem małżeństwa, które świadczą o istnieniu uzależnienia w fazie ukrytej. Poza tym, wskazano okoliczności, które potwierdzały jednoznacznie istnienie u strony procesowej elementów osobowości proalkoholowej w czasie zawierania małżeństwa, a także ich związek z aktualnym uzależ-

²⁹ Por. W. Krupa, *Problematyka sędziowskiej oceny opinii biegłego psychologa*, w: *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały...*, s. 62.

³⁰ Por. Wyrok z dnia 23 lipca 1999 r., ASBL, nr akt 3247. Z analizowanej sprawy wynika, iż u pozwanego stwierdzono zupełny brak kontroli w używaniu alkoholu. Powódka twierdziła, że nie była świadoma tego, co to jest choroba alkoholowa, tak więc nie wiedziała o nadużywaniu alkoholu przez narzeczonego. Myślała, że jest to okres przejściowy związany z kłopotami finansowymi narzeczonego i uznała, że po ślubie wszystko ułoży się dobrze i że miłość pomoże w rozwiązaniu tego problemu. Ponadto doszło do tego, że z racji uzależnienia od alkoholu pozwany nie był w stanie podjąć istotnego obowiązku małżeńskiego, jakim jest współżycie. Poza tym u pozwanego ujawniły się negatywny stosunek do posiadania potomstwa.

³¹ Por. tamże.

³² Por. Wyrok z dnia 4 lipca 1992 r., ASBL, nr akt 2275; Wyrok z dnia 29 września 1997 r., ASBL, nr akt 2681; Wyrok z dnia 9 lutego 1995 r., ASMW, nr akt 16905; Wyrok z dnia 18 maja 1999 r., ASMW, nr akt 67 WPR; Wyrok z dnia 14 listopada 2003 r., ASMW, nr akt 20231; Wyrok z dnia 3 czerwca 2008 r., ASMW, nr akt 23540.

³³ Por. W. Krupa, *Zasady opracowywania...*, s. 147.

nieniem alkoholowym obserwowanym w małżeństwie oraz z rozpadem związku małżeńskiego³⁴.

Na temat znaczenia opinii biegłego sądowego można by było przytoczyć wiele sformułowań zawartych w wyrokach trybunałów kościelnych. Bywają takie sprawy, w których upłynął długi czas od zawarcia małżeństwa do chwili prowadzenia sprawy³⁵. W związku z tym, nasuwa się wątpliwość dotycząca tego, czy w takiej sytuacji ma sens powoływanie biegłego sądowego? Poza tym, powstaje następne pytanie, a mianowicie, czy po upływie wielu lat od zerwania wspólnoty małżeńskiej i w efekcie mając do czynienia w płaszczyźnie psychologicznej z zupełnie innym człowiekiem, niż w czasie zawierania małżeństwa, badanie stron procesowych przez biegłego sądowego jest w takiej sytuacji konieczne?

Z analizy jednego z wyroków sądowych wynika odpowiedź na przedstawione wątpliwości, ponieważ w tej konkretnej sprawie biegły psycholog, dzięki swojej wiedzy i doświadczeniu, analizując zebrany materiał dowodowy wskazał istotne elementy, które zaistniały w życiu stron procesowych³⁶. Poza tym, podczas bezpośredniej rozmowy ze stronami procesowymi, zauważył nowe elementy, do któ-

³⁴ Por. Wyrok z dnia 19 sierpnia 2000 r., ASBL, nr akt 3004. Z analizowanej sprawy wynika, że nadużywanie alkoholu powoduje zmiany psychiczne i somatyczne. Sięgając po alkohol, pozwany traktował to, jako środek łagodzący napięcia, a picie stawało się dla niego sposobem na życie. Wynika z tego, że niedojrzałość pozwanego spowodowała to, iż wybrał on picie alkoholu jako rozwiązanie problemów życiowych. Doszło do tego, iż nastąpiło „osłabienie sądu praktycznego” w wyniku, jak to podkreślił biegły sądowy, „rozdźwięku pomiędzy wewnętrznym światem fikcji a rzeczywistością”. Ponadto uzależnienie od alkoholu połączone było ze zdradami i to z wieloma kobietami. Pozwany nie był w stanie zapanować nad popędem seksualnym, co utrudniało życie małżeńskie.

³⁵ Por. Wyrok z dnia 14 września 1998 r., ASBL, nr akt 2684. W sprawie dotyczącej uzależnienia pozwanego od narkotyków można wywnioskować, że osoba taka nie jest w stanie zawiązać przymierza małżeńskiego. Pozwany nie potrafił nawiązać głębszych więzów uczuciowych, ponieważ narkotyki postawił na pierwszym miejscu, z tego też względu nie był w stanie podjąć i wypełnić obowiązków wynikających z dobra małżonków. Pozwany nie dawał oparcia powódce, dochodziło nawet do występowania agresji w stosunku do powódki. Inną ważną kwestią było to, iż pozwany nie był zainteresowany posiadaniem potomstwa, bowiem stwierdził, że: „nie interesuje mnie to zupełnie”. Pozwany nie był w stanie podjąć żadnego istotnego obowiązku wynikającego z sakramentu małżeństwa. Biegły psycholog potwierdził, że pozwany, będąc uzależnionym od narkotyków, żył we własnym świecie, a zawarcie małżeństwa nic nie wносиło w jego życie, bowiem powódkę traktował, jak „powietrze”.

³⁶ Por. Wyrok z dnia 3 czerwca 2007 r., ASMW, nr akt 24539. W sprawie chodziło o uzależnienie pozwanego od kokainy. Do zawarcia małżeństwa nakłoniła pozwanego matka, która myślała, że zawarcie małżeństwa zmieni coś w życiu syna. Jednakże działanie kokainy miało negatywny wpływ na pozwanego, bowiem wywoływała u niego urojenia erotycznej do tego stopnia, że nie był on w stanie opanować popędu płciowego. Pozwany był agresywny i egoistyczny, a przede wszystkim nie nastawiony na drugą osobę. Nie był w stanie sprostać wymaganiom życia małżeńskiego, jak również nie był w stanie nawiązać głębszych i trwałych więzi interpersonalnych z racji uzależnienia narkotycznego.

rych sędzia kościelny nigdy nie doszedłby z racji braku wiedzy specjalistycznej – psychologicznej. Powołany biegły sądowy, na podstawie ustalonych wyników badań, rozpoznał u pozwanego klasyczne symptomy pierwszej fazy uzależnienia od narkotyków i stwierdził, że jego „zachowania przedślubne zostały świadomie ukryte”³⁷. Podobna sytuacja miała miejsce w sprawie o nieważność małżeństwa, gdzie przedstawiono kwestię sędziowskiej oceny opinii biegłego psychologa dotyczącej momentu przeprowadzenia bezpośredniego badania stron procesowych, czyli rozmowy psychologicznej, do której doszło kilka lat po ślubie, a potem elementu istotnego dla rozstrzygnięcia sprawy, czyli chwili zawierania małżeństwa³⁸. W wyroku trybunału kościelnego podkreślono, iż dowód z opinii biegłego psychologa określił niemożliwość kontynuowania życia małżeńskiego i rodzinnego stron procesowych.

W wielu sentencjach wyroków trybunałów kościelnych podkreślano, że biegły psycholog dokonał analizy materiału dowodowego, jak również przeprowadził rozmowę psychologiczną z każdą ze stron procesowych³⁹. W jednej ze spraw Kolegium Sędziowskie, korzystając z ekspertyzy biegłego sądowego, podkreśliło jej szczególny walor, tzn. że została ona opracowana na podstawie przeprowadzonych bezpośrednich badań pozwanego⁴⁰. Trybunał kościelny potwierdził przydatność kontaktu biegłego psychologa ze stroną procesową, gdyż uzyskał dodatkowe i interesujące informacje na temat zachowań i stanów emocjonalnych badanego.

W innym wyroku trybunału kościelnego zaznaczono, że natura anomalii została stwierdzona nie na podstawie zebranego materiału dowodowego, lecz na

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. Wyrok z dnia 17 lutego 2001 r., ASBL, nr akt 3048. Sprawa dotyczy uzależnienia od narkotyków u pozwanego, który w okresie młodocianym zaczął stosować środki odurzające – początkowo, jak tłumaczył, tylko dla zabawy i wywołania stanu euforii. W wyniku uzależnienia, które pogłębiało się podczas trwania małżeństwa, nastąpiło zaburzenie relacji interpersonalnych. Biegły sądowy na podstawie dokumentacji lekarskiej i zeznań zarówno pozwanego, jak i powódki stwierdził, że w wyniku uzależnienia strona obciążona nałogiem posiada osobowość wypaczoną, nie jest w stanie zapewnić sobie utrzymania i sprostać wymaganiom życia małżeńskiego. Ponadto biegły podkreślił, iż pomimo tego, że narkotyki wywołują różne skutki psychiczne, to z pewnością u pozwanego powodują niezdolność do podjęcia odpowiedzialności za siebie i drugą osobę. Objawy te powodują, iż o pozwanym można powiedzieć, że jest niezrównoważony psychopatycznie.

³⁹ Por. Wyrok z dnia 18 stycznia 1991 r., ASBL, nr akt 1822; Wyrok z dnia 22 sierpnia 1999 r., ASBL, nr akt 3156; Wyrok z dnia 30 marca 1995 r., ASMW, nr akt 16631; Wyrok z dnia 24 maja 1997 r., ASMW, nr akt 17434; Wyrok z dnia 6 października 2002 r., ASMW, nr akt 20679; Wyrok z dnia 6 grudnia 2006 r., ASMW, nr akt 21430.

⁴⁰ Por. Wyrok z dnia 19 lipca 2005 r., ASMW, nr akt 22375. Sprawa dotyczyła pozwanego, który w młodości przeszedł uraz głowy i z tego powodu znalazł się w szpitalu. Zeznania powódki wskazują na to, iż pozwany podczas trwania małżeństwa nadużywał alkoholu, bił ją i maltretował. Potwierdzają to również świadkowie, którzy dodali, że pozwany podpalił stodołę z zemsty, ale został zwolniony z więzienia z powodu choroby głowy. Biegły sądowy wydał opinię, że u pozwanego rozpoczął się proces, zw. alkoholizmem nałogowym.

podstawie badania, czyli rozmowy psychologicznej przeprowadzonej przez biegłego sądowego⁴¹. Ekspert-psycholog w swoim bezpośrednim badaniu ukierunkował się na poszukiwanie schorzenia, wskazując: „że na podstawie zebranych materiałów nie można stwierdzić, aby strona pozwana cierpiała na chorobę psychiczną czy niedorozwój umysłowy”⁴². I chociaż podczas rozmowy psychologicznej biegły sądowy zauważył u pozwanej „zachowania agresywne”, co można uznać za „przejaw osobowości nieprawidłowej”, to w istotny sposób zawęził pojęcie nieprawidłowości tylko do typu „osobowości antysocjalnej (psychopatycznej)”, co z pewnością nie wyczerpuje katalogu nieprawidłowości powodujących niezdolność osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

W tym miejscu należy poczynić uwagę, że dla wartości dowodowej opinii biegłego istotne znaczenie posiada nie tyle informacja o rodzaju zastosowanej metody badawczej, ile przede wszystkim to, czy biegły miał, czy też nie miał możliwości bezpośredniego kontaktu ze stroną lub stronami⁴³, o czym świadczą uwagi zamieszczone w wielu wyrokach trybunałów kościelnych⁴⁴. Opinia biegłego sądowego w kanonicznym procesie małżeńskim pozwala na odróżnienie tego, co jest prawdziwe, od tego, co jest fałszywe w procesie, jak również wyjaśnia wszelkie zaistniałe wątpliwości⁴⁵. I właśnie z uwagi na to, podkreśla się w wyrokach trybunałów kościelnych znaczenie bezpośredniego badania psychologicznego, jako specyficznego środka dowodowego, który jest instrumentem technicznym w poznawaniu rzeczywistości małżeńskiej.

W uzasadnieniach wyroków trybunałów kościelnych można znaleźć wyjaśnienie, czy opinia biegłego psychologa miała udzielić fachowej odpowiedzi na pytanie, czy istniejące u strony procesowej zaburzenie sfery emocjonalnej mogło

⁴¹ Por. Wyrok z dnia 29 sierpnia 2004 r., ASMW, nr akt 20935. Pozwana z rozpoznaną osobowością psychopatyczną była jedynaczką. Po zawarciu małżeństwa nadużywała alkoholu, nie dbała o męża, jak również nie podejmowała pracy zawodowej i nie wypełniała obowiązków, które należą do żony. Poza tym przez kilka dni potrafiła nie odzywać się do męża. W takim stanie małżeństwo przetrwało dwa lata. W kilka dni po ślubie przestała dochowywać mężowi wierności, zdradzała go nawet z jego kolegą. Posiadała bezosobowy stosunek do współżycia fizycznego, stwierdziła podczas rozmowy z biegłym sądowym, „że jej nie sprawia różnicy, z kim współżyje”. Świadcowie określili pozwaną, jako osobę lekkomyślną, egoistkę, pustą, nerwową i leniwą.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. W. Krupa, *Problematyka sędziowskiej...*, s. 58.

⁴⁴ Por. Wyrok z dnia 30 kwietnia 1992 r., ASBL, nr akt 1483; Wyrok z dnia 14 maja 1996 r., ASBL, nr akt 1936; Wyrok z dnia 7 września 2001 r., nr akt 3149; Wyrok z dnia 28 stycznia 1987 r., ASMW, nr akt 14/95; Wyrok z dnia 3 czerwca 1990 r., ASMW, nr akt 471/88; Wyrok z dnia 12 listopada 1994 r., ASMW, nr akt 16451; Wyrok z dnia 4 grudnia 1999 r., ASMW, nr akt 19564; Wyrok z dnia 16 lipca 2005 r., nr akt 20774. Wyrok z dnia 15 maja 2009 r., ASMW, nr akt 24291.

⁴⁵ Por. M.Z. Stepulak, *Osobowy wymiar małżeństwa kanonicznego jako punkt odniesienia w pracy biegłego psychologa*, *Ius Matrimoniale* 8(2003), s. 183; S. Steuden, *Zadania psychologa w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: *Psychologia pastoralna*, red. Z. Płużek, Kraków 2000, s. 221.

mieć ograniczony, czy też destrukcyjny wpływ na jej zdolności poznawcze, krytyczne oraz wolitywne, czy też nie? W konkluzji jednego z wyroków biegły sądowy uznał, że skoro jedna ze stron procesowych nie zgłosiła się na rozmowę psychologiczną, czyli na badanie bezpośrednio, to analiza struktury psychicznej tylko jednego z małżonków mogłaby okazać się błędna i nie wskazywać prawdziwego obrazu istniejącego zaburzenia⁴⁶.

Na uwagę zasługują wyroki sądów kościelnych, w których opinia biegłego sądowego z całkowitą pewnością moralną opowiada się za niezdolnością strony procesowej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej. W jednej z analizowanych spraw istotną kwestią było uzyskanie odpowiedzi na następujące pytanie: jakie zaburzenie osobowości uniemożliwia stronie procesowej podjęcie istotnych obowiązków małżeńskich? Odpowiedzi na to pytanie udzielił powołany przez trybunał kościelny biegły sądowy, który w oparciu o zebrany materiał dowodowy zawarty w aktach sprawy, a przede wszystkim w oparciu o opinię Rodzinnego Ośrodka Diagnostyczno-Konsultacyjnego, a także przeprowadzoną rozmowę psychologiczną, wyjaśnił, iż u jednej ze stron procesowych zauważył wiele cech typowych dla osobowości nieprawidłowej, jak: „niezdolność do więzi uczuciowych, brak poczucia winy, odpowiedzialności, a przede wszystkim autodestrukcyjny styl życia”⁴⁷.

W aktach kolejnej sprawy rozpatrywanej przez trybunał kościelny znalazła się specjalistyczna opinia wydana przez Rodziny Ośrodek Diagnostyczno-Konsultacyjny, składający się z zespołu, w skład którego wchodził zarówno psycholog,

⁴⁶ Por. Wyrok z dnia 18 lutego 1998 r., ASBL, nr akt 2107. Pozwany nie zgłosił się na badanie biegłego sądowego, jednakże na podstawie zeznań powódki oraz świadków można stwierdzić, że pozwany był pod silnym wpływem swojej matki i siostry. Dostawał od nich instrukcje, jak ma postępować z żoną, a przede wszystkim, jak ma ją podporządkować. Pozwany był chwiejny emocjonalnie i z tego też względu małżeństwo przetrwało tylko pięć miesięcy. Podczas trwania małżeństwa kilka razy odchodził od powódki bez podania przyczyny. Na podstawie rozmowy z powódką biegły sądowy stwierdził, że pozwany to człowiek wybuchowy, agresywny i wrogi oraz nie zrównoważony emocjonalnie.

⁴⁷ Wyrok z dnia 14 maja 2002 r., ASBL, nr akt 3122. W sprawie podłożem ukształtowania się osobowości pozwanego była atmosfera wychowawcza domu rodzinnego. Rodzice pozwanego traktowali go jak małe dziecko, rozpieszczali go, ale nie pomagali mu w podejmowaniu decyzji odnośnie do swoich potrzeb i swojego życia. Po zawarciu małżeństwa pozwany traktował żonę jak przedmiot do wyżycia się. Nie potrafił szanować żony, wszystko, co robiła, w pojęciu pozwanego było złe. Był człowiekiem nie zrównoważonym psychicznie do tego stopnia, że straszył powódkę, iż popełni samobójstwo i ciągle nosił przy sobie nóż. Świadkowie zaś określili go, jako chwiejnego i nie zrównoważonego, a także nie potrafiącego zrezygnować z własnych zachcianek. Biegły sądowy na podstawie rozmowy z powódką i pozwanym stwierdził, iż pozwany posiada osobowość neurotyczną, czego objawami są bezradność, skłonności samobójcze czy też odcucia odrzucenia. Poza tym dodał, że kontakty z ludźmi utrudnia mu negatywizm, czyli brak zainteresowania sprawami innych osób, oraz obniżona umiejętność wczuwania się w stany emocjonalne innych, w tym przede wszystkim współmałżonka.

jak i psychiatra⁴⁸. Po bezpośrednim zbadaniu stron procesowych, zespół opiniujący doszedł do przekonania, że jedna z nich posiada osobowość nieprawidłową. Biegły sądowy zaznaczył, że ekspertyza ta trudna jest do podważenia, ponieważ osoby sporządzające tę opinię były kompetentne do jej wyrażenia. Poza tym, opinia została sporządzona w oparciu o bezpośrednie badanie zainteresowanego i odpowiednio skonsultowana przez zespół, a także sporządzona na piśmie, a więc udokumentowana i podpisana przez osoby ją sporządzające⁴⁹.

2. TESTY PSYCHOLOGICZNE

Zgodnie z opinią niektórych autorów, nieprawidłowe stosowanie przez trybunały kościelne zasad psychologicznych, niezgodnych z zasadami antropologii chrześcijańskiej, doprowadziło do powstania dystansu i braku zaufania do badań psychologicznych⁵⁰. Pogląd ten łączy się z zagadnieniem przeprowadzania na potrzeby kanonicznego procesu małżeńskiego, oprócz analizy zebranego materiału dowodowego w czasie bezpośredniego badania strony procesowej, także testów psychologicznych. W ustawodawstwie kodeksowym Kościoła katolickiego na temat ewentualnego zastosowania testów psychologicznych, nie ma właściwie żadnych precyzyjnych norm kanonicznych, poza przedstawionymi przez papieża Jana Pawła II w przemówieniach do Trybunału Roty Rzymskiej w 1987 i 1988 r.⁵¹.

⁴⁸ Por. Wyrok z dnia 23 listopada 2000 r., ASBL, nr akt 2945. W młodości pozwany doznał urazu głowy i z tego względu miał problemy zdrowotne. Przebywał kilka razy w szpitalu. Zanim zawarł związek małżeński wcześniej przez jakiś czas przebywał w zakonie, ale przełożeni stwierdzili, że nie nadawał się na zakonnika. Małżeństwo zawarł mając 46 lat. Powódka określiła go jako człowieka dziwnego, wiele razy mówił do niej, że się zabije. Ponadto nigdy nie pracował, całymi dniami przesiadywał w domu, twierdząc, że odpędza złe duchy. Objawy takiego zachowania nasilały się i w końcu współżycie małżeńskie stało się dla powódki trudne do realizacji. Biegły sądowy stwierdził, że pozwany z taką osobowością nie jest w stanie stworzyć faktycznej wspólnoty małżeńskiej oraz głębszych więzów emocjonalnych.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. S. Steuden, *Zadania psychologa...*, s. 82.

⁵¹ W tej kwestii Jan Paweł II zwrócił uwagę na potrzebę zróżnicowania pomiędzy niezdolnością do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich a „trudnością” (*difficultas*) w ich podjęciu. W związku z tym, warto przypomnieć fragment alokucji Jana Pawła II: „Rozpad wspólnoty małżeńskiej nie może nigdy stanowić dowodu na rzecz niezdolności kontrahentów, którzy mogli zaniedbać lub niewłaściwie korzystać z dostępnych im środków naturalnych i nadprzyrodzonych, albo też mogli nie zaakceptować niezbędnych ograniczeń i ciężarów w życiu małżeńskim czy to z powodu przeszkód w sferze nieświadomości, czy to niewielkich patologii nie naruszających wolności ludzkiej, czy to wreszcie braków w porządku moralnym”. *Allocutio Summi Pontificis ad Praelectos Auditores, Administratos Advocatosque Rotae Romanae*, *Communicationes* 19(1987), s. 7; Por. W. Góralski, *Dialog sędziego z biegłym w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 5. II. 1987 r.*, w: *Mazowieckie Studia Kościelne*, red. M.M. Grzybowski, t. 1, Płock 1990, s. 28-29; M.E. Olmos Ortega, *La intervencion Dell perito en las causa matrimoniales canonicas*, w: *Estudios de Derecho matrimonial y procesal en homenaje al. Prof. Dr D. Juan L. Acebal Lujan*, red. F.R. Aznar Gil, Salamanca 1999, s. 261.

Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej w Dekrecie z dnia 16 czerwca 1998 r.⁵² wskazuje na to, że jedynie w sytuacji, kiedy biegły-ekspert badał stronę procesową można mówić w sensie technicznym o opinii (*peritia*) wydanej przez biegłego sądowego. W związku z tym należy w jak największej ilości przypadków wymagać od powołanego biegłego sądowego, aby, sporządzając swoją opinię, przeprowadzał badania psychologiczne w oparciu o najlepsze testy⁵³. Niektórzy autorzy natomiast podkreślają, że spotyka się coraz więcej opinii opartych tylko na przeprowadzonym wywiadzie psychologicznym lub tylko na podstawie akt sprawy⁵⁴. Wobec tego szczegółowe badania stron procesowych powinny mieć miejsce wówczas, gdy istnieje krótki czas pomiędzy zawieraniem małżeństwa a prowadzonym procesem o stwierdzenie nieważności małżeństwa⁵⁵.

Warto w tym miejscu przypomnieć opinię niektórych autorów rotalnych, którzy podkreślają, że testy psychologiczne wymagają nie tylko odpowiedniego przygotowania zawodowego ze strony tych, którzy je wykonują, ale także stosownego przygotowania do wyciągania z nich wniosków praktycznych⁵⁶. Zaznaczają również, że testy psychologiczne, dotyczące badania osobowości nie mogą naruszać prywatności osób badanych. Przypomina o tym norma kan. 220 Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r., która w swojej dyspozycji postanawia, że: „nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”.

Znaczenie i wykorzystywanie testów psychologicznych, jako instrumentów dowodowych w kanonicznym procesie małżeńskim, jest podporządkowane ich stosowności do wątpliwości procesowej oraz precyzyjnego badania sądowego. Z analizy kanonicznych procesów małżeńskich wynika, że Kolegium Sędziowskie zawsze było poinformowane, jaki test psychologiczny został użyty przez biegłego sądowego w celu określenia osobowości stron procesowych. Ponadto biegły sądowy wskazywał odpowiednią literaturę naukową albo odwoływał się do niej, a czasami też wskazywał poszczególne etapy swojego zadania. Z analizy procesów małżeńskich przeprowadzanych w trybunałach kościelnych wynika, iż najczęściej używane były testy na inteligencję, testy dotyczące osobowości, testy kwestionariuszowe i projekcyjne, a także testy wypowiadające się na temat umiejętności życiowych stron procesowych.

⁵² *Supremum Tribunal...*, s. 51-57.

⁵³ Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 309; M.Z. Stepulak, *Problemy etyczno-zawodowe biegłego psychologa...*, s. 86.

⁵⁴ Por. S. Steuden, *Zadania psychologa w sprawach...*, s. 95.

⁵⁵ Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne...*, s. 310.

⁵⁶ Por. M.E. Olmos Ortega, *La intervencion dell perito...*, s. 267.

W trybunale kościelnym w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa biegły sądowy może posłużyć się testem psychologicznym⁵⁷. W jednej ze spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa Kolegium Sędziowskie stwierdziło, iż z uwagi na czas trwania małżeństwa można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, iż ten dość krótki okres jego trwania może przemawiać za istnieniem czynnika głęboko destrukcyjnego, tkwiącego najczęściej w osobowości obydwu stron procesowych lub jednej z nich⁵⁸. Poza tym ostre konflikty powstałe tuż po zawarciu małżeństwa wydają się potwierdzać tę hipotezę. Poza tym wskazują na to również wyniki testów przeprowadzonych przez biegłego sądowego oraz postawy prezentowane przez strony procesowe w obecnym ich życiu⁵⁹.

Przykładem może być również wyrok trybunału kościelnego, w którym wyjaśniono, iż w opinii przedstawionej przez biegłego sądowego opierającego się na wynikach testu Rorschacha stwierdzono, że: „powód został dotknięty poważną patologią osobowości w sferze afektywnej”, jak również zaznaczono, iż „tego typu osobowość przejawia nastawienie antyspołeczne i cechuje ją niezdolność do współpracy z innymi ludźmi, jak również niezdolność do wzajemnej pomocy w małżeństwie i nawiązania głębokiej więzi interpersonalnej”⁶⁰. Zdaniem biegłego

⁵⁷ Por. Wyrok z dnia 30 września 1999 r., ASBL, nr akt 3196. Sprawa dotyczy pozwanego, u którego stwierdzono zaburzoną osobowość. Nie odbywał zasadniczej służby wojskowej i – jak się później okazało – chodził do szkoły specjalnej. W czasie zeznań przyznał także, że w młodości przebywał w szpitalu psychiatrycznym. W małżeństwie okazał się człowiekiem nerwowym i bardzo nie zrównoważonym, bowiem powódce groził, że ją zabije, znęcał się nad nią i zachowywał się jak tyran. Nadużywał także alkoholu i, będąc pod jego wpływem, wpadał w szał. Potomstwo nie interesowało zupełnie pozwanego, a nawet miał pretensje, że w nocy płacze i mu przeszkadza spać.

⁵⁸ Por. Wyrok z dnia 6 marca 2001 r., ASBL, nr akt 3241. Sprawa dotyczy mężczyzny z lekkim upośledzeniem umysłowym. Z zeznań pozwanego wynikało, iż w dzieciństwie przebywał w domu dziecka i chodził do szkoły specjalnej. W młodości był w zakładzie poprawczym, a później znalazł się w więzieniu. Dwa tygodnie po ślubie zrobił awanturę i okazał się nerwowym i nie zrównoważonym człowiekiem. Zachowanie pozwanego stawało się nie do zniesienia dla powódki, bowiem pozwany kłócił się z nią, szturchał i zaczął jej ubliżać. Zachowanie pozwanego zaczęło zdradzać braki i opóźnienia w jego rozwoju umysłowym. Ponadto nie był zainteresowany przyszłością małżeństwa i rodziny. Nie chciał też pracować i pomagać powódce w pracach domowych. Z jego wypowiedzi wynikało, że małżeństwa nie traktował poważnie, bowiem mówił, że małżeństwo krępuje jego wolność, jak również twierdził, że można zawierać go kilka razy, natomiast sakramentu małżeństwa nie traktował jako coś trwałego i dożgonnego.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Wyrok z dnia 3 grudnia 2007 r., ASMW, nr akt 23274. Sprawa dotyczy pozwanego, który jeszcze, jako uczeń gimnazjum miał objawy nerwowo-psychiczne. Posiadał stany lękowe i miał trudności w koncentracji, bywało też tak, że wołał samotność. Po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Seminarium Duchownego, ale z uwagi na ujawniającą się chorobę musiał je opuścić. Objawy choroby nasiliły się do tego stopnia, że przejawiał wiele niedorzecznych pomysłów. Był zmienny i nastrojowy. W domu rodzinnym przesiadywał w swoim pokoju, bardzo bał się ludzi i nawet próbował popełnić samobójstwo. W tym czasie korzystał z pomocy psychiatrycznej. Przed ślubem mówił, że nie podoła obowiązkowi małżeńskiemu. Za namową matki ożenił się, ale nie wytrwał w małżeństwie. Z badań psychologicznych wynika, że nie był zdolny do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

go sądowego „nie był on zdolny do stworzenia prawdziwych relacji interpersonalnych w małżeństwie”⁶¹.

W kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa zaskarżonych z postanowienia kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r. biegli sądowi dość często stosują badania z zastosowaniem różnych testów psychologicznych. I chociaż ustawodawstwo kościelne nie wypowiada się na temat wybranego testu psychologicznego, to musi się on dać pogodzić z antropologią chrześcijańską. W jednej ze spraw trybunał kościelny zwrócił się o opinię do powołanego eksperta – biegłej psycholog, która sporządziła ją w oparciu o akta sprawy oraz badanie psychologiczne stron procesowych⁶². Wyniki testu osobowościowego M.M.P.J. biegła sądowa zreferowała w następujący sposób: „Pozwana rzetelnie odpowiadała na wszystkie pytania testowe. Wyniki skal kontrolnych wskazują na brak tendencji do świadomego kłamstwa. Wyniki skal klinicznych nie wskazują na występowanie u pozwanej zaburzeń osobowości. Ujawniają jedynie psychologiczne przeżywanie sytuacji, w jakiej się znajduje. Pozwana jawi się, jako osoba mająca poważne problemy ze zdrowiem, co znajduje odzwierciedlenie w przedstawionej dokumentacji medycznej⁶³. Poza tym biegła sądowa zwróciła uwagę, na to, że: „wskazówką diagnostyczną przemawiającą za anoreksją jest duża energia i aktywność przy niskiej wadze⁶⁴. Według opinii biegłej „schorzenie występujące u pozwanej jest schorzeniem psychosomatycznym i ma nie tyle skutki psychiczne, co przyczyny w psychice”⁶⁵. Opinię swą biegła sądowa uzasadniła następująco: „Schorzenie jakim jest *anoreksja nervosa* nie pozwala na normalne i prawidłowe funkcjonowanie w małżeństwie, w wyniku czego następuje osłabienie popędu seksualnego. Zmiany zanikowe narządu rodno utrudniają odbywanie normalnych stosunków płciowych, a zaburzenia w wydzielaniu hormonów są przyczyną bezpłodności⁶⁶.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. Wyrok z dnia 25 maja 2005 r., ASBL 3627. Pozwana wychowywała się w specyficznej rodzinie, ponieważ jej matka była drugą żoną ojca. Problemy z nadwagą zaczęły się w szkole podstawowej, czyli już w piątej klasie, kiedy to pozwana stwierdziła, że będzie się odchudzać, bowiem chce w przyszłości zostać modelką. I rzeczywiście, jako nastolatka uczyła się modelingu i wiele razy brała udział w pokazach mody. Jej matka miała z nią problemy odnośnie do posiłków, ponieważ pozwana nie chciała jeść i używała środków odchudzających, przez co stawała się coraz szczuplejsza, ale też i słabsza fizycznie. Po zawarciu związku małżeńskiego pozwana nie zmieniła swojego postępowania i odchudzała się w dalszym ciągu. Nie chciała współżyć z powodem, twierdząc, że jest jeszcze za młoda, żeby mieć dzieci, gdyż ważniejsza jest jej kariera modelki, a poza tym popsułyby sobie figurę. W badaniach potwierdziła, że nie nadawała się do małżeństwa i do założenia rodziny i posiadania potomstwa. Jej oziębłość seksualna do powoda wynikała z obawy przed zajściem w ciążę i z tego też względu nie odczuwała potrzeby kontaktów seksualnych z mężem. Małżeństwo przetrwało zaledwie cztery miesiące.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. tamże.

Poważnym problemem dotyczącym testów psychologicznych jest, zdaniem niektórych autorów, fakt, że trudno określić znaczenie testów psychologicznych w kanonicznych procesach małżeńskich z uwagi na istnienie tysięcy takich testów⁶⁷. Testy cieszą się wiarygodnością w świecie naukowym, co jest przyczyną wykorzystywania ich w kanonicznym procesie małżeńskim. Badając opinie psychologiczne i psychiatryczno-psychologiczne w wielu procesach trybunałów kościelnych, można spotkać w opisie zastosowanych metod badania jedynie nazwy skrótowe testów psychologicznych, co z pewnością można potraktować jako uchybienie merytoryczne i formalne. Sprawą oczywistą wydaje się, że w przypadku znanych i rozpowszechnionych metod badania psychologicznego, jak chociażby Test Apercepcji Tematycznej (TAT), Test Murraya albo Test percepcyjny Ravena czy też Test Couvego, stosowanie skrótowych nazw można uznać za uzasadnione, natomiast w stosowaniu metod mało znanych, jak TIP oraz WPM, należałoby z całą pewnością posłużyć się ich pełną nazwą. W wielu kanonicznych procesach małżeńskich zastosowane w opinii skróty nazw testów psychologicznych, tj. TIP czy WPM, nie wyjaśniają ich znaczenia w przeprowadzonym badaniu psychologicznym. Z uwagi na to, iż w opiniach biegłych sądowych dość często brakuje omówienia wyników badań testowych, trudno wnioskować o celowości zastosowania wymienionych technik⁶⁸.

W swoich publikacjach niektórzy autorzy podkreślają, że biegły sądowy powinien poinformować sędziego kościelnego, jaki test został zastosowany w celu określenia aspektów osobowości badanego, a także, jaka jest charakterystyka testu i jego poszczególne etapy⁶⁹. Z punktu widzenia praktyki sądowej istotne jest określenie naukowe zdiagnozowanej perturbacji. Wielu psychiatrów natomiast wprowadziło różne podziały kliniczne, szeregując ludzi zaburzonych na podgrupy. Uszeregowanie to opiera się na najnowszej Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych, według której „specyficzne zaburzenia osobowości są ciężkimi zaburzeniami struktury charakteru i sposobu zachowania się osoby, zazwyczaj obejmującymi kilka wymiarów osobowości i prawie zawsze związanymi z dostrzegalnym zaburzeniem funkcjonowania indywidualnego i społecznego”⁷⁰. Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych jest przydatna ze względu na funkcjonujące i obowiązujące w praktyce medycznej oraz we wszystkich formach orzecznictwa i opiniowania psychologicznego ujednocicone, mające międzynarodowy zasięg, zestawienia

⁶⁷ Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności...*, s. 118; M.Z. Stepulak, *Problemy etyczne-zawodowe biegłego psychologa...*, s. 329.

⁶⁸ Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności...*, s. 308; M. Stepulak, *Dyspozycje etyczne biegłego psychologa...*, s. 107.

⁶⁹ Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności...*, s. 119; M.Z. Stepulak, *Problemy etyczne-zawodowe biegłego psychologa...*, s. 335.

⁷⁰ *Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja w ICD-10*, s. 170-174.

chorób i problemów zdrowotnych, a szczególnie zaburzeń psychicznych (osobowościowych) i zaburzeń zachowania⁷¹.

Wybrany przez biegłego sądowego test psychologiczny musi być podporządkowany redagowanej opinii, która nie tylko stawia diagnozę, ale jest istotnym środkiem dowodowym⁷². Wobec tego, należy wyjaśnić wątpliwość, czy dla biegłego psychologa, jako eksperta w kanonicznym procesie małżeńskim, jest miejsce na jego własną inicjatywę? Odnosząc się do przedłożonej wcześniej kwestii, należy zaznaczyć, iż zadaniem biegłego sądowego jest przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na wszelkie wątpliwe kwestie procesowe.

Warto w tym miejscu zastanowić się nad sentencją wyroku Sądu Metropolitalnego Warszawskiego odwołującego się do opinii powołanego biegłego-eksperta⁷³. W uzasadnieniu wyroku Kolegium Sędziowskie podkreśliło, iż konkluzje biegłego sądowego są istotne dla wyjaśnienia sprawy, bowiem wskazana przez niego opinia w precyzyjny sposób, na podstawie analizy akt procesowych wraz z przeprowadzonym bezpośrednim badaniem stron procesowych, wyjaśniła wszelkie wątpliwe kwestie⁷⁴. Powołany biegły sądowy przeprowadził również badanie psychodiagnostyczne, wykorzystując przy tym dwa testy osobowościowe, a mianowicie: test TAT i test MMPJ. W wyniku przeprowadzonych testów biegły sądowy doszedł do wniosku, że strona procesowa posiada: „produktywność wyobrażeńiową dość ubogą, nieco dziwną, przemawiającą za zaburzeniami w sferze myślenia i sferze emocjonalno-uczuciowej”. Ponadto zaznaczył, że strona procesowa wymaga: „dalszego leczenia psychiatrycznego”⁷⁵.

Warto także przypomnieć jeden z wyroków trybunału kościelnego, w którym orzeczono nieważność małżeństwa z postanowienia kan. 1095, n. 3 KPK z 1983 r.⁷⁶.

⁷¹ Por. J.M. Hannon, *The role of diagnosis in the annulment evaluation process*, *The Jurist* 49(1989), s. 182.

⁷² Por. St. Paździor, *Przyczyny psychiczne...*, s. 309.

⁷³ Por. Wyrok z dnia 24 czerwca 2003 r., ASMW, nr akt 20344.

⁷⁴ W analizowanej sprawie pozwana z osobowością zaburzoną wychowywała się w rodzinie pijackiej. W młodości miała opinię „łatawicy”, bowiem kilka razy uciekała z domu rodzinnego, za co później dostawała bicie od ojca. Po zawarciu małżeństwa postępowanie przedślubne powróciło i trzy tygodnie po ślubie zdradziła męża. Pozwana nie okazywała powodowi ani czułości ani miłości, a odnosiła się do niego bardzo wulgarnie, ciągle gdzieś wychodziła i nie chciała powodowi powiedzieć, gdzie idzie i do kogo. Była też lekkomyślna i żyła dniem dzisiejszym. Okazało się, że nie gotowała, nie sprzątała, a stan domu był fatalny. Po odejściu od powoda nie związała się na stałe z innym mężczyzną, nawet często ich zmieniała i nie chciała przyznać się do błędu. Z badań wynika, że nie była w stanie nawiązać głębokiej więzi z drugim człowiekiem, ponieważ była osobą nieodpowiedzialną.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. Wyrok z dnia 19 października 2001 r., ASBL, nr akt 2851. Sprawa dotyczy pozwanej, która, kształtując swoją kobiecość, identyfikuje się ze swoją matką i przez to staje się od niej zależna. Poza tym, od matki nie nauczyła się odnajdowania sensu bycia kobietą, jak również nie

Od powołanego biegłego sądowego trybunał kościelny otrzymał nie tylko wiedzę specjalistyczną, lecz także znajomość i akceptację nauki Kościoła dotyczącą małżeństwa. Biegła psychiatra po zapoznaniu się z aktami sprawy oraz po osobistym badaniu strony procesowej, opierając się na wynikach testu Rorschacha, stwierdziła u strony procesowej: „cechy niedojrzałej emocjonalnie osobowości, które w czasie zawierania małżeństwa z powodów powodowały, że była niezdolna do wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich”. Opinię tę biegła uzasadniła w sposób następujący: „Mimo posiadania wszystkich warunków do zawierania małżeństwa starała się przedłużyć okres narzeczeństwa, całokształt sprawy wskazuje na to, że pozwana chciała maksymalnie oddalić okres zbliżenia cielesnego, bowiem w jej wizji zbliżenie cielesne było czymś brutalnym, nie mieszczącym się w wymarzonej obrazie związku małżeńskiego”⁷⁷.

ZAKOŃCZENIE

Z analizy wyroków sądów kościelnych wynika, że wybrana przez biegłego sądowego metoda badawcza, czyli rozmowa psychologiczna lub testy psychologiczne, służą wyłącznie biegłemu dla rozstrzygnięcia wątpliwości. Metoda badawcza posiada charakter pomocniczy i podporządkowana jest poszukiwaniu naukowemu i sądowemu. Z tego też względu metody badawcze stosowane w sądach kościelnych okazują się skuteczne dla uzyskania pełnych i wiarygodnych wniosków, na których trybunał może opierać swoje rozstrzygnięcie. Ponadto, oceniając wszystkie przedstawione środki dowodowe, a zwłaszcza badania biegłego sądowego, trybunał osiąga pewność moralną co do niezdolności stron procesowych do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej.

nawiązywała relacji z mężczyznami, zwłaszcza z ojcem. Matka pozwanej nie sprostала zadaniu i nie przekazała pozwanej – córce dobrych relacji wynikających z małżeństwa. Z tego też względu pozwana wolała przebywać w towarzystwie koleżanek. Potrzeby seksualne stały się dla pozwanej drugorzędne, dlatego też, gdy za namową matki wyszła za mąż, wówczas ujawniła się prawdziwa jej natura. Małżeństwo dopełnione zostało dopiero cztery miesiące po ślubie. Pozwaną denerwowało to, że powód okazywał jej uczucie i miłość. Pomimo wielu prób ze strony powoda nie udało mu się nawiązać więzi interpersonalnej z pozwaną, dlatego też małżeństwo rozpadło się kilka miesięcy po ślubie.

⁷⁷ Por. tamże.

PSYCHOLOGICAL CONVERSATION AND TESTS
AS MEANS OF FORMING A TESTIMONY OF THE LEGAL EXPERT
IN THE NULLITY OF CHURCH MARRIAGE CASES

Summary

In the ecclesiastical courts, classical methods, such as psychological tests and interviews, are used as they are considered the most valuable psychological measures. The testing methods and questionnaires are of great importance to the legal expert as well. However, they do not always constitute a key addition to other psychological research. The investigational techniques mentioned above merely help the legal expert to resolve his doubts. The fact that those methods are implemented does not raise the value of the final motion, even though it is important that the techniques used by the expert touch upon not only the present mental state of the person being tested but also the past.

Keywords: conversation, tests, inability, nullity

Nota o Autorze: dr Anna Gołębiowska – adiunkt w Wyższej Szkole Bezpieczeństwa i Ochrony im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Słowa kluczowe: rozmowa, testy, niezdolność, nieważność

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW, Warszawa

REAKCJA KOŚCIOŁA NA NADUŻYCIA SEKSUALNE WOBEC NIELETNICH ZE STRONY DUCHOWNYCH

WSTĘP

Chrześcijanin jest powołany do życia w Chrystusie. Katechizm Kościoła Katolickiego poświęca temu zagadnieniu całą trzecią część tekstu. Naturalnym ludzkim pragnieniem jest szczęście. Przyjęcie wiary i odpowiedź dawana Bogu prowadzą do szczęścia, do szczęśliwego przeżywania życia. Ostatecznie, życie w Chrystusie prowadzi do zbawienia, do życia wiecznego¹. Szczęście domaga się od wiernych dokonywania wyborów moralnych i oczyszczania serca ze złych skłonności². Ta perspektywa teologiczna łączy się z powszechnym wezwaniem do świętości, do czego wzywa II Sobór Watykański. „Dlatego wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości (...)”³.

W powyższym świetle należy postrzegać prawo Kościoła, które reguluje życie osób duchownych. Poprzez to prawo, Magisterium prowadzi swoich wiernych do świętości. Przekraczanie norm moralnych, a również norm prawnych, wymaga reakcji Kościoła. Aby odpowiedzieć na pytanie: jak Kościół reaguje na nadużycia seksualne duchownych wobec nieletnich, należy prześledzić prawo kanoniczne na różnych poziomach. W odniesieniu do powyższego problemu, w opr-

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Poznań 2002, nr 1718-1720.

² Por. tamże, nr 1723.

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst polski*, Poznań 2002, s. 104-166, nr 39. Wezwanie do świętości dotyczy wszystkich, niezależnie od stanu wiernych, por. tamże, nr 40-42.

cowaniu poniższym zostanie omówione prawo powszechne Kościoła oraz dokumenty Magisterium, a także wybrane prawo partykularne⁴.

1. WEZWANIE DO ŚWIĘTOŚCI

Nadużycia seksualne duchownych są przekroczeniem zasad ich wiążących. Należy krótko przypomnieć, do czego są zobowiązani duchowni. Wyodrębniając duchownych, spośród wszystkich wiernych, należy przypomnieć, że prawodawca kościelny określa ich jako świętych szafarzy⁵. Włączenie do tego stanu dokonuje się przez przyjęcie diakonatu; duchownymi są: diakoni, prezbiterzy i biskupi⁶.

Wszyscy wierni są wezwani do świętości⁷, ale osobno to wezwanie prawodawca kościelny kieruje do duchownych, którzy są szafarzami Bożych tajemnic: „w swoim życiu z szczególnej racji obowiązani są dążyć do świętości (...)”⁸. Oznacza to dalej m.in. doskonałą wstrzemięźliwość i życie w celibacie. „Duchowni obowiązani są zachować ze względu na Królestwo niebieskie doskonałą i wieczną wstrzemięźliwość; i dlatego zobowiązani są do celibatu, który jest szczególnym darem Bożym, dzięki któremu święci szafarze mogą niepodzielnym sercem łatwiej złączyć się z Chrystusem a także swobodnie oddać się służbie Bogu i ludziom. Duchowni powinni odnosić się z należyłą roztropnością do osób, do których uczęszczanie mogłoby narazić na niebezpieczeństwo ich obowiązek zachowania wstrzemięźliwości lub wywołać zgorszenie wiernych”⁹.

Wstrzemięźliwość seksualna i celibat odpowiada kapłaństwu. Otwiera na gorliwszą służbę dla królestwa Bożego, na sprawowanie duchowego ojcostwa w Chrystusie i jest żywym znakiem przyszłego wiecznego świata¹⁰. Źródłem zo-

⁴ Poniższe opracowanie zostało ogłoszone przez autora na konferencji dla salezjańskich formatorów seminarijnych pt. *Formacja do przeżywania na sposób dojrzały uczuciowości i ślubu*, Kraków 27-29.06.2011.

⁵ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 207 § 1; *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 21-22.

⁶ Por. KPK 1983, kan. 266 § 1, 1009 § 1.

⁷ Por. tamże, kan. 210.

⁸ Tamże, kan. 276 § 1. Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”* (07 grudnia 1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, s. 478-508 nr 12-14; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”* (25 marca 1992), nr 19-20.

⁹ KPK 1983, kan. 277 § 1-2. Opracowanie dotyczy Kościoła katolickiego w obrządku łacińskim i w tym kontekście ujmują zagadnienie celibatu. Dodać należy, że kandydaci do diakonatu stałego, którzy żyją w małżeństwie, mogą przyjąć święcenia diakonatu. Historyczny i prawny rys zagadnienia celibatu duchownych, por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, s. 98-99.

¹⁰ Por. *Presbyterorum ordinis*, nr 16; *Pastores dabo vobis*, nr 44; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31 stycznia 1994), nr 57-60.

bowiązania jest dobrowolne i publiczne oświadczenie kandydata do święceń, przez które zobowiązuje się on do podjęcia obowiązku celibatu¹¹.

2. NADUŻYCIA SEKSUALNE – REAKCJA KOŚCIOŁA

Przyjęty temat opracowania skupia się na nadużyciach seksualnych wobec nieletnich. Tym samym, niektóre zagadnienia kanonicznego prawa karnego można pominąć, np. usiłowanie zawarcia małżeństwa przez duchownych¹². Oprócz zasadniczego problemu, jakim jest pedofilia popełniana przez duchownych, istnieją także inne wykroczenia i przestępstwa duchownych, które wraz z głównym zagadnieniem zostaną w poniższym punkcie omówione. Chodzi o: konkubinat, pojedyncze stosunki przeciwne czystości, molestowanie, propagowanie pornografii, rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Boga, czy tzw. solicytację.

2.1. Prawo kodeksowe

Prawo karne Kościoła chroni osoby i ich prawa. Niektóre z przestępstw kościelnych dotyczą bezpośrednio nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych, o czym zwłaszcza stanowi kan. 1395 Kodeksu z 1983 r. Należy także zasygnalizować te przestępstwa związane z pełnieniem sakramentów, które dotyczą również wymiaru seksualnego.

2.1.1. Przestępstwa związane ze sprawowaniem sakramentu pokuty

Kościół troszczy się, aby sprawowanie funkcji kapłańskich służyło misji zbawienia. Sprawowanie sakramentów, które rozmią się z tą zasadniczą misją, Kościół napiętnuje także w formie najsurowszych kar, tj. *latae sententiae*. Do takich przestępstw należy rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu.

„Kapłan, który działa wbrew przepisowi kan. 977, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej”¹³. Poza niebezpieczeństwem śmierci, spowiednik nie może ważnie rozgrzeszyć współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu (treść kan. 977), czyli nie może wypowiedzieć formuły absencji z intencją odpuszczenia grzechu. Wspólnikiem w tym wypadku jest jakakolwiek osoba (kobieta lub mężczyzna), która dopuściła się

¹¹ Por. KPK 1983, kan. 1037. Formacja seminaryjna w wymiarze ludzkim obejmuje także przygotowanie do życia w celibacie, por. tamże, kan. 244, 247 § 1-2.

¹² Por. tamże, kan. 1394 § 1.

¹³ Tamże, kan. 1378 § 1. „Rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu jest nieważne, poza niebezpieczeństwem śmierci”, tamże, kan. 977.

grzechu przeciw szóstemu przykazaniu z kapłanem, także osoba małoletnia. Współudział w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu wymaga, aby każda ze stron popełniła grzech świadomie i dobrowolnie; grzech jest tu czynem zewnętrznym i ciężkim¹⁴. Wina kapłana musi być umyślna, tj. ma on zamiar rozgrzeszyć współnika w grzechu; mimo pełnej świadomości, że popełnia przestępstwo, i przy nieskrępowanej woli działania.

Kościół, poprzez normę karną, chroni dobro i świętość sakramentu pokuty oraz samego penitenta. Współwinny nie może oceniać współnika grzechu. Ponadto, penitent nie wchodzi na drogę wewnętrznego nawrócenia. A także zachodzi niebezpieczeństwo zgorszenia wśród wiernych. Sankcją przy tym przestępstwie jest kara określona w postaci ekskomuniki *latae sententiae* zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Dokładniej, w tym przypadku od kary uwalnia Kongregacja Nauki Wiary¹⁵.

Kolejnym przestępstwem, które narusza świętość sakramentu pokuty jest tzw. solicytacja. Chodzi o nakłanianie penitenta do grzechu przeciw czystości. „Kapłan, który w akcie spowiedzi albo z okazji lub pod jej pretekstem nakłania penitenta do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, powinien być stosownie do ciężkości przestępstwa ukarany suspensą, zakazami lub pozbawieniami, a w przypadkach poważniejszych wydalony ze stanu duchownego”¹⁶.

Solicytacja pochodzi od spowiednika i kieruje się na osobę penitenta, którym może być także małoletni. Przestępstwo dotyczy grzechów przeciwko czystości, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Chodzi o samo nakłanianie do grzechu, niezależnie od tego, czy działanie sprawcy będzie skuteczne. Penitent nie musi wyrazić zgody, aby przestępstwo uznać za dokonane. Działanie spowiednika wyraża się zewnętrznie: rozmowa, wręczenie pisma, znaki i gesty¹⁷.

Nakłanianie penitenta do grzechu może być dokonane przez kapłana: a) w akcie sakramentalnej spowiedzi, b) z okazji spowiedzi, c) pod pretekstem spowiedzi. Pierwsza możliwa sytuacja solicytacji ma miejsce podczas sakramentalnej

¹⁴ Przestępstwo rozgrzeszenia współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu, por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, red. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, Lublin 1987, s. 247-248; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 354-364; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 96-102. Współudział wymaga świadomości i wolności działania; brak tych składników, np. upojenie alkoholowe, choroba psychiczna lub przymus zmienia kwalifikację czynu, nie jest to przestępstwo, po myśli kan. 1378 § 1, por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 97.

¹⁵ Skarga karna w wypadku tego przestępstwa przedawnia się po 10 latach od dnia jego popełnienia, por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Normae de gravioribus delictis* (18 maja 2001), AAS 93(2001), s. 785-788.

¹⁶ KPK 1983, kan. 1387. Poprzednie normy nt. solicytacji, por. J.P. Beal, *The 1962 Instruction 'Crimen sollicitationis': Caught red-handed or handed a red herring?*, *Studia Canonica* 41(2007), s. 199-236.

¹⁷ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 124-125.

spowiedzi św. Przez drugą ewentualność: „przy okazji spowiedzi”, należy rozumieć czas bezpośrednio przed spowiedzią lub tuż po niej. I trzecia sytuacja „pod pretekstem spowiedzi” ma miejsce wtedy, gdy kapłan pozoruje słuchanie spowiedzi, a nie ma intencji wysłuchania penitenta. Wprowadza on innych wiernych w błąd, że będzie spowiadał, a faktycznie pragnie odsunąć świadków od konfesjonalu, czy łóżka chorego.

Przestępstwo narusza świętość spowiedzi, powoduje zamęt i szkodę dusz, zwłaszcza osoby namawianej do grzechu. Następnie wywołuje ono zgorzenie wiernych i zniechęca wiernych do korzystania z sakramentu.

Do zaistnienia czynu przestępczego konieczne jest, aby istniała pewność, co do faktu solicytacji¹⁸. Po stronie kapłana niezbędna jest wina umyślna, aby doprowadzić penitenta do grzechu ciężkiego przeciw szóstemu przykazaniu Bożemu. Sankcja karna nie jest określona, tj. prawo powszechnie nie nakłada jednej wskazanej kary na przestępcę. Sędzia kościelny jest obowiązany stosownie do ciężkości przestępstwa ukarać sprawcę karą suspensy, zakazem sprawowania władzy bądź urzędu lub ich pozbawieniem, zakazem przebywania na określonym terytorium, a w poważniejszych wypadkach nawet dymisją ze stanu duchownego¹⁹.

2.1.2. Przestępstwa przeciwko czystości

Od początku chrześcijaństwa przestępstwa przeciw szóstemu przykazaniu były zaliczane do najcięższych. Groziły za nie surowe kary oraz publiczne pokuty. Życie w konkubinacie w wieku XI i XII pociągało za sobą karę depozycji, a wiernym nie wolno było kontaktować się z konkubinariuszami²⁰. Konsekwentnie, Kodeks z 1917 r. (kan. 2358 i 2359) zawierał różne kary za przestępstwa przeciwko czystości popełniane przez duchownych.

W aktualnym Kodeksie z 1983 r. prawodawca formułuje głównie dwie formy przestępstw popełnianych przez duchownych. W pierwszej z nich zawiera się konkubinaty i inne grzechy zewnętrzne przeciwko szóstemu przykazaniu. „Du-

¹⁸ Prawo kanoniczne chroni spowiedników przed fałszywymi doniesieniami o solicytacji: „Kto fałszywie donosi przełożonemu kościelnemu na spowiednika o przestępstwie, o którym w kan. 1387, podlega interdyscyplinarnemu wiążącemu mocą samego prawa, a jeśli jest duchownym, także suspensie”, KPK 1983, kan. 1390 § 1; por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 140-142. Penitent fałszywie oskarżający o solicytację powinien odwołać oskarżenie i naprawić wyrządzone szkody, por. KPK 1983, kan. 982; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 364-377.

¹⁹ Procedowanie w sytuacji przestępstwa solicytacji, polegającego na nakłanianiu penitenta do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu ze spowiednikiem, jest zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary i przedawnia się po dziesięciu latach od jego popełnienia, por. Kongregacja Nauki Wiary, *Normae de gravioribus delictis*.

²⁰ Por. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, red. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, s. 274; J.S. Grabowski, *Clerical sexual misconduct and early traditions regarding the sixth commandment*, *The Jurist* 55(1995), s. 527-591.

chowny konkubinariusz poza wypadkiem, o którym w kan. 1394, oraz duchowny trwający w innym grzechu zewnętrznym przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, wywołującym zgorzenie, winien być ukarany suspensą, do której, gdy mimo upomnienia trwa w przestępstwie, można stopniowo dodawać inne kary, aż do wydalenia ze stanu duchownego²¹. Druga forma działania przestępnego ma miejsce wtedy, gdy duchowny popełnia grzech zewnętrzny przeciwko szóstemu przykazaniu i spełnia przynajmniej jeden z poniższych warunków: a) został dokonany z użyciem przymusu lub gróźb; b) w sposób publiczny; c) z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu²².

Przez konkubinaty rozumie się trwałe pożycie mężczyzny i kobiety na sposób małżeński, bez zawartego związku małżeńskiego²³. W rozważanym zagadnieniu, jedną ze stron konkubinatu jest duchowny, diecezjalny lub zakonny. Drugą stroną związku jest kobieta, także gdyby była nieletnia. Konkubinaty jest związkiem nielegalnym, a odpowiedzialność karna duchownego dotyczy sytuacji, gdy związek jest notoryczny lub publiczny²⁴.

Inne przestępstwa duchownego opisane w kan. 1395 § 1 dotyczą grzechu ciężkiego i charakteryzującego się trwałością; jest to także grzech zewnętrzny, tj. znany publicznie lub też wkrótce będzie rozgłoszony²⁵. Przymiot publiczności czynu wywołuje ponadto zgorzenie wiernych.

Za przestępstwo konkubinatu oraz długotrwałe pozostawanie w gorszącym grzechu zewnętrznym przeciwko szóstemu przykazaniu ma być wymierzona kara suspensy. Jeśli duchowny, mimo upomnienia (upomnienie kanoniczne), nadal trwa w przestępstwie, mogą być nakładane na niego stopniowo inne kary, aż do dymisji ze stanu duchownego włącznie. W wypadku, kiedy duchowny jest zakonnikiem, należy go wywalić z instytutu zakonnego²⁶.

W drugiej grupie przestępstw w kan. 1395 znajdują się czyny z użyciem przymusu lub gróźb. Przemoc seksualna nie oznacza tylko gwałtu. Chodzi również o molestowanie seksualne. Element groźby, czyli wywierania psychicznego nacisku, zmierza do doprowadzenia osoby do czynów przeciwnych czystości. Spraw-

²¹ KPK 1983, kan. 1395 § 1.

²² „Duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego”, tamże, kan. 1395 § 2.

²³ Por. J. Wróbel, S. Paździor, *Konkubinaty*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 645-647.

²⁴ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 162.

²⁵ Por. tamże, s. 162-163. Naruszenie szóstego przykazania Bożego dotyczy zarówno czynów heteroseksualnych, jak i homoseksualnych.

²⁶ Por. KPK 1983, kan. 695 § 1.

ca grozi, np. rozgłoszeniem wiadomości zniesławiających zagrożoną osobę, pozbawieniem pracy, awansu czy innymi szkodami²⁷.

Inną formą przestępstwa jest czyn przeciwny czystości dokonany publicznie. To jest popełnienie go w obecności innych osób lub z wykorzystaniem środków społecznego przekazu, albo też w miejscu publicznym. Należy tu także uwzględnić ekshibicjonizm, którego świadkami mogą być np. osoby małoletnie.

Następne przestępstwo polega na naruszeniu szóstego przykazania z osobą małoletnią²⁸. Kodeksowy zapis dotyczy małoletnich poniżej szesnastego roku życia. Na zaistnienie przestępstwa nie wpływa to, czy małoletni zgadza się na czynności nieskromne czy wyraża sprzeciw, czy jest świadomy lub nieświadomy znaczenia wydarzeń. Także płeć małoletniego nie zmienia faktu, że jest to przestępstwo. Akty przestępne wyrażają intencję sprawcy: wykorzystanie nieletniego dla uzyskania jakiejś stymulacji czy gratyfikacji seksualnej²⁹. Sam duchowny często występuje w relacji duszpasterskiej do nieletniego³⁰. Czyny przestępne przedstawione w kan. 1395 § 2 podlegają karaniu nawet wtedy, gdy zostały popełnione jednorazowo. Nadużycia seksualne wobec nieletnich naruszają ich godność ludzką i wolność osobistą.

Prawodawca przewiduje różne sankcje karne względem duchownego, zależnie od ciężkości jego działania. Za czyny zabronione w kan. 1395 § 2 przewidziana jest kara obligatoryjna nieokreślona. Sędzia ma obowiązek wymierzyć sprawiedliwą karę, nie wyłączając kary dymisji ze stanu duchownego. Jeśli duchowny jest zakonnikiem, należy go wydalic z instytutu zakonnego. Jednakże przełożony zakonny może odstąpić od wydalenia, gdy uważa, że w inny sposób może doprowadzić sprawcę do poprawy życia, wyrównać naruszoną sprawiedliwość i na-

²⁷ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 164.

²⁸ Por. P. Cimboric, *The identification and treatment of sexual disorders and the priesthood*, *The Jurist* 52(1992), s. 598-614; J.P. Beal, *Doing what one can: canon law and clerical sexual misconduct*, tamże, s. 642-683; J. Touhey, *The correct interpretation of canon 1395: the use of the sixth commandment in the moral tradition from Trent to the present day*, *The Jurist* 55(1995), s. 592-631; J.H. Provost, *Offences against the sixth commandment: toward a canonical analysis of canon 1395*, tamże, s. 632-663; R. Jenkins, *On the suitability of establishing clerical sexual abuse of minors (c. 1395 § 2) as an irregularity ex delicto to the reception and exercise of orders*, *Periodica* 94(2005), s. 275-340; Z. Suchecki, *La tutela dei minori presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, *Appolinaris* 3-4(2006), s. 719-732; D. Alborno, *Norme e orientamenti della Chiesa cattolica dinanzi agli abusi sessuali di minori perpetrati da chierici*, *Salesianum* 70(2008), s. 713-717.

²⁹ Nadużycie posiada różne możliwe formy: dotyk, pocałunek w usta, ekspozycja organów płciowych lub sam stosunek seksualny. Istnieje też nadużycie niebezpośrednie: prowokująca rozmowa duchownego z nieletnim czy posiadanie przez tegoż pierwszego materiałów pornograficznych lub fotografowanie czy filmowanie nieletnich w celach pornograficznych, por. D. Alborno, *Norme e orientamenti*, s. 716.

³⁰ Wykorzystanie godności, władzy czy urzędu dla popełnienia przestępstwa wymaga surowego ukarania, por. KPK 1983, kan. 1326 § 1 nr 2.

prawić zgorzenie³¹. Koniecznym elementem subiektywnym po stronie duchownego jest wina umyślna, tj. zamiar popełnienia przez duchownego jednego z działań zabronionych w kan. 1395.

We wszystkich przestępstwach przeciwko szóstemu przykazaniu racją karnia jest ochrona dobra duchowego, tak po stronie duchownego, który je popełnia, jak i współuczestnika (-ów) czynu. Duchowny, także gdy jest zakonnikiem, narusza obowiązek doskonałej wstrzemięźliwości. Jego działanie jest szkodliwe dla niego samego i dla innych. Powoduje publiczne zgorzenie lub niebezpieczeństwo zgorzenia.

2.2. Dokumenty i działania Stolicy Apostolskiej

2.2.1. *Sacramentorum sanctitatis tutela* i *Normae de gravioribus delictis*

Nadużycia seksualne duchownych, a także krytyka medialna Kościoła, spowodowały reakcję Stolicy Apostolskiej. Po przeprowadzeniu pogłębionej konsultacji w ramach Kongregacji Nauki Wiary, jej członkowie przedstawili Ojcu Świętemu wyniki prac, tj. określenie poważniejszych przestępstw oraz stosowne procedury zastrzeżone dla tej Kongregacji. Wyniki studium zostały uznane i zatwierdzone w 2001 r. przez papieża Jana Pawła II, który wydał list *Sacramentorum sanctitatis tutela*³². Trzeba w tym miejscu zauważyć, że problematyka nadużyć seksualnych duchowieństwa była wielokrotnie podejmowana przez władze kościelne³³.

W liście *Sacramentorum sanctitatis tutela* papież podkreślił potrzebę ochrony świętości sakramentu Eucharystii i pokuty, a także zachowania szóstego przykazania Dekalogu. Wskazał na poprzednie dokumenty i normy kościelne chroniące te sakramenty oraz na kompetencje Kongregacji Św. Oficjum. Aktualnie, do Kongregacji Nauki Wiary należą wykroczenia oraz przestępstwa przeciwko

³¹ Por. tamże, kan. 695 § 1.

³² Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela”* (30 kwietnia 2001), AAS 93(2001), s. 737-739. W okresie po promulgacji Kodeksu z 1983 r., w 1988 r. zastrzeżono Kongregacji Nauki Wiary przestępstwa popełnione przeciwko obyczajom, por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej „Pastor Bonus”* (28 czerwca 1988), AAS 80(1988), s. 841-912, nr 52.

³³ Należy podkreślić znaczący wpływ kard. J. Ratzingera na zmiany w prawodawstwie karnym Kościoła, od 1988 r., poprzez rok 2001, aż do dzisiaj, por. J.I. Arrieta, *L'influsso del Cardinal Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico*, La Civiltà Cattolica 4 dicembre 2010, s. 430-440. Prawie identyczny tekst tego autora był opublikowany w *L'Osservatore Romano* 2 grudnia 2010 oraz na stronie watykańskiej: <http://www.vatican.va/resources/resources_arrieta-20101204_it.html>, (data dostępu: 16.06.2011); F. Lombardi, *Abuso sui minori. Le prospettive di Papa Benedetto XVI*, *Orientamenti Pastoralis* (2011)2, s. 44-55. Zestawienie dokumentów kościelnych i wypowiedzi, por. też *Kościół katolicki wobec nadużyć seksualnych duchowieństwa*, oprac. K. Tomasiak, *Wiadomości KAI* 21(2001), s. 23-25. Strona watykańska także przedstawia działania Kościoła wobec tego problemu, por. *Abuso sui minoris. La riposta della Chiesa*, <http://www.vatican.va/resources/index_it.htm>, (data dostępu: 06.06.2011).

wierze i obyczajom. Swoim listem apostołskim Jan Paweł II zarazem promulgował dokument Kongregacji Nauki Wiary *Normae de gravioribus delictis*.

List *Normae de gravioribus delictis* wymieniał przestępstwa zastrzeżone kompetencji Kongregacji w zakresie: ochrony Najświętszego Sakramentu, sakramentu pokuty i przestępstwo przeciwko obyczajom. Pośród nich są omówione już wyżej, tj. rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu i solicytacja, gdy nakłanianie do grzechu (w czasie spowiedzi, przy jej okazji lub pod jej pretekstem) jest kierowane do dokonania go ze spowiednikiem. Przestępstwem przeciwko obyczajom zastrzeżonym Kongregacji jest wystąpienie przeciwko szóstemu przykazaniu popełnione przez duchownego z osobą niepełnoletnią. I w tym miejscu pojawia się zmiana w porównaniu do Kodeksu z 1983 r., gdyż za niepełnoletnią jest tu uważana osoba poniżej osiemnastego roku życia³⁴. Wymienione przestępstwa podlegają Trybunałowi Apostołskiemu Kongregacji Nauki Wiary³⁵.

Ordynariusz, gdyby dowiedział się o przynajmniej prawdopodobnym dokonaniu przestępstwa i wstępnym dochodzeniu, obowiązkowo winien poinformować Trybunał Apostołski. Przekazuje temu Trybunałowi deklaracje świadków, dokumenty, wypowiedzi biegłych i inne akta sprawy wraz ze swoją opinią. Dalsze procedowanie należy do Kongregacji, o ile nie zleci ona ordynariuszowi jego prowadzenia, tj. przekaze zarazem jemu normy specjalne do dalszego postępowania³⁶. Skarga karna przedawnia się po dziesięciu latach. W odniesieniu do prze-

³⁴ "(...) delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore infra aetatem duodeviginti annorum a clerico commissum. Haec tantum, quae supra indicantur delicta cum sua definitione, Congregationis pro Doctrina Fidei Tribunali Apostolico reservantur", *Normae de gravioribus delictis*.

³⁵ W trybunałach ustanowionych przez ordynariuszy należy ustanowić następujące urzędy: sędziego, rzecznika sprawiedliwości, notariusza i patrona (pełnomocnika); urzędy są powierzane kapłanom. Trybunały kierują się powszechnym karnym prawem Kościoła. Tego typu sprawy podlegają sekretowi papieskiemu, tj. uczestnicy postępowania są zobowiązani do zachowania absolutnej dyskrecji. W latach 2001-2010 r., do Kongregacji wpłynęło ok. 3000 spraw; 60% przypadków dotyczyło czynów homoseksualnych wobec nieletnich, 30% wobec nieletnich heteroseksualnych, a 10% wobec małych dzieci. W 20% spraw procedury przeprowadziły diecezje, w 60% nie wszczęto procesów, głównie ze względu na zaawansowany wiek oskarżonych, a w 20% Kongregacja doprowadziła do przeniesienia duchownych do stanu świeckiego lub zostali oni skłonieni do prośby o dyspensę od obowiązków kapłańskich, por. *Intervista di Gianni Cardinale a mons. Charles Scicluna sulla rigidità della Chiesa nei casi di pedofilia*, <http://www.vatican.va/resources/resources_mons-scicluna-2010_it.html>, (data dostępu: 15.06.2011).

³⁶ Zastrzeżenie przestępstw dla Kongregacji Nauki Wiary dotyczy dziedziny proceduralnej, a następnie wymierzania i deklarowania kar. Natomiast uwalnianie z kar podlega ogólnym zasadom uwalniania zawartym w prawie powszechnym. Pozwany, jego pełnomocnik lub rzecznik sprawiedliwości, może apelować; apelację od wyroku pierwszej instancji (ordynariusza) składa się do Trybunału Kongregacji Nauki Wiary. Celem uniknięcia zgorszenia, ordynariusz może zastosować środki zabezpieczające: odsunięcie oskarżonego od świętych posług, nakaz lub zakaz pobytu w jakimś miejscu, itd., por. KPK 1983, kan. 1722.

stępstwa popełnionego przez duchownego z osobą małoletnią, czas przedawnienia zaczyna biecgnąć od dnia, w którym małoletni ukończy osiemnasty rok życia.

Należy tu zauważyć, że w zakończeniu listu *Normae de gravioribus delictis* zostało wyrażone życzenie nawiązujące do duchowego celu Kościoła. Pastoralna posługa ordynariuszy wyraża troskę o świętość duchownych i innych wiernych, także gdy oznacza to wymierzanie koniecznych kar.

2.2.2. Zaangażowanie Jana Pawła II i Benedykta XVI

Problem przestępstwa pedofilii szczególnie mocno dotknął Kościół katolicki w USA. Jan Paweł II rozmawiał z biskupami amerykańskimi na ten temat w 2002 r.³⁷ W swoim przemówieniu, papież wyraził smutek z powodu skandalu oraz cierpień, jakich doświadczyli skrzywdzeni młodzi ludzie. Nadużycia seksualne popełniane przez duchownych są nie tylko ciężkim grzechem w oczach Boga, ale także jest to zło uznawane przez społeczeństwo za przestępstwo. Naprawienie zła wymaga chrześcijańskiego nawrócenia i powrotu do Boga. Sytuacja domaga się ponadto przygotowania kryteriów działania, które zapobiegną pojawieniu się podobnych błędów³⁸.

Nadużycia dokonane na młodych osobach są znakiem kryzysu moralności seksualnej, który dotknął Kościół, jak również całą społeczność. Działanie Kościoła winno pokazać tak wiernym, jak i społeczeństwu, że biskupi i przełożeni zakonni troszczą się o dobro duchowe ludzi. A w życiu kapłańskim czy zakonnym nie ma miejsca dla tych, którzy krzywdzą młodzież. Wierni muszą też wiedzieć, że biskupi oraz duchowni są całkowicie zaangażowani w ukazywanie prawdy nt. moralności seksualnej, w odnowę kapłaństwa, małżeństwa i życia rodzinnego³⁹.

Jan Paweł II powrócił do tematu nadużyć seksualnych w 2004 r. podczas spotkania *ad limina apostolorum* z biskupami amerykańskimi. Potwierdził wówczas dyspozycyjność tych biskupów w rozpoznaniu i następnie w zmierzeniu się z brakami i błędami z przeszłości. Z podejmowanych działań płynie pojednanie i odnowienie Kościoła. Rozwiązując zasadniczy problem, biskupi mają zachęcać wiernych, także duchownych, do dawania świadectwa wiary⁴⁰.

Spotkanie z Konferencją Episkopatu Irlandii w 2006 (*ad limina apostolorum*) było kolejną okazją do wypowiedzi papieskiej, tym razem już Benedyk-

³⁷ Por. *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla riunione interdicasteriale con i cardinali degli Stati Uniti D'America* (23 kwietnia 2002), <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals_it.html>, (data dostępu: 11.06.2011); tekst pol. por. *L'Osservatore Romano* 6(2002), s. 18-19.

³⁸ Por. tamże, nr 2.

³⁹ Por. tamże, nr 3.

⁴⁰ Spotkania biskupów amerykańskich, w ramach wizyty *ad limina apostolorum*, miały miejsce: 02.04.2004, 02.09.2004 i 11.09.2004, por. <http://www.vatican.va/resources/resources_adlimina-american-bishops-2004_it.html>, (data dostępu: 13.06.2011).

ta XVI. Ojciec Święty stwierdził, że rany nadużyć seksualnych są głębokie i pilnie wymagają naprawienia zaufania. Mierząc się z problemem, należy najpierw ustalić prawdę o tym, co się stało. A następnie podjąć niezbędne kroki, aby – kierując się sprawiedliwością – uniknąć tych samych błędów w przyszłości. Ponadto, należy dążyć do uleczenia ofiar i wszystkich innych dotkniętych tymi przestępstwami. Duch Święty poprzez czas oczyszczenia prowadzi Kościół do pogłębienia życia w świętości⁴¹.

Benedykt XVI odbył w 2008 r. pielgrzymkę apostolską do USA. Odnosił się wówczas m.in. do skandali seksualnych z udziałem duchownych. W przemówieniu do biskupów amerykańskich w narodowym sanktuarium maryjnym w Waszyngtonie powiedział, że nadużycia seksualne wobec najmłodszych wywołują głębokie zawstyżenie. Biskupi są odpowiedzialni za leczenie tego typu ran, a priorytetem jest wyrażenie współczucia i wsparcia dla ofiar. Należy podejmować odpowiednie środki zaradcze i dyscyplinarne oraz zapewnić bezpieczne środowiska dla młodych. Aby środki i strategie odniosły skutek, należy je widzieć w szerszym kontekście. Chodzi o właściwe wychowanie moralne dzieci i młodzieży, w tym do zdrowego rozumienia seksualności; należy też chronić dzieci i młodzież przed pornografią. I w tym szerszym znaczeniu rozwiązywania problemu każdy członek społeczeństwa przyczynia się do odnowy moralnej⁴². Umacnianie więzi biskupów z kapłanami jest naśladowaniem Chrystusa Dobrego Pasterza. „Rzeczywiście, wyraźniejsze skupienie się na naśladowaniu Chrystusa w świętości życia jest tym, czego potrzeba, jeśli chcemy iść naprzód”⁴³.

Papież powrócił do bolesnego tematu cierpień wynikających z nadużyć seksualnych w dalszym przebiegu pielgrzymki do USA. W homilii w Waszyngtonie wzywał do okazania pasterskiej troski ofiarom oraz do promocji uzdrowienia i pojednania. Odnowa duchowa Kościoła w USA zależy od sakramentu pojednania i wzrastania w świętości⁴⁴. Osobistym wyrazem zaangażowania się papieża było ponadto jego spotkanie z ofiarami przestępstw seksualnych w kaplicy Nuncjatury Apostolskiej w Waszyngtonie 17 kwietnia 2008 r.

⁴¹ Por. *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai vescovi della Conferenza Episcopale Di Irlanda in visita "Ad Limina Apostolorum"* (28 października 2006), <http://www.vatican.va/resources/resources_adlimina-irish-bishops-oct2006_it.html>, (data dostępu: 13.06.2011).

⁴² Por. Benedykt XVI, *Przemówienie do biskupów amerykańskich* (16 kwietnia 2008), w: Ojciec Święty Benedykt XVI, *Chrystus naszą nadzieją. Wizyta apostolska Ojca Świętego Benedykta XVI w Stanach Zjednoczonych*, Kraków 2008, s. 33-36.

⁴³ Tamże, s. 37-38.

⁴⁴ Por. Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona na stadionie Nationals Park w Waszyngtonie* (17 kwietnia 2008), w: Ojciec Święty Benedykt XVI, *Chrystus naszą nadzieją...*, s. 59-62. Ojciec Święty nawiązał do problemu nadużyć także w czasie homilii w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku 19 kwietnia, por. tamże, s. 125.

Ojciec Święty w tym samym roku udał się do Australii. W czasie Mszy św. w Sydney ponownie wyraził wstyd, ból i cierpienie Kościoła z powodu nadużyć seksualnych. „Te karygodne czyny, które stanowią tak poważne nadużycie zaufania, zasługują na jednoznaczne potępienie”⁴⁵. Podobnie, jak w USA, tak i w Australii, papież spotkał się z ofiarami przestępstw i wyraził im swoje współczucie.

W kolejnym roku – 2009, Benedykt XVI spotkał się z biskupami Irlandii. Poruszony doniesieniami o nadużyciach seksualnych, wyraził żal z powodu tych, którzy zdradzili swoje ślubowanie wobec Boga oraz zaufanie ofiar, rodzin i społeczeństwa. Współodczuwając zdradę i wstyd z katolikami irlandzkimi zapewnił, że Kościół będzie dalej dociekał prawdy o dokonanych wydarzeniach oraz szukał najlepszych bezpiecznych rozwiązań na przyszłość⁴⁶. Ogólnie należy stwierdzić, że Ojciec Święty wielokrotnie poruszał temat przestępstw seksualnych duchownych w spotkaniach z biskupami całego świata, z dziennikarzami i ofiarami nadużyć⁴⁷.

Ojciec Święty skierował w 2010 r. list do katolików irlandzkich, w którym nakreślił plan uzdrowienia i odnowy kościelnej⁴⁸. Dokument ten, choć adresowany

⁴⁵ Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona w katedrze NMP w Sydney* (19 lipca 2008), w: Ojciec Święty Benedykt XVI, *XXIII Światowy Dzień Młodzieży. Sydney 2008*, Kraków 2008, s. 86. Papież również w trakcie konferencji prasowej w czasie lotu do Australii wyraził swój i całego Kościoła sprzeciw wobec pedofilii, por. <http://www.vatican.va/resources/resources_visit-australia-jul2008_it.html>, (data dostępu: 14.06.2011).

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami Konferencji Episkopatu Irlandii oraz Kurii Rzymskiej* (19 grudnia 2009), <http://www.vatican.va/resources/resources_irish-bishops-dec2009_en.html>, (data dostępu: 14.06.2011). Robocze spotkanie biskupów irlandzkich z papieżem i przedstawicielami Kurii Rzymskiej wraz z dyskusją nad przestępstwami seksualnymi duchownych odbyło się też 15-16 lutego 2010, <http://www.vatican.va/resources/resources_irish-bishops-feb2010_en.html>, (data dostępu: 14.06.2011).

⁴⁷ Por. Benedykt XVI, *Incontro del Santo Padre Benedetto XVI con i giornalisti durante il volo verso Malta* (17 kwietnia 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100417_interview_it.html>; tenże, *Comunicato: incontro del Santo Padre con alcune vittime di abusi sessuali* (18 kwietnia 2010), <http://www.vatican.va/resources/resources_comunicato-abusi-malta_it.html>; tenże, *Intervista concessa dal Santo Padre Benedetto XVI ai giornalisti durante il volo verso il Portogallo* (11 maja 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100511_portogallo-interview_it.html>; tenże, *Omelia* (11 czerwca 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100611_concl-anno-sac_it.html>; tenże, *Risposte del Santo Padre Benedetto XVI alle domande dei giornalisti durante il volo verso il Regno Unito* (16 września 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100916_interv-regno-unito_it.html>; tenże, *Omelia* (18 września 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100918_westminster_it.html>; tenże, *Incontro con i vescovi di Inghilterra, Galles e Scozia* (19 września 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100919_vescovi-inghilterra_it.html>, (data dostępu: 14.06.2011).

⁴⁸ Por. Benedykt XVI, *List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii* (19 marca 2010), <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_pl.html>, (data dostępu: 14.06.2011).

do katolików irlandzkich, należy szeroko odczytać w całym Kościele. Z treścią listu powinni się zapoznać wszyscy wierni, aby właściwie stawić czoła kwestii nadużyć seksualnych. Zresztą, jak zauważa jego autor: „problem nadużyć w stosunku do nieletnich nie jest specyficznym problemem ani Irlandii, ani Kościoła”⁴⁹. Uleczenie tak specyficznej rany wymaga na pierwszym miejscu uznania grzechu przed Bogiem i przed ludźmi. Należy przyznać, że popełniono grzechy wobec najbardziej bezbronnych osób, którymi są dzieci. Dopiero za tą świadomością powinien postępować wspólny wysiłek, aby zagwarantować dzieciom ochronę w przyszłości.

Papież dalej stwierdza, że aby rozwiązać problem, należy widzieć przyczyny zła. Są nimi m.in. sekularyzm kapłanów i zakonników oraz zarzucenie dobrych duchowych praktyk, takich jak: częsta spowiedź, codzienna modlitwa i coroczne rekolekcje⁵⁰.

Kolejną przyczyną problemu jest odejście od karania, od stosowania sankcji. W okresie po Soborze Watykańskim II, niektórzy pasterze Kościoła błędnie interpretowali myśl soborową i rezygnowali ze stosowania kanonicznego prawa karnego. „W szczególności panowała tendencja, zrodzona ze słusznych intencji, ale błędna, do unikania postępowania karnego w obliczu nieprawidłowych sytuacji kanonicznych”⁵¹. W innej wypowiedzi papieskiej padają słowa: „Panowało przekonanie, że Kościół nie może być już Kościołem prawa, ale Kościołem miłości; nie powinien więc karać. W ten sposób zlikwidowano świadomość, że kara może być także aktem miłości”⁵². Kierując się źle pojmowaną troską o Kościół i pragnąc uniknąć skandali, biskupi i przełożeni zakonni nie stosowali kar kanonicznych. Do innych przyczyn skandali seksualnych należą: niewłaściwe procedury stosowane przy dopuszczeniu do kapłaństwa i życia zakonnego oraz niewystarczająca formacja ludzka, moralna, intelektualna i duchowa w seminariach i nowicjatach⁵³.

W liście do katolików irlandzkich papież kolejny raz wyraził swój żal i wstyd z powodu zła nadużyć seksualnych. Wezwał kapłanów i zakonników winnych przestępstw, aby ci w szczególnie sposób uczynili rachunek sumienia, wzięli odpowiedzialność za grzechy i wyrazili żal. „Zdradziliście niewinnych młodych ludzi oraz ich rodziców, którzy pokładali w was zaufanie. Musicie za to odpowiedzieć przed Bogiem wszechmogącym, a także przed odpowiednio powołanymi do tego sądami. Utraciliście szacunek społeczności Irlandii i okryliście wstydem i hańbą waszych współbraci. A ci wśród was, którzy są kapłanami, zbezcześcili świętość sakramentu kapłaństwa, w którym Chrystus uobecnia się w nas i w na-

⁴⁹ Tamże, nr 2.

⁵⁰ Por. tamże, nr 4.

⁵¹ Tamże.

⁵² *Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 38; por. J.I. Arrieta, *L'influsso*, s. 432.

⁵³ Por. *List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików Irlandii*, nr 4.

szych uczynkach. Ogromną krzywdę wyrządziliście ofiarom i naraziliście na wielką szkodę Kościoła i społeczny obraz kapłaństwa i życia zakonnego”⁵⁴. Grzech niestety skutkuje tym, że przesłania dobre osiągnięcia całego Kościoła i jego wiernych, na co także papież zwrócił uwagę.

W słowach kierowanych do wszystkich kapłanów i zakonników, Benedykt XVI zachęcił ich, aby stawali się ludźmi modlitwy. Z kolei, zwracając się do biskupów, przypomniał im, aby nie tylko w całej pełni stosowali prawo kanoniczne, ale również współpracowali z władzami świeckimi⁵⁵. Na koniec polecił kilka konkretnych inicjatyw. Cały okres Wielkiego Postu i piątkowe postanowienia pokutne 2011 r. miały być czasem prośby o Boże miłosierdzie. Konieczna jest żarliwa modlitwa w formie adoracji eucharystycznych. Została też zapowiedziana specjalna wizytacja apostolska niektórych irlandzkich diecezji, seminariów i zgromadzeń zakonnych. A ponadto, mają być zorganizowane specjalne misje dla biskupów, kapłanów i zakonników⁵⁶.

2.2.3. Modyfikacja: *Normae de gravioribus delictis*

Stolica Apostolska po dziewięciu latach zmodyfikowała normy postępowania wobec najcięższych przestępstw. Po otrzymaniu aprobaty papieskiej, Kongregacja Nauki Wiary 21 maja 2010 r. opublikowała nowe normy⁵⁷. Wydobywając z dokumentu tylko te zmiany, które dotyczą nadużyć seksualnych, można zauważyć kilka różnic. Podtrzymano przestępstwo popełnione przez duchownego z osobą poniżej osiemnastego roku życia, ale z tak rozumianym nieletnim zrównano osoby, które trwale są niezdolne do posługiwania się rozumem⁵⁸. Przestępstwem zastrzeżonym Kongregacji jest ponadto: „nabywanie albo przechowywanie, lub rozpowszechnianie w celach lubieżnych materiałów pornograficznych, przedstawiających nieletnich poniżej czternastego roku życia, przez duchownego – w jakikolwiek

⁵⁴ Tamże, nr 7.

⁵⁵ Por. tamże, nr 11; te same zalecenia papież skierował do przełożonych zakonnych, por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże, nr 14. Stolica Apostolska w 2010 r. zapowiedziała wizytację apostolską w niektórych diecezjach Irlandii, w seminariach i instytucjach zakonnych oraz stowarzyszeniach życia apostolskiego, a w kolejnym roku 2011 ukazał się komunikat z pierwszej fazy wizyty, por. *Comunicato della Santa Sede per l'inizio della Visita Apostolica in Irlanda* (12 listopada 2010), <http://www.vatican.va/resources/resources_irlanda-inizio-visita-2010_it.html>; *Comunicato della Santa Sede per la conclusione della prima fase della Visita Apostolica in Irlanda* (06 czerwca 2011), <http://www.vatican.va/resources/resources_irlanda-prima-fase-visita-2010_it.html>, (data dostępu: 16.06.2011).

⁵⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu Normae de gravioribus delictis* [dalej: *Normae de gravioribus delictis 2010*], *L'Osservatore Romano* 10(2010), s. 53-56. Por. komentarze do obowiązujących norm, *Normy Motu Proprio „Sacramentorum Sanctitatis Tutela”*. Wprowadzenie historyczne, tamże, s. 57-59; P.F. Lombardi, *Il significato della pubblicazione delle nuove “Norme sui delitti più gravi”*, <http://www.vatican.va/resources/resources_lombardi-nota-norme_it.html>, (data dostępu: 15.06.2011).

⁵⁸ Por. *Normae de gravioribus delictis 2010*, art. 6 § 1 nr 1.

sposób i za pomocą jakiegokolwiek urzędnika”⁵⁹. Kolejną zmianą jest wydłużenie czasu terminu skargi karnej, która przedawnia się po dwudziestu latach⁶⁰.

Dla ułatwienia stosowania norm (*de gravioribus delictis*) Kongregacja Nauki Wiary zwróciła się do poszczególnych Konferencji Episkopatów z *Okólnikiem*⁶¹. Chodzi o to, aby każda z Konferencji opracowała własne „wytyczne” w formie jasnych i skoordynowanych procedur w przypadkach nadużyć seksualnych⁶². W przygotowaniu wytycznych powinni wziąć udział wyżsi przełożeni kleryckich instytutów zakonnych.

W *Okólniku* Kongregacji najpierw wskazano ogólne aspekty: troskę o ofiary nadużyć seksualnych i wsparcie im udzielane, ochronę małoletnich, formację przyszłych kapłanów i zakonników, towarzyszenie kapłanom i współpracę z władzami państwowymi, ale bez naruszenia forum sakramentalnego (*foro interno*)⁶³. Dokument przedstawia krótki opis obowiązującego ustawodawstwa kanonicznego na temat nadużyć seksualnych. Środkami karnymi wobec duchownego są: ograniczenia publicznej posługi kapłańskiej, zakazy kontaktu z niepełnoletnimi, nakazy karne po myśli kan. 1319 Kodeksu z 1983 r. i inne sankcje karne łącznie z karą wydalenia ze stanu duchownego⁶⁴. Wytyczne przygotowane przez Konferencję Episkopatu stanowią uzupełnienie prawa powszechnego, a nie jego zastą-

⁵⁹ Tamże, art. 6 § 1 nr 2. Przy przestępstwach przeciwko obyczajom, duchowny winien być ukarany stosownie do wagi czynu, nie wykluczając wydalenia lub pozbawienia urzędu, por. tamże, art. 6 § 2. Internetowe przeglądanie pornografii może być niezmierzone przez duchownego, ale zainstalowanie plików pornograficznych wymaga intencjonalnego działania, często przy użyciu elektronicznych form płatności, por. Z. Suchecki, *La tutela dei minori*, s. 723-724.

⁶⁰ Por. *Normae de gravioribus delictis 2010*, art. 7 § 1. W odniesieniu do nieletnich – ofiar przestępstw – przedawnienie biegnie od dnia, w którym nieletni skończył osiemnaście lat, por. tamże, art. 7 § 2. Pomijam tu zmiany proceduralne, np. dispensę od wymogu kapłaństwa czy doktoratu z prawa kanonicznego dla członków trybunału, por. tamże, art. 15.

⁶¹ Por. *Okólnik do Konferencji Episkopatów w sprawie opracowania „wytycznych” dotyczących sposobów postępowania w przypadku nadużyć seksualnych popełnionych przez duchownych wobec osób niepełnoletnich* [dalej: *Okólnik Kongregacji 2011*] (03 maja 2011), <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_abuso-minori_pl.html>, (data dostępu: 16.06.2011).

⁶² Por. *Lettera del cardinale William Levada per la presentazione della Circolare alle Conferenze Episcopali sulle linee guida per i casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici* (03 maja 2011), <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_levada-abuso-minori_pl.html>, (data dostępu: 16.06.2011).

⁶³ Por. *Okólnik Kongregacji 2011*, nr 1 a-d. W odniesieniu do kandydatów do kapłaństwa lub życia zakonnego, którzy zmieniają seminaria i domy formacyjne, należy zadbać o wymianę informacji na ich temat między biskupami i przełożonymi zakonnymi, por. tamże. Biskupi mają pouczać swych kapłanów o krzywdach towarzyszących przestępstwom przeciwko zwyczajom oraz odpowiedzialności kanonicznej i cywilnej, por. tamże.

⁶⁴ Por. tamże, nr 2. Papież Benedykt XVI, od czasu, kiedy był prefektem Kongregacji Nauki Wiary, zabiegał o integralność i konsekwentne stosowanie prawa karnego kanonicznego. Z jego inicjatywy trwają prace nad reformą księgi VI Kodeksu z 1983 r., por. J.I. Arrieta, *L'influsso*, s. 430.

pienie oraz domagają się tzw. *recognitio* Stolicy Apostolskiej. W trzeciej części *Okólnika* Kongregacja podała wskazania dla ordynariuszy, jak np.: konieczność szacunku dla osoby wnoszącej oskarżenie, pomocy psychologicznej i duchowej dla ofiar, zachowanie dobrego imienia osób, prawo do obrony dla oskarżonego, czy uwzględnienie prawodawstwa państwowego i ewentualnego obowiązku powiadomienia władz świeckich⁶⁵.

2.3. Prawo partykularne

Równoległe do wielu wypowiedzi papieży oraz dokumentów Kurii Rzymskiej rozwijały się rozwiązania partykularne. W krajach, gdzie problem przestępstw duchownych wobec nieletnich zatoczył szerokie kręgi odzewu społecznego, Konferencje Episkopatu podejmowały różne działania. Własne wytyczne opracowały np.: Konferencja Biskupów USA, Australii, Kanady, Irlandii, Filipin, Nowej Zelandii, Szwajcarii, Belgii, Chile⁶⁶.

Spośród wielu rozwiązań przytoczę tylko jeden przykład ze Stanów Zjednoczonych, gdzie nadużycia seksualne duchownych szczególnie dotknęły Kościoła⁶⁷. Po spotkaniach Jana Pawła II z biskupami amerykańskimi, episkopat tego kraju opracował własne normy postępowania (*Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*). Zasady przyjęte przez biskupów 13 listopada 2002 r. uzyskały *recognitio* Stolicy Apostolskiej 8 grudnia tego samego roku i były promulgowane. Następnie 17 czerwca 2005 r. biskupi dokonali rewizji i zaaprobowali nową formę norm (*Karta Ochrony Dzieci i Młodzieży = Charter for the Protection of Children and Young People*). Z datą 1 stycznia 2006 r. Kongregacja ds. Biskupów rozciągnęła *recognitio* na odnowione normy⁶⁸.

Kartę Ochrony Dzieci i Młodzieży otwiera wstęp opisujący doświadczenie Kościoła w USA po 2002 r. w związku z przestępstwami seksualnymi duchownych. Dalej *Karta* zawiera 17 artykułów. Biskupi zadeklarowali, że będą wspierać proces uzdrawiania osób skrzywdzonych i chronić dzieci i młodzież. Deklarację wzmocnili uroczystym przyrzeczeniem umieszczonym w zakończeniu *Karty*.

Pierwsza grupa norm dotyczy uzdrowienia i pojednania z ofiarami przestępstw. Diecezje mają np. obowiązek dotarcia do ofiar i udzielenia wszelkiej możliwej

⁶⁵ Por. *Okólnik Kongregacji 2011*, nr 3 a-i; „wyklucza się możliwość powrotu do wykonywania posługi kapłańskiej w sposób publiczny, jeśli owa publiczna posługa duchownego stanowi niebezpieczeństwo dla osób nieletnich lub powodowałaby skandal we wspólnocie”, tamże, nr 3 i.

⁶⁶ Por. D. Albornoz, *Norme e orientamenti*, s. 713-722; *Kościół katolicki wobec nadużyć...*, s. 23-25.

⁶⁷ Por. United States Conference of Catholic Bishops, *Charter for the Protection of Children and Young People*, Washington 2006, <<http://www.usccb.org/ocyp/charter.pdf>>, (data dostępu: 16.06.2011).

⁶⁸ Por. tamże, s. 27.

pomocy (duchowej i socjalnej, poradnictwo, itd.)⁶⁹. Również mają wypracować własne przepisy i procedury, aby odpowiedzieć na każdy zarzut oraz ustanowić organy konsultacyjne złożone głównie z osób świeckich⁷⁰.

Dla efektywności systemu przeciwdziałania problemowi, diecezje są zobowiązane do zgłoszenia władzom świeckim wniesionych zarzutów⁷¹. A duchowni po potwierdzeniu przestępstwa mają być odsunięci od pełnionych posług lub wydalenii ze stanu duchownego⁷².

Konferencja Biskupów USA ustanowiła w swoim gronie dodatkowe struktury, tj. Komisję ds. Nadużyć Seksualnych i Komisję Ochrony Dzieci i Młodzieży⁷³. Te komisje, jak i cały Kościół w USA, ma zabiegać o tworzenie bezpiecznych środowisk dla dzieci i młodzieży. Z powodu zapewnienia bezpieczeństwa, diecezje mają sprawdzić przeszłość duchownych zaangażowanych w posługę kościelną i innych pracowników będących w ciągłym kontakcie z nieletnimi⁷⁴.

ZAKOŃCZENIE

Medialne nagłaśnianie nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych i zakonników wobec nieletnich sprawia wrażenie, jakoby Kościół nie reagował na nie. Głośne i agresywne przesłanie mass mediów o rzekomej bierności Kościoła wobec nadużyć seksualnych nie jest prawdą. Przegląd różnych wystąpień i dokumentów papieskich, jak również zaangażowanie Kurii Rzymskiej, a zwłaszcza Kongregacji Nauki Wiary, ukazuje wielopłaszczyznową i bardzo aktywną reakcję Kościoła.

Należy podkreślić istotny wpływ papieża Benedykta XVI na prawodawstwo kościelne przeciwdziałające nadużyciom seksualnym wobec nieletnich. Od czasu, kiedy był prefektem Kongregacji Nauki Wiary, zabiegał o konsekwentne i jednoznaczne zasady kanonicznego prawa karnego oraz o ich stosowanie. Wraz z rozwojem prawa powszechnego powstawało prawo partykularne. Stanowi ono uzupełnienie prawodawstwa powszechnego i domaga się *recognitio* ze strony Stolicy Apostolskiej.

W każdej sytuacji przestępstwa duchownych przeciw obyczajom, należy zmierzyć się z problemem. Okazać współczucie i pomoc ofiarom i wyjaśnić całą prawdę o tym, co się wydarzyło. Jeśli duchowny jest winny przestępstwa, należy w imię miłości i prawdy stosować kary kanoniczne.

Ważną częścią rozwiązania problemu jest ponadto konsekwentne stosowanie zasad formacyjnych: właściwe rozeznanie powołania i formacja ludzka w przestrzeni uczuciowej i seksualnej. I na koniec, duchowni muszą odczytywać powszech-

⁶⁹ Por. tamże, art. 1.

⁷⁰ Por. tamże, art. 2.

⁷¹ Por. tamże, art. 4.

⁷² Por. tamże, art. 5.

⁷³ Por. tamże, art. 8.

⁷⁴ Por. tamże, art. 13.

ne wezwanie do świętości w sposób bardziej intensywny; poprzez głębokie życie duchowe i czujność serca mają szansę odnaleźć piękno życia w czystości.

Kryzys, który dotknął Kościół, jest zarazem okazją do dogłębnego jego oczyszczenia i do odnowionego zaangażowania w świętość apostołską. Dzięki bowiem głoszeniu prawdy o Bogu i człowieku, a zarazem stawianiu wymagań wiernym, zwłaszcza duchownym, Kościół prowadzi ludzi do świętości i zbawienia.

THE CHURCH'S RESPONSE TO THE SEXUAL ABUSE OF MINORS BY CLERICS

Summary

Media hype about the sexual abuse of minors by clerics gives the impression that the Church did not react to the problem. This loud and aggressive action by the mass media paints an inaccurate picture of the Church's response. This article provides an overview of various papal speeches and documents, as well as the Roman Curia's commitment, especially that of the Congregation for the Doctrine of the Faith, which reveals a very active and multifaceted response by the Church to the problem.

In regards to this issue, it is necessary to emphasise the important influence of Pope Benedict XVI. Since he was a prefect of the Congregation for the Doctrine of Faith, he endeavoured to conform to the rules of penal canon law in a consistent and explicit way. In addition to developing universal law, a particular law came into being. It constitutes a supplement to the general legislation and demands *recognition* from the side of The Holy See.

In each situation concerning the offences committed by clergy, it is essential to face the problem and to show compassion and help to the victims and to explain the whole truth about what really happened. If a clergyman is guilty of a crime, then, in the name of love and truth, it is necessary to apply canonical penalties. An important part of the solution is also consistent application of the rules of formation: a proper recognition of vocation and human formation in the emotional and sexual space. Finally, clergymen have to interpret the universal call to holiness more intensively.

The crisis which touched the Church is also an opportunity for thorough purification of the Church and a renewed commitment to apostolic holiness. Through preaching truth about God and man, and at the same time establishing requirements for the faithful, especially for the clergymen, the Church leads people to holiness and salvation.

Keywords: The Catholic Church, the canon law, sexual abuses

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Domaszak – absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie oraz Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Zainteresowania naukowe: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe i prawo zakonne.

Słowa kluczowe: Kościół, prawo kanoniczne, nadużycia seksualne

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 31 * 2012 * s. 87–102

TOMASZ PAWLIKOWSKI
Warszawa

PROBLEM PRAWDY W UJĘCIU WILHELMA Z OWERNII

1. WSTĘP

Wilhelm z Owernii (ok. 1180-1249) tworzył w pierwszym okresie działalności Uniwersytetu Paryskiego, gdzie uzyskał stopień magistra sztuk w 1215, a od 1223 wykładał teologię. W 1228 został biskupem Paryża¹. Głównym jego dziełem jest *Magisterium divinale (Nauczanie o Bogu)*, zawierające filozoficzny traktat *De universo (De universo creaturarum)*, czyli *O świecie*, powstały – jak przyjmuje większość mediewistów – między 1231 a 1236², choć niektórzy przypuszczają, że niedokończony przed 1240³.

Magisterium divinale zostało opublikowane w ramach Guillelmi Alverni, *Opera omnia*, t. 1, Paris 1674 (reprint: Frankfurt am Main 1963)⁴. *De universo* stanowi „drugą część, części pierwszej Mądrościowej lub Bożej nauki” (*secunda pars primi sapientialis vel divinalis magisterii*). Pierwszą częścią jest traktat *De Trinitate*, opublikowany w tomie 2 wymienionego wyżej wydania⁵.

¹ Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 229, 603; S. Wielgus, *Wilhelm z Owernii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 770.

² Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 230; S. Wielgus, *Wilhelm z Owernii*, s. 770.

³ Na temat innego datowania por.: S.P. Marrone, *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Princeton 1983, s. 28.

⁴ W niniejszej pracy korzysta się ze wskazanego reprintsu.

⁵ Informują o tym wydawcy na początku *Ad supplementum operum Guillelmi Parisiensis Episcopi Praefatio*, strona nienumerowana, rozpoczynająca część drugą tomu: Guillelmi Alverni, *Opera omnia*, t. 2, Paris 1674 (reprint: Frankfurt am Main 1963).

Zdaniem wielu mediewistów, dzieło i postać Wilhelma zasługuje na uwagę. É. Gilson podkreślał, że jego imię „wyraźnie góruje nad pozostałymi teologami pierwszego trzydziestolecia trzynastego wieku” jako jednego z prekursorów nowych trendów filozoficznych, „jednocześnie jednak jego ogólna postawa była postawą chrześcijańskiej reakcji zwróconej przeciwko filozoficznej wizji Awicenny”, nad którą dokonał krytycznej refleksji w swym *Magisterium divinale*⁶. Wyraźnie rozróżniał także filozofię i teologię: „w kwestiach filozoficznych zawsze odwołuję się do filozofów – pisał – i tylko do nich, a unikniesz sporów, nieporozumień i sprzeczek z ludźmi niekompetentnymi, nie troszcząc się o ich opinie, te bowiem przypominają mrzonki i brednie szalonego”⁷.

Z kolei Steven P. Marrone wskazywał, że niektórzy mediewiści skłonni byli widzieć w Wilhelmie przeciwnika, inni z kolei zwolennika nowych idei. Wszyscy zgodnie jednak wskazują na asymilację przez niego terminologii i elementów nowopoznanych doktryn, zwłaszcza arystotelizmu⁸. Podejście takie charakteryzowało wielu myślicieli chrześcijańskiego Zachodu w okresie, kiedy reinterpretowano augustynizm, uzgadniając go z przyjmowanymi świeżo elementami nauczania Stagiryty⁹. Jednym z zaistniałych wówczas tematów był problem prawdy, pojawiający się na gruncie większego zagadnienia wartości ludzkiego poznania, jego kryteriów i stopni pewności, zainspirowanego nowymi koncepcjami epistemologicznymi, napływającymi z obszaru filozofii arabsko-żydowskiej¹⁰.

Wilhelm był niewątpliwie jednym z wybitniejszych przedstawicieli tworzącego się środowiska uniwersyteckiego w Paryżu. Gilson uważa, iż zapoczątkował on tradycję czerpania z dorobku filozofów antycznych, a także średniowiecznych arabskich i żydowskich¹¹, a w jego *Magisterium divinale* dostrzega „ostatnie wielkie dzieło francuskie trzynastego wieku”¹². Odbiega ono jednak stylem języka, precyzją wywodów, jak i całościową kompozycją od późniejszych syntez teologiczno-filozoficznych św. Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego. Niewątpliwą jego wartością jest wszakże wprowadzanie w świat chrześcijański dorobku Awicenny, między innymi recepcja (w *De universo*) krystalizującej się u arabskiego filozofa koncepcji prawdy zdań jako zgodności treści zdania z tym, o czym ono orzeka. Ta pierwsza recepcja wpłynęła prawdopodobnie na późniejsze o kilkadziesiąt lat analizy problemu dokonane przez św. Tomasza, choć ów nie powołuje się na myśliciela z Owernii.

⁶ Oba cytaty z: É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 229-230.

⁷ Cyt. za: tamże, s. 230-231.

⁸ Por. S.P. Marrone, *William of Auvergne...*, s. 28-29.

⁹ Por. tamże, s. 30-33.

¹⁰ Por. tamże, s. 34-39.

¹¹ Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, s. 229-236, 603-605.

¹² Cyt. za: tamże, s. 230.

2. KONCEPCJA PRAWDY W *DE UNIVERSO*

Niewielkie wzmianki na temat prawdy i prawdziwości pojawiają się w innych fragmentach dzieł Wilhelma z Owernii, ale najdonioślejsze znaczenie wydają się mieć treści zawarte w rozdziałach 25 i 26, części III, zasadniczej części pierwszej *De universo* (*Partis primae principalis, pars tertia*¹³). Rozdział 25 zaczyna się rozważaniem zagadnienia losu (łac. *fatum*) w relacji do Bożej Opatrzności i Przedwiecznego Słowa Bożego, w tradycji filozoficznej i teologicznej ukazywanego jako źródło wszelkiej prawdy. Następnie przechodzi do zagadnień prawdy i prawdziwości rzeczy, przedstawiając argumenty przeciw tezie, że wszelkie rzeczy stworzone są prawdziwe, dzięki Pierwszej Prawdzie, utożsamianej z Bogiem-Stwórcą, wskazując na wydarzenia czy też byty przyszłe, które nie istnieją aktualnie i z tego powodu nie mogą – jak stwierdza – być prawdziwe. Rozwiązanie powstałej aporii pojawia się dopiero w końcu rozdziału 26, który omawia sześć rozumień – „intencji” (łac. *intentiones*) prawdy: rzeczy przyszłe, a także przeszłe, są prawdziwe tylko w odniesieniu do prawdy logicznej, wyrażanej formułą: „zgodność wypowiedzi i rzeczy” (*adaequatio orationis, et rerum*).

2.1. Prawda rzeczy przyszłych a problem ich aktualnego nieistnienia

Rzeczy prawdziwe to realne byty, które zawierają w sobie prawdę. Niebyty, skoro ich nie ma, nie zawierają prawdy. Niebytami są też rzeczy, które były, ale aktualnie nie istnieją. Nie zachodzi więc możliwość, by były prawdziwe¹⁴. Analogicznie, prawdziwość nie odnosi się do rzeczy przyszłych, których jeszcze nie ma. Wilhelm z Owernii wyklucza istnienie prawdy przyszłej, przynależnej aktualnie istniejącej rzeczy, która jest podmiotem wypowiedzi, lecz nie posiada jeszcze własności, którą nabędzie w przyszłości. Według niego, przyjęcie koncepcji, iż stany przyszłe pozostają ukryte w aktualnym byciu, pociąga niedorzeczności w rodzaju uznania, że jakiś dzień przeminął, choć nigdy nie nastąpił. Prawdą przyszłą, odnoszącą się do przyszłego dnia, który nigdy nie zaistniał, byłoby więc jego przeminiecie. Nieistniejący dzień nie może być jednak podmiotem prawdy, czy to obecnej, czy przeszłej, czy przyszłej¹⁵.

Można utożsamiać prawdę przeszłą lub przyszłą jakiejś rzeczy z Prawdą Pierwszą, która jest wieczna, ale i to nie rozwiązuje problemu, gdyż albo formalnie, tj. wewnątrz, przypiszemy owej rzeczy prawdę właściwą Stwórcy, albo przypię-

¹³ Zgodnie z podziałem tekstu, który znajduje się na nienumerowanej stronie poprzedzającej traktat *De fide* w: Guilielmi Alverni, *Opera omnia*, t. 1, Paris 1674 (reprint: Frankfurt am Main 1963).

¹⁴ Por. Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo Pars III, Opera omnia*, t. 1, Paris 1674, s. 792 b, G-H.

¹⁵ Por. tamże, s. 792 b, H – 793 a, A.

szemy jej prawdziwość będącą skutkiem działania sprawczego Prawdy Pierwszej¹⁶. Jest ona bowiem jakby światłem, które oświeca ludzkie intelekty, a także czyni rzeczy poznawalnymi. Jej działanie przypomina działanie światła cielesnego, słonecznego lub sztucznego, w odniesieniu do narządu i władzy wzroku¹⁷. Jeżeli przyjmiemy jednak prawdziwość rzeczy przyszłych, a także przeszłych, to przyjmiemy także prawdziwość niezliczonej ilości niebytów – argumentuje myśliciel z Owernii. Nie mają one własnej prawdy. Przyszłość jest nieokreślona, bowiem „to, co ma być” orzeka na równi istnienie lub nieistnienie. Przez tę samą prawdę, byłyby zatem prawdziwe dwa wykluczające się stany, co pociąga absurdalne konsekwencje¹⁸. Zresztą, sama obecność w czymś aktualnie nieistniejącym Prawdy Pierwszej, czy to sprawczo, czy formalnie, jest niedorzecznością. Byt nie może istnieć w niebycie. Oba się nawzajem wykluczają. Pozostaje zatem szukać innego wyjaśnienia statusu prawdziwościowego rzeczy przyszłych¹⁹.

Skoro rzeczy przyszłe zawierają możliwość przyjmowania wykluczających się stanów, to są na równi prawdziwe i fałszywe. Jeżeli obecna byłaby w nich Prawda Pierwsza, to stałaby się ona zmienna i zależna od rozwoju wydarzeń²⁰. Wilhelm zakłada jednak, że jest wieczna i niezmienna. Utożsamia się bowiem z istotą Boga²¹. Ponadto, gdyby Prawda Pierwsza bywała zmuszona do porzucenia rzeczy, w której wcześniej przebywała, gdy ta rzecz ulegnie zmianie, wówczas na jej miejsce wkraczałaby fałszywość²². Fałszywość nie jest jednak równą mocą Pierwszej Prawdzie, nie może więc wyprzeć jej z rzeczy. Co więcej, jest nicością, niebytem²³. Niedorzecznością jest uznawać, iż fałszywość posiada sama z siebie jakąś moc. Uznanie jej za równorzędną z prawdą, zwłaszcza Prawdą Pierwszą, jest po prostu wielkim szyderstwem²⁴. Myśliciel z Owernii odrzuca również pogląd, że prawdziwość wypowiedzi, które odnoszą się do niebytów, jest skutkiem oddziaływania na niebyty Pierwszej Prawdy, co równa się przyznaniu, że Pierwsza Prawda jest obecna w niebytach, i że one również są jej nośnikami, zatem są prawdziwe²⁵.

Prawda Pierwsza nie jest więc – zdaniem Wilhelma – ani zewnętrzną przyczyną, ani wewnętrznym powodem prawdziwości rzeczy. Niesłuszny wydaje się wszakże pogląd S. Marrone, który dopatruje się w tym elemencie zerwania z metafizyką i teologią naturalną na rzecz teorii języka i logiki²⁶. Myśliciel z Owernii

¹⁶ Por. tamże, s. 793 a, A-B.

¹⁷ Por. tamże, s. 793 a, B.

¹⁸ Por. tamże, s. 793 a, B-C.

¹⁹ Por. tamże, s. 793 a, C-D.

²⁰ Por. tamże, s. 793 a, D.

²¹ Por. tamże, s. 794 b, F – 795 a, A.

²² Por. tamże, s. 793 a, D.

²³ Por. tamże, s. 793 a, D – 793 b, A.

²⁴ Por. tamże, s. 793 b, A.

²⁵ Por. tamże, s. 793 b, A.

²⁶ Por. S.P. Marrone, *William of Auvergne...*, s. 93, 96-97.

nie odrzuca bowiem metafizycznej teorii prawdy, ale tylko błędną – w jego opinii – jej postać, czym zwyczajnie oczyszcza grunt pod przedstawioną w rozdziale 26 koncepcję prawdy logicznej, która pozostaje wpisana w kontekst teorii bytu.

2.2. Prawda pierwszych zasad

Nieco marginalnie, choć nie jest pozbawione istotnego związku z całością argumentacji, pojawia się w *De universo* zagadnienie prawdy pierwszych zasad. Nie zależy ona od treści konkretnych formuł wyrażających pierwsze zasady – ma bowiem charakter czysto analityczny. Właściwie Wilhelm skupia się na zasadzie wyłączonego środka, wyrażonej formułą: „Sokrates rozprawia lub nie rozprawia”. To twierdzenie – jak zaznacza – pozostaje zawsze prawdą, bez względu na aktualne istnienie Sokratesa²⁷. Istnienie prawdy pierwszych zasad nie zależy bowiem od istnienia rzeczy, do których odnosimy pierwsze zasady, w tym przypadku zasadę wyłączonego środka²⁸.

Zasadą wyłączonego środka posługiwał się Wilhelm także w szczegółowych kwestiach, odwołując się do wynikającego z niej prawa kwadratu logicznego, które mówi, że z dwu sądów lub zdań sprzecznych zawsze tylko jedno jest prawdziwe, drugie zaś fałszywe²⁹. Chociaż wątek prawdy pierwszych zasad nie zajmuje dużo miejsca w jego rozważaniach, to ma on istotne znaczenie. Jest ona świadectwem, że istnieją sądy zawsze prawdziwe, niezależnie od istnienia rzeczy, do których są odnoszone. Prawda logiczna jest zatem niezależna w jakiejś mierze od prawdy bytu.

2.3. Prawda i fałszywość w rzeczach przyszłych oraz w brakach i negacjach

Myśliciel z Owernii wskazuje, że powodowanie prawdziwości wszystkiego przez moc Pierwszej Prawdy, tożsamej ze Stwórcą, czyniłoby Boga-Stwórcę odpowiedzialnym za wszystkie spustoszenia, kradzieże czy bluźnierstwa, w przypadku dobrowolności takiego działania. Gdyby zaś było to działanie naturalne, niezależne od woli Bożej, to oznaczałoby to, że Stwórcą pełni rolę służebną wobec stworzenia, co nie licuje z Jego szlachetnością³⁰. A więc, ustanawianie prawdziwości rzeczy przez Stwórcę nie należy do Jego istoty, ani nie jest jej własnością. Jest oddzielne pod względem aktu, jak też intelektualnego rozumienia³¹.

Prawda nie jest też czymś istotnym w rzeczach stworzonych, gdyż wypowiedzi o nich zawierają zarówno możliwość do przyjęcia prawdy, jak i do przyjęcia

²⁷ Por. Guilielmi Alverni, *Prima pars de universo...*, s. 793 b, C.

²⁸ Por. tamże, s. 793 b, C-D.

²⁹ Por. tamże, s. 792 b, E.

³⁰ Por. tamże, s. 793 b, D – 794 a, A.

³¹ Por. tamże, s. 794 a, E.

fałszywości. Skoro zaś prawda wyklucza się z fałszem na zasadzie sprzeczności, to wypowiedzi prawdziwe w jednym, określonym czasie byłyby zawsze prawdziwe, gdyby prawda była własnością istotną rzeczy, o których są te wypowiedzi. Wilhelm przyjmuje tu domyślnie związek wypowiedzi (intelektualnej lub wyrażonej zewnętrznie) ze stanem rzeczy, który opisuje treść wypowiedzi. Kiedy sama rzecz jest prawdziwa, to wypowiedź o niej, zgodna ze stanem owej rzeczy, jest również prawdziwa. Kiedy rzecz się zmieni, to zmieni się status owej wypowiedzi w aspekcie prawdy i fałszu³².

Prawda byłaby nieoddzielna od stanów rzeczowych typu „Sokrates rozprawia”, gdyby przynależała doń istotnie. Nie tkwi więc w samych rzeczach, które podlegają przypadłościowo różnym stanom. Wpływ Pierwszej Prawdy na rzeczy prawdziwe daje się w związku z tym oddzielać, przynajmniej co do rozumienia, od każdej z tych rzeczy. Nie oddzielałby się, gdyby było inaczej³³. Prawdliwość ta wydaje się dotyczyć także wypowiedzi: „Sokrates rozprawia”, która wyraża adekwatny doń stan.

Oba przytoczone argumenty pokazują przy okazji, że Wilhelmowe rozważania na temat prawdy są związane metafizyczną interpretacją statusu prawdziwościowego rzeczy. Nie ma tu zatem odejścia od teorii bytu i tworzenia załączków pod semiotykę rozumianą na sposób nam współczesny, wbrew temu, co stwierdza S. Marrone³⁴.

Istotną rolę w koncepcji sformułowanej przez myśliciela z Owernii pełni teza o rozdzielności prawdy od jej podmiotu co do aktu. Rozdzielność ta dotyczy rzeczy aktualnie istniejących (nie przeszłych lub przyszłych), wypowiedzi zaś o rzeczach jedynie z uwagi na realny i aktualny stan rzeczy. Rozdzielność co do rozumienia wydaje się mieć na względzie stan rzeczy, ale raczej potencjalny niż aktualny. O ile rzecz zawiera w sobie możliwość do bycia inną niż jest aktualnie, o tyle można oddzielić od niej myślnie właściwości nieprzysługujące jej istotnie.

W kontekście rozdzielności co do aktu i co do rozumienia, szczególną pozycję wykazuje zasada wyłączonego środka. Przysługuje jej prawdziwość w sposób istotny i dlatego prawda nie jest od niej nieoddzielna. Choć Wilhelm posługuje się przykładową formułą: „Sokrates rozprawia lub nie rozprawia”, to zaznacza, że jej sformułowań jest wiele i tego rodzaju sądy nazywa niepoliczalnymi. Prawda obecna w zasadzie wyłączonego środka, istotnie z nią związana, jest dowodem istnienia prawdy zawsze obowiązującej, obecnej w bycie stworzonym.

W kontekście tej zasady myśliciel z Owernii formułuje wniosek, że żaden intelekt nie przypuści nawet, żeby nie istniała żadna prawda lub że prawdy w ogóle nie ma, że nie można o niczym stwierdzić, iżby było prawdziwe. Skoro zaś wcze-

³² Por. tamże, s. 794 a, E-F.

³³ Por. tamże, s. 794 a, F-G.

³⁴ Por. S.P. Marrone, *William of Auvergne...*, s. 93, 96-97.

śniej wykazał, że prawda i fałsz wykluczają się na zasadzie sprzeczności, wyprowadza kolejny wniosek: jeśli istnieje jakaś prawda stworzona, to istnieje dziedzina, w której nie ma miejsca na fałsz³⁵. Nie oznacza to przyznania odwiecznego istnienia i prawdziwości rzeczom przyszłym, jeszcze nie zaistniałym. Sytuacja taka byłaby absurdalna, bo rzeczy te albo nie byłyby odwiecznie prawdziwe, albo nie istniała prawda, która nadawałaby im prawdziwość. Odwieczny jest jedynie Bóg-Stwórca. Nie istnieje zatem w sensie aktualnym odwieczna prawda rzeczy przyszłych³⁶. Nic nie przeszkadza jednak, żeby istniała inna prawda – taka, która potencjalnie ogarnia wszelkie byty. Błędem jest natomiast utożsamienie prawdy rzeczy przyszłych z Prawdą Pierwszą, ponieważ ta jest niepodzielna. Nie różnicuje się na samą siebie i jakiś autonomicznie istniejący od niej skutek, tak jak światło słoneczne, które nie przestaje być światłem słonecznym, gdy rozprzestrzenia się na najwyższą sferę nieba³⁷.

Ostatecznie, w omawianym tu rozdziale *De universo*, Wilhelm nie podaje pozytywnego rozwiązania problemu odwieczności prawd obowiązujących w sferze bytu stworzonego, prawdy wydarzeń przyszłych, braków lub negacji. Dąży natomiast do obalenia stanowisk, które uważa za błędne, czyniąc przygotowania pod wprowadzenie koncepcji prawdy logicznej, która w jego ocenie jest jedynym uzasadnieniem prawdziwego orzekania o tym wszystkim, co aktualnie nie jest bytem.

2.4. Sześć rozumień prawdy

Rozdział *De universo*, przedstawiający sześć „intencji” lub rozumień prawdy, dzieli się *de facto* na dwie części. Część pierwsza obejmuje pięć pobocznych rozumień prawdy, część druga objaśnia szóste rozumienie – prawdę logiczną i jej konsekwencje. Prawda logiczna jest podstawą prawdziwości wszelkich wypowiedzi prawdziwych i odnosi się potencjalnie do wszelkich rzeczy, a nawet do niebytów. Jej definicja jest klasyczną definicją prawdy.

2.4.1. Poboczne rozumienia prawdy

W pierwszym rozumieniu, prawda utożsamia się ze znakiem lub znaczeniem, podobnie jak przeciwstawna jej fałszywość. Tak pojmowana prawda utożsamia się – zdaniem Wilhelma – z samą rzeczą, którą reprezentuje znak³⁸.

W drugim rozumieniu, prawda odnosi się do przedmiotów ludzkiego poznania. Prawdziwe jest to, co przejrzycie manifestuje swą autentyczną naturę, fałszywe zaś to, co tę naturę ukrywa, co wydaje się być inne, niż jest w swej istocie.

³⁵ Por. Guillielmi Alverni, *Primae partis de universo...*, s. 794 a, G.

³⁶ Por. tamże, s. 794 a, G-H.

³⁷ Por. tamże, s. 794 a, G.

³⁸ Por. tamże, s. 794 b, E.

Przykładowo, fałszywi są ludzie, którzy starają się na zewnątrz sprawiać wrażenie innych, niż są w rzeczywistości³⁹.

W trzecim rozumieniu, prawdziwym określa się to, co nie zawiera żadnej domieszki czegoś obcego czy przeciwnego prawdzie, a więc nie zawiera fałszu. Jest czystej natury⁴⁰.

W czwartym rozumieniu, prawda utożsamia się z istnieniem w sensie istoty lub substancji rzeczy. Wilhelm dodaje, że istnienie jest tym, co wyjaśnia definicja, wskazująca na to, co jest w danej rzeczy niezmiennie, co nie różnicuje się w poszczególnych jednostkach gatunku czy rodzaju. Tak rozumiane istnienie nie zawiera w sobie nic z przypadłości i z żadną z nich się nie utożsamia, stanowi zaś ich substancjalne podłoże⁴¹.

W piątym rozumieniu, prawdą i bytem jest tylko Bóg-Stwórca, wszystko zaś inne jest jedynie zewnętrznie bytem i prawdą, gdyż istnienie jest mu udzielone z zewnątrz i jest istnieniem możliwym (*possibile esse*). Sam z siebie byt stworzony jest przygodny i jest raczej fałszem niż prawdą, gdyż charakteryzuje się jedynie potencjalnością wobec istnienia, udzielonego mu przez Stwórcę⁴². Wilhelm dodaje, że każdy byt jednostkowy, za wyjątkiem Stwórcy, jest bytem z powodu dodania doń czegoś z zewnątrz, co jest mu udzielane, nie należąc do jego istoty, i stanowi typ przypadłości⁴³. Transcendencję Pierwszego Bytu podkreśla przez tezę o fałszywości stworzonego bytu przygodnego w zestawieniu ze Stwórcą, który jest Prawdziwy i jest Prawdą jako Byt⁴⁴.

³⁹ Por. tamże, s. 794 b, E-F. Podobne rozumienie prawdy przytacza św. Tomasz z Akwinu. Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 17, a. 1 c.; tenże, *Sententia Metaphysicae*, V, lect. 22, n. 10 i 19.

⁴⁰ Por. Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo...*, s. 794 b, F. Wilhelm inspiruje się tu zapewne wypowiedziami św. Augustyna o Słowie Przedwiecznym. Por. S. Augustinus, *De vera religione*, cap. 36.

⁴¹ Por. Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo...*, s. 794 b, F-G. Takie rozumienie prawdy pojawia się u Arystotelesa (Aristoteles, *Metaphysica*, 993 b 30-31) – uwyrażnia je szczególnie przekład Jakuba z Wenecji z połowy XII w. (*Aristoteles Latinus*, XXV 1-1a, *Metaphysica*, lib. I-IV.4. *Translatio Iacobi sive 'Vetustissima' cum Scholiis et Translatio Composita sive 'Vetus'*, ed. G. Vuillemin-Diem, Desclée De Brouwer, Bruxelles-Paris 1970, s. 37), gdzie czytamy: „unumquodque sicut se habet ad esse ita ad veritatem”, a także w łacińskim tłumaczeniu *Metafizyki* Awicenny (Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, t. 2, ed. S. Van Riet, G. Verbeke, Louvain-Leiden 1980, s. 413): „veritas enim cuiusque rei est proprietates sui esse quod stabilitum est ei”.

⁴² Por. Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo...*, s. 794 b, G-H. Wilhelm twierdzi, że to rozumienie prawdy odnalazł w *Metafizyce* Arystotelesa, ale nie podaje, w którym fragmencie. Przypuszczalnie jest to fragment 993 b 19-31 oraz 994 a 1 – 994 b 31. Znamienne są zwłaszcza stwierdzenia Filozofa, iż „to, co jest przyczyną, że w innych rzeczach jest prawda, samo jest w najwyższym stopniu prawdą” – Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 87. Tekst grecki, stanowiący podstawę przekładu: Arystoteles, *Metaphysica*, II, c. 1; 993 b 27 (por. Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 86).

⁴³ Wypada zauważyć, że to rozumienie istnienia różni się całkowicie od poprzedniego.

⁴⁴ Por. Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo...*, s. 795 a, A.

2.4.2. Prawda logiczna – jej definicja i konsekwencje dla prawdziwości wypowiedzi

Największą rolę w poglądach Wilhelma odgrywała koncepcja prawdy logicznej, wyrażona w klasycznej definicji prawdy. Myśliciel z Owernii przypisał jej autorstwo Awicennie: „Szóstą zaś intencją tego, co prawdziwe i prawdy, przez którą treści wypowiedziane są nazywane prawdziwymi i prawdziwymi wypowiedziami, i tym – mówi Awicenna – jest zgodność wypowiedzi i rzeczy, to jest twierdzenia i przeczenia. A należy rozumieć w słowach Awicenny, że odnosi się do wypowiedzi tak zewnętrznej, zapisanej lub głosowej, jak też duchowej, bądź intelektualnej. [...] Prawdziwą jest więc, według tej intencji, zgodność, jak powiedziałem, samego twierdzenia lub przeczenia, i owa zgodność zachodzi nie tylko wedle jednego czasu, ale ponadto wedle każdego, i rozciąga się także na wieczność”⁴⁵.

Taki rodowód klasycznej definicji prawdy, podzielany przez wielu współczesnych mediewistów, tłumaczy Wilhelm tym, że rozmaite, używane przez arabskiego filozofa terminy, takie jak „zrównanie” (*aequatio*), „równość” (*aequalitas*) czy „podobieństwo” (*similitudo*), oznaczają tyle, co „zgodność” (*adaequatio*)⁴⁶. Średniowieczne łacińskie przekłady tego dzieła, nie pozwalają przyjąć, że pisma Awicenny zawierają klasyczną definicję prawdy z charakterystycznym terminem *adaequatio*, jakkolwiek nie sposób odmówić arabskiemu filozofowi istotnego wkładu w krystalizowanie się klasycznej definicji i koncepcji prawdy. Myśliciel z Owernii dostrzegł ją zapewne w następującym zdaniu: „Prawda zaś jest pojmowana jako istnienie absolutne w jednostkach i jako istnienie wieczne, i jest pojmowana jako dyspozycja wypowiedzi lub rozumienie [względnie: rozumienia], które stanowi znak dyspozycji w rzeczy zewnętrznej, gdy [intelekt] jest jej równy (*aequalis*)”⁴⁷.

W oparciu o definicję prawdy logicznej, myśliciel z Owernii w dość prosty i zdroworoządkowy sposób interpretuje kwestię prawdziwości wypowiedzi o prze-

⁴⁵ „Sexta vero intentio veri, et veritatis, qua vera dicuntur enunciata et verae enunciationes, et hoc, ait Avicenna, est adaequatio orationis, et rerum, id est affirmationis, et negationis; et intelligendum est in sermone Avicennae quod orationem vocat tam exteriorem, scriptam scilicet, vel vocalem, quam spiritualement, sive intellectualem; et intelligendum est in sermone Avicennae quod orationem vocat tam exteriorem, scriptam scilicet, vel vocalem, quam spiritualement, sive intellectualem. [...] Verum igitur est secundum hanc intentionem adaequatum, ut dixi, suae affirmationi, vel negationi, et ista adaequatio est non secundum unum tempus tantum, immo secundum omne, et extenditur etiam in aeternitatem”. – Tamże, s. 795 a, A-B.

⁴⁶ „Sive autem dicas aequationem, sive aequalitatem, sive similitudinem non refert, quantum ad intentionem Avicennae”. – Tamże, s. 795 a, B.

⁴⁷ „Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis”. – Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, G. Verbeke, Louvain-Leiden 1977, t. 1, s. 55.

słości i przyszłości. Logiczna prawdziwość wypowiedzi zależy wedle niego od prawidłowego oznaczenia czasu, w którym coś nastąpiło, następuje lub nastąpi. Przykładowo, wypowiedź dotycząca stanu istniejącego w czasie obecnym (oznaczymy go t') zawsze będzie odnosiła się do tego stanu istniejącego w tym czasie (t'), nawet gdy czas t' stanie się przeszłością, ale wówczas wspomniana wypowiedź będzie odnosić się do przeszłości. Analogicznie, prawdziwa wypowiedź o przyszłości kiedyś będzie mówiła o stanie w przyszłości teraźniejszym, a potem przeszłym, co nie przeszkadza, by była prawdziwa już w chwili jej sformułowania. Z kolei pierwsze zasady nigdy nie ulegają dezaktualizacji, bo ich prawdziwość nie zależy od stanu rzeczy, do których się odnoszą, lecz wynika ze związków występujących w nich terminów⁴⁸.

Z grupy wypowiedzi prawdziwych Wilhelm wyklucza te, które opisują istniejące rzeczy, ale są niezgodnie z ich stanem. Wydaje się, że odmawia też statusu prawdziwościowego wypowiedziom modalnym, zawierającym – jak wskazuje – w sobie coś więcej, niż proste potwierdzenie lub zaprzeczenie⁴⁹. O prawdziwości lub fałszywości sądów i zdań o istniejących rzeczach decyduje przede wszystkim adekwatne odzwierciedlanie rzeczy stanowiącej przedmiot sądu czy zdania, czyli tego, co wypowiedziane (*enunciabile*)⁵⁰.

Istota prawdy logicznej – przysługującej aktom poznania i wypowiedziom, tkwi zatem w przyporządkowaniu twierdzenia lub przeczenia do złożenia lub rozdziału zachodzącego w samych rzeczach. Prawda przynależy tym samym do relacji między wypowiedzią dokonywaną wewnątrz intelektu lub wyrażonej na zewnątrz, głośno lub w formie pisanej, a oznaczanym przezeń stanem rzeczy, jest czymś znajdującym się pomiędzy intelektem a rzeczą⁵¹. Relacje nie modyfikują jednak istot rzeczy. Są skierowaniami czegoś ku czemuś innemu. Prawda logiczna, konstytuująca się w relacji intelektu do rzeczy, rozciąga się wraz z relacją, która jest jej nośnikiem, na przedmioty wypowiedzi, ale nie zmienia ich istoty⁵².

W przypadku odnoszenia się wszakże do rzeczy czysto myślonych, zachodzi relacja czysto myślna. Prawda tworów czysto intelektualnych jest więc w rzeczywistości możliwa logicznie, ale nie realnie, i nie stanowi pełnej podstawy do prawdziwego orzekania o bytach przyszłych, które przecież zaistnieją w wyniku ciągu zdarzeń spowodowanych działaniem realnych przyczyn. Myśliciel z Owernii nie podejmuje się jednak analizy metafizycznej tego zagadnienia. Wydaje się natomiast uzależniać prawdziwość rzeczy stworzonych od poznania ich przez intelekt ludzki, a prawdę logiczną czynić w pewien sposób prawdą bytu, choć przysługu-

⁴⁸ Por. Guilielmi Alverni, *Primae partis de universo...*, s. 795 a, B.

⁴⁹ Por. tamże, s. 795 a, B-C.

⁵⁰ Por. tamże, s. 795 a, C.

⁵¹ Por. tamże, s. 795 a, C-D.

⁵² Por. tamże.

jąca mu tylko przez bycie kresem relacji, przynajmniej w przypadku prawdziwości rzeczy mających zaistnieć, którym nie przysługuje prawda ontyczna⁵³. I właśnie prawda logiczna jest przez Wilhelma rozpatrywana przede wszystkim jako właściwa podstawa prawdziwych sądów i zdań o przyszłości. Jest niezależna bytowo od czasu i miejsca, pozostając zawsze prawdą aktualną, dającą odnosić się do wszelkich sytuacji. Z perspektywy tej prawdy, rzeczy przyszłe są prawdziwe, choć jeszcze ich nie ma i nie przejawiają w związku z tym prawdziwości na mocy swego bytowania⁵⁴.

Prawda logiczna nie podlega też ograniczeniu przez niebyt, ponieważ o niebytach i brakach można utworzyć na jej podstawie wypowiedź prawdziwą, skoro i w nich występują zbieżności, wyznaczając jak gdyby wspólną im naturę. Zachodzi zatem relacyjna zgodność intelektu tworzącego pojęcie niebytu czy czegoś, co nie jest jakimś bytem, a pozorną naturą owych nie występujących w naturze rzeczy tworów: niebyty są przeto zbieżne w nieistnieniu, a braki w nieposiadaniu właściwych dyspozycji, przewidzianych naturą danego bytu⁵⁵. Traktowanie niebytów, zdarzeń niemożliwych do zaistnienia, bądź braków w sposób pozytywny, jako stanowiących pewną wspólnotę, jest niezgodne z prawdą bytu, ale jest użyteczne językowo⁵⁶.

Prawda logiczna jest też podstawą prawdziwych wypowiedzi o wytworach kultury. Wilhelm przywołuje tu obraz Herkulesa, oceniając jego prawdziwość w aspekcie zgodności z wyobrażonym pierwowzorem. Uważa, że także to, co niemożliwe, jest jakoś pojmowane przez intelekt jakby pod wspólną naturą i jako takie może być przedmiotem sądów prawdziwych. W związku z tak szerokim zakresem wypowiedzi potencjalnie prawdziwych jej mocą, prawda logiczna przekracza byt⁵⁷. Czysto logiczny status niektórych prawd, w tym przypadku prawd dotyczących tworów czysto myślowych, nie istniejących realnie, jak na przykład Chimery, nie jest uwarunkowany – wedle Wilhelma – istnieniem rzeczy. Dlatego prawda logiczna nie bardziej wymaga istnienia, niż nieistnienia rzeczy, ogarnia zaś zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje, byt i niebyt⁵⁸.

Odniesienie prawdy logicznej, tj. prawdy sądów i zdań, do rzeczy, zachodzi – według myśliciela z Owernii – z uwagi na możliwość tkwiącą w rzeczach, a nie ich

⁵³ W wskazywanym już fragmencie ze strony 795 a, C-D, Wilhelm wyraźnie akcentuje relacyjny charakter prawdy i fałszywości. Relacje te odnoszą jednak intelekt lub wypowiedź do rzeczy, które w niektórych przypadkach – mianowicie rzeczy przyszłych i przeszłych – mogą być nazywane prawdziwymi (albo fałszywymi) tylko ze względu na prawdę (albo fałsz) sądów intelektu lub wypowiedzi.

⁵⁴ Por. Guilliemi Alverni, *Prima pars de universo...*, s. 795 a, C-D.

⁵⁵ Por. tamże, s. 795 b, B.

⁵⁶ Por. tamże, s. 795 b, B-C.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 796 a, E.

stan aktualny, przy czym jest to możność stanów rzeczy do bycia potwierdzanymi lub zaprzeczanymi⁵⁹. Rzeczy nie są prawdziwe w sposób aktualny ani same z siebie, ani mocą Prawdy Pierwszego Słowa. Są w możności do bycia prawdziwymi⁶⁰. Owa możność okazuje się w koncepcji przyjętej przez Wilhelma wszelako czysto logiczną możliwością. Względy językowe przeważają u niego nad względami bytowymi, a semiotyka zdaje się uniezależniać od teorii bytu. Nie wydaje się to jednak zamierzone, ponieważ analiza fragmentów *De universo*, zawierających koncepcję prawdy logicznej, pokazuje, iż Wilhelm wyprowadza swe wnioski z rozważań nad bytem i stara się ukazać je jako zgodne z rzeczywistością, choć nie wypracowuje spójnej interpretacji problemu.

3. W ZWIĄZKU ZE STANOWISKIEM S. MARRONA

Prawda logiczna spełnia w koncepcji myśliciela z Owernii rolę powszechnego powodu prawdziwości sądów i zdań o rzeczach, a na mocy relacji także samych rzeczy. Nie jest nim natomiast Prawda Pierwsza, utożsamiana ze Stwórcą, bo nie nadaje ona prawdy rzeczom mającym dopiero zaistnieć, a także minionym, które przeto są uzależnione w swej prawdziwości od prawdy logicznej. Ta zaś nabiera przez to samo charakteru ontycznego. Przygodna prawda, ustanawiana w aktach ludzkiego poznania, zastępuje prawdę bytu przygodnego, przynajmniej w odniesieniu do tego, co przyszłe lub przeszłe. Wykluczenie wszakże powodowania ich prawdziwości przez prawdę wieczną i niezmienną intelektu Bożego – bez względu na to, czym motywowane – z punktu widzenia metafizyki, pozbawia ich prawdziwość wystarczającej i koniecznej racji bytowej.

Tymczasem S. Marrone postrzega ten element nauczania myśliciela z Owernii pozytywnie, jako odejście od metafizyki, wobec nierozstrzygalności problemu prawdy w tej dziedzinie filozofii, i przystąpienie do tworzenia koncepcji semiotycznej. Upatruje w takim ujęciu problemu bardziej krytycznego do kwestii prawdy ludzkiego poznania, gdzie rezygnuje się z wcześniejszych prób wykazania jego pewności przez odwołanie się do kryterium oświecającego Bożego oddziaływania na rzeczy. Nie analizuje faktu, że Wilhelmowa koncepcja prawdy logicznej pozostawia nierozwiązany problem metafizyczny⁶¹. W szczególności Marrone odnotowuje, iż myśliciel z Owernii nie zgodził się z rozwiązaniem podanym przez św. Augustyna, w myśl którego Bóg jako Pierwsza Prawda udziela prawdziwości wszelkim sądom lub zdaniom⁶².

Uważa, iż podana przez Wilhelma definicja prawdy logicznej czyni zbędnym wszelkie odniesienie prawdy zdań do Boga lub Jego wpływu, gdyż proste ujęcie

⁵⁹ Por. tamże, s. 795 b, D.

⁶⁰ Por. tamże, s. 795 b, B – 796 a, E.

⁶¹ Por. S.P. Marrone, *William of Auvergne...*, s. 50-51, 80.

⁶² Por. tamże, s. 77-80.

świata dostarcza wszystkich niezbędnych informacji dla określenia prawdy złożonych aktów poznania⁶³. Myśliciel z Owernii nie podważa wprawdzie tezy, że wieczna i niezmienna prawda znajduje się w Bogu, ale zauważa, że prawda ludzkiego poznania tkwi w relacji języka lub myśli do przedmiotów stworzonego świata, przez co przesuwając rozwiązanie problemu prawdy z metafizyki do epistemologii i logiki. Posługuje się tradycyjną terminologią i podejmuje kwestię natury prawdy wiecznej, ale ma jedynie – zdaniem Marrona – charakter pozorowania związku z tradycją⁶⁴. Faktycznie – jak twierdzi – Wilhelm odchodzi od ontologii i teologii naturalnej, odnajdując rozwiązanie w teorii języka i logice, i, chociaż jego wyjaśnienie głównego problemu jest niepełne i nieadekwatne, to wyznacza nowy szlak w myśli średniowiecznej, uwalniając problem prawdy od metafizycznego kontekstu rozważań nad zależnością umysłu i bytu stworzonego od Boga⁶⁵. Problem Boga nie pojawia się zresztą tutaj w konsekwencji wymogów formalnych wypracowanej teorii, lecz z uwagi na charakter epoki⁶⁶. Rozważania metafizyczne byłyby w takim ujęciu nieistotnym elementem, umieszczonym z uwagi na panujące w średniowieczu zwyczaje. Istotą byłaby koncepcja semiotyczna prawdy.

Ustalenia poczynione przez S. Marrona wydają się jednak wątpliwe. Po pierwsze, opierają się na stwierdzeniach hipotetycznych, które choć składają się na spójną w całości interpretację, to nie czynią z niej nic ponad hipotezę. Po drugie, brak po prostu podstaw, by sądzić, że Wilhelm z Owernii pozorował rozważania metafizyczne. Przeciwnie, wydaje się, że nie odrzucał on wcale metafizyki, a ustalenia semiotyczne powstały na jej gruncie i są uwikłane w metafizyczny kontekst. Jeżeli zaś chodzi o niedoskonałości zaproponowanej przez niego koncepcji prawdy logicznej, to wynikają one zapewne stąd, że nie był zbyt dobrym metafizykiem.

Niewyciągnięcie przez Wilhelma wszystkich wniosków z metafizycznego kontekstu logicznej definicji prawdy, a jeszcze bardziej uczynienie z prawdy logicznej podstawy do prawdziwego orzekania o wszelkim bycie, także tym, który nie istnieje aktualnie, nie tyle wydaje się pomysłem nowatorskim, ile swoistą analogią do stanowiska konceptualistycznego, które pojawiło się w dwunastowiecznym sporze o uniwersalia. Zarówno w przypadku konceptualizmu, jak i w przypadku Wilhelmowej koncepcji prawdy logicznej, intelekt jest traktowany jako samodzielna względem bytu instancja, która jest podstawą wypowiedzi o bycie, choć podstawy tej niekiedy nie ma realnie w samym bycie. Wydaje się więc, że myśliciel z Owernii, podobnie jak zachodni filozofowie chrześcijańscy XII stulecia, próbował rozwiązać problem metafizyczny przy pomocy narzędzi logicznych. W efekcie nie wytworzył zadowalającej poznawczo koncepcji. Nie przygotował też czysto logicznej lub epistemologicznej wykładni problemu.

⁶³ Por. tamże, s. 80-85 (omówienie definicji); wnioski zawarł ów autor na stronie 85.

⁶⁴ Por. tamże, s. 87-88.

⁶⁵ Por. tamże, s. 93, 96-97.

⁶⁶ Por. tamże, s. 128.

4. ZAKOŃCZENIE

Rozważania na temat prawdy, autorstwa Wilhelma z Owernii, zawarte w traktacie *De universo*, są niezwykle istotne dla rozwoju problematyki, gdyż wprowadziły do filozofii scholastycznej klasyczną definicję prawdy i jej interpretację w duchu logicznym. Przedstawiają prawdę jako zawierającą się w relacji intelektu ludzkiego do rzeczy poznawanej, o ile ten intelekt ujmuje rzecz zgodnie z jej stanem. Uobecniająca się w owej relacji prawda rozciąga się wtórnie zarówno na sam intelekt, jak i na rzecz, którą intelekt poznawczo ujmuje. W konsekwencji, prawdziwym jest sąd intelektu o rzeczy, wypowiedź zewnętrzna, która go wyraża, a także sama rzecz.

Prawda jako własność sądu intelektualnego, a wtórnie również wypowiedzi wyrażającej ów sąd, jest nazywana przez Wilhelma prawdą logiczną ze względu na swój związek z intelektem – średniowieczna logika jest bowiem nauką o czynnościach intelektualnych. Rzecz, której dotyczy sąd lub wypowiedź językowa, ma tylko potencjalnie nadawać się na przedmiot sądu intelektualnego lub zdania. Dlatego możliwe są sądy i zdania prawdziwe nie tylko o rzeczach istniejących aktualnie (prawdziwych na mocy relacji do intelektu Stwórcy), ale też o rzeczach, które mają zaistnieć i generalnie o wszelkich rzeczach, które mogą stać się przedmiotem intelektu, choćby realnie nie istniały.

Można zatem wydać sąd lub wypowiedzieć się prawdziwie o każdej rzeczy, którą da się pomyśleć. Prawda logiczna jest przez to najszerszą, wspólną podstawą prawdziwości sądów i zdań, których treść jest zgodna z tym, o czym orzekają. Oprócz wypowiedzi o bycie, obejmuje także wypowiedzi o tym, czemu nie można przypisać aktualnego istnienia, a więc o rzeczach przyszłych, przeszłych, a także o tym, czemu w ogóle nie przysługuje istnienie w naturze rzeczy, a więc o niebytach, brakach, negacjach, tworach czysto myślowych.

Ponieważ zaś prawda logiczna spełnia się w relacji intelektu do rzeczy, jako coś relacyjnego rozciąga się nie tylko na intelekt, który jest podstawą relacji poznawczej, ale też na to, co intelekt osądza, a co jest kresem relacji poznawczej (względnie relacji do wymyślonego tworu, która nie ma charakteru poznawczego *sensu stricto*). W jakiejś mierze staje się prawdą bytu, niebytu, braków, negacji, tworów myślowych, każdego typu korelatu intelektu.

W odniesieniu do Prawdy Pierwszej, myśliciel z Owernii uważał, że ogarnia ona swym wpływem jedynie byt aktualny. Ponieważ rzeczy lub wydarzenia przyszłe nie istnieją, nie są więc ogarniane prawdą, podobnie, jak wszystko to, czemu nie można przypisać aktu realnego bytowania. Odrzucił zatem koncepcję św. Augustyna i jej zwolenników głoszącą, iż wszelka prawda ma ostateczne uzasadnienie w Prawdzie Pierwszej, przynależnej intelektowi Bożemu.

S. Marrone postrzega to odejście od augustyńskiej doktryny oświecenia jako zerwanie z nieefektywnymi: metafizyczną i teologiczną interpretacją problemu prawdy na rzecz interpretacji logicznej i epistemologicznej. Dostrzega w tym podejście nowatorskie, stanowiące znaczący krok w dziejach problematyki. Nie wydaje się jednak, by Wilhelm zerwał konsekwentnie z teorią bytu i odseparował problem prawdy od jego kontekstu teologicznego. Jego rozważania nie mają czysto semiotycznego charakteru we współczesnym nam rozumieniu. Z analiz metafizycznych wyprowadza fundamentalny dla całej koncepcji wniosek, że prawda rozumiana ontycznie może urzeczywistniać się jedynie w tym, co istnieje aktualnie. Dlatego właśnie na główny plan wysuwa koncepcję prawdy logicznej, jako uzasadniającej prawdziwość także tych sądów, które odnoszą się do tego, czemu nie przysługuje aktualne istnienie i prawda ontyczna.

Z punktu widzenia dzisiejszej semiotyki, rozważania dokonane przez myśliciela z Owernii mogą wydawać się odkrywcze, gdyż sugerują teorię przedmiotu intelektu czy przedmiotu wypowiedzi językowej, pojętej jako kategoria szersza niż pojęcie bytu, obejmująca także aktualny niebyt, braki i negacje, twory czysto myślowe. Wilhelm nie głosi jednak wyraźnie teorii przedmiotu. Wydaje się, że gdyby nawet rozpatrywać ją jako zawartą *implicite* w jego poglądach, będzie ona niepełna i nie do końca zgodna z przyjętymi przezeń założeniami metafizycznymi.

Wypracowana przez Wilhelma koncepcja prawdy logicznej pozostawia wiele niedopowiedzeń i trudności natury metafizycznej, związanych ze statusem tego typu prawdy i jej odniesieniami do prawdy bytu przygodnego i do Prawdy Pierwszej, tożsamej z Bytem Bożym. Prawda logiczna nie jest bowiem całkowicie niezależna, skoro jej istnienie – zgodnie z wypowiedziami myśliciela z Owernii – zależy od istnienia intelektu człowieka poznającego rzeczy, zaś zarówno człowiek, jak i poznawane przez niego rzeczy przygodne zależą w swym istnieniu od Stwórcy.

THE PROBLEM OF TRUTH ACCORDING TO WILLIAM OF AUVERGNE

Summary

William of Auvergne (1180–1249) was one of the first professors of the University of Paris to engage with the Greek, Islamic and Jewish philosophical writings that had become available in Latin translation. He was the author of a vast work that he called the *Magisterium divinale* (Teaching on God). *De universo* (On the Universe), written in the 1230s, is the most philosophical treatise of the *Magisterium*. One short part (I, 3, 25-26) of this treatise includes a very important philosophical topic – the problem of truth.

Based on the doctrine of Avicenna, William formulated one of the forms of truth's classical definitions. In his view, this definition expresses the essence of logical truth, which constitutes the relation occurring between the intellect and the thing, if the intellect is adequate to the thing. So logical truth is a basis and property of true judgments and statements about all real things, and even

about what really does not exist (things in the future, in the past, non-beings, negations), and – generally – about all that man can think about or everything that is possible to be thought about. William rejects the doctrine of St. Augustine, who taught that every truth has its source in the First Truth identified with God the Creator of all things and intellects. William argues that existing things are real and their existence is caused by God only, so only actually existing things can be substrates of truth and so subjects of true judgments and statements. The Creator doesn't cause things as existing in the past or in the future, but as existing actually. What is more, He does not cause non-beings and negations. In consequence, William recognized logical truth as the only justification for true adjudication of all that exists and doesn't exist.

In Steven P. Marrone's opinion, William's theory of truth was a new idea in the early thirteenth century. He believes that William's theory, however incomplete, explains how much the problem of truth is dependent on logic rather than metaphysics, so that it could be separated radically from questions of being and viewed independently of the issue concerning the relation of the mind and creatures to God. In fact, although William continued to speak in traditional terms, he disagreed with the point of view of ontology and natural theology, finding solutions in theories of logic and language.

However, studies reviewed for this article seem to show that William's theory of truth is embedded in a metaphysical context. Furthermore, medieval logic is the science of the action of the intellect, which is a faculty of the human being. This is not logic in the twentieth-century's sense. Thus, it does not seem to William resigned from metaphysics to logic. His theory of logical truth is imperfect because of metaphysical errors. The main error is that William considered logical truth, which is realized in the relation of intellect to things and so is one of the truths that exist in contingent beings, as final and the sole basis of every true judgment and statement, without regard to its dependence on the First Truth. Indeed, logical truth is not able to exist truly independently.

Keywords: Medieval Philosophy, Truth, Future Contingents, Metaphysics, Logic

Nota o Autorze – Dr Tomasz Pawlikowski, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, aktualnie wykłada m.in. na UKSW. Opublikował 3 książki i 35 artykułów naukowych. Przez wiele lat pisał teksty do *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (127 haseł) i do *Encyklopedii Filozofii Polskiej* (33 hasła). Obie encyklopedie – tworzone pod kierunkiem o. M.A. Krąpca OP (zm. 2008) i ks. A. Maryniarczyka – to niezwykle ważny wkład w polską kulturę filozoficzną. Interesuje się głównie filozofią średniowieczną, w szczególności filozofią św. Tomasza z Akwinu. Podejmował w swych publikacjach także problemy z zakresu filozofii nowożytnej i współczesnej, np. Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Ostatnie lata poświęca głównie badaniom problematyki prawdy u św. Tomasza i u tych myślicieli, którzy wpłynęli na rozwój jego koncepcji.

Słowa kluczowe: filozofia średniowieczna, prawda, wydarzenia przyszłe, metafizyka, logika

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE
t. 31 * 2012 * s. 103–118

TOSHIKO ITO
Uniwersytet Mie (Japonia)

DAS RELIGIÖSE ALS UNENTBEHRLICHER BESTANDTEIL DES JAPANISCHEN BILDUNGSKONZEPTS: WANDEL UND KONTINUITÄT¹

„Glauben Sie an eine Religion?“. Diese Frage bejahen in Japan heute 36,5% der Bevölkerung, während der entsprechende Wert in Polen bei 97,6% liegt². Der Sachverhalt, dass Japaner vergleichsweise unbekümmert sind um die Religion, ist im japanischen Alltag tief verwurzelt. Die meisten Japaner beteiligen sich gerne und begeistert an Jahresfeiern, die ihren Ursprung in religiösen Zeremonien haben, dies jedoch ohne dabei die Religion wahrzunehmen. Ihr Verhaltensmuster an der Jahreswende mag dies belegen: die meisten feiern christliche Weihnachten, hören sich dann die Mitternachtsglocken des buddhistischen Tempels an, deren Klang die Leidenschaften tilgen soll, und am Neujahrstag pilgern sie zum Shintō-Schrein, wo sie die Götter um ein gutes Jahr bitten. Nach eigenen Angaben sind sie nicht religiös, begehen aber in Wahrheit verschiedene religiöse Rituale.

In Japan, wo der Alltag weniger mit der Religion im lexikalischen Sinne verbunden ist, lässt sich ein Phänomen beobachten, dass die Bildungspolitik immer

¹ Der Text ist eine leicht überarbeitete Fassung meines am 8. November 2011 an der Kardinal Stefan Wyszyński Universität in Warschau gehaltenen Vortrags. Er wird in polnischer Sprache in der Zeitschrift „Forum Pedagogiczne“ dank der Übersetzung von Herrn Dr. Dariusz Stepkowski erscheinen.

² Vgl. *Sekai shuyokoku kachikan deta-buku*, hrsg. D. Dentsusoken, Tokio 2008. Diese Untersuchung wurde 2005 von World Values Survey Association (Vorsitzender: Prof. Ronald Inglehart, University Michigan) durchgeführt.

wieder im Religiösen einen Halt sucht, um der ethischen Relativierung entgegenzuwirken. Dabei ist die Auffassung vorherrschend, dass das Religiöse – also nicht eine Religion – eine beträchtliche Kraft zur Vervollkommnung der Charakterbildung besitze, weil es mit der Lebensweise, wie man als Mensch sein soll oder wie man das gegebene Leben leben soll, zusammenhänge. Aus diesem Grund verstärkt sich besonders in sittlichen Orientierungskrisen die Tendenz der Bildungspolitik, im Religiösen einen erzieherischen Effekt zu erblicken. Religion ist zwar an öffentlichen Bildungsinstitutionen in Japan rechtlich verboten, die Bildungspolitik versucht jedoch seit dem Beginn der Moderne kontinuierlich, die Lehrstoffe nicht bloß als Wissen zu vermitteln, sondern sie durch das Religiöse zu bereichern. Die am Religiösen orientierte Erziehungspraxis steht damit in einem schwierigen Verhältnis zu ihrer rechtlichen Grundlage.

Der 20. Artikel der japanischen Verfassung gewährt die Religionsfreiheit, und schreibt vor, dass der Staat und seine Institutionen an der religiösen Neutralität festhalten müssen³. Damit sind die öffentlichen Institutionen gehalten, sich aus der Sache der Religion herauszuhalten. Der 15. Artikel des Erziehungsgrundgesetzes fordert religiöse Toleranz, die allgemeine Bildung über die Religionen und den Respekt vor der Rolle der Religionen im gesellschaftlichen Leben⁴. Die öffentlichen Bildungsinstitutionen dürfen damit zwar weder religiöse Unterweisung noch religiöse Handlungen im Sinne bestimmter Denomination ausüben, sollen aber die Sache der Religion fördern. Diese interpretationsbedürftige Rechtslage – Zurückhaltung oder Förderung gegenüber der Sache der Religion – erzeugt gegensätzliche Auslegungen. Einige meinen, die religiös geprägte Erziehung an öffentlichen Schulen verstoße nicht gegen das Gesetz, sondern sei – solange sie denominational unbefangen ist – nachdrücklich vom Gesetz gefordert. Andere meinen, die religiös geprägte Erziehung sei vorbehaltlos verboten. Konstitutionalisten vertreten meist die letztere Position aus dem Grund, dass keine religiöse Erziehung im strikten Sinne denominational unbefangen sein könne. Bildungspolitiker hingegen unterstützen oft die erstere Position aus dem Grund, dass die religiöse Erziehung unentbehrlich für die Charakterbildung sei: Der Niedergang der

³ Der 20. Artikel der japanischen Verfassung (1946) lautet: „1. Religionsfreiheit ist gesichert. Religiöse Organisationen sollen kein Privileg vom Staat genießen und keine Autorität ausüben. 2. Niemand wird zur Teilnahme an religiöser Handlung, Feier, Zeremonie oder Praxis gezwungen. 3. Der Staat und seine Organe entsagen der religiösen Unterweisung oder sonstigen religiösen Aktivitäten“.

⁴ Der 15. Artikel des Erziehungsgesetzes (1947, revidiert 2006) lautet: „Die religiöse Toleranz, **die allgemeine Bildung über die Religionen** und die Stellung der Religionen im Sozialleben sollen in der Erziehung respektiert werden. Die vom Staat oder von öffentlichen Organisationen gegründeten Schulen entsagen der religiösen Unterweisung oder den Aktivitäten für eine bestimmte Religion“. Der Teil in Fettdruck wurde anlässlich der Revision (2006) hinzugefügt.

Erziehung – besonders der Moralerziehung – sei in der Regel auf den Mangel des Religiösen zurückzuführen⁵.

Die religiöse Erziehung besteht nach der geläufigen Auffassung aus drei Bereichen: denominationale Unterweisung, Unterweisung des Religiösen jenseits der denominationalen Befangenheit und Unterweisung der Kenntnisse über Religionen (Geschichte, Kunst, Kultur usw.). Der erste Bereich ist gesetzlich nur an privaten Schulen erlaubt. Der dritte Bereich ist gesetzlich erlaubt, seit der Revision des Erziehungsgrundgesetzes (2006) sogar ausdrücklich empfohlen. Der umstrittene Bereich ist der zweite.

Die vorliegende Arbeit stellt zuerst den Umriss des Verhältnisses zwischen der Bildung und der Religion in Japan dar und zieht dabei die japanische Reformpädagogik in Betracht. Dann werde ich die gegenwärtige Auseinandersetzung bezüglich des Verhältnisses zwischen der Bildung und der Religion anhand der Lehrstoffe analysieren, wobei zum einen das Sonderlehrfach der Grund- und Mittelschule „Moral-Stunde“ und zum anderen das Wahllehrfach der Oberschule „Ethik“ unter die Lupe genommen werden. Die erste Fallstudie dient der Betrachtung des zweiten Bereichs: Es geht um die Frage, wie die öffentliche Schule mit dem Religiösen – konkreter mit dem religiösen Empfinden – umgehen soll. Die zweite Fallstudie untersucht den dritten Bereich: Es geht um die Frage, wie die öffentliche Schule Kenntnisse über Religionen vermitteln soll. Zum Schluss möchte ich den Wandel und die Kontinuität in der pädagogischen Rolle des Religiösen in Japan auslegen, wobei ich zum einen das Religiöse zur Stärkung der moralischen Sensibilität, zum anderen das Religiöse zur Stiftung der nationalen Identität in den Vordergrund rücke.

1. WANDEL DES RELIGIÖSEN IM JAPANISCHEN BILDUNGSKONZEPT

1.1. Entstehung des Begriffs „Religion“ und dessen Auslegung in der Bildungspolitik: Verbot der Religion und Förderung des religiösen Empfindens

Der Begriff der „Religion“ als Sammelbegriff verschiedener Konfessionen war in Japan unbekannt bis zur Aufhebung der Abschließungspolitik, die Japan zwischen 1639 und 1853 von jeglichem Einfluss des Auslands abschirmte. Japan kannte bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts keinen Sammelbegriff ver-

⁵ Vgl. K. Yamaguchi, *Shukyo-teki joso kyoiku no gainen to shiteki tenkai* (Der Begriff der Erziehung zum religiösen Empfinden und seine historische Entwicklung), *Kagaku to Shiso* 35(1980), S. 520-535; derselbe, *Sengo no shukyo to kyoiku o meguru soten to kadai* (Streitpunkt und Probleme zum Verhältnis zwischen Religion und Erziehung nach dem Krieg), *Kyoikugaku-Kenkyu* 65(1998)4, S. 324-333.

schiedener Konfessionen, weil es keinen monotheistischen Glauben gab. In Japan waren traditionellerweise drei Glauben geläufig, die zur „Religion“ im heutigen Sinne gehören: Shintō, Konfuzianismus und Buddhismus. Der Shintō, der in Japan einzig heimische Glaube, verbindet Animismus, Ahnenkult und Kaiserkult und ist reich sowohl an volkstümlichen als auch an politischen Konventionen⁶. Der Konfuzianismus, der in Ostasien weite Verbreitung findet, ist eher eine auf patriarchalische Sozialethik bezogene Morallehre als ein Glaube und macht vornehmlich Vorschriften zugunsten der Erhaltung der bestehenden gesellschaftlichen Rangordnung⁷. Der Buddhismus, der durch seine Erlösungslehre vom Leid der Seelenwanderung gekennzeichnet ist, leitet die ethischen Kriterien aus seiner Lebensanschauung ab⁸. Bis zur Schwelle der am Westen orientierten Modernisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren in Japan diese drei Glauben miteinander verwoben und bedurften keines festen Sammelbegriffs.

Erst nach der Landeseröffnung wurde das Übersetzungswort für „Religion“, *shukyo*, als Sammelbegriff verschiedener Glauben in Umlauf gesetzt. *Shukyo* heißt rechtlich: „die Überzeugung der Existenz von übernatürlichen, übermenschlichen Wesen (dem absoluten Wesen, einem Schöpfer, einer höchsten Existenz usw., vor allem Götter, Buddhas, Geistwesen) sowie Gefühl und Handlungen der Ehrfurcht und Verehrung“⁹.

Die schulische Erziehung in der Modernisierung Japans richtete sich zum einen vornehmlich auf die wissenschaftlichen Standards des Westens zur Einholung der kulturellen Rückständigkeit Japans, zum anderen auf die traditionellen

⁶ Der Kaiser gilt im Shintō als der legitime Nachkomme der Götter. Das Wort „Shintō“ trat 720 in einer altjapanischen Chronik, im Artikel über Kaiser Yomei (585-587), zum ersten Mal auf. Yoshio Toda (1918-2006) sieht darin das aufkeimende Nationalbewusstsein der Japaner (vgl. I. Hori, *Nippon no shukyo* [Japanische Religionen], Tokio 1985, S. 26).

⁷ Nach offizieller Auffassung datiert die Aufnahme des Konfuzianismus in Japan auf 513, als die Doktoren der fünf konfuzianistischen Klassiker aus China nach Japan kamen. Der Konfuzianismus teilt die Ethik in fünf Kategorien zwischenmenschlicher Beziehungen: zwischen Herrscher und Untertanen, Vater und Sohn, älterem Bruder und jüngerem Bruder, Mann und Frau, Älterem und Jüngerem. Diese relativistische Sittlichkeit entsprach dem Ideal des feudalen Regimes und regelte das Benehmen des Volkes.

⁸ Die buddhistischen Lehren gelangten 538 vom Südwesten Koreas, dem Paekche-Königreich, nach Japan, als der König Song (523-554), der den Buddhismus für einen segensreichen Glauben hielt, dem japanischen Kaiser Kinmei (531-571) eine Buddhastatue und einige Sutras sandte. Der Buddhismus etablierte sich in Japan, indem er dem Shintō eine Rollenverteilung anbot: Der Buddhismus verwaltet das Jenseitige, der Shintō das Diesseitige. Das Wesen des Shintō besteht im Glauben an diese Welt als eine reale Welt und erkennt ihre Anschließung an die nachtodliche, jenseitige Welt. Der Buddhismus hält diese Welt hingegen für bloß provisorisch; erst nach dem Tod beginnt ein reales Leben. Die zwei Religionen haben also widersprüchliche Vorstellungen. Weil sich der Shintō aber hauptsächlich auf das Weltliche konzentriert, wird die Koexistenz mit dem Buddhismus möglich.

⁹ Gemäß der Rechtsprechung des Obergerichts Nagoya zum Jichinsai von Tsu (1977).

ethischen Normen des Ostens, die sich auf Konfuzianismus und Shintō stützen. Der Konfuzianismus, eine aus China stammende Morallehre, schreibt die Erhaltung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse vor, während der Shintō, ein dem Ahnenkult und dem Kaiserkult zugrunde liegender einheimischer Schöpfungsmythos, vom Kaiser als direktem Nachkommen der Götter zeugt. Nach der offiziellen Fassung waren sowohl Konfuzianismus als auch Staats-Shintō¹⁰ ausdrücklich außerhalb der Kategorie der Religion eingeordnet. Die Kopplung von Konfuzianismus und Shintō, die dem 1880 zum Zentralfach des Lehrplans aufgerückten Moralunterricht zugrunde lag, trug kräftig zur Etablierung des kaiserlichen Systems bei. Die Kopplung von Konfuzianismus und Shintō schlug sich 1890 im Kaiserlichen Erziehungsedikt nieder, das für mehr als ein halbes Jahrhundert – bis Ende des zweiten Weltkriegs – als ein Gründungstext des japanischen Volkstums in Ehren gehalten wurde. Die japanischen Tugenden sind darin durch die unverbrüchliche Treue zur Herrschaft und die kindliche Liebe zu den Eltern charakterisiert.

Weil das Kaiserliche Erziehungsedikt sich auf vorgeblich nicht religiösen Konfuzianismus und Staats-Shintō stützte, verstand sich die getreu dem Edikt erteilte Moralerziehung unabhängig von den Religionen. Um das Kaiserliche Erziehungsedikt als alleingültige Grundlage der Moralerziehung zu erhalten, waren die Religionen nicht bloß überflüssig sondern sogar gefährlich. Aus dieser Sorge erließ das Kultusministerium 1899 die Verordnung Nr. 12 zur strikten Trennung von Religion und Schulen. Die Schulen, einschließlich der Privatschulen, dürfen demnach auch außerhalb der Lehrpläne weder religiöse Unterweisung erteilen noch religiöse Riten abhalten.

Das Kultusministerium erließ darauf 1935 die Verordnung Nr. 160 zur Pflege des religiösen Empfindens, welche die Verordnung Nr. 12 nachbessert: Die Verordnung von 1899 verbiete zwar religiösen Denominationen an den Schulen Glaubenssätze zu verbreiten und Riten abzuhalten, dies jedoch mit einem Vorbehalt: Die Pflege des religiösen Empfindens müsse zur Charakterbildung beitragen, insofern diese dem Geist des Kaiserlichen Erziehungsedikts nicht widerspricht. Dabei entstand das folgende Auslegungsmuster: Das Kultusministerium verbiete teilweise die Religionserziehung – z.B. Unterweisung bestimmter Denominationen – aber teilweise nicht – z.B. Pflege des religiösen Empfindens jenseits der denominationalen Befangenheit¹¹. Die bildungspolitische Botschaft bestand darin, das

¹⁰ Der Shintō wurde 1900 zum Staats-Kult erhoben, während dessen verschiedene Sekten als rein religiöse Institutionen bestehen blieben. Der Kaiser galt dabei als direkter Nachkomme der Götter, was ihn zur Herrschaft legitimiert: der Kaiser sei eine göttliche Figur in menschlicher Figur. Der Staats-Shintō beteiligte sich mit dieser Entstehungsgeschichte des Japantums kräftig an der Gestaltung und Tradierung ultranationalistischer Ideologie.

¹¹ Vgl. J. Shimomura, *Shukyoho* (Gesetz zur Religion), in: *Kyoikugaku-jiten* (Wörterbuch der Pädagogik), hrsg. M. Kido, Bd. 2, Tokio 1937, S. 1081f.

religiöse Empfinden in Affinität mit der nationalistischen Gesinnung als Bastion gegen Marxismus und weitere unerwünschte Kulturgüter des Westens, die das Kaisersystem gefährden können, funktionieren zu lassen.

1.2. Kaiserliches Erziehungsedikt als Quasi-Religion: Not und Unnot der religiösen Ergänzung

In der Kriegszeit riefen die Bildungspolitiker die Lehrer immer stärker zur Moralerziehung in Verbindung mit dem religiösen Empfinden auf, wobei dieses religiöse Empfinden deckungsgleich war mit dem Staats-Shintō, der an sich nicht als Religion sondern als Manifestation des reinen Japantums galt. Das religiöse Empfinden diente damit wesentlich nicht der moralischen Sensibilität, sondern vornehmlich der Erhaltung der Reichsidee und des Kaisertums.

Reformpädagogen in Japan, die sich und ihre Erziehungskonzepte als „religiös“ bezeichneten, gehörten oft zur Minderheit. Bei ihnen war das Religiöse explizit und programmatisch. Sie unterstützten zwar die offizielle Bildungspolitik, das Kaiserliche Erziehungsedikt als Grundlage der Erziehung zu betrachten, leisteten aber zum Teil Widerstand in ihrer Praxis, das Edikt mit dem Religiösen zu bereichern. Kuniyoshi Obara (1889-1977) vertrat diese Position. Obara wurde 1919 als Lehrkraft der Seijo-Schule, die seit ihrer Gründung (1917) als Wiege der reformpädagogischen Versuchsschulen gilt, berufen. Anfänglich schätzte er die Toleranz dieser Schule gegenüber seiner reformerischen Praxis. Seine unkonventionellen Erziehungskonzepte im Bereich der Religion riefen aber auch hier gelegentlich Konflikte hervor¹², weil Obaras Hauptanliegen „Erziehung des ganzen Menschen“ zwingend der Begleitung der Religion bedarf¹³. Religion heißt nach Obara: in Verbindung mit dem Urgrund, Gott und dem Übermenschlichen zu sein¹⁴. Das Edikt war nach Obaras Auffassung religiös geprägt, weil es „vom Kaiser, einem halbgöttlichen Wesen, stammt“¹⁵. Untertanen könnten den Inhalt des Ediktes damit nur nachvollziehen, wenn sie ihn „mit eigener Religion ergänzen“¹⁶.

¹² Vgl. K. Obara, *Sensei to watashi* (Lehrer und Ich), Zenjin 19(1928), S. 89.

¹³ Vgl. ders., *Kyoiku no Konpon-Mondai toshiteno Shukyo* (Religion als Grundproblem der Erziehung), Tokio 1919, S. 139f.

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 2. Obaras Praxis war vornehmlich christlich geprägt, aber Obara pflegte zu beteuern, dass seine Schule sich nicht auf das Christliche sondern auf das Religiöse stützt. Obaras innere Welt war wesentlich geprägt durch seine Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen. Vom Elternhaus her gehörte er zum Buddhismus, wurde aber nach dem Tod der Eltern von einer schintoistischen Priesterfamilie adoptiert. Einige bedeutende Begegnungen mit Christen führten ihn später jedoch zum Christentum. Diese religiöse Auseinandersetzung verlieh ihm Flexibilität gegenüber den Religionen: Konfession ist eine Nebensache, das Religiöse ist jedoch wesentlich.

¹⁵ K. Obara, *Shushin oyobi dotoku-kunren to shukyo-kyoiku* (Moralunterricht, moralische Einübung und religiöse Erziehung), Shukyo-kyoiku-koza 6(1928), S. 31.

¹⁶ Ebenda, S. 29.

Aus diesem Grund klagte Obara, dass die Erziehung in Japan im Allgemeinen kein Verständnis für die Religion hat, obgleich sie einzig durch die Rückkehr zur Religion ihre Krise überwinden kann¹⁷. Nach zehn Jahren der Lehrtätigkeit an der Seijo-Schule gründete Obara 1929 eine neue reformpädagogische Schule, die Tamagawa-Schule, an der das Religiöse zur Erziehung des ganzen Menschen die zentrale Stelle einnimmt¹⁸. Dabei traten Gebet und Arbeit – verstanden als Ausdruck des Religiösen – in den Vordergrund der Praxis.

1.3. Historischer Umriss in der Nachkriegszeit: Wandel und Kontinuität

Das Interesse an der Pflege des religiösen Empfindens wurde gleich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs noch einmal explizit zum Ausdruck gebracht. Im September 1945 erließ das Kultusministerium die *Grundlinien der Bildung zum Aufbau des Neuen Japan*. Die Pflege des religiösen Empfindens wurde darin ausdrücklich empfohlen, um ein neues Japan zu errichten, das in gutem Einvernehmen mit den anderen Nationen steht und zum Frieden in der Welt beiträgt¹⁹. Damit wurde die unveränderte Gültigkeit der Verordnung zur Pflege des religiösen Empfindens von 1935 bekräftigt. Die vorherrschende Auffassung der Bildungspolitik war: „Religion vermag die Moral zu beleben“ und „um den Staat aus dem Morast der moralischen Verderbtheit zu retten, gibt es keinen anderen Weg als Durchdringung der Erziehung mit dem religiösen Empfinden“²⁰, das sich von der Nächstenliebe vertreten lasse. Das religiöse Empfinden sei demnach der gemeinsame Nenner aller Religionen. Zu den Stiftern des religiösen Empfindens zu zählen seien unter anderen Konfuzius, Buddha, Jesus Christus und die Kaiserfamilie²¹.

Die amerikanische Besatzungsmacht verstand hingegen das Religiöse im Sinne der japanischen Bildungspolitik als Verinnerlichung des Staats-Shintō – der sich nicht als Religion vorgab – und ergriff Maßnahmen, diese Grundlage der japanischen Reichsidee zu beseitigen. Diese Richtlinien schlugen sich nieder in der Direktive *Zur Abschaffung der von der Regierung ausgehenden Trägerschaft, Unterstützung, Bewahrung, Kontrolle und Verbreitung des Staats-Shintō (kokka-shinto jinja-shinto ni taisuru seifu no hoshō shien hozon kantoku narabini kofu no haishi ni kansuru ken)* vom Dezember 1945.

¹⁷ Vgl. K. Obara, *Kyoiku no Konpon-Mondai...*, a.a.O., S. 1.

¹⁸ Obara war der Überzeugung, Kinder seien religiös; zwar elementarer, jedoch stärker als Erwachsene (vgl. ebenda, S. 144f.; S. 166).

¹⁹ Vgl. *Kindai nihon kyoiku seido shiryō* (Geschichtsmaterialien zum Bildungssystem im modernen Japan), hrsg. K. Ishikawa, Bd. 18, Tokio 1957, S. 490.

²⁰ *Kindai nihon kyoiku seido shiryō* (Geschichtsmaterialien zum Bildungssystem im modernen Japan), hrsg. K. Ishikawa, Bd. 31, Tokio 1958, S. 492.

²¹ Vgl. ebenda, S. 473.

Japanische Bildungspolitiker hielten es trotzdem für selbstverständlich, die Wichtigkeit des religiösen Empfindens im Erziehungsgrundgesetz zu verankern. Die Formulierung „das religiöse Empfinden soll vom erzieherischen Standpunkt aus respektiert werden“, die im ursprünglichen Entwurf des Erziehungsgrundgesetzes stand, verschwand jedoch in der endgültigen Fassung kurz vor deren Verabschiedung²². In diesem Wandel spielte die kritische Stellung der Alliierten gegenüber dem Religiösen im Sinne der japanischen Bildungspolitik die entscheidende Rolle.

Der Konsens der japanischen Bildungspolitik hielt auch nach dem Erlass des Erziehungsgrundgesetzes (1947) ohne Erwägung des religiösen Empfindens unverändert an: Die Pflege des religiösen Empfindens sei zwar zu fördern, weil sie innerhalb der vertretbaren Interpretationsabweichung der Gesetze stehe, sie solle aber aus dem gleichen Grund anhand ungeschriebener Gesetze gestaltet werden²³. Im schulischen Leben ist das religiöse Empfinden seither in erster Linie in der Moralerziehung eingebettet, dies jedoch ohne wörtliche Erwähnung²⁴.

Der Zentrale Bildungsrat (*chuo-kyoiku-shingikai*), ein Beratungsorgan des Kultusministeriums, beschrieb 1966 das wünschenswerte Menschenbild zur Veranschaulichung des kommenden meritokratischen Zeitalters. Die Förderung des religiösen Empfindens erscheint darin nicht als ungeschriebene Regel sondern als offenes Postulat. Das religiöse Empfinden kommt der „Ehrfurcht vor dem Ursprung des Lebens“ gleich, die als Grundlage der wichtigsten Tugenden gilt: Denn „aus der Ehrfurcht vor dem Ursprung des Lebens quillt jedes religiöse Empfinden“²⁵. Der Bericht des Zentralen Bildungsrates wurde zwar zurückgewiesen wegen Einsprüchen bezüglich seiner Gesetzeskonformität, er brachte jedoch eine Wende: Seit diesem Bericht erscheint das religiöse Empfinden gelegentlich in offiziellen Dokumenten, dies allerdings in anderer Formulierung, wie zum Beispiel „das Empfinden der Kraft, die über den Menschen steht“²⁶ oder „die Ehrfurcht vor dem, das über die Kraft der Menschen hinausgeht“²⁷.

²² Vgl. *Shiryo: Kyoiku kihonho sanju-nen* (Material. Dreißig Jahre vom Erziehungsgesetz), hrsg. E. Suzuki, Tokio 1978, S. 145.

²³ Vgl. *Kyoiku sasshin iinkai, kyoiku sasshin shingikai kaigiroku* (Protokolle des Komitees zur Bildungsreform und des Beratungsausschusses zur Bildungsreform), hrsg. H. Sato, Bd. 4, Tokio 1996, S. 120, 123.

²⁴ Die Reminiszenz zwischen Moralerziehung und Religionserziehung lässt sich bestätigen in der Regelung: Als die Moral-Stunde 1958 als Pflichtfach in den Lehrplan aufgenommen wurde, bestimmten die „Ausführungsbestimmungen zum Gesetz der Schulerziehung“, dass Privatschulen dieses Fach durch ihre Religions-Stunde ersetzen dürfen.

²⁵ Zentraler Bildungsrat: „*Koki chuto kyoiku no kakuju seibi ni tsuite*“ *toshin* (Bericht über „die Restaurierung und die Stärkung der Oberstufe der Mittelschulbildung“), Monbu-jihō 1072(1966) Sonderheft, S. 220.

²⁶ MEXT („MEXT“ steht für „Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology – *monbu-kagaku-sho*“), *Chugakko-gakushu-shido-yoryo: Dotoku* (Richtlinien der Mittelschul-Lehrpläne: Moral-Stunde), 1969.

²⁷ MEXT, *Chugakko-gakushu-shido-yoryo: Dotoku* (Richtlinien der Mittelschul-Lehrpläne: Moral-Stunde), 1977.

2006 wurde das 1947 erlassene Erziehungsgrundgesetz kurz vor seinem 60. Jahrestag erstmals revidiert, wobei ein Zusatzartikel über die Pflege des religiösen Empfindens in den Brennpunkt der Debatte rückte. Das revidierte Erziehungsgrundgesetz, das Ende 2006 verabschiedet wurde, enthält allerdings keinen Artikel über die Pflege des religiösen Empfindens: Der Vorschlag scheiterte am Widerstand einer der Parteien in der Koalitionsregierung.

2. GEGENWÄRTIGE AUSEINANDERSETZUNG: ANALYSE DER VOM KULTUSMINISTERIUM ANERKANNTEN LEHRMATERIALIEN

2.1. Heft des Herzens (2002.4-2011.3): Verschmelzung des Religiösen und des Psychologischen im Sonderlehrfach der „Moral-Stunde“ an der Grund- und der Mittelschule

An der Wende zum 21. Jahrhundert wurde die Moralerziehung unter der Bezeichnung „Erziehung des Herzens“ (*emotional education*) gestärkt. Die Änderung geht auf das Jahr 1997 zurück. Das Kultusministerium erkundigte sich in diesem Jahr – veranlasst durch Bluttaten eines 14-jährigen Schülers – beim Zentralen Bildungsrat nach der „Erziehung des Herzens vom Kleinkindalter an“, die den Kindern vor allem die Unerstzlichkeit des Lebens nahelegen sollte, und erhielt im folgenden Jahr einen Bericht mit konkreten Vorschlägen. Gemäß dessen Vorschlägen erhielt jede Familie mit Grund- und Mittelschulkindern 1999 ein Heft für die Familienerziehung und diejenige mit Vorschulkindern ein Notizbuch für die Familienerziehung zur Anleitung der häuslichen Erziehung des Herzens. Der Titel eines Kapitels lautet darin: „Jährliche Familien-Veranstaltungen tragen tiefe Bedeutungen“. Jährliche Rituale mit der Familie sollen demnach vermehrt abgehalten werden, denn „das Beten für gute Gesundheit am Neujahrstag am Schrein oder am Vorabend des Frühlingsanfangs zu Hause fördert das religiöse Empfinden, und damit die Vertiefung der Ehrfurcht vor dem Übermenschlichen“²⁸. Der Begriff des religiösen Empfindens, der seit 1966 vom Kultusministerium gemieden wurde, erfuhr damit nach dreißig Jahren in der Versenkung ein unerwartetes Comeback. Das religiöse Empfinden wurde überdies als wirksamstes Mittel zur Bereicherung der moralischen Sensibilität angepriesen.

Im Jahr 2002 verteilte das Kultusministerium allen Kindern im Alter zwischen sechs und fünfzehn Jahren Kopien der vierbändigen, nach dem Reifegrad gestuften Hefte des Herzens. Diese Hefte sollen der Sinnsuche und der Identitätsfindung dienen, indem Schüler in ihre Hefte eintragen, was sie spüren und denken. Das Herz gilt dabei als ein Organ, aus dem die moralische Sensibilität quillt.

²⁸ MEXT, *Katei-kyoiku noto* (Heft für die Familienerziehung), 1999, S. 57. Vgl. MEXT, *Katei-kyoiku techo* (Notizbuch für die Familienerziehung), 1999, S. 50.

Das Heft, das in erster Linie im Sonderlehrfach der „Moral-Stunde“ verwendet werden soll, bezweckt die Pflege des Herzens in vielerlei Hinsicht: Es versucht, die Selbstbeherrschung, die Kommunikationsfähigkeit, die Ehrfurcht vor dem Leben und das Zusammengehörigkeitsgefühl zu fördern.

Hier soll am Beispiel der dritten Hinsicht, der Pflege des Herzens zur Ehrfurcht vor dem Leben, die intendierte Belebung der moralischen Sensibilität illustriert werden. Im Heft für das dritte und vierte Schuljahr steht: „Empfinden wir das Leben. Empfinden wir die Größe und das Wunder, welche die Natur und das Leben besitzen, mit dem ganzen Körper“²⁹. Im Heft für das fünfte und sechste Schuljahr wird zur dritten Hinsicht ein Kapitel „Erhalten wir die Ehrfurcht“ geboten. „Die Natur, die uns leben lässt, ist von der geheimnisvollen Fügung erfüllt. Es gibt eine unsichtbare, mystische Welt. Es gibt etwas, das über der Kraft des Menschen steht“³⁰. „Was für eine Begegnung mit dem, der über der Kraft des Menschen steht, versetzte sie Dich in Ergriffenheit?“³¹. Es wird nicht gefragt, ob Schüler je solche Erfahrungen gemacht haben: Solche Erfahrungen werden als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Im Heft für das siebte, achte und neunte Schuljahr wird der Ton suggestiver: „In Dir steigt die Ehrfurcht gegenüber dem, das über der Kraft des Menschen steht, auf. Was ist Deine Ergriffenheitserfahrung?“³². Die Ehrfurcht vor dem Leben, welche sich die Schüler in der „Moral-Stunde“ aneignen sollen, ist also in diesem Heft aus der Ergriffenheit konstruiert, die die Schüler gegenüber der unsichtbaren, mythischen Welt bereits verspürt haben sollen. Sie beruht damit wieder auf dem religiösen Empfinden, an das sich die Schulerziehung im Zeitalter der Orientierungskrise umso stärker halten will.

Der programmatische Leiter des Heftes, Hayao Kawai (1928-2007), der 1965 als erster Japaner ein Psychotherapie-Diplom am Jung-Institut in Zürich erworben hatte, war zugleich ein Protagonist der Erziehung des Herzens: Unter seiner Leitung wurde das Heft des Herzens konzipiert und herausgegeben. Die Tiefenpsychologie, auf die sich Kawai stützt, untermauert die Notwendigkeit des religiösen Empfindens für die Moralerziehung. Kawai hält es als Therapeut für grundlegend, im Menschen einen Ausgleich zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewusstsein zu bewirken. Er glaubt, dass das wissenschaftliche Wissen zu einer Schwächung des Zusammenhalts zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten führen kann, bis hin zum völligen Verlust dieses Zusammenhalts³³. Daraus schließt er, dass die Psychotherapie, die für heutige Probleme des Herzens taug-

²⁹ MEXT, *Kokoro no noto* (Heft des Herzens), Bd. 2, 2002, S. 51.

³⁰ MEXT, *Kokoro no noto* (Heft des Herzens), Bd. 3, 2002, S. 68.

³¹ Ebenda, 69.

³² MEXT, *Kokoro no noto* (Heft des Herzens), Bd. 4, 2002, S. 65.

³³ Vgl. H. Kawai, *Yungu-shinrigaku to bukkyo* (Jungs Psychologie und der Buddhismus), Tokio 1995, S. 11.

lich sein wolle, notwendigerweise religiös sein müsse, denn das Religiöse helfe dem problembedrängten Menschen, einen tiefen Zusammenhang zu erfahren zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten³⁴: „Die neue Wissenschaft wird sich nahtlos den Religionen anfügen, die den Menschen als Ganzes verstehen“³⁵. Die Kopplung der moralischen Sensibilität und der religiösen Prägung steht in der tradierten Linie der Moralerziehung. Neu ist jedoch die Anschließung dieser Kopplung an die Psychotherapie.

2.2. Lehrbuch „Ethik“: Gleichsetzung des religiösen und philosophischen Unterrichts im Wahlfach „Ethik“ an der Oberschule

„Ethik“ ist ein Wahlfach der sozialwissenschaftlichen Fächer an der Oberschule. Es versteht sich jedoch nicht allein als Fortsetzung der sozialwissenschaftlichen Fächer an der Grund- und der Mittelschule sondern auch als Fortsetzung der „Moral-Stunde“ an der Grund- und der Mittelschule³⁶. Das Lehrfach „Ethik“ solle – gemäß der Richtlinien des Kultusministeriums – die Schüler zur Gestaltung des Selbst als autonomem Subjekt und als gesundem Bürger verhelfen, indem es den praktischen Willen der Schüler zur Charakterbildung ermutige³⁷. Im Rahmen der „Ethik“ sollen die Schüler anhand des philosophischen und religiösen Unterrichts über sich selbst reflektieren, weil Philosophie und Religion wertvolle Lebensweisheiten anbieten. Religionen und Philosophie werden so vorgestellt, dass die Schüler leicht begreifen können, was von ihnen zu lernen ist. Das Lehrfach „Ethik“ gibt zwar vor, Religionen konfessionell neutral zu behandeln, und soll ihre Entstehung, Entwicklung und gegenwärtige Lage objektiv schildern. Das Vorhaben, Religion im Rahmen der Ethik auf die kognitiven Stoffe reduziert als Anlass zur Selbstreflexion zu vermitteln, gerät jedoch meist zur Imposition einer verbindlichen Wertvorstellung³⁸, und bewegt sich damit jenseits der Selbstre-

³⁴ Vgl. H. Kawai, Sh. Nakazawa, *Bukkyo ga suki* (Wir lieben den Buddhismus!), Tokio 2003, S. 215.

³⁵ H. Kawai, *Yungu-shinrigaku...*, a.a. O. S. 209. Kawai pflegte die japanische Mentalität hoch zu halten, die er als Zusammensetzung von verfeinertem Animismus und Buddhismus verstand: Sie ist damit durch und durch religiös geprägt (vgl. H. Kawai, M. Miyuki u.a., *Ugoku bukkyo, jissensuru bukkyo* [Bewegender Buddhismus, praktizierter Buddhismus], Kioto 2005, S. 110).

³⁶ Vgl. MEXT, *Kotogakko-gakushu-shido-yoryo: Rinri* (Richtlinien der Oberschul-Lehrpläne: Ethik), 1999.

³⁷ Vgl. ebenda.

³⁸ Satoko Fujiwara, die als Religionswissenschaftlerin die ausländischen Lehrbücher für das Lehrfach „Religion“ und die japanischen Lehrbücher für das Lehrfach „Ethik“ untersuchte, wies auch darauf hin, dass die japanischen Lehrbücher zwecks der Vermittlung der bestimmten Werte jeweilige Religion darstellen, während die ausländischen Lehrbücher sich um die objektive Darstellung der Religionen bemühen (vgl. S. Fujiwara, *Kyokasho no naka no shukyo* [Religion in Lehrbüchern], Tokio 2011, S. 44).

flexion. In den Überschriften der Lehrbücher spiegelt sich deutlich die Vorstellung, von welcher Religion welche Werte zu lernen sind. Ein Lehrbuch stellt die Weltreligionen unter folgenden Überschriften vor: „Christentum: Religion der Liebe“³⁹, „Buddhismus: Religion der Barmherzigkeit und der Erleuchtung“⁴⁰ und „Islam: Religion der Offenbarung und der Gebote“⁴¹. Alle Lehrbücher stimmen überein, anhand des Christentums „Nächstenliebe“ und anhand des Buddhismus „Barmherzigkeit“ lernen zu lassen. Kurzum: die Lehrbücher empfehlen – trotz des angeblichen Prinzips, konfessionell neutral zu bleiben – in Verbindung mit Vorbildlichkeit bestimmte Religionen⁴², ohne Rücksicht auf eventuelle Konfessionen einzelner Schüler.

Der erwartete Vertiefungsgrad der Inhalte sieht dieser Vorstellung entsprechend je nach der Religion sehr verschieden aus. Die Lehrbücher stellen zwar ohne Ausnahme drei Weltreligionen dar, aber der Islam nimmt darunter stets den geringsten Platz ein⁴³. Dies trägt direkt und indirekt die Botschaft, dass der Islam – im Vergleich zu den anderen Weltreligionen – weniger wertvoll ist. Dies kann den vorurteilsfreien Umgang der Schüler mit Religionen – sei es als die Grundlage der religiösen Toleranz, sei es als die Grundlage der religiösen Identitätsstiftung – beeinträchtigen⁴⁴.

³⁹ *Shin-rinri* (Neue Ethik), hrsg. K. Kanno, Tokio 2007, S. 37.

⁴⁰ Ebenda, S. 45.

⁴¹ Ebenda, S. 47.

⁴² Vgl. S. Fujiwara, *Kyokasho no naka...*, a.a.O., S. 11.

⁴³ Hier ist der Überblick, wie viele Seiten die Lehrbücher „Ethik“ jeweiliger Weltreligion widmen; in Klammern ist die Zahl der Seiten, die sich der Vorgeschichte jeweiliger Weltreligion widmen. Verlag Suken: Christentum 8 (darunter 1.5), Buddhismus 8 (darunter 2), Islamismus 2 (vgl. *Rinri* [Ethik], hrsg. M. Sato u.a., Tokio 2007); Verlag Daiichi: Christentum 9 (darunter 2), Buddhismus 9 (darunter 2), Islamismus 4 (vgl. *Rinri* [Ethik], hrsg. M. Ochi, Hiroshima 2007); Verlag Shimizu: Christentum 8 (darunter 3), Buddhismus 9 (darunter 2), Islamismus 2 (*Shin-rinri* [Neue Ethik], hrsg. K. Kanno, Tokio 2007); Verlag Kyoiku: Christentum 5 (darunter 0.5), Buddhismus 8 (darunter 2), Islamismus 3 (*Shin-rinri* [Neue Ethik], hrsg. K. Washida u.a., Tokio 2007); Verlag Yamakawa: Christentum 8 (darunter 2), Buddhismus 5 (darunter 1), Islamismus 1.5 (*Gendai no rinri* [Ethik der Gegenwart], hrsg. O. Hamai, Tokio 2007).

⁴⁴ Diese Lage zeigt gerade ein negatives Exemplar von dem, was als Aufgabe des Ethikunterrichts gilt. Nach Dietrich Benner zählen dazu nicht „Wertsicherheit und Tugend vermittelnde Kompetenzen“, sondern „die Förderung moralischer Urteilskraft in der Vielheit ethischer Denkformen und die Vermittlung der Kompetenz, moralische Probleme diskutieren und bearbeiten zu können“ (D. Benner u.a., *Ethikunterricht und moralische Kompetenz jenseits von Werte- und Tugenderziehung*, Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 33(2010)4, S. 305).

3. SCHLUSS: VERSCHIEDENHEIT UND ÄHNLICHKEIT ZWISCHEN JAPAN UND EUROPA

Friedrich Schweitzer hält Religion für eine der „wichtigsten Quellen wertorientierten Lebens und Handelns“⁴⁵. Zur Lebensorientierung spielt die Religion eine entscheidende Rolle in der Erziehung. Schweitzer äußert somit: „Pädagogik ohne Religion geht nicht nur an den Bedürfnissen des Kindes vorbei, sondern verliert auch den Zugang zu Überzeugungen, die ein Leben tragen können“⁴⁶.

In Japan, wo das Glaubensfach an öffentlichen Schulen ausgeklammert bleibt, reduziert den erzieherischen Effekt des Religiösen stark auf seinen Beitrag zu Moral beziehungsweise Ethik. Im japanischen Bildungskonzept besteht ein ungebrochener Konsens, wonach das Religiöse in den öffentlichen Institutionen redlich, aber zurückhaltend zu fördern sei. Explizit wird dies, wenn es einer Orientierungskrise zu begegnen gilt. Religion und Moral beziehungsweise Ethik – sogar Psychologie und Philosophie – werden jedoch oft willkürlich miteinander verwoben. Das Argument lautet hierbei: das Religiöse gibt dem Lernen Tiefe. Die Frage, ob die Pflege des Religiösen – genauer die Pflege des religiösen Empfindens – zur Stärkung der moralischen Sensibilität beiträgt, bleibt umstritten. Das „Heft des Herzens“ ist ein Beispiel dafür. Die Frage, ob die Kenntnis über Religionen zur Belebung der Selbstreflexion beiträgt, ist anhand der Lehrbücher zur „Ethik“ nicht affirmativ zu beantworten. Die Darstellungsweise der Religionen neigt eher dazu, Vorurteile über Religionen zu verstärken, anstelle gegenseitige Verständigung zu fördern⁴⁷, obgleich gerade dieses die Grundlage der Selbstreflexion ausmacht. Die Ironie besteht also darin, dass Japan, das keine konfessionelle Unterweisung in der öffentlichen Bildung duldet, faktisch bestimmte Konfessionen empfiehlt.

Die Problematik, Ethik kurzerhand an Religion anzuschließen, ist jedoch nicht allein in Japan zu beobachten. Die Tendenz, Ethik und Religion miteinander zu verknüpfen, ist auch in Europa vorherrschend, obgleich Ethik und Religion verschiedene Tragweiten haben. Dietrich Benners Anthropologie hebt komplexe

⁴⁵ F. Schweitzer, *Werteorientierte Erziehung im Elementarbereich: Neue Herausforderungen – neue Chancen*, in: *Bündnis für Erziehung. Unsere Verantwortung für gemeinsame Werte*, hrsg. A. Biesinger, F. Schweitzer, Freiburg–Basel–Wien 2006, S. 78. Von Hentig empfiehlt anstelle des „Religionsunterrichts“ das „Philosophieren“ als Lehrfach zum gleichen Zweck, damit die Schule gesetzkonformer wird (vgl. H. von Hentig, *Ach, die Werte!*, Weinheim–Basel 2001, S. 135).

⁴⁶ F. Schweitzer, *Werteorientierte...*, a.a.O., S. 78.

⁴⁷ Fujiwara, die ebenfalls über die schwache Förderung des gegenseitigen Anerkennens in „Ethik“ (vgl. S. Fujiwara, *Sekai no kyokasho de yomu „Shukyo“* [„Religion“ in Lehrbüchern der Welt], Tokio 2011, S. 180) hinweist, findet eine kompensatorische Funktion im Fach „Stunde des synthetischen Lernens“ (ebenda, S. 181).

Wirkungszusammenhänge hervor, die zwischen Religion und Ethik liegen. Der Mensch befasse sich darin zwar mit unterschiedlichen Gegenständen; im ersteren mit dem Problem der „Endlichkeit seiner Mitmenschen und seines eigenen Todes“ und im letzteren mit dem Problem der „Normen und Regeln menschlicher Verständigung“⁴⁸. Beide sind aber für Bildung grundlegend, weil keine von beiden durch die andere ersetzt werden kann; ferner, beide sind zum Zwecke ihrer Tradierung auf öffentliche Erziehung angewiesen und insofern ein legitimer Teil öffentlicher Bildung⁴⁹. Das Verhältnis zwischen Religion und Ethik im schulischen Raum ist – nicht ohne Grund – auch heute ein umstrittenes Thema.

In den meisten Ländern Europas behandelten die Schulen einst die Religion ausschließlich im Rahmen des Glaubensfachs, folglich stark an die Konfessionen gebunden. Die im vergangenen Jahrzehnt eingerichteten Fächer – „Lebenskunde, Ethik und Religionskunde“ (Brandenburg, Deutschland) und „Kultur und Religion“ (Zürich, Schweiz) – richten sich hingegen darauf, die Religion nicht im Rahmen des Glaubensfachs, sondern konfessionell unbefangen als kognitives Lehrfach zu behandeln. Dieser Ansatz, Religion überkonfessionell zu erschließen, eröffnet m.E. Europa und Japan eine neue Dimension des Austausches über Religion im schulischen Raum, wobei man sich nicht zuletzt mit Wirkungszusammenhängen zwischen Religion und Ethik auseinandersetzen muss.

Die religiöse und die nationale Identität sind oft miteinander verwoben⁵⁰: Selbst im Staat, der sich als säkular ausgibt, herrscht oft eine Ideologie, die den nationalen Zusammenhalt fördert und der säkularen Kultur eine religions-ähnliche Funktion verleiht⁵¹. So wird in Japan seit dem Beginn der Moderne erwartet, dass das Religiöse nicht allein zur Stärkung der moralischen Sensibilität sondern auch zur Stiftung der nationalen Identität beiträgt. Im Aufbruch zu einem modernen und säkularen Staat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wies Japan dem Staats-Shintoismus die Rolle der nationalen Identitätsstiftung zu, indem dieser nicht als Religion sondern als Sitte und als kulturelles Herkommen ausgege-

⁴⁸ D. Benner, *Allgemeine Pädagogik*, Weinheim–München 1991, S. 20. Religion und Ethik folgen damit eigenen Urteils- und Handlungslogiken und können unter diesen sich jeweils wechselseitig thematisieren, d.h. reflektieren und auch kritisieren. Benner leitet zur religiösen und zur ethischen Kompetenz je ein DFG-Projekt, um diesen weichen Lehrfächern je einen Standard zu verleihen (vgl. D. Benner u.a., *Modellierung und Testung religiöser und ethischer Kompetenzen im Interesse ihrer Vergleichbarkeit*, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 2(2010), S. 165-174).

⁴⁹ Ich danke Herrn Prof. Benner für die ergänzende Bemerkung.

⁵⁰ Mark Juergenmeyer führt Polen als Beispiel an, in dem die nationale Identität von ihrer Verbindung mit dem Katholizismus stark geprägt ist (vgl. M. Juergenmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley 1993).

⁵¹ Jan Assmann entwickelt den Begriff des kulturellen Gedächtnisses als einer Grundlage, auf der sich die erinnernde Gruppe ihrer Identität vergewissert. Dem kulturellen Gedächtnis haftet immer etwas Sakrales an (vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, S. 52).

ben wurde. Der Staat-Shintoismus bestand dabei aus der Verbindung von Kultus und kaiserlichem Ritus. Nach dem zweiten Weltkrieg unterband die amerikanische Besatzungsmacht zwar die Verbindung zwischen dem Staat und dem Kultus, duldete aber stillschweigend den weiteren Bestand der Verbindung zwischen dem Staat und dem kaiserlichen Ritus⁵². Die Tendenz, das Religiöse zur Stiftung der nationalen Identität immer wieder in Zusammenhang mit der kaiserlichen Angelegenheit zu stellen, bleibt damit bis heute eine Konstante des japanischen Staatswesens. Die Wirkungszusammenhänge zwischen dem Religiösen und dem Nationalen müssen über diese tradierte Einengung hinaus neu geprüft werden.

RELIGION AS AN INDISPENSIBLE COMPONENT
OF THE JAPANESE CONCEPT OF EDUCATION (CONTINUITY AND CHANGE)

Summary

In Japan, religion is still a current subject of educational discourse. This article presents a picture of the evolution of this discourse over the last two centuries. First, the article reconstructs transformations which have taken place in the relationship between education and religion in Japan, with particular emphasis on the period of Japanese educational reform. Then, on the basis of two items of school learning – lessons on morality and ethics – the current controversy is presented with regard to the relation between education and religion. In the first of these analyses, the question is primarily about how public schools deal with religion, and specifically with religious feeling. In the second, the author considers how these same schools transmit knowledge on topics related to different religions. Finally, the article discusses moments of continuity and change which appear with regard to the role to be attributed to religion in Japanese education.

Keywords: religious feeling, education, lessons on morality and ethics

RELIGIJNOŚĆ JAKO NIEZBYWALNY SKŁADNIK
JAPONSKIEJ KONCEPCJI KSZTAŁCENIA (CIAĞŁOŚĆ I ZMIANA)

Abstrakt

Religia jest w Japonii ciągle aktualnym przedmiotem dyskursu edukacyjnego. Autorka przedstawia obraz ewolucji tego dyskursu na przestrzeni ostatnich dwóch wieków.

Tekst składa się z trzech części. Najpierw zrekonstruowano przemiany, jakie dokonały się w relacji między edukacją a religią w Japonii, ze szczególnym uwzględnieniem okresu japońskiej pedagogiki reformy. Następnie na podstawie dwóch przedmiotów nauczania szkolnego: lekcje moralności i etyki przedstawiono aktualną kontrowersję odnośnie do stosunku między kształceniem a religią. W pierwszej z tych analiz chodzi przede wszystkim o pytanie, w jaki sposób szkoły publiczne obchodzą się z religijnością, a konkretnie z odczuciem religijnym. W drugiej autorka rozważa pyta-

⁵² Vgl. S. Shimazono, *Kokka-shintō to nihon-jin* (Der Staats-Shintoismus und die Japaner), Tokio 2010.

nie, jak te same szkoły przekazują wiedzę na tematy związane z różnymi religiami. Na zakończenie, w trzecim punkcie wydobyto momenty ciągłości i zmiany, jakie ukazują się odnośnie do roli przypisywanej religijności w edukacji japońskiej.

Nota o Autorze: prof. dr Toshiko Ito – ur. w 1963 roku w Japonii. W latach 1982-1988 odbyła studia pedagogiczne na Uniwersytecie Nara. Następnie w latach 1988-1993 przebywała na stypendium naukowym na Uniwersytecie w Bernie (Szwajcaria), gdzie w 1992 roku obroniła doktorat na podstawie rozprawy *Die Kategorie der Anschauung in der Pädagogik Pestalozzis* (Kategoria oglądu w pedagogice Pestalozziego). W latach 1994-1996 pracowała na stanowisku wykładowcy, a następnie profesora pedagogiki na Uniwersytecie w Miyazaki. Od roku 1996 jest profesorem pedagogiki ogólnej na Uniwersytecie Mie.

Słowa kluczowe: poczucie religijne, edukacja, lekcje moralności i etyki

JACEK JANISZEWSKI
UKSW, Warszawa

PROBLEM Z XIX-WIECZNYM MODELEM ETYKI PRACY

WSTĘP

Człowiek, aby otrzymać coś, co czyni go szczęśliwym, musi wykonywać te czynności, które w opinii innych są cenne i godne zapłaty. Już z powyższego zdania wynika prosta prawda, iż nie ma niczego za darmo, każda rzecz/usługa ma swoją cenę. Lub inaczej, czasem trzeba stać się dawcą, aby móc samemu coś później otrzymać.

Praca jest działaniem szlachetnym, choć wielu może obruszyć się na takie stwierdzenie. Dzięki pracy człowiek pomnaża to, co już ma, lub zdobywa rzeczy nowe. To ludzka aktywność, dzięki której stajemy się bogatsi, jest tym, co przynależy do natury człowieka, zaś bezczynność lub zadowolenie są tym, co jest tej natury zaprzeczeniem.

Na gruncie etyki pracy, za moralną uznać można jedynie taką aktywność jednostki, która znajduje uznanie w oczach innych, czego najwyższym przejawem jest wynagrodzenie. Nie gdzie indziej, jak właśnie na gruncie etyki pracy można się spotkać z niezadowoleniem jednych wobec działań innych, np. z zachowania pracodawcy uchylającego się od obowiązku zapłaty za pracę.

Etyka pracy, odkąd stała się częścią społecznego dyskursu, służyła tak politykom, jak filozofom czy też duchownym do walki z niechęcią wobec takiej organizacji życia codziennego, którą wyznacza rytm zegara i pracy fabryki. Owa niechęć miała u podstaw dążenie do zaspokojenia własnych potrzeb i nic więcej. XIX-wieczny robotnik uzyskawszy wynagrodzenie, które dawało mu możliwość marnej, bo marnej, ale egzystencji, nie widział powodu, aby pracować więcej. Przecież poza światem pracy znajdowało się tyle ciekawych rzeczy do zrobienia, że szkoda było tracić czas na groszorbstwie.

Ktoś, kto niezbyt dobrze zna historię, uzna że przedstawiona wyżej wizja stosunków społecznych jest prawdziwa, a więc zgodna z faktami. Niestety jest zupełnie inaczej. Powyższy obraz zdomowił się w ludzkiej świadomości w wy-

niku skutecznej manipulacji przedsiębiorców narzekających na nic niewartych robotników.

1. KONIECZNOŚĆ PRACY

Gdy czołowy teoretyk liberalizmu i utylitaryzmu, John Stuart Mill (1806-1873) narzekał: „na próżno spoglądamy na klasy pracujące w poszukiwaniu uczciwych i dumnych, którzy postanowią dobrze pracować w zamian za dobrą płacę; w większości starają się oni uzyskać jak najwięcej, dając przy tym – na ile to możliwe – jak najmniej”¹, de facto utyskiwał na robotników, którzy zbyt szybko przyswoili sobie prawidła życia gospodarczego opartego na kategoriach zysku i straty oraz racjonalności. Nowy system ekonomiczny nie potrzebował ludzi w całościowym tego słowa znaczeniu, potrzebował trybików w złożonej maszynierii stosunków ekonomicznych. Najważniejszy był zysk, zaś ludzkie zainteresowania, ambicje czy zamiary były nic nie znaczącymi fanaberiami, które należało wyeliminować za pomocą ślepego i bezrozumnego posłuszeństwa.

Prawdziwe znaczenie „etyki pracy” dość dobrze oddają słowa anonimowego fabrykanta pończoch, pochodzące z 1806 r.: „Zauważyłem ogromną niechęć niektórych robotników do wszelkich stałych godzin pracy czy nawyków [...]. Sami robotnicy byli wyraźnie niezadowoleni, gdyż nie mogli przychodzić, ani wychodzić, kiedy zechcą, ani brać wolnego, kiedy zechcą, jak do tego przywykli; a po godzinach pracy byli narażeni na nieprzyjemne uwagi innych robotników, i to do tego stopnia, że cały ten system napawał ich obrzydzeniem, toteż byłem zmuszony położyć temu kres”².

Czym zatem była ówczesna walka o etykę pracy? Niczym innym tylko dążeniem do ślepego podporządkowania robotnika fabrykantowi. Przemysłowcy zamierzali „przekonać” do takiego stylu życia, które nie tylko, że nie było szlachetne, nadto nie odpowiadało poczuciu przyzwoitości. Starano się stworzyć „nowego człowieka”, sterylnie odseparowanego od tego, co do tej pory uważał on za cenne i warte szacunku. Praca miała stać się bezmyślnym wytwarzaniem, zamierzano pozbawić ją dotychczasowego podstawowego sensu, źródła egzystencji.

Nim nastąpiło totalne uprzemysłowienie, praca dawała robotnikowi szansę ekspresji samego siebie, wyrażenia swojej osobowości. Gdyby zwyciężyła „etyka pracy”, robotnik stałby się trybikiem administracyjnej maszyny. Przedsiębiorcy postrzegali robotnika w podobny sposób, jak właściciel w starożytnym Rzymie postrzegał niewolnika. Zadaniem robotnika było pracować i być posłusznym,

¹ J.S. Mill, *Principles of Political Economy*, wyd. 4, London 1867, t. 2, s. 337.

² S. Pollard, *Factory discipline in the industrial revolution*, *The Economic History Review*, seria II, 1963, t. 16, s. 254-271, cyt. za: Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 27.

zabronione natomiast było myślenie na własny rachunek. Cnoty, które podziwiała się u człowieka, u niewolnika stanowią wadę³.

Czytając w archiwach gazety brytyjskie z XIX wieku, spostrzec można, że ówczesne myślenie o gospodarce i pracy stanowi jakąś dziwną syntezę przed-industrialnej wizji świata opartej na niewolnictwie z nowym łańcem zasobnego świata, w którym to człowiek jest panem nie tylko samego siebie, ale także całej otaczającej go rzeczywistości. Język dialogu społecznego powstawał pod wpływem metafor wojskowo-wojennych, natura winna zostać ujarzmiona i zaprzęgnięta do służby pracy. Dla Kartezjusza postęp rozumu to nic innego, jak seria zwycięskich bitew nad naturą. Karol Marks jest zadziwiająco blisko Kartezjusza, mówiąc, iż postęp historii to ciągły marsz ku ludzkim rządóm nad naturą.

Gdy cel stał się jasny, kolejnym zadaniem do wykonania było skrócenie odległości pomiędzy jednostką a jej zwycięstwem nad naturą. W pierwszej kolejności wyeliminowano przykazanie solidarności i miłosierdzia, troski o innych i współczucia. Jeśli jednostka będzie współczująca, twierdzono, osłabiał będzie zwycięski marsz postępu, a z tego punktu widzenia jej zachowanie uchodzić będzie za niemoralne. Kryteria etyczności dostosowano zatem do ostatecznego celu, a był nim triumf ludzkiego rozumu nad naturą. Każdy przejaw oporu winien być bezwzględnie tępony, gdyż taki był „imperatyw kategoryczny” nowej etyki.

Za pionierów postępu uważano wynalazców. James Watt, wynalazca żarówki, uważał iż ci, których zadaniem jest wcielać twórcze idee wynalazców, stanowią jedynie mechaniczną siłę, a zatem zbyteczne jest, aby używali rozumu⁴.

Jeśli robotnicy buntowali się przeciwko wizji, w której byliby częścią wielkiego systemu wytwarzania, postrzegano to jako słabość i konfrontowano takie zachowanie z żelazną dyscypliną fabryczną. Mówiąc inaczej, wysoce moralne i etyczne było „zachęcić” ubogiego i „próżniaka” do ciężkiej pracy, bez względu na stosowany rodzaj zachęt.

Klasy wykształcone postrzegały robotników jako istoty nieokrzesane, bez mała dzieci natury, które należało socjalizować, tak aby osiągnęły zdolność kierowania własnym życiem. Działania takie, w opinii elit, były w najlepszym interesie robotników. Można więc powiedzieć, iż etyka pracy w XIX-wiecznym wydaniu miała wymiar programu moralno-wychowawczego.

Na gruncie etyki pracy zanegowane zostały dotychczasowe przyzwyczajenia i wybory tych, którzy byli celem działań etycznych. Szczególnie negatywnie postrzegane były potencjalne zachowania spontaniczne, stojące w opozycji do programu wychowawczego. Gdyby ludzie zaczęli postępować według własnych zachcianek, wówczas narażeni byliby na ryzyko głodu i marnej egzystencji. Elity

³ Por. J.L. Hammonds, B. Hammonds, *The Town Labourer 1760-1832*, London 1966, s. 307.

⁴ Por. B. Inglis, *Poverty and the Industrial Revolution*, London 1971, s. 75.

uważały, że gdyby nie modyfikować ludzkich zachowań, robotnicy, miast szczęścia, wybieraliby chwilowe rozkosze i uniesienia, próżnowanie zamiast pracy.

Ci, którzy oczyma wyobraźni widzieli „nowy lepszy świat”, zmuszeni byli zdyskredytować pojęcie „tradycji”. Tradycja jawiła się im jako odpychające moralnie skłonności i wierzenia, przeciwko którym wystąpili apologetycy etyki pracy. To z tradycji wynikała skłonność, mówili przedstawiciele elit, do zadowalania się istniejącym stanem rzeczy, w tym w aspekcie materialnym, oraz niechęć do wzmożonego wysiłku. Mówiono, iż etyka pracy walczy z poczuciem skromności i marności potrzeb oraz pragnień, podczas gdy w rzeczywistości zmierzano wyrugować niechęć robotników do zniewag, jakich doznawali w pracy o podwyższonym rygorze, którego ani nie chcieli, ani nie wybierali, a już z pewnością nie rozumieli.

2. JEŚLI NIE PRACA, TO...

Etyka pracy w społeczeństwach industrialnych miała za zadanie rozwiązać problem braku podaży rąk do pracy, z jednej strony, oraz niedostosowanie robotników do nowych realiów świata uprzemysłowionego, z drugiej. Oczywiście kategoria robotników nie jest zbiorem ekskluzywnym, jeśli można tak rzec, mowa także o osobach niepełnosprawnych, chorych i słabych, którym z definicji trudno było sprostać wymaganiom ówczesnego rynku pracy. Dość powszechna była opinia, że nędzarze są zbędną kategorią ludzi, przy czym nie zwracano uwagi na to, czy znaleźli się w takim położeniu z własnej woli, czy też zdecydowały o tym inne czynniki⁵.

Rozumowano, w odniesieniu do osób ubogich, że skoro nie istnieje żaden skuteczny i tani sposób ich „wylimitowania” ze społeczeństwa, należy znaleźć inne wyjście z realnie istniejącego problemu. Nakaz pracy, każdego rodzaju, bez względu na warunki, jawił się jako rozwiązanie najbardziej optymalne. Stąd też, przy całej grozie stwierdzenia, można powiedzieć, iż etyka pracy wydatnie przyczyniła się do „masowej eliminacji ubogich”. Imperatywem etyki pracy była taka forma egzystencji, która zasadała się na zapłacie za pracę, stąd też jakakolwiek forma pomocy społecznej jawiła się jako mniej moralna niż byle jaka praca za nędzne wynagrodzenie. Elity ówczesnego świata głęboko wierzyły, iż konfrontacja niepracujących ubogich z osobami sprzedającymi swoją pracę za nędzną zapłatę zawsze wypadać będzie na korzyść tych drugich.

Rozważania, o których wyżej mowa, towarzyszyły twórcom *Ustawy o Ubogich (Poor Law)*, światłym elitom świata industrialnego z lat 20-30. XIX wieku. Istota ustawy zasadza się na stwierdzeniu, iż pomoc ubogim możliwa jest jedynie w przytułkach. Takie brzmienie ustawy w wydatny sposób przyczyniło się do rozwoju etyki pracy.

⁵ Por. tamże, s. 408.

W pierwszym rzędzie możliwe stało się rozróżnienie kategorii „prawdziwych ubogich” od osób, które się za ubogich uznawały, byle uniknąć obowiązku zarobkowania. Uważano, iż jeśli ktoś dobrowolnie zgadza się na zamknięcie w przytułku, oznaczać to musi, iż nie posiada dla siebie żadnej alternatywy.

Po drugie, bardzo wielu nędzarzy, stając wobec alternatywy „brudny przytułek – nędzna praca”, zaczęło dostrzegać zalety tej ostatniej. Ponadto, dzięki prawu o ubogich możliwe było socjalizowanie do zasad etyki pracy tych, którzy rokowali jakkolwiek nadzieję, oraz skazanie na wegetację i powolne odchodzenie pozostających. Warto dodać, że ustawa dotycząca nędzarzy chroniła także pracujących przed myślą, aby porzucić pracę. Im bardziej niepokojące i przerażające wieści dochodziły z przytułków, tym mocniej angażowali się oni w wykonywanie powierzonych im obowiązków.

Założenia etyki pracy, o których wyżej była mowa, sprawiały, że zasadniczy cel etyki pracy, a więc eliminacja biedy, nie tylko, że się nie udał, ale – co więcej – problem biedy uległ dalszemu pogłębieniu. Los tych, którzy poddali się nakazom etyki pracy, nie był aż tak dalece lepszy od tych, którzy żyli przytułkach.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, iż pryncypia etyki pracy zmierzały do wyeliminowania ludzkich przyzwyczajzeń i skłonności, tak aby można było osiągnąć jeden powszechny standard zachowania na miarę człowieka epoki industrialnej. Takie postawienie sprawy pozostawało w zadziwiającej zgodności z ówczesnym myśleniem ekonomicznym. John Stuart Mill dowodził, iż przedmiotem ekonomii politycznej nie są ludzkie namiętności, „wyjąwszy tylko te, które mogą być uważane za pozostające w stałej sprzeczności z zasadami pragnienia bogactwa, mianowicie niechęcią do pracy i pragnieniem natychmiastowego zaspokajania kosztownych zachcianek”⁶.

Twórcy etyki pracy pozbawili swoją koncepcję jakichkolwiek odniesień do kwestii metafizycznych, gdyż w ich opinii szkoda czasu na dywagacje dotyczące rozwoju duchowego czy też umysłowego. Co więcej, niechęć do metafizyki była tak wielka, że nie zauważono ważkiego zubożenia doktryny, a mianowicie zdolności wykazania uszlachetniającego wymiaru ludzkiej pracy. Jeśli robotnik zachowywał się zgodnie z zasadami etyki pracy, czynił tak nie z pobudek moralnych, lecz powodowany brakiem wyjścia z nędznej sytuacji, w jakiej się znajdował.

Patrząc na zasady etyki pracy, można doszukać się w nich swoistej dwulicowości. Postrzeganie robotników jako jednostek moralnie integralnych, poddanych surowemu rygorowi fabrycznemu, powinno pociągać za sobą poszerzenie przestrzeni ich wolności, a więc jedynej płaszczyzny, na której może rozwijać się moralność, zaś odpowiedzialność wydawać swoje owoce. A jednak... Etyka pracy przynajmniej w swoim początkowym okresie, radykalnie ograniczała płaszczyznę wyboru.

⁶ J.S. Mill, *Principles of political Economy*, s. 321.

Być może nie do końca uprawniony jest pogląd, iż apologeci etyki pracy nie dostrzegali moralnych konsekwencji swoich działań czy też sami byli osobami pozbawionymi kręgosłupa moralnego. Jeśli opowiadali się za radykalnymi rozwiązaniami, czynili to z wiarą w przyszłe korzyści. Można rzec, iż jeśli „wielu postrzegało pracę fizyczną jako konieczność, ciężar i przymus”, to przy tej okazji była ona „również traktowana jako działalność godna pochwały”⁷.

3. KREOWANIE ULEGLYCH OBYWATELI NOWOCZESNEGO PAŃSTWA

Nie istnieje takie społeczeństwo, które nie byłoby skłonne idealizować samego siebie, to jest dostrzegać swoich słabych i ciemnych stron, a zarazem wdrażać rozwiązania zaradcze, które przeciwdziałałyby ich ujawnieniu. Dla każdego, kto nie był w stanie zagwarantować sobie pełni godności i osobowości w inny sposób, podjęcie pracy w fabryce jawiło się jako jedyne rozwiązanie. Jako droga prowadząca do uzyskania statusu „porządneho człowieka”. Praca jawiła się jako rozwiązanie wszelkich społecznych i jednostkowych problemów.

Znaczenia pracy nie kwestionowali ani przedstawiciele lewicy, ani prawicy. Co więcej, zdawano sobie sprawę, iż liczba osób zatrudnionych w fabrykach będzie nieprzerwanie rosnąć, zaś docelowo społeczeństwo industrialne przybierze kształt jednej wielkiej fabryki. Powszechne zatrudnienie było docelowym modelem przyszłości. Z tego też względu brak pracy, bezrobocie, postrzegano jako coś nienormalnego, niegodnego nowoczesnego człowieka.

Etyka pracy, o której już była mowa, radykalnie zmieniła świat stosunków społecznych. Analiza jednostki w warunkach, które wyżej zostały omówione, pokazuje, że praca wykonywana przez człowieka, zapewniała mu, z jednej strony, środki niezbędne do egzystencji, z drugiej zaś, stwarzała nadzieję na tzw. awans społeczny. Praca była nie tylko elementem społecznej tożsamości, ale także czynnikiem samooceny. W odpowiedzi na pytanie „kim jesteś”, pierwszym wyznacznikiem tożsamości był rodzaj wykonywanego zawodu oraz miejsce pracy. Rodzaj wykonywanej pracy wskazywał na standardy, do których należało równać, jeśli chciało się posiadać określony społecznie status. Można zatem powiedzieć, podsumowując dotychczasowe rozważania, iż praca stanowiła centrum egzystencji i budowania tożsamości. Jeśli posiadało się plany życiowe, najczęściej związane one były z rodzajem wykonywanej pracy. Skoro zaś praca nadała ludzkiemu życiu sens, dość jasna stawała się hierarchia wartości. Praca stanowiła punkt orientacyjny jednostek oraz społeczeństw.

Fabryki społeczeństwa industrialnego stanowiły nie tylko wytwórnice określonych dóbr, kreowały także uległych obywateli nowoczesnego państwa. Zwłasz-

⁷ K. McClelland, *Time to work, time to live: some aspects of work and the reformation of class in Britain. 1850-1880*, w: *The Historical Meanings of Work*, red. P. Joyce, Cambridge 1987, s. 184.

cza ta druga rola jest w zbyt małym stopniu doceniana, jest przecież oczywiste, iż dzięki niej możliwe było (i nadal jest) przetrwanie społeczeństwa. Funkcję tę doceniono wówczas, gdy do przedsiębiorców docierały niepokojące wieści, iż w danej populacji bardzo wielu mężczyzn nie jest zdolnych do podjęcia pracy zarobkowej oraz odbywania służby wojskowej. Osoby niepracujące wymykały się społecznej kontroli, a to przecież stanowiło pogwałcenie zasad etyki pracy.

Dopełnieniem wizji zdrowego i zdolnego do wykonywania pracy zarobkowej mężczyzny był obraz patriarchalnej rodziny. Apologeci etyki pracy to najczęściej chwalcy cnót rodzinnych oraz uprzywilejowanej roli mężczyzny jako głowy rodziny, na której spoczywał obowiązek zarabkowania na jej utrzymanie.

Praca w społeczeństwie industrialnym to także kwestia bogacenia się jednostek i społeczeństwa, czy też, jak mówią socjologowie, „reprodukcji systemowej”. Jest oczywiste, iż wytwarzanie bogactwa nie było możliwe bez pracy najemnej. Ówczesna wielkość bogactwa była wprost proporcjonalna do wielkości zasobów siły roboczej, w związku z czym rządy podejmowały tego typu działania, które zmierzały do zwiększenia podaży siły roboczej.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do następującej konkluzji: praca zajmowała uprzywilejowaną pozycję na trzech poziomach nowoczesnego ustroju: jednostkowym, społecznym oraz systemowym. Co więcej, ustrój, o którym wyżej mowa, stanowi rezultat obowiązywania zasad etyki pracy. Moralną powinnością była koegzystencja kapitału oraz siły roboczej. Zadaniem robotnika stawało się w warunkach etyki pracy całkowite podporządkowanie się wykonywanym zadaniom. Z drugiej strony, życie poświęcone pracy dramatycznie ograniczało poczucie wolności.

4. POMIĘDZY „LEPIEJ” A „WIĘCEJ”

Im bardziej chwalono i realizowano przykazania etyki pracy, tym intensywniej natrafiano na opór robotników starających się ustrzec przestrzeń własnej wolności. Narzędziem służącym do zwalczania przejawów buntu była własna etyka pracy.

Aby wykształcić robotnika totalnie podporządkowanego pracodawcy, stosowano wszelkie możliwe sposoby działania, w myśl zasady, iż „cel uświęca środki”. Odwoływanie się do uczuć moralnych było jednym z działań, przy czym należy pamiętać, iż wcale nie najskuteczniejszym. Wszelka moralność, wobec jej zmienności i błędności, stanowiła złudną busolę dla pożądaných ludzkich zachowań. Środkami „zachęcającymi” do pracy, w przypadku jednostek opornych, były: odosobnienia, nakazy prawa, odmowa pomocy poza przytułkami, a w końcu odwoływanie się do zasad moralnych.

Etyka pracy stanowi zasadniczo wynalazek europejski. Zdecydowana większość badaczy amerykańskich stoi na stanowisku, iż w przypadku Stanów Zjed-

noczonych to duch przedsiębiorczości i protestancka zapobiegliwość stanowiły czynniki bogacenia się jednostek i narodu, nie zaś przykazania etyki pracy. Zarówno Amerykanie, jak i emigranci do Stanów Zjednoczonych, widzieli w pracy środek służący do realizacji celu, jakim było zasobne życie, nigdy zaś cel sam w sobie. Praca była postrzegana jako czynnik poszerzający płaszczyznę jednostkowej wolności, nawet jeśli w danym momencie okupiona była ciężkimi warunkami pracy i mizernym wynagrodzeniem. Zaangażowanie się w pracę możliwe było dzięki manipulowaniu bodźcami pieniężnymi, widok zarobionych dolarów mobilizował bardziej niż złudne poczucie moralnego obowiązku. Nie wygłaszano nic niedających kazań, iż praca stanowi drogę do lepszego życia, przedstawiano ją jako narzędzie zarabiania większych pieniędzy. Nie jest ważne „lepiej”, liczy się „więcej”.

5. CZY ISTNIEJE JAKAŚ SENSOWNA ALTERNATYWA?

Jeśli prawdziwe jest ostatnie zdanie, iż nie liczy się „lepiej”, lecz „więcej”, pojawia się taką oto alternatywa: etyka pracy, czy też etyka życia. Oczywiście, pojawi się zarzut, iż istnieje dziejowa konieczność, w związku z czym nie jest możliwe modyfikowanie czy też zmiana istniejących tendencji. Niestety, wielość współczesnych utopii tak skutecznie zmieniła sposób postrzegania, że brak woli, aby wykreować jakąkolwiek alternatywę wobec istniejącego stanu rzeczy.

Można śmiało stwierdzić, iż źródłem kryzysu świata zachodniego jest fakt, iż przestał on kwestionować samego siebie. Właśnie zdolność kwestionowania samego siebie i przekraczania swoich barier i możliwości stanowiły klucz do sukcesu. Aby umieć zakwestionować istniejącą rzeczywistość, trzeba przyjąć, iż jest arbitralna, a jako taka nie odznacza się cechą stałości. Można przyjąć inne ustalenia, o ile będą one wystarczająco przekonujące do zmiany stanu rzeczy.

Niestety, wciąż mało kwestionuje się przyjęte założenia, a przecież właśnie dzięki temu społeczeństwa zachodnie były w przeszłości najbardziej prorozwojowe i innowacyjne. Przykładowo, imperatywem jest wzrost gospodarczy, przy czym nikt nie pyta, jaki to ma być wzrost, dla jakich grup społecznych, jaka jest jego cena, i co dzięki niemu chce się osiągnąć. Nie kwestionuje się przyjętych arbitralnie założeń, urastają one do rangi obiektywnej konieczności, zaś ten, kto wątpi, to w najlepszym przypadku człowiek niepoważny, poeta lub pisarz⁸.

Możliwa jest zmiana optyki, ze skupienia się tylko i wyłącznie na pracy zarobkowej, co stanowi imperatyw etyki pracy, do przyjęcia podstawowych uprawnień i gwarancji związanych z godnością osoby ludzkiej. Podstawą uprawnienia jest fakt istnienia człowieka. Jeśliby w taki sposób patrzeć na złożoną rzeczywi-

⁸ Por. C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge 1987, s. 157-160.

stość stosunków społecznych, możliwe jest uratowanie podstawowych wartości państwa dobrobytu i przeniesienie ich na płaszczyznę państwa rozwoju, na jaką weszły kapitalistyczne państwa opiekuńcze, nie tracąc z pola widzenia faktu, iż nie jest realne zapewnienie wszystkim zatrudnienia.

Dzięki realizacji celów, o jakich wyżej mowa, możliwe staje się zachowanie wartości etycznych i społecznych świata zachodniego w warunkach niedostatecznej efektywności istniejących instytucji. Oczywiście, w niniejszych rozważaniach pominięto fakt, iż wolne społeczeństwo może dokonać wolnego wyboru i odrzucić wszelką styczność oraz kompromisowość.

Kolejna sprawa, od której nie można abstrahować, to konieczność separacji pracy od rynku pracy. Złączenie „praca – rynek pracy” sprawia, że każdy rodzaj aktywności winien być w odpowiedni sposób zaksięgowany, ma swoją wartość wymienną, otrzymuje się za jej wykonywanie ekwiwalent pieniężny. Dziś wiadomo, że taka perspektywa jest zubożająca, bowiem jak potraktować prace domowe, w większości wykonywane przez kobiety?

W myśl dawnych założeń etyki pracy, wykonywanie czynności nieprzeznaczonych na sprzedaż oznaczało bycie osobą bezrobotną, mówiąc krótko, niepracowanie. Dlatego też etyka pracy winna zostać zastąpiona etyką fachowości, gdyż instynkt fachowości jest cechą natury ludzkiej. Ludzkość sama z siebie może dokonać pewnego mentalnego zwrotu, gdyż „zbiorowa dobrowolna prostota staje się jedyną pozytywną alternatywą dla zbiorowego unieszczęśliwiania”⁹.

THE PROBLEM OF WORK ETHIC

Summary

In order to obtain something which makes a person happy, he or she must perform an action which is – in the opinion of others – valuable and worthy of compensation. From the previous sentence, we can deduce a simple truth: that nothing is for free, rather, each thing has its price. Or, in other words, sometimes you have to be a giver in order to be given something later.

Work is a noble act, although many people may become indignant about this statement. By working, we multiply things we already have or we get new things. Activity which makes us richer is attributable to human nature, and inactivity or a satisfaction with things we already have is in contradiction to this nature.

Taking into account work ethic, we can consider as moral only such an activity by an individual which has won recognition in somebody else's eyes, the highest manifestation of which is remuneration. Nowhere else except on the grounds of work ethic do we encounter a dissatisfaction of some people with the actions of others, e.g. with the behavior of an employer who evades the obligation to pay for work completed.

⁹ P. Curry, *Defending Middle – Earth*, Edinburgh 1977, s. 51.

Since becoming a part of social discussion, work ethic has served politicians, as well as philosophers and clerics, in fighting reluctance to this organization of everyday life, which is governed by the clock and operating hours of a factory. This aversion was based on an aspiration to satisfy one's own needs, and nothing more. A 19th-century laborer, having been given a remuneration which enabled him or her to live a poor existence – poor but existence, did not see a reason why he or she should work more. After all, outside of work there were so many interesting things to do, that it was not worth it to waste time money-grubbing.

Keywords: work, professional ethics, morality, ethics, workman, factory, industrial system

Nota o Autorze: dr Jacek Janiszewski, zdobył tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W rządzie Hanny Suchockiej mianowany był na kierownika resortu rolnictwa i gospodarki żywnościowej. W latach 1997-1999 został Ministrem Rolnictwa i Rozwoju Wsi w rządzie Jerzego Buzka. Obecnie wykłada na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz w Wyższej Szkole Gospodarki w Bydgoszczy. Przewodniczy także założonej przez siebie Radzie Programowej Stowarzyszenia Integracja i Współpraca.

Słowa kluczowe: praca, etyka pracy, moralność, etyka, robotnik, fabryka, system industrialny

BEATA SZLUZ
Uniwersytet Rzeszowski

ZJAWISKO BEZDOMNOŚCI W NIEMCZECH

WSTĘP

Problem bezdomności występuje w każdym państwie i nawet najbogatszym nie udało się go wyeliminować. Zwrócono uwagę na fakt, że mniejsze koszty są ponoszone w związku z zapobieganiem zjawisku, natomiast zdecydowanie więcej środków jest niezbędnych w procesie wychodzenia z bezdomności. Dokonując analizy problemu bezdomności w Niemczech, S. Taeubner podkreślił, że bezdomne jednostki lokuje się w tym kraju w ukryciu, w skupiskach sytuowanych daleko na peryferiach miasta, albo w centrum miasta w atmosferze wstydu, jakby próbując nie dostrzegać ich istnienia. Zatem bezdomność w Niemczech jest „podwójnie wstydliwym ubóstwem”, zarówno dla biednych, jak i dla bogatych¹. Mając na uwadze, że jest to kraj o rozbudowanym systemie pomocy społecznej – przykład modelu państwa opiekuńczego – można przypuszczać, że duże spektrum świadczeń z jednej strony stanowi doskonałe wsparcie dla osób potrzebujących pomocy, z drugiej jednak wydaje się, że staje się ono stymulatorem braku aktywności i zależności od pomocy, a ponadto migrowania do kraju, w którym ową pomoc łatwo można otrzymać. Przykładem są wyjazdy polskich bezdomnych do Niemiec. Zdaniem M. Kołodziejczyk liczba bezdomnych Polaków może wynosić nawet kilka tysięcy. Te jednostki są zaliczane do grupy ryzyka, tzn. do zagrożonych narkomanią, przestępczością i prostytutką².

¹ Por. S. Taeubner, *Bezdomność w Niemczech. Przyczyny, zjawisko i drogi do przezwyciężenia*, Głosy Czasu 3(1993), s. 1; K. Kamińska, *System pomocy ludziom bezdomnym w wybranych państwach Europy zachodniej*, w: *Oblicza bezdomności*, red. M. Dębski, K. Stachura, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 46.

² Por. M. Kołodziejczyk, *Lumpenimigracja*, *Polityka* 2(2007), s. 96. Według danych przytoczonych w 2010 roku przez TVP INFO około 40% bezdomnych w Niemczech mogą stanowić Polacy, tj. około 10 tys. osób. Do jednego z berlińskich schronisk zgłasza się nawet 100 osób w ciągu dnia. Otrzymują jedzenie, odzież i łóżko z czystą pościelą. Mogą uzyskać darmową pomoc medyczną. W niektórych noclegowniach tolerowany jest alkohol i nie są sprawdzane dokumenty. Por.

I. Ogonowska na podstawie przeprowadzonych analiz zauważyła, że kraje mające silnie rozbudowany system pomocy ludziom bezdomnym, odnotowują w swoich statystykach największą ich liczbę. Pogrupowała ona poszczególne państwa w trzy kategorie, które utworzyła biorąc pod uwagę nasilenie zjawiska: 1. obejmuje duże kraje, mające najwyższy stopień bezdomności: Niemcy, Francja, Wielka Brytania; 2. obejmuje kraje o średnim poziomie bezdomności: Belgia, Włochy, Luksemburg, Holandia, Irlandia; 3. obejmuje kraje o umiarkowanym poziomie bezdomności: Dania, Portugalia, Hiszpania³. W pierwszej grupie wskazała zatem te, w których owo zjawisko było w latach dziewięćdziesiątych najbardziej nasilone. Jako pierwsze wymieniła Niemcy.

Z kolei K. Kalinowski, przyjmując szacunkowo, że bezdomnych osób jest w każdej populacji około 0,5%, podjął próbę zobrazowania ich liczby. Biorąc pod uwagę kraje europejskie, na szczególną uwagę zasługują – wg niego – następujące: Niemcy (411648), Francja (320288) oraz Wielka Brytania (305566), w których przybliżona liczba tej kategorii osób jest największa⁴. Niemcy uważa się za państwo socjalne, w którym istotnym zadaniem jest zabezpieczenie i ochrona wszystkich obywateli. Biorąc pod uwagę przytoczone statystyki, z których wynika, że kraj należy do tych, w których występuje szczególnie duże nasilenie zjawiska bezdomności, temu zagadnieniu poświęcono niniejszy artykuł.

1. POJĘCIE I PRZYCZYNY BEZDOMNOŚCI

Cytowany S. Taeubner podkreślił, że w Niemczech wprowadzono rozróżnienie pomiędzy pojęciem „bezdomny” (Obdachlos) a „nieosiadły” (vorübergehend ohne Wohnung), które skutkowało tym, iż w języku urzędowym i specjalistycznym osoby nieosiadłe, tzn. samotni mężczyźni i kobiety, którzy nie posiadają mieszkania, nie byli uważani za bezdomnych, mimo że oni właśnie w sposób paradoksalny tworzyli grupę osób najbardziej dotkniętych tym problemem. Nie uwzględniano ich także w statystykach. Zatem nie mogli korzystać ze świadczeń pomocy społecznej przysługujących np. bezdomnym rodzinom, którym przyznaje się m.in. mieszkania zastępcze. W federalnej ustawie o pomocy społecznej (Bundessozialhilfegesetz, BSHG), w wersji z 1976 roku, określono, że: nieosiadłym jest ten, kto przebywa w zakładzie pomocy dla nieosiadłych, albo pozostaje z nim w regularnym kontakcie. Dopiero w ostatnich latach wśród specjalistów zaczął dominować pogląd, że wraz z tym pojęciem podtrzymywano wizerunek

TVP, *Polscy bezdomni emigrują*, <www.tvp.info/informacje/ludzie/polscy-bezdomni-emigruja>, (data dostępu: 12.12.2010).

³ Por. I. Ogonowska, *Bezdomność w krajach Wspólnoty Europejskiej w latach 1991-1992*, Wydawnictwo Instytutu Gospodarki Mieszkaniowej, Warszawa 1994, s. 8.

⁴ Por. K. Kalinowski, *Bezdomność na świecie i w Europie*, Homo Mizerus 20(2010), s. 10.

człowieka, o osobowości rzekomo „ukształtowanej do prowadzenia nieosiadłego trybu życia” czy też osobowości „anormalnej”⁵. Skutkowało to stygmatyzacją bezdomnych i brakiem działań integracyjnych. Przykładem mogą być niemieckie badania odnoszące się do kontekstu dewaluacji bezdomnych, w których wyniku okazało się, że bezdomne osoby są dla 38,8% respondentów „niewygodne” w miastach; 32,9% traktuje je jako leniwe jednostki; natomiast 34% ankietowanych opowiedziało się za tym, aby bezdomnych żebraków usunąć z chodników⁶. Opisana sytuacja pokazuje wyraźnie, że posługiwanie się określonymi definicjami bezdomności może skutkować ograniczaniem podejmowanych działań w odniesieniu do pewnych kategorii beneficjentów. Zatem może dochodzić do pomniejszenia istotności problemu.

Federalne Stowarzyszenie Pomocy Bezdomnym w sporządzanych statystykach rozróżnia: bezdomnych w wieloosobowych gospodarstwach domowych (rodziny, samotni rodzice, związki partnerskie), samotne osoby bezdomne (w jednoosobowych gospodarstwach domowych) i etnicznych bezdomnych, w miejscu tymczasowego zakwaterowania⁷. Można zatem wyróżnić bezdomność indywidualną i bezdomność rodzin, która najczęściej pojawia się, gdy jeden lub dwoje rodziców traci pracę. Rodziny szybciej otrzymują zastępczy lokal mieszkalny, niż bezdomne jednostki, które najczęściej przebywają w okolicy dworców, stacji metra, aby uchronić się przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi.

Istnieje kilka teorii obrazujących przyczyny zjawiska bezdomności w Niemczech. Do połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia uważano, że było ono następstwem wojny oraz okresu powojennego. Następnie, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych jako jego główną przyczynę postrzegano przebieg procesu socjalizacji w tzw. „rodzinach problemowych” – pochodzących z niższych warstw społecznych, z zaburzeniami w zakresie osobowości, przekazujących negatywne postawy społeczne kolejnym pokoleniom. Bezdomność widziano zatem jako problem z zakresu dewiacji, dlatego podejmowano próby oddziaływania terapeutycznego. Z kolei lata osiemdziesiąte przyniosły nowy, odmienny sposób widzenia zjawiska. Uznano, że główne jego uwarunkowania tkwią w problemach na rynku pracy i mieszkaniowym. Pewne grupy czy kategorie społeczne nie miały szans na awans na wysokie pozycje w zakładzie pracy. Dotyczyło to również rynku mieszkaniowego, bowiem oferty były kierowane do osób zamożnych. Kolejna koncepcja ukazywała bezdomność jako skutek ubó-

⁵ Por. S. Taeubner, dz. cyt., s. 2.

⁶ Por. *Obdachlosendiskriminierung*, <<http://de.wikipedia.org/wiki/Obdachlosendiskriminierung>>, (data dostępu: 23.08.2011).

⁷ Por. Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe e.V., *Schätzung der Zahl der Wohnungslosen und der von Wohnungslosigkeit Bedrohten*, <www.bagw.de/index2.html>, (data dostępu: 20.08.2011).

stwa. Egzemplifikacją tego mógł być fakt, iż 75% eksmisji było dokonywanych z powodu zalegania z opłatami za czynsz. W tym kontekście, to właśnie mechanizmy rynku pracy, rynku mieszkaniowego oraz polityka społeczna państwa prowadziły do marginalizacji społecznej, zubożenia, a w konsekwencji do powstawania zjawiska bezdomności⁸.

W literaturze przedmiotu w 2008 roku postawiono następującą tezę, iż zmiany na rynku mieszkaniowym i intensyfikacja działań profilaktycznych może przyczynić się do zmniejszenia problemu bezdomności, pomimo pogłębiającego się ubóstwa i bezrobocia⁹. W tym kontekście należy podkreślić pojawienie się w Niemczech podejścia „Housing First” (najpierw mieszkanie), które wydaje się być w wielu europejskich krajach nie tylko nowatorskim, ale także efektywnym rozwiązaniem.

Wśród przyczyn bezdomności należy wymienić m.in. zaleganie z opłatami czynszowymi i związane z tym eksmisje oraz bezrobocie. Problemem jest także deficyt w zakresie kształcenia zawodowego, w efekcie brak odpowiednich kwalifikacji, rozwody, śmierć partnera, uzależnienia (głównie od alkoholu i narkotyków), choroby psychiczne. Z kolei, wśród dzieci i młodzieży najczęstszymi przyczynami bezdomności są: ucieczki od przemocy i konfliktów panujących w rodzinie, ubóstwo lub bezdomność rodziny, ucieczka z domu dziecka. Niejednokrotnie dopuszczają się one drobnych kradzieży, żebractwa czy prostytucji. Najczęściej jednak kumulowanie się, nakładanie różnych uwarunkowań staje się przyczyną przekroczenia granicy bezdomności.

2. SKALA ZJAWISKA BEZDOMNOŚCI W NIEMCZECH

Na terenie Niemiec od 1964 roku monitorowano zjawisko bezdomności jedynie w Nadrenii-Westfalii. W pozostałych landach informacje były gromadzone dopiero od lat dziewięćdziesiątych, głównie w oparciu o rejestry dokonywane przez organizacje trzeciego sektora, które ewidencjonują osoby korzystające z ich pomocy. Pojawił się zamysł uwzględnienia problemu bezdomności w spisach powszechnych lub połączenia ich z rejestrami placówek. W literaturze przedmiotu podano, że w latach osiemdziesiątych liczba bezdomnych osób wynosiła w tym kraju około 120 tys.¹⁰. Z kolei, w latach dziewięćdziesiątych zjawisko bezdomności bardzo się nasiliło. Zdaniem G.M. Backes liczba bezdomnych przekroczyła

⁸ Por. S. Taeubner, dz. cyt., s. 4-6.

⁹ Por. V. Busch-Geertsema, S. Fitzpatrick, *Effective Homelessness Prevention? Explaining Reductions in Homelessness in Germany and England*, *European Journal of Homelessness* 2(2008), s. 69-95.

¹⁰ Por. R. Weeber, D. Kulke, *Obdachlosigkeit*, w: *Fachlexikon der sozialen Arbeit*, red. G. Dabitz, Verlag Deutscher Verein für Öffentliche und Private Fürsorge, Frankfurt am Main 1993, s. 667.

1 mln osób¹¹. Zbieżne dane liczbowe udostępnił w 1990 roku Federalny Zespół Roboczy ds. Pomocy Bezdomnym wspólnie z Federalnym Zespołem Roboczym ds. Socjalnych Ognisk Zapalnych. Według szacunków specjalistów było w Niemczech ponad 1 mln bezdomnych. Wyróżniono kilka grup: 300 000 osób w mieszkaniach zastępczych; 100 000 w tanich pensjonatach; 100 000 na oddziałach psychiatrycznych, w klinikach lub innych instytucjach w oczekiwaniu na zwolnienie; 100 000 osób samotnych bezdomnych (w dotychczasowej nomenklaturze określanych jako „bez stałego miejsca zamieszkania”), w tym ok. 20 000 kobiet; 200 000 wysiedleńców i przemieszczonych bez własnego mieszkania (w mieszkaniach zastępczych) i 200 000 bezdomnych w Niemczech Wschodnich¹².

Podobne szacunkowe dane przedstawiono w 1993 roku¹³, jak również w 1994 roku, w dzienniku „Frankfurter Rundschau”¹⁴. Nie potwierdzono ich w opublikowanych statystykach, ale owe wskazania zwróciły na tę problematykę uwagę instytucji podejmujących działania w zakresie pomocy społecznej. W zestawieniach z 1995 i 1996 roku wskazano przedział liczbowy 920-930 tys. Od 1997 roku odnotowywano coroczny spadek tej liczby¹⁵. Brak danych ewidencyjnych powodował, że zjawisko było wciąż zbyt mało widoczne. R. Janik podkreślił, że znaczny wcześniejszy wzrost liczby bezdomnych osób wiązał się m.in. z procesem migracji. Jednocześnie nie zauważono zwiększenia podejmowanych działań na rzecz tej kategorii beneficjentów. Miało miejsce natomiast usuwanie, np. z terenu dworców, jednostek podejrzanych o włóczęgostwo¹⁶.

W 1996 roku wykonano w Hamburgu badanie, którym objęto 133 instytucje spośród 156 zajmujących się udzielaniem pomocy bezdomnym. Przeprowadzono rozmowy z 1204 bezdomnymi osobami. Ustalono, że jest ich około 1400 w tym mieście: 83% mężczyzn, 17% kobiet; 82,8% obywateli Niemiec, 17,2% cudzoziemców. Średnia statystyczna wieku ogółu badanych wynosiła około 38 lat. 27,5% badanych od ponad sześciu miesięcy pozostawało w bezdomności. Przedstawiciele organizacji charytatywnych podważyli przytoczone wyniki, uznając, że rzeczywista liczba bezdomnych jest znacznie większa¹⁷.

Dokonując przeglądu danych obrazujących liczbę bezdomnych osób dostrzeżono duże rozbieżności. Można przypuszczać, że wynika to m.in. z różnorodno-

¹¹ Por. G.M. Backes, *Armut im Alter – (k)ein Thema mehr?*, Neue Praxis 2(1994), s. 119.

¹² Por. BAGNH, BAGSB, *Wspólna wypowiedź prasowa*, Frankfurt/Bielefeld 1990, Gefärdetenhilfe 4(1990), s. 143, cyt. za S. Taeubner, dz. cyt., s. 3.

¹³ Por. A. Smrokowska, *Bezdomni*, Tematy 1(1996), s. 4.

¹⁴ Por. H. Kiebel, *Obdachlose Menschen in Deutschland*, <www.user-page.fu-berlin.de/~zosch/ops/obdachlose.html>, (data dostępu: 20.08.2011).

¹⁵ Por. Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe e.V., *Statistikberichte 1990-1998*, <www.bagw.de/index2.html>, (data dostępu: 20.08.2011).

¹⁶ Por. R. Janik, *Zjawisko bezdomności w RFN*, Polityka Społeczna 1(1998), s. 37, 39.

¹⁷ Por. *Verschätzt! Hamburgs Obdachlosen – Statistik*, Hinz und Kuntz 40(1996), s. 12.

ści źródeł, z których one pochodzą, zróżnicowania metod ich gromadzenia, bądź przyjmowania innych definicji bezdomności przez badaczy. Egzemplifikacją mogą być dane z 1992 roku, według których w Berlinie, zgodnie z danymi senatu, było 7800 bezdomnych, natomiast diakonia określiła ich liczbę na 20000. Z kolei w Hamburgu urzędy pisały o 5000 bezdomnych, zaś związki pomocy społecznej o 50000¹⁸.

Cytowany R. Janik podkreślił, iż pomimo braku oficjalnych danych o całej populacji bezdomnych w Niemczech, unikano w oficjalnych statystykach tej problematyki, czego przykładem może być „Datenraport” opublikowany w 1997 roku w Bonn. Przeznaczanie dużych środków materialnych i rozbudowanie systemu opieki społecznej nie wiązało się z właściwą efektywnością podejmowanych działań, a część osób potrzebujących pomocy nie została nią objęta. Autor dostrzegł występowanie braku mechanizmów zachęcających bezdomnych do podejmowania inicjatyw mających na celu zmianę zaistniałej sytuacji. Część osób biernie oczekiwała i wciąż na nowo ubiegała się o pomoc ze strony państwa. Z kolei jednostki, które nie zgłaszały swoich potrzeb, niejednokrotnie były pozbawione wsparcia¹⁹. W Niemczech właśnie zabieganie o pomoc jest istotne, ponieważ dociera ona do tych jednostek czy grup społecznych, które zgłaszają swoje problemy. Federalne Stowarzyszenie Pomocy Bezdomnym podaje, że w populacji bezdomnych osób około 64% stanowią mężczyźni, 25% kobiety oraz 11% dzieci i młodzież²⁰. Organizacja gromadzi dane dotyczące tego zjawiska. Zostały one przedstawione w tabeli nr 1 i nr 2.

Tabela nr 1: Szacunkowa liczba bezdomnych osób w Niemczech w latach 1992-1995 (w tysiącach)

Kategoria \ Rok	1992	1993	1994	1995
Szacunkowa liczba bezdomnych	802,70	876,45	940	690
Przedział, przybliżenie +/- 10%	760-840	830-920	850-1000	620-760

Źródło: C. Heringhaus, *Primärärztliche Versorgung von Wohnungslosen*, Düsseldorf 2000, cyt. za W. Nowak, A. Radniecki, M. Szuber, J. Wąsowicz, A. Żak, *Organizacje pozarządowe i administracja publiczna a problem bezdomności w Niemczech*, w: *Partycypacja społeczna w działaniu administracji na tle rozwiązań w państwach UE*, red. M. Sakowicz, Wydawnictwo Krajowej Szkoły Administracji Publicznej, Warszawa 2009, s. 120.

¹⁸ Dane liczbowe z *Der Spiegel* 6(1992), s. 77, cyt. za Tauebner, dz. cyt., s. 3.

¹⁹ Por. R. Janik, dz. cyt., s. 38.

²⁰ Por. Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe e.V., *Schätzung der Zahl der Wohnungslosen und der von Wohnungslosigkeit Bedrohten*, <www.bagw.de/index2.html>, (data dostępu: 20.08.2011).

Tabela nr 2: Szacunkowa liczba bezdomnych osób w Niemczech w latach 1999-2008 (w tysiącach)

Kategoria	Rok	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
Bezdomni w wieloosobowych gospodarstwach domowych		260	220	200	180	167	148	132	103	97	91
Bezdomni w jednoosobowych gospodarstwach domowych		180	170	150	150	143	144	129	145	139	132
Bezdomni bez zakwaterowania – przebywający na ulicy		–	ok. 24	–	ok. 20	ok. 20	ok. 20	ok. 19	ok. 18	ok. 21	ok. 20
Bezdomni w gospodarstwach domowych jedno i wieloosobowych (bez bezdomnych emigrantów)		440	390	350	330	310	292	261	248	236	223
Bezdomni repatrianci		110	110	90	80	65	53	37	8	6	4
Bezdomni – razem		550	500	440	410	375	345	298	256	242	227
Przedział, przybliżenie +/-10%		500-610	450-550	390-480	370-450	336-412	310-380	270-330	230-281	218-266	204-250

Źródło: Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe e. V., *Schätzung der Zahl der Wohnungslosen und der von Wohnungslosigkeit Bedrohten*, Bielefeld, 18.11.2009, <www.bagw.de/index2.html>, (data dostępu: 20.08.2011).

Tabela nr 3: Skala zjawiska bezdomności w Niemczech (dane opublikowane w 2006 roku i 2009 roku)

Kategoria koncepcyjna	Typ operacyjny	Definicja operacyjna	2006	2009
1	2	3	4	5
Bez dachu nad głową	1	Mieszkanie w miejscach publicznych	1.1 Spanie „pod chmurką” 1.2 Podopieczni streetworkerów	18 000 brak danych
	2	Przebywanie w noclegowni i/lub z koniecznością spędzenia kilku godzin w ciągu dnia w miejscach publicznych	2.1 Placówki bezpośredniego dostępu, np. garkuchnie, punkty pomocy medycznej 2.2 Zaanranżowane na jedną lub kilka nocy, np. w tanim hotelu	brak danych (patrz 3.1) brak danych
Bez miejsca zamieszkania	3	3.1 Schronisko krótkiego pobytu	272 000 – roczny preliminarz Federalnego Stowarzyszenia Pomocy Bezdomnym za rok 2004 (W tym kategorie: 1.2, 3.1, 3.2, 7.1, 7.2, 7.3, 7.4, 8.1, 11.1, 11.2, 11.3)	254 000
		3.2 Zakwaterowanie tymczasowe (bez określonego czasu pobytu)	brak danych	
		3.3 Zakwaterowanie tymczasowe (z określonym czasem pobytu) Zakwaterowanie tymczasowe (dłuższy pobyt)	brak danych	
4	4	4.1 Schronienie dla kobiet	Zakwaterowanie w schronisku	brak danych (oddzielne struktury sektora bezdomnych)
		4.2 Wspierane mieszkalnictwo		brak danych
5	5	5.1 Zakwaterowanie dla uchodźców i imigrantów	Ośrodki recepcyjne	63 900
		5.2 Zakwaterowanie dla repatriantów		24 900 (2004) ponadto 87 000 mieszkańo we wspólnych tymczasowych kwaterach zapewnionych przez lokalne władze
		5.3 Zakwaterowanie dla migrujących pracowników		brak danych brak danych

Niebezpieczne zakwaterowanie	6	Opuszczający instytucje	6.1	Instytucje penitencjarne/kame	brak danych	brak danych
			6.2	Szpitala i instytucje opiekuńcze	brak danych	brak danych
			7.1	Wspierane mieszkania	patrz 3.1	patrz 3.1
			7.2	Wspierane mieszkania zbiorowe	patrz 3.1	patrz 3.1
			7.3	Foyer (ośrodki dla młodzieży)	patrz 3.1	brak danych
			7.4	Zakwaterowanie dla nieletnich rodziców	patrz 3.1	brak danych
			8.1	Zamieszkujący czasowo u rodziny lub przyjaciół (nie z wyboru) (dane dotyczące mieszkalności i dane z instytucji pomocy społecznej)	patrz 3.1	patrz 3.1 (rozpowszechnienie w 2006 roku)
	8	Bez umowy najmu	8.2	Zamieszkiwanie w pomieszczeniu z niestandardową umową najmu lub podnajmu (z wyłączeniem squattingu)	brak danych	patrz 3.1 (rozpowszechnienie w 2006 roku)
			9.1	Lokatorzy z nakazem eksmisji	brak danych	brak danych
			9.2	Lokatorzy z nakazem zwrotu mienia	30 000 (roczne sprawozdanie za rok 2000)	brak danych
			10.1	Mieszkający pod groźbą przemocy ze strony partnera lub członka rodziny (statystyki policji)	brak danych	brak danych
			11.1	Domy na kółkach/przyczepy kempingowe (nie będące zakwaterowaniem wakacyjnym)	patrz 3.1	brak danych
			11.2	Nielegalne zajmowanie przestrzeni (np. Romowie, podróżnicy)	patrz 3.1	brak danych
Nieodpowiednie zakwaterowanie	11	Konstrukcje tymczasowe	11.3	Nielegalne zajmowanie budynków, czyli squatting	patrz 3.1	brak danych
			12.1	Mieszkania substandardowe	brak danych	brak danych
			13.1	Skrajne przeludnienie	brak danych	brak danych
				Osoby zamieszkujące poniżej krajowej normy skrajnego przeludnienia	brak danych	brak danych
					brak danych	brak danych

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: B. Edgar, H. Meert, *Fifth Review of Statistics on Homelessness in Europe*, Brussels 2006, s. 60-68; B. Edgar, *European Review of Statistics on Homelessness in Europe*, Brussels 2009, s. 74-80.

Zestawione w tabelach nr 1 i nr 2 dane liczbowe, zebrane przez Federalne Stowarzyszenie Pomocy Bezdomnym, pozwalają zauważyć, że liczba bezdomnych osób w Niemczech każdego roku zmniejsza się, od 802,70 tys. w 1992 roku do 227 tys. w 2008 roku. W kolejnych latach zmniejszała się także liczba bezdomnych repatriantów. Niewielkie wahania można dostrzec w odniesieniu do liczby bezdomnych przebywających na ulicy, tzn. od 24 tys. w 2000 roku, z kolei 18 tys. w 2003 roku, do 20 tys. w 2008 roku. Nasuwa się wniosek, że liczba bezdomnych w ostatnich latach konsekwentnie w tym kraju zmniejsza się, co jest spowodowane m.in. rozwojem działań profilaktycznych i integracyjnych czy zmianami na rynku nieruchomości, w obrębie którego widoczny jest zmniejszony popyt w związku z dostrzeżoną stagnacją w rozwoju populacji.

Od 2003 roku narodowi korespondenci skupieni w Europejskim Obserwatorium Bezdomności oraz członkowie Grupy Roboczej do spraw Danych FEANTSA prowadzą dyskusję nad operacyjną typologią bezdomności i wykluczenia mieszkaniowego ETHOS, która została opublikowana w 2004 roku. Rok później typologia była po raz pierwszy weryfikowana przez korespondentów nowych krajów członkowskich Unii Europejskiej²¹. Od 2006 roku sporządzane są w oparciu o przyjętą, doprecyzowaną klasyfikację, zestawienia statystyczne obrazujące poszczególne kategorie operacyjne w krajach członkowskich UE. W tabeli nr 3 podjęto próbę ukazania skali zjawiska bezdomności w Niemczech w 2006 i w 2009 roku.

Dokonując analizy danych zestawionych w tabeli nr 3 można dostrzec, że są one niepełne, co obrazuje poziom trudności, jakie nastęrcza ich przygotowanie. W celu doprecyzowania badacze zaopatrują je w szereg wyjaśnień, m.in. podają datę zbierania danych, przytaczają dodatkowe wyjaśnienia czy dane liczbowe. Prezentowane statystyki są zatem wciąż niedokładne, można przypuszczać, że są obciążone dużą dozą pomyłek.

Biorąc pod uwagę pierwszą kategorię koncepcyjną, tzn. osoby bez dachu nad głową, można zauważyć, że w 2006 i 2009 roku, zadeklarowana przez przedstawiciela Niemiec w FEANTSA liczba bezdomnych zmniejszyła się, nieznacznie zmniejszyła się liczba osób w schroniskach dla bezdomnych. Nie wszystkie dane obrazowane w statystykach zestawianych przez FEANTSA są w Niemczech opracowywane, dlatego nie jest możliwe dokonywanie porównań i analiz.

3. PRZECIWDZIAŁANIE ZJAWISKA BEZDOMNOŚCI W NIEMCZECH

Istotnym momentem w zakresie niemieckiej polityki społecznej był 1996 rok, co zbiegło się w czasie z przyjęciem Europejskiej Karty Społecznej przez pań-

²¹ Por. European Federation of National Organisations Working with the Homeless, *ETHOS – European Typology on Homelessness and Housing Exclusion*, <www.feantsa.org.pl>, (data dostępu: 10.03.2008).

stwa członkowskie UE. Zaakcentowano bowiem prawo do mieszkania, co w konsekwencji zobowiązywało państwo do podjęcia szeregu działań na rzecz zapobiegania i ograniczenia zjawiska bezdomności w celu jej stopniowego likwidowania, jak również do zapewnienia mieszkań biednym osobom.

W publikacji z 1999 roku wskazano, że organizacje niezależnej pomocy społecznej (*freie Wohlfahrtspflege*) w Niemczech były zrzeszone w sześciu związkach parasolowych: Robotnicza Opieka Społeczna – *Arbeiterwohlfahrt*; Dzieło Diakoniczne Kościoła Ewangelickiego w Niemczech – *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland*; Niemiecki Związek Caritas – *Deutsches Caritasverband*; Niemiecki Parytetowy Związek Socjalny – *Deutscher Paritaetischer Wohlfahrtsverband*; Niemiecki Czerwony Krzyż – *Deutsches Rotes Kreuz*; Centralna Instytucja Pomocy Społecznej Żydów w Niemczech – *Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*. Związki współpracowały ze sobą w ramach Federalnej Wspólnoty Roboczej Niezależnej Pomocy Społecznej²².

Do zadań, które podejmowane są przez te organizacje należy także pomoc w pokonaniu szczególnych trudności socjalnych, np. w wypadku osób egzystujących „pod gołym niebem” z powodu bezdomności. Różnorodność podmiotów²³, które funkcjonują w Niemczech pozwala na dokonywanie jednostce wyboru, np. pomiędzy placówką rzymskokatolicką, ewangelicką czy prowadzoną przez inne instytucje świeckie. Przykładem mogą być: *Bahnhof Mission*, *Obdachlosenhilfe die Brücke e.V.*, *Katholischer Männerfürsorgeverein München e.V.*, *Evangelische Obdachlosenhilfe in Deutschland e.V.* Wspomniane organizacje prowadzą wiele placówek, jak również organizują jednorazowe akcje. Częściowo ich działalność jest finansowana z budżetu państwa, a niektóre usługi świadczone są odpłatnie. Korzystają one również ze środków pochodzących z darowizn. Około 90% środków finansowych, którymi dysponują organizacje trzeciego sektora, pochodzi z usług lub w całości bądź częściowo jest finansowana ze środków publicznych, a tylko 10% z pozostałej działalności²⁴. Zapewnienie pomocy bezdomnym oso-

²² *System zabezpieczenia społecznego w Niemczech*, opracowano na podstawie: M. Wienand, *System socjalny i praca socjalna w Republice Federalnej Niemiec*, Frankfurt am Main 1999, <www.mazowia.ngo.org.pl/system_niemiecki.doc>, (data dostępu: 22.08.2011).

²³ „Pod pojęciem wykonawców świadczeń (*Leistungserbringer*) rozumie się organizacje, realizujące gwarantowane przez podmioty finansujące pomocy społecznej świadczenia rzeczowe, usługi społeczne i pomoc osobistą na rzecz osób uprawnionych. Wyróżnia się przy tym trzy kategorie wykonawców: organizacje pozarządowe, organizacje komercyjne i organizacje publiczne (przeważnie jednostki samorządu terytorialnego)”. R. Bieritz-Harder, *Leistungserbringer in der sozialen Arbeit*, w: *Fachlexikon der sozialen Arbeit*, red. R. Mullet, Verlag Nomos, Baden-Baden 2007, s. 614-615.

²⁴ Por. W. Nowak, A. Radniecki, M. Szuber, J. Wąsowicz, A. Żak, *Organizacje pozarządowe i administracja publiczna a problem bezdomności w Niemczech*, w: *Partycypacja społeczna w działaniu administracji na tle rozwiązań w państwach UE*, red. M. Sakowicz, Wydawnictwo Krajowej Szkoły Administracji Publicznej, Warszawa 2009, s. 119-120, 122.

bom spoczywa w Niemczech na administracji publicznej, która współpracuje w tym zakresie z organizacjami pozarządowymi, mającymi również prawo do samodzielnego kreowania swoich inicjatyw, tzn. bez ingerencji władz publicznych.

W Niemczech funkcjonują również tzw. społeczne agencje wynajmu mieszkań, które podejmują działania mające na celu zapewnienie bezdomnym osobom lokalu w sektorze prywatnym. W ich gestii jest zagwarantowanie właścicielom budynków np. opłaty czynszu, ustalenia wysokości opłaty za mieszkanie, braku zachowania antyspołecznego, itp.²⁵. Tego typu współpraca jest jednym ze sposobów rozwiązywania problemów mieszkaniowych w sytuacji niedoboru lokali.

Niemcy są państwem ze zdecentralizowaną strukturą i nie posiadają narodowej strategii przeciwdziałania bezdomności. Wdrażanych jest natomiast wiele regionalnych przedsięwzięć mających na celu przeciwdziałanie temu problemowi²⁶. W federalnej ustawie o pomocy społecznej (§72, p. 1) zapisano, że o pomoc w przewyciężeniu specjalnych trudności mogą się ubiegać osoby, które nie są zdolne do samodzielnego ich pokonania²⁷. W ustawie zaznaczono, że współpraca sektora publicznego i tzw. trzeciego sektora ma służyć uzupełnianiu się podmiotów pomocy społecznej i poprzez to prowadzić do efektywniejszego ich działania. W związku z tym, że bezdomność traktuje się jako zagrożenie dla bezpieczeństwa publicznego, odpowiednie zakwaterowanie bezdomnego leży w gestii gmin, które są zobowiązane do zapewnienia bezdomnemu odpowiedniego lokalu spełniającego podstawowe standardy socjalne²⁸.

PODSUMOWANIE

Podejmowane w zakresie pomocy społecznej w Niemczech działania koncentrują się obecnie przede wszystkim na profilaktyce, ponieważ obliczono, że zapobieganie bezdomności jest korzystniejsze z perspektywy ekonomicznej (tzn. kosztuje 7 razy mniej niż pomoc, która jest udzielana osobom wykluczonym²⁹). Przykładem może być kampania społeczna, którą realizowano w 2010 roku pod hasłem: „Der Sozialstaat gehört allen!” (Państwo opiekuńcze dla wszystkich), ma-

²⁵ Por. L. Gosme, *Bezdomność w Unii Europejskiej*, w: *Bezdomność: trudny problem społeczny*, red. M. Duda, Wydawnictwo Caritas Diecezji Kieleckiej, Kielce 2008, s. 11.

²⁶ Por. V. Busch-Geertsema, W. Edgar, E. O'Sullivan, N. Pleace, *Homelessness and Homeless Policies in Europe: Lessons from Research*, European Consensus Conference on Homelessness 9-10 December 2010, FEANTSA, s. 44.

²⁷ *BSHG – Bundessozialhilfegesetz, In der Fassung des Gesetzes zur Einordnung des Sozialhilferechts in das Sozialgesetzbuch vom 27. Dezember 2003 (BGBl. I S. 3022)*, <http://www.sozialgesetzbuch.de/gesetz/13/index.php?norm_ID=1300000>, (data dostępu: 22.08.2011).

²⁸ Por. S. Taebner, dz. cyt., s. 1.

²⁹ Por. M. Fic, J. Wyrwa, *Ubóstwo a zabezpieczenie społeczne*, *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy* 2(2003), s. 489-502.

jąca na celu promowanie praw ludzi bezdomnych do: mieszkania, pracy i zdrowia³⁰. W tym kontekście należy podkreślić m.in. rolę mediów, które poprzez informowanie społeczeństwa z jednej strony stymulują inicjatywy na rzecz tej kategorii osób, z drugiej w pewnym zakresie uczestniczą w zapobieganiu wykluczeniu społecznemu.

THE PHENOMENON OF HOMELESSNESS IN GERMANY

Summary

Homelessness is a social problem which has not been successfully resolved. As a focus of scientific investigation, it is a very difficult, and even dangerous, topic for researchers as well as practitioners involved in addressing the problem. This article discusses the continual search for new solutions to homelessness in Germany and considers ways upon which existing solutions may be improved.

Keywords: Germany, homelessness, social help

Nota o Autorze: dr hab. Beata Szluz, prof. UR – absolwentka Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego; wykładowca w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym im. św. J.S. Pelczara w Rzeszowie. Zainteresowania naukowe: socjologia problemów społecznych, polityka społeczna, pomoc społeczna, praca socjalna.

Słowa kluczowe: Niemcy, bezdomność, pomoc społeczna

³⁰ Por. Bundesarbeitsgemeinschaft Wohnungslosenhilfe e.V., *Der Sozialstaat gehört allen!*, <www.bagw.de/index2.html>, (data dostępu: 20.08.2011).

Ks. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB
UKSW, Warszawa

ODNOWA MĘSKICH INSTYTUTÓW ŻYCIA KONSEKROWANEGO I STOWARZYSZEŃ ŻYCIA APOSTOLSKIEGO W SZWECJI

1. WSTĘP

Społeczność katolicka w Szwecji charakteryzuje się bogatą strukturą historyczno-społeczną, a także dużym wpływem zakonów męskich na aktywność społeczną, duchowość, religijność oraz codzienne życie chrześcijan w Szwecji. Wspólnoty zakonne nie mogły prowadzić działalności po wprowadzeniu w Szwecji Reformacji, ale powracały i odradzały się, stopniowo i powoli, równoległe do rozwoju integracji i świadomości tolerancji religijnej. Obecnie wiele rodzin zakonnych Kościoła katolickiego angażuje się w społeczno-duszpasterskie wyzwania, dotyczące zarówno wspólnoty katolickiej, jak i szerszych kręgów społecznych. Ich bogata historia jest niepodzielnie związana z trudnymi dziejami chrześcijaństwa w tym regionie Skandynawii oraz trendami współczesności, postmodernizmu, globalizacji oraz interakcji kulturowych społeczeństwa otwartego.

2. ZAKONY PRZEDREFORMACYJNE

Dokonując analizy odnowy rodzin zakonnych w Szwecji, w porządku alfabetycznym na pierwszy plan wysuwa się zakon benedyktyński¹ założony przez św. Benedykta z Nursji w 529 r.² Korzenie benedyktynów w Szwecji sięgają XI w. i są związane z historycznym miastem Lund, położonym w regionie Skåne³. Ok.

¹ Łac. *Ordo Sancti Benedicti*, O.S.B., szwedz. *Benediktiner*, ang. *Order of Saint Benedict*.

² Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, Wyd. UKSW, Warszawa 2009, t. 1, s. 147-148.

³ Por. *Benediktiner*, <<http://www.benedictuskloster.se/omKlostret.jsp>>, (data dostępu: 31.12.2010).

1100 r. powstał tam klasztor pw. Wszystkich Świętych oparty na regule benedyktyńskiej, promieniujący życiem monastycznym i duchowością chrześcijańską. Odrodzenie benedyktynów w XX w. rozpoczęło się w latach siedemdziesiątych od prób wznowienia życia wg reguły św. Benedykta w kręgach Szwedzkiego Kościoła Luterńskiego, w osadzie Östanbäck. W tym celu nawiązano ścisłą współpracę z konwentem w Tyńcu. Zbiegło się to z coraz częstszymi w tym okresie konwersjami do Kościoła katolickiego⁴. Skutkiem tego było zaistnienie ekumenicznych wspólnot benedyktyńskich⁵, a w 1986 r. utworzono pierwszą katolicką rodzinę benedyktyńską w Szwecji. W mieście Mariavall utworzono Dom św. Benedykta oraz rozpoczęto budowę klasztoru, który ukończono pod koniec 2008 r. Został on poświęcony przez bpa Andersa Arborelius 21.03.2009 r.⁶

Kolejna rodzina zakonna w Szwecji to Zakon Kaznodziejski⁷ (dominikanie), założeni przez św. Dominika Guzmaniego w 1215 r.⁸. Jeszcze przed jego śmiercią powstał klasztor dominikański w szwedzkim mieście Lund w 1221 r. Był to początek rozwoju, który zaowocował powstaniem 10 miejsc ich działalności, gdzie bracia gorliwie uprawiali teologię i głosili słowo Boże do czasu wprowadzenia Reformacji⁹. Powrócili w 1947 r. i osiedlili się najpierw w Sztokholmie, zakładając parafię pw. Zwiastowania NMP w dzielnicy Östermalm, a następnie ponownie w miejscu piastowym w Lund, tworząc międzynarodowy konwent¹⁰. Obecnie dominikanie w Szwecji są czynnie zaangażowani w duszpasterstwo akademickie i parafialne w Lund oraz Sztokholmie, a także prowadzą duszpasterstwo młodzieżowe w południowej Szwecji.

Duży wpływ na średniowieczne chrześcijaństwo szwedzkie wywarł Zakon Braci Mniejszych¹¹ – franciszkanów, założony przez św. Franciszka z Asyżu w 1210 r.¹². Z woli założyciela przybyli oni do Szwecji w 1220 r. i szybko rozprzestrzenili się na znacznym obszarze królestwa. W średniowiecznej Szwecji

⁴ Por. L. Mycielski, *Dziennik mnicha*, TYNIEC – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2000, s. 28-29.

⁵ Por. tenże, *Kära Sverige*, Wyd. „W drodze”, Poznań 1987, s. 118.

⁶ Por. *Benediktiner*. Należy w tym miejscu wspomnieć, że drugim ordynariuszem nowopowstałej diecezji sztokholmskiej był w latach 1957-1962 bp Ansgar Nelson, amerykański benedyktyn duńskiego pochodzenia.

⁷ Łac. *Ordo Fratrum Praedicatorum*, OP, szwedz. *Dominikaner*, ang. *Order of Preachers, Dominicans*.

⁸ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 114.

⁹ Por. *Dominican, Encyclopaedia Britannica Online*, <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/168703/Dominican-order>>, (data dostępu: 8.01.2011); por. także *Dominikanorden*, <<http://sv.wikipedia.org/wiki/Dominikanorden>>, (data dostępu: 8.01.2011).

¹⁰ Por. *Dominikaner*, <<http://www.dominikan.nu/>>, (data dostępu: 31.12.2010).

¹¹ Łac. *Ordo Fratrum Minorum*, OFM, szwedz. *Franciskaner*, ang. *Order of Friars Minor, Franciscans*.

¹² Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 2, s. 112-113.

można odnotować ich obecność w 14 miejscach¹³. Podczas ruchów reformacyjnych skasowani, odrodzili się za sprawą franciszkanów holenderskich na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. Obecnie prowadzą działalność parafialno-katechetyczną w takich miejscach jak: Borås, Västerås i Vadstena¹⁴, gdzie posiadają bardzo aktywne kontakty ekumeniczne, zwłaszcza z protestantami w legendarnej Vadstene.

Analizując odnowę i działalność uczniów św. Franciszka z Asyżu w Szwecji, należy wspomnieć o franciszkanach trzeciego zakonu – tercjarzach regularnych¹⁵ (łac. *Tertius Ordo Regularis Sancti Francisci*¹⁶, TOR, szwedz. *Franciskaner TOR*¹⁷, ang. *Third Order of St Francis*¹⁸), popularnie zwanych tercjarzami. Pojawili się oni w Szwecji w 1970 r. w *Svenska Kyrkan* (Szwedzki Kościół Luterński) i do dzisiaj należą zarówno do ogólnoświatowej, ekumenicznej rodziny franciszkańskiej, jak i do grupy wspólnot osób świeckich naśladowujących życie zakonne w Kościele katolickim, lecz funkcjonujących poza nim, takich jak: *Societas Sanctae Birgittae* – założone w 1920 r.¹⁹, *Törnekrans samfund* – założone w 1951 r.²⁰, *Sodalitium Sancti Sigfridi* – założone w 1947 r.²¹, *Sodalitium Confessionis Apostolicae* – założone w 1919 r.²² oraz *Societas Sanctae Trinitatis* – powstałe w 2000 r.²³. W Kościele katolickim w Szwecji tercjarze regularni tworzą wspólnotę o nazwie Trzeci Zakon Pokutny św. Franciszka (łac. *Tertius Ordo Regularis Santi Francisci de Paenitentia*, TOR), nazywając siebie także Pokutnikami od św. Jana Chrzciciela. Ich klasztor i międzynarodowa wspólnota znajduje się w Jonsered niedaleko Göteborg. Prowadzą pogłębione życie duchowe, angażując się także w duszpasterstwo wśród biednych, samotnych i alkoholików.

¹³ Por. M. Berntsson, *Klostren och reformationen*, Wyd. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2003, s. 36-37, 61.

¹⁴ Por. *Franciskaner*, <<http://www.katolskakyrgan.se/1/1.0.1.0/165/1/>>, (data dostępu: 31.12.2010).

¹⁵ Rzadko spotykana w Polsce forma przynależności do Rodziny Franciszkańskiej.

¹⁶ Por. włoską wersję nazwy oraz oficjalną wg [www: Terzo Ordine Regolare di San Francesco](http://www.terzoordine.org/), <http://it.wikipedia.org/wiki/Terzo_Ordine_Regolare_di_San_Francesco>, (data dostępu: 15.01.2011).

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. *Third Order of St Francis*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Third_Order_Regular_of_St_Francis>, (data dostępu: 15.01.2011).

¹⁹ Por. *Societas Sanctae Birgittae (1920-1970)*; a także *Societas Sanctae Birgittae (1971-1995)*.

²⁰ Por. *Törnekronans samfund. Communitas Sanctae Spinae Coronae 50 år (1951-2001)*, red. J. Hagberg, Stockholm 2001, s. 7.

²¹ Por. J. Redin, *Sodalitium Sancti Sigfridi*, Växjö 1975, s. 15.

²² Por. A. Lysander, *Den apostoliska beakännelsens brödraskap*, *Sydsvenska Dagbladet Snällposten* 29 oktober 1944, s. 8-9.

²³ Por. B.I. Kilström, *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*, Stockholm 1990, s. 33.

Kolejnymi przedstawicielami rodziny franciszkańskiej w Szwecji są franciszkanie konwentualni (łac. *Ordo Fratrum Minorum Conventualium*²⁴, szwedz. *Gråbrödrerna*, OFMConv), posiadający swoją główną siedzibę w Jönköping, gdzie przed Reformacją rozpoczęli działalność w 1283 r.²⁵. Szarzy Bracia powrócili do Szwecji, do swego miasta piastowego w 1990 r. Jurysdykcyjnie należą do prowincji Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych – OFMConv, pod wezwaniem św. Maksymiliana Kolbe, z siedzibą prowincjalną w Gdańsku²⁶. Ich klasztor i kościół parafialny tworzą jedną całość architektoniczną usytuowaną w dość centralnie położonym miejscu 125-tysięcznego miasta Jönköping. Wyraźny wzrost liczby wiernych w przeciągu lat obecności franciszkańskiej jest zauważalny²⁷. Parafia jest wielonarodowościowa i wielokulturowa, tworzona przez katolików ok. 40 narodowości. Duszpasterstwo i liturgia są prowadzone jednak w języku szwedzkim. Niektóre większe grupy narodowościowe uczestniczą w Eucharystii w ojczystych językach raz w miesiącu: chorwacka, słoweńska, polska, wietnamska, chaldejska, arabska i *Geez* z Erytrei²⁸.

Oprócz Jönköping, franciszkanie obsługują jeszcze dwie placówki: Eksjö i Vetlanda. Msze św. i nabożeństwa są sprawowane w kościołach udostępnionych przez Kościół Luterski. Należy także wspomnieć o zaangażowaniu w tłumaczenie i redakcję mszału franciszkańskiego, który jest wspólną inicjatywą wszystkich gałęzi pierwszego Zakonu Franciszkańskiego wraz z Franciszkańskim Trzecim Zakonem Regularnym TOR w Skandynawii²⁹. Dużą popularnością cieszy się strona internetowa parafii oraz klasztoru, w ramach której bracia prowadzą własne radio internetowe o nazwie *Ave Maria Network*³⁰.

Warto zaznaczyć, że franciszkanie wszystkich gałęzi z całej Skandynawii spotykają się raz w roku na kilkudniowe dni skupienia i studium o tematyce franciszkańskiej oraz w celu koordynacji wspólnych przedsięwzięć. Podczas jednego z takich spotkań, w 2007 r., wszyscy franciszkanie pracujący w krajach nordyckich celebrowali Mszę św. z katolickim biskupem Sztokholmu w pofranciszkańskim, średniowiecznym kościele *Riddarholmskyrka*³¹, który w obecnym czasie

²⁴ Por. *Ordo Fratrum Minorum Conventualium*, <<http://www.ofmconv.org/>>, (data dostępu: 15.01.2011). Por. także *Ordine dei Frati Minori Conventuali*, <http://it.wikipedia.org/wiki/Ordine_dei_Frati_Minori_Conventuali>, (data dostępu: 15.01.2011).

²⁵ Por. A. Skodowski, *Franciszkanie Konwentualni w Jönköping – historia i działalność*, Jönköping 2010, mps, s. 2, Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji SODD, t. 14: *Franciszkanie*.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. A. Skodowski, *Franciszkanie Konwentualni w Jönköping*, s. 3.

³¹ Obszerny opis tego zabytkowego obiektu można znaleźć w dobrze udokumentowanym opracowaniu holenderskiego franciszkanina Henrika Roelvinka pt. *Riddarholmens kyrkan och kloster*, Wyd. „Veritas Förlag”, Stockholm 2008.

jest traktowany jako obiekt historyczno-muzealny. Było to wydarzenie historyczne, a zarazem symboliczne, akcentujące ponowną obecność synów św. Franciszka z Asyżu w Szwecji i Skandynawii³².

Kolejną rodziną zakonną o duchowości franciszkańskiej w Szwecji są Bracia Mniejsi Kapucyni (łac. *Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*, OFM^{Cap}³³, szwedz. *Kapuciner* OFM^{Cap}³⁴), którzy powstali jako trzecia gałąź rodziny franciszkańskiej w 1528 r. Oficjalna data rozpoczęcia ich działalności w Szwecji to 8.10.1986 r.³⁵. Kapucyni rozeznawali nowe warunki, angażowali się w pomoc duszpasterską przy sztokholmskiej katedrze oraz w Polskiej Misji Katolickiej. Z pomocą wyższych przełożonych oraz miejscowego biskupa, bracia, czując się przygotowani, podjęli samodzielną pracę w parafii Lidköping, którą kanonicznie erygowano 30.12.1989 r.³⁶. Po kilkuletnim okresie pracy w parafii, podjęto decyzję otwarcia nowej placówki, tym razem w Sztokholmie. Po ustaleniu lokalizacji z możliwością otwarcia parafii, kapucyni utworzyli nowe miejsce duszpasterstwa katolickiego w dzielnicy Nacka. W dniu 9.04.1995 r. erygowano w tym miejscu dom zakonny oraz dokonano poświęcenia kaplicy pod wezwaniem św. Konrada, w której rozpoczęto duszpasterstwo parafialne.

Z myślą o ugruntowaniu obecności zakonu w Szwecji, przysłano kolejnych braci. W niedługim czasie zakupiono lokale w mieście Skövde, do których bracia przenieśli się 13.12.1996 r.³⁷. Było to bardzo ważne wydarzenie, albowiem od tego momentu bracia uzyskali lepsze warunki dla prowadzenia życia zakonnego i pracy parafialnej. Oprócz duszpasterstwa typowo parafialnego, zajmowali się posługą więzienną, kierownictwem duchowym i pracą duszpasterską w misji dla emigrantów hiszpańskojęzycznych. W 2000 r. kapucyni przejęli jeszcze jedną placówkę parafialną, w mieście Angered. Powiększona wspólnota pozwoliła na szersze zaangażowanie w pracę duszpasterską i podjęcie nowych kierunków rozwoju³⁸. Rok 2003 był przełomowym czasem dla obecności Zakonu Braci Kapucynów w Szwecji. Wówczas została ustanowiona w Szwecji *Kustodia*, a jej patronem obrano św. Franciszka z Asyżu. 18 listopada tegoż roku odbyła się także Pierwsza Zwyczajna Kapituła Kustodii Szwecji³⁹.

³² Por. tamże.

³³ Por. *Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*, <<http://www.db.ofmcap.org/ofmcap/s2magazine/index1.jsp?idPagina=1>>, (data dostępu: 15.01.2011). Por. także *Ordine dei Frati Minori Cappuccini*, <http://it.wikipedia.org/wiki/Ordine_dei_Frati_Minori_Cappuccini>, (data dostępu: 15.01.2011).

³⁴ Por. *Matrikel 2010*, Stockholms katolska stift 2010, s. 30, 39, 54, 58.

³⁵ Por. A. Konopka, *Historia Kapucynów w Szwecji*, Nacka-Stockholm 2010, mps, s. 2. Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD), t. 14: *Kapucyni*.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże.

We wrześniu 2004 r. bp A. Arborelius powiększył zakres pracy Braci Mniejszych w Szwecji, powierzając im prowadzenie Polskiej Misji Katolickiej w Göteborg⁴⁰. Od września 2005 r. kapucyni podjęli także wstępną pracę duszpasterską w nowej parafii pw. św. Rodziny w podstokholmskiej dzielnicy Brandbergen, gdzie w 2006 r. przejęli odpowiedzialność za tę parafię. W maju 2006 r. podjęli nowe wyzwanie duszpasterskie w postaci duszpasterstwa wśród Romów⁴¹.

Kolejny zakon, który przeszedł etap odnowy, to karmelici – Zakon Braci Bosych Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel (łac. *Ordo Fratrum Discalceatorum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo*, O.C.D., szwedz. *Karmeliter* OCD⁴²), założony pierwotnie przez Bertolda z Kalabri w 1226 r., zreformowany przez św. Teresę z Avila i św. Jana od Krzyża w 1580 r.⁴³. Przed wprowadzeniem Reformacji posiadał w Szwecji 8 klasztorów⁴⁴. Po rozluźnieniu restrykcji religijnych, karmelici stopniowo powracali do Szwecji⁴⁵. W 1967 r. bracia z Flandrii zakupili małe gospodarstwo w miejscowości Tågarp⁴⁶ i w maju 1967 r. dwóch pionierów z Belgii⁴⁷ osiadło w Szwecji: najpierw był to o. Emmanuel Martens, a w niedługim czasie o. Wilfrid Stinissen⁴⁸. Nadal, mimo podeszłego wieku, prowadzą aktywną działalność w klasztorze Norraby⁴⁹. Swój kontakt z ludnością rozpoczęli od zaproponowania chętnym mieszkańcom Tågarp i okolic przeżyć rekolekcji. Po pewnym czasie okazało się, że na każdy termin rekolekcji są chętni i wiele osób szuka modlitwy oraz ciszy. Pojawiła się też możliwość zakupu małej szkoły w sąsiedztwie klasztoru, więc bracia skorzystali z tej okazji i w dniu 26 kwietnia 1973 r. zaistniał *Karmelgården* – mały dom rekolekcyjny z dziewięcioma pokojami, gdzie w ciszy i skupieniu przeżywa się czas rekolekcji⁵⁰. Jest on

⁴⁰ Por. A. Konopka, *Historia Kapucynów w Szwecji*, s. 2-3.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. *Matrikel* 2010, s. 45.

⁴³ Por. *Carmelites*, <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/96165/Carmelites>>, (data dostępu: 6.01.2011); *Carmelites*, <<http://en.wikipedia.org/wiki/Carmelites>>, (data dostępu: 6.01.2011); *Carmelitani*, <http://it.wikipedia.org/wiki/Ordine_della_Beata_Vergine_del_Monte_Carmelo>, (data dostępu: 6.01.2011); *Karmelitorden*, <<http://sv.wikipedia.org/wiki/Karmelitorden>>, (data dostępu: 6.01.2011).

⁴⁴ Por. *Karmeliter*, <<http://www.karmel.se/karmelitorden1.htm>>, (data dostępu: 6.01.2011).

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Znany w większości krajów europejskich mistyk, filozof, teolog, eremita, pisarz religijny, spowiednik, ojciec duchowny, terapeuta katolicki, którego dzieła tłumaczy się na wiele języków. Jest jednym z głównych przedstawicieli współczesnego mistycyzmu skandynewskiego szkoły karmelitańskiej. Wiele z jego dzieł zostało przetłumaczonych także na język polski przez Justynę Iwaszkiewicz, z których najbardziej znane, to: *Spowiedź Sakrament Pojednania* (2000), *Noc jest mi światłem* (1997), *Wieczność pośrodku czasu* (1997), *Droga modlitwy wewnętrznej* (1994).

⁴⁹ Por. *Karmeliter*.

⁵⁰ Por. tamże.

zbudowany w pobliżu klasztoru i kaplicy, które są dostępne dla każdego. Kontemplacyjna i rekolekcyjna działalność karmelitów zaowocowała m.in. powołaniem do ich grona studenta uniwersytetu w Lund – Andersa Arborelius, który po okresie formacji, studiów, służby kapłańskiej, w 1998 r. został pierwszym od czasów Reformacji, katolickim biskupem diecezji sztokholmskiej pochodzenia szwedzkiego⁵¹.

3. ZAKONY CZASÓW KONTRREFORMACJI I DOBY UMACNIAJĄCEJ SIĘ KWESTII SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

Z pewnością najważniejszym zakonem, za sprawą którego doszło do odrodzenia Kościoła katolickiego w Szwecji są jezuita – Towarzystwo Jezusowe⁵² (łac. *Societas Iesu*, SJ⁵³). Przedstawiciele tej rodziny zakonnej przybyli po raz pierwszy do Szwecji w 1574 r. W XVIII w. uczniowie św. Ignacego Loyoli sporadycznie pojawiali się w Szwecji jako kapelani ambasadorów krajów katolickich oraz podejmując próbę prowadzenia działalności misyjnej w Skandynawii. Symbolem takiej działalności jest kapelan królowej Szwecji, późniejszy biskup Jakob L. Studach⁵⁴.

Momentem przełomowym zaangażowania jezuitów w Szwecji był 1879 r., gdy na prośbę papieża generał jezuitów skierował dwóch ojców, aby rozpoczęli pracę w sztokholmskiej parafii pw. św. Eugenii⁵⁵. W pierwszej połowie 1900 r. rozszerzono duszpasterstwo na akademickie miasto Uppsala, w którym założono parafię i wydawnictwo czasopisma *Credo* (jako kontynuację działalności Urszuli Ledóchowskiej w Szwecji) pierwotnie noszącego tytuł *Solglimtar*⁵⁶. W 1975 r. pismo to zostało przemianowane na liczący się w świecie naukowym kwartalnik *Signum*⁵⁷. W 2001 r. jezuita założyli ekumeniczny Instytut Newmana (*Newman-institutet*), prowadzący międzyreligijną działalność dydaktyczno-naukową, który w 2009 r. uzyskał status szkoły wyższej.

Jezuici pracujący w Szwecji należą do niemieckiej prowincji Towarzystwa Jezusowego. Większość ojców jest niemieckojęzycznych, chociaż obecnie kilku jezuitów wywodzi się ze środowiska szwedzkiego. Obecnie pracuje ich w Szwecji

⁵¹ Por. M. Nyman, *Stiftet 50 år*, w: *Stockholms katolska stift 50 år*, red. H. Hellström, Veritas Förlag, Värnamo 2003, s. 17.

⁵² Jezuita, powołani przez założyciela jako obrońcy wiary katolickiej, stali się także w Szwecji główną siłą napędową rozwoju chrześcijaństwa w jego katolickim kształcie.

⁵³ Por. *The Jesuit Curia in Rome*, <<http://www.sjweb.info/>>, (data dostępu: 02.01.2011).

⁵⁴ Por. K. Wand, *Gustav II Adolf och Jesuitdolkens. Kamp och försoning med den katolska kyrkan i Sverige*, Stockholm 2003, s. 151.

⁵⁵ Por. Y.K. Sjöblom, *Ordenslivet kommer tillbaka*, *Stockholms Katolska stift 50 år*, s. 87.

⁵⁶ Por. J. Gerlach, *Femtio år Credo*, *CREDO – Katolsk Tidskrift* 50(1969)5, s. 203.

⁵⁷ Por. *Signum*, <<http://www.signum.se/signum/template.php?page=start>>, (data dostępu: 2.01.2011).

cji piętnastu, głównie w Sztokholmie i Uppsali. Zakres pracy to kształcenie się i zdobywanie kwalifikacji naukowych, praca duszpasterska w dwóch parafiach, prowadzenie tzw. rekolekcji ignacjańskich, duszpasterstwo akademickie i młodzieżowe w wielokulturowym środowisku akademickim, prowadzenie dialogu z innymi religiami i wyznaniem. W Sztokholmie prowadzą także katolicką księgarnię⁵⁸. Cieszą się bardzo dużym autorytetem w środowisku akademickim i naukowym. Wybitne osobistości jezuitów w Szwecji, to głównie: Friedrich Lieber⁵⁹, Edward Wessel⁶⁰, Joseph Gerlach⁶¹, Peter Hornung⁶², Erwin Bischofberger⁶³, Stefan Dartman⁶⁴, Klaus Dietz⁶⁵, Rainer Carls⁶⁶, Francisco Herrera⁶⁷, Philip Geister⁶⁸.

Bardzo aktywnym i zasłużonym zgromadzeniem zakonnym obecnym w kraju Wazów są Oblaci Maryi Niepokalanej (łac. *Oblati Mariae Immaculatae*, O.M.I.; szwedz.: *Den Obefläckade Jungfru Marias Oblatmissionärer*), zgromadzenie misyjne założone przez bł. Józefa Eugeniusza de Mazenod (1784-1861) we Francji w 1816 r.⁶⁹. Misjonarze Oblaci są szczególnie powołani do głoszenia Ewangelii Chrystusa, życia i pracy we wspólnocie, czerpiąc swoją duchowość z pokornej postawy Maryi Niepokalanej. Obecnie (dane z 2009 r.⁷⁰) zakon liczy 4244 oblatów pracujących w 67 krajach⁷¹ na wszystkich kontynentach, również w Skandynawii⁷².

Początek ich działalności to 1958 r., kiedy podjęto decyzję o rozszerzeniu pracy na teren Szwecji. Pionierem tego dzieła został o. John Taylor, który przez rok czasu przygotowywał grunt innym oblatom. W dniu 21 lipca 1962 r. papież Jan XXIII mianował go biskupem diecezji sztokholmskiej. Sakrę biskupią przyjął on w *Stockholms City Hall*, w dniu św. Mateusza 21.09.1962 r. Były to pierwsze

⁵⁸ Por. *Katolsk bokhandel*, <<http://www.katolskbokhandel.com/article.asp?artcatid=1>>, (data dostępu: 2.01.2011).

⁵⁹ Por. Y.M. Werner, *Världsviid men främmande. Den Katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*, Katolska Bokförlaget, Uppsala 1996, s. 175-176.

⁶⁰ Por. tamże, s. 213-216.

⁶¹ Por. P. Glogowski SDB, *Några tankar angående pastoralarbete inom Katolska kyrka*, rkp, Djursholm-Stockholm 1979, s. 2, SODD, t. 2: P. Glogowski.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Por. *Matrikel 2010*, s. 63.

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. tamże, s. 62-63.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. tamże.

⁶⁸ Por. tamże. Por. także *Newmaninstitutet*, <<http://www.newman.se/>>, (data dostępu: 2.01.2011).

⁶⁹ Por. J. Kowalik, *25 lat działalności polskich Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Skandynawii*, Wyd. „Misyjne Drogi”, Polska Delegatura Misjonarzy Oblatów M.N. w Skandynawii, Malmö 1997, s. 3.

⁷⁰ Por. *Oblaci Maryi Niepokalanej – historia, statystyka*, <http://www.oblaci.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=63&Itemid=66>, (data dostępu: 8.01.2011).

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. *Oblater*, <<http://st-andreas.se/index.php?p=romi>>, (data dostępu: 6.01.2011).

uroczystości konsekuracyjne biskupa katolickiego w Szwecji od 449 lat. Bp J. Taylor pełnił obowiązki do 1976 r.

Praca duszpasterska oblatów w Szwecji przy protekcji ich współbrata nabrała dużego dynamizmu. Utworzono nowe parafie. Pierwsza z nich – Matki Bożej – założona została w 1962 r. na północ od Sztokholmu⁷³. Najpierw w małej kaplicy domowej, a po kilku latach, w listopadzie 1967 r., w dzielnicy Täby wybudowano kościół dla parafii w regionie Roslagen⁷⁴. W tym regionie kapłani udawali się także do Hallstavik Rimbo, Norrtälje, Osthamar, Åkersberga i Vallentuna⁷⁵. W 1984 r. rozpoczęto budowę dużego kościoła, który konsekrowano w dniu 8.08.1985 r. Objęto opieką duszpasterską także katolików mieszkających w północnej Szwecji (Norrbottenkusten) w okolicy miasta Luleå, z którego prowadzono misję dla regionu zachodnio-północnego (Västerbotten), gdzie mieszkało ok. 300 katolików⁷⁶. Kolejnym miejscem pracy oblatów stało się miasto Sundsvall, gdzie w 1965 r. inaugurowano katolicką parafię pw. św. Olafa. Z konieczności zaangażowania na północy kraju w mieście Umeå, pod koniec 1970 r. pierwszy z oblatów rozpoczął duszpasterstwo w skromnej kaplicy⁷⁷.

Bp J. Taylor, poszukując nowych kapłanów do pracy w Szwecji, nawiązał kontakt z oblatami w Polsce⁷⁸. Zdecydowano pozytywnie odpowiedzieć na jego prośbę, traktując Szwecję jako teren misyjny, poddany ateizacji i zeświecczeniu⁷⁹. Poprawę sytuacji mieli zagwarantować polscy oblaci, których miejscem adaptacji stał się Sztokholm⁸⁰. Przybyli w dniu 21 marca 1966 r.⁸¹: Jan Kalyta, Wilhelm Imach, Tadeusz Franków i Jerzy Dulat⁸². Po pewnym czasie adaptacji zaczęli służyć w Sztokholmie, Malmö, a następnie w Landskrona oraz w Helsingborg. W maju 1967 r. przybyło dwóch kolejnych księży i w 1970 r. osiedlili się w Hässleholm⁸³. Dużym wyzwaniem było zaangażowanie i rozwinięcie dzieła w Malmö, gdzie w 1974 r. podpisano umowę przez biskupa J. Taylora i proboszcza parafii pw. Matki Zbawiciela w Malmö a polską prowincją oblatów, która gwarantowała budowę nowego centrum katolickiego. Przysłano do wykonania tego dzieła o. Rudolfa Basistę. Obecnie duszpasterstwo jest prowadzone w nowym, erygowanym

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Por. R. Basista, *Polscy oblaci w Szwecji*, Misyjne Drogi 3(1984), s. 52.

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Por. J. Kowalik, *25 lat działalności polskich Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Skandynawii*, s. 2.

⁸¹ Por. *Oblaci Maryi Niepokalanej*, <http://www.oblaci.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=69&Itemid=90>, (data dostępu: 8.01.2011).

⁸² Por. R. Basista, *Polscy oblaci w Szwecji*, s. 52.

⁸³ Por. L. Spatek, *40 lecie polskich oblatów w Szwecji*, Misyjne Drogi 2(2007), s. 8.

w 1985 r.⁸⁴ kościele pw. Matki Bożej, gdzie gromadzą się katolicy kilkunastu narodowości, a parafia liczy ok. 4000 osób.

Kolejnym miejscem zagospodarowanym przez oblatów z Polski w ramach pracy duszpasterskiej był Hässleholm-Kristianstad. Najpierw nabyto tam mały dom w 1970 r., a następnie przerobiono go na większą kaplicę i erygowano przy niej parafię 1 stycznia 1971 r.⁸⁵. W ramach tej parafii obsługuje się także miasta: Kristianstad, Bromölla, Sibbhullt. W latach osiemdziesiątych utworzono kolejne placówki: Landskrona, licząca ok. 1000 wiernych, oraz Olofström, z dojazdami do Karlskrony, Kallinge, Karlsham, Svangsta. Od wielu lat oblaci prowadzą także z dużym powodzeniem, za sprawą energicznego proboszcza o. Romana Kunke-la OMI, parafię w Halmstad-Oskarström⁸⁶. Najmłodszą placówką utworzoną w 1988 r. przez oblatów w Szwecji jest parafia pw. św. Mikołaja w mieście portowym na południu Szwecji – Ystad⁸⁷.

Oblaci w Szwecji prowadzą także Polską Misję Katolicką, założoną przez ks. Czesława Chmielewskiego w 1953 r. dla Polaków przybyłych do Szwecji na rekonwalescencję z obozów koncentracyjnych. Przejęli oni duszpasterstwo polonijne w 1991 r. w południowym rejonie Szwecji. Rektorem tej misji został o. Piotr Jasionowski OMI, następnie o. Wilhelm Imach OMI, obecnie pełni tę funkcję o. Wiesław Badan OMI⁸⁸.

Wśród zgromadzeń pracujących w Szwecji, powstałych na początku XVIII w., są pasjoniści⁸⁹, Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa⁹⁰ (łac. *Congregatio Passionis Iesu Christi*, CP, ang. *The Congregation of the Passion of Our Lord Jesus Christ*⁹¹) założone we Włoszech w 1720 r. przez św. Pawła od Krzyża (Paulus Daneo 1694-1775)⁹³, zgromadzenie, które w pierwszym pięćdziesięcioleciu odrodzonego Kościoła katolickiego w Szwecji odegrało znaczną rolę. Jako pionier, w kwietniu 1951 r., przybył do Helsingborga Ignatius McElligot, w celu poznania

⁸⁴ Por. J. Kowalik, *25 lat działalności polskich Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Skandynawii*, s. 22.

⁸⁵ Por. tamże, s. 21.

⁸⁶ Por. *S:ta Maria Katolska Församling Halmstad-Oskarström. Jubileumsåret 2000*, red. B. Skåring, H. Syblik, J. Sture-Neuman, Halmstad 2000, s. 19.

⁸⁷ Por. A. Kupka, *Pomiędzy Szwecją a Norwegią – rozmowa z o. Teodorem Famulą duszpasterzem w Skandynawii*, *Misyjne Drogi* 2 (2006) 116, s. 11. Por. także J. Kowalik, *25 lat działalności polskich Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Skandynawii*, s. 26.

⁸⁸ Por. M. Chamarczuk, *Zarys historyczny i charakterystyka pracy duszpasterskiej Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji*, Sztokholm 2000, mps, s. 2, SODD, t. 1: PMK.

⁸⁹ *Passionists in the world*, <<http://www.passionistsinternational.org/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹⁰ Por. *Pasjoniści*, <<http://www.passio.opoka.org.pl/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹¹ Por. *The Passionists*, <<http://www.passionist.org/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹² Por. *Passiochristi*, <<http://www.passiochristi.org/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

⁹³ Por. *The Golden Jubilee 1951-2001 of the Passionists in Sweden*, red. W. Seliga, W. Kenny, Göteborg 2001, s. 7.

języka szwedzkiego, a już 18.10.1951 r. rozpoczął działalność duszpasterską w Växjö, gdzie dołączyli do niego dwaj współbracia: Dominic Drumm i Patrick Sheridan, a w listopadzie – o. Oliver McKenzie i br. Gabriel Moran.

Rozpoczęła się historia pasjonistów w Szwecji. Zajęli się pracą duszpasterską i rozbudową obiektu, czego owocem była konsekracja kaplicy pw. św. Michała w lutym 1952 r. Objęli oni duszpasterstwem następujące regiony: Koronobergs Län, południowy Kalmar Län, Blekinge oraz miasta Oskarhamn, Lessebo. W 1972 r. dołączyli do angielskich pasjonistów dwaj kapłani z Polski: Wojciech Seliga i Kazimierz Pawlak⁹⁴. W 1973 r. dołączył do nich John McCormack. W tym okresie pasjoniści rozszerzali działalność na inne miasta, dojeżdżając do Kalmar, Kosta, Älmhult, Hohultslätt i Karlskrona⁹⁵. Rozbudowali infrastrukturę kościelną w diecezji, tworząc nową parafię w Kalmar, budując okazały (jak na szwedzkie warunki) kościół pw. św. Franciszka w Jönköping⁹⁶ konsekrowany w 1974 r.⁹⁷. Dzięki ogromnej determinacji i zaangażowaniu o. Wojciecha Seligi⁹⁸ wybudowali piękny obiekt klasztorno-parafialny, kościół pw. św. Pawła od Krzyża w Angered⁹⁹ niedaleko Göteborg, konsekrowany w 1990 r.¹⁰⁰. Dzięki staraniom Johna McCormacka utworzyli nową, drugą placówkę w Göteborg, w dzielnicy Hisingen¹⁰¹. Od 1989 r. o. Kazimierz Pawlak CP objął duszpasterstwo w Polskiej Misji Katolickiej w Göteborg, a jego głównym zadaniem było w j. polskim sprawować Eucharystię, katechizować dzieci, chrzczyć, asystować przy zawieraniu małżeństw, odprawiać pogrzeby i odwiedzać chorych. Ofiarna praca pasjonistów i zaangażowanie na rzecz diecezji zostały dostrzeżone i zaowocowały nominacją jednego z nich – Williama Kenny, pracującego w Szwecji od 1970 r. – na biskupa pomocniczego diecezji w 1987 r.

Zakonem, który w Szwecji przeżył proces odnowy, jest także Towarzystwo św. Franciszka Salezego (łac. *Societas Sancti Francisci Salesii*¹⁰², S.D.B, szwedz. *Salesianer Don Bosco*, ang. *Society of St. Francis de Sales*), którego członkowie nazywani są salezjanami ks. Bosko. Zostało założone przez włoskiego kapłana św.

⁹⁴ Por. tamże, s. 25.

⁹⁵ Por. tamże, s. 18.

⁹⁶ Por. tamże, s. 26.

⁹⁷ Por. tamże.

⁹⁸ Por. P. McKeown CP, *Pater Wojciechs 50 årsjubileum av prästvigningen. Predikan under jubileumsmässa i Helsingborg den 15 februari 2009*, S:t Paulus av Korsets katolska församling tidningen – 1 söndagen i Fastan, Angered 2009.03.01, s. 1-4.

⁹⁹ Por. *The Golden Jubilee 1951-2001 of the Passionists in Sweden*, s. 30-33.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 34.

¹⁰¹ Por. W. Seliga, *Report for the provincial chapter – oktober 2001*, Helsingborg 2001, mps, j. angielski, s. 3, Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD), t. 14: *Pasjoniści*.

¹⁰² Por. *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, wersja polska, Rzym 1986, s. 21.

Jana Bosko (1815-1888)¹⁰³ w Turynie 18 grudnia 1859 r.¹⁰⁴. Ekspansja salezjanów była duża za życia założyciela, a w czasie jego następcy, ks. Michała Rua, byli już obecni w większości krajów europejskich oraz na innych kontynentach¹⁰⁵. W Szwecji pojawili się w 1930 r.¹⁰⁶ za sprawą argentyńskiego salezjanina szwedzkiego pochodzenia, którego rodzina wsparła finansowo zapoczątkowanie pracy wychowawczo-socjalnej w Sztokholmie¹⁰⁷. W pierwszej fazie działalności, podczas zaszczepiania dzieła salezjańskiego, synowie św. J. Bosko pochodzili głównie z terenów niemieckojęzycznych. Po pewnym czasie, w latach 1960-1975, zauważa się tendencje umiędzynarodowienia tej wspólnoty i łączenia kapłanów z krajów objętych wpływami ideologii socjalistycznej (z Polski, Węgier i Czechosłowacji) z tymi, którzy przybyli wcześniej¹⁰⁸. Najnowszy etap historii salezjanów w Szwecji, obejmujący lata 1990-2010, jest świadectwem zaangażowania i zainteresowania się tym regionem głównie przez polskie Inspektorie Salezjańskie (pilską i warszawską)¹⁰⁹.

Salezianie w Szwecji w latach 1930-2010 zaznaczyli swoją obecność w kilku podstawowych sektorach pracy duszpastersko-społecznej. W latach powojennych angażowali się aktywnie w pracę na rzecz Kościoła lokalnego, będąc dużą pomocą w organizowaniu kurii (sprawy ekonomiczne, sekretariat, wydział prawny). Prowadzili też duszpasterstwo wśród młodzieży w oratorium *Don Bosco Hemmet* w centrum Sztokholmu (1934-1977)¹¹⁰, jeden z nich kierował również diecezją podczas wakatu biskupa w latach 70-tych ubiegłego wieku (wikariusz kapitulny

¹⁰³ Por. *Salesiani di Don Bosco*, <<http://www.sdb.org/>>, (data dostępu: 15.01.2011).

¹⁰⁴ Por. M. Wirth, *Ksiądz Bosko i Rodzina Salezjańska – dzieje i nowe wyzwania (1815-2000)*, tłum. T. Jania, Kraków 2009, s. 112-114. Por. także J. Krawiec, *Powstanie Towarzystwa św. Franciszka Salezego oraz jego działalność na ziemiach polskich*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2004, s. 28; A. Auffray, *Św. Jan Bosko*, Nakładem Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 1977, s. 86; L. von Matt, H. Bosco, *Ksiądz Bosko*, tłum. J. Jurczyński, K. Siekierski, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1994, s. 117.

¹⁰⁵ Por. M. Wirth, *Ksiądz Bosko i Rodzina Salezjańska*, s. 150-160, 253-268.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 463. Por. także Y.K. Sjöblom, *Ordenslivet kommer tillbacka*, w: *Stockholms Katolska stift 50 år*, s. 87; *Die Salesianer Don Boscos, auf österreichischem Reichsgebiet 1887-1938 und in Deutschland bis zur Teilung der Provinz in eine österreichische und eine deutsche Provinz 1916-1935*, Provinz Chronik 1. Teil, mps, j. niemiecki, s. 94, ASIP.

¹⁰⁷ Por. *Listy z Argentyny Adolfo Torquista SDB do bp E. Müllera w Sztokholmie*, rkp, j. szwedzki, Stadsarkivet i Stockholm, vol. *Katolska kyrka 1925-35*.

¹⁰⁸ Por. M. Chamarczuk, *Wywiad autoryzowany z ks. Pawłem Glogowskim SDB*, Djursholm 25.09.2003, mps, 18.11.1999, Arch. PMK, t. 2: *Materiały historyczne, Paweł Glogowski*. Por. także Arch. domowe salezjanów w Sztokholmie, t. *Salesianer, Dane personalne, P. Glogowski*.

¹⁰⁹ Por. *Sprawozdania z działalności salezjanów polskich w Szwecji za lata 1992-2010*, Arch. domowe salezjanów w Sztokholmie, t. 2, *Sprawozdania*. Por. także *Protokoły wizytacji inspekcyjnych w latach 1992-2010*, tamże.

¹¹⁰ Por. *Salesianer i Stockholms område*, Provinskrönikan, Arch. Provinzialat der Salesianer Köln – dokument 3.0-15, kserokopia, SODD, t. 3: *Historia, Salezianie niemieccy*.

¹¹¹ Por. W. Packner, *Uciekłem z objęć śmierci – rozmowa z o. Pawłem Glogowskim, salezjaninem*, Gość Niedzielny 20(2001), s. 15-16.

Paweł Głogowski SDB¹¹¹). Założyli fundację ks. Bosko w Szwecji w celu pomocy biednym dzieciom i młodzieży (*Don Bosco Stiftelse*). Gromadzili katolików przy jednej z niewielu kaplic katolickich w Sztokholmie oraz zorganizowali nowe parafie katolickie w Södertälje (1977), Nyköping (1987), Fittja (2000), pomagając także w duszpasterstwie parafialnym: Göteborg, Visby, Kalmar, Karlstad, Katrineholm, Karlskrona, Nyköping, Västerås, Växjö, Oskarström. Prowadzili okresowo narodowe misje duszpasterskie dla emigrantów z Węgier, Czech, Słowacji oraz Romów. Zorganizowali i prowadzili duszpasterstwo polskie w okręgu sztokholmskim w latach 1930-70, zakładając na jego gruncie Polską Misję Katolicką w Sztokholmie¹¹². Otworzyli dom młodzieży Oratorium Salezjańskie *Quo Vadis* w Sztokholmie (2003). Dojeżdżają z posługą duszpasterską do miejsc skupisk Polaków w takich miastach jak Uppsala, Västerås, Gävle, Eskilstuna, Sundsvall, Visby, Brandbergen, Norrköping, Jakobsberg, Jyväskylä (Finlandia). Objęli także duszpasterstwem skautów hiszpańskojęzycznych i harcerzy polskich.

Analiza działalności salezjanów w Szwecji ukazuje obraz pięknej pracy duszpasterskiej, wychowawczej i społecznej w duchu ideałów katolickich i salezjańskich¹¹³ w poprotestanckim, konsumpcyjnym społeczeństwie. Mimo trudności wynikających z różnic kulturowych napotykanych w prowadzeniu dzieł, inności poglądów pośród wielokulturowej społeczności katolickiej w Szwecji, jest ona wciąż żywa i dynamiczna.

W Kościele katolickim w Szwecji, znakiem współczesności i nowego spojrzenia na problematykę życia zakonnego jest Zakonne Towarzystwo Misyjne św. Tomasza Apostoła (szwedz. *S:t Tomas Missionärer*¹¹⁴ MST, ang. *Missionary Society of st Tomas the Apostle*, M.S.T.), powstałe w Indiach w 1968 r.¹¹⁵. Po czterdziestu latach funkcjonowania towarzystwo liczy 300 kapłanów, z których część pracuje w krajach europejskich, aby wspierać finansowo dzieła prowadzone w Indiach. Między innymi w tym celu, obok realizacji swoich konstytucyjnych celów, podejmują oni także służbę w Kościele katolickim w Szwecji, angażując się w głównie w wielokulturową działalność parafialną. Próbę taką misjonarze św. Tomasza podjęli po 2000 r., nie tworząc własnej struktury zakonnej, ale przysyłając co jakiś czas współbraci na okres uzgodniony z biskupem diecezjalnym. Obecnie (w 2011 r.) w Szwecji pracuje dwóch kapłanów tego zgromadzenia doskonale odnajdujących się w skomplikowanych, wielokulturowych strukturach społecznych.

¹¹² Por. M. Chamarczuk, *50 lat Polskiej Misji Katolickiej w Szwecji*, Tygodnik Katolicki Niedziela 3(2004), s. 15.

¹¹³ Por. *Salesiani di Don Bosco*, <<http://www.sdb.org/index.php?ids=12>>, (data dostępu: 15.01.2011).

¹¹⁴ Por. *Matrikel 2010*, s. 41, 51.

¹¹⁵ Por. *Missionary Society of st. Tomas the Apostle*, <http://www.mstworld.org/?page_id=246>, (data dostępu: 6.01. 2011).

4. ZAKOŃCZENIE

Analiza funkcjonowania wspólnoty katolickiej w Szwecji w kontekście odnowy męskiego życia zakonnego i wpływu tego nurtu na życie społeczne wewnątrz Kościoła oraz na środowiska zewnętrzne, ukazuje obraz pełen inicjatyw, zaangażowania, otwartych relacji i odważnych decyzji. Zniesienie przez reformatorów luterzańskich tej formy prowadzenia działalności religijnej i społecznej nie wyrugowało jej na zawsze, lecz pośrednio było przyczyną jej ponownego zaistnienia i odrodzenia. Obecnie, zakony dostosowane do wyzwań współczesności poprzez wielkie reformy Kościoła posoborowego, są aktywnie obecne w szwedzkim społeczeństwie postmodernistycznym: wielokulturowym, otwartym, konsumpcyjnym, zsekularyzowanym, indyferentnym religijnie.

Odnowa ich obecności opiera się na właściwym odczytaniu swej roli w konkretnym miejscu i czasie oraz na podejmowaniu dialogu w oparciu o zasady nauczania społecznego Kościoła i poszanowania wartości wspólnych, takich jak szacunek dla odmienności, tolerancja w różnorodności i budowanie integracji grup społecznych na fundamencie prawdy i przestrzegania praw człowieka – jedynych dzisiaj płaszczyzn dialogu pomocnych w jednoczeniu antagonistycznie nastawionych grup społecznych.

RESTORATION OF MALE INSTITUTES OF CONSECRATED LIFE AND SOCIETIES OF APOSTOLIC LIFE IN SWEDEN

Summary

Swedish Catholicism, with all its rich historical and social structure, also includes the influence of male religious orders on the spirituality, religiosity and everyday life of Christians in Sweden. These communities could not continue their activities after the Reformation. They returned, however, and came to life slowly and gradually, simultaneously with the advancing religious tolerance. As of today, many orders in the Catholic Church are committed to social and pastoral challenges on Swedish soil, both in the Catholic communities and in broader social circles. Their extensive past is closely bound with the difficult past of Catholicism in Sweden and the contemporary issues of postmodern society.

Keywords: Catholic Church in Sweden, the restoration of male religious orders, Catholic religious orders in Sweden

Nota o Autorze: ks. dr Mariusz Chamarczuk SDB, dr socjologii, absolwent UKSW, wieloletni pracownik Trybunału Biskupiego w Sztokholmie i duszpasterz polonijny, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Założyciel Salezjańskiego Ośrodka Dokumentacji Duszpasterstwa Emigracji Polskiej w Szwecji (SODD). Prowadzi badania z zakresu historii Kościoła i socjologii emigracji oraz procesów integracyjnych w Skandynawii.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki w Szwecji, odnowa zakonów męskich, zakony katolickie w Szwecji

O. PIOTR KWIATEK OFM CAP

ZNACZENIE I ROZWÓJ PSYCHOLOGII NADZIEI W UJĘCIU CHARLESA RICHARDA SNYDERA

Termin „nadzieja”, chociaż należy do pojęć wieloznacznych i trudnych do zdefiniowania, wpisuje się bardzo konkretnie w wymiar ludzkiego doświadczenia. Jako fundamentalny stabilizator jakości życia, nie tylko w odniesieniu do dalekiej i mglistej przyszłości, ale również aktualnie wpływa na to, co dzieje się tu i teraz. To od niej zależy jakość przeżyć wewnętrznych, relacji, osiągnięć zawodowych, szkolnych; percepcja siebie oraz otaczającego świata¹. Nadzieja jawi się jako administrator teraźniejszości nie tylko w kontekście tzw. wydarzeń granicznych, takich jak utrata mienia, doświadczenie choroby czy śmierci osoby bliskiej, ale odgrywa również kluczową rolę w zwykłych wydarzeniach. Na swój sposób doświadczają jej wszyscy, bez względu na wiek, kulturę, miejsce pochodzenia czy przynależność etniczną. Mimo że nadzieja jest fundamentalnym i uniwersalnym wymiarem natury człowieka, to jednak dopiero od niedawna stała się tematem rozpraw naukowych. Francesco Canova tłumaczy ten fakt tym, że termin „nadzieja” w psychologii był łączony – mimo zasadniczych różnic – z takimi pojęciami, jak „potrzeba” lub „pragnienie”².

W naszym stuleciu podjęto wiele prób opisanie i wyjaśnienia złożonego fenomenu nadziei³. Obecnie istnieje około 20 teorii nadziei oraz blisko 50 różnych

¹ Por. J.R. Cutcliffe, *The inspiration of hope in bereavement counseling*, London 2004, s. 33-50.

² Por. F. Canova, *Le chiavi della speranza*, Cinisello Balsamo 1989, s. 11-13.

³ Por. E. Erikson, *Identity: youth and crisis*, New York 1968; tenże, *Identity and life cycle*, New York 1959; J.J. Godfrey, *A philosophy of human hope*, Dordrecht 1987; C. Stephenson, *The concept of hope revisited for nursing*, Journal of Advanced Nursing 16(1991), s. 1456-1461; D.C. Owen, *Nurses' perspectives on the meaning of hope in patients with cancer*, Qualitative Study Oncology Nursing Forum 16(1989), s. 75-79; M.L. Nowotny, *Every tomorrow, a vision of hope*, Journal of Psychological Oncology 9(1991), s. 117-126; J.M. Morse, B. Doberneck, *Delineating the concept of hope*, Journal of Nursing Scholarship 27(1995), s. 277-285.

definicji tego terminu⁴. Renesans zainteresowania tym tematem przeżywa nie tylko nauka, literatura piękna, filozofia, sztuka, ale również świat religii. Warto w tym miejscu wspomnieć choćby o encyklice Papieża Benedykta XVI *Spe salvi*, w całości poświęconej tej problematyce⁵. To wszystko wskazuje na ogromną potrzebę poznawania tego zagadnienia przez współczesnych.

Celem poniższego artykułu jest prezentacja teorii nadziei wg myśli amerykańskiego psychologa – prof. Charlesa Richarda Snydera. W początkowej fazie refleksji zostanie omówiona definicja terminu wraz z jej kontekstem powstania. Następnie będą przedstawione narzędzia i metody pomiaru oraz czynniki rozwojowe, by w końcowej fazie pracy wskazać na znaczenie nadziei w codziennym doświadczeniu ludzkim.

Teoria Snydera⁶ zasługuje na szersze zainteresowanie społeczne nie tylko ze względu na wewnętrzną koherentność oraz szeroką obecność w licznych badaniach empirycznych, ale przede wszystkim z racji możliwości aplikacyjnych w wielu różnych sytuacjach codziennego doświadczenia. Można bowiem ją skutecznie wykorzystać na wielu poziomach: w systemie edukacji, w rozwoju własnego potencjału, czy w końcu w życiu społecznym, zawodowym i rodzinnym⁷.

1. TWÓRCA TEORII

Charles Richard (Rick) Snyder (1944-2006) był wybitnym profesorem psychologii Uniwersytetu Kansas (USA). Na polu międzynarodowym zasłynął z badań w zakresie psychologii klinicznej, społecznej, osobowościowej oraz psychologii zdrowia. Doktorat otrzymał na Uniwersytecie w Southern Methodist. Popularność w świecie nauki przyniosła mu praca wykładowcy psychologii na Uniwersytecie w Kansas, gdzie wniósł istotny wkład w rozwój psychologii pozytywnej, której był prekursorem⁸. Jego publikacje z tego zakresu to: *Positive Psychology*, *The Handbook of Positive Psychology*, *Positive Psychological Assessment*, *Uniqueness: The Human Pursuit of Difference and The Psychology of Hope*. Przez 12 lat był redaktorem czasopisma „Journal of Social and Clinical Psychology”. Jego analizy czynników pobudzających oderwanie się jednostki od negatywnej przeszłości – czyli usprawiedliwienia i przebaczenia – oraz połączenie ich z no-

⁴ Por. S. Lopez, C.R. Snyder, J.T. Pedrotti, *Hope: definitions, many measures*, w: *Positive Psychological Assessment. Handbook of Models and Measures*, red. S. Lopez, C.R. Snyder, Washington 2003, s. 91; D. Webb, *Modes of hoping*, *History of the Human Sciences* 20(2007), s. 66.

⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe Salvi facti sumus”* (30 listopada 2007).

⁶ Por. C.R. Snyder, *The psychology of hope. You can get there from here*, New York 1994, s. 29.

⁷ Por. D. McDermott, W. Cook, M. Rapoff, *Hope for the journey: helping children through the good times and the bad*, Bulder 1997; C.R. Snyder, *Hope theory: rainbows in the mind*, *Psychological Inquiry* 13(2002), s. 263-268.

⁸ Por. S. Lopez, C.R. (Rick) Snyder (1944-2006), *American Psychologist* 61(2006), s. 719.

wymi możliwościami w przyszłości – nadzieją, pomagają ludziom na całym świecie żyć bardziej radośnie, a przez to pozytywnie.

Wielką zasługą badań prof. Snydera jest umiejscowienie tematu nadziei obok innych pojęć psychologicznych, takich jak: inteligencja, motywacja czy potrzeba. Stworzona przez niego literatura przedmiotu wciąż pozostaje istotnym punktem odniesienia i zachęty do dalszych poszukiwań i studiów. Charles Richard Snyder zmarł w wieku 62 lat po wieloletnich zmaganiach z chorobą nowotworową. Dozekał się wielu uczniów, którzy kontynuują jego prace. Miał zwyczaj powtarzać: „Jeśli nie potrafisz śmiać się z samego siebie, to utraciłeś jedną z najciekawszych rozrywek na świecie”⁹.

2. DEFINICJA NADZIEI

W psychologii termin „konstrukt” wyraża pewną złożoną ideę, którą można zdefiniować, opisać, zmierzyć oraz empirycznie zweryfikować¹⁰. Konstrukty teoretyczne pomagają ludziom pojmować i interpretować zjawiska występujące w świecie. Należy do nich również nadzieja, która w psychologii naukowej znalazła trwałe miejsce poprzez psychologię pozytywną. Snyder, jako jeden z prekursorów tego kierunku, czytelnie umiejscowił teorię nadziei wśród innych wielkich pojęć badanych przez psychologów pozytywnych – takich jak: optymizm, wdzięczność, spełnienie, przebaczenie, uskrzydlenie, twórczość, dobrostan itd. Określił temat nadziei jako część wielkiej „rodziny psychologii pozytywnej”¹¹.

Nadzieja, według Snydera, to dynamiczny i wielowymiarowy proces myślowy, składający się z trzech integralnie połączonych elementów: celu (*goal*), siły (*willpower*) oraz drogi (*waypower*)¹². Krótko ujmując, nadzieja to sposób myślenia, na który składają się: suma motywacji (siła wewnętrzna i zewnętrzna) oraz konkretna strategia (droga) wiodąca do wyznaczonego celu¹³. Wszystkie trzy komponenty są niezbędne i wpływają na jakość nadziei, czyli: wyraźne określenie *celu* –

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. G.R. VandenBos, *APA Dictionary of Psychology*, Washington DC 2006, s. 221.

¹¹ Por. C.R. Snyder, K.L. Rand, D.R. Sigmon, *Hope theory: A member of the positive psychology family*, w: *Handbook of positive psychology*, red. C.R. Snyder, S.J. Lopez, New York 2002, s. 257.

¹² Snyder w swojej teorii stosuje zamiennie pojęcia *waypower* (*pathways thoughts*) oraz *willpower* (*agency thoughts*). Terminy te dość trudno jest jednoznacznie przetłumaczyć na język polski tak, aby oddawały bogactwo znaczeniowe. W wielu miejscach własnych publikacji autor ilustruje i definiuje owe pojęcia w różny sposób. W niniejszym artykule zastosowano proste określenie dla *waypower* – „droga”, czyli strategia, zdolność planowania, sposób pokonywania trudności, umiejętność generowania wielu rozwiązań, wizja. Natomiast termin *willpower* wyrażono pojęciem „siła”, czyli energia, czynnik motywacyjny, zdolność rozpoczęcia i utrzymania podjętego działania. Pola semantyczne tych terminów w teorii Snydera zostaną szczegółowo opisane w kolejnej części tego artykułu.

¹³ Por. C.R. Snyder, *The psychology of hope*, s. 10; tenże, *Handbook of hope, theory, measures, and applications*, San Diego 2000, s. 8-10; tenże, K.L. Rand, D.R. Sigmon, *Hope theory*, s. 258.

punktu dojścia, cel dążenia, *sila* – energia, motywacja, determinacja wewnętrzna, oraz określony *plan* realizacji danych zamierzeń – strategie, wizje, drogi.

Na podstawie wyników licznych badań poświęconych składowym elementom tego zjawiska, można było dostrzec pewną różnorodność – od przykładów ludzi o wielkich pragnieniach (*sile*), ale niskim poziomie planowania (*drogi*), do tych, którzy posiadali łatwość tworzenia strategii (*drogi*), ale bez wielkiej determinacji (*siły*). Przy czym, również charakter celów okazał się odgrywać istotną rolę w całokształcie nadziei. Innymi słowy, wszystkie trzy wymiary nadziei są niezbędne dla jej odpowiedniego funkcjonowania. Józef Koziński barwnie przedstawia współzależność celów ze środkami: „Kto konstruuje tylko cele jest fantazją, kto zaś pasjonuje się jedynie środkami, czyli narzędziami, zasługuje na miano technokraty”¹⁴.

Paradoksalnie, w nadziei mieszcza się obok siebie również dwa kontrastowe wymiary: stabilność i elastyczność¹⁵. Tę głębię podkreśla także profesor medycyny z Harvardu, Jerome Groopman: „Nawet kiedy więcej nie ma nadziei dla ciała, jest zawsze nadzieja dla ducha”¹⁶. W tym stwierdzeniu można dostrzec istotę nadziei jako stabilizatora doświadczenia, pomimo zmieniających się okoliczności. Z jednej strony bowiem posiada ona stały komponent, coś co utrzymuje człowieka na drodze do celu, a z drugiej strony, czynnik elastyczny podlegający dynamicznym przemianom i autoregulacji. Nadzieja jest trwałym procesem angażującym wszystko to, co o sobie myślimy, nasze relacje z innymi, możliwości środowiskowe i osobiste doświadczenia. Tak definiowana nadzieja jest odległa od naiwności, fantazji, utopii czy pragnień oderwanych od realiów. Jest natomiast roztropnym, inteligentnym patrzeniem w przyszłość i korzystaniem ze wszystkich dostępnych zasobów doświadczenia ludzkiego tu i teraz.

Wydaje się pomocne uchwycenie definicji nadziei w postaci prostego równania matematycznego, jak to przedstawił Snyder, nadzieja = siła + wielość dróg do celu¹⁷. Aby przyjrzeć się dynamice zależności między poszczególnymi elementami nadziei, należy dokonać szczegółowego omówienia każdego z jej trzech wymiarów. Najpierw zostanie zaprezentowany cel, następnie omówiony będzie czynnik siły, a na końcu element drogi.

a) Cel (*goal-directed*)

Fundamentalnym terminem dla zrozumienia całej teorii nadziei prof. C.R. Snydera jest wyrażenie cel (*meta*), czyli pewien określony obiekt, który człowiek

¹⁴ Por. J. Koziński, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006, s. 20.

¹⁵ Por. F. Alberoni, *La speranza*, Milano 2001, s. 35-38.

¹⁶ Por. J. Groopman, *The Anatomy of hope. How people prevail in the face of illness*, New York 2004, s. XIII.

¹⁷ Por. C.R. Snyder, *The psychology of hope*, s. 10.

pragnie osiągnąć¹⁸. Autor analizowanej koncepcji mówi wprost o tym czynniku: „Nadzieja bez celów nie może istnieć”¹⁹. Jednak związek celów z nadzieją nie jest jednowymiarowy, ponieważ istnieje wiele różnych obiektów, które ludzki umysł sobie wyobraża oraz pragnie, i nie wszystkie w jednakowy sposób angażują nadzieję.

Cele mogą być jasno określone i zdefiniowane, np. zdać egzamin na prawo jazdy, oraz niewyraźne – być lepszym, nie stresować się; krótkoterminowe, czyli związane z szybkim osiągnięciem wyznaczonego obiektu, jak zrobienie zakupów w sklepie lub przeczytanie korespondencji, albo długoterminowe – wymagające znacznie większej ilości czasu i zaangażowania, np. zdobycie dobrego wykształcenia. Niekiedy cele dalekosiężne wymagają wielu mniejszych podcelów i zdobycia nowych umiejętności. Jeśli ktoś pragnie stracić na wadze ok. 20 kg, powinien nie tylko ograniczyć ilość spożywanych produktów i kontrolować ich jakość, ale zwrócić uwagę na styl życia, ilość snu, poziom stresu, zwyczaje itd. W kontekście jakości nadziei, istotne jest, aby cele dostrzegać wyraźnie oraz precyzyjnie je definiować, wówczas skuteczniej ukierunkują myślenie ku przyszłości. Faktem jest też, że wiele celów w okresie ich realizacji może ulegać zmianie, przeorganizowaniu lub zwyczajnemu wygaśnięciu. To wszystko wymaga wysiłku poznawczego i zdolności adaptacji do nowych warunków. Ludzie o wysokim poziomie nadziei nie obawiają się wielkich i długoterminowych celów, ponieważ są zdolni do programowania i przewidywania poszczególnych kroków na drodze ich realizowania²⁰, co więcej, mają łatwość zachowania nadziei przy jednoczesnym reorganizowaniu pierwotnych celów.

b) Siła – *willpower (agency thoughts)*

Element siły w teorii Snydera jest pewnego rodzaju energią umysłu i wiąże się z ogólną mocą ludzkiego organizmu. Ten czynnik umożliwia nie tylko rozpoczęcie lub utrzymanie danej aktywności, ale jest odpowiedzialny za doprowadzenie czynności do pomyślnego zakończenia. Uzdalnia człowieka do przejścia z punktu „A” (tu, gdzie jest aktualnie) do punktu „B” (tam, gdzie zamierza być w przyszłości).

W momencie, gdy cel został już wyznaczony, potrzeba określonej ilości energii, mocy, aby rozpocząć akcję. Owa siła jest ściśle związana z charakterem pragnień oraz z całym doświadczeniem osobistym człowieka. Oczywiście jest, że innej energii wymaga wykonywanie zadań pilnych, ważnych oraz wielkich, a inna

¹⁸ Por. M.F. Valle, E.S. Huebner, S.M. Suldo, *Further evaluation of the children's hope scale*, *Journal of Psychoeducational Assessment* 22(2004), s. 320-337.

¹⁹ Por. C.R. Snyder, *Handbook of hope*, s. 10.

²⁰ Por. D. McDermott, C.R. Snyder, *Making hope happen*, Oakland 1999, s. 60-61.

potrzebna jest do osiągnięcia celów przeciętnych i codziennych. Z kolei człowiek o mocnej woli potrafi powiedzieć sobie: „tak, ja potrafię, tak, ja mogę dojść do tego celu” – co stanowi przykład motywacyjnego komponentu teorii nadziei²¹. Czynniki te mają charakter wewnętrzny (motywacyjny), ale i zewnętrzny, związany z siłą organizmu (zdrowiem), dlatego Snyder, omawiając element siły, zwraca uwagę na stan zdrowia fizycznego oraz styl życia.

c) Droga – *waypower (pathways thinking)*

Kolejnym zasadniczym elementem teorii nadziei jest tzw. droga (wizja, planowanie, sposób, strategia). Jest to pewnego rodzaju zdolność umysłu do wizualizacji celów oraz generowania konkretnych strategii. Innymi słowy – twórcza możliwość kształtowania innowacyjnych planów szczegółowych i ogólnych na drodze prowadzącej do zdobycia poszczególnych celów²². Bez wątpienia sama siła nie wystarczy, aby zrealizować pragnienie, dlatego potrzebna jest konkretna droga, ścieżka łącząca wolę z celem. Człowiek stojący na brzegu morza z nadzieją nauczenia się pływania, jeśli realnie nie wejdzie do wody i nie spróbuje, pozostanie tylko marzycielem. Czynniki zwane „drogą” jest odpowiedzialny za planowanie różnych rozwiązań, jak na przykład tworzenie awaryjnych planów oraz wybranie strategii najbardziej skutecznej w dojściu do danego celu. W przypadku niepowodzenia jednej z opcji pozostają jeszcze inne rozwiązania (nowe ścieżki). Ta zdolność do generowania i wizualizacji wielu dróg powoduje, że nadzieja stanowi stabilny faktor doświadczenia ludzkiego.

Zdarzają się sytuacje, w których jedna droga zostaje całkowicie zablokowana przez okoliczności lub pewne niespodziewane wydarzenia. Osoba posiadająca silny czynnik planowania (droga), jest w stanie taką przeszkodę ominąć poprzez wybór innej ścieżki, nie tracąc przy tym nadziei na osiągnięcie celu końcowego. W przypadku, gdyby wszystkie sposoby okazały się nierealne, wówczas zdolność ta sprawia, że człowiek zmienia optykę celu i szuka wariantu pośredniego albo bliskiego założeniom pierwotnym. Sportowiec, który w wypadku samochodowym utracił nogę, nie może już wziąć udziału w olimpiadzie, ale ma możliwość osiągnięcia sukcesów w paraolimpiadzie, dzięki czemu wciąż może przeżywać uczucia związane z satysfakcją płynącą z faktu zwycięstwa i radości z kolejnych wyzwań. Czynniki wielości dróg w teorii Snydera to pewnego rodzaju twórcza gimnastyka umysłu, zdolność tworzenia wielu ścieżek pomocnych w dojściu do celu, umiejętność pokonywania trudności, elastyczność w określaniu dążeń²³.

²¹ Por. C.R. Snyder, L.K. Rand, D.R. Sigmon, *Hope theory*, s. 258.

²² Por. D. McDermott, C.R. Snyder, *Making hope happen*, s. 103-107.

²³ Por. J.E. Gillham, *The Science of optimism and hope. Research essays in honor of Martin E.P. Seligman*, Philadelphia-London 2000, s. 129-142.

Popularne powiedzenie: „Jeśli ktoś autentycznie czegoś pragnie, to znajdzie również sposób, by to osiągnąć”, nie znalazło potwierdzenia w badaniach prof. Snydera²⁴. Istnieją bowiem ludzie, którzy mają wielkie plany, ale nie mają mocy, by je zrealizować, i odwrotnie, są osoby o dużych możliwościach motywacyjnych, którym brak jednak zdolności planowania. Być człowiekiem nadziei w teorii Snydera oznacza dysponowanie wielką energią mentalną (siłą), jak również posiadanie zdolności planowania i tworzenia nowych rozwiązań (droga) wraz z określaniem zadań (cele).

3. POMIAR NADZIEI

Współcześnie psychologowie dysponują coraz większą liczbą nie tylko kompleksowych teorii, ale i szczegółowych metod pomiaru poziomu nadziei w życiu człowieka²⁵. W badaniach używane są testy, kwestionariusze, ankiety, wywiady²⁶. Testy nadziei dają możliwość uchwycenia poziomu zmotywowania człowieka, jego możliwości kognitywnych spoglądania w teraźniejszość i przyszłość, budowania realnych celów itd.

Pierwsza próba stworzenia skali pomiaru nadziei miała miejsce w roku 1985. Wówczas Snyder ułożył 45-itemową skalę skorelowaną z podstawowymi ideami własnej teorii²⁷. Natomiast w 1991 roku opracował końcową wersję tej skali składającą się z dwunastu pytań. Adresatem instrumentu jest osoba powyżej 15. roku życia, a czas przewidziany na wypełnienie testu zajmuje od 2 do 5 minut. Skala posiada czteropunktowy systemem oceny, gdzie 4 oznacza „zdecydowanie tak”, 3 – „raczej tak”, 2 – „raczej nie”, 1 – „zdecydowanie nie”. Cztery pytania (2,9,10,12) dotyczą elementu siły (*willpower*), kolejne cztery (1,4,6,8) nawiązują do drugie-

²⁴ Por. M.A. Babyak, C.R. Snyder, L. Yoshinobu. *Psychometric properties of the hope scale: A confirmatory factor analysis*, Journal of Research in Personality 27(1993), s. 159-169; C.R. Snyder, *The psychology of hope*, s. 29-43.

²⁵ Por. L.A. Gottschalk, *A hope scale applicable to verbal sample*, Archives of General Psychiatry 30(1974), s. 779-785; K. Herth, *Development and refinement of an instrument to measure hope*, Scholarly Inquiry for Nursing Practice 5(1991), s. 39-35; M.L. Nowotny, *Assessment of hope in patients with cancer: Development of an instrument*, Qualitative Study Oncology Nursing Forum 16(1989), s. 57-61; J.F. Miller, M.J. Powers, *Development of an instrument to measure hope*. Nursing Research 37(1988), s. 6-10; S.R. Staats, *Hope: A comparison of two self-report measures for adults*, Journal of Personality Assessment 53(1989), s. 366-375; J. Trzebiński, M. Zięba, *Kwestionariusz Nadziei Podstawowej – BHI-12*, Warszawa 2003.

²⁶ Por. S. Lopez, R. Ciarlelli, L. Coffman, M. Stone, L. Wyatt, *Diagnosing for strengths: On measuring hope building blocks*, w: *Handbook of hope theory, measures, and applications*, red. C.R. Snyder, San Diego 2000, s. 57-85.

²⁷ Por. C.R. Snyder, C. Hairs, J.R. Anderson, S.A. Holleran, L.M. Irving, T.S. Simon, L. Yoshinobu, J. Gibb, C. Langelle, P. Harry, *The will and the ways: Development and validation of an individual-differences measure of hope*, Journal of Personality and Social Psychology 60(1991), s. 572.

go czynnika drogi (*waypower*), a pozostałe cztery itemy (3,5,7,11) są tzw. pytaniami rozpraszcającymi (*distracters*), których nie bierze się pod uwagę podczas sumowania punktów. W powyższej punktacji można otrzymać maksymalnie 32 punkty oraz minimum 8 punktów w skali, gdzie za każdy item dostaje się od 1 do 4 punktów²⁸. Wysoki poziom nadziei mieści się w granicach 28-32 pkt., średni poziom wyznacza przedział 16-28, zaś wszystko, co się znajduje poniżej 16 punktów rozpoznawane jest jako niski poziom nadziei.

Poniżej znajduje się skala wraz z instrukcją:

Przeczytaj dokładnie każde zdanie. Stosując poniższą skalę, wybierz liczbę, która najtrafniej opisuje Ciebie, i umieść ją w pustym miejscu z lewej strony każdego zdania.

1 = zdecydowanie fałszywe, 2 = najczęściej fałszywe, 3 = najczęściej prawdziwe, 4 = zdecydowanie prawdziwe

[] 1. Mam wiele pomysłów jak pokonywać trudności (droga – *waypower*)

[] 2. Energicznie dążę do wybranych celów (siła – *willpower*)

[] 3. Przez większość czasu czuję się zmęczony/a (pyt. „rozpraszcające”)

[] 4. Istnieje wiele metod rozwiązania każdego problemu (droga – *waypower*)

[] 5. Z łatwością angażuję się w dyskusję (pyt. „rozpraszcające”)

[] 6. Zastanawiam się nad wieloma metodami załatwiania spraw życiowych, które są dla mnie najważniejsze (droga – *waypower*)

[] 7. Niepokoję się stanem mojego zdrowia (pyt. „rozpraszcające”)

[] 8. Nawet gdy inni ludzie zniechęcają się, ja wiem, że mogę znaleźć drogę prowadzącą do rozwiązania (droga – *waypower*)

[] 9. Moje przeszłe doświadczenie dobrze służy mojej przyszłości (siła – *willpower*)

[] 10. Moje życie układało się dość pomyślnie (siła – *willpower*)

[] 11. Zazwyczaj postrzegam siebie jako osobę przejmującą się (pyt. „rozpraszcające”)

[] 12. Osiągam cele, które uprzednio sformułowałem dla siebie (siła – *willpower*)²⁹.

Powyższa skala może mieć wiele form zastosowania oraz może być wykorzystana w różnych kontekstach społecznych. Może być łączona z innymi testami w czasie badań psychologicznych, można ją aplikować w szkole lub w środowisku rodzinnym itd. Doskonale odpowiada ogólnym potrzebom diagnostycznym poziomu nadziei, ale zarazem ukazuje poziom poszczególnych elementów nadziei, czyli: drogi (*waypower*) i siły (*willpower*).

²⁸ Por. S. Lopez, R. Ciarlelli, L. Coffman, M. Stone, L. Wyatt, *Diagnosing for strengths*, s. 59.

²⁹ Por. C.R. Snyder, C. Hairs, J.R. Anderson, S.A. Holleran, L.M. Irving, T.S. Simon, L. Yoshinobu, J. Gibb, C. Langelle, P. Harry, *The will and the ways*, s. 585; tenże, L.K. Rand, D.R. Sigmon, *The will and the ways*, s. 268.

4. FAKTORY NADZIEI

Choć nie można wykluczyć związku pomiędzy nadzieją a światem neurobiologicznym, to jednak na dzień dzisiejszy nie ma wystarczających dowodów potwierdzających tę zależność³⁰. Badania J.R. Averilli i jego zespołu pokazują natomiast silny związek nadziei z kulturą i środowiskiem³¹. Według nich, nadzieja jest rzeczywistością rozwojową i dokonuje się przez tzw. proces socjalizacji i zdobywania umiejętności językowych.

D. McDermott i C.R. Snyder wskazują natomiast na silny związek nadziei z najbliższym otoczeniem – rodzicami i rodziną. „Jest wyjątkowo trudno młodemu człowiekowi, który jest otoczony przez dorosłych z niskim poziomem nadziei, rozwijać strategie i siłę nadziei niezbędnej do wyjścia spoza kręgu tego rodzaju ubóstwa środowiskowego”³². Przez pozytywną stymulację ludzi żyjących w przestrzeni rozwojowej dziecka, tj. dodawanie otuchy, inspiracji, ukazywanie nowych rozwiązań, motywowanie itd., człowiek może łatwiej budować pozytywny wizerunek siebie i zaufanie do własnych możliwości, w konsekwencji nie lękać konfrontować się z wielkimi wyzwaniami oraz nie rezygnować z wielkich marzeń. Istnieją również badania które potwierdzają skuteczność kognitywnych strategii wpływania na nadzieję typu: czytanie książek zawierających inspirujące historie, narracja wydarzeń pozytywnych, słuchanie muzyki dodającej otuchy, wewnętrzna pozytywna autoafirmacja oraz wizualizacja życiowych pragnień, są użyteczne dla rozwoju nadziei³³. Wspomnianym strategiom kognitywnym Snyder poświęca dużo uwagi w swoich publikacjach³⁴.

Oprócz czynników biologicznych, społecznych czy kognitywnych można jeszcze mówić o czynnikach personalnych – wypracowanych w kontekście czasu i doświadczenia przez samego człowieka. Przykładem może być osobiste doświadczenie wiedeńskiego psychiatry V.E. Frankla, który w czasie II wojny światowej przeszedł przez koszmar obozów koncentracyjnych. W tych ekstremalnych okolicznościach nie tylko nie utracił poczucia sensu życia i nadziei na przetrwanie, ale uczynił z niej wyzwanie, które wyraził w maksymie: „Znalazłem sens mego życia w pomaganiu innym, aby odkryli sens swojego własnego życia”³⁵. Reasu-

³⁰ Por. C.R. Snyder, S.J. Lopez, *Positive psychology: The scientific and practical explorations of human strengths*. Thousand Oaks CA 2007, s. 192.

³¹ Por. J.R. Averill, G. Catlin, K.K. Chon, *Rules of hope*, New York 1990.

³² Por. D. McDermott, C.R. Snyder, *Making hope happen*, s. 41-42.

³³ Por. C. Farran, K. Herth, J. Popovich, *Hope and hopelessness: Critical clinical constructs*, Thousand Oaks 1995.

³⁴ Por. C.R. Snyder, D. McDermott, W. Cook, M. Rapoff, *Hope for the journey: Helping children through the good times and the bad*, Boulder 1997.

³⁵ Por. Z. Formella, *Życie jako zadanie. Victor Emil Frankl w setną rocznicę urodzin*, Seminarie 23(2006), s. 385-401. V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, New York 1984.

musząc, większość uczonych definiuje nadzieję jako konstrukt wielowymiarowy powiązany z różnymi wymiarami doświadczenia ludzkiego³⁶.

5. ROZWÓJ NADZIEI

Nadzieja jest podobna do rozwijającego się dziecka, potrzebującego stale troski, obecności oraz wsparcia³⁷. Jest ona dynamiczną i zmienną rzeczywistością w doświadczeniu codziennym człowieka. Podlega ogólnym prawom rozwoju: wzrostowi, stabilizacji, regresji. McDermott i Snyder napisali, że „Nadzieja jest jak ziarenko zasadzone w umyśle dziecka, podlega stałemu procesowi rozwoju”³⁸.

Zwyczajna obserwacja zachowania człowieka ukazuje, że poziom nadziei może być bardzo różny. O wpływie pierwszych doświadczeń na przestrzeń nadziei pisał twórca psycho-społecznego modelu rozwojowego Erik Erikson (1902-1994). W wielowymiarowym systemie rozwojowym Erikson u podstaw wszystkich innych procesów i interakcji z otoczeniem wskazał właśnie zaufanie – nadzieję³⁹. W pierwszym roku życia dziecko przez charakter więzi z matką i najbliższym otoczeniem uczy się zaufania do środowiska, a przez to i do siebie samego, lub przeciwnie – doświadcza leków i niepewności. Pierwszy z ośmiu kluczowych etapów rozwojowych, określany przez Eriksona „ufność – nieufność”, jest zasadniczy dla nadziei i tego, jak człowiek będzie postrzegał świat zewnętrzny i siebie samego. Snyder dostrzega ważność tego okresu dla świata nadziei, ale nie zatrzymuje się w fazie początkowej. Wskazuje, że można jej uczyć się również w późniejszych etapach życia. Ujmuje nadzieję bardziej aktywnie – człowiek staje się zdolny do kształcenia tego czynnika w sobie i innych, a nie jest tylko pasywnym odbiorcą rzeczywistości kreowanej mu przez otoczenie.

6. ZNACZENIE NADZIEI W ŻYCIU CZŁOWIEKA

Nadzieja jest fundamentalnym elementem egzystencji ludzkiej nie tylko poprzez fakt powszechnej obecności w życiu człowieka, ale przede wszystkim ze względu na znaczenie, jakie odgrywa w codziennym doświadczeniu. Można ją

³⁶ Por. J.R. Cutcliffe, *The inspiration of hope*, 2004, s. 27. Koziński wylicza pięć składników nadziei: poznawczy, emocjonalny, temporalny, afiliacyjny, sprawczy [J. Koziński, *Psychologia nadziei*, s. 46-42], Dufault i Martocchio wyróżniają dwie sfery nadziei: ogólna i szczegółowa [Por. K. Dufault, B.C. Martocchio, *Symposium on compassionate care and the dying experience. Hope: Its spheres and dimensions*, Nursing Clinics of North America 20(1985), s. 379-391]. Stephenson wskazuje na dziewięć czynników [Por. C. Stephenson, *The concept of hope*, s. 1459].

³⁷ Por. G. Danneels, *Sperare. La società depressa*, Cinisello Balsamo 2006, s. 7.

³⁸ Por. D. McDermott, C.R. Snyder, *The great big book of hope. Help your children achieve*, New Harbinger 2000, s. 3.

³⁹ Por. E. Erikson, *Childhood and Society*, New York 1950.

porównać do wiatru, którego nie uda się dostrzec wzrokiem, choć efekty jego działania da się z łatwością zauważyć. Ostatnia część niniejszych rozważań poświęcona będzie przedstawieniu znaczenia nadziei w życiu indywidualnym i społecznym, a także jej realnego związku z różnymi przestrzeniami ludzkiego życia.

Profesor Snyder, mówiąc o wymiarze nadziei w życiu indywidualnym i społecznym, wskazuje na kilka istotnych przestrzeni, w których odgrywa ona istotną rolę⁴⁰. Pierwszą z nich jest *percepcja siebie i własnego doświadczenia*. Nadzieja ma wpływ nie tylko na jakość spostrzegania i oceniania świata zewnętrznego, ale również na to, co myślimy o sobie samych i jak siebie opisujemy. Na podstawie wyników badań można udowodnić, że ludzie charakteryzujący się wysokim stopniem nadziei mają bardziej optymistyczny obraz siebie, trudności traktują jako wyzwania, koncentrują się raczej na sukcesie niż na ewentualnej porażce. Dostrzegają również większe prawdopodobieństwo realizacji zadania, co w konsekwencji prowadzi ich do pozytywnych emocji. Sytuacja jest całkowicie odwrotna w świecie psychicznym osób o niskim poziomie nadziei.

Drugą płaszczyzną życia ukazującą wpływ i znaczenie nadziei jest *coping*, czyli radzenie sobie z trudnościami oraz adaptacja⁴¹. Osoby mające większy poziom nadziei szybciej przystosowują się do nowego środowiska i kreatywniej w nim funkcjonują. Używają liczniejszych strategii, aby osiągnąć wybrany cel, potrafią pozytywnie wykorzystywać humor i inne zdolności, łatwiej akceptują i przezwyciężają niespodziewane trudności. Mają więcej wewnętrznej energii i nie boją się podejmować wielkich wyzwań. W konfrontacji z sytuacjami stresowymi są bardziej stabilne i wytrzymałe. Im więcej nadziei, tym mniej depresji, smutku, lęku czy tendencji samobójczych⁴². W obrębie tej przestrzeni funkcji nadziei Snyder zaprezentował spektakularny eksperyment na oczach miliona widzów w programie *Good Morning America*. Udowodnił na przykładzie przypadkowo zebranych w studiu osób, że nadzieja pomaga w znoszeniu bólu fizycznego, a cechą poddaną eksperymentowi była odporność na chłód⁴³.

⁴⁰ Por. C.R. Snyder, *Hope and optimism*, w: *Encyclopedia of human behavior*, red. V.S. Ramachander, San Diego 1994, s. 535-542; tenże, C. Berg, J. Woodward, A. Gum, K. Rand, K. Wroblewski, J. Brown, A. Hackman, *Hope against the cold: Individual differences in trait hope and acute pain tolerance on the cold pressor task*, *Journal of Personality* 73(2005)2, s. 257-275.

⁴¹ Por. W.T. Jackson, R.E. Taylor, A.D. Palmatier, T.R. Elliott, J.L. Elliott, *Negotiating the reality of visual impairment: Hope, coping, and functional ability*, *Journal of Clinical Psychology in Medical Setting* 5(1998), s. 173-185.

⁴² Por. R.C. Arnau, D.H. Rosen, J.F. Finch, J.L. Rhudy, V.J. Fortunato, *Longitudinal effects of hope on depression and anxiety: A latent variable analysis*, *Journal of Personality* 75(2006)1, s. 43-63; C.R. Snyder, *A case for hope in pain, loss, and suffering*, w: *Perspective on loss: A sourcebook*, red. J.H. Harvey, E. Miller, Washington DC 1998, s. 63-79.

⁴³ Por. C. Berg, C.R. Snyder, N. Hamilton, *The Effectiveness of hope intervention in coping with cold pressor pain*, *Journal of Health Psychology* 13(2008)6, s. 804-809.

Trzecią, ogólną kategorię, w której nadzieja odgrywa ważną rolę w życiu człowieka, można nazwać *performance*, czyli osiągnięcia. Wyniki licznych badań wskazują na pozytywne korelacje między nadzieją a osiągnięciami w szkole, sporcie, pracy, relacjach społecznych, rodzinnych⁴⁴. Studenci posiadający wyższy poziom nadziei uzyskiwali lepsze rezultaty w nauce i sporcie. Potrafili nie tylko łatwiej pokonywać trudności, ale z pasją sięgać po coraz ambitniejsze cele.

7. PODSUMOWANIE

Niewątpliwie cała teoria Snydera jest interesującą próbą opisanie fenomenu nadziei za pomocą terminów i zależności psychologicznych. Ogromną zasługą autora jest wprowadzenie terminu „nadzieja” na sale wykładowe oraz w świat publikacji naukowych itd. Jeśli psychologia jest nauką zajmującą się całym człowiekiem – światem myśli, potrzeb, emocji, zachowań społecznych – to trudno z tej holistycznej perspektywy wykluczać tak fundamentalne doświadczenie ludzkie, jakim jest nadzieja.

Warto nadmienić, że wizja nadziei Snydera dotyczy całego człowieka postrzeganego w perspektywie rozwojowej. Choć sam autor podkreśla znaczenie pierwszych stadiów rozwojowych dla percepcji drogi (*waypower*) oraz elementu siły (*willpower*), to jednak różnie od Eriksona promuje zdolności rozwoju nadziei również w późniejszych etapach. W jego teorii można więc dostrzec nie tylko pewien holizm, ale również ufność w pozytywną zdolność rozwoju nadziei nawet w późniejszych fazach. Innymi słowy, człowiekowi, choćby wzrastał w środowisku nieprzychylnym myśleniu związanemu z przyszłością (celami), nic nie stoi na przeszkodzie, aby sam rozwijał w sobie tę perspektywę w procesie samokształcenia.

Innym ważnym pozytywnym elementem teorii jest spojrzenie na nadzieję w kluczu „teraźniejszości”, czyli odpowiedzi na pytanie: jak ona dziś wpływa na jutro? To czas obecny kształtuje wydarzenia jutrzejsze, a z drugiej strony sposób dostrzegania jutra kształtuje teraźniejszość. Snyder ukazuje funkcje nadziei nie tylko w sytuacjach prób egzystencjalnych, jak nowość lub rozpad⁴⁵, ale także jako czynnik wpływający na codzienne proste wydarzenia, takie jak; nauka, relacja, praca, zdrowie itd. Chociaż w jego teorii intuicyjnie można dostrzec związek nadziei ze wszystkimi wymiarami doświadczenia ludzkiego, jak: umysł, uczucia, ciało, duch, to jednak akcenty padają na świat kognitywny i społeczny.

⁴⁴ Por. L.A. Curry, C.R. Snyder, D.L. Cook, B.C. Ruby, M. Rehm, *The role of hope in academic and sport achievement*, Journal of Personality and Social Psychology 73(1997), s. 1257-1263; E.C. Chang, *Hope, problem-solving ability, and coping in a college student population: Some implications for theory and practice*, Journal of Clinical Psychology 54(1998), s. 953-963.

⁴⁵ Por. J. Trzebiński, M. Zięba, *Kwestionariusz Nadziei Podstawowej*, s. 5.

Autor dokonał ogromnej pracy ilościowej i jakościowej, dążąc do weryfikacji własnych i cudzych hipotez, co stanowi o ogromnej wartości jego pracy. Dowodem tego są liczne narzędzia badawcze w postaci standaryzowanych testów i innych metod pomiaru. Co więcej, jak nikt dotąd, podjął się próby stworzenia konkretnych metod kształcenia i rozwoju nadziei, które powszechnie można aplikować w szkole, w systemie życia rodzinnym, samodoskonaleniu oraz opiece medycznej czy terapeutycznej.

Ponieważ teoria jest ściśle psychologiczna, trudno więc od niej oczekiwać uwzględnienia jeszcze szerszego spojrzenia związanego choćby z doświadczeniem wiary. Teoretycznie bowiem można byłoby założyć istnienie człowieka, który kognitywnie nie posiadałby bardzo rozwiniętego czynnika drogi lub siły (mentalnej lub fizycznej), a jednocześnie mocno przeżywającego nadzieję z powodu wiary w siły wyższe istniejące poza nim samym.

W tym kontekście jednak jawi się pytanie: co z nadzieją, która przekracza sposoby indywidualnego działania i myślenia (zdolności personalne) oraz nie jest budowana wyłącznie na wewnętrznej sile czy mądrości, a raczej związana jest z wiarą w obdarowanie? Być może jest to intrygujące zaproszenie w stronę dalszych poszukiwań zależności między tzw. nadzieją widzianą oczami i umysłem czystej psychologii a nadzieją widzianą oczami wierzącego w coś, co przekracza człowieka, jego siły i zdolności.

Choć naukowy opis nadziei dokonany przez Snydera znacznie przybliży i ułatwia rozumienie skomplikowanych procesów w niej występujących, to jednak uniwersalne doświadczenie tego fenomenu wciąż generuje coraz to nowe pytania i perspektywy poszukiwania odpowiedzi. Może dlatego nadzieja jest i pozostanie wciąż atrakcyjnym tematem naszego wieku.

THE PSYCHOLOGY OF HOPE: MEANING AND DEVELOPMENT ACCORDING TO THE THEORY OF CHARLES RICHARD SNYDER

Summary

What is hope, does it belong to any cognitive structure of the mind or rather is it a kind of human feeling? The aim of this paper is to describe the theory of hope according to C.R. Snyder (1944–2006). This contemporary point of view has provided a lot of inspiration for many studies in a variety of different fields. Undoubtedly, the reality of hope has a significant impact on educational performance, health, stress management and adaptive skills. It is not only a life-line in times of emergency or strife, when humans have to cross some difficulties in life, but also the daily force to live in the present. According to Snyder, hope is a three-dimensional construct of the integrated cognitive process (willpower, waypower and goal direction). The applicability and power of this construct lies in its potential to change the general level of hope in individual lives and social groups, not just in the future, but in the present.

Keywords: hope, positive psychology, C.R. Snyder

Nota o Autorze: O. Piotr Kwiatek OFM Cap – zakonnik i psycholog Krakowskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Absolwent i doktorant Wydziału Psychologii na Papie-skim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie (UPS). Aktualnie związany z instytutem psychoterapii Gestalt w Filadelfii „The Gestalt Therapy Intitute of Philadelphia” oraz z Międzynarodowym Stowarzyszeniem Psychologii Pozytywnej „International Positive Psychology Association”. Prowadzi badania z zakresu psychologii pozytywnej i formacji.

Słowa kluczowe: nadzieja, psychologia pozytywna, C.R. Snyder

Ks. STANISŁAW CHROBAK SDB
UKSW, Warszawa

ROZUMNIE WIERZYĆ – ROZUMNIE POZNAWAĆ. UNIwersYTET MIEJSCEM DIALOGU MIĘDZY NAUKĄ I WIARĄ

Wielka Karta Uniwersytetów, podpisana przez rektorów uniwersytetów europejskich, zgromadzonych w 1988 roku w Bolonii na obchodach dziewięćsetlecia najstarszego uniwersytetu w Europie, głosi że:

1. Uniwersytet jest autonomiczną instytucją w samym centrum społeczeństw rozmaicie zorganizowanych ze względu na geografie i dziedzictwo historyczne; tworzy on, bada, ocenia i przekazuje kulturę poprzez działalność naukową i dydaktyczną. By sprostać potrzebom otaczającego nas świata, jego działalność naukowa i dydaktyczna musi być moralnie i intelektualnie niezależna od władzy politycznej i ekonomicznej.
2. Działalność naukowa i dydaktyczna w uniwersytetach musi być ze sobą nierozwalnie związana, jeśli nauczanie ma sprostać zmieniającym się warunkom, potrzebom społeczeństwa oraz postępowi wiedzy.
3. Swoboda prowadzenia badań naukowych i kształcenia jest najbardziej fundamentalną zasadą życia uniwersyteckiego, a rządy i uniwersytety w miarę swoich możliwości muszą zapewnić poszanowanie dla tego podstawowego warunku. Odrzucając nietolerancję i pozostając zawsze gotowym do dialogu, uniwersytet stanowi najlepsze miejsce, w którym spotykają się nauczyciele umiejący przekazać swą wiedzę oraz dobrze przygotowani do rozwijania jej poprzez badania naukowe i nowatorstwo oraz studenci, którzy potrafią, chcą i są gotowi wzbogacać tą wiedzę swe umysły.
4. Uniwersytet jest powiernikiem europejskiej tradycji humanistycznej, nieustannie dąży do osiągnięcia wiedzy uniwersalnej, wypełniając swe powołanie, przekracza on granice geograficzne i polityczne oraz zaspokaja istotną potrzebę wzajemnego poznania i oddziaływania różnych kultur¹.

¹ *Wielka Karta Uniwersytetów*, Bolonia 18 września 1988 r. „Uniwersytet jest dziełem średniowiecza, zrodzonym z jego sposobu widzenia Człowieka, Natury i Boga. Czymś równie szczególnym, równie oryginalnym w historii cywilizacji, jak na przykład śpiew gregoriański czy muzyka

Te różnorodne zadania uniwersytetu nie tylko nie zaprzeczają jego jedności, ale je wręcz konstytuują jako najbardziej fundamentalną cechę tej instytucji. Chcąc wniknąć w istotę uniwersytetu, najczęściej podkreśla się ten jej aspekt, który stanowi wspólnotę uczących i nauczanych. *Universitas* znaczy „ogół”, „powszechność”, „całość”, „całością”, „wspólność”. Nie mniej ważne jest i drugie rozumienie *universitas*: całością nauk i umiejętności, a przynajmniej taki ich dobór, który pozwala widzieć w nich szczególną jedność². „Każdy uniwersytet ma naturalne powołanie wspólnotowe: jest on bowiem *universitas* – wspólnotą wykładowców i studentów poszukujących prawdy oraz dążących do pogłębienia wiedzy i zdobycia większych kompetencji zawodowych. Centralne miejsce osoby i wymiar wspólnotowy to dwa zasadnicze bieguny dobrze zorganizowanego *universitas studiorum*”³. Środowisko uniwersyteckie powinno zatem stwarzać możliwości do dzielenia doświadczeń i przeżywania wspólnoty.

1. UNIWERSYTET – DAŻENIE DO PEŁNEJ PRAWDY

Poszukiwanie prawdy było przez wieki jednym z najważniejszych zadań wyższych uczelni i środowisk akademickich. Prawda stanowi fundament tych instytucji. „Kształcenie uniwersyteckie to spotkanie człowieka z człowiekiem w obrębie wspólnych idei, wspólnych poszukiwań. Tylko wtedy jest szansa na stworzenie szkół naukowych, które będą nie tylko formalnym zgrupowaniem pokrewnych dyscyplin, ile wspólnotą ludzi, których łączy poszukiwanie prawdy w obrębie określonej dziedziny naukowej, a także wspólnie przyjęty styl i metoda tego poszukiwania i system wartości temu towarzyszący”⁴. To na uniwersytecie ciąży

polifoniczna. Wszystkie wielkie cywilizacje mają swoją liturgię i swoje katedry, swoich świętych i swoje ewangelie. Wszystkie wiedzą, co jest święte i co pobożne. Wszystkie dają dowody zmysłu twórczego w dziedzinie sztuki, myśli i duchowości. Lecz tylko jedna, europejska kultura średniowieczna stworzyła uniwersytety, od Bolonii po Kraków, od Paryża po Toledo, od Oksfordu po Uppsagę. W roku 1600 na świecie jest ponad 100 uniwersytetów: wszystkie one są wpisane w socjokulturową przestrzeń Europy”. L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 7.

² Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 8-9.

³ Benedykt XVI, *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu. Spotkanie ze wspólnotą akademicką na dziedzińcu uniwersytetu*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) (2007)6, s. 12.

⁴ A. Przeclawska, *Uprawianie nauki istotą kształcenia uniwersyteckiego*, w: *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, red. H. Żytkowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1998, s. 162. „Uniwersytet jest koinonią – wspólnotą wartości i celów. (...) Koinonia uniwersytecka składa się wszakże z osób uczestniczących w grze o prawdę naukową w ramach rozmaitych kręgów kompetencji merytorycznych mających wspólną «sytuację problemową» oraz, co za tym idzie, wspólną sieć naukowego komunikowania się, wspólną preferencję aspektów obiektów zainteresowań poznawczych (tego, co jest przedmiotem oglądu gwoli obrazowania), jak również wspólne reguły i wzory współdziałania kształtujące ich styl życia w eksploracji, dyskusji i edukacji adeptów”. J. Goćkowski, *Funkcjonalność uniwersytetu w perspektywie długiego trwania*, w: *Idea uniwersytetu u schyłku tysiąclecia*, s. 22-23.

obowiązek odkrywania coraz to nowych prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz doskonalenie i szerzenie sposobów, które je odkrywać pozwalają. „Prawda wiąże się najpierw z widzeniem, rozumieniem, z *theoria*, jak nazywa ją tradycja grecka. Ale prawda nie jest nigdy wyłącznie teoretyczna. (...) Prawda oznacza coś więcej niż wiedza – celem poznania prawdy jest poznanie dobra. Taki jest też sens Sokratesowego pytania: Jakież to dobro czyni nas prawdziwymi? Prawda sprawia, że stajemy się dobrzy, a dobro jest prawdziwe”⁵. Właśnie to, co prawdziwe jest zawsze aktualne, wyprzedzające, nowoczesne, modne, faktycznie użyteczne, gdyż aktualizuje w człowieku to, co typowo ludzkie, czyli jego rozumność.

Badania prowadzone na uniwersytetach w celu odkrywania prawdy mają wymiar interdyscyplinarny. W tej sytuacji konieczne staje się postawienie pytania: „Co to jest prawda? I jak się ją rozpoznaje? (...) Co jest racjonalne? W jaki sposób rozum wykazuje, że jest prawdziwym rozumem?”⁶. Prawda (*lac. veritas*) to naczelną wartość poznawczą, cecha poznania lub przedmiot poznania. Według klasycznej, arystotelesowskiej definicji, prawda w sensie poznawczym (logicznym) jest zgodnością intelektu ze stanem rzeczy, polegającą na tym, że intelekt stwierdza istnienie tego, co jest, albo nieistnienie tego, czego nie ma. Poznanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy treść poznania jest zgodna z przedmiotem (stanem rzeczy), do którego to poznanie się odnosi⁷. Poszukiwanie prawdy – o świecie, o człowieku, szukanie odpowiedzi na wiecznie stawiane przez niego pytania wydaje się być polem spotkania różnorodnych dziedzin nauki i tworzeniem prawdziwego *universitas*. Zatem „Czym jest uniwersytet? Jakie jest jego zadanie? (...) Można powiedzieć, jak sądzę, że prawdziwą, głęboką przyczyną powstania uniwersytetu jest wielkie pragnienie wiedzy, które cechuje człowieka. Pragnie on dowiedzieć się, czym jest to wszystko, co go otacza. Pragnie prawdy”⁸. Poszukiwanie prawdy jest bowiem misją każdej dziedziny nauki, ta zaś zawsze pełni rolę służebną wobec człowieka.

⁵ Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy. Przemówienie Benedykta XVI do wspólnoty rzymskiego uniwersytetu La Sapienza*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) (2008)3, s. 14.

⁶ Tamże, s. 14-15.

⁷ Por. A.B. Stepien, *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1997, s. 437-438. Najogólniej można powiedzieć, iż „pod pojęciem prawdy rozumie się dziś – jak się wydaje – najczęściej: prawdę w sensie klasycznym (zgodność myśli, a w późniejszych ujęciach – sądu, z rzeczą), w sensie ontologicznym (zgodność rzeczy z jej istotą), w sensie aksjologicznym (wartość absolutna, do której powinno się dążyć), w sensie utilitarystycznym (prawdą jest to, co skuteczne), w sensie egzystencjalnym (autentyczny sposób istnienia ludzkiego) i dialogicznym (to, co ujawnia się w spotkaniu osób, więź między osobami, urzeczywistniająca się w miłości). Wśród ludzi wierzących w Boga, zarówno w wypowiedziach teoretycznych, jak i w działaniach praktycznych, występuje także traktowanie prawdy, podobnie jak dobra i piękna, jako odbicia najwyższego, absolutnego Dobra, Prawdy i Piękna, jakim jest Bóg”. K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 37.

⁸ Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary...*, s. 13-14.

Poznanie i prawda mają cel nie tylko teoretyczny, lecz są potrzebne człowiekowi do kierowania życiem. Jeśli w swoich aktach działania człowiek kieruje się poznaniem, to prawda jako kryterium i cel ludzkiego poznania stanowi wartość wstępną i podstawową, sprawdzającą wartość wszelkich innych ludzkich działań osobowych. Prawda zatem, jako wartość poznawcza, jest zawsze związana z intelektualną pracą osoby ludzkiej. Człowiek potrzebuje i poszukuje prawdy, posiada możliwości jej odkrywania, jest zobowiązany do poszukiwania prawdy o sobie i świecie. Człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy stanowi jedyną w swym rodzaju «duchową radość» (*gaudium veritatis*). Pominięcie tego wymiaru nauki i ograniczenie uwagi do jej aspektów czysto utylitarnych stanowi zagrożenie nie tylko dla nauki, ale wprost dla człowieka i dla społeczeństwa⁹. „To co jest prawdziwe, musi być prawdziwe zawsze i dla wszystkich. (...) Hipotezy mogą fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia. W życiu każdego człowieka przychodzi chwila, kiedy – bez względu na to, czy się do tego przyznaje czy też nie – odczuwa on potrzebę zakorzenienia swojej egzystencji w prawdzie uznanej za ostateczną, która dałaby mu pewność nie podlegającą już żadnym wątpliwościom”¹⁰.

Uczestniczenie w prawdzie wyzwala człowieka i umacnia go w jego godności. Człowiek staje się sobą poprzez prawdę, poznaje również prawdę o sobie i swej wolności. Przyporządkowanie do prawdy uwidacznia się poprzez wolność, odpowiedzialność, powinność, które nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu stanowią realną i konkretną ośnowę osobowego życia człowieka. Poznawanie prawdy wprowadza w bogaty świat relacji między prawdą i dobrem. W *universitas* rozumianej jako społeczność możemy odnaleźć: obok dojrzałej roztropności mistrzów – wrażliwość aksjologiczną uczniów, obok doświadczenia życiowego – świeżość spojrzenia, obok spokojnej kontemplacji prawdy – niepokój jej poszukiwań. Zatem „każdy uniwersytet powinien starać się zawsze zachowywać charakter ośrodka studiów «na miarę człowieka», w którym osobie studenta nie grozi anonimowość i może on prowadzić z wykładowcami owocny dialog, będący źródłem bodźców do doskonalenia własnej wiedzy i człowieczeństwa. (...) Poszczególne dyscypliny w sposób naturalny – co jest też słuszne – dążą do specjalizacji, podczas gdy osoba potrzebuje jedności i syntezy. Po drugie, jest rzeczą o fundamentalnym znaczeniu, by w pracy badawczej mogło się pojawić egzystencjalne pytanie o sens życia osoby. Celem badań jest poznanie, podczas gdy osoba potrzebuje także mądrości, owej wiedzy, która wyraża się w umiejętności życia. Po trzecie, tylko wtedy, gdy przyznaje się odpowiednią wartość osobie i relacjom

⁹ Por. Jan Paweł II, *Wokół Uniwersytetu Jagiellońskiego jednoczą się wszystkie uczelnie Polskie*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) (1997)7, s. 61-63. „Zwornikiem ładu aksjonormatywnego tej wspólnoty jest prawda, dobro naczelne będące ideałem motywującym dążności poznawcze uczonych”. J. Goćkowski, *Funkcjonalność uniwersytetu...*, s. 22.

¹⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14 września 1998), nr 27.

międzyosobowym, stosunek nauczyciel-uczeń może się przerodzić w więź wychowawczą, wpierającą proces ludzkiego dojrzenia”¹¹. Człowiek odpowiedzialny za swój stały rozwój, może i powinien osobistym wysiłkiem myśli docierać do prawdy, wybierać i rozstrzygać. Ludzie uniwersytetu wychowują się nawzajem – nie przez specjalne wykłady czy „lekcje wychowawcze”, lecz poprzez świadome uczestniczenie w tym, czemu ostatecznie służą.

2. *UNIVERSITAS* – HARMONIA POSZCZEGÓLNYCH NAUK

Uniwersytet jest naturalnym miejscem powstawania i rozwijania nauk łączących różne tereny i metody badań. Wielowydziałowość, a w jej ramach wielopredmiotowość uniwersytetu, choć zawsze była dlań sprawą niezwyklej wagi, ujawniła swe szczególne znaczenie w naszych czasach, gdy niebezpieczeństwo specjalizacji realnie zagroziło tak dalece posuniętą atomizacją ludzkiej wiedzy, że pod znakiem zapytania stała nie tylko jej jedność, ale i jej sens. Historycznie rzecz biorąc, do miana uniwersytetu miała prawo tylko uczelnia wielowydziałowa. Klasycznym jej przykładem był Uniwersytet Paryski (XII w.), składający się z czterech wydziałów: sztuk wyzwolonych, medycyny, prawa i teologii. Ostatni z wymienionych stał hierarchicznie najwyżej i decydował o tym, czy dana uczelnia nosiła miano uniwersytetu w pełnym tego słowa znaczeniu. Służba prawdzie na określonym etapie poznania wymaga przekraczania granic poszczególnych dyscyplin wiedzy. Wyjście poza wąską dziedzinę specjalizacji, świadomość roli badań interdyscyplinarnych, wrażliwość na tajemnicę oraz odpowiedzialność intelektualna prowadzą do wielkich pytań poznawczych, dla których właściwą dziedzinę badań stanowi filozofia i teologia¹².

Obecność teologii w strukturze uniwersytetu otwiera możliwości wszechstronnego, całościowego budowania wizji świata i człowieka. Wiara w możliwość poznania prawdy mającej wartość uniwersalną nie jest bynajmniej źródłem nietolerancji; przeciwnie, stanowi nieodzowny warunek szczerego i autentycznego dialogu między ludźmi. „Poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom

¹¹ Benedykt XVI, *Niech św. Augustyn...*, s. 12-13. „Według Benedykta XVI uniwersytet jest miejscem badania i formacji nowych pokoleń, czyli ma cel poznawczy, streszczający się w niekończącym się zadaniu zapewnienia jedności wiedzy, oraz cel antropologiczny, którym jest formacja młodego człowieka w cnotach i dyscyplinach intelektualnych z właściwą proporcją między poznaniem a działaniem, teorią a praktyką. (...) Zagubienie albo zanik paidei i celu wychowawczego wiedzie do ciasnej wizji, w której edukacja wytwarza raczej specjalistów niż podmioty posiadające solidne wykształcenie ogólne i mądrość”. V. Possenti, *Wiara, rozum, uniwersytet*, tłum. T. Żeleźnik, *Spółczesność* (2008)3, s. 335-336.

¹² Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości...*, s. 9-12; M.A. Krapiec, *O otwartości uniwersytetu*, w: *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1982, s. 331-333.

otwierającym dostęp do Tajemnicy”¹³. Wymaga to między innymi dialogu i istnienia autentycznej wspólnoty badaczy, która obok wspólnoty rodzinnej stanowi realną wspólnotę ludzi, wspólnotę tych, którzy szukają prawdy i dążą do poznania. Wszystko to może i powinno być wykorzystywane w budowaniu uniwersyteckiej mądrości.

Poszukiwanie prawdy może być spotkaniem różnorodnych dziedzin nauki i tworzeniem prawdziwego *universitas*. Struktura uniwersyteckiego systemu nauk i umiejętności nie jest statyczna, lecz dynamiczna. Teren wiary i dziedzina naukowych badań przenikają się wzajemnie. Nauki realne, tak humanistyczne, jak i przyrodnicze, dotyczą człowieka w wielu aspektach jego działania, aktywności, twórczości czy stylu życia. „O rozszerzeniu horyzontów umysłowych tam jedynie można mówić, gdzie istnieje możliwość ogarnięcia jakby spojrzeniem wielu rzeczy równocześnie jako jednej całości, odniesienia każdej z nich osobno do właściwego miejsca w powszechnym systemie, zrozumienia ich odnośnych wartości i określenia ich wzajemnej zależności. Posiadłszy to prawdziwe oświecenie, umysł nigdy nie traktuje żadnej części rozbudowanej materii wiedzy bez przypomnienia sobie, że jest to część jedynie”¹⁴. Uniwersytet jest miejscem badania i formacji nowych pokoleń, ma cel poznawczy, streszczający się w niekończącym się zadaniu zapewnienia jedności wiedzy, oraz cel antropologiczny, którym jest formacja młodego człowieka. Nowe pytania formułowane w kontakcie z odkryciami naukowymi prowadzą do zagadnień istotnych dla filozofii życia.

Uniwersytet jest miejscem pracy intelektualnej, podejmowanej w sferze jednego i tego samego rozumu. Człowiek i jego świat, a właściwie cały wszechświat jawi się badaczowi i uczonemu jako rzeczywistość, która poddaje się racjonalnemu opisowi i uniwersalnemu przekazowi. Dzisiejszy język naukowy, pokonując wszelkie bariery, przenosi słowa i obrazy, przekazuje pojęcia i projekty, teorie i dowody ich słuszności coraz większej liczbie ludzi, pozwalając im rozwijać swą kulturę i swoje człowieczeństwo, korzystać ze zdobyczy nauki i z ich konkretnych zastosowań. Zaangażowanie w służbę całej prawdzie jawi się jako wymaganie wolności badań naukowych, nauczania i rozpowszechniania wiedzy. Otwarcie się na cały zakres możliwości ludzkiego rozumu pozwoli na pełne rozumienie rze-

¹³ Jan Paweł II, *Przemówienie Papieża na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, w: *Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. V pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny*, Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Warmińskiej, Olsztyn 1997, s. 161.

¹⁴ J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 213. „Integracja wiedzy jest procesem, który należy nieustannie udoskonalać. Zadanie to staje się dziś coraz trudniejsze na skutek rozwoju nauki oraz podziału poszczególnych dyscyplin akademickich na coraz węższe specjalizacje. Uniwersytet jednak, a szczególnie uniwersytet katolicki «winien być żywą jednością» instytucji oddających się poszukiwaniu prawdy”. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich „Ex corde ecclesiae”* (15 sierpnia 1990), nr 16.

czywistości. „Rozum, który pozostaje głuchy na to, co boskie, i spycha religię w sferę subkultury, nie jest zdolny włączyć się w dialog kultur”¹⁵. Rozum zamknięty na transcendencję nie jest w stanie sprostać wyzwaniom, jakie stawia życie i świat. Wiara bowiem uczy, że tajemnice Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia przekształciły i na zawsze wzbogaciły wiedzę i mądrość rodziny ludzkiej, naukę i kulturę całej ludzkości. Zatem: „Trzeba będzie powrócić jeszcze raz do tego zagadnienia, gdyż pojawia się tu kwestia absolutnie fundamentalna: Co to jest rozum? (...) W sytuacji, gdy rozum ahistoryczny próbuje sam siebie ukonstytuować jedynie jako racjonalność ahistoryczną, mądrość ludzkości jako taką – mądrość wielkich tradycji religijnych – należy docenić jako rzeczywistość, której nie można bezkarnie wyrzucić do kosza historii idei”¹⁶. W uniwersyteckim układzie zajęć potrzeba jest zatem nie tylko tego, czego dostarcza teologia i filozofia, i co wnoszą «sztuki wyzwolone» i nauki przyrodnicze, ale również połączenia tych dziedzin tak, by człowiek był zdolny do przemyślenia samego siebie oraz celów, jakie sobie stawia, i wyborów, jakich dokonuje.

3. DIALOG MIĘDZY NAUKA I WIARĄ: *CREDE UT INTELLIGAS – INTELLIGE UT CREDAS*

Trudność prawdy to przede wszystkim trud jej zdobywania. Wiedząc o tym, musimy z góry liczyć się z wielością dróg dochodzenia do niej, a tym samym korzystania z różnorodnych metod badawczych. Wymaga to z kolei bezwzględnej wolności ich stosowania, wolności podejmowania jednych i odrzucania innych. Prawda i wolność tworzą tu nierozdzieloną parę i warunkują się nawzajem. Uniwersytet, jeśli chce być wierny swej idei, musi być domem dla jednej i drugiej, może być wyzwaniem do poszukiwania i odkrywania dobra i prawdy. Służąc prawdzie, służy człowiekowi, a broniąc prawdy, broni człowieka w tym, co dla niego najbardziej istotne¹⁷. „Trudno wyobrazić sobie – stwierdza Józef Życiński – by nauka mogła się rozwinąć w klimacie zdominowanym przez sceptycyzm, relatywizm lub te formy niewiary w możliwość poznania obiektywnej prawdy, które dominują w różnych nurtach współczesnego postmodernizmu. Niezależnie od tego, jak dramatyczny był przebieg poszukiwania prawdy w perspektywach poznaw-

¹⁵ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) (2006)11, s. 29.

¹⁶ Tenże, *Papież nie narzuca wiary...*, s. 13-14. „Człowiek przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy, tak aby ukierunkować je ku owej Prawdzie i ku ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa. Można tutaj mówić o solidarności różnych dyscyplin naukowych w służbie człowiekowi i odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i o otaczającym go świecie, [o kosmosie]”. Jan Paweł II, *Przemówienie Papieża...*, s. 160-161.

¹⁷ Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, s. 12-15.

czych nauki nowożytnej, w procesie powstawania tej nauki wielką rolę odegrała judeochrześcijańska koncepcja Boga Stwórcy i człowieka stworzonego na Jego obraz¹⁸. Także i obecnie, gdy usiłuje się podważać wiele tez traktowanych przez wcześniejsze pokolenia jako oczywiste i niekwestionowalne, szczególnie ważna pozostaje pamięć o wpływie chrześcijaństwa na rozwój idei humanistycznych.

Dla zrozumienia właściwej relacji między wiarą i rozumem konieczne jest podkreślenie z jednej strony nadprzyrodzonego charakteru wiary, co prowadzi do ukazania odmiennego charakteru poznania przez wiarę, a z drugiej – wskazanie na jej charakter racjonalny, co pozwala na ukazanie rozumu w uwierzeniu. Zatem „tych dwóch wymiarów – wiary i rozumu – nie powinno się rozdzielać ani przeciwstawiać, lecz powinny one zawsze iść ze sobą w parze. (...) W odniesieniu do tego słuszną sławą cieszą się dwie formuły augustiańskie (*Sermones*, 43, 9), wyrażające tę spójną syntezę wiary i rozumu: *crede ut intelligas* («uwierz, abyś zrozumiał») – wiara otwiera drogę do bram prawdy – ale również i nieodłącznie *intellige ut credas* («zrozum, abyś uwierzył»), zgłębiaj prawdę, byś mógł znaleźć Boga i uwierzyć¹⁹. To podwójne poszukiwanie odróżnia od siebie poznanie teologiczne, płynące z wiary, od poznania czysto rozumowego, filozoficznego, uznaje zarazem, że oba te kierunki poznania spełniają się w mądrościowym charakterze osobowego poznania. W perspektywie nakreślonej przez teologię nauka może odkryć, że poza jej granicami odkrywają się nowe horyzonty, i uznać, że potrzebuje nowego „dopełnienia”, które przekracza te granice. Wiara wkracza w życie i poznanie człowieka nie po to, by pozbawić rozum właściwej mu autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania. Wiara nie może więc prowadzić do deprecjacji rozumu. Te dwie rzeczywistości – wiara i rozum – wzajemnie się przenikają i uzupełniają, a jednocześnie każda z nich ma własną przestrzeń, w której się urzeczywistnia²⁰.

¹⁸ J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 101. „Nauka ma wtedy sens i słuszość, kiedy uznaje się ją za zdolną do odkrywania prawdy i kiedy w prawdzie uznaje się dobro człowieka”. Jan Paweł II, *Nauka – teologia – Magisterium*, w: tenże, *Nauczanie Papieskie*, t. III, cz. 2, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1986, s. 621.

¹⁹ Benedykt XVI, *Św. Augustyn (III). Audiencja generalna 30 stycznia 2008*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) (2008)3, s. 54. „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu”. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 48.

²⁰ Por. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 433-439. „To wiara przynagła rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego co piękne, dobre i prawdziwe. Wiara zatem staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu”. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 56.

Uniwersytet powinien postrzegać osobę w sposób integralny i wspierać jej harmonijny rozwój na drodze formacji ludzkiej, kulturowej i chrześcijańskiej. Postawa otwarcia i dialogu nie niszczy autonomii ludzkiej myśli. Integralna koncepcja człowieka jest spoiwem łączącym wielość nauk uniwersyteckich i podstawą do syntezy wiedzy. Sprawą zaś szczególnej wagi jest, by każda dziedzina ubogacała inne i inspirowała je do tego, by stawały się one w pełniejszym stopniu tym, czym być mogą, oraz do wnoszenia swojego wkładu do naszej wizji tego, kim jesteśmy i kim się stajemy. Dlatego „Kościół nie proponuje nauce, aby stała się religią, ani religii, aby stała się nauką. (...) Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, świat, w których obie mogą się rozwijać”²¹.

Obecność teologii na uniwersytecie, „w domu nauki”, jest cennym dziedzictwem dla obu stron, zarówno dla teologii, jak i dla pozostałych nauk. Refleksja teologiczna, jak i nowe odkrycia mogą zmierzać do interdyscyplinarnej syntezy, w której miejsce wcześniejszych pozornych konfliktów zajmą interpretacje dopełniające się wzajemnie. Dlatego „chrześcijanin, który ceni wyżej przytulne schematy intelektualne, niż obowiązek ustawicznego dążenia do prawdy wprowadza tym samym dramatyczną przepaść między własną perspektywą intelektualną a Chrystusem – uosobioną Prawdą”²². Chrześcijanin nie może ignorować wyjątkowej roli nauki w przekształcaniach współczesnej cywilizacji.

„Uniwersytet zrodził się z ducha sokratycznego, który nie przestaje podsuwać pytań: czym jest sprawiedliwość? dobro? byt? poznanie? co jest wyższe, a co niższe? Kryzys paidei ma przede wszystkim źródło intelektualne, a nie społeczne, polityczne i ekonomiczne. (...) Dlatego nie w hołdzie dla nakazu wiary, ale na mocy tego radykalnego impulsu i tej inklinacji wykładowcy jakiegokolwiek przekonania i jakiegokolwiek uniwersytetu – publicznego, prywatnego, wyznaniowego – nie mogą nie kontynuować wolnego szukania prawdy i dobra, uważając to za

²¹ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości do Ojca Gorge'a Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 12(1990), s. 7.

²² J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, s. 124-125. „Życiowa i intelektualna droga Augustyna jest świadectwem owocnego wzajemnego wpływu wiary i kultury. Św. Augustyn był człowiekiem nieustannie pragnącym znaleźć prawdę, znaleźć odpowiedź na pytanie, czym jest życie, zrozumieć, jak żyć, poznać człowieka. I właśnie dlatego, że tak bardzo interesował go człowiek, musiał szukać Boga, bowiem tylko w świetle Boga również wielkość człowieka, piękno doświadczenia, jakim jest bycie człowiekiem, jawią się w całej pełni. (...) Tak więc wiara w Chrystusa nie położyła kresu jego filozofii, nie ograniczyła jego odwagi intelektualnej, lecz przeciwnie, dała mu dodatkowe bodźce, by poszukiwać głębi ludzkiego bytu, by pomagać innym dobrze żyć, by odnaleźć się w życiu, poznać sztukę życia”. Benedykt XVI, *Niech św. Augustyn...*, s. 13.

swój pierwszy obowiązek”²³. Zadaniem uniwersytetu jest zdobywanie prawd i prawdopodobieństw naukowych oraz krzewienie umiejętności ich dochodzenia, obok spokojnej kontemplacji prawdy – niepokój jej poszukiwań. «Sztuki wyzwolone» i nauki przyrodnicze nie tylko wprowadzają w świat nowych doświadczeń i działań, ucząc oceniać je dla nich samych, ale także przygotowują do dokonywania wyborów. Edukacja uniwersytecka powinna wykształcić pewnego rodzaju rozumienie, które jest cenne samo przez się, a nie z powodu sporadycznie osiągniętych korzyści. Taki rodzaj rozumienia stanowi układ komplementarnych dyscyplin. Wartość każdej poszczególnej dyscypliny leży przede wszystkim w jej wkładzie do ogólnego rozwoju edukacji, a wkład ten powinien być prawidłowo rozpoznany i rozumiany²⁴.

Specyfikę uniwersytetu określa jego wielowiekowa tradycja, a także przeobrażenia będące skutkiem oddziaływań warunków politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych kolejnych stuleci. Powodowały one przemiany w zakresie misji uniwersytetu i wypełnianych funkcji, a jednocześnie wyznaczały kierunek ewolucji jego misji i koncepcji. Różnorodność potrzeb i oczekiwań społecznych wobec kształcenia uniwersyteckiego wymaga, aby społeczność akademicka poddała analizie swój aktualny status, wyzwania przyszłości i rozważyła inicjatywy odpowiadające tym wyzwaniom²⁵. Celem uniwersytetu w sytuacji współczesnego świata jest nie tylko obserwowanie wydarzeń i ich komentowanie, lecz także poszukiwanie prawdy i służba człowiekowi. Służba prawdzie i człowiekowi wymaga przekraczania granic poszczególnych dyscyplin wiedzy. Dialog nauki i wiary może rozwijać się twórczo w taki sposób, by przezwyciężyć narzucone ograniczenia i otworzyć się na cały potencjał tego zespolecia. Zatem wiara ze swej istoty domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu, a rozum, szukając pełni prawdy, otwiera się na to, co ukazuje wiara.

²³ V. Possenti, *Wiara, rozum, uniwersytet*, s. 336-337. „Prawda to bowiem «lógos», który tworzy «diálogos», a więc komunikację i komunię. Prawda, dzięki której ludzie wychodzą poza subiektywne opinie i odczucia, pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *lógos* miłości”. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 czerwca 2009), nr 4.

²⁴ Por. A. MacIntyre, *Katolickie uniwersytety. Niebezpieczeństwa, nadzieje, wybory*, tłum. A. Głąb, *Znak* (2005)11, s. 32-35. „Uniwersytet w sposób naturalny stać się może domem i miejscem rozkwitu nie tylko nauk, ale i sztuk. Ale dzięki dobru stać się musi strażnikiem wszystkich wartości, jakie z dobra płyną albo z nim się wiążą”. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, s. 22-23.

²⁵ Por. F.H.T. Rhodes, *The Glion Declaration. The University AT the Millennium*, w: *Challenges Facing Higher Education at the Millennium*, red. W.Z. Hirsch, L.E. Weber, Elsevier Science, Pergamon, Oxford, New York, Tokyo 1999, s. 271-283; G. Neave, *Universities' Responsibility to Society: An Historical Exploration of an Enduring Issue*, w: *The Universities' Responsibility to Society. International Perspectives*, red. G. Neave, Elsevier Science Ltd, Oxford 2000, s. 16; J. Thorens, *Proposal for an International Declaration on Academic Freedom and University Autonomy*, w: *The Universities' Responsibility to Society...*, s. 179-182.

Przenikanie się historii nauki z historią Objawienia ma konsekwencje dla obydwu stron, prowadząc do formowania „autentycznej mądrości”. Spełniając swe powołanie w określonym miejscu i czasie, uniwersytet jest równocześnie mostem przesuwanym w przeszłość i przyszłość.

RATIONAL BELIEF – RATIONAL KNOWLEDGE.
THE UNIVERSITY AS A PLACE OF DIALOGUE BETWEEN SCIENCE
AND FAITH

Summary

For centuries, the search for truth has been one of the most important tasks for universities and academia. Truth has been the foundation of these institutions. Knowing the truth is a unique *spiritual joy (gaudium veritatis)*. The role of the university in the modern world is not only to observe events and comment upon them, but also to search for truth and serve humanity. The service of truth and humanity requires crossing the borders of individual disciplines. The dialogue between science and faith can grow creatively in such a way as to overcome the restrictions imposed and open up to the full potential of the combination. Thus faith by its nature requires that its object be understood with the aid of reason, and reason seeking the full truth opens up to what faith can present. Faith enters into human life and knowledge not in order to abolish reason's autonomy, nor to limit its scope for action. Faith cannot therefore lead to some form of depreciation of reason. These two realities – faith and reason – intertwine and complement each other, while each has its own space in which it becomes real.

Keywords: university, faith, science, truth

Nota o Autorze: ks. dr hab. Stanisław Chrobak profesor UKSW, prodziekan Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW. W swoich badaniach podejmuje problematykę z zakresu pedagogiki ogólnej, teoretycznych podstaw wychowania i pedagogiki o inspiracji chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: uniwersytet, wiara, nauka, prawda

EDYTA WOLTER
UKSW, Warszawa

EDUKACJA EKOLOGICZNA W DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ

1. WPROWADZENIE

W Drugiej Rzeczypospolitej edukacja ekologiczna realizowana była w ścisłym związku z ideą ochrony przyrody. Pojmowana była jako proces kształcenia i wychowania do ochrony przyrody, cenięcia ponadmaterialnej wartości przyrody, rozumienia miejsca i roli człowieka w środowisku życia. Edukacja ekologiczna stanowiła implikację całokształtu procesu dydaktyczno-wychowawczego, realizowanego w szkołach powszechnych i gimnazjach, a od 1932 roku także w liceach. Realizowana była hasłowo – przede wszystkim w ramach treści kształcenia z przyrody i geografii (krajoznawstwa) w zakresie zarówno postaw ideacyjnych wobec środowiska życia (światopogląd), jak i zastosowania praktycznego. W procesie edukacji ekologicznej kształtowano dyspozycje instrumentalne osobowości w zakresie wiedzy o wzajemnych relacjach organizmów żywych w systemie przyrody oraz między nimi a ich środowiskiem. Co cenne – kształtowano również dyspozycje kierunkowe osobowości, związane z troską i wrażliwością wobec wszystkich istot żywych w biosferze.

Celem artykułu jest analiza źródeł drukowanych, krytyka oraz interpretacja dzieł Marii Arct-Golczewskiej, Zofii Bohuszewiczówny i Wandy Haberkantówny. Stanowią antecedence najnowszych kierunków rozwoju edukacji ekologicznej w Polsce.

2. EDUKACJA EKOLOGICZNA W PODRĘCZNIKACH MARII ARCT-GOLCZEWSKIEJ (1872-1913), UZUPEŁNIONYCH PRZEZ JANUAREGO I TADEUSZA KOŁODZIEJCZYKÓW

Maria Arct-Golczewska po ukończeniu studiów napisała książki i atlasy popularyzujące botanikę. Jest autorką książek, które funkcjonowały w praktyce

edukacyjnej w Drugiej Rzeczypospolitej¹ oraz bardzo dobrego podręcznika dla uczniów szkół średnich do nauki botaniki². W przedmowie do pierwszego wydania wyjaśniła, że celem podręcznika jest przekazanie elementarnych pojęć z zakresu nauki o roślinach, a proces nauczania botaniki powinien być realizowany przede wszystkim za pomocą metod opartych na obserwacji – demonstrowaniu przez nauczyciela naturalnych okazów, zjawisk, procesów lub ich modeli oraz ich wyjaśnianiu. Autorka w procesie kształcenia uwzględniła samodzielną pracę ucznia w spostrzeganiu roślin różnymi zmysłami (polisensoryczne poznanie).

W przedmowie do czwartego wydania, które zostało zmienione i poprawione przez Januarego i Tadeusza Kołodziejczyków, zapisano: „przerabiając podręcznik mieliśmy raczej na uwadze więcej nauczyciela niż ucznia. Dla nauki botaniki dla uczniów winny być nie książki, ale rośliny; poza tem bardzo ważną rolę odgrywają ryciny”³. Trzeba przypomnieć, że podręcznik (w tej wersji) służył jako środek dydaktyczny, także w latach następnych⁴, zwłaszcza w procesie wyjaśniania problematyki dotyczącej: nasion lub zarodników i ich kiełkowania, następnie wyglądu różnych roślin, ich budowy (zewnętrznej i wewnętrznej), życia roślin (odżywianie, pobieranie wody i ciał mineralnych, przyswajanie, krążenie soków odżywczych w roślinie, gromadzenie pokarmów, odżywianie pasożytów i roztozczy, oddychanie, wzrost, zjawiska ruchu roślin)⁵.

Dopiero w siódmym wydaniu podręcznika (1923) – w ostatniej jego części, poświęconej problematyce pochodzenia polskiej flory – są treści dydaktyczne dotyczące problematyki związanej z ingerencją człowieka w środowisko życia.

¹ Program Państwowego gimnazjum męskiego polecono podręcznik (dla klasy III i IV) M. Arct-Golczewskiej pt. *Podręcznik do nauki botaniki, cz. I i II*, wyd. IV, zmienione i popr. przez J. i T. Kołodziejczyków. Por. *Program Państwowe gimnazjum męskie im. kr. Zygmunta Augusta w Wilnie (typ humanistyczny z łacina)*, Nakładem Księgarni Stowarzyszenia Naucz. Pol., Wilno 1922, s. 53. Por. Archiwum Akt Nowych w Warszawie; Zespół: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego; Tytuł jednostki: *Wyposażenie pracowni biologicznych w gimnazjach polskich – korespondencja, szkice techniczne, wykresy*; Daty krańcowe: 1930, sygn. 173 (nr mikrofilmu: B – 9168) – *Spis książek dla uczniów*, k. 44–46. Książki M. Arct-Golczewskiej wykorzystywano także w procesie dydaktyczno-wychowawczym szkół powszechnych. Por. *Poradnik dla nauczycieli szkół powszechnych. Szczegółowy rozkład materiału naukowego (Nauczycielskie Konferencje Rejonowe Powiatu Włocławskiego)*, Skład Główny w Księgarni Szkolnej Filji Książnicy Polskiej we Włocławku, Włocławek 1925, s. 141, 142, 145.

² Por. B. Hryniewiecki, *Udział kobiety polskiej w rozwoju botaniki*. Odbitka z „Czasopisma Przyrodniczego” Wydawnictwa Towarzystwa Przyrodniczego im. St. Staszica w Łodzi, Rocznik VII 1933, zeszyt 1-3, Czcionkami Drukarni Państwowej, Łódź 1933, s. 15.

³ M. Arct-Golczewska, *Podręcznik do nauki botaniki część pierwsza i druga razem. Wydanie czwarte zmienione i poprawione przez J. i T. Kołodziejczyków z 339-ma rycinami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1918, s. VII.

⁴ Taż, *Podręcznik do nauki botaniki część pierwsza i druga razem. Wydanie piąte zmienione i poprawione przez J. i T. Kołodziejczyków z 339-ma rycinami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1920, s. VIII.

⁵ Por. taż, *Podręcznik do nauki botaniki opracowali podług nowego programu January i Tadeusz Kołodziejczycowie. Część pierwsza. Wydanie szóste*, M. Arct, Warszawa 1922, s. 1, 9, 15, 50, 84.

Chodzi nie tylko o roślinność pierwotną, zmienioną przez człowieka, ale także o puszcze i stepy, które człowiek przemienił na urodzajne pola i rozpowszechnił rośliny obce polskiej florze. Wyjątek stanowią Góry Świętokrzyskie, Karpaty, Tatry, Puszcza Białowieska – miejsca, w których zachowała się dawna (pierwotna) szata roślinna, partie leśne, a „szczątki te winny być zachowane przez nas, jako żywe pomniki pierwotnej przyrody”⁶. Omawiany podręcznik był więc stopniowo zmieniany, uzupełniany i dostosowywany do najnowszych osiągnięć naukowych i pedagogicznych⁷. Został także wzbogacony o treści z zakresu wychowania ekologicznego – do ochrony środowiska⁸ życia oraz licznymi rysunkami roślin.

W jedenastym wydaniu podręcznika (1929), oprócz informacji o przyrodzie w Puszczy Białowieskiej, Tatrach, Pieninach, Karpatach Wschodnich (Czarnohora), Karpatach Zachodnich zawarto cenne, ze względów dydaktyczno-wychowawczych wiadomości o ochronie szarotki w Tatrach, mikołajka nadmorskiego nad Morzem Bałtyckim oraz poświęcone ochronie cisów, modrzewia i innych ginących roślin⁹. Podręcznik uzupełniono piękną fotografią sosnowego boru w Puszczy Białowieskiej¹⁰.

Maria Arct-Golczewska jest także autorką innych publikacji, w których dzieliła się wiedzą o roślinach¹¹ – prezentowała spisy roślin (ich polskie i łacińskie nazwy oraz opisy), które wykorzystywano jako środek dydaktyczny podczas nauki szkolnej¹². Przygotowała również bardzo ładnie wydany atlas roślin¹³, zawierający

⁶ Taż, *Podręcznik do nauki botaniki opracowali January i Tadeusz Kołodziejczykowie. Wydanie siódme poprawione z 366 rysunkami i 8 tablicami. Dozwolone przez Ministerstwo W R i O P do użytku w szkołach średnich*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1923, s. 218.

⁷ Por. M. Arct-Golczewska, J. i T. Kołodziejczykowie, *Podręcznik do nauki botaniki. Wydanie ósme poprawione z 358 rysunkami i 8 tablicami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1924, s. 1.

⁸ Por. tamże, s. 237. Por. także M. Arct-Golczewska, J. i T. Kołodziejczykowie, *Podręcznik botaniki. Wydanie dziewiąte uzupełnione i poprawione z 339 rysunkami w tekście i 4 tablicami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1925, s. 296. Por. M. Arct-Golczewska, J. i T. Kołodziejczykowie, *Podręcznik botaniki. Wydanie dziesiąte uzupełnione i poprawione z 327 rysunkami i 4 tablicami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1927, s. 302.

⁹ Por. M. Arct-Golczewska, J. i T. Kołodziejczykowie, *Podręcznik botaniki. Wydanie jedenaste uzupełnione i poprawione z 320 rysunkami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1929, s. 303.

¹⁰ Por. tamże, s. 1 i 303. Por. także M. Arct-Golczewska, J. i T. Kołodziejczykowie, *Podręcznik botaniki. Wydanie dwunaste uzupełnione i poprawione z 320 rysunkami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1930, s. 1.

¹¹ Por. M. Arct-Golczewska, *Botanika na przechadzce 16 tablic kolorowych 212 rysunków roślin z tekstem objaśniającym. Część pierwsza*, Wydanie trzecie, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1929, ss. 26 plus album roślin. Por. taż, *Botanika na przechadzce 208 rysunków roślin na 20 tablicach. Wydanie trzecie z tekstem objaśniającym, przejrzanym i uzupełnionym przez dr. J. Kołodziejczyka, Część druga*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1929, ss. 40 plus album.

¹² Por. G.G. Lewis, *Program propedeutyki przyrody oraz wskazówki jak należy go przeprowadzić*, tłum. Z. Wołowska, słowo wstępne K. Chmielewski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1918, s. 11.

¹³ M. Arct-Golczewska, *Atlas roślin krajowych (botanika na przechadzce). 208 rysunków roślin na 20 tablicach. Wydanie czwarte z tekstem objaśniającym, przejrzanym i uzupełnionym przez dr. J. Kołodziejczyka*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1938, ss. 46 plus atlas.

oprócz rysunków roślin szczegółowe o nich dane. Jest to starannie przygotowana publikacja – w której jednak nie ma żadnych wiadomości o ochronie przyrody. Podobnie zresztą jak w pięknie wydanym kolorowym albumie, poświęconym kwiatom letnim i jesiennym¹⁴. Natomiast opowiadanie pt. *Mali przyrodnicy* Arct-Golczewska poświęciła darom natury, uwrażliwiając duszę dziecięcą nie tylko na ich życiodajne piękno, ale także na wartość użyteczną wielu roślin, warzyw i drzew dla człowieka¹⁵.

3. EDUKACJA EKOLOGICZNA W OPOWIADANIACH DLA DZIECI ZAGRANICZNYCH AUTORÓW PRZETŁUMACZONYCH NA JĘZYK POLSKI PRZEZ MARIĘ ARCT-GOLCZEWSKĄ

W okresie Drugiej Rzeczypospolitej w działalności dydaktyczno-wychowawczej wykorzystywano przetłumaczone na język polski dzieła zagranicznych autorów, z których kilka opracowała Maria Arct-Golczewska. Przykład stanowią przetłumaczone z języka angielskiego książki-pogadanki Arabelli B. Buckley. Jest w nich dużo interesujących informacji o drzewach, które mają ogromne znaczenie dla środowiska życia, ponieważ oczyszczają powietrze. Poza tym są pożyteczne, ze względu na walor estetyczny, jako miejsce do spędzania czasu wolnego (odpoczynku) oraz służą człowiekowi jako materiał do opału i w przemyśle budowlanym¹⁶. Inny przykład stanowi przetłumaczona z języka angielskiego przez Arct-Golczewską książeczka dla dzieci, której bohaterem jest chłopiec – zapalony przyrodnik, zainteresowany każdym szczegółem w środowisku życia: „sposób pisania jest wskutek tego barwniejszy i bardziej pociągający młodych czytelników, zachęcający do (...) poznawania otaczającego ich życia w przyrodzie”¹⁷, poznawania życia pająków w zaroślach, gniazda dzięcioła, życia wiewiórek, kota, kreta i jego mieszkania, trzmieła i jego gniazda, skowronka i jego wrogów oraz wiosennych kwiatów¹⁸.

Maria Arct-Golczewska przetłumaczyła pogadanki przyrodnicze, które były wykorzystywane przez nauczycieli w działalności dydaktyczno-wychowawczej w Drugiej Rzeczypospolitej jako czytanki dopełniające (z serii wydawniczej *Zwróć oczy na przyrodę*). Poruszone w nich problemy dotyczą życia roślin i zwierząt.

¹⁴ Taż, *Kwiaty letnie i jesienne*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1934, passim.

¹⁵ Taż, *Mali przyrodnicy. Wydanie drugie z rycinami* (Seria: Moje Książeczki, Nr 98), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1917, ss. 44.

¹⁶ Por. A.B. Buckley, *Drzewa i krzewy podług angielskiego oryginału opracowała Maria Arct-Golczewska z 8 tablicami barwnymi i 42 rysunkami w tekście* (Zwróć uwagę na przyrodę, Książeczka 6), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1909, s. 5, 6, 8, 27, 57, 76.

¹⁷ A.B. Buckley, *Zwróć oczy na przyrodę. Książeczka trzecia „Życie w lesie i w polu” opracowała podług angielskiego Maria Arct-Golczewska z 8 tablicami barwnymi i 28 rysunkami w tekście*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1908, s. 5.

¹⁸ Por. tamże, s. 8, 12, 16, 25, 29, 47, 51, 55, 61.

Autorka zachęcała do łączenia treści pogadarek z prawidłowo realizowanym procesem obserwowania przyrody przez dzieci i formułowaniem ewentualnych pytań¹⁹.

Maria Arct-Golczewska opracowała – na podstawie angielskich podręczników K.G. Lutz'a wskazówki dydaktyczne (pomocne w zbieraniu, określaniu, zasuszaniu roślin i układaniu zielników) w celu poznania roślinności danej okolicy, które są cenne zwłaszcza wówczas „gdy się je zbiera z zamiłowaniem”²⁰. Opracowała również przetłumaczone na język polski opowiadania przyrodnicze w formie kilkunastu opisów, które napisał Henri Coupin, prezentując młodym czytelnikom życie małp, gibbonów, psów, górskich kozic, kotów, fok, ryb, rekinów oraz ropuch²¹. Kolejny przykład stanowią przetłumaczone na język polski opowiadania przyrodnicze Ernesta Thompsona²² o życiu ptaków i zwierząt, a także opowiadania na podstawie opisu kilku wycieczek, których autorem jest dr Curt Floericke – w treści których dzieci, chodząc po polu i łące – w naturalnych warunkach poznają życie ptaków²³ (skowronka, kobuza, gąsior, wrona, gawron, kuropatwy, przepiórki, wilgi, pustułki, myszołowa, dudka, jastrzębia) oraz zwierząt²⁴ (zajęca, jeża, kreta, łasicy, myszy polnej, chomika, jaszczurki, padalca), koników polnych i świetlików²⁵.

Oprócz w/w książek Maria Arct-Golczewska przetłumaczyła książkę z języka francuskiego, napisaną z myślą o nauczycielach oraz uczących się samodzielnie, którzy pragną uzupełnić elementarną wiedzę o przyrodzie. Arct-Golczewska zaznaczyła, że jest „przede wszystkim jednak (...) przydatna w szkołach ludowych, rolniczych, ogrodniczych i rzemieślniczych”²⁶. Składa się z 50 lekcji, wśród

¹⁹ Por. A.B. Buckley, *Życie roślin w polu, na łące i w ogrodzie opracowane przez Marię Arct-Golczewską. Wydanie drugie z 8-ma tablicami barwnymi i 35-ma rysunkami w tekście* (Zwróć oczy na przyrodę, Książeczka 1), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1919, s. 3, 4, 7, 8.

²⁰ M. Arctówna, *Wskazówki do zbierania, określania, zasuszania roślin i układania zielnika według podręczników dra K.G. Lutz'a i innych z 75-ma rysunkami* (Seria: Książki dla wszystkich, Nr 205), Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1905, s. 4.

²¹ Por. H. Coupin, *Zwierzęta gimnastykujące się z 17 rysunkami* (Zajmujące czytanki przyrodnicze) opracowane przez M. Arct-Golczewską, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1910, s. 3, 6, 8, 9, 11, 18, 19, 23, 28.

²² Por. E. Thompson, *Nowe opowiadania z życia zwierząt „Śpiewak uliczny przygody wróbla Grzmotka* (Seria 5: Zajmujące czytanki przyrodnicze, Nr 6) tłum. z j. angielskiego przez M. Arct-Golczewską, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa (b. r. w.), s. 23. Por. E.S. Thompson, *Nowe opowiadanie z życia zwierząt II „Wully Pies owczarski”* (Seria 5: Zajmujące czytanki przyrodnicze, Nr 4), tłum. M. Arct-Golczewska, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1909, s. 3.

²³ Por. C. Floericke, *Młodzi przyrodnicy. Wycieczki zoologiczne (według oryginału napisała Maria Arct-Golczewska) Książeczka II „W polu i na łące” z 3 tablicami barwnymi i licznymi rycinami*, Druk M. Arcta, Warszawa 1912, s. 5.

²⁴ Por. tamże, s. 38.

²⁵ Por. tamże, s. 117.

²⁶ *Przedmowa od Tłumaczki*, w: P. Ledoux, *50 lekcji przygotowawczych z nauk przyrodniczych. Część pierwsza: Najprostsze wiadomości o ciałach z 72 rysunkami*, tłum. M. Arct-Golczewska, Wydanie II, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1916, s. 4.

których lekcja nr 11 została poświęcona znaczeniu wody, jej życiodajnemu znaczeniu dla człowieka, roślin i zwierząt „bez wody nie byłoby życia na Ziemi”²⁷. Dlatego trzeba ją cenić i szanować, a nawet – jak to autor ujął – „miłujcie wodę, kochajcie wodę”²⁸.

Natomiast lekcja nr 30 została opracowana w celu wyjaśnienia uczniom znaczenia roślin pokarmowych – niezbędnych dla człowieka, takich jak: żyto, proso, gryka, kukurydza, pożyteczne rośliny cebulkowe (buraki, ziemniaki), owoce, drzewa leśne, które stanowią „wielkie bogactwo człowieka. Należy je umiejętnie ochraniać i wycinać w odpowiedniej porze (...) Nie należy wycinać drzew w górach”²⁹. Na uwagę zasługują ćwiczenia praktyczne, w ramach których trzeba opisać – w „liście do przyjaciela”, jakie znaczenie mają lasy (w przyrodzie i dla człowieka), dlaczego trzeba szanować las i jego poszycie leśne, które „jest nieodzowną i bardzo powabną składową lasu!”³⁰.

4. EKOLOGICZNE WZMIANKI W AUTORSKICH PODRĘCZNIKACH ZOFII BOHUSZEWICZÓWNY (1884-1953)

W Drugiej Rzeczypospolitej Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego prace nad programem nauczania biologii w szkołach powszechnych i średnich powierzyło (m.in.) Zofii Bohuszewiczówny. Jest ona autorką polskich podręczników szkolnych oraz opracowań podręczników zagranicznych autorów, przetłumaczonych na język polski, które funkcjonowały w praktyce edukacyjnej w dwudziestoleciu międzywojennym³¹.

W podręczniku z botaniki, wykorzystywanym w procesie dydaktyczno-wychowawczym w IV klasie szkoły średniej – wśród opracowanych treści kształcenia w zakresie poszczególnych grup roślinnych, z ich geograficznym usytuowaniem, wiadomościami o roślinach lekarskich, technicznych, szkodliwych (chwastach) i roślinach kopalnych – Bohuszewiczówna wzmiankuje o problema-

²⁷ Tamże, s. 64.

²⁸ Tamże, s. 66.

²⁹ P. Ledoux, *50 lekcji przygotowawczych z nauk przyrodniczych. Część druga: Ziemia uprawna i świat roślinny. Wydanie drugie z 70 rysunkami*, tłum. M. Arct-Golczewska, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1918, s. 116 i 118.

³⁰ Tamże, s. 123.

³¹ *Program nauki w szkołach powszechnych siedmioklasowych Przyroda, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego*, Wydanie V, Skład Główny „Książnica – Atlas” – Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych, Warszawa 1925, s. 94. Por. *Poradnik dla nauczycieli szkół powszechnych*, s. 144. Por. także Archiwum Akt Nowych w Warszawie; Zespół akt: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego; Tytuł jednostki: *Wyposażenie pracowni biologicznych w gimnazjach polskich – korespondencja, szkice techniczne, wykresy*; Daty krańcowe: 1930, sygn. 173 (nr mikrofilmu B – 9167) – *Dziela przyrodnicze dla młodzieży*, k. 303.

tyce ekologicznej³². I w tym kontekście dużo uwagi poświęciła sprawie ogródów szkolnych, która już w roku szkolnym 1919/1920 była rozważana w Wydziale Programowym Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a także wartości „demonstracji okazów (...) ćwiczeń mikroskopowych (...) eksperymentów”³³, wycieczek szkolnych – dzięki którym uczniowie mogą samodzielnie opracowywać dzienniczki botaniczne. W podręczniku znajdują się również protokoły lekcji oraz spis polskich i zagranicznych dzieł oraz podręczników z zakresu botaniki³⁴.

5. EKOLOGICZNE IMPLIKACJE W PODRĘCZNIKACH ZAGRANICZNYCH AUTORÓW PRZETŁUMACZONYCH I OPRACOWANYCH PRZEZ ZOFIĘ BOHUSZEWICZÓWNĘ

Zofia Bohuszewiczówna przetłumaczyła i opracowała także publikacje zagranicznych autorów – poświęcone roślinom owadożernym³⁵, dzięki którym dzieci mogły zrozumieć miejsce człowieka w systemie przyrody. Wykorzystując metaforyczne uogólnienie porównała „człowieka darmozjada” do „robaków darmozjadów, które nie zdobywają samodzielnie i nie trawią pokarmu w swoim ciele (...) jeno wchłaniają gotowe soki pokarmowe”³⁶.

Wśród tłumaczeń Bohuszewiczówny szczególne miejsce zajmują prace Jean’a Henri’ego Fabre’a³⁷. Jest w nich dużo inspiracji do realizowania wychowania ekologicznego, przede wszystkim w zakresie kształtowania pozytywnych emocji wobec środowiska życia, umiłowania przyrody, która jest „niewyczerpanym źródłem wiedzy”³⁸.

³² Por. Z. Bohuszewiczówna, *Lekcje botaniki w IV klasie szkoły średniej ze wstępem metodycznym* (przedmowa A.B. Dobrowolski), Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Warszawa 1925, s. 7.

³³ Tamże, s. 24, 32, 71.

³⁴ Por. tamże, s. 436.

³⁵ Z. Bohuszewiczówna, *Rośliny owadożerne (opracowanie według Knerera von Marilaun i in. z 13 rycinami)*, Nakład Księgarni Św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927, ss. 45.

³⁶ Taż, *Darmozjady w świecie roślin (opracowanie według Knerera, S. Porieckiego i in.)*, Nakład Księgarni Św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927, s. 1-3.

³⁷ Henri Fabre (1823-1915) – francuski przyrodnik, autor dzieła pt. *Pamiętniki entomologa* – swoje życie poświęcił badaniu przyrody ojczystego kraju, ponieważ był zamilowanym badaczem przyrody (zwłaszcza interesowało go życie owadów). Po uzyskaniu dyplomu pracował jako nauczyciel w wiejskiej szkole, prowadząc zajęcia również podczas niedzielnych wycieczek, gdy dzieci zbierały rośliny, układały zielniki, podpatrywały życie owadów. Dzięki tej pracy zdobył doświadczenie w pracy z dziećmi w zakresie przekazywania wiedzy o środowisku przyrody. Por. Z. Bohuszewiczówna, *W świecie owadów (według H. Fabra z 31 rycinami i 3 tablicami barwnymi)*, Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”, Warszawa 1922, s. 3 i 5. Por. J.H. Fabre, *Szkodniki. Pogadanki o owadach szkodliwych*, tłum. Z. Bohuszewiczówna, Książnica – Atlas, Lwów-Warszawa 1925, s. 1.

³⁸ Z. Bohuszewiczówna, *W świecie owadów...*, s. 4.

Fabre był miłośnikiem przyrody³⁹ i za pomocą swoich książek nauczał, jak ją szanować, cenić i kochać. Obserwował owady żyjące w warunkach naturalnych, pisał: „ja studiuję je pod naturalnym sklepieniem nieba; wy czynicie z niego przedmiot wstępu i litości, a ja uczę je kochać. Wy badacie śmierć – ja badam życie”⁴⁰. Dzięki jego ekologicznej wrażliwości wyrażonej w publikacjach dla dzieci (pogadanki w formie dialogu) – jak to ujęła Bohuszewiczówna – można „badać duszę zwierząt w najwznioślejszych jej przejawach, badać ją przy śpiewie ptaków, pod szafirowym sklepieniem nieba”⁴¹.

Zofia Bohuszewiczówna jest współautorką tłumaczenia na język polski pogadanek dla dzieci o ptakach i zwierzętach pożytecznych, takich jak: nietoperz, jeż, kret, sowa, orzeł, kruk, wrona, dzięcioł, kukułka, jaskółka, wąż, jaszczurka, żaba, ropucha⁴². Ich celem jest nie tylko przekazanie wiedzy o budowie, życiu oraz znaczeniu poszczególnych zwierząt w systemie przyrody, lecz przede wszystkim wychowanie do postaw szacunku dla ptaków i zwierząt – jako sprzymierzeńców człowieka, którym nie wolno dokuczać – „nie ciskajcie kamieniami w ropuchę, gdyż czyniąc to, pozbawilibyście ogród dzielnego obrońcy. Pozwólcie jej spełniać spokojnie swoje rzemiosło; wytępi ona tyle owadów, robaków, że wyda się w końcu mniej brzydką. Pożytek, jaki przynosi ropucha, jest tak cenny, że w Anglii prowadzą nią handel. Kupują na rynku ropuchę; ogrodnik niesie ją do domu ostrożnie, żeby jej nie zaszkodzić; puszcza ją swobodnie w ogrodzie albo w cieplarni – kryształowego pałacu, w którym kwitną najpiękniejsze rośliny. Ropucha poluje tam na stonogi, ślimaki i inne szkodliwe stworzenia, które mogłyby zniszczyć cenne rośliny. Wywiązuje się gorliwie ze swego obowiązku”⁴³.

Na podstawie zaprezentowanych przykładów można stwierdzić, że Fabre kształtował postawy ekologiczne, także polskich dzieci – przede wszystkim pozytywne postawy wobec środowiska życia, podkreślając wielokrotnie: bądźcie dobrzy dla zwierząt wszelakich. W okresie Drugiej Rzeczypospolitej jako środek dydaktyczny w pracy z dziećmi wykorzystywano także niemiecką książkę opracowaną do użytku szkolnego, pt. *Z życia naszych szkodników i sprzymierzeńców* Alfreda Edmunda Brehma (1829-1884) – przetłumaczoną przez Zofię Bohuszewiczówną i Helenę Grotowską. Jest to książka o życiu, obszarach przebywania, sposobie odżywiania i życia zwierząt oraz o ich charakterystycznych cechach. W poszczególnych jej rozdziałach opisano życie: jeża, kreta, nietoperza, myszy

³⁹ Por. tamże, s. 7.

⁴⁰ J.H. Fabre, *Z życia owadów. Pisma wybrane z „Souvenirs Entomologiques”*, tłum. Z. Bohuszewiczówna i M. Górską, Wydanie II, Książnica – Atlas, Lwów-Warszawa 1925, s. V.

⁴¹ Tamże, s. VI.

⁴² J.H. Fabre, *Nasi sprzymierzeńcy. Pogadanki o zwierzętach pożytecznych*, tłum. Z. Bohuszewiczówna i M. Górską, Książnica – Atlas, Lwów-Warszawa 1925, s. 19, 39, 53, 86, 97, 114, 118, 124, 139, 162, 191, 199, 204.

⁴³ Tamże, s. 208-209.

domowej, świnki morskiej, królika domowego, zająca polnego, lisa, wilka, niedźwiedzia brunatnego i lwa⁴⁴.

6. KSZTAŁTOWANIE ZAMIŁOWANIA DO WIEDZY O ŚRODOWISKU NATURALNYM W TWÓRCZOŚCI DYDAKTYCZNEJ WANDY HABERKANTÓWNY (1871-1930)

Wanda Haberkantówna popularyzowała⁴⁵ problematykę dotyczącą procesu wychowania zdrowego pokolenia Polaków. W tym celów zaleciła współpracę lekarzy szkolnych z nauczycielami przyrodoznawstwa, fizyki, chemii⁴⁶ oraz wychowanie dzieci do piękna (wychowanie estetyczne). Jest również autorką opowiadań przyrodniczych dla dzieci⁴⁷, które były wykorzystywane, jako środek dydaktyczny w praktyce edukacyjnej⁴⁸, także w zakresie edukacji ekologicznej dzieci. Na przykład w opowiadaniu pt. *Antek śmieciarz* uświadomiła swoim młodym czytelnikom, że papier jest „ze szmat robiony”, które są na śmietniku⁴⁹. Natomiast w opowiadaniu pt. *Śmietnik na wsi* – wartość odpadków pożywienia, zwłaszcza zimą dla ptaków i zwierząt⁵⁰.

W swoich publikacjach akcentowała wartość czystego środowiska naturalnego w prawidłowym rozwoju człowieka, zwłaszcza świeżego powietrza, dzięki drzewom i roślinom⁵¹, które otaczają człowieka i korzystnie wpływają na istoty ludzkie, także ze względu na nieocenione walory estetyczne. Tłumaczyła swoim czytelnikom, że zimą obowiązkiem każdego jest pomoc okazywana ptakom i zwierzętom dzięki systematycznemu ich dokarmianiu⁵². Jest również współautorką

⁴⁴ Por. A.E. Brehm, *Z życia naszych szkodników i sprzymierzeńców z 11 rycinami*, tłum. H. Grotowska, Z. Bohuszewiczówna, Nakład Księgarni Św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927, s. 1, 10, 21, 30, 35, 41, 45, 52, 65, 75, 89.

⁴⁵ Por. B. Hryniewiecki, *Udział kobiety polskiej w rozwoju botaniki...*, s. 15.

⁴⁶ Por. W. Haberkantówna, dr, wizyt. Ministerstwa W R i O P, *Uwagi w sprawie nauczania higieny w gimnazjach (Referat wygłoszony na posiedzeniu lekarzy szkolnych w Warszawie dnia 16 lutego 1928 r.)*, Czcionkami Drukarni św. Wojciecha, Poznań 1928 (Odbitka z *Wychowania Fizycznego* (1928), zesz. 6 i 7-8), s. 6.

⁴⁷ Opowiadania przyrodnicze Wandy Haberkantówny były dostępne (także) w bibliotekach szkolnych.

⁴⁸ Por. *Poradnik dla nauczycieli szkół powszechnych...*, s. 144.

⁴⁹ W. Haberkantówna, dr, *Opowiadania przyrodnicze. Wydanie drugie uzupełnione z 36 rysunkami Wandy Mayznerówny*, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych Akc. Sp. Kartograficzna i Wydawnicza, Lwów-Warszawa 1924, s. 4.

⁵⁰ Por. tamże, s. 6-7. Por. także W. Haberkantówna, dr, *Śmietnik. Opowiadania przyrodnicze. Wydanie czwarte uzupełnione z 33 rycinami*, Książnica – Atlas Zjednoczone Zakłady Kartograficzne i Wydawnicze Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych, Sp. Akc., Lwów-Warszawa 1928, ss. 68.

⁵¹ Por. W. Haberkantówna, dr, *Z naszych wycieczek. Z 53 rycinami*, Wydanie II, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1925, s. 66.

⁵² Por. tamże, s. 84. Por. także W. Haberkantówna, dr, *Z naszych wycieczek z 39 rycinami*, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1918, ss. 104.

innych opowiadań przyrodniczych dla dzieci⁵³, dzięki którym mali czytelnicy mogli lepiej zrozumieć ekologiczną współzależność organizmów żyjących w ekosystemie stawu i okolicznych mieszkańców: kaczek, ślimaków, węży wodnych, żab, komarów, wodnych roślin (rzęsa, jaskier wodny) oraz roślin i ptactwa nadbrzeżnego⁵⁴.

Opowiadanie przyrodnicze (napisane wspólnie z Jadwigą Chrzęszczewską), poświęcone ekosystemowi łąki, sprzyja zrozumieniu, jak ważnym przyrodniczym bogactwem są łąki, na obszarze których dokonuje się ekologiczne współistnienie m.in. kretów, dżdżownic, bocianów, świerszczy, pająków, trzmieli, ropuch i świetlików, kwiatów i motyli⁵⁵. Poza tym, ich naturalne piękno może stać się inspiracją dla wychowania estetycznego: „ten (...), komu udało się w słoneczny czerwcowy poranek podpatrzeć tajemnicę kwitnienia traw, powie z pewnością, że widział coś pięknego, wielkiego, choć nie było tam blasków i woni”⁵⁶.

Haberkantówna opublikowała także protokoły⁵⁷ z przeprowadzonych lekcji z przyrodoznawstwa w latach szkolnych: 1918/1919 i 1919/1920, w klasach: pierwszej, drugiej i trzeciej. Stanowią szczegółowy zapis zrealizowanych lekcji w gimnazjum P.J. Kowalczykówny w Warszawie, włącznie z pytaniami nauczycieli i odpowiedziami uczniów podczas poszczególnych jednostek dydaktycznych. Na podstawie protokołów można zauważyć, że treści kształcenia obfitowały informacjami naukowymi o organizmach żywych. W protokołach zanotowano, że niektóre dzieci, uczące się w klasie pierwszej gimnazjum (nawet jeszcze przed rozpoczęciem nauki szkolnej, czyli już od wieku przedszkolnego), okazywały

⁵³ Opowiadania przyrodnicze służyły jako środek dydaktyczny podczas lekcji szkolnych. Por. G.G. Lewis, *Program propedeutyki przyrody oraz wskazówki jak należy go przeprowadzić*, tłum. Z. Wołowska, słowo wstępne K. Chmielewski, Wydawnictwo M. Arcta, Warszawa 1918, s. 11.

⁵⁴ Por. J. Chrzęszczewska, W. Haberkantówna, *Opowiadania przyrodnicze I Staw z 26 rysunkami*, Wydanie III, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa-Kraków-Lublin-Lódź-Paryż-Poznań-Wilno-Zakopane 1925, s. 19, 53, 57, 61, 70, 85.

⁵⁵ Por. J. Chrzęszczewska, W. Haberkantówna, *Opowiadania przyrodnicze II Łąka z 44 rysunkami*, Wydanie III poprawione, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1929, s. 53, 58, 67, 97, 105, 107, 120, 123.

⁵⁶ Tamże, s. 48.

⁵⁷ Stanowiły środek dydaktyczny w praktyce edukacyjnej w Drugiej Rzeczypospolitej. Por. *Program nauki w szkołach powszechnych siedmioklasowych Przyroda*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Wydanie V, Skład Główny „Książnica – Atlas” – Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych, Warszawa 1925, s. 94. Por. *Poradnik dla nauczycieli szkół powszechnych. Szczegółowy rozkład materiału naukowego (Nauczycielskie Konferencje Rejonowe Powiatu Włocławskiego)*, Skład Główny w Księgarni Szkolnej Filiji Książnicy Polskiej we Włocławku, Włocławek 1925. S. 141. Por. Archiwum Akt Nowych w Warszawie; Zespół akt: Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego; Tytuł jednostki: *Wyposażenie pracowni biologicznych w gimnazjach polskich – korespondencja, szkice techniczne, wykresy*; Daty krańcowe: 1930, sygn. 173 (nr mikrofilmu B – 9168) – Haberkantówna. *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa*, k. 126; *Dziela przyrodnicze dla młodzieży*, k. 303.

zamiłowanie do przyrody⁵⁸ i bardzo interesowały się problematyką przyrodniczą – pielęgnowały rośliny, hodowały zwierzęta i obserwowały je w ich naturalnym środowisku życia.

W drugim wydaniu tej publikacji – do protokołów załączono skorowidz nazw oraz spis okazów i pomocy naukowych⁵⁹. Podobnie zresztą, jak w ich trzecim wydaniu, w którym została ponadto umieszczona informacja o programie nauki w szkołach powszechnych siedmioklasowych: religia (rzymsko-katolicka, prawosławna, ewangelicko-reformowana, mojżeszowa), język polski, języki obce, historia, geografia, przyroda, ćwiczenia cielesne, śpiew, roboty, roboty kobiece – gospodarstwo domowe, rysunki, ogólne wskazówki metodyczne⁶⁰.

W klasie drugiej w gimnazjum P.J. Kowalczykówny w Warszawie cel edukacyjny uwzględniał „rozbudzenie czynnego zainteresowania i umiłowania przyrody przez bliższe z nią obcowanie”⁶¹ oraz opanowanie umiejętności obserwowania przyrody w ramach lekcji z przyrodoznawstwa, które odbywały się trzy razy w tygodniu. Wdrażano do cenięcia przyrody i szanowania jej piękna⁶², także podczas wycieczek do parków miejskich. Na ich podstawie były tworzone rysunki poszczególnych gatunków ptaków, roślin i drzew. W procesie kształcenia rozwijano zamiłowanie do czytania⁶³ książek. Na lekcjach przeważała tzw. sucha wiedza o zwierzętach, ich rozmnażaniu oraz o życiu owadów.

Na podstawie protokołów z lekcji przyrodoznawstwa, przeprowadzonych w klasie trzeciej w roku szkolnym 1919/1920, można stwierdzić, że w w/w gim-

⁵⁸ Por. W. Haberkantówna, dr, *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa odbytych w roku szkolnym 1918/1919 w klasie pierwszej gimnazjum P. Kowalczykówny w Warszawie. Materiały i opracowania z zakresu pedagogiki*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Sekcja Szkolnictwa Średniego, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów-Warszawa 1920, s. 3.

⁵⁹ Por. też, *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa odbytych w roku szkolnym 1918/1919 w klasie pierwszej gimnazjum P. Kowalczykówny w Warszawie. Materiały i opracowanie z zakresu pedagogiki*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Wydanie II, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Warszawa 1922, s. 141-145 i 146-147.

⁶⁰ Por. też, *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa. Część pierwsza. Materiały i opracowania z zakresu pedagogiki*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Wydanie II, Skład Główny Książnica – Atlas Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Warszawa 1929, s. 156-161 i 162-163.

⁶¹ Taż, *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa odbytych w roku szkolnym 1919/1920 w klasie drugiej gimnazjum P. J. Kowalczykówny w Warszawie. Część druga. Materiały i opracowanie z zakresu pedagogiki*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Książnica Polska Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Lwów-Warszawa 1922, s. 3.

⁶² Por. tamże, s. 10.

⁶³ Por. W. Haberkantówna, dr, *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa odbytych w roku szkolnym 1919/1920 w klasie drugiej gimnazjum P. J. Kowalczykówny w Warszawie. Część druga. Materiały i opracowania z zakresu pedagogiki*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Wydanie II, Skład Główny Książnica – Atlas Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Warszawa 1927, s. 11.

nazjum odbyło się dużo wycieczek w celu obserwowania przyrody, ze szczególnym uwzględnieniem poznania ubarwienia i kształtów poszczególnych gatunków liści. Były to wycieczki dwugodzinne⁶⁴ i całodniowe⁶⁵ w Ogrodzie Botanicznym, Łazienkach Królewskich, w lesie – w Młocinach. Na ich podstawie opracowano spis zaobserwowanych okazów przyrody.

7. EKOLOGICZNE IMPLIKACJE W TWÓRCZOŚCI DYDAKTYCZNO-
-WYCHOWAWCZEJ ZAGRANICZNYCH AUTORÓW, POPULARYZOWANYCH
W DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ PRZEZ WANĘ HABERKANTÓWNĘ

Pod redakcją Wandy Haberkantówny został opublikowany (przetłumaczony z języka angielskiego na polski) przewodnik metodyczny dla nauczycieli przyrody, którego autorem jest Eduard Hassenpflug. Jest to cenna publikacja, w której autor wyjaśniał nauczycielom przyrodoznawstwa, że podręcznik nie może być jedynym środkiem dydaktycznym podczas realizowanych lekcji szkolnych. Ma służyć jedynie jako pomoc – zarówno dla nauczycieli, jak i ich uczniów⁶⁶. Poza tym, nie należy wymagać od uczniów, aby ograniczali się jedynie do zapamiętania wiedzy przyrodniczej, lecz umieli obcować z przyrodą, obserwować organizmy żyjące w środowisku naturalnym. W ten sposób przyroda może stać się im bliska. Chodzi o to, „aby zobaczyć istoty żywe w środowisku (...) aby uczeń kochał przyrodę, przepatrywał się jej, wsłuchiwał się w szmer strumyka i przygwizdy kosa”⁶⁷. Dzięki bezpośrednim kontaktom z przyrodą kształtują się względnie trwałe – pozytywne postawy, zwłaszcza do przyrody ojczystej.

W omawianym przewodniku metodycznym podkreślono, że nawet w ogrodzie szkolnym można promować i wcielać w życie ideę ochrony przyrody⁶⁸, wyjaśniać uczniom zasady prawidłowości przyrodniczych. Należy wychowywać do cenięcia ponadmaterialnej wartości przyrody i uczenia się od niej. Poza tym trzeba uświadamiać wartość wszelkich dążeń społecznych, prowadzących do ochrony przyrody oraz popierać ideę ochrony przyrody – zwłaszcza ojczystej – w pro-

⁶⁴ Por. też, *Protokoły lekcji przyrodoznawstwa odbytych w roku szkolnym 1919/1920 w klasie trzeciej gimnazjum P. J. Kowalczykówny w Warszawie. Materiały i opracowania z zakresu pedagogiki*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Skład Główny w Książnicy Polskiej Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych, Warszawa 1923, s. 8, 12.

⁶⁵ Por. tamże, s. 9, 17, 94, 103, 104, 113, 125, 129.

⁶⁶ Por. E. Hassenpflug, *Obcowanie z przyrodą. Przewodnik metodyczny dla nauczycieli przyrody*, tłum. K. Czerwiński, H. Grotowska, B. Kalusza, W. Kotarbińska, T. Męczkowska, M. Radwański, H. Waniczkówna, red. W. Haberkantówna, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Skład Główny Książnica – Atlas Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych, Warszawa-Łódź 1929, s. 131.

⁶⁷ Tamże, s. 171.

⁶⁸ Por. tamże, s. 182.

cesie kształcenia podczas lekcji szkolnych⁶⁹. Można to uzyskać, na przykład za pomocą przystępnie zrealizowanych zajęć praktycznych, obserwowania zwierząt (pies, kot, koń, krowa, świnia), hodowania roślin doniczkowych, łączenia malowniczych opowiadań, rysunku i malarstwa z nauczaniem przyrody, badania drobnostrójów pod mikroskopem, oglądania filmów, przezroczy i fotografii o naturze.

Dziecko ma poznawać przyrodę nie po to, aby kolekcjonować jej okazy naturalne, lecz aby ją „kochać (...) szanować, czcić (...) kreować mocne postanowienie chronienia przyrody i kraju ojczystego”⁷⁰. W tym celu w szkole można ekspozycjonować: po pierwsze – przepisy o ochronie przyrody, po wtóre – życzliwie sformułowane rady, jak chronić środowisko życia, po trzecie – prace uczniów, za pomocą których dzieci wyrażają pozytywne uczucia do przyrody, zwłaszcza miłość.

Omawiany przewodnik metodyczny został zwieńczony wiadomościami o ochronie przyrody w Polsce i na świecie, które napisał Stanisław Hubert⁷¹. Stanowi syntetycznie ujętą informację o zagrożeniach dla środowiska naturalnego z powodu eksploatacji bogactw naturalnych, źle zorganizowanej turystyki, zaśmiecania gór i lasów, niszczenia szaty roślinnej oraz płoszenia fauny. Autor zalecił nauczycielom, aby zachęcali dzieci do fotografowania, szkicowania ołówkiem oraz malowania roślin – zamiast zrywania (kolekcjonowania) szaty roślinnej: „wpajajmy w nasze dzieci prawdziwą znajomość życia otaczającej przyrody; gdy młodzież zrozumie, że i nasze życie jest podobne do życia całego mnóstwa otaczających nas istot, roślin i zwierząt, i jest z nim ściśle związane, to wzbudzimy w jej umyśle szacunek dla tej przyrody, a w sercach miłość ku niej! Wówczas idea ochrony przyrody stanie się jej własnością i towarzyszką na całe życie”⁷².

8. ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowana twórczość dydaktyczno-wychowawcza stanowi cenne historyczne źródło drukowane do badań naukowych w zakresie edukacji ekologicznej w Drugiej Rzeczypospolitej. Należy wspomnieć, że wśród wielu środków dydaktycznych w omawianym okresie historycznym funkcjonowały także dzieła innych autorów, m.in. Maksymiliana Heilperna, Konrada Chmielewskiego, Ludwika Jaxa-Bykowskiego, Bohdana Dyakowskiego, Adama Czartkowskiego, Hipolity Selmowiczówny-Gnoińskiej, Marii Lipskiej-Librachowej, Delfiny Gayówny oraz Bronisława Gustawicza, Mieczysława Brzezińskiego, Heleny Grotowskiej, Aleksandra Janowskiego, Tadeusza Dybczyńskiego, Stanisławy Niemcówny.

⁶⁹ Por. tamże, s. 355.

⁷⁰ Tamże, s. 357.

⁷¹ S. Hubert, *Ochrona przyrody w Polsce*, w: tamże, s. 360.

⁷² Tamże, s. 370.

ENVIRONMENTAL EDUCATION IN THE SECOND REPUBLIC OF POLAND

Summary

The aim of the article is to explain problems related to the environmental education of children in the Second Republic of Poland based on selected examples of the work of Maria Arct-Golczewska, Zofia Bohuszewiczówna and Wanda Haberkantówna. The work of these authors, i.e. their stories for children and textbooks for environmental education, were recommended by the Minister of Denominations and Public Enlightenment for use in elementary and secondary schools. These stories and textbooks were intended as teaching aids in environmental education, but had implications for all overall teaching and educational activities. The authors named above also translated into Polish and popularized the works of foreign authors, especially the following: A. E. Brehm, A. B. Buckley, H. Coupin, H. Fabre, E. Hassenpflug, P. Ledoux, G. G. Lewis and E. Thompson. It must be emphasized that the work of these foreign authors were also used as teaching aids during the Second Republic of Poland.

Keywords: The Second Republic of Poland, environmental education, textbooks, the environmental education process

Nota o Autorze: dr Edyta Wolter, pedagog – historyk wychowania, adiunkt w Katedrze Pedagogiki Społecznej i Pedagogiki Pracy na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe, główne kierunki badań: kulturowe uwarunkowania edukacji ekologicznej w Polsce w zakresie ewolucji postaw ideacyjnych wobec środowiska społeczno-przyrodniczego (kultura intelektualna) oraz linii rozwojowej postaw moralnych wobec środowiska społeczno-przyrodniczego (kultura moralna), pedagogiczne aspekty równoważenia rozwoju w środowisku życia, pedagogiczne implikacje ekologii człowieka, pedagogika ekologiczna, edukacja ekologiczna w Drugiej Rzeczypospolitej.

Słowa kluczowe: Druga Rzeczypospolita, edukacja ekologiczna, wychowanie ekologiczne, podręczniki, proces dydaktyczno-wychowawczy do ochrony przyrody

PRZEMYSŁAW EUGENIUSZ KANIOK
Katedra Pedagogiki Społecznej
Uniwersytetu Opolskiego

Z HISTORII BADAŃ NAD RODZICAMI DZIECI Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

1. WPROWADZENIE

Celem prezentowanego artykułu jest przedstawienie wybranych badań oraz teorii naukowych na temat adaptacji rodziców do sytuacji uwarunkowanej niepełnością ich dziecka. W opracowaniu uwzględniony zostanie krótki rys historyczny, poświęcony ówczesnym poglądom na temat rodzin dzieci z niepełnosprawnością, a także wybrane modele teoretyczne z zakresu funkcjonowania samych rodziców.

2. WYBRANE POGLĄDY NA TEMAT RODZIN DZIECI Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

Przez wiele stuleci winą za występującą w rodzinie niepełnosprawność obarczano rodziców¹. To niewątpliwie krzywdzące ich podejście było wyrazem jednej z pierwszych teorii naukowych poświęconych kwestii niepełnosprawności – teorii degeneracji z 1857 roku, autorstwa francuskiego psychoterapeuty Benedykta Morela, który uważał, że schorzenia psychiczne przejawiające się u człowieka między innymi szaleństwem lub deficytami w rozwoju intelektualnym są związane z postępującym procesem utraty przez kolejne pokolenia tak zwanej „energii witalnej”, ostatecznie prowadzącym do stanu całkowitego „zidiocenia”².

¹ Por. S.L. Watson, S.A. Hayes, E. Radford-Paz, „*Diagnose me please!*”: *A review of research about the journey and initial impact of parents seeking a diagnosis of developmental disability for their child*, w: *International review of research in developmental disabilities*, red. R.M. Hodapp, Academic Press, San Diego, Waltham, London 2011, s. 33.

² Por. B. Farber, *Historical context of research on families with mentally retarded members*, w: *Families of handicapped persons: Research, programs and policy issues*, red. J.J. Gallagher, P.M. Vietze, Brookes, Baltimore 1986, s. 8.

Powyższa teoria pośrednio przyczyniła się do wprowadzenia regulacji prawnych, związanych z praktyką segregacji osób z niepełnosprawnością oraz umieszczeniem ich w placówkach opiekuńczych, w których prowadzony był nad nimi całodobowy nadzór w zakresie zapobiegania ich ewentualnemu rozmnażaniu. Zarówno poglądy Morela, jak i zwolenników eugeniki miały na celu zredukowanie liczby osób, które były uznawane przez ówczesną elitę społeczną za niższą warstwę społeczną, oraz służyły stworzeniu „rasy panów” z najbardziej „pożądanymi” predyspozycjami genetycznymi. Konsekwencją takiego podejścia względem dzieci z niższych warstw społecznych było wybiórcze wychowanie.

Koncepcja wybiórczego wychowania (z ang. *selective breeding*) ma swoje źródło w ówczesnych dociekaniach naukowych, opartych na analizach funkcjonowania konkretnych rodzin dzieci z niepełnosprawnością, w tym między innymi na badanej przez Richarda Louisa Dugdale’a rodzinie Jukesów³ oraz na poddawanej przez Henry’ego Herberta Goddarda analizie rodzinie Kallikaków⁴, które posłużyły jako jeden z kluczowych „argumentów” przesądzających ostatecznie o tym, że ograniczenie umysłowe jest dziedziczone przez kolejne pokolenia.

Jeszcze śmielsze stanowisko reprezentowali dwaj inni naukowcy – Kanadyczyk Clarence Farrar oraz Amerykanin Foster Kennedy, którzy postulowali, aby „błędy natury”, jak zwykle się określać dzieci z niepełnosprawnością, były zabijane wraz z osiągnięciem przez nie wieku 5 lat⁵. Zdaniem Kennedy’ego zabijanie dzieci z niepełnosprawnością jest wyrazem okazania im aktu miłosierdzia oraz wybawienia ich od „pełnej defektów, udręk, konwulsji, groteski, absurdu, braku przydatności, głupoty i całkowitego niepożądania – agonii życia”⁶.

W podobnym tonie wypowiadał się Farrar, który wyraził obawy, że największą przeszkodą w realizacji planu unicestwienia dzieci z niepełnosprawnością mogą być skłonni stawać w ich obronie, ich kochający rodzice. W swoim artykule w „*American Journal of Psychiatry*” Farrar przekonywał specjalistów z zakresu opieki zdrowotnej, aby ci zapobiegali zbyt niemu przywiązywaniu się rodziców do swoich chorych dzieci. Poza przytoczoną teorią degeneracji, wyróżnić można także inne teorie, w których rodzice, a w szczególności matka, byli obarczani winą za niepełnosprawność swojego dziecka.

Szczególnym rodzajem niepełnosprawności, przy którym winą za jej występowanie u dziecka, jak przy żadnym innym schorzeniu, obarczano rodziców, był

³ R.L. Dugdale, *The Jukes: A study in crime, pauperism, disease and heredity*, Putnam, New York 1877.

⁴ H.H. Goddard, *The Kallikak family: A study in the heredity of feeble-mindedness*, Macmillan, New York 1912.

⁵ Por. C.B. Farrar, *Euthanasia*, *The American Journal of Psychiatry* 99(1942), s. 141; F. Kennedy, *The problem of social control of the congenital defective: education, sterilization, euthanasia*, tamże, s. 14.

⁶ F. Kennedy, *The problem of social control...*, s. 14.

autyzm⁷. W latach czterdziestych oraz pięćdziesiątych XX wieku bardzo często specjaliści określali rodziców wychowujących dzieci oraz młodzież chorą na autyzm jako osoby surowe, dążące do perfekcjonizmu, emocjonalnie zubożone oraz dotknięte depresją. Amerykański naukowiec Bruno Buttelheim twierdził, że charakteryzujące się znacznym wycofaniem zachowanie dziecka autystycznego jest jego odpowiedzią na przeżywany przez nie stres, który wywołała nienawiść jego rodziców do niego⁸. Dlatego Buttelheim postulował zabranie dziecka autystycznego od rodziców i umieszczenie go w placówce opiekuńczej, w której objęte by zostało opieką sprawowaną przez rzekomo bardziej kompetentnych i troskliwych opiekunów.

Wbrew dość spopularyzowanemu w tamtych czasach trendowi umieszczania dzieci z niepełnosprawnością w placówkach opiekuńczych, nie zawsze istniała taka możliwość, co powodowało, że cały ciężar związany ze sprawowaniem opieki nad nimi spoczywał głównie na ich rodzinach⁹. Brak możliwości udzielania wsparcia wszystkim rodzinom w sprawowaniu opieki nad dziećmi z niepełnosprawnością przyczynił się do tego, że najczęściej poruszonym tematem w początkowych badaniach z tego zakresu był wpływ niepełnosprawności dziecka na funkcjonowanie rodziny.

Wyniki dotychczasowych badań utrwaliły jedynie obraz rodziny wychowującej dziecko z niepełnosprawnością, zmagającej się z permanentnym cierpieniem oraz niedogodnościami¹⁰. Doświadczenia, jakie zdobywają rodziny podczas wychowywania dzieci z niepełnosprawnością, były najczęściej opisywane w kontekście przeżywanych przez rodziców, w tym głównie matki, stresów, uciążliwości, depresji, sytuacji społecznego izolowania się, a także psychologicznych dysfunkcji oraz problemów małżeńskich¹¹.

3. WYBRANE MODELE TEORETYCZNE Z ZAKRESU FUNKCJONOWANIA RODZICÓW DZIECI Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ

Pomimo powszechnie utrwalonego w świadomości społecznej poglądu o wpływie niepełnosprawności na rodzinę, wraz z rozwojem badań poświęconych tej problematyce, coraz częściej akcentuje się stanowisko, w którym niepełnosprawność nie jest jednoczynnikowym predyktorem ewentualnej dysfunkcji

⁷ Por. A.P. Turnbull, H.R. Turnbull, *Families, professionals, and exceptionality: A special partnership. Third Edition*, Merrill, Prentice Hall, New Jersey, Upper Saddle River 1997, s. 3.

⁸ Por. B. Buttelheim *The empty fortress. Infantile autism and the birth of the self*, Free Press, New York 1967, s. 127.

⁹ Por. D. Risdal, G.H. Singer, *Marital adjustment in parents of children with disabilities: A historical review and meta-analysis*, Research and Practice for Persons with Severe Disabilities 29(2004)2, s. 95.

¹⁰ Por. P.M. Ferguson, *A place in the Family: An historical interpretation of research on parental reactions to having a child with a disability*, Journal of Special Education 36(2002)3, s. 126.

¹¹ Por. J. Shapiro, *Family reactions and coping strategies in response to the physically ill or handicapped child: A review*, Social Science and Medicine 17(1983)14, s. 913.

nalności rodziny. Uszczegóławiając związek zachodzący pomiędzy niepełnosprawnością a nieprzystosowaniem się do niej samej rodziny, należy podkreślić, że powinno się w nim uwzględniać szereg zmiennych pośredniczących oraz moderujących. Trend uwzględniania wielu różnych zmiennych zapoczątkował również powstawanie nowych, złożonych modeli teoretycznych, służących ocenie radzenia sobie przez rodziców ze stresem, wykorzystywanych przy interpretacji wyników badań nad wpływem niepełnosprawności na dysfunkcjonalność rodziny.

Próbując uściślić znaczenie dotychczasowych modeli teoretycznych poświęconych funkcjonowaniu rodzin dzieci z niepełnosprawnością, należy zauważyć, że ewoluowały one z pobieżnych interpretacji, poświęconych jedynie sytuacji rodziców dzieci z niepełnosprawnością, na interpretacje, w których uwzględnia się ich pozytywną adaptację do nowej rzeczywistości. W modelach tych zaczęto akcentować zarówno interakcyjny charakter adaptacji rodziców do sytuacji, w której opiekują się swoim dzieckiem z niepełnosprawnością, jak i wpływające na nią różnorodne czynniki zewnętrzne oraz czynniki leżące w samym człowieku¹². Dla przykładu, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, nurt badań poświęconych problematyce rodzin dzieci z niepełnosprawnością uległ przeobrażeniu z dotychczasowego zajmowania się problemami, z jakimi borykają się rodzice dziecka niepełnosprawnego, w próbę identyfikacji czynników, dzięki którym przewyciężają oni sytuacje kryzysowe¹³.

Wcześniejsze artykułowanie dysfunkcjonalności rodziny, w tym między innymi dezorganizacji życia małżeńskiego, jej wycofania się z życia społecznego, przeżywanych przez rodziców sytuacji stresowych, codziennych problemów i występującej w niej psychopatologii, stosunkowo szybko przeobraziło się w skupianie większej uwagi na społecznych konsekwencjach zubożenia rodziny, utraty przez nią możliwości uczestnictwa w życiu społecznym, przeżywanym przez nią piętnie oraz wyczerpaniu. Przeobrażenie to znalazło poparcie w teoriach poświęconych radzeniu sobie przez rodziców z sytuacjami problemowymi i ich adaptacji, opracowanych między innymi przez Richarda Lazarusa i Susan Folkman, Hamiltona McCubbin i Joan Patterson (model ABCX)¹⁴ oraz przez samą Joan

¹² Por. J. Shapiro, J. Blacher, S.R. Lopez, *Maternal reactions to children with mental retardation*, w: *Handbook of mental retardation and development*, red. J.A. Burack, R.M. Hodapp, E. Zigler, Cambridge University Press, New York 1998, s. 606.

¹³ Por. J.A. Summers, S.K. Behr, A.P. Turnbull, *Positive adaptation and coping strenghts of families who have children with disabilities*, w: *Support for caregiving families*, red. G.H.S. Singer, L.K. Irvin, P.H. Brookes, Baltimore Maryland 1989, s. 32.

¹⁴ Por. M.A. McCubbin, H.I. McCubbin, *Family stress theory and assessment: The T-Double ABCX model of family adjustment*, w: *Family assessment inventories for research and practice*, red. H.I. McCubbin, A.I. Thompson, University of Wisconsin, Madison, Wisconsin 1987, s. 3; P. Minnes, *Family stress associated with a developmentally handicapped child*, *International Review of Research in Mental Retardation* 15(1988), s. 195.

Patterson, która jest autorką modelu Przystosowania i Adaptacji Rodziny, w skrócie FAAR (z ang. *the Family Adjustment and Adaptation Response*)¹⁵. Rozwój wspomnianych teorii niewątpliwie przyczynił się do wyróżnienia indywidualnych różnic między rodzinami dzieci z niepełnosprawnością, dzięki którym możliwe było wyodrębnienie różnych sposobów reagowania przez ludzi na wydarzenia związane ze stanem zdrowia ich pociech.

3.1. Model teoretyczny autorstwa Lazarusa i Folkman

Przykładowym modelem teoretycznym, uwzględniającym dwuetapową ocenę procesu, w którym wydarzenia kryzysowe oraz zasoby umożliwiające rodzinom radzenie sobie z nimi są traktowane w sposób nierozłączny, jest model autorstwa Richarda Lazarusa oraz Susan Folkman¹⁶. Ten kognitywno-behawioralny model przeżywanego przez rodziców stresu stanowi jednocześnie perspektywę teoretyczną, umożliwiającą badaczom weryfikację hipotez, których wcześniej nie można było zweryfikować, a także pomagającą im zrozumieć sytuacje stresogenne. Autorzy tego modelu są zdania, że odczuwany przez rodziców dyskomfort jest rezultatem związku, jaki zachodzi pomiędzy wydarzeniem stresogennym (tzw. stresorem), ich osobowościowymi zasobami w zakresie radzenia sobie z tą sytuacją, jej kognitywną oceną oraz konkretnymi reakcjami na stres.

W oparciu o założenia sformułowane przez twórców niniejszego modelu, kognitywna ocena polega na wstępnej ewaluacji danego wydarzenia, a następnie na oszacowaniu zasobów i możliwości, jakimi dysponują rodzice. Radzenie sobie rodziców z sytuacjami problemowymi polega w głównej mierze na podejmowanych przez nich staraniach, zmierzających do przezwyciężenia odczuwanego przez nich stresu. Ponadto, pomyślne rozwiązywanie przez rodziców sytuacji problemowych jest raczej rezultatem dopasowania odpowiedniej strategii radzenia sobie do konkretnej sytuacji, aniżeli rzekomej przewagi jednej ze strategii nad drugą pod względem jej skuteczności.

3.2. Model teoretyczny autorstwa McCubina i Patterson

Innym modelem teoretycznym, podobnym pod pewnymi względami do poprzedniego, jest model ABCX, w którym nacisk został położony na identyfikację

¹⁵ Por. J.M. Patterson, *Families experiencing stress: I. The Family Adjustment and Response Model, II. Applying the FAAR Model to health-related issues for intervention and research*, Family Systems Medicine 6(1988)2, 202; J.M. Patterson, *A family stress model: The Family Adjustment and Adaptation Response*, w: *The science of family medicine*, red. C. Ramsey, Guilford Press, New York 1989, s. 95; J.M. Patterson, A.W. Garwick, *The impact of chronic illness on families: A family systems perspective*, Annals of Behavioral Medicine 16(1994)2, s. 131.

¹⁶ R.S. Lazarus, S. Folkman, *Stress, appraisal, and coping*, Springer Publishing Company Inc., New York 1984.

zmiennych umożliwiających wychwycenie różnic pomiędzy rodzinami w zakresie ich radzenia sobie z sytuacjami stresogennymi w oparciu o model kryzysu rodzinnego autorstwa Reubena Hilla z 1949 roku¹⁷. W oparciu o wspomniany model, dwoje amerykańskich naukowców – Hamilton McCubbin oraz Joan Patterson¹⁸ – opracowało tzw. Podwójny Model ABCX (z ang. *Double ABCX model*) oraz T-Podwójny Model ABCX (z ang. *T-Double ABCX model*)¹⁹.

Ten powszechnie wykorzystywany przy interpretacji wyników badań model charakteryzuje się tym, że stres towarzyszący wychowaniu dziecka z niepełnosprawnością (X) jest w pewnym sensie pochodną charakterystycznych cech dziecka (A), postrzegania przez rodziców jego niepełnosprawności (B), a także zewnętrznych oraz wewnętrznych zasobów rodziny wykorzystywanych przez nią w radzeniu sobie z problemami (C). Z kolei, w Podwójnym Modelu ABCX szczególna uwaga została zwrócona na trudne wydarzenia, jakie mają miejsce w rodzinie na przestrzeni czasu, gdzie „Aa” oznacza ciąg sytuacji stresogennych, „Bb” stanowi zasoby stworzone i wykorzystane przez samą rodzinę w celu przezwyciężenia przez nią sytuacji stresogennej, „Cc” oznacza sposób, w jaki rodzice odbierają sytuacje problemowe w trakcie ich przystosowywania się do nowej sytuacji, wynikającej z niepełnosprawności ich dziecka, a symbol „Xx” jest pozytywnym lub negatywnym rezultatem adaptacji rodziny. Należy podkreślić, że cechy charakterystyczne dzieci, percepcja rodziców, a także ich zasoby wykorzystywane w radzeniu sobie z sytuacjami problemowymi zmieniają się z biegiem czasu i stąd też wprowadzono podwójne symbole w Podwójnym Modelu ABCX.

Wraz z rozwojem badań, w których artykułowano stanowisko, że przystosowanie oraz adaptacja rodziny do nowej sytuacji są procesami charakteryzującymi się dużym dynamizmem oraz uwzględniającymi typ rodzin, ich potencjał oraz umiejętności, rozpoczęto rekonceptualizację Podwójnego Modelu ABCX, obejmującego wspomniane zmienne. Jej efektem było opracowanie T-Podwójnego Modelu ABCX, który uwzględnił kluczowe czynniki mające związek ze zmianą sposobu reagowania rodziny na sytuację kryzysową. Należy do nich między innymi typologia rodziny, oznaczana symbolem T (z ang. *typology*) oraz jej podatność na uleganie kryzysom, określana symbolem V (z ang. *vulnerability*)²⁰.

¹⁷ R. Hill, *Families under stress*, Harper Row, New York 1949.

¹⁸ H.I. McCubbin, J.M. Patterson, *The family stress process: The Double ABCX model of adjustment and adaptation*, w: *Social stress and the family: Advances and developments in family stress theory and research*, red. M.B. Sussman, H.I. McCubbin, J.M. Patterson, Haworth Press, Binghamton, New York 1983, s. 7.

¹⁹ M.A. McCubbin, H.I. McCubbin, *Family stress theory and assessment...*, s. 3.

²⁰ Por. tamże.

3.3. Model przystosowania i adaptacji rodziny autorstwa Patterson

Kolejną próbą wyjaśnienia funkcjonowania rodziny wychowującej dziecko z niepełnosprawnością jest model Przystosowania i Adaptacji Rodziny, tzw. FAAR, autorstwa Joan Patterson, w którym starano się wyjaśnić, w jaki sposób radzi ona sobie z sytuacjami stresogennymi²¹. Podstawowe założenia tego modelu stworzono w oparciu o ramowe ustalenia modelu ABCX²² w celu poznania procesu, w którym rodziny przystosowują się i adaptują do nowej sytuacji²³.

Odwołując się do założeń modelu FAAR, rodzina jest w nim traktowana w ujęciu systemowym. Dlatego stara się ona utrzymywać swoistą równowagę pomiędzy jej poszczególnymi członkami, wykorzystując do tego swoje umiejętności w taki sposób, aby wszystkie jej potrzeby były zaspokajane. W modelu FAAR wyróżnić można dwie fazy. Należą do nich przystosowanie oraz adaptacja, pomiędzy którymi występuje kryzys.

W trakcie trwania fazy przystosowania możliwe do osiągnięcia przez rodzinę są jedynie niewielkie zmiany, ponieważ próbuje ona wtedy zaspokoić swoje potrzeby przy wykorzystaniu swoich zasobów i umiejętności. Pomimo podejmowanych przez rodzinę starań zmierzających do opanowania kryzysu własnymi umiejętnościami, zaczyna się on nasilać wraz ze wzrostem potrzeb przekraczających możliwości, jakimi ona dysponuje, przy jednoczesnej destabilizacji systemu rodzinnego. Po jednym, bądź też kilkunastu przeżytych przez rodzinę kryzysach, wchodzi ona w drugą fazę, nazywaną fazą adaptacji, podczas której nabywa ona nowe umiejętności, odpowiadające wymaganiom, jakim musi sprostać oraz zmienia sposób, w jaki postrzega sytuację kryzysowe²⁴.

W modelu FAAR szczególnie ważnymi czynnikami, przyczyniającymi się do pomyślnego przystosowania oraz adaptacji rodziców są: stawiane im wymagania, znaczenie sytuacji oraz zasoby, jakimi dysponują. Reakcja rodziny na stresogenną sytuację może przebiegać w podobny sposób jak w przypadku modelu ABCX, w którym jej adaptacja do nowej sytuacji jest rozumiana jako kontinuum, na którego dwóch przeciwstawnych biegunach znajdują się jej pozytywny oraz negatywny rezultat.

²¹ Por. J.M. Patterson, *Families experiencing stress...*, 202; J.M. Patterson, *A family stress model...*, s. 95; J.M. Patterson, A.W. Garwick, *The impact of chronic illness...*, s. 131; J.M. Patterson, A.W. Garwick, *Theoretical linkages: Family meanings and sense of coherence*, w: *Stress, coping, and health in families: Sense of coherence and resiliency*, red. H.I. McCubbin, E.A. Thompson, A.I. Thompson, J.E. Fromer, Sage, Thousand Oaks, California 1998, s. 71.

²² Por. M.A. McCubbin, H.I. McCubbin, *Family stress theory and assessment...*, s. 3.

²³ Por. J.M. Patterson, *Families experiencing stress...*, s. 202.

²⁴ Por. tamże.

4. PODSUMOWANIE

Próbując usystematyzować przedstawione w artykule informacje poświęcone przystosowaniu się rodziców do niepełnosprawności ich dziecka warto zwrócić uwagę na kilka istotnych kwestii. Pierwszym wnioskiem, jaki można wysunąć z przedstawionych w artykule informacji jest stwierdzenie, że nie ma jednej uniwersalnej teorii, za pomocą której można by wyjaśnić mechanizm przystosowania się rodziców do sytuacji, w której ich dziecko jest niepełnosprawne.

Po drugie, rozpatrując związek, jaki zachodzi pomiędzy niepełnosprawnością dziecka a funkcjonowaniem jego rodziny, należy pamiętać, że niepełnosprawność nie stanowi jednoczynnikowego predyktora przeżywanych przez nią sytuacji kryzysowych. Analizując we współczesnych badaniach proces adaptacji rodziców do niepełnosprawności ich dziecka oraz abstrahując od samej jego niepełnosprawności, uwzględnia się w nich szereg innych zmiennych pośredniczących oraz moderujących, mogących mieć istotny związek z ich funkcjonowaniem.

Po trzecie, warto zauważyć, że wszystkie przedstawione w artykule teorie nie stanowią jedynie pobieżnych interpretacji, w których cała uwaga została skupiona jedynie na samej sytuacji rodziców dzieci z niepełnosprawnością, ale uwzględnia się w nich również między innymi takie czynniki, jak: oszacowanie przez rodziców zasobów i możliwości, jakimi dysponują w celu przezwyciężenia kryzysu, sposoby ich reagowania na stres, indywidualne cechy dziecka, sposób, w jaki rodzice postrzegają jego niepełnosprawność, typ rodziny, a także jej podatność na uleganie kryzysom.

Po czwarte, we wszystkich z wyżej wymienionych modeli teoretycznych szczególną uwagę zwraca się na proces, jaki trwa od zaistnienia kryzysu w rodzinie aż do momentu zaadaptowania się przez nią do nowej sytuacji. Podejmuje się w nich także dyskusję na temat roli, jaką pełnią w rodzinie wymagania, przed jakimi ona staje oraz przeżywane przez nią sytuacje stresogenne. Sytuacje stresogenne są trudnymi do przewidzenia wydarzeniami życiowymi, przynoszącymi rodzinie zmiany w jej funkcjonowaniu.

Próbując przetransponować powyższą zasadę na konkretny przykład, w obliczu poszukiwania przez rodziców najlepszej diagnozy schorzenia ich dziecka, sytuacja stresogenna może dla nich stanowić bodziec do rozpoczęcia tego typu poszukiwań lub też może u nich wzbudzić pierwsze podejrzenia związane z nieprawidłowościami w rozwoju ich dziecka²⁵. Z drugiej strony, przeżywany przez

²⁵ Por. E. Avdi, C. Griffin, S. Brough, *Parents' constructions of the 'problem' during assessment and diagnosis of their child for an autistic spectrum disorder*, *Journal of Health Psychology* 5(2000)2, s. 241; S.L. Watson, „*Something you have to do*”: *Why do parents of children with developmental disabilities seek a differential diagnosis?*, *Developmental Disabilities Bulletin* 36(2008)1-2, s. 168.

rodziców dziecka z niepełnosprawnością stres może wywoływać u nich wzrost potrzeby lub pragnienia dokonania w swoim życiu zmian.

Do sytuacji stresogennych może należeć szereg różnorodnych oczekiwań względem samych rodziców, do których zaliczyć można konieczność ich konsultowania się ze specjalistami i lekarzami reprezentującymi różne specjalności, a także otrzymywanie przez nich błędnych diagnoz schorzenia, na które choruje ich dziecko²⁶. Innym rodzajem sytuacji stresogennej może być sytuacja, w której pewna część członków rodziny, bądź też większa grupa znajomych przejawia potrzebę nazwania konkretną nazwą schorzenia dziecka celem zorganizowania wsparcia materialnego lub dostępu do usług medycznych sprofilowanych do konkretnego rodzaju niepełnosprawności, co wywołuje u rodziców napięcie, związane z szybkim uzyskaniem jego trafnej, specjalistycznej diagnozy²⁷.

A BRIEF HISTORY OF RESEARCH ON PARENTS OF CHILDREN WITH DISABILITIES

Summary

This article discusses selected scientific theories regarding the adaptation of parents of children with disabilities to crisis situations. Most of the cited theories originate from the ABCX Model invented by Reuben Hill in 1949. One of the article's conclusions is that there is no universal theory which fully explains the process of parents' adaptation to having a child with a disability. Moreover, the author recommends that future research focus on variables which mediate and moderate the association between a child's disability and his or her parents' adjustment and adaptation to crisis.

Keywords: parents, child, disability, stress, crisis, adaptation, adjustment

²⁶ Por. G. Baird, H. McConachie, D. Scrutton, *Parents' perceptions of disclosure of the diagnosis of cerebral palsy*, Archives of Disease in Childhood 83(2000)6, s. 475; R.P. Goin-Kochel, V.H. Mackintosh, B.J. Myers, *How Many Doctors Does It Take to Make an Autism Spectrum Diagnosis?*, Autism: The International Journal of Research and Practice 10(2006)5, s. 439; S.L. Watson, *This test, that test: Family experience of the diagnostic process*, NADD Bulletin 12(2009)3, s. 50.

²⁷ Por. M. Gillman, B. Heyman, J. Swain, *What's in a name? The implications of diagnosis for people with learning difficulties and their family careers*, Disability and Society 15(2000)3, s. 389; K. Midence, M. O'Neill, *The experience of parents in the diagnosis of autism: A pilot study*, Autism 3(1999)3, s. 273; S.L. Watson, „*Something you have to do*” ..., s. 168.

Nota o Autorze: Przemysław Eugeniusz Kaniok jest doktorem nauk humanistycznych, pedagogiem społecznym oraz pedagogiem kultury. Pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Pedagogiki Społecznej Instytutu Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego. Członek International Association of Special Education. Autor polskich i zagranicznych publikacji naukowych z zakresu jakości relacji małżeńskich, udziału ojca w opiece nad dzieckiem niepełnosprawnym i w jego wychowaniu. Współautor *Father Involvement Scale – Skali Udziału Ojca w Opiece nad Dzieckiem Niepełnosprawnym i w Jego Wychowaniu*. Swoje doświadczenia zawodowe zdobywał między innymi w zagranicznych organizacjach non-profit, takich jak Association for the Help of Retarded Children (AHRC) w USA, Loddon School w Wielkiej Brytanii oraz Kofoeds' School w Królestwie Danii.

Słowa kluczowe: rodzice, dziecko, niepełnosprawność, stres, kryzys, adaptacja, przystosowanie

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE

t. 31 * 2012 * s. 207–219

DOMINIKA BUDZANOWSKA
UKSW, Warszawa

Z ROZWAŻAŃ SENEKI O BOGU

„Teza stoicka na nowo ożywa u Seneki (2-66):
różne bóstwa są tylko różnymi aspektami
jednego i tego samego Boga”¹.

Seneka Młodszy, czyli Lucius Annaeus Seneca, rzymski polityk i filozof pozostawił po sobie bogatą spuściznę literacką. Wśród wielu zagadnień, poruszanych przez tego późnego stoika, urodzonego na przełomie ery pogańskiej i chrześcijańskiej², uwagę zwraca również jego refleksja „teologiczna”.

1. KILKA UWAG WSTĘPNYCH O SENECE I JEGO EPOCE

Seneka uchodzi za najbardziej wszechstronnego pisarza epoki Klaudiusza i Nerona³. Pisał i wierszem, i prozą, właściwe przez całe dorosłe życie⁴, a zwłaszcza przez ostatnie trzy lata swego życia, gdy usunął się z życia politycznego: „jest to przykład emigracji wewnętrznej filozofa bezradnego wobec rzeczywistości,

¹ M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. z niem. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 183.

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tłum. z wł. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 100.

³ Por. np. S. Stabryła, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 434.

⁴ L. Joachimowicz, *Wstęp*, w: Seneka, *Dialogi*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 29: „trudno zrozumieć, gdzie i jak w wirze dworskiego życia i nawale zajęć potrafił znaleźć i wygospodarzyć wolny czas dla tak obfitej i ożywionej twórczości literackiej”.

któremu marzyło się niegdyś, że będzie mógł ją współkształtować”⁵. Trzeba bowiem pamiętać, że w czasach Seneki dokonały się wielkie przemiany ustrojowe państwa rzymskiego, które po przeszło stu latach walk politycznych z republiki przeistoczyło się w cesarstwo. Przy czym stoicyzm, ze swoją ideą ładu kosmicznego, stał się jakby filozofią polityczną Rzymu, który „jako Imperium stanowił ucieleśnienie idei Cosmopolis, wszechświata zorganizowanego zgodnie z zasadami rozumu”⁶.

Rozwiązania filozoficzne Seneki znalazły liczne grono odbiorców nie tylko w jego epoce. Odnajdujemy je „u Epikteta, Marka Aureliusza, Marcjalisa, Pliniusza, Apulejusza, Themistiusza, Juliana, u apologetów, Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich – u Hieronima, Laktancjusza, Augustyna, Tertuliana, u Abelarda, (...) u Ambrożego w *De officiis* (...). Wincenty z Beauvais i Dante zapożyczają od Seneki złote myśli, Tomasz z Akwinu wiele z jego maksym włączył do swych nauk moralnych. (...) Dante, *Inferno* 4⁷, umieścił Senekę w rzędzie największych geniuszów świata starożytnego”⁸. Augustyn, Boecjusz i Kasjodor dzięki Senecie „nawrócili się” na filozofię⁹.

Seneka stanowił dla ludzi średniowiecza autorytet w etyce¹⁰, nawet uważano go za chrześcijanina¹¹. Biskup moguncki, Hraban Maur, cytował Senekę w swym

⁵ E. Wesołowska, *Seneka o wygnaniu i wygnańcach*, w: *Studia Graeco-Latina IV*, red. M. Szarmach, S. Wyszomirski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, s. 190.

⁶ D. Gawin, *W poszukiwaniu mitów braterstwa. O kulturowej tożsamości jako fundamencie wspólnoty politycznej*, Res Publica Nowa 12(1999)11-12, s. 20. Ówczesny stoicyzm można traktować nawet jako stoicko-teistyczną gnozę, gdyż w swym wyrozumowanym dogmatyzmie odrzucił historyczną tradycję wierzeniowo-mitologiczną, wprowadził mitozoficzne tłumaczenie i racjonalne rozumienie bóstw i mitologii religijnej (por. J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, PWN, Warszawa 1962, s. 37-40).

⁷ Por. A. Dante, *Piekiełło* IV 131-132; por. też E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. z niem. A. Borowski, Tow. Autorów i Wydaw. Prac Nauk. „Universitas”, Kraków 2005, s. 266.

⁸ L. Joachimowicz, *Wstęp*, s. 21.

⁹ Por. B. Studer, *Sapientia Veterum*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studer, tłum. z wł. M. Gołębiowski, J. Łukaszewska, J. Ryndak, P. Zarebski, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 400. Na temat użycia sformułowań Seneki przez autorów chrześcijańskich por. M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, de Gruyter, Berlin 1970.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 467. Curtis podaje, że Alan z Lille (urodzony około 1128 roku, zmarły w 1202 roku), jedna z najwybitniejszych postaci XII wieku, poeta i teolog, umieszcza Senekę wśród dwunastu „herosów” kultury i figur egzemplarycznych” w swym dziele *Anticlaudianus de Antirufino* (por. tamże, s. 128).

¹¹ Filozof bowiem potępiał walki gladiatorские, domagał się szacunku dla niewolników i przebaczenia nieprzyjaciółom (por. E. Osborn, *Wejście w świat grecko-rzymski*, w: *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, s. 123). Więcej por. np. *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale Univ. Cattolica del S. Cuore, Biblioteca Ambrosiana – Milano 12-14 X 1999*, (materiały konferencyjne), a cura di A. P. Martina, editrice dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2001; S. Longosz, „*Seneca saepe noster*”. *Przyczyny popularności Seneki u starożytnych chrześcijan*, w:

dziele *De rerum natura*¹², dla Manegolda z Lautenbach źródłem jest Seneka¹³, Bernard z Chartres powołuje się na 58. list Seneki, Robert Bacon obficie czerpał z Seneki, Mikołaj z Trivet komentował Senekę, Franciszek Petrarka w swej filozofii pod wpływem Seneki, Cycerona i Augustyna zwraca uwagę przede wszystkim na etykę¹⁴; w dobie Odrodzenia Justus Lipsius z Lowanium za prawdziwych przedstawicieli stoicyzmu uważał głównie Senekę i Epikteta, a ich nauce „dał interpretację chrystianizującą, która długo się utrzymała”¹⁵, również Michel de Montaigne korzystał z pism rzymskiego stoika¹⁶. Seneka i Marek Aureliusz swymi naukami „oddziaływali potężnie; w ich ujęciu filozofia stała się sprawą życiową, radą i podporą w życiu. Pisma ich trafiły do szerokich mas i do dnia dzisiejszego zostały żywe”¹⁷.

2. BÓG SENEKI-STOIKA

Konstatacja popularności Seneki w kręgach chrześcijańskich rodzi pytanie: kim i jakim jest Bóg rzymskiego filozofa? Seneka, jak i inni stoicy, uznaje istnienie wielu bogów (w tym Jowisza, władającego sterem całej olbrzymiej machiny¹⁸), rozróżnia bóstwa (*di*), duchy podziemne (*inferni*), bóstwa opiekuńcze domu i poszczególnych osób (*lares et genii*)¹⁹. A jednak w dziełach Seneki widać i takie wątki, które pokazują jego wiarę w Boga-Absolut. Józef Bocheński zauważa, iż religia u stoików jest właściwie tym samym, co filozofia: „Być religijnym znaczy

Orbis antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne, red. N. Widok, Wyd. Teologiczny Uniw. Opolskiego, Opole 1998, s. 45-69. Istnieją apokryficzne listy Seneki i Pawła Apostoła (por. K. Obrycki, *Apokryficzna korespondencja między Seneką i świętym Pawłem*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. III: *Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 55; por. też J.N. Sevenster, *Paul and Seneca, Novum Testamentum*, supplement series; 4. Leiden: Brill 1961), napisane w języku łacińskim w IV wieku n.e., w którejś z łacińskich szkół retorów; przedstawiają Senekę jako głosiciela ewangelii na dworze cesarskim (por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 220).

¹² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 2005, s. 241-242.

¹³ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii...*, s. 432.

¹⁴ Por. tamże, s. 487, 573, 597, 856, 892-893, 897, 898; por. też. G. d'Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, tłum. z wł. W. Szymona, Wydawnictwo „M”, Kraków 2005, s. 536.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, PWN, Warszawa 2005, s. 14.

¹⁶ Por. C.H. Hay, *Montaigne, lecteur et imitateur de Sénèque*, Soc. Franc. d'Imprimerie et de Librairie, Poitiers 1938, *passim*.

¹⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, s. 154.

¹⁸ Por. *Ep.* 107, 10; por. też *Prov.* 2, 9: *intentus operi suo deus*. Przy dziełach Seneki pominięto autora, tytuły podano w formie skrótowej: *Ben.* = *De beneficiis*; *CS* = *Nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem (De constantia sapientis)*; *Ep.* = *Ad Lucilium Epistulae morales*; *Ira* = *Ad Novatum De ira*; *Prov.* = *Ad Lucilium Quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit (De providentia)*; *VB* = *Ad Gallionem De vita beata*.

¹⁹ Por. *Ep.* 90, 28; *Ep.* 110, 1.

mieć poprawne pojęcia o istnieniu i istocie Bóstwa, wiedzieć, że rządzi ono mądrze światem, i pokornie poddawać się jego woli (przeznaczeniu). (...) Choć stoicy mówią o bogach, uznają tylko jednego, który nazywa się Zeusem albo inaczej. Mitologię wykładają w sposób alegoryczny, który będzie później powszechnie przyjęty w teologii pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej²⁰.

2.1. Prawdziwa pobożność – względem Boga i ludzi

Senekę można nazwać człowiekiem prawdziwie, szczerze wierzącym. Potwierdzają to jego własne słowa. Nakazuje, by nikt nie zapalał lamp w sabat, gdyż ani bogowie nie potrzebują światła, ani ludziom kopeć nie sprawia przyjemności; zabrania porannego pozdrawiania bogów, oblegania drzwi świątyń, jako że tylko ludzka wyniosłość daje się zjednać dopełnianiem takich powinności; nie pozwala, by Jowiszowi przynoszono ręczniki i zgrzebła, a przed Junoną trzymano zwierciadło, gdyż bóstwo nie potrzebuje posługaczy, lecz samo służy ludziom, gotowe wszędzie i we wszystkim pomagać²¹. Jeszcze w tym samym fragmencie wyjaśnia prawdziwy kult bóstwa: *deum colit qui novit*. Zatem właściwa wiedza o bóstwie warunkuje prawdziwą pobożność.

Seneka wzywa, by każdy właściwie zachowywał się przy ofiarach i oderwał się od uciążliwych zabobonów. Wyjaśnia, jak istotne jest prawidłowe wyobrażenie bóstwa – mającego wszystko w swej mocy, wszystko dającego i za darmo obsypującego dobrodziejstwem. Tylko taki obraz Boga gwarantuje wystarczający rozwój człowieka. Bogowie, z natury dobrzy, nie potrafią szkodzić ludziom, są poza krzywdą (jej wyrządzaniem i jej doznawaniem)²².

Pierwszym przejawem szacunku dla bogów jest wiara w nich, a następnie przyznawanie należnego im dostojęstwa i dobroci, bez której zresztą nie ma też dostojęstwa, oraz wiedza, że to oni są tymi, którzy rządzą światem i sprawują pieczę nad ludźmi. Bogowie ani nie dają, ani nie mają niczego złego, stąd człowiek ich naśladowujący musi być dobry – to jest kult bogów²³.

Takie poglądy ewokują kolejne pouczenia filozofa, dotyczące stosunku do ludzi: niewielkim osiągnięciem jest niekrzywdzenie drugiego człowieka, zobowiązani bowiem jesteśmy do pomocy, a nie tylko do nieszkodzenia. Seneka wzbrania się przed wyszczególnianiem konkretnych form pomocy (jak ratowanie rozbitka, wskazanie drogi zabłąkanemu czy dzielenie się chlebem z głodnym) czy też czynów, których należy unikać, chce w zamian krótko podać zasadę powinności człowieka²⁴.

²⁰ J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków 1993, s. 75.

²¹ Por. *Ep.* 95, 47.

²² Por. *Ep.* 95, 48-49.

²³ Por. *Ep.* 95, 50; por. też *Ira* II 27, 1-3.

²⁴ Por. *Ep.* 95, 51.

Przypomina o powszechnej jedności spraw boskich i ludzkich: wszyscy jesteśmy członkami jednego wielkiego ciała²⁵. Wszyscy ludzie zatem są krewnymi dla siebie, zrodzeni z tych samych przyczyn i dla takich samych celów: natura wszystkim dała miłość wzajemną i uczyniła ludzi towarzyskimi, ustanowiła, co jest słuszne i sprawiedliwe, wprowadziła zasadę, że gorzej jest komuś szkodzić niż samemu doznawać krzywdy²⁶, wreszcie rozkazała, by człowiek miał ręce gotowe do pomocy drugiemu człowiekowi: ludzie zostali zrodzeni, by trzymać się wspólnie (jak sklepienie, w którym kamienie, opierając się wzajemnie na sobie, przeciwdziałają zawaleniu)²⁷.

2.2. *Deum sequere* – podążaj za Bogiem

W sferze religii Seneka poszedł daleko naprzód, wyprzedzając swoją epokę, a jego tezy uderzyły pisarzy chrześcijańskich do tego stopnia, że wielu z nich – o czym była już mowa – chciało uznać go za jednego ze swoich²⁸. Bardzo często w jego pismach występuje tylko jeden Bóg-Opatrzność. Stoickie wezwanie *naturam sequi* Seneka wcale nie jeden tylko raz²⁹ zastępuje *Deum sequere*, co można uznać za jedną z najbardziej oryginalnych i najbogatszych w konsekwencje cech myśli tego filozofa³⁰.

W terminie *naturam sequi* występuje pewna trudność, gdyż *natura* ma dwuznaczny sens: „Z jednej strony zawiera ona w sobie całość tego, co w ogóle istnieje, to co nazywamy «stworzeniem», a z drugiej obejmuje właściwą każdemu pojedynczemu bytowi naturę jednostkową. Już Zenon wydaje się nie dość wyraźnie objaśniać znaczenie, jakie nadaje temu pojęciu. Kleantes nie chce brać pod uwagę natury jednostkowej, twierdząc, że cel ostateczny polega na życiu zgodnym z całym wszechświatem, (...) Chryzyp łączy oba aspekty, nie czyniąc pomiędzy nimi najmniejszego rozróżnienia³¹. I to jego stanowisko Seneka przyjmuje (...): zaczyna odniesieniem do *rerum natura*, a więc do natury «wspólnej», następnie zaś, w formie dedukcji (*ergo...*), odwołuje się do jednostkowej natury ludzkiej³². Dla-

²⁵ Por. *Ep.* 95, 52; por. też np. *1 List do Koryntian* 12,12-27.

²⁶ Podobną myśl głosi Sokrates w *Gorgiaszu* (469 C) Platona.

²⁷ Por. *Ep.* 95, 52-53; por. też np. *1 List do Koryntian* 3,9-17; *List do Efezjan* 2,19-22, *1 List św. Piotra Apostoła* 2,4-5). Rzymianie słynęli ze sztuki budowania łuków i sklepień (por. traktat *De architectura* Marka Witruwiusza Polliona).

²⁸ Por P. Grimal, *Seneka*, tłum. z franc. J.R. Kaczyński, PIW, Warszawa 1994, s. 277; por. też A. Momigliano, *Nota sulla legenda del Cristianesimo di Seneca*, w: *Quarto contributo alla storia degli Studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, s. 13-32; G. Przychocki, *Nero, Seneka, Paweł*, PAU, Warszawa 1934.

²⁹ Por. np. *VB* 15, 5; *Ben.* IV 25, 1; VII 31, 2; *Ep.* 16, 4.

³⁰ Por. P. Grimal, *Seneka*, s. 275.

³¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* VII 87 i 89.

³² Por. *VB* 3, 3.

tego właśnie, że mądrość polega na zgodności z porządkiem uniwersalnym, zakłada ona także adhezję z jednostkową naturą mędrca. (...) W rzeczywistości *sapientia* ma dwa źródła: zgodę z porządkiem świata (i to jest kosmiczne źródło mądrości) oraz zgodność z naszą własną naturą, *constantia*, która pozwala nam na zachowanie własnej identyczności. (...) Żyć zgodnie z naturą «uniwersalną» to uznać w niej istnienie racjonalnego porządku, przyjąć, że Wszechświat jest czynnym Rozumem. Takie właśnie były odczucia Kleantesa, kiedy słauił Zeusa jako uniwersalną opatrność, a Seneka jest często echem swego poprzednika: Natura jest Bogiem, jest Rozumem samym w sobie – dwie propozycje, bynajmniej ze sobą nie sprzeczne, w tym sensie, że czynnik sprawczy nie mógłby być inny niż materialny – tak jak Bóg³³. Albowiem Bóg Seneki jest materialny, gdyż według stoików dobro jest cielesne: to, co działa, jest ciałem³⁴.

Seneka, utożsamiając naturę z Bogiem i boskim rozumem, przenikającym wszechświat i jego części³⁵, nie sprzeciwia się wcale stoickiej doktrynie, albowiem już Zenon miał powiedzieć, że Bóg jest tym samym, co rozum, przeznaczenie, Zeus³⁶. Bóg jest obecny wszędzie we wszechświecie, tak samo jego myśl, gdyż Bóg w każdej chwili myśli o świecie³⁷.

Według Seneki, wpływ Boga na życie człowieka jest ogromny. Filozof chętnie powtarza, iż *Fatum*, *Fortuna* czy inne podobne pojęcia są jedynie określeniami Jowisza, najwyższego bóstwa³⁸. Dla Seneki wszechświat to „*animal*, zorganizowany według generalnego schematu zawsze i wszędzie identycznego. Owo stwierdzenie zakłada istnienie we wszechświecie ściśle określonych praw, będących prawami Bytu – aktywnego Rozumu, nie sposób więc mówić o działaniu przypadku”³⁹.

2.3. Znaczenie filozofii

Jednak wiara w przeznaczenie rodzi pytanie o wolność człowieka, stąd też zachęta, by wspierała nas filozofia, która zachęci do ochotnego okazywania posłuszeństwa Bogu, z dumą zaś losowi, i pouczy, aby podążać za Bogiem i znosić upadek⁴⁰. Filozofia bowiem uczy człowieka „odcyfrowania porządku świata, ona postępowania za Bogiem – nie dlatego, by kształciła w tym, jak być cierpliwym, lecz odkrywając prawdziwe wartości”⁴¹, a Seneka w jednym z listów wyjaśnia, że

³³ P. Grimal, *Seneka*, s. 250.

³⁴ Por. *Ep.* 117, 2.

³⁵ Por. np. *Ben.* IV 7, 1; 8, 2.

³⁶ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty...* VII 135-136.

³⁷ Por. P. Grimal, *Seneka*, s. 277; por. też np. *Ben.* IV 8, 2.

³⁸ Por. tamże, s. 275; por. też np. *Ben.* IV 8, 3.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. *Ep.* 16, 5.

⁴¹ P. Grimal, *Seneka*, s. 275.

to ona jest murem nie do zdobycia, którego los nie może przejść nawet z pomocą swych licznych machin⁴². Owe mury, broniące dóbr doskonałego mędrca pełnego cnót boskich i ludzkich, chronią go przed utratą czegokolwiek i są trwałe, nie do zdobycia, a ponadto zabezpieczone i od ognia, i od ataków oraz nie mają żadnego wolnego dostępu, są wysokie, nie do zniszczenia, a co więcej sięgają do bogów⁴³.

Seneka poucza, wbrew przekonaniu ludzi, iż los nie ma zbyt długich rąk i zyskuje moc tylko nad tym, kto sam Ignie do niego. Dlatego trzeba odsuwać się od niego, ile można, a pozwala ludziom na to jedynie poznanie siebie i swojej natury. Stąd też filozof wzywa, by każdy dowiedział się, dokąd ma iść, skąd wziął początek, co jest dla niego dobre, a co złe, do czego ma dążyć, a czego unikać, jaki jest ów sprawdzian, wedle którego rozróżnia się rzeczy pożądane i niepożądane, a który łądodzi szaleństwo namiętności i uśmierza gwałtowność obaw⁴⁴. Nic dziwnego, że filozof zachęca do kroczenia drogą mądrości – najwyższej doskonałości duszy ludzkiej, czyli do zajęcia się filozofią – umiłowaniem mądrości i wytrwałym dążeniem do niej⁴⁵. Filozofia dla stoików jest nauką cnoty (zdobywaną poprzez samą cnotę), nie ma bowiem ani filozofii bez cnoty, ani cnoty bez filozofii, jako że ani cnota nie może istnieć bez nauki o sobie, ani nauka o cnotcie bez cnoty⁴⁶.

Każdy człowiek powinien dążyć do poznania prawdy o rzeczach boskich i ludzkich, jest to bowiem jedyne zadanie filozofii⁴⁷. Choć jednak darem filozofii jest dobre życie, to samo życie jest darem bogów: *deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus*⁴⁸. To bogowie stoją u początku wszystkiego. Bez Boga żadna dusza nie jest dobra. W ciałach ludzi są rozsiane boskie nasiona i, jeśli je dostaje dobry „uprawiacz” (*cultor*), to wschodzą rośliny podobne i równe tym, z których wzięły początek; jeśli zaś otrzymuje zły „uprawiacz”, niszczy je jak nieplodna czy bagnista ziemia, a potem – zamiast owoców – daje śmiecie⁴⁹. Los daje nam jedynie materiał (oraz zarodki rzeczy), z którego może potem powstać dobro lub zło, silniejsza bowiem od wszelkiego losu jest dusza ludzka, która kieruje swoje sprawy w jedną czy drugą stronę i staje się dla siebie przyczyną szczęśliwego lub nędznego życia⁵⁰.

⁴² Por. *Ep.* 82, 5.

⁴³ Por. *CS* 6, 8.

⁴⁴ Por. *Ep.* 82, 5-6.

⁴⁵ Por. np. *Ep.* 89.

⁴⁶ Por. *Ep.* 89, 8.

⁴⁷ Por. np. *Ep.* 90, 3: *Huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire.*

⁴⁸ *Ep.* 90, 1. Owo *vivere* i *bene vivere* to bardzo ważny topos filozoficzny: ta dystynkcja – śladowo raczej obecna już u Platona (zh/n i euv zh/n) – u stoików jest bardzo ważna, a i potem wraca, np. w związku z renesansową tzw. *disputa delle arti* (por. J. Domański, *Metafilozoficzne aspekty tak zwanej 'disputa delle arti'*, w: *Philosophica, paraphilosophica, metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, PAU, Kraków 2008, s. 243-264).

⁴⁹ Por. *Ep.* 73, 16.

⁵⁰ Por. *Ep.* 98, 2.

Ludzie, usilnie dążący do tego, co szlachetne, nie powinni dokuczać bogom błagalnymi modłami, sami mają uczynić siebie szczęśliwymi dzięki wiedzy, że dobre jest to, w czym mamy domieszkę cnoty, a złe to, z czym złączona jest złość⁵¹. Bezużytecznym, absurdalnym jest domagać się szczęścia od bogów, skoro tylko my sami możemy je sobie zapewnić⁵².

Na pytanie, w jaki sposób znajomość dobra i cnoty stała się udziałem ludzi, filozof odpowiada, że nie jest to zasługą natury, która wprowadzie dała ludziom nasiona owej wiedzy, jednak samej wiedzy nie dała. Następnie przypomina, iż zdaniem niektórych szczęśliwym trafem ludzie zdobyli rozeznanie w tych sprawach i że – co jest nie do wiary – pojęcie cnoty nasunęło się komuś przypadkiem. Wreszcie podaje swoje (czy też ogólnie stoickie) przekonanie, iż to na drodze postrzegania i zestawiania ze sobą często popełnianych postępków wyciągnięto wnioski, przy czym – przez analogię do naszych własnych cech – dochodzono do poznania zarówno cnoty, jak i dobra⁵³.

2.4. *Ratio* – rozum

Stanie się cnotliwym jest sztuką (*ars*)⁵⁴, nikt nie bywa dobry przypadkiem, cnoty trzeba się uczyć⁵⁵. Filozof w innym miejscu wskazuje, że do tej nauki potrzebny jest rozum (*ratio*), stąd w bezrozumnym zwierzęciu nigdy nie będzie dobra⁵⁶. Same zmysły, które u niemych stworzeń są ostrzejsze niż u ludzi, nie wystarczą. Prawdziwymi bowiem dobrami są te, których udziela rozum, są one trwałe i wieczne, nie mogą ani przepaść, ani nawet zmniejszyć się albo zmaleć (*ne decrescere quidem ac minui*)⁵⁷. Rozum – jedyne dobro człowieka⁵⁸ – jest najważniejszy. Wszystko ma odpowiednie dla siebie dobro (jak choćby winorośl – urodzajność, wino – smak, jeleń – szybkość, zwierzęta juczne – siłę w grzbietach do noszenia ciężarów, pies – węch do tropienia dzikich zwierząt, szybki bieg do pościgu i odwagę w chwytności i kąsaniu ich) – w każdym stworzeniu najlepsze powinno być to, do czego jest ono przeznaczone i według czego oceniane⁵⁹.

W człowieku najlepszy jest rozum, gdyż dzięki niemu człowiek wyprzedza zwierzęta i podąża za bogami⁶⁰. Doskonały rozum oddziela człowieka od zwierząt

⁵¹ Por. *Ep.* 31, 4-5.

⁵² Por. P. Grimal, *Seneka*, s. 277.

⁵³ Por. *Ep.* 120, 3-4.

⁵⁴ Por. *Ep.* 90, 44.

⁵⁵ Por. *Ep.* 123, 16.

⁵⁶ Por. *Ep.* 124, 9.

⁵⁷ Por. *Ep.* 74, 16.

⁵⁸ Por. *Ep.* 76, 11.

⁵⁹ Por. *Ep.* 76, 8.

⁶⁰ Por. *Ep.* 76, 9.

i przybliża go do bogów: dobrem człowieka jest wolna od występków i czysta, a naśladowająca Boga dusza, wznosząca się ponad wszystko to, co ludzkie, nie stawiająca nic odpowiedniego dla siebie poza sobą⁶¹.

Seneka wreszcie stwierdza, że prawy i doskonały rozum rozstrzyga o dopełnieniu szczęścia ludzkiego, każda istota bowiem, gdy udoskonalili właściwe sobie dobro, jest godna pochwały i dociera do swego naturalnego celu, zatem i człowiek, kiedy już uczyni doskonałym swoje dobro, czyli rozum, staje się godny pochwały i osiąga swój naturalny cel, przy czym ów doskonały rozum nazywany jest cnotą⁶². Jakkolwiek trzeba również pamiętać, iż każda rozumna istota żywa nic nie czyni, jeżeli najpierw nie zostanie widokiem jakiejś rzeczy pobudzona do działania, jeżeli potem nie odczuje popędu i jeżeli w końcu przyzwolenie nie utwierdzi owego popędu⁶³.

Rozum ma szukać prawdy za pośrednictwem wrażeń zmysłowych i czerpać z nich pierwiastki poznania, gdyż nie ma w swych wysiłkach żadnego innego punktu oparcia ani nie może skądinąd czerpać siły do lotu ku prawdzie. Przy czym Seneka, tak podkreślając znaczenie zmysłów, od razu zaleca, by rozum jednak wchodził ostatecznie z powrotem w głąb siebie⁶⁴.

Rozum (łatwo pojmujący, prawy i przystosowany do wymogów swojej natury) to cnota – jedyne i czcigodne dobro człowieka, gdyż jeśli tylko rozum prowadzi do doskonałości, to tylko doskonały rozum może człowieka uczynić szczęśliwym, bez cnoty nie ma dobra, to ona pokrzepia, podnosi i wzmacnia duszę⁶⁵. Seneka rozwija ów wywód, eksplikując, że człowiek dobry, jeśli uzna coś za szlachetne, dokona tego, choćby wymagało to trudu; dokona tego, choćby nawet ze stratą; dokona tego, nawet wśród niebezpieczeństw. I przeciwnie: co w jego przekonaniu będzie niegodziwe, nie uczyni tego ani dla pieniędzy, ani dla rozkoszy, ani dla władzy. Nic go nie odstraszy od cnoty i nic nie nakłoni do niegodziwości. Jeśli zatem będzie mocno podążał za cnotą, a unikał niegodziwości i przez całe swoje życie uwzględniał dwie rzeczy, iż nie ma innego dobra jak tylko prawość ani innego zła jak tylko niegodziwość; jeśli niezepsuta zostaje tylko jedna cnota i ona jedynie zachowuje odpowiednią dla siebie trwałość, to jedynym dobrem jest właśnie cnota, której nie może już się przytrafić, by kiedykolwiek przestała być dobrem. Tę część wyводу Seneka kończy sentencją, iż głupota do mądrości może się doczołgać, ale mądrość do głupoty nie wraca⁶⁶.

Filozofia, której nigdy nie odstępuje pobożność, uczy człowieka czcić sprawy boskie, kochać – ludzkie, poucza, że w mocy bogów jest władza, a ludzi –

⁶¹ Por. *Ep.* 124, 21 i 23.

⁶² Por. *Ep.* 76, 10.

⁶³ Por. *Ep.* 113, 18; por. też. P. Grimal, *Seneka*, s. 257.

⁶⁴ Por. *VB* 8, 4.

⁶⁵ Por. *Ep.* 76, 15-17.

⁶⁶ Por. *Ep.* 76, 18-19.

wspólnota⁶⁷. Człowiek obdarzony przez naturę rozumem powinien sam dążyć do zdobycia cnoty. Zadaniem człowieka jest samemu zdobywać swoje szczęście, nie zaś prosić o nie bogów⁶⁸. Jeszcze gorsza byłaby postawa człowieka oczekującego, iż Bóg będzie zmieniać porządek rzeczy według ludzkich życzeń, zwłaszcza że także Bóg, stwórca i władca wszystkiego, choć sam spisał księgę przeznaczeń, to jednak zawsze też się do nich posłusznie stosuje, tak jak je raz ustanowił⁶⁹.

Dla Seneki prawdziwa pobożność jest formą mądrości i podobnie jak ona polega na naśladowaniu Boga, przy czym ta doktryna jest charakterystyczna dla całego stoicyzmu, choć zarazem „wydaje się, że to właśnie Seneka rozwijał ją ze szczególnym zaangażowaniem. Być może odczucie wagi problemu, którego rozwiązanie naszkicował, dał mu bezpośredni kontakt z rozkwitającymi w Rzymie w stanie ciągłego wrzenia egzotycznymi religiami (pożar z roku 64 ujawnił wewnętrzne spory w łonie judaizmu i policja cesarska uderzyła w tych, których – z pewnością za wskazaniem ortodoksyjnych Żydów, przyjaciół Poppei – uznano za najbardziej niebezpiecznych zbrodniarzy⁷⁰), a także wspomnienie teologów z Aleksandrii – tak egipskich, jak greckich czy judaizujących”⁷¹.

2.5. Równość Bogu

Seneka twierdzi, że doskonałą cnotę, polegającą na zgodności uczynków oraz na biegu życia całkowicie harmonizującego ze sobą, można osiągnąć tylko poprzez nabycie wiedzy o rzeczach i umiejętności poznawania wszystkiego, co boskie i co ludzkie. Tak rozumianą cnotę uważa za najwyższe dobro, przez osiągnięcie którego człowiek stanie się towarzyszem bogów (*deorum socius*), a przestanie być ich błagalnikiem (*supplex*). Seneka w tym rozważaniu posuwa się jeszcze dalej, i, przechodząc od *socius* do *par*, zapowiada wzniesienie się człowieka do równości z Bogiem: *par deo surges*⁷².

W innym miejscu filozof wyszczególnia, iż to nie pieniądze uczynią równym Bogu, gdyż Bóg obchodzi się bez niczego, ani też nie sprawi tego obszyta szlakiem purpurowym szata, gdyż Bóg nie jest ubrany w żadne szaty, ani nie dokona sława, ani zwracanie na siebie uwagi, ani imię słynne wśród ludów, gdyż Boga nikt nie zna, przy czym wielu sądzi o nim źle i to bezkarnie. Nie pomoże nadto w zrównaniu z bóstwem nawet tłum niewolników, noszących lektykę po ulicach

⁶⁷ Por. *Ep.* 90, 3.

⁶⁸ Seneka uczy: trzeba polegać na sobie; ta dobra zasada jest podwaliną szczęśliwego życia (por. *Ep.* 31, 3).

⁶⁹ Por. *Prov.* 5, 8.

⁷⁰ Por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. z franc. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992, s. 194.

⁷¹ P. Grimal, *Seneka*, s. 277.

⁷² Por. *Ep.* 31, 8-9.

miasta i w podróży, gdyż ów najwyższy i najpotężniejszy Bóg sam wszystko dźwiga. Również uroda i siła nie mogą dać szczęścia, gdyż nie starcza ich już na starość. Należy zatem szukać czegoś trwałego, co nie niszczy z każdym dniem coraz bardziej: ducha prawego, dobrego i wspianego, którego można nazwać Bogiem, goszczącym w ciele ludzkim⁷³.

Zatem w pismach rzymskiego filozofa mędrzec jawi się jako człowiek, który osiągnął najwyższe dobro i nie tylko jest podobny, bliski Bogu, lecz jest mu także równy (Seneka przyrównuje mędrca nawet do samego Jowisza⁷⁴). Sięganie duszy ludzkiej aż w nieskończoność jest naturalne, ponieważ dusza ludzka jest wielką i wspianą rzeczą, która nie pozwala, aby wyznaczano jej jakieś inne granice jak tylko wspólne z bóstwem⁷⁵.

Seneka akcentował boski charakter poznania i boskie pochodzenie duszy, ożywiającej ciało, stąd dla rzymskiego filozofa „wiedzieć to doświadczać umysłu, to odnajdować w sobie Boga”⁷⁶. Tylko człowiek otrzymał „to, co poza nim przynależy jedynie Bogu: Rozum i język. I jedynie realizując ową przynależną nam doskonałość, idealną harmonię pomiędzy wszystkimi elementami naszego bytu, upodobnimy się do Boga. Ale ta możliwość umysłu czy po prostu możliwość komunikowania się z Bogiem nie przychodzi bez wysiłku ludzkiej istocie. Jest zdobyczą, którą osiągamy wraz z rozwojem poznania, wywodzącego się z *semina*, jakie zasiała w nas natura”⁷⁷.

Dla Seneki wszechświat jest jednym bytem obejmującym wszystko, co istnieje. Twierdzi, iż wszystko, co otacza człowieka, jest zarazem jednością i bóstwem. Ludzie są towarzyszami Boga i jego członkami. Dusza ludzka ma wielkie zdolności i dlatego, jeśli nie przygniatają jej występki, wznosi się ona właśnie aż do bóstwa, o czym świadczy także ludzkie ciało: podobnie jak postawa naszego ciała jest prosta i ku niebu zwrócona, tak i dusza, która może sięgać, jak daleko tylko chce, została przez naturę ukształtowana, by mieć pragnienia równe boskim. Dlatego, jeśli korzysta ona z owych sił i wzrasta do należnych sobie rozmiarów, wspina się na szczyty drogą, która wcale nie jest dla niej niestosowna⁷⁸. I choć dążenie do nieba wymaga wielkiego wysiłku⁷⁹, to nie należy wznosić rąk ku niebu ani błagać stróża świątyni, żeby pozwolił nam zbliżyć się do samego

⁷³ Por. *Ep.* 31, 10-11.

⁷⁴ Por. *Ep.* 9, 16.

⁷⁵ Por. *Ep.* 102, 21.

⁷⁶ P. Grimal, *Seneka*, s. 269.

⁷⁷ Tamże, s. 276.

⁷⁸ Por. *Ep.* 92, 30. Prosta i ku niebu zwrócona postawa ludzkiego ciała jest toposem z zakresu „godności człowieka”, o czym pisze Domański, przywołując głównie fragmenty twórczości Owidiusza i Maniliusza (por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 83-85).

⁷⁹ Por. *Ep.* 92, 31.

ucha posągu, jak gdybyśmy mogli być wtedy łatwiej wysłuchani przez bóstwo. Przecież Bóg, przypomina Seneka, jest w pobliżu człowieka, jest z nim, jest w nim. W ludziach przebywa święty duch, który widzi i strzeże wszystkich złych i dobrych uczynków człowieka i obchodzi się on z nim tak, jak z nim obchodzi się człowiek⁸⁰.

Choć wcześniej Seneka upominał, by nie nękać bogów prośbami o pomoc, lecz samodzielnie zdobywać cnotę, dostrzega on jednak niezastąpioną pomoc boską w życiu człowieka, gdy głosi pogląd, iż nikt nie może być dobry bez Boga. Podobnie nikt nie jest w stanie wznieść się bez pomocy Boga ponad przypadek. Bóg także daje wzniosłe i słuszne rady. Wreszcie Seneka ponownie podkreśla, przywołując poetę, iż w każdym dobrym człowieku Bóg jakiś mieszka, choć wcale nie wiadomo jaki⁸¹. Dla Boga nie ma nic zamkniętego. Jest on obecny w ludzkich duszach i zjawia się (bo może się wydawać, że jakby niekiedy odchodzi) wśród naszych myśli⁸².

3. UWAGI KOŃCOWE

Bóg, ukazany w pismach filozofa, przenika wszystko, rozumnie kieruje światem, dał człowiekowi życie i rozum (jest on wspólny bogom i ludziom; owi pierwsi mają rozum doskonały, zaś ludzie – zdalny do doskonalenia⁸³). Ponadto Bóg wspiera człowieka w dążeniu do doskonałości, do cnoty. A droga do tego celu wiodąca, by dusza mędrca była taka, jaka przystoi istocie boskiej⁸⁴, jak mówi Seneka, nie jest łatwa, i, jak zauważa Grimal, komentując teksty filozofa, niektórzy „nie osiągną nigdy pełni człowieczeństwa i nawet jako starcy pozostaną wciąż dziećmi. Są tacy ludzie, którzy nigdy nie poznają Boga”⁸⁵.

Potrzebny jest własny wysiłek człowieka, a dokładniej mówiąc, zajęcie się filozofią, która zrównuje człowieka z bóstwem (filozofować trzeba: *philosophandum est*⁸⁶), jako że cnota może tylko przynależeć do ducha należycie ukształtowanego, dobrze uświadomionego i nieustannym ćwiczeniem się doprowadzonego do najwyższej doskonałości. Chociaż zatem ludzie przychodzą na świat dla niej, jednak bez niej. Stąd w najlepszych nawet jednostkach, zanim się je ukształtuje, zawiera się jedynie skłonność do cnoty, czyli doskonałości, a nie cnota⁸⁷. Można

⁸⁰ Por. *Ep.* 41, 1-2.

⁸¹ Por. *Ep.* 41, 2; Wergiliusz, *Eneida* VIII 351-352.

⁸² Por. *Ep.* 83, 1.

⁸³ Por. *Ep.* 92, 27.

⁸⁴ Por. *Ep.* 92, 3.

⁸⁵ P. Grimal, *Seneka*, s. 276.

⁸⁶ Por. *Ep.* 16, 5.

⁸⁷ Por. *Ep.* 90, 46.

zatem przyjąć, że zdaniem Seneki dobry, rozumny Bóg nie daje człowiekowi cnoty. To sam człowiek – obdarzony rozumem – musi, naśladowując bóstwo, ją zdobyć; wtedy osiągnie dobro i szczęście i dorówna Bogu, który zresztą jest bardzo blisko, chętnie i za darmo pomaga człowiekowi w owym postępowaniu za Bogiem.

Filozof Seneka żył dwa tysiące lat temu, „w jednej z najokrutniejszych w dziejach epok, pisząc dla potomności pełne humanizmu i wzniosłych idei dzieła, które miały stać się wzorem szlachetnego życia dla wielu pokoleń. Zgodnie z wielkimi tradycjami filozofii greckiej, podobnie jak Sokrates, Epikur i inni greccy myśliciele, miał Seneka poczucie własnej misji, chciał być mistrzem i nauczycielem mądrości”⁸⁸, dodajmy: boskiej mądrości.

SENECA'S GOD

Summary

Lucius Annaeus Seneca, called the Younger or Philosopher, is the most important figure of the Roman Imperial Period. This Stoic philosopher made a lasting contribution to Stoicism. Seneca lived during difficult times and was engaged in politics during the reign of his pupil, Cesar Nero.

Seneca agreed with earlier Stoics that God is corporeal and is a part of the world. Seneca discussed virtue as the ideal of “becoming like God” and thought that the virtuous man is an equal to God. Therefore, he claimed that we have to learn virtues. However, in this case, we have the help of God, who gives us an intellect when we are born. Seneca reminds us that life is not easy and only the indications of philosophy concerning virtue preserve us from unjust fortune.

Keywords: God, Seneca, Stoicism, virtue

Nota o Autorze: Dominika Budzanowska, dr nauk humanistycznych oraz mgr lic. teologii biblijnej, pracownik Instytutu Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa Wydziału Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego. Zainteresowania naukowe dotyczą etyki stoików, epikurejczyków, wybranych zagadnień z pism Plutarcha, literatury patrystycznej, polskich sporów teologicznych czasów kontrreformacji.

Słowa kluczowe: Bóg, Seneka, stoicyzm, cnota

⁸⁸ M. Pąkcińska, *Epikureizm w oczach Seneki*, *Meander* 20(1965)11/12, s. 414.

Ks. ARKADIUSZ JASIEWICZ
WSD, Przemyśl

SYMBOLIKA KRZYŻA U IGNACEGO ANTIOCHEŃSKIEGO I POLIKARPA ZE SMYRNY

Autorzy wczesnego chrześcijaństwa wyraźnie wskazywali na paralele między pewnymi przedmiotami i wydarzeniami Starego Testamentu i krzyżem Chrystusa oraz ukrzyżowaniem w Nowym Testamencie – paralele zawarte w obrazach i prorocत्वach. Szczególne zasługi położyła tutaj egzegeza i teologia patrystyczna, w której krzyż i ukrzyżowanie były ważnym punktem zainteresowania w katechezie tak dla Żydów, jak i Greków¹. Jedni i drudzy mieli do tego faktu odmienny stosunek, o czym zaświadcza św. Paweł. Wyłożył swoją naukę krzyża – λογός του σταυρου w *Pierwszym Liście do Koryntian* 1,18.22-23: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia (...) Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan”. Nie ulega wątpliwości, że główna myśl św. Pawła koncentruje się tu na ukazaniu pozytywnej roli krzyża Chrystusowego dla życia chrześcijańskiego². Artykuł podejmuje próbę przedstawienia symboliki krzyża obecnej w pismach św. Ignacego z Antiochii i św. Polikarpa ze Smyrny, którzy byli spadkobiercami nauki krzyża św. Pawła.

1. LISTY ŚW. IGNACEGO Z ANTIOCHII

Ignacy Antiocheński należy do bezpośrednich świadków nauczania apostołskiego. Pochodząc z kręgu antiocheńskiego ośrodka, w którym przez pewien czas Piotr Apostoł sprawował pieczę pasterską nad pierwszymi chrześcijanami, a św. Paweł organizował podróże misyjne, przejął dziedzictwo przesłania Jezusa Chrystusa

¹ Por. S. Kobielski, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Kraków-Tyniec 2011², s. 25.

² Por. J. Załęski, *Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1Kor 1, 18-25*, *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 81.

czyste i niezafałszowane³. I dlatego w swoich listach Ignacy ciągle przypomina, że Jezus jest prawdziwym człowiekiem, że prawdziwie przyjął ludzkie ciało, w tym prawdziwym ciele cierpiał i zmartwychwstał. I stąd też gwałtownie atakuje tych, którzy głoszą, że Jezus się tylko pojawił, tylko pozornie przyjął ludzkie ciało, tylko pozornie był człowiekiem, jak na przykład robili to dokeci⁴.

Tajemnica krzyża zajmuje centralne miejsce w soteriologii św. Ignacego Antiocheńskiego⁵. W wielu listach biskup Antiochii sięga do tematyki krzyża i ukrzyżowania⁶. Przykładem jest fragment z listu *Do Kościoła w Efezie*, gdzie w rozdziale 9 wspomina o przybyszach, głoszących fałszywą naukę i o reakcji sprzeciwu chrześcijan z Efezu. Autor listu pochwała postawę chrześcijan i nazywa ich kamieniami świątyni Ojca, przygotowanymi na budowę: „Jesteście bowiem kamieniami świątyni Ojca, przygotowani na budowę, jaką sam wznosi. Dźwiga was do góry machina (μηχανή) Jezusa Chrystusa, którą jest krzyż, a Duch Święty służy wam za linę”⁷. Głębsze znaczenie tej metafory może prowadzić do tajemnicy Odkupienia, która dźwiga do góry, a za narzędzie ma krzyż. W tej wypowiedzi przypomina adresatom o zbawczych planach Jezusa Chrystusa, które zawarte są „w Jego miłości, Jego męce i zmartwychwstaniu” (ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει). Miłość Chrystusa ujawniła się zatem historycznie w misterium paschalnym, a więc w męce i zmartwychwstaniu, należącym do zbawczych aktów Jezusa Chrystusa, które zostały podjęte przez Niego dla odkupienia zagubionej w grzechach ludzkości⁸.

W tym samym liście Ignacy jeszcze raz wspomina o krzyżu Chrystusa w rozdziale 18: „Duch mój jest ofiarą (περίψημα) krzyża, który jest zgorzeniem (σκάυδαλον) dla niewierzących, dla nas zbawieniem i życiem wiecznym”⁹:

³ Por. N. Widok, *Model chrystologiczny Wyznania Wiary w Listach Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, red. M. Kokoszko, M.J. Leszka, Łódź 2007, s. 555.

⁴ Dokeci nie wierzyli w realność ciała Chrystusa, a zatem także w realność Jego męki i śmierci. W ten sposób odrzucali świadectwo krzyża, bo krzyż właśnie, przez samą okropność męki, świadczy najwymowniej o pełnym człowieczeństwie Chrystusa.

⁵ Por. M. Lacey, *Cross and Church in the Spirituality of Ignatius of Antioch*, *American Ecclesiastical Review* 167(1973), s. 387-392.

⁶ Co do autentyczności i okresu powstania listów Ignacego, Munier broni tradycyjnej datacji: między 110 i 135 r. (por. Ch. Munier, *Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches*, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, 27, 1, Berlin 1993, s. 380, 471-484); ostatnio Lechner przeniósł redakcję listów na około 165-175 w Azji Mniejszej, a *List do Filipian* Polikarpa na około 150 r.

⁷ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie* 9,1, w: *Pierwsi Świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, BOK 10, s. 115.

⁸ Por. N. Widok, *Cechy konstytutywne wspólnoty kościelnej w nauczaniu Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, pr. zb., Lublin 2010, s. 41-42.

⁹ Por. 1Kor 1,23.

*Gdzie jest mędrzec? gdzie badacz?*¹⁰, gdzie pewność siebie tych, których zwą uczonymi?”¹¹. Interpretacja słowa περίψημα powoduje trudności. Znajduje się także u św. Pawła, kiedy mówi o znoszeniu prześladowania: „Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i wzbudzamy odrazę we wszystkich aż do tej chwili (πάντων περίψημα)”¹². Ignacy, nawiązując do dwóch tekstów Pawłowych, ukazuje, że krzyż postrzegany jest jako głupstwo i odraza. Te obelżywe słowa Grecy niekiedy stosowali do ofiar ekspiacyjnych w rodzaju kozła u Żydów w Dniu Pojednania¹³. Natomiast według Ignacego krzyż jest zarazem znakiem odrazy, jak i ofiary Chrystusa złożonej Bogu w imieniu zagubionej ludzkości.

Ignacy używa jeszcze jednego terminu znanego św. Pawłowi: σκάνδαλον. Podstawowym znaczeniem tego terminu jest coś, o co można się potknąć i co w konsekwencji może prowadzić do upadku¹⁴, zwłaszcza pułapka, sidła, ale może też oznaczać coś, co prowadzi do zła i zguby¹⁵. Paweł obydwa zasadnicze znaczenia starotestamentalne (okazja do zaciągnięcia winy i przyczyna zguby) sprowadza do jedności. To, co sprawia zaciągnięcie winy i przynosi zgubę, może równocześnie wywołać sprzeciw i oburzenie. Podobną reakcję wywoływał krzyż u Żydów. Chodziło jednak nie tyle o zgorszenie, ile raczej o rozumienie przez Żydów krzyża jako kamienia obrazy. Oczywiście, można odczytywać słowa Ignacego również w perspektywie jego przyszłego męczeństwa, bowiem w liście *Do Kościoła w Tralleis* daje się odnaleźć powiązania między cierpieniem Chrystusa i jego własną śmiercią.

W rozdziałach od 9 do 11 w liście *Do Kościoła w Tralleis*, Ignacy rozwija dwa tematy w odniesieniu do symbolu krzyża. Najpierw przestrzega ponownie przed doketami, którzy negowali realność cierpień Chrystusa: „Bądźcie więc głusi, kiedy wam mówią o czymś innym niż o Jezusie Chrystusie, z rodu Dawida, Synu Maryi, który naprawdę się narodził, który jadł i pił, naprawdę był prześladowany za Poncjusza Piłata, naprawdę został ukrzyżowany i umarł, a oglądały Go niebo i ziemia, i otchłań”¹⁶. Tekst ten jest godny zauważenia z bardzo ważnego powodu. Powtarza, co prawda, w sposób bardzo dobitny, sekwencję kerygmatyczną odziedziczoną z tradycji nowotestamentowej, wprowadza jednak kilka istotnych nowości. Wspomina dziewicze narodzenie Jezusa, przesłankę, która nigdzie nie była obecna w kerygmatach Nowego Testamentu, a która odtąd przynależć będzie do wszystkich chrystologicznych *Credo*. Z kolei, przysłówkę „naprawdę”, powtó-

¹⁰ Por. 1Kor 1,20.

¹¹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie* 18,1, BOK 10, s. 118.

¹² 1Kor 4,13.

¹³ Por. Kpł 16,10.21-22.

¹⁴ Por. Kpł 19,14; Joz 23,13.

¹⁵ Por. 1Sm 25,31; Sdz 2,3; Ps 140,6; Syr 27,23.

¹⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis* 9,1, BOK 10, s. 126; na temat prawdziwego i realnego ukrzyżowania Chrystusa Ignacy pisze również w *Do Kościoła w Efezie* 16,2 i *Do Kościoła w Smyrnie* 1,2 i 2.

rzone trzy razy, czyni bardzo wyraźną intencję przeciwstawienia się heretykom doketom, którzy nie chcieli wierzyć w prawdziwe człowieczeństwo Jezusa¹⁷.

W dalszej części listu biskup Ignacy stosuje ciekawą metaforę zaczerpniętą z przyrody: „Unikajcie zatem tych złych odrośli rodzących owoc śmiercionośny, którego gdy ktoś skosztuje, od razu umiera. Nie Ojciec ich sadił. Gdyby tak było, okazałoby się gałęziami krzyża (κλάδοι τοῦ σταυροῦ), a rodziliby owoc nie niszczący. Przez swój krzyż Chrystus w swojej męce wzywa nas, którzyśmy Jego członkami. A głowa nie może być zrodzona bez członków, toteż Bóg obiecuje nam zjednoczenie, którym jest On sam”¹⁸. Krzyż porównany jest do drzewa, którego gałęzie stanowią chrześcijanie, rodzący owoce. Drzewo krzyża zatem jednoczy wszystkich członków Kościoła, którego Głową jest Chrystus. Zapewne jest to aluzja do listów św. Pawła¹⁹, w których przedstawia on Chrystusa jako Głowę, a wierzących w Niego jako członków Chrystusa. Tekst Ignacego jest więc pierwszym świadectwem prezentującym krzyż jako drzewo życia²⁰. Ukazywanie krzyża jako kwitnącego i owocującego drzewa życia – *arbor crucis*, *arbor vitae*, *crux florida*²¹ przyjęło się w sztuce wczesnochrześcijańskiej. Autorzy późniejsi przeciwstawiali drzewo rajske, które przyniosło śmierć, drzewu krzyża, które przyniosło życie²².

W liście *Do Kościoła w Filadelfii* znajduje się kolejny fragment ilustrujący znaczenie krzyża: „Zaklinam was, abyście niczego nie czynili w duchu kłótni, lecz według nauki Chrystusowej. Słyszałem, jak niektórzy mówią: Jeśli nie znajdę tego w archiwach (ἐν τοῖς ἀρχείοις), czy w Ewangelii, nie uwierzę. A kiedy im rzekłem: Tak jest w Piśmie Świętym, odpowiedzieli: Oto właśnie pytanie. Dla mnie archiwami (ἀρχεῖα) jest Jezus Chrystus, archiwami nienaruszalnymi (τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα) – to krzyż Jego, Jego śmierć i zmartwychwstanie, i wiara (którą otrzymujemy) przez Niego. W tym też pragnę zostać usprawiedliwiony dzięki waszej modlitwie”²³. Ponownie widać, iż Ignacy używa metafory obcej dla religii judaistycznej, bowiem samego terminu ἀρχεῖα nie występuje ani w *Septuagincie* ani w Nowym Testamencie. Tak też chrześcijanom judaizującym, którzy dowodu Ewangelii poszukują w „archiwach”, to znaczy w Pismach Starego Testamentu, Ignacy odpowiada, że to, co zdarzyło się Jezusowi, faktycznie jest już zapisane w prorocत्वach. Wobec zakłopotania swych oponentów, głosi to, co

¹⁷ Por. B. Sesboüé, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienie*, t. I, red. B. Sesboüé, J. Woliński, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 76-77.

¹⁸ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Trallei* 11,1-2, BOK 10, s. 126.

¹⁹ Por. 1Kor 6, 15 i 12, 12-27 oraz Kol 1,18.

²⁰ Por. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitives*, Paris 1961, s. 45: “Le fait que le fruit soit incorruptible paraît bien montrer que la Croix est considérée ici comme arbre de vie”.

²¹ Temat znaku krzyża jako drzewa życia omawia: E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalem 1981, s. 288-292.

²² Por. S. Kobieltus, *Krzyż Chrystusa ...*, s. 66.

²³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Filadelfii* 8,2, BOK 10, s. 134.

ostatecznie jest racją jego wiary: wydarzenie paschalne Jezusa²⁴. Krzyż oznacza zatem u Ignacego realną śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa i jest podstawą wiary w Odkupienie²⁵.

List *Do Kościoła w Smyrnie* stanowi kontynuację apologii skierowanej przeciw doketom odrzucającym realność cierpień Chrystusa. Tym razem biskup Antiochii rozpoczyna swój list do wspólnoty w Smyrnie od uwielbienia Boga za ugruntowaną wiarę i mądrość u Smyrnian: „Wielbię Jezusa Chrystusa, Boga, który uczynił was tak mądrymi. Poznałem bowiem, że jesteście utwierdzeni w niezachwianej wierze, niby przybici duchem i ciałem do krzyża Pana Jezusa Chrystusa (καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ Κυροῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι) i umocnieni w miłości przez Krew Chrystusową, niezłomnie przekonani o wszystkim, co dotyczy Pana naszego, który będąc naprawdę według ciała z rodu Dawida, jest Synem Bożym według woli i potęgi Boga, naprawdę urodził się z Dziewicy, został ochrzczony przez Jana, aby wypełnić wszystko, co sprawiedliwe, a za Poncjusza Piłata i tetrarchy Heroda naprawdę został przybity za nas w ciele. Tylko dzięki owocom Jego krzyża, dzięki Jego męce po Bożemu błogosławionej, jesteśmy, kim jesteśmy”²⁶.

Dla Ignacego zatem powodem niezachwianej wiary chrześcijan w Smyrnie jest to, że zostali „przybici duchem i ciałem do krzyża Pana Jezusa Chrystusa”. Jest to zapewne echo słów św. Pawła: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża”²⁷. Życie chrześcijańskie zatem Ignacy prezentuje jako zjednoczenie z Chrystusem w przyłgnięciu do Jego krzyża, bowiem jeśli Chrystus odkupił ludzkość, przyjmując krzyż i śmierć „za wszystkich”, to ta Chrystusowa solidarność z każdym człowiekiem zawiera w sobie równocześnie najpotężniejsze wezwanie do solidarnego współdziałania z Nim w dziele odkupienia. W dalszym fragmencie listu *Do Kościoła w Smyrnie* dodaje jeszcze: „Tylko dzięki owocom Jego krzyża, dzięki Jego męce po Bożemu błogosławionej, jesteśmy, kim jesteśmy. Toteż przez swoje zmartwychwstanie podniósł On sztandar (σύσσημος)²⁸ na wieki, aby świętych i wiernych swoich, czy to Żydów, czy to spośród pogan [zgromadzić] w jednym ciele swojego Kościoła”²⁹. Choć problem interpretacji owego sztandaru jako krzyża zwycięskiego jest ciągle podejmowany, to wydaje

²⁴ Por. Th. Camelot, *Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne, Lettres et Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1958, s. 78.

²⁵ Por. G. Reijnders, *The Terminology of the Holy Cross in the Early Christian Literature as based upon Old Testament Typology*, Nijmegen-Utrecht 1966, s. 21.

²⁶ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie* 1,1, BOK 10, s. 136.

²⁷ Ga 2,19.

²⁸ Por. Iz 5,26.

²⁹ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie* 1,2, BOK 10, s. 136.

się, że w tym kontekście trzeba przyznać rację tezie W.R. Schoedela³⁰, bowiem aspekt soteriologiczny krzyża w tym liście jest widoczny. W opinii autorów starożytnych krzyż był sztandarem wiodącym do walki przede wszystkim z szatanem i jego zwolennikami, zaś u Ignacego mamy krzyż jako sztandar zwycięstwa. W średniowiecznych wyobrażeniach zmartwychwstania Chrystus trzyma krzyż jako labarum zwycięstwa nad śmiercią³¹.

Św. Ignacy, jak to już zostało wykazane, w swoich listach podkreśla wyraźnie realność ukrzyżowania Chrystusa. Używa tutaj licznych porównań zainspirowanych przez listy św. Pawła. Nie można jednak zgodzić się z takimi poglądami, iż on tylko odtwarza teologię krzyża św. Pawła w całej rozpiętości³². Oczywiście, Ignacy nie precyzuje, w jaki sposób krzyż i ukrzyżowanie Chrystusa przyniosło zbawienie, ale zaznacza, iż „on naprawdę został przybity za nas w ciełe”³³, podkreślając w ten sposób tradycyjną naukę o realności ukrzyżowania. W przedstawieniu tego problemu biskup Antiochii używa języka obrazowego, skoncentrowanego na życiu chrześcijańskim oraz na zjednoczeniu z Chrystusem Ukrzyżowanym. Dlatego Chrystus jest przedstawiony jako machina, wznosząca świątynię; drzewo, z którego wyrastają gałęzie, symbolizujące wszystkich wierzących „przybitych ciałem i duszą do Niego”. Krzyż jest zatem przede wszystkim tym, co jednoczy wszystkich wiernych. Swoje przekonania odnośnie do rzeczywistości cierpienia Chrystusa na krzyżu Ignacy poświadczył swoją męczeńską śmiercią.

2. LIST DO KOŚCIOŁA W FILIPPI ŚW. POLIKARPA ZE SMYRNY

Podobnie jak Ignacy, Polikarp należy do ojców apostoelskich. Był uczniem Jana Apostoła, który mianował go biskupem w Smyrnie. Po św. Polikarpie zachował się list do mieszkańców Filippi oraz opis jego męczeństwa. W 7 i 8 rozdziale owego listu Polikarp dwa razy wspomina o krzyżu. Najpierw odwołuje się do listów św. Jana, aby uzasadnić realność wcielenia i męki Chrystusa: „Każdy bowiem, kto nie uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciełe, jest antychrystem³⁴, kto nie uznaje świadectwa krzyża (μαρτύριον τοῦ σταυροῦ)³⁵, ten jest z diabła, a kto według swoich własnych pragnień zniekształca powiedzenia Pana, mówiąc, że nie ma ani

³⁰ Schoedel, nawiązując do Izajasza, przyjmuje interpretację sztandaru jako krzyża zwycięskiego; por. W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, s. 220.

³¹ Por. S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa ...*, s. 159-163.

³² Schneider uważa, iż Ignacy wszystko zaczerpnął od Pawła, por. J. Schneider, *Σταυρός, σταυρόω, ἀνασταυρόω*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, Stuttgart 1966, s. 580.

³³ Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie* 1,2, BOK 10, s. 136.

³⁴ Por. 1J 4,2-3 oraz 2J 7.

³⁵ Według Beuer'a formuła „świadectwo krzyża” może mieć sens *genetivus subjectivus* i oznaczać świadectwo dane przez krzyż, podobnie jak mamy choćby w 1J 5,6-8.

zmartwychwstania, ani sądu, taki człowiek jest pierworodnym szatana³⁶. W tym kontekście wyrażenie „świadectwo krzyża” należy odczytywać jako całe dzieło zbawienia wszystkich ludzi przez krzyż Chrystusa. Również ta reakcja Polikarpa, jak Ignacego wcześniej, była odpowiedzią na głoszenie przez „fałszywych braci, co noszą obłudnie imię Pana³⁷ nauki o pozornej meście Chrystusa. Stąd, w dalszej części listu zachęca Polikarp swoich słuchaczy do pozostania z Chrystusem: „Bądźmy więc nieustannie z Tym, kto jest nadzieją naszą i zadatkiem naszej sprawiedliwości, z Jezusem Chrystusem, który w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo (ὄς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον)³⁸, który grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie znaleziono podstęp³⁹. On dla nas, abyśmy z Nim żyli, wycierpiał wszystko⁴⁰. W tym cytacie Polikarp używa słowa ξύλον (drzewo) i odnosi je do krzyża Chrystusa, na które poniósł grzechy wszystkich. Motyw drzewa występował już wcześniej u Ignacego, ale dopiero Polikarp nadaje mu w pełni odkupieńczy charakter.

Słowo krzyż znajduje się jeszcze w 12 rozdziale tego listu, we fragmencie zachowanym jedynie w przekładzie łacińskim. W oparciu o list św. Pawła i Ewangelię Mateusza, zachęca Polikarp do modlitwy za cesarzy i władców: „Módlcie się za wszystkich świętych. Módlcie się także za cesarzy, za możnych, za władców, za tych, co was prześladowają i nienawidzą⁴¹, i za nieprzyjaciół krzyża (*pro inimicis crucis*)⁴², aby owoce wasze były widoczne dla wszystkich, a wy abyście byli w nim doskonali⁴³. Ostatnie zdanie zapewne stanowi nawiązanie do słów św. Pawła: „Wielu bowiem postępuje, jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem⁴⁴. Jednak między owymi wrogami jest różnica, gdyż wrogowie krzyża u Pawła stanowią kategorię chrześcijan, zaś u Polikarpa, w tej wersji łacińskiej, wydaje się, że są to prześladowcy zewnętrzni.

3. PODSUMOWANIE

Wczesnochrześcijańska symbolika krzyża – przedstawiona tutaj u dwóch ojców apostołskich z II wieku – w rzeczywistości jest daleko bardziej bogata, niż mogłoby to sugerować niniejsze opracowanie. Spełniała niezmiernie ważną rolę ikonograficznej syntezy nauki o zbawieniu, była czymś w rodzaju późniejszych „traktatów” soteriologicznych (góruje jednak nad nimi szerokością ujęcia i silniej-

³⁶ Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi* 7,1, BOK 10, s. 159.

³⁷ Tamże 6,1, s. 158.

³⁸ Por. 1P 2, 24.

³⁹ Por. 1P 2,22.

⁴⁰ Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi* 8,1, BOK 10, s. 159.

⁴¹ Por. Mt 5,44.

⁴² Por. 1Tm2,2.

⁴³ Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi* 12,3, BOK 10, s. 161.

⁴⁴ Flp 3,18.

szym związaniem prawd wiary z życiem). W ujęciu św. Ignacego i św. Polikarpa, krzyż staje się kluczem do rozumienia całej przeszłej i aktualnej ekonomii zbawienia⁴⁵. Już ewangelijne opisy męki nie są dziennikarską relacją z egzekucji, ale spojrzeniem na misterium pasyjne poprzez blask Zmartwychwstania. To widzenie wiary pozwalało dojrzeć pierwszym chrześcijanom w drzewie hańby Chrystusowy sztandar zwycięstwa. Prawda o zbawczym triumfie Ukrzyżowanego tworzyła horyzont rozumienia męki i śmierci. Powstała z tej inspiracji symbolika krzyża odzwierciedlała całe misterium paschalne Pana: mękę, śmierć, zmartwychwstanie i uwielbienie. Wydaje się, że istnieje dzisiaj pilna potrzeba odnowienia symboliki krzyża jako znaku zbawienia, stąd niech ten artykuł stanie się inspiracją do dalszych badań.

SYMBOLS OF THE CROSS IN IGNATIUS OF ANTIOCH AND POLYCARP OF SMYRNA

Summary

St. Ignatius and St. Polycarp are the most famous names associated with the early church. The mystery of the cross is at the center of the soteriology of St. Ignatius who, drawing inspiration from St. Paul, presents the cross using symbolic images (machinery, trees, the victim) always in response to the negation of Christ's Passion by the Docetists. In Ignatius's letters, the Cross is incorporated in a developed metaphor. The deeper meaning of this metaphor is the Cross as an instrument of Redemption. For him, the Cross is the synthesis of Salvation. The Cross is considered the tree of Life with its branches and fruits. Like Ignatius, Polycarp stresses the reality of Christ's incarnation and passion and recommends prayer even for enemies of the Cross.

Keywords: cross, crucifixion, Docetists, passion, symbol

Nota o Autorze: ks. dr Arkadiusz Jasiewicz – wykładowca patrologii i języka greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej. Publikuje swoje artykuły i recenzje z dziedziny literatury wczesnochrześcijańskiej i bizantyńskiej.

Słowa kluczowe: krzyż, ukrzyżowanie, cierpienie, symbol, doketyści

⁴⁵ Por. F. Szulc, *Wczesnochrześcijańska symbolika krzyża*, *Więź* 3(1978)239, s. 3-7.

ELŻBIETA KUBISZEWSKA
UKSW, Warszawa

KONTROWERSJE WOKÓŁ MĘCZEŃSTWA W STAROŻYTNYM KOŚCIELE – STANOWISKO TERTULIANA

Niezlomna postawa chrześcijan w okresie prześladowań i ich gotowość na męczeńską śmierć była czymś zdumiewającym. Męczeństwo w chrześcijaństwie rozumiane było jako mężne i dobrowolne poniesienie śmierci za wiarę w Chrystusa. Śmierć zadana z rąk prześladowców miała na celu poświadczenie wyznawanej prawdy lub rzeczywistości należącej do Objawienia chrześcijańskiego. W pojęciu męczeństwa zawarte było publiczne świadectwo dla Chrystusa i śmierć męczeńska będąca potwierdzeniem tego świadectwa. Męczennicy świadczyli o Jezusie Chrystusie, który został ukrzyżowany, aby zmartwychwstać i sędzić w dniu ostatecznym. Ponadto, męczeństwo stanowiło heroiczny wyraz cnoty męstwa. Sam Zbawiciel zapowiedział, że Kościół będzie doznawał stale prześladowań i ucisku, tak jak On tego doznał¹.

Jednakże należy mieć na uwadze także tych chrześcijan, którzy w momencie decydującym zaparli się wiary, bądź też uciekli przed prześladowaniem. Niniejszy artykuł ma na celu ukazać poglądy Tertuliana na temat sytuacji kontrowersyjnych, które miały miejsce podczas prześladowań. Spośród autorów wczesnochrześcijańskich to właśnie jego radykalne poglądy wciąż wzbudzają zainteresowanie. Kartagińczyk zawsze cieszył się dużym autorytetem, który zyskał między innymi dzięki bogatej działalności pisarskiej oraz daniu podstaw pod stworzenie łacińskiego języka teologicznego. Temat, który zostanie omówiony, dotychczas nie doczekał się oddzielnego opracowania, dlatego warto ukazać różne zachowania chrześcijan w obliczu nadchodzącej śmierci oraz wyjaśnić, czy wymagano od nich męczeństwa.

¹ Por. *Męczeństwo*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, s. 300.

1. CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO WYMAGA MĘCZEŃSTWA?

Pierwsza kontrowersja będzie dotyczyła odpowiedzi na pytanie postawione w tytule paragrafu. Sprawa ta wzbudzała burzliwe opinie wśród ówczesnego społeczeństwa.

W utworze *Ad martyras* – napisanym w celu pocieszenia i pokrzepienia chrześcijan przebywających w okresie prześladowań w więzieniach i czekających tam na śmierć² – Tertulian zamieszcza takie słowa: „Zamierzacie bowiem stoczyć bój, gdzie sędzią będzie Bóg żywy, kierownikiem walki Duch Święty, koroną zwycięstwa i nagrodą przyjęcie na wieczność do grona aniołów i osiągnięcie obywatelstwa nieba na wieki wieków”³. Autor ukazał sens męczeństwa jako walki, która toczy się o nagrodę życia wiecznego. Walką kierował Duch Święty, a Bóg był sędzią. Chrześcijanie posiadali możliwość wyznania wiary i uzyskania chwały w niebie lub zachowania życia na ziemi poprzez apostazję.

Kolejnym ważnym zdaniem w tym utworze jest: „Nikt nie będzie cierpieć dla człowieka, jeśli zawaha się cierpieć dla Boga”⁴. Kartagińczyk zaznaczył, że chrześcijaństwo wymagało poświęcenia w postaci śmierci męczeńskiej poniesionej dla Boga. Wiązało się to nierozdzielnie z cierpieniem fizycznym.

Także w utworze *De spectaculis* Tertulian poruszył omawiany problem. Należy zaznaczyć, że dzieło to ostrzegało chrześcijan i katechumenów przed uczestnictwem w pogańskich widowiskach z powodu ich niemoralności⁵. Retor ukazał sposób, w jaki poganie postrzegali wymóg stawiany chrześcijanom przez Boga w czasie prześladowania. Dziwili się wyznawcom Jezusa, że są w stanie wyrzec się przyjemności płynących ze świata, po to, aby spełnić nakaz męczeństwa. Dostrzegali, że w czasie prześladowania chrześcijanie byli świadomi, że za złożenie wyznania wiary poniosą męczeństwo. Śmierć dla Boga była tutaj nieunikniona. Paganie sądzili, że wynikało to z wyrachowania tych ludzi, a nie z nakazu Boga⁶.

O tym, czy chrześcijaństwo wymagało męczeństwa, Tertulian napisał także w dziele *De corona*⁷: „Jednak po przyjęciu i przypiecztowaniu chrztem wiary, albo należy natychmiast zrezygnować ze służby wojskowej, jak to uczyniło wielu, albo na wszystkie sposoby zabiegać, by nie popełnić przeciw Bogu czegoś, co

² Por. J. Czuj, *Patrologia*, Pallottinum, Warszawa 1954, s. 108.

³ Tertulian, *Do męczenników* 3, tłum. E. Stanula, w: tenże, *Wybór Pism*, Akademia Teologii Katolickiej, PSP V, Warszawa 1970, s. 34-35.

⁴ Tamże 6, s. 39.

⁵ Por. Tertulian, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowiejski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971, s. 379.

⁶ Por. Tertulian, *O widowiskach* 1, tłum. W. Myszor, w: tenże, *Wybór Pism*, s. 79-80.

⁷ W piśmie tym Tertulian odrzucił ozdabianie żołnierzy wieńcem jako zwyczaj typowo pogański, a także ich służbę w wojsku.

nie jest dozwolone także poza służbą wojskową, albo wreszcie cierpieć za Boga, czego wymaga i wiara w stanie cywilnym”⁸. Autor wyraził jasno, że niezależnie od wykonywanego zawodu należy ponieść męczeństwo, jeśli wymaga tego wiara chrześcijańska. Osoby będące żołnierzami także mogły ponieść męczeństwo. Wykonywany zawód nie chronił ich w żaden sposób. Kartagiński Retor przypominał, że Jezus zaprze się każdego bez wyjątku, kto wyprze się Jego, a przyzna się do tego, kto przyzna się do Niego. Wszyscy, którzy ponieśli śmierć z powodu wiary w Niego, zostaną zbawieni. Natomiast ci, którzy wyparli się Go, zostaną potępieni⁹.

Również w piśmie *Scorpiacae* Tertulian poruszył w sposób obszerny omawiane tu zagadnienie. W czasie pisania tego utworu wybuchały nowe prześladowania chrześcijan. Pojawił się wtedy pogląd mówiący, że nie wolno godzić się na męczeństwo. Głosili go głównie gnostycy, przede wszystkim zwolennicy Walentyna, którzy uzasadniali swoje zdanie zmienioną interpretacją Biblii. Ich to właśnie Pisarz w sposób przenośny nazwał skorpionami, gdyż podobnie jak te zwierzęta wydzielali jad, ale słowny. Fałszywe nauki gnostyków przyczyniły się do rozłamu w Kościele, ponieważ słabi w wierze ulegali ich słowom i odchodzili od wyznawanej religii. Natomiast mocni, będąc wierni Chrystusowi, ponosili śmierć męczeńską w obronie wiary.

Omawiane dzieło można uznać za zachętę do męczeństwa. Tertulian miał na celu pokrzepić wiernych i bronić wartości męczeństwa. Aby potwierdzić to, że Bóg ustanowił i nakazał męczeństwo, Autor przytoczył pierwsze przykazanie Dekalogu: „[...] ja jestem Bóg, twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej. Nie będziesz miał innych bogów prócz mnie. Nie uczynisz sobie podobieństwa tych rzeczy, które są na niebie, albo nad ziemią, czy w morzu i pod ziemią. Nie będziesz ich czcił ani im służył. Ja bowiem Pan, jestem twoim Bogiem”¹⁰. Według Tertuliana, już z tegoż przykazania wynika obowiązek męczeństwa. Odrzucenie go było dla niego równoznaczne z uznaniem innego bóstwa i popełnieniem bałwochwalstwa. Zgoda na męczeństwo była zachowaniem tegoż przykazania i wyrazem posłuszeństwa wobec nadanego przez Boga prawa, a zatem wypełnieniem Jego woli. Męczeństwo było według niego czymś dobrym, ponieważ zostało ustanowione przez Boga, który jest dobrem. To On nakładał karę za dokonanie bałwochwalstwa, które przeciwstawiało się oddaniu życia za wiarę. Zatem, istniała kara dla tych, którzy zlekceważyli słowa Boga¹¹.

⁸ Tertulian, *O wieńcu* XI 4, tłum. T. Skibiński, w: tenże, *Wybór Pism III*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 119.

⁹ Por. tamże XI 5, s. 119.

¹⁰ Wj 29,2-4. Por. Tertulian, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* 2, tłum. W. Myszor, w: tenże, *Wybór Pism II*, Akademia Teologii Katolickiej, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 120.

¹¹ Por. tamże 5, s. 125.

Następnie Retor ukazał cel męczeństwa: „Tak jest i z męczeństwem; jest straszne, ale służy ku zbawieniu. Należy więc i Bogu zezwolić, aby leczył na życie wieczne za pomocą ognia, miecza i wszystkich innych okropności”¹². Zacytowany tekst wskazuje, że męczeństwo służyło pozyskaniu zbawienia. Droga do niego była ciężka, pełna cierpienia (chrześcijanie ponosili okrutną śmierć poprzez ścięcie mieczem, palenie ciała, tortury, rozszarpanie przez dzikie zwierzęta, czy też walkę na śmierć i życie), ale sam jej koniec dawał chwałę na wieki.

Ponadto Kartagińczyk przedstawił męczeństwo jako walkę zapaśniczą, gdzie przeciw chrześcijaninowi walczył szatan, a sędzią był Bóg, który wspomagał chrześcijanina w wierze, aby pokonał zło. W nagrodę za zwycięstwo dobry Bóg obdarzał go należną chwałą w postaci życia wiecznego¹³.

Tertulian przypominał, że męczennicy stawiali się wzorem do naśladowania i podmiotem budującym dla tych wszystkich, którzy w więzieniu oczekiwali na swoją kolej zmierzania się z prześladowcami. Wierni Chrystusowi byli świadomi tego, że będą cierpieć fizycznie. Mimo to odważnie i bez przymusu składali wyznanie wiary i w spokoju oczekiwali na śmierć¹⁴.

Poprzez retoryczne pytanie: „Cóż byłoby, gdyby Bóg zechciał uważać męczeństwa dla wiary nie tylko za próbę sił, ale również i wzrost ku Niemu?”¹⁵, Kartagińczyk przekonywał, że Bóg podczas prześladowania miał doskonałą okazję sprawdzenia wierności swoich wyznawców. Męczeńska śmierć była ogromną próbą wytrwania przy wyznawanej religii.

Warto zwrócić uwagę, że przeciwnicy chrześcijaństwa posuwali się do tego, że nazywali Boga zabójcą. Autor wykazał, że absolutnie nim nie był. Wyjaśnił sens śmierci wyznawców. Stracili oni życie po to, aby odrodzić się ponownie w niebie. Śmierć na ziemi była symbolicznym przejściem do wieczności. Bóg pełen miłości i rozsądku dał im nowe istnienie¹⁶. Nie uchronił nawet swojego jedyne Syna przed męczeństwem, ażeby ludzie mogli osiąść królestwo niebieskie. To dzięki Jego śmierci dokona się zmartwychwstanie. Zdaniem Tertuliana, od swoich wiernych także wymagał takiego poświęcenia, aby śmierć Jezusa nie straciła sensu¹⁷.

Stwórca nie oczekiwał jednak od nikogo pustego i haniebnego oddania się na śmierć. Chodziło Mu raczej o świadomą decyzję, która była potwierdzeniem wyznawanych prawd. Pan wymagał, aby ta śmierć była przyjęta w obronie sprawiedliwości i szczerzej wierności wobec Niego¹⁸. Tertulian przekonywał, że wiara

¹² Tamże 5, s. 126.

¹³ Por. tamże 6, s. 127.

¹⁴ Tamże, s. 127-128.

¹⁵ Tamże, s. 128.

¹⁶ Por. tamże 7, s. 129.

¹⁷ Por. tamże, s. 130.

¹⁸ Por. tamże 8, s. 130-131.

zobowiązywała wiernych do męczeństwa. Męczeństwo nie zostało nikomu nakazane, ani też nikogo do niego nie zachęcano. Wynikało ono z wyboru wiernych. Dla Boga błogosławionymi byli ci, którzy w momencie prześladowania cierpieli za wiarę. W szczególnej opiece miał apostołów, których przeznaczył do głoszenia Dobrej Nowiny, a którzy doznali licznych przykrości w czasie ucisku¹⁹.

Kolejnym dziełem podejmującym temat wymogu męczeństwa jest *De fuga in persecutione*. Omawiany Autor podkreślił w nim, że wszelkie działania mające na celu uchylenie się przed prześladowaniem były niedopuszczalne i sprzeciwiały się woli Bożej²⁰. Także tutaj opowiedział się za koniecznością męczeństwa²¹. Pisarz wskazywał, że aby uzyskać poparcie Jezusa przed Bogiem, należało na ziemi stracić życie za Niego. Umierający na krzyżu Chrystus cierpiał za wszystkich męczenników. Niewątpliwie, męczeństwo wymagało od chrześcijan ogromnej odwagi, przekonania, że czyni się słusznie i wytrwałości w wierze²².

Doświadczając męczeństwa chrześcijanie dali świadectwo swojej wiary oraz spełnili wolę Boga. Sam moment przed męczeńską śmiercią był najważniejszy, ażeby wytrwali w przekonaniu o słuszności wyznawanych przykazań. Ponadto, obawiali się ucisku ze strony pogan na przykład wtedy, gdy gromadzili się na wspólną modlitwę. Dlatego też Retor podkreślił, że jeżeli wolą Boga będzie zesłać na nich męczeństwo, to tak uczyni i nie będą w stanie się przed nim uchronić, gdziekolwiek by się znajdowali²³.

Ucisk chrześcijan – zdaniem Tertuliana – odpowiadał godności Boga i wynikał z Jego woli oraz był niezbędny dla wypróbowania sług. Te kwestie były konieczne do uznania, czy wierni zasługują na chwałę, czy też na męki piekielne. Można powiedzieć, że w tym ujęciu prześladowanie było swego rodzaju sprawdzianem ostatecznym. Wyrok jako sędzieja wydawał tylko Bóg. Chrześcijanie zatem w czasie ucisku musieli wykazywać się niezwykłą czujnością, aby zawsze być gotowymi na wolę Boga oraz zdeterminowanymi, aby ją wypełnić²⁴.

2. CZY MOŻNA UCIEKAĆ PRZED PRZEŚLADOWANIEM I MĘCZEŃSTWEM?

Kolejną kontrowersją, która zostanie teraz podjęta, będzie odpowiedź na następujące pytanie: czy można uciekać przed prześladowaniem? W sposób obszer-

¹⁹ Por. tamże 9, s. 132.

²⁰ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 242.

²¹ Por. W. Turek, *Tertulian*, WAM, Kraków 2001, s. 71-72.

²² Por. Tertulian, *O ucieczce podczas prześladowań VII 1*, tłum. T. Kłósowski, w: tenże, *Wybór Pism III*, s. 166.

²³ Por. tamże III 1-2, s. 159.

²⁴ Por. tamże I 3, s. 155.

ny i zróżnicowany na to pytanie odpowiadają następujące dzieła: *De patientia*²⁵, *Ad uxorem*²⁶, *De corona*, *De fuga in persecutione*.

Mając na względzie całą spuściznę literacką Tertuliana, można zauważyć ewolucję jego poglądów na kwestię ucieczki podczas prześladowań i zmianę interpretacji słów Chrystusa o ucieczce z miasta do miasta. Ewolucja ta jest związana ze stopniowym przechodzeniem Tertuliana na montanizm²⁷. Chodzi tutaj o słowa Jezusa: „Gdy zaczną was prześladować – rzeź Pan – uciekajcie z miasta do miasta”²⁸. Kartagińczyk te słowa Ewangelii inaczej traktuje w pismach z okresu katolickiego, a inaczej z montanistycznego okresu twórczości. I dopiero w tym drugim okresie cechuje go wyraźny rygoryzm²⁹.

Pismo *Ad uxorem* powstało w czasie, gdy Autor przynależał jeszcze do Kościoła katolickiego. Odniósł się w nim do ucieczki przed prześladowaniem następująco: „Również podczas prześladowań lepiej jest za pozwoleniem uciekać z miasta do miasta niż będąc pochwyconym i torturowanym zaprzeczyć się Chrystusa”³⁰. Popiera on tutaj przyzwolenie na ucieczkę przed prześladowaniem, a tym samym uniknięcie męczeńskiej śmierci. Jego zdaniem, lepiej jest uciec, niż podczas tortur wyrzec się Chrystusa.

Nie tylko w dziele *Ad uxorem* dopuścił Tertulian możliwość ucieczki, ale także zrobił to w piśmie *De patientia*. Obrazuje to następujący fragment: „Cierpliwość ciała prowadzi wreszcie walkę w czasie prześladowania. I tak, jeśli trzeba uciekać, ciało pokonuje przykrości ucieczki; jeśli więzienie zaskoczy, ciało znajduje się w więzach, ciało w kłodach drewnianych, ciało na ziemi, ciało w ciemnościach więzienia odrzucone od światła”³¹. Kartagińczyk ukazał, że w czasie prześladowania chrześcijanie prowadzą walkę z samymi sobą. Według niego nawet trzeba uciekać. Człowiek jest w stanie pokonać wszelkie trudności i niedogodności ucieczki, a także szereg przykrości, które się z tym wiążą. Daje tutaj przyzwolenie na uniknięcie zaparcia się wiary przed władzami pogańskimi poprzez ucieczkę. W omawianym dziele ukazał słabość ludzkiego ciała w momencie niebezpieczeństwa, jakim było dla chrześcijan prześladowanie.

Zupełnie inny pogląd Tertulian przedstawił w dziele *De corona*. Wypowiedział się w następujący sposób: „Jestem pewien, że niektórzy z nich szykują się

²⁵ Tertulian mówi tu o istocie i wartości cierpliwości, której wrogiem jest mściwość.

²⁶ Tertulian w tym dziele zwraca się do swojej żony, aby po jego śmierci nie wychodziła ponownie za mąż, a jeśli to uczeni, prosi, by wybrała na jego następcę chrześcijanina.

²⁷ Montanizm – ruch religijny zapoczątkowany w II w. przez Montana we Frygii cechujący się rygoryzmem i millenaryzmem.

²⁸ Mt 10,23.

²⁹ Por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 97.

³⁰ Tertulian, *Do żony* I 3, tłum. K. Obrycki, w: tenże, *Wybór Pism II*, s. 149.

³¹ Tertulian, *O cierpliwości* 13, tłum. E. Stanula, w: tenże, *Wybór Pism*, s. 171-172.

już, by zgodnie ze słowami Pisma emigrować, wysłać dobytek, podjąc ucieczkę z miasta do miasta. Nie troszcząc się bowiem o żadne inne słowa ewangelii [...]”³². Tymi słowami krytykuje członków wspólnoty katolickiej, którzy mają zamiar uciec przed prześladowaniem. Autor podkreślił, że ucieczka jest dla słabych chrześcijan jedynie wymówką przed zmierzeniem się z męczeńską śmiercią. Osoby takie – jego zdaniem – wybiórczo, w sposób dla siebie wygodny, interpretowały słowa Ewangelii.

Pismo *De fuga in persecutione* powstało w latach 212-215, czyli już w monachistycznym okresie twórczości Tertuliana. Autor poszedł wtedy w swych poglądach jeszcze dalej i wyraźnie zaznaczył, że osoby powołujące się na słowa Ewangelii chciały się usprawiedliwić. Nie pragnęły zrozumieć prawdziwego sensu słów Chrystusa oraz czasu, w jakim zostały one wypowiedziane. Nakaz ucieczki dla apostołów miał na celu zapewnienie rozwoju ewangelizacji. Jezus nie chciał, aby na skutek prześladowania zabito już na samym początku nauczycieli Dobrej Nowiny. Pisarz zaznaczył, że nakaz ten odnosił się jedynie do miast Judei. Apostołowie mieli obowiązek nauczania pomimo prześladowania. Podkreślił, że kiedy uczniowie Jezusa zakończyli swoją misję wśród Żydów i zaczęli ewangelizować pogan, zaprzestali migracji z miasta do miasta i nie uciekali przed prześladowaniem³³. Kwestię podsumował słowami: „Skoro więc polecenie ucieczki miało charakter tymczasowy i wydano je samym tylko apostołom, tak było zresztą i z pozostałymi poleceniami ucieczki, nie może odnosić się do nas polecenie, które przestało obowiązywać naszych nauczycieli”³⁴.

Zacytowane powyżej zdanie wyraża przekonanie Tertuliana, że polecenie Jezusa było skierowane tylko i wyłącznie do apostołów i Jego nakaz w żaden sposób nie odnosił się do wiernych ze wspólnoty chrześcijańskiej. Zdaniem omawianego Autora, Zbawiciel sprzeciwiał się tym, którzy byli słabi w wierze i bali się prześladowania. Był świadomy słabości ciała ludzkiego, ale wiedział, że moc ducha potrafi pokonać wszelkie słabości. Przecież sam Jezus prosił Ojca, by odsunął od Niego kielich męki. Tak, więc można prosić Boga o odsunięcie śmierci męczeńskiej, ale nie należy przed nią uciekać. Pisarz zaznaczył, że ucieka przed prześladowaniem ten, kogo obleciał strach. Boi się śmierci ten, kto do końca nie kocha Boga i Mu nie ufa³⁵.

Dzieło *De fuga in persecutione* podjęło popularny zarówno dziś, jak i kiedyś temat uniknięcia poprzez ucieczkę wyznania wiary, za które groziło prześladowanie i męczeńska śmierć. W piśmie tym zawarta jest odpowiedź Tertuliana na py-

³² Tertulian, *O wieńcu* I 5, s. 108.

³³ Por. Tertulian, *O ucieczce podczas prześladowań* VI 7, s. 163.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże VIII 2, s. 165.

tanie jednego z chrześcijan – niejakiego Fabiana³⁶. Brzmiało ono następująco: „[...] czy wolno uciekać podczas prześladowania, czy nie [...]”³⁷. Pisarz postanowił podjąć tę kwestię zmotywowany nie tylko pytaniem Fabiana, ale przede wszystkim sytuacją, w jakiej przyszło mu żyć. Radził chrześcijanom, jaką powinni przyjąć postawę w obliczu prześladowań.

Warto prześledzić, w jaki sposób Kartagińczyk dał odpowiedź na postawione pytanie. Wykazał, że sprawcą prześladowania jest Bóg. „Jeżeli bowiem sprawcą prześladowania jest Bóg, to od tego co od Niego pochodzi, ani nie wolno uciekać, ani uciec nie można. Prześladowania nie powinno się unikać, ponieważ jest czymś dobrym. Musi zaś być dobre wszystko, co Bóg ujrzał jako takie. [...] W każdym razie wszystko co pochodzi od Boga, jest dobre, jako że ma charakter boski i rozumny. [...] Tak samo i prześladowanie jest w rzeczywistości czymś dobrym, ponieważ jest ono rezultatem boskiego i rozumnego rozporządzenia, nie podoba się ono jednak tym ludziom, których zmysły odbierają je jako coś złego”³⁸. Z zamieszczonego fragmentu wynika jednoznacznie, że Tertulian był przeciwny ucieczce. Jego postawa wynikała ze świadomości tego, że sprawcą prześladowania był Bóg. Wiedział, że jeżeli ktoś chciałby uciec, to nawet nie byłby w stanie tego uczynić. Pisarz zaznaczył, że prześladowanie było czymś dobrym, bo pochodziło przecież od samego Boga, dlatego też miało charakter boski i rozumny. Autor rozumie, że wielu spośród ludzi uważało prześladowanie za coś złego, dlatego też broniło się przed nim, jak mogło. Ucieczka dla tych ludzi była jednym ze sposobów uniknięcia śmierci. W czasie prześladowania chrześcijanie mieli prawo wybrać pomiędzy złożeniem świadectwa a oddaniem czci bożkom pogańskim. Mieli możliwość osiągnięcia zbawienia lub potępienia³⁹.

Kartagińczyk podkreślił, że nie można uniknąć prześladowania, gdyż wynikało ono z woli Boga. Osoby wmawiające sobie i innym, że ucieczka przed męczeńską śmiercią była dozwolona, żyły w zakłamaniu. Chciały usprawiedliwić w ten sposób swoją słabość. Uważały prześladowanie i jego twórcę za zło. Osoby te myślały, że są silniejsze od Boga, gdyż chciały uniknąć Jego woli. Nie dopuszczały do siebie myśli, że nie da się przed nią ukryć⁴⁰.

W dalszej części omawianego dzieła Tertulian wykazał, że jeżeli ktoś jest pewny, że zapałby się wiary, to już się jej zaparł w momencie uświadomienia sobie tego faktu. Pisarz pokazał przez to ogromną słabość wielu chrześcijan i ich

³⁶ Fabian był bliżej nieznanym chrześcijaninem, należącym prawdopodobnie do wspólnoty chrześcijańskiej w Kartaginie.

³⁷ Tertulian, *O ucieczce podczas prześladowań* I 1, s. 155.

³⁸ Tamże IV 1-2, s. 159-160.

³⁹ Por. H. Grześkowiak, *Chrystus jako podstawa moralności chrześcijańskiej w pismach Tertuliana*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, Poznań 1999, s. 76.

⁴⁰ Por. tamże IV 3, s. 160.

skłonność do apostazji. Ponadto podkreślił, że chrześcijanin za złożenie wyznania mógł osiągnąć w zamian bezcenną nagrodę w postaci życia wiecznego. Bóg jest pełen miłosierdzia, dlatego też podczas prześladowania otaczał niektórych wiernych opieką i strzegł ich przed męczeńską śmiercią. Tertulian zaznaczył, że oprócz boskiego wsparcia w zniesieniu bólu i cierpienia ważne jest samozaparcie w wyznaniu wiary. Należało do końca poddać się woli Boga i spełnić obowiązek. Ucieczka w oczach Boga nie miała żadnego usprawiedliwienia⁴¹.

Poniższy fragment potwierdza to, że zdanie się na wolę Boga było najlepszym rozwiązaniem. Jeżeli Bóg chciałby, aby Jego sługa uciekł z miejsca ucisku, dałby takie zalecenie. Zatem, nie należało decydować samemu w tak trudnej sytuacji, lecz powierzyć swą duszę planom Stwórcy. „Raczej powinniśmy zdać się na wolę Boga niż uciekać kierując się własną decyzją”⁴².

Autor wyjaśnił dalej, że nie można jednocześnie uchylić się przed prześladowaniem i przyjąć męczeństwo, gdyż było to nie do pogodzenia ze sobą. Wierni powinni godnie wyznać naukę Pana i przyjąć męczeństwo. Lepiej bowiem spełnić polecenie Boga, niż narazić się na Jego gniew⁴³.

Kolejną nurtującą starożytny Kościół kwestią było to, czy osoby, które dopuściły się ucieczki raz, nie zrobią tego po raz kolejny. Tertulian był przekonany, że uczyniły to po to, aby uciec ponownie. Przez uniknięcie prześladowania stały się przegranymi. Autor użył tutaj trafnego porównania: „Piękniej jest, gdy żołnierz zginie na polu walki, a nie ratuje się ucieczką”⁴⁴. Nazwał chrześcijanina żołnierzem, a czas prześladowania polem walki. Powszechnie wiadomo, że żołnierz zdobywa chwałę podczas zmierzenia się z wrogiem, a nie ucieczką przed nim. Tak jest i tutaj: nie godzi się, aby chrześcijanin uciekał przed prześladowaniem. Uciekając, człowiek odwraca się od Chrystusa, który w nim jest, i oddaje się diabłu. Retor podkreślił, że jeśli ktoś pragnął przeżyć czas prześladowań, uniknąć tortur, aresztu i publicznego wyznania wiary, to już w tym momencie dopuścił się ucieczki. A kto wybrał ucieczkę, zerwał już z wiarą i wyrzekł się męczeńskiej śmierci⁴⁵.

Szczególne miejsce w omawianej kwestii zajmuje opinia Tertuliana o duchownych, którzy ulegli słabości ciała i podjęli ucieczkę przed prześladowaniami. W dziele *De corona* napisał następujące słowa: „Znam też ich pasterzy: w czasie pokoju – lwy, w bitwie – jelenie”⁴⁶. Zdanie to wyraża negatywną ocenę du-

⁴¹ Por. tamże V 1-3, s. 160-161.

⁴² Tamże V 2, s. 161.

⁴³ Por. tamże VII 1, s. 164.

⁴⁴ Tamże X 2, s. 167.

⁴⁵ Por. tamże XII 5, s. 170.

⁴⁶ Tertulian, *O wieńcu* I 5, s. 108.

chownych, którzy zamiast być przykładem dla wspólnot chrześcijańskich, którym przewodzili, okazali się niezdolnymi do wypełnienia tego zadania w godzinie próby. Autor wskazał ich postawę w momencie ciężkim i wymagającym ogromnej wiary. Za pomocą porównania do zwierząt ukazał ich postawę. W czasie pokoju duchowni szerzyli Dobrą Nowinę, wykazywali się cnotą, a gdy tylko nadeszło niebezpieczeństwo, stawali się słabi, nieporadni wobec zaistniałej sytuacji.

W dziele *De fuga in persecutione* Kartagińczyk dokładnie przedstawił zachowanie niektórych duchownych w momencie zagrożenia życia przez męczeńską śmierć. Napisał on następująco: „Lecz skoro ci, którym powierzono kierowanie gminą, to znaczy diakoni, prezbiterzy i biskupi uciekają, to dlaczego laik nie mógł zrozumieć słów wypowiedzianych w ściśle określonych warunkach – uciekajcie z miasta do miasta – jako zachęty do ucieczki”⁴⁷? Tak, więc jeśli duchowni uciekali przed prześladowaniem i – co za tym idzie – męczeńską śmiercią, to także zwykły człowiek, wzorując się na nich, mógł podjąć podobną decyzję. W takiej sytuacji słowa Ewangelii mogły być odebrane dosłownie i stanowić zachętę do ucieczki.

Tertulian, odwołując się do Biblii, wyraża swoją opinię na temat takiego postępowania duchownych: „[...] złym pasterzem jest ten, kto widząc wilka ucieka i opuszcza stado narażając je na pożarcie”⁴⁸. Pasterzami tutaj są duchowni, stadem wspólnota chrześcijańska, wilkiem prześladowcy, ucieczka skazaniem na zatracenie się wiernych. Pożarcie może oznaczać odwrócenie się od wiary, poddanie się diabłu. Bez duchownych cała wspólnota ulega dezorganizacji, rozproszeniu, chaosowi. Trudno jej podjąć właściwą decyzję, skoro nawet przywódca okazał swoją słabość w momencie ciężkim. Kartagińczyk uważa nawet, że duchowny, który dopuścił się ucieczki, już nigdy nie powinien stać na czele wspólnoty. Skoro raz ją zawiódł, to prawdopodobnie zrobi to po raz kolejny.

Tertulian wobec ucieczki duchownych odnosił się bardzo stanowczo i wyrażał to dobitnie. Nie mogą oni uciekać, choćby wierni ze wspólnoty to robili. Nie mogą się tłumaczyć tym, że ich ucieczka była spowodowana troską i pragnieniem chronienia wspólnoty. A stwierdzenie, że jeśli pozostaliby, przyzwoliliby na ucieczkę, jest wręcz absurdalne. Duchowni podczas prześladowania mieli doskonałą okazję do wykazania, jak bardzo ich stanowiska są potrzebne dla zachowania porządku, spokoju i wiary w Boga. To oni byli przykładem do naśladowania dla wszystkich tych, którzy w jakikolwiek sposób zwątpili i obawiali się męczeńskiej śmierci⁴⁹.

⁴⁷ Tertulian, *O ucieczce podczas prześladowań* XI 1, s. 168.

⁴⁸ Tamże XI 2, s. 168.

⁴⁹ Por. tamże XI 3, s. 168.

3. CZY MOŻNA SIĘ WYKUPIĆ OD MĘCZEŃSTWA?

Kolejna kontrowersja wokół męczeństwa dotyczy znalezienia odpowiedzi na następujące pytanie: czy można się wykupić od męczeństwa? Tertulian w dziele *De fuga in persecutione* wyjaśnia Fabianowi ten problem. Autor wyraża się następująco: „Na podstawie tego co wyłożyłem tobie na ów temat określając, co to jest prześladowanie, jest oczywiste, że nie wolno ani przed nim uciekać, ani tak samo od niego się wykupywać. W tym przypadku zachodzi różnica w cenie; jak ucieczka jest wykupieniem za które nie uiszcza się żadnej zapłaty, tak wykupienie jest ucieczką, którą osiąga się za pieniądze. Z pewnością jest to postanowienie, jakie podejmuje człowiek tchórzliwy. Wykupujesz się od tego, czego się lękasz, więc uciekasz. Nie ruszyłeś nawet nogą, pobiegłeś jednak przy pomocy pieniędzy. Przez to samo, chociaż pozostałeś na miejscu, uciekłeś ze względu na dokonany wykup”⁵⁰. Kartagińczyk wyjaśnił, że skoro nie wolno było uciekać przed prześladowaniem, to tym bardziej nie można było się od niego wykupić. Ucieczka nie wymagała pieniędzy. Natomiast owo wykupienie się od ucieczki dokonało się za opłatą. Takie wykupienie mógł uczynić tylko i wyłącznie człowiek szczególnie tchórzliwy. Osoba taka nie ufała Bogu i bardzo bała się męczeństwa. Wykupienie się od tortur, aresztu i wszystkich innych niedogodności, jakie wynikały z prześladowania, było po prostu ucieczką dokonaną dzięki pieniądзом.

Omawiany Pisarz zwrócił uwagę na bardzo ważny aspekt związany z wykupieniem się od ucieczki. „Czy jest możliwe wykupienie człowieka za pieniądze, skoro Chrystus wykupił go swoją krwią; to uwłaszczaloby Bogu i ustanowionemu przez niego porządkowi”⁵¹! Retor zanegował możliwość wykupienia się za pieniądze, skoro sam Chrystus wykupił wszystkich ludzi własną krwią. Takie uniknięcie męczeństwa obrażało majestat Boga. Zbawiciel dokonał bezcennego okupu za każdego człowieka. W ten sposób wykupił wszystkich od piekła, aby mogli osiągnąć niebo. Jezus zniósł tortury, a następnie męczeństwo śmierci krzyżowej w celu uwolnienia ludzi z grzechów⁵².

Tertulian dobitnie wykazał, że wykupienie się przed prześladowaniem jest o wiele gorsze od samej ucieczki. Człowiek nie jest w stanie ustalić takiej ceny, za którą mógłby się wykupić od męczeństwa, gdyż cena krwi, którą Jezus zapłacił za ludzi, była bezcenna. Każda podana suma pieniędzy byłaby niższa od ceny krwi Chrystusa. Cenę ustalił Zbawiciel i równała się ona wartości Jego krwi. Aby ją zapłacić, należało samemu ponieść męczeńską śmierć za wiarę chrześcijańską⁵³.

⁵⁰ Tamże XII 1, s. 169.

⁵¹ Tamże XII 2, s. 169.

⁵² Por. tamże, s. 169-170.

⁵³ Por. tamże XII 3, s. 170.

Do omawianej kontrowersji Pisarz odniósł się jeszcze w innym miejscu, gdzie pisze: „Jeżeli nie możemy służyć Bogu i mamonie, to czy możemy być wykupieni zarówno przez Boga jak i przez mamonę? Kto bardziej będzie służył mamonie, czy mamona może go odkupić? Czy w końcu postępując w ten sposób wykupisz się od zdrady? Czy apostołowie, których nękały wzniecane przeciwko nim prześladowania, kiedykolwiek wykupywali się od nich pieniędzmi? A pieniędzy z pewnością im nie brakowało, bo chrześcijanie nabywali je za sprzedaż nieruchomości i składali je u ich stóp [...]”⁵⁴. Zdaniem Tertuliana nie można było być wiernym zarówno Bogu, jak i pieniądзом. Wykupienie się zrywało pełnienie dotychczasowej służby wobec Stwórcy. Niemożliwe było wykupić się od zdrady środkami materialnymi. Apostołowie, którzy doświadczyli przykrości w czasie prześladowań, nigdy nie wykupywali się od nich, choć posiadali znaczne bogactwa. Autor był przeświadczony, że ich wiara przewyższała chęć oddalenia od siebie cierpienia.

Moment prześladowania był czasem wielkiej próby wspólnoty Kościoła. Wyłoniły się wtedy z niej osoby, które prawdziwie potrafiły oddać swoje życie za Jezusa i drugiego człowieka. Tak jak kiedyś Chrystus przelał swoją krew, tak też one przelewały swoją. Widać w tym było ogromną odwagę, niezłomną wiarę oraz nadzieję na nagrodę. Tertulian był głęboko przekonany, że należało z godnością przyjąć męczeństwo i wytrwać w nim do końca⁵⁵.

Następnie omawiany Autor pisze: „W jaki sposób mogłyby mieć miejsce męczeństwa ku chwale Pana, gdybyśmy płacili pieniędzmi za wolność naszej wspólnoty? Przeto ten kto dopuszcza się takich transakcji sprzeciwia się woli Boga”⁵⁶. Kartagińczyk wyjaśnia, że jeżeli za każdym razem można byłoby się wykupić od męczeństwa, to przestałoby ono istnieć. Być może dosięgałoby tylko ubogich chrześcijan, którym wyczerpałyby się wszystkie bogactwa. Do rzadkości należeliby wierni, którzy publicznie dokonywaliby wyznania wiary i mieliby śmiałość przyznania się do Pana. Wykupując wspólnotę od prześladowania, zabijałoby się w niej cały sens wiary. Darowana wolność stałaby się źródłem grzechów. Tak więc, Tertulian wyjaśnił, że takie zachowanie było sprzeczne z wolą Boga i godziło w Jego majestat.

Pisarz wyrażał radykalny pogląd, że wierni byli winni Bogu swoją krew. Nieprzelanie jej podczas prześladowania, tylko wykupienie się od niego, było grzechem i tchórzostwem. Natomiast zmierzenie się z męczeństwem stanowiło oddanie długu⁵⁷.

Kartagiński Retor wyjaśnił, że nie wolno było pochopnie zgłaszać się na męczeństwo, lecz trzeba było zachować w swym działaniu ostrożność. Podkre-

⁵⁴ Tamże XII 6, s. 171.

⁵⁵ Por. tamże XII 7, s. 171.

⁵⁶ Tamże XII 8, s. 172.

⁵⁷ Por. tamże XII 10, s. 172.

ślił, że nie może zostać ona spełniona za pośrednictwem pieniędzy. Ochronę przed bólem można nabyć jedynie dzięki wierze i mądrości. Wartości te są o wiele cenniejsze niż jakakolwiek suma pieniężna⁵⁸.

PODSUMOWANIE

Tertulian w swojej twórczości ustosunkował się do spraw kontrowersyjnych związanych z prześladowaniem pierwszych wyznawców Chrystusa. Chrześcijaństwo – jego zdaniem – wymagało od wiernych poniesienia męczeńskiej śmierci. Dzięki męczennikom wzrastała liczba wiernych w Kościele, jednoczyła się wspólnota wierzących w okresie ucisku, Stwórca mógł sprawdzić wytrwałość wierzących, a szatan był pokonywany. Bóg nie nakazywał męczeństwa, dając przez to wiernym wolny wybór. Wybierając śmierć dla wiary, chrześcijanie otrzymywali życie wieczne.

Kartagińczyk w sposób stanowczy sprzeciwił się ucieczce podczas prześladowań. Analiza jego tekstów wykazała, że jego pogląd na ten temat uległ zmianie, gdyż w okresie wiary katolickiej był zwolennikiem uciezki. Natomiast, przeszedłszy na montanizm, nie uznawał jej z żadnego powodu, ponieważ – według niego – prześladowanie pochodziło od Boga, nie mogło być zatem niczym złym. Szczególnie potępił duchownych, którzy w czasie ucisku dopuszczali się uciezki. W swojej twórczości odniósł się negatywnie również do wykupywania się od męczeństwa, dlatego że nie istniała żadna cena, za jaką mogłby się wykupić prześladowany wobec ceny krwi Jezusa, który przelał ją za wolność wiernych.

THE RELATIONSHIP OF TERTULIAN TO CONTROVERSIES SURROUNDING MARTYRDOM IN THE ANCIENT CHURCH

Summary

In his works, Tertullian referred to controversial issues which happened during persecution of the first believers of Christ. Christianity required from its followers even martyrdom, for which they received a priceless prize: eternal life. Martyrdom was not ordered, but was a free choice and sprang from the willpower of God.

Carthaginian firmly objected to escaping from persecution. From the author's analysis of his texts, it can be seen that Carthaginian's view on this subject changed. In the period when he was a follower of the Catholic faith, he supported escape, but converting to Montanism disregarded it because given that persecution originated from God, it could not be anything bad. In particular, he condemned clergymen who shirked martyrdom as it was they who should be a model for the faithful and a support in heavy moments of doubt.

⁵⁸ Por. tamże XIV 1, s. 174.

Carthaginian was a rigorous opponent of buying himself out of martyrdom. According to Tertullian, since Jesus laid down his life for all people, there was no price which could equal this act and redeem the man back from martyrdom. Such a way of avoiding persecution was unworthy of a faithful follower of Christ.

Keywords: the persecution of Christians, ancient Church, Tertullian, martyrdom, controversies over martyrdom

Nota o Autorze: mgr **Elżbieta Kubiszewska** jest absolwentką kierunku historia ze specjalnością historia literatury wczesnochrześcijańskiej w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i aktualnie doktorantką w tymże Instytucie. Ponadto, ukończyła na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego specjalność archiwistyczno-bibliotekoznawczą oraz Studium Pedagogizacji ze specjalnością nauczycielską. Interesuje się problemami życia codziennego pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: prześladowanie chrześcijan, Kościół starożytny, Tertulian, męczeństwo, kontrowersje wokół męczeństwa

JAKUB DZIEWULSKI
UKSW, Warszawa

ŻYCIE CODZIENNE MNICHA CENOBITY W EGIPCIE NA PODSTAWIE *REGUŁY* ŚW. PACHOMIUSZA

WSTĘP

Pierwszą formą życia monastycznego powstałą na przełomie III i IV wieku był anachoretyzm, którego jednym z twórców był św. Antoni Pustelnik. Anachoretyzm, którego nazwa pochodzi od greckiego słowa *anachoreo* (oddalam się, odchodzę), polegał na tym, że mnich-pustelnik udawał się do jakiegoś odludnego miejsca, najczęściej na pustynię, gdzie – zdobywając na pożywienie tylko to co dała mu natura – kontemplował Pismo Święte i starał się naśladować Chrystusa.

Niewiele później pojawia się nowa forma życia monastycznego, którego jednym z prekursorów był św. Pachomiusz. Był to cenobityzm, różniący się od anachoretyzmu przede wszystkim tym, że mnisi żyli we wspólnocie, w zamkniętym klasztorze. Pachomiusz, myśląc o stworzeniu takiej wspólnoty i pisząc *Regułę*, wziął pod uwagę prawie każdy aspekt codziennego życia pojedynczego mnicha.

W polskiej literaturze patrystycznej brak opracowań tej *Reguły* pod względem codziennego życia, co czyni to zagadnienie otwartym. Zagadnienie, które samo w sobie jest bardzo ciekawe, ponieważ dotyczy jednych z pierwszych mniichów żyjących we wspólnotach.

Św. Pachomiusz urodził się około 292 roku w miejscowości Sne, w Górnym Egipcie. Rodzice Pachomiusza byli poganami i zamożnymi mieszkańcami wsi. Pachomiusz nauczył się mówić w języku koptyjskim, być może także pisać, jak również nauczył się języka greckiego. W roku 312 został siłą zwerbowany do wojska w czasie kampanii, którą prowadził Maksymin Daja przeciwko Licyniuszowi. Został uwięziony w pobliżu Teb i zaznał tam życzliwości ze strony chrześcijan. To wydarzenie sprawiło, iż sam zapragnął zostać chrześcijaninem. Po uwolnieniu około 313 roku w Antinoe w Środkowym Egipcie, osiadł w wiosce Szeneset i tam przyjął chrzest. Został pustelnikiem u boku innego pustelnika znanego z surowej ascezy, Palamona. Po dziesięciu latach osiedlił się w Tabennisi. Tam dołą-

czyli do niego wieśniacy z okolic, których wkrótce przepędził z powodu braku dyscypliny. Mimo to, napływali do niego inni kandydaci. Dlatego, około 324 roku, zaczął nadawać ramy organizacyjne tej wspólnoty. W latach 329-340 Pachomiusz założył na północnym zachodzie wielkiej Deltą Nilu klasztory w Phbow, Tse, Szmin i Tsmine oraz na południu w Phnoum, a także przyłączył do zgromadzenia istniejące już wspólnoty w Szeneset, Thmouszons i Thbew na ich własną prośbę. Pachomiusz zmarł 9 maja 347 roku w wyniku epidemii dżumy, na swojego następcę wyznaczając Petroniusza, przełożonego z Thbew¹.

1. ZABUDOWANIA W KLASZTORZE PACHOMIAŃSKIM

Na wstępie warto zaznaczyć, że na podstawie samej treści *Reguły* ciężko zarysować kształt czy dokładne rozmieszczenie budynków, które znajdowały się w klasztorze pachomiańskim. Można natomiast dość dokładnie określić przeznaczenie tych pomieszczeń.

Zdaje się, że centralnym pomieszczeniem klasztoru pachomiańskiego było „miejsce modlitwy”, które pojawia się w wielu punktach *Reguły*. Musiało być sporych rozmiarów, skoro gromadzili się tam wszyscy mnisi, a mogło ich być nawet około 1000. Znajdowały się tam wiązki sitowia, na których mnisi siedzieli w trakcie modlitw, wyplatając przy okazji inne maty. Miejsce modlitwy miało prawdopodobnie częściowo odsłonięty dach, ewentualnie posiadało *oculus*², ponieważ znajdowało się tam ognisko, przy którym mnisi rozgrzewali się w nocy i które służyło jako źródło światła. Znajdowało się tam również podwyższenie, na którym mnich z domu sprawującego dyżur w danym tygodniu recytował Psalmę lub jakiś inny fragment Pisma Świętego³. Obecność ołtarza w tym pomieszczeniu każe przypuszczać, że odprawiano tam Msze święte⁴.

Bracia zorganizowani byli w domy liczące po kilkunastu mnichów, te z kolei były pogrupowane w oddziały. W domach były cele, w których mnisi spali, modlili się w samotności⁵. Za murami klasztoru znajdowało się od 30 do 40 domów, w których mieszkało, razem z przełożonym tego domu, od 20 do 40 mnichów⁶.

Na „miejscu posiłku”, które można nazwać po prostu jadalnią, mnisi siedzieli w ustalonym porządku i nie wolno było się im przesiadać, chyba że zażyczył

¹ Por. V. Desprez OSB, *Początki monastycyzmu*, tom 1. *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do soboru efeskiego (431)*, Źródła Monastyczne, t. 21, Kraków 1999, s. 283-285.

² *Oculus* to okrągły otwór w szczytowej części sklepienia, przepuszczający powietrze i światło do wnętrza budowli.

³ Por. Pachomiusz, *Reguła – Przykazania* [dalej: Przyk] 6, Źródła Monastyczne 11, Kraków 1966, s. 129.

⁴ Por. tamże 8, s. 130.

⁵ Por. tamże 15, s. 131.

⁶ Por. M. Starowieyski, *Starożytny reguły zakonne*, PSP XXVI, ATK, Warszawa 1980, s. 32.

sobie tego przełożony⁷. Do jadalni prowadziły drewniane drzwi, przy których po posiłku rozdzielano słodycze⁸.

W klasztorze istniała również izba chorych, w której przebywali chorzy mnisi i opiekujący się nimi pielęgniarze, którzy decydowali o tym, co będzie spożywał chory. *Reguła* informuje również o istnieniu takiego pomieszczenia jak jadalnia chorych. Wydaje się, że ze względów praktycznych znajdowała się ona tuż przy izbie chorych⁹.

Z Przykazania 38 wynika, że w klasztorze pachomiańskim znajdowała się spiżarnia, gdzie przechowywane było jedzenie, także to, które otrzymywali mnisi w prezencie, na przykład od krewnych odwiedzających klasztor. Jedzenie to najpierw oddawali przełożonemu domu, a on decydował, ile z tego otrzyma mnich, a ile zostanie przeznaczone dla wspólnoty¹⁰. Oczywiście, w klasztorze była też kuchnia, która była jedynym miejscem, w którym można było gotować¹¹.

Klasztor miał kilka magazynów. Zapewne w okolicach bramy, znajdował się magazyn, służący za szatnię, w którym składowano odzienie, w jakim nowicjusz przybył do klasztoru¹². Istniały też magazyny, w których dany dom składał sandały i narzędzia, których mnisi używali do pracy w polu. Narzędzia jednak były pod koniec tygodnia przenoszone do jednego wspólnego magazynu, skąd kolejni dyżurni tygodniowi brali je i w nowym tygodniu rozdzielali między mniichów¹³. Mnisi mieli też skład, w którym przechowywano *lebitonaria*¹⁴.

Wewnątrz zabudowań klasztornych znajdował się również ogród, gdzie uprawiano jarzyny¹⁵. Poza obrębem murów były pola, na których uprawiano zboże lub winorośle oraz sad¹⁶. W okolicy klasztoru znajdowały się palmy, z których zbierano owoce i odnoszono do klasztoru, a także liście używane do wyplatania koszyków¹⁷.

Klasztor posiadał własne warsztaty rzemieślnicze, z usług których korzystali mnisi¹⁸. Była też piekarnia, w której piekarze wyrabiali codziennie ciasto, a następnie piekli chleby w specjalnie przeznaczonych do tego celu piecach¹⁹. Jeżeli

⁷ Por. Przyk 30, 36, s. 134-135.

⁸ Por. tamże 37, s. 135.

⁹ Por. tamże 41-43, s. 136.

¹⁰ Por. tamże 38, s. 135.

¹¹ Por. tamże 80, s. 145.

¹² Por. tamże 49, s. 138.

¹³ Por. tamże 65-66, s. 142.

¹⁴ *Lebitonarium* to lniana tunika bez rękawów.

¹⁵ Por. Przyk 71, s. 143.

¹⁶ Por. tamże 73, s. 144.

¹⁷ Por. tamże 72, 76, s. 144.

¹⁸ Por. tamże 111, s. 149.

¹⁹ Por. tamże 116-117, s. 150.

klasztor znajdował się nad Nilem, mógł mieć przystań, ponieważ Pachomiusz w *Regule* wydaje zalecenia wioślarzom²⁰.

W klasztorze pachomiańskim była też nisza, w której znajdowała się szafa do przechowywania książek, można ją traktować jako małą bibliotekę²¹. W niszy przy książkach znajdowały się również szczypce do wyciągania cierni ze stóp²².

Klasztor był otoczony jakiegoś rodzaju murem²³, jak nietrudno się domyślić, ze względów bezpieczeństwa. W murze znajdowała się oczywiście brama, przy której przyjmowano i wstępnie nauczano nowicjuszy. Przy bramie rezydował furtian, który odpowiadał za podejmowanie gości i nowicjuszy²⁴. Wydaje się więc, że przy bramie musiało znajdować się jakieś pomieszczenie przypominające portiernię²⁵.

Również w pobliżu bramy mógł być budynek, w którym podejmowano gości klasztoru, którzy byli mnichami. Mogli oni uczestniczyć we wspólnej modlitwie, ale musieli być tej samej „wiary”²⁶. Pachomiusz zapewne chciał wykluczyć w ten sposób z udziału w modlitwach mnichów orientacji orygenesowskiej lub arian²⁷.

Gdy do klasztoru przybywali ludzie świeccy, rozdzielano ich według płci do różnych pomieszczeń. Kobiety były przyjmowane w budynku oddzielnym od wszelkiego sąsiedztwa mnichów. Mimo ogólnej gościnności jaką Pachomiusz propaguje i zaleca mnichom w *Regule*, wydaje się, że podejmowanie kobiet w klasztorze nie było rzeczą pożądaną. Według Pachomiusza nieprzyjęcie ich w gościnę pod wieczór byłoby niegodziwością. Jednak nieprzyjęcie kobiet w dzień, aby ograniczyć jak najbardziej kontakty mnichów z kobietami, wydaje się dopuszczalne²⁸.

2. FUNKCJE MNICHÓW W KLASZTORZE PACHOMIAŃSKIM

Niektóre funkcje mnichów były potrzebne do tego, aby klasztor mógł w ogóle funkcjonować, inne z kolei pozwalały na to, aby był sprawnie zorganizowany i zarządzany. Te drugie funkcje, można je nazwać „przełożeńskimi”, pozwalały przełożonemu generalnemu wspólnoty pachomiańskiej sprawnie zarządzać całą jej strukturą.

²⁰ Por. tamże 118, s. 151.

²¹ Por. tamże 101, s. 148.

²² Por. tamże 82, s. 145-146.

²³ Por. tamże 84, s. 146.

²⁴ Por. tamże 49, s. 137.

²⁵ Por. M. Starowieyski, *Starożytne reguły zakonne*, s. 32.

²⁶ Por. Przyk 51, s. 138.

²⁷ Por. tamże, s. 138. Warto w tym miejscu zauważyć, że mnisi pachomiańscy byli więc w jakimś sensie obrońcami ortodoksji w Kościele. Mieli także świadomość błędnowierstwa zarówno arian, jak i mnichów, którzy popadli w skrajny orygenizm.

²⁸ Por. Przyk 52, s. 139.

W każdym klasztorze znajdował się przełożony klasztoru, który był zwierzchnikiem wszystkich mnichów w nim mieszkających. Bez jego wiedzy, zgody czy akceptacji praktycznie nic w klasztorze nie mogło mieć miejsca. On kierował klaszturem i podejmował decyzje dotyczące funkcjonowania wspólnoty, a także życia poszczególnych mnichów.

Przełożony udzielał nagany przy wszystkich, jeżeli któryś z mnichów podczas odmawiania psalmów rozmawiał lub śmiał się²⁹. Tak samo, jego rolą było karcenie mnicha, który spóźnił się na modlitwę³⁰. On decydował o tym, czy wolno mnichowi opuścić zgromadzenie modlitewne z jakiegoś powodu³¹. Nawet gdy zdarzała się jakaś nieprzewidziana sytuacja, mnichom nie wolno było podejmować działania bez polecenia przełożonego³². Na zgromadzeniu, na którym odprawiana była Msza św.³³ oraz na zwykłym niedzielnym zgromadzeniu, nikomu nie wolno było śpiewać bez przełożonego³⁴. Przełożony klasztoru wygłaszał katechezy skierowane do ogółu braci³⁵. Również on musiał udzielić zgody na wezwanie mnichów na zgromadzenie modlitewne. Kiedy mnisi wybierali się do pracy, nie wolno było nawet rozdzielić narzędzi, dopóki on nie wydał polecenia³⁶. Przełożony również decydował o porze wyjścia do pracy w polu oraz kazał przedtem sprawdzić, co komu jest potrzebne³⁷. Sprawdzał też, razem z dyżurnym tygodniowym kończącym swój dyżur i jego następcą, czy cała praca została w danym tygodniu wykonana³⁸. Jeśli jakiś mnich chciał odwiedzić kogoś w izbie chorych, musiał uzyskać zgodę przełożonego, jeżeli natomiast choremu mnichowi chciałby usługiwać ktoś z jego rodziny, również bez zgody przełożonego nie mógł tego robić³⁹.

Kiedy przybywali do klasztoru w gościnę świeccy, przełożony klasztoru zarządzał, jak ich rozdzielić do poszczególnych miejsc według płci⁴⁰. Tak samo, po przybyciu krewnych lub bliskich jakiegoś mnicha, również on musiał udzielić pozwolenia na spotkanie⁴¹. Udzielał też zezwolenia na opuszczenie klasztoru

²⁹ Por. tamże 8, s. 130.

³⁰ Por. tamże 9, s. 130.

³¹ Por. tamże 11, s. 130.

³² Por. tamże 12, s. 130.

³³ O Eucharystii u mnichów pachomiańskich por. B. Degórski, *Eucharystia u mnichów pachomiańskich w IV w.*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 204-210.

³⁴ Por. Przyk 16, s. 132.

³⁵ Por. tamże 19, s. 132.

³⁶ Por. tamże 23, s. 133.

³⁷ Por. tamże 24, s. 133.

³⁸ Por. tamże 27, s. 133-134.

³⁹ Por. tamże 47, s. 136.

⁴⁰ Por. tamże 52, s. 139.

⁴¹ Por. tamże 53, s. 139.

mnichowi, którego krewni zachorowali⁴² oraz pozwolenia na udział w pogrzebie kogoś z rodziny⁴³. Przełożony klasztoru rozdzielał też przez przełożonych domów to, co mnisi mieli prawo posiadać na własność, czyli dwa *lebitonaria*, *sabanum*⁴⁴, płaszcz skórzany, dwie kukulle⁴⁵, pas i kostur⁴⁶. W przypadku śmierci jednego z braci, wszyscy mieli obowiązek uczestniczyć w pogrzebie, chyba że przełożony komuś pozwolił zostać w klasztorze ze względu na zdrowie⁴⁷.

Przełożonemu przysługiwało zawsze miejsce przed wszystkimi mnichami, gdy mnisi wychodzili gdzieś razem, on zawsze szedł na czele⁴⁸. Był też sędzią, który sam osądzał mnicha i karał go za występki, którego Pachomiusz nie przewidział w *Regule*⁴⁹. Każda nowość, która miała być wprowadzona do klasztoru musiała być zaakceptowana przez przełożonego⁵⁰.

Jeżeli jakiś mnich odszedł, to przełożony decydował, czy po odbyciu pokuty może wrócić⁵¹. Gdyby tym mnichem chcącym powrotu był przełożony domu lub ekonom, też musiał uzyskać takie pozwolenie oraz dodatkowo zgodę na objęcie tej samej funkcji⁵². Kiedy mnich chciał spotkać się z jakąkolwiek krewną, która przebywała w klasztorze dziewic, przełożony klasztoru organizował takie spotkanie⁵³.

Jeżeli mnich popełnił grzech, mógł być wysłuchany przez przełożonego klasztoru, a następnie ukarany⁵⁴. Warto w związku z tym zauważyć, że przełożony klasztoru był więc również kimś w rodzaju spowiednika.

Przełożonego należało poinformować, gdy ktoś z danego domu uciekł⁵⁵ czy został ukarany za jakiś występki⁵⁶. Mnisi mogli też donieść mu na przełożonego ich domu, jeśli ten przekraczał jakieś postanowienia *Reguły*, był zbyt surowy lub grzeszył; wtedy przełożony klasztoru był zobowiązany go ukarać⁵⁷.

W 159 punkcie *Reguły* Pachomiusz daje szereg napomnień co do tego, jaki ma być przełożony. Tak więc, nie wolno mu było się upijać, spać w wygodnym

⁴² Por. tamże 54, s. 140.

⁴³ Por. tamże 55, s. 141.

⁴⁴ *Sabanum* to lniany płaszcz.

⁴⁵ Kukulla to kaptur.

⁴⁶ Por. Przyk 81, s. 145.

⁴⁷ Por. tamże 127, s. 152.

⁴⁸ Por. tamże 130, s. 152.

⁴⁹ Por. tamże 133, s. 153.

⁵⁰ Por. tamże 134, s. 153.

⁵¹ Por. tamże 136, s. 153.

⁵² Por. tamże 137, s. 153.

⁵³ Por. tamże 143, s. 155.

⁵⁴ Por. Pachomiusz, *Reguła – Przykazania i Postanowienia* [dalej: PrzykP] 10(151), Źródła Monastyczne 11, Kraków 1996, s. 158.

⁵⁵ Por. tamże 12(153), s. 158.

⁵⁶ Por. tamże 13(154), s. 159.

⁵⁷ Por. tamże 17(158), s. 159.

łóżku, siedzieć na końcu i smucić w święto Pana Zbawiciela⁵⁸ oraz jeść lepsze potrawy i posiadać lepsze szaty niż inni mnisi. Powinien panować nad swoimi pożądaniami i postępować według prawa Bożego. Nie powinien natomiast być dwulicowy, zarozumiały, lekkomyślny, przekupny, podatny na pochlebstwa, a także pyszny, grzeszny, fałszywy i zazdrosny o czyjaś własność. Nie mógł gniewać się i krzyżać na słabszych, knuć, być podstępny i lekceważyć własne grzechy. Nie wypadało mu, jako przełożonemu, rozpraszać mnichów żartami i same-mu być podatnym na takie rozpraszanie. Powinien bać się Boga, a nie śmierci, nie wahać się w dobrych uczynkach i być konsekwentnym i sprawiedliwym w swoich postanowieniach. Miał znać życiorysy świętych oraz być otwartym na ich nauki i gardzić grzesznikami⁵⁹.

W razie jakichś poważnych uchybień, przełożony mógł być zdjęty ze swojego stanowiska tylko przez radę „mężów świętych i bogobojnych”⁶⁰. W teorii nie był on usuwany ze stanowiska na stałe, lecz do momentu aż się poprawi i oczyści z „brudu niesprawiedliwości”⁶¹.

Gdy przełożony był nieobecny, we wszystkim zastępował go tak zwany „drugi”⁶². Jediną dodatkową funkcją, jaką sprawował „drugi”⁶³ poza zastępowaniem przełożonego klasztoru, była opieka nad wspomnianą już klasztorną szafą z książkami⁶⁴.

W każdym klasztorze pachomiańskim znajdowały się domy, z których każdy miał swojego przełożonego⁶⁵. Przełożony domu, po „odebraniu” nowicjusza od furtiana, na zgromadzeniu modlitewnym wskazywał mu miejsce do siedzenia zgodnie z hierarchią w jego domu⁶⁶. Wygłaszał on też w tygodniu trzy katechezy do mnichów ze swojego domu⁶⁷. Mnisi mu podlegli musieli poczekać w trakcie posiłku aż pierwszy sięgnie po jedzenie⁶⁸. Jeżeli jakiś mnich otrzymał od krewnych coś do jedzenia w darze i nie był w stanie tego zjeść w całości w ciągu trzech dni, resztę oddawał swojemu przełożonemu, który zanosił to do spiżarni⁶⁹. Gdy było

⁵⁸ Czyli w niedzielę.

⁵⁹ Por. PrzykP 18(159), s. 159-164.

⁶⁰ Być może chodzi o radę składającą się z przełożonych kilku klasztorów.

⁶¹ Por. Pachomiusz, *Reguła – Przykazania i Orzeczenia* [dalej: PrzykO] 11(170), *Źródła Monastyczne* 11, Kraków 1996, s. 168.

⁶² Por. Pachomiusz, *Reguła – Przykazania i Prawa* [dalej: PrzykPr] 9(185), s. 171.

⁶³ O „drugim” w klasztorze pachomiańskim por. B. Steidle, *„Der Zweite” im Pachomiuskloster. Zum Verständnis des 65. Kapitels des Regel St. Benedikts*, BenM XXIV, Beuron 1948.

⁶⁴ Por. Przyk 101, s. 148.

⁶⁵ Por. M. Starowiejski, *Starożytne reguły zakonne*, s. 32

⁶⁶ Por. Przyk 1, s. 128.

⁶⁷ Por. tamże 20, s. 132.

⁶⁸ Por. tamże 30, s. 134.

⁶⁹ Por. tamże 38, s. 135.

to jakieś jedzenie, które spożywało się z chlebem, razem z przełożonym domu odnosił wszystko do izby chorych⁷⁰.

W razie choroby kogoś z krewnych mnicha, gdy ten chciał odwiedzić dom rodzinny, przełożony całego klasztoru i przełożony domu wybierali mnicha, który miał mu towarzyszyć. Przełożony domu decydował też, ile prowiantu obaj dostaną na drogę. Gdyby na drogę powrotną otrzymali coś od rodziny odwiedzającego, a nie spożyli tego w całości, musieli oddać to po powrocie przełożonemu domu, który odnosił to do izby chorych⁷¹.

Kiedy mnisi szli do pracy, przełożony domu szedł zawsze na czele swoich mnichów⁷². Jeżeli bracia chcieli bardziej pościć, mogli nie jeść wraz z innymi przy wspólnym stole jednego posiłku, wtedy przełożony ich domu zanosił im chleby⁷³. Jeżeli zaś mnichowi wszedłby w stopę jakiś kolec, wtedy poza przełożonym domu lub jego „drugim” nikomu nie wolno było go wyjąć⁷⁴.

Gdy mnich skończył swoją pracę wcześniej niż inni, miał obowiązek poinformować o tym przełożonego domu i ten zlecał mu ewentualnie kolejne zajęcie⁷⁵. W wypadku zaginięcia czegokolwiek w drodze, w klasztorze czy na polu przełożony domu był zobowiązany poinformować o tym przełożonego klasztoru pod groźbą publicznej pokuty⁷⁶. Tak samo w wypadku ucieczki jakiegoś mnicha miał trzy godziny na poinformowanie o tym przełożonego klasztoru. Jeśli tego nie uczynił musiał odbywać trzydniową pokutę⁷⁷. Przełożony domu miał też obowiązek ukarać natychmiast winnego jakiegoś przestępstwa oraz poinformować o tym jak najszybciej przełożonego klasztoru i tu znowu, jeżeliby tego nie uczynił, czekała go kara⁷⁸.

Tak jak i przełożony klasztoru, tak samo przełożony domu miał swojego zastępcę, czyli „drugiego”. Do jego obowiązków należało przyjmowanie od mnichów z jego domu wracających z pola sandałów i narzędzi z żelaza, a następnie odnoszenie ich do magazynu⁷⁹. Po praniu i wysuszeniu *lebitonariów*, brał je od swoich braci i odkładał do magazynu⁸⁰.

Bardzo ważną funkcję w klasztorze pachomiańskim sprawował *furtian*, który rezydował obok bramy. Rozmawiał jako pierwszy z ludźmi, którzy przychodzili do bramy klasztoru i chcieli zostać mnichami. *Reguła* mówi, że przed wpusz-

⁷⁰ Por. tamże 53, s. 139-140.

⁷¹ Por. tamże 54, s. 140.

⁷² Por. tamże 58, s. 141.

⁷³ Por. tamże 79, s. 144.

⁷⁴ Por. tamże 96, s. 147.

⁷⁵ Por. PrzykP 4(146), s. 157.

⁷⁶ Por. tamże 11(152), s. 158.

⁷⁷ Por. tamże 12(153), s. 158-159.

⁷⁸ Por. tamże 13(154), s. 159.

⁷⁹ Por. Przyk 65, s. 142.

⁸⁰ Por. tamże 70, s. 143.

czaniem kandydata na mnicha za bramę klasztoru zadawano mu pytania o przeszłość oraz uczono modlitw⁸¹. Prawdopodobnie zajmował się tym właśnie furtian. Wprowadzał nowicjusza do grona braci i wskazywał mu stosowne miejsce⁸². Gdy do klasztoru przybywali w gościnę inni mnisi, także podejmował ich furtian. Jeśli ci mnisi nie byli arianami lub mnichami orientacji orygenesowskiej, a chcieli wziąć udział w modlitwach, wtedy informowali o tym właśnie furtiana, a on pytał o zgodę przełożonego klasztoru i przyprowadzał ich na modlitwę⁸³. Furtian podejmował też gości świeckich⁸⁴.

Jeżeli krewny przyniósł mnichowi do jedzenia coś, co spożywano w klasztorze, ten musiał wezwać furtiana, który przyjmował je w imieniu mnicha. Jeśli natomiast były to owoce lub jakieś słodycze, wtedy furtian oddawał mnichowi tyle, ile sam dałby radę zjeść, a resztę odnosił do izby chorych⁸⁵. Kiedy mnisi wybierali się poza klasztor, towarzyszył im i to on rozmawiał z ludźmi spotkanymi w drodze, którzy chcieli porozmawiać z mnichami⁸⁶. Można więc przyjąć, że furtian był kimś w rodzaju łącznika między mnichami mieszkającymi w klasztorze a światem zewnętrznym.

Kolejną ważną osobą w klasztorze pachomiańskim był szafarz. Do jego obowiązków należało między innymi zaopatrzenie każdego domu w sitowie do wypłatania mat⁸⁷. Gdy jakiś mnich znalazł owoce pod drzewem, z którego same spadły, miał obowiązek zanieść je szafarzowi, a ten rozdzielał je pomiędzy braci⁸⁸. Jeżeli coś zostało w klasztorze zagubione lub uszkodzone, to właśnie on miał znaleźć i ukarać winnego⁸⁹.

Po za tymi funkcjami mnichów, w klasztorze byli też pracownicy zajmujący się różnymi sprawami mającymi wpływ na funkcjonowanie i życie mnichów w klasztorze. Pracowali tam kucharze przygotowujący posiłki⁹⁰, piekarze⁹¹, pielęgniarze⁹², a także flisacy⁹³, ogrodnicy zajmujący się ogrodem⁹⁴ i inni zajmujący się palmami⁹⁵ oraz pasterze i pracownicy rolni⁹⁶.

⁸¹ Por. tamże 49, s. 137.

⁸² Por. tamże 1, s. 128.

⁸³ Por. tamże 51, s. 138.

⁸⁴ Por. tamże 52, s. 139.

⁸⁵ Por. tamże 53, s. 139-140.

⁸⁶ Por. tamże 59, s. 141.

⁸⁷ Por. tamże 26, s. 133.

⁸⁸ Por. tamże 77, s. 144.

⁸⁹ Por. PrzykP 5(147), s. 157.

⁹⁰ Por. Przyk 74, s. 144.

⁹¹ Por. tamże 116, s. 150.

⁹² Por. tamże 40, 42, s. 135-136.

⁹³ Por. tamże 67, s. 143.

⁹⁴ Por. tamże 71, s. 143.

⁹⁵ Por. tamże 75, s. 144.

⁹⁶ Por. tamże 108, s. 149.

3. CODZIENNOŚĆ MNICHÓW PACHOMIAŃSKICH

Mnisi w klasztorze pachomiańskim, poza tym, że mieli przydzielone poszczególne wyżej wspomniane funkcje, mieli również zajęcia, które codziennie wykonywali. W skład takiego programu wchodziła codzienna modlitwa i praca, w których musieli uczestniczyć wszyscy mnisi.

Wszyscy mnisi zbierali się po raz pierwszy na modlitwę wcześniej rano, kiedy wzywał ich na nią odpowiedni sygnał, drewniany gong. Na modlitwach porannych mnisi siedzieli, ale nie beczynnienie, gdyż w trakcie modlitwy wyplatali maty⁹⁷. W trakcie modlitwy jeden z mnichów recytował z pamięci fragment Pisma Świętego, gdy kończył, klaskał w dłonie, na co wszyscy mnisi musieli bez zwłoki powstać⁹⁸. Gdy trwała modlitwa, mnisi siedzieli ze spuszczoneymi w dół głowami i nie mogli spoglądać na innych mnichów⁹⁹. Rozmowa czy śmiechy były karane¹⁰⁰.

Modlitwy odbywały się też w dzień, w poszczególnych domach. Po tych modlitwach przełożony domu wygłaszał katechezę¹⁰¹. Na modlitwę dzienną wzywała mnichów trąbka¹⁰² i jeśli ktoś spóźnił się choćby o jedną modlitwę podlegał karze¹⁰³.

Karze również podlegał mnich, który spóźnił się na modlitwy wieczorne, tutaj jednak kara obowiązywała dopiero po trzech modlitwach¹⁰⁴. W innym jednak miejscu *Reguły* można wyczytać, że modlitw nocnych było sześć, a mnisi podlegali karze już po spóźnieniu się na pierwszą z nich, więc informacje zawarte w *Regule* są trochę sprzeczne¹⁰⁵. Mnich, który pracował w upale i był bardzo zmęczony, mógł nie uczestniczyć w tych modlitwach¹⁰⁶. Nie wiadomo dokładnie, jak wyglądały modlitwy wieczorne, jednak należy przypuszczać, że nie różniły się zbyt wiele od modlitw porannych¹⁰⁷. W trakcie modlitwy nie wolno było wychodzić bez rozkazu przełożonego, jednak kiedy mnich chciał wyjść „za potrzebą naturalną”, mógł o to poprosić przełożonego¹⁰⁸. Po sześciu modlitwach wieczor-

⁹⁷ Por. tamże 5, s. 129.

⁹⁸ Por. tamże 6, s. 129.

⁹⁹ Por. tamże 7, s. 129.

¹⁰⁰ Por. tamże 8, s. 130.

¹⁰¹ Por. tamże 19, s. 132.

¹⁰² Tłumacz *Reguły* A. Bober twierdzi, że trąbka jest wymysłem św. Hieronima, który przetłumaczył tekst na łacinę.

¹⁰³ Por. Przyk 9, s. 130.

¹⁰⁴ Por. tamże 10, s. 130.

¹⁰⁵ Por. tamże 121, s. 151.

¹⁰⁶ Por. PrzykPr 11(187), s. 171.

¹⁰⁷ Por. W. Harmless, *Desert Christians. An introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, s. 115.

¹⁰⁸ Por. Przyk 11, s. 130.

nych następowało coś co teraz nazywane jest „ciszą nocną”, gdyż po nich mnisi rozchodzili się do swoich cel, których nie wolno im było opuszczać¹⁰⁹. Modlitwy odprawiane były zawsze o tych samych określonych porach dnia, nawet przez mnichów będących w podróży¹¹⁰. W sobotę i niedzielę Msze święte odprawiał kapłan z najbliższego kościoła¹¹¹. W trakcie modlitw mnisi przez ramie przerzucony mieli skórzany płaszcz, na którego dolnej części siedzieli, natomiast *lebitonarium* zakrywało kolana¹¹². Bez skózanego płaszcza i kukulli nie można było wręcz poruszać się po klasztorze, a tym bardziej iść bez nich na posiłek czy modlitwę¹¹³.

Modlitwa była u św. Pachomiusza bardzo ważna, stąd tak wiele punktów *Reguły* zostało jej poświęconych. Każdy kto chciał zostać mnichem miał obowiązek poznać modlitwy, jeszcze za nim w ogóle został wpuszczony do klasztoru. Musiał nauczyć się Modlitwy Pańskiej oraz tyle Psalmów, ile zdołał¹¹⁴.

Mnisi pracowali nawet w trakcie modlitwy, co każe przypuszczać, że praca była dla mnichów równie ważna¹¹⁵. Mnisi pachomiańscy zajmowali się głównie wyplataniem mat i sznurów z sitowia¹¹⁶. Jednak wychodzili też do pracy w polu. W trakcie drogi na pole mnichom nie wolno było rozmawiać ze sobą. Mieli natomiast odmawiać jakiś tekst z Pisma Świętego¹¹⁷. Podczas samej pracy nie mogli rozmawiać o rzeczach świeckich, lecz tylko rozmyślać o rzeczach świętych lub milczeć¹¹⁸. W trakcie pracy w polu nikomu nie wolno było usiąść, jeżeli nie zezwolił na to przełożony¹¹⁹. Gdy mnisi pracowali poza klasztorem, a przyszła pora posiłku, spożywali go na miejscu. Rozdzielano między nich nawet wodę, ponieważ żadnemu mnichowi nie wolno było brać nic samemu¹²⁰. Żaden mnich nie mógł zostać poza klasztorem, natomiast po powrocie do domów wszyscy oddawali „drugiemu”¹²¹ sandały i narzędzia, których używali przy pracy¹²².

W klasztorze istniał też system dyżurów, który polegał na tym, że w każdym kolejnym tygodniu, kolejny dom otrzymywał dodatkowe prace i obowiązki do wykonania. Dom dyżurujący w danym tygodniu był zobowiązany do posprzątania

¹⁰⁹ Por. tamże 136, s. 152.

¹¹⁰ Por. tamże 142, s. 154.

¹¹¹ Por. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tom 2, Źródła Monastyczne 38, Kraków 2006, s. 147.

¹¹² Por. Przyk 2, s. 128.

¹¹³ Por. tamże 91, s. 147.

¹¹⁴ Por. tamże 49, s. 137.

¹¹⁵ Por. tamże 5, s. 129.

¹¹⁶ Por. tamże 26, s. 133.

¹¹⁷ Por. tamże 59, s. 141.

¹¹⁸ Por. tamże 60, s. 141.

¹¹⁹ Por. tamże 62, s. 142.

¹²⁰ Por. tamże 64, s. 142.

¹²¹ Czyli zastępcy przełożonego.

¹²² Por. Przyk 65, s. 142.

miejsca zgromadzeń¹²³. Do obowiązków należała też służba liturgiczna na zgromadzeniach i w trakcie Mszy świętej. Podczas zgromadzeń mnisi z domu dyżurnego recytowali bądź też czytali jakiś fragment Pisma Świętego. Nie wolno im było się nawet zawahać w trakcie, bo za to groziła kara¹²⁴. Podczas Mszy natomiast nie mogło zabraknąć żadnego mnicha z domu, który pełnił aktualnie dyżur. Mnisi z tego domu siedzieli prawdopodobnie gdzieś z przodu i odpowiadali śpiewającemu Psalmi, tworzyli więc coś w rodzaju chóru¹²⁵. Dyżurni mnisi przynosili też na pole i rozdawali pracującym mnichom wodę i pożywienie¹²⁶. Jeżeli bracia wybierali się na przykład na pogrzeb, a byłiby pośród nich starzy lub schorowani mnisi, otrzymywali oni do pomocy mnicha spośród dyżurnych tygodniowych¹²⁷.

Praca w klasztorach pachomiańskich była doskonale zorganizowana i w założeniu ukierunkowana na „pracę nad zbawieniem”. Jednak właśnie tak doskonała organizacja pracy przyczyniła się do wzrostu znaczenia tylko i wyłącznie sfery gospodarczej, a gdy ta zaczęła dominować nad celami duchowymi, do klasztorów pachomiańskich zawitał przepych i bogactwo, w wyniku czego nastąpił kryzys cenobityzmu, który stworzył Pachomiusz¹²⁸.

Po za pracą mnisi mieli oczywiście także czas przeznaczony na odpoczynek. Do takiego czasu wytchnienia w klasztorze pachomiańskim zaliczyć można sen oraz posiłki. Mnisi kładli się spać po zakończeniu wieczornych modlitw¹²⁹. Zażywali snu na pochyłych krzesłach w celi lub w trakcie gorących nocy na tarasach domów¹³⁰. Kiedy spano, to tylko przy otwartych drzwiach, jedynie starzy lub chorzy mnisi mogli mieć pozamykane pokoje¹³¹.

Posiłki spożywano w jadalni, w której mnisi siadali w ustalonym porządku i jedli w ciszy z nakrytymi głowami¹³². Nie wolno się było spóźnić na posiłek, gdyż groził za to powrót do domu bez zjedzenia¹³³. Mnisi, jeżeli chcieli, mogli spożywać jeden z posiłków w swojej celi, ale otrzymywali wtedy tylko chleb z solą¹³⁴. Przy wyjściu z jadalni po obiedzie mnisi otrzymywali słodycze¹³⁵. Z treści

¹²³ Por. tamże 27, s. 133.

¹²⁴ Por. tamże 13 i 14, s. 131.

¹²⁵ Por. tamże 15, s. 131.

¹²⁶ Por. tamże 64, s. 142.

¹²⁷ Por. tamże 129, s. 152.

¹²⁸ Por. M. Starowiejski, *Starożytny reguły zakonne*, s. 35.

¹²⁹ Por. Przyk 126, s. 152.

¹³⁰ Por. tamże 87, s. 146.

¹³¹ Por. tamże 107, s. 149.

¹³² Por. tamże 29, s. 134.

¹³³ Por. tamże 32, s. 134.

¹³⁴ Por. tamże 79, s. 144-145.

¹³⁵ Por. tamże 37, s. 135.

reguły wynika, że zdrowi mnisi jedli kaszę¹³⁶, natomiast chorzy dostawali zupę i wino¹³⁷.

Elementem monastycyzmu i duchowości pachomiańskiej silnie akcentowanym w *Regule* jest ubóstwo. Pachomiusz zakazuje mnichom własności prywatnej. Już przy wejściu do klasztoru przyszły mnich musiał porzucić swoje świeckie ubranie i otrzymywał szatę zakonną¹³⁸. W celi wolno im było mieć tylko: dwa *lebitonaria*, *sabanum*, materiał okrywający szyję i ramiona, płaszcz skórzany, dwie kukulle, pas oraz kostur na drogę¹³⁹. Można więc powiedzieć, że mnich posiadał w celi tylko i wyłącznie niezbędne odzienie i nic ponadto. Mnichom nie wolno było też wymieniać się pomiędzy sobą tymi rzeczami. Nie wolno było też mnichowi dla samej elegancji wyszukiwać czegoś nowego, czego nie mają inni¹⁴⁰.

Mnisi nie mogli również przyjmować od nikogo prezentów bez pozwolenia przełożonego¹⁴¹. Podarunki, jakie mnich otrzymywał od swoich krewnych odwiedzających go w klasztorze, były właściwie natychmiast przekazywane na potrzeby całej wspólnoty¹⁴². Mnisi nie mogli też przyjmować czegokolwiek w depozyt, jak zaznacza *Reguła* „nawet od rodzonego brata”¹⁴³.

Pachomiusz zaleca też mnichom czystość. Nakazuje wręcz unikać kobiet, a gdyby jakieś były gośćmi klasztoru, należało umieścić je w takim miejscu, aby były jak najdalej od braci¹⁴⁴. Bliskość między mnichami była też zakazana. Mnich nie mógł ani kapać, ani namaszczać oliwą innego brata, chyba że dostał takie polecenie¹⁴⁵. Mnisi nie mogli też rozmawiać między sobą w ciemnościach¹⁴⁶. Na jednej macie mógł spać tylko jeden mnich. Nie wolno też było trzymać się braciom za rękę. Czy siedzieli czy stali, powinni byli zachowywać między sobą odległość jednego łokcia¹⁴⁷. Bracia nie mogli też siedzieć we dwóch na nieosiodłanym osle, ani na dyszlu wozu¹⁴⁸. Zabronione było, jak już zostało wspomniane, usuwać sobie nawzajem kolce ze stopy, mógł to uczynić tylko przełożony lub jego zastępca¹⁴⁹. Nie wolno było nawet wchodzić do cudzej celi bez zgody przełożonego¹⁵⁰.

¹³⁶ Por. tamże 44, s. 136.

¹³⁷ Por. tamże 45, s. 136.

¹³⁸ Por. tamże 49, s. 137.

¹³⁹ Por. tamże 81, s. 145.

¹⁴⁰ Por. tamże 98, s. 148.

¹⁴¹ Por. tamże 106, s. 149.

¹⁴² Por. tamże 53, s. 139.

¹⁴³ Por. tamże 113, s. 150.

¹⁴⁴ Por. tamże 52, s. 139.

¹⁴⁵ Por. tamże 93, s. 147.

¹⁴⁶ Por. tamże 94, s. 147.

¹⁴⁷ Por. tamże 95, s. 147.

¹⁴⁸ Por. tamże 109, s. 149.

¹⁴⁹ Por. tamże 96, s. 147.

¹⁵⁰ Por. tamże 112, s. 150.

Pachomiusz potępia też homoseksualizm u mnichów w odniesieniu do chłopców, którzy mieszkali w klasztorze. Daje jednak w tym przypadku aż trzykrotną szansę poprawy, jeśli mnich nie zaprzestałby swoich praktyk miał być ukarany bardzo surowo¹⁵¹. Pomimo że Pachomiusz wyraźnie piętnuje tylko pedofilię, to wspomniane wyżej przepisy *Reguły*, dotyczące bliskości pomiędzy mnichami, każą przypuszczać, że potępiał on także kontakty homoseksualne między mnichami.

Za formę ascezy można też uznać ciszę, do której zachowywania zobowiązani byli wszyscy mnisi w trakcie wykonywania różnych czynności, w trakcie modlitwy, pracy czy posiłku. Bardzo ciekawie i jak się wydaje dosyć trafnie ten fakt interpretuje E. Wipszycka, która twierdzi, że: „To jest właśnie zasada życia pachomiańczyków: być samemu w tłumie, żeby skupić myśli na Bogu, żeby się modlić”¹⁵².

Ważną wymiarom ascezy w klasztorach pachomiańskich było też posłuszeństwo. Dotyczyło to przełożonych domów, a zwłaszcza przełożonego klasztoru. Jak już wspomniano, należało ich słuchać bezwzględnie we wszystkich sprawach. Nawet wyjście na spacer w obrębie murów klasztornych musiał odbywać się za zgodą przełożonego domu¹⁵³. Nie wolno było wykonywać bez polecenia przełożonego żadnej pracy¹⁵⁴. Nawet gdy ktoś wykonał pracę wcześniej niż inni musiał powiadomić o tym swojego przełożonego, a następnie uczynić to, co ten mu każe¹⁵⁵.

Pachomiusz, jako były żołnierz, posłuszeństwo uczynił główną cnotą i właśnie na niej opierał życie we wspólnocie. Posłuszeństwo to nie może być jednak utożsamiane z dyscypliną wojskową, gdyż nie było celem samym w sobie, lecz środkiem dla osiągnięcia dobra duchowego mnicha¹⁵⁶.

Elementem posłuszeństwa wobec przełożonych był też należny im szacunek i pierwszeństwo. Nie wolno było, jak już wspomniano, rozpoczynać posiłku przed przełożonym domu¹⁵⁷. Gdy mnisi wychodzili do pracy, przełożony zawsze szedł na czele wszystkich braci¹⁵⁸. Obowiązywanie tej zasady pierwszeństwa, wszędzie i to bez wyjątku, potwierdza Pachomiusz w punkcie 130 *Reguły*¹⁵⁹.

Formy ascetyczne wprowadzone przez Pachomiusza były mocno złagodzone w porównaniu do ascezy, jaką narzucali sobie mnisi pustelnicy. Przyczyn wprowadzenia tej „lekkiej” ascezy można doszukiwać się w tym, że Pachomiusz wie-

¹⁵¹ Por. PrzykO 7(166), s. 167.

¹⁵² E. Wipszycka, *Mnisi nie tylko ci święci*, Kraków 2001, s. 15.

¹⁵³ Por. Przyk 84, s. 146.

¹⁵⁴ Por. tamże 123, s. 151.

¹⁵⁵ Por. PrzykP 4(146), s. 157.

¹⁵⁶ Por. M. Kanior OSB, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t.1. *Straożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, s. 65-66.

¹⁵⁷ Por. Przyk 30, s. 134.

¹⁵⁸ Por. tamże 58 i 59, s. 141.

¹⁵⁹ Por. tamże 130, s. 152.

dział, że nie może wymagać od całej grupy ludzi tego samego, czego wymagają od siebie „najsilniejsze jednostki”, jakimi byli właśnie mnisi pustelnicy¹⁶⁰.

Oczywiście za nieposłuszeństwo, czy inne występki groziły mnichom różne kary, którym poświęcony jest obszerny fragment *Reguły*. Za kłamstwa mnich miał spożywać tylko chleb i wodę do momentu, w którym nie złożył przysięgi, że przestanie kłamać¹⁶¹. Ta sama kara, po trzykrotnym upomnieniu, przewidziana była za deprawowanie i podburzanie innych mnichów¹⁶².

Jedną z kar było też degradowanie mnichów. Karze tej podlegali mnisi, którzy byli „gniewliwi i złośliwi”, którzy złościli się o błahostki i nie usłuchali aż sześciu napomnień. Wtedy byli degradowani i odbierano im ich funkcje, mogli powrócić na swoje stanowisko tylko pod warunkiem, że przyprowadzili trzech świadków, którzy składali za nich poręczenie, że już więcej dany mnich nie będzie się tak zachowywał¹⁶³.

Karą było też przymusowe wysłanie do izby chorych dla mnicha, który porzucił klasztor. Gdy zdecydował się wrócić i twierdził, że uciekł z powodu „słabości ciała”, wysyłano go właśnie do izby chorych, gdzie miał być „żywiony z nierobami”¹⁶⁴. Wysłaniem do izby chorych karano również mnicha, który narzekał na to, że praca jest za ciężka dla niego i nie przestawał po pięciokrotnym upomnieniu. Jednak jeśliby się okazało, że powodem jego narzekania był zbyt rygor narzucony przez przełożonego jego domu, to wtedy karę ponosił ten właśnie przełożony¹⁶⁵.

ZAKOŃCZENIE

Artykuł miał na celu przedstawienie choćby zarysu życia codziennego pierwszych mnichów żyjących we wspólnocie mimo, że swojej *Regule* św. Pachomiusz nie nadał jakiegoś logicznego ciągu. Wydaje się, że kolejne punkty dopisywane były w trakcie pojawiania się nowych problemów związanych z życiem monastycznym, które się dopiero kształtowało. Podjęta tu próba uporządkowania informacji zawartych w *Regule* służyła temu, by wyłoniony z kart tekstu Pachomiusza obraz klasztoru i ludzi w nim mieszkających był jak najbardziej przejrzysty. Wydaje się, że ciekawym zagadnieniem do opracowania w przyszłości byłoby zbadanie wpływu tej pierwszej *Reguły* na kolejne tego typu dzieła takich autorów jak na przykład Cezary z Arles czy Benedykt z Nursji.

¹⁶⁰ M. Borkowska OSB, *Twarze Ojców Pustyni*, Kraków 2001, s. 23.

¹⁶¹ Por. PrzykO 1, s. 165.

¹⁶² Por. tamże 4(164), s. 166.

¹⁶³ Por. tamże 2(161), s. 166.

¹⁶⁴ Por. tamże 12(171), s. 168.

¹⁶⁵ Por. tamże 5(164), s. 166.

EVERYDAY LIFE OF A CENOBITE MONK IN EGYPT BASED ON THE „RULE”
OF PACHOMIUS

Summary

The article presents the everyday life of a cenobite monk beginning with a description of the ancient monastery itself and the buildings within it, such as the living quarters called “houses”. In the monastery, there were also everyday rooms such as “the chamber of the sick” and “the place of prayer” where monks prayed and weaved baskets. Pachomius also included buildings such as workshops, store-rooms and many kinds of storehouses.

In the second part of the article, the author discusses the various roles that monks could take in the monastery. For example, the superior of the monastery possessed almost absolute authority, followed by his “second,” who was his substitute. Each house individually had its own superior and his “second.” In Pachomius’ monastery, one could find a minister who was responsible for work-related issues, as well as a gate keeper and workers such as gardeners, cooks, bakers and raftsmen.

The final part of the article addresses the prayer life of the monastery, e.g. the nature and timing of prayers, as well as the work performed by monks outside of the monastery in the fields. Monks’ free time consisted of sleeping and meals. Since Pachomius was a soldier, he put into his “Rule” many precepts about discipline and obedience to superiors, which benefitted his monks as well as later monastic life.

Keywords: Pachomius, “Rule”, monasticism, everyday life, cenobites, Church in Egypt, Egypt

Nota o Autorze: **Jakub Dziewulski** – student Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na kierunku Historia ze specjalnością Historia Literatury Wczesnochrześcijańskiej. Pola zainteresowań badawczych: historia starożytna, Kościół starożytny, monastycyzm wczesnochrześcijański, język grecki.

Słowa kluczowe: Pachomiusz, *Reguła*, monastycyzm, życie codzienne cenobici, Kościół w Egipcie, Egipt

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB
Instytut Historii Sztuki UKSW
Kustosz Zabytków Dawnego Opactwa w Łądzie

„METAFIZYCZNE PIORUNOCHRONY” – DEPOZYTY ZŁOŻONE W KULACH HEŁMÓW WIEŻ KOŚCIOŁA OPACTWA W ŁĄDZIE NAD WARTĄ W 1720 ROKU*

W lipcu 1999 r., podczas remontu barokowych hełmów wież kościoła dawnego opactwa cysterskiego w Łądzie nad Wartą, zdemontowano dwie miedziane złożone kule wieńczące ich konstrukcję. W ich wnętrzu znajdowały się pakiety dokumentów spisanych na papierze czerpanym, a także relikwie kości złożone w papierowych pakietach i w jedwabnym woreczku (il. 1)¹. Z uwagi na bardzo zły stan zachowania znalezionych depozytów oddano je, bez naruszania zawartości, do konserwacji, którą przeprowadziła pracownia Anny Hałucha-Lim i Ilony Miller w Toruniu². Po przeprowadzonej konserwacji i odpowiednim zabezpieczeniu, dokumenty i relikwie zostały złożone w Archiwum Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

Stan zachowania oraz zawartość depozytów opisuje dokumentacja ich konserwacji: „Wyjęte z kul wieżowych relikwie i papierowe dokumenty można podzielić na pięć grup. Ich zawartość poznano po rozpoczęciu prac konserwatorskich. W skład tychże grup wchodzi:

1. papierowy dokument wielokrotnie złożony, zawinięty w papier czerpany również wielokrotnie złożony, z odciskiem pieczętnym (tzw. sucha pieczęć);

* Artykuł jest poprawioną i rozszerzoną wersją tekstu, który opublikowałem w: *Homo Creator et Receptor artium. Księga pamiątkowa Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kobielusowi ofiarowana*, Warszawa 2010, s. 213-224.

¹ Por. J. Nowiński, *Od spustoszenia i ruiny do Pomnika Historii – salezianie w trosce o Łąd i jego zabytki w latach 1921-2011*, w: *Salezianie w Łądzie 1921-2011*, red. J. Nowiński, Warszawa-Łąd 2011, s. 67-68.

² Por. A. Hałucha-Lim, I. Miller, *Relikwie i dokumenty papierowe z kul wieżowych pocysterskiej kościoła parafialnego w Łądzie nad Wartą. Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich*, Toruń 2003, maszynopis w zbiorach Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie.

2. duży fragment kości; fragmenty kości zaszyte w woreczku z niebieskiego jedwabiu, z doszytą kartką zachowaną szczątkowo; pakunek, którego zawartość, to wielokrotnie złożona kartka papieru czerpanego z wydrukowaną modlitwą do Trzech Króli i fragment pieczęci woskowej zawiniętej w kartkę papieru czerpanego z napisem wykonanym atramentem *Agnus Dei Innocenty XI*, zapisek ten prawdopodobnie opisuje zawartość tej kartki; chroniący całość papier stanowi destrukty;
3. pakunek zawierający fragmenty kości zawiniętej w kawałek papieru czerpanego z widniejącym napisem *S. Dionisy...* wykonanym atramentem, prawdopodobnie napis dotyczy kości, którą chroniła ta karteczka; papier chroniący całość (wielokrotnie złożona kartka papieru czerpanego) to destrukty;
4. papierowy dokument wielokrotnie złożony, zawinięty w papier czerpany również wielokrotnie złożony, z odciskiem pieczętnym (tzw. sucha pieczęć);
5. trzy różne fragmenty kości i złożona kartka papieru z wydrukowaną modlitwą do Trzech Króli.

Jak wynika z powyższego opisu, większość elementów (zarówno dokumenty, jak i fragmenty kości) zawiniętych była pierwotnie w papier czerpany, który wielokrotnie złożony, pełnił funkcję ochronną dla relikwii i dokumentów. Dzięki licznym warstwom papieru, obiekty przetrwały do dnia dzisiejszego, mimo że przebywając w kulach na hełmach wież kościelnych, narażone były na bardzo silne działanie czynników niszczących³.

W kuli każdego z hełmów wież umieszczono jednakowy co do zawartości depozyt, tworzyły go: pakiet z dokumentami oraz relikwie opisane inskrypcją lub załączoną kartką z drukowanym wyobrażeniem *Pokłonu Trzech Króli* oraz modlitwą do nich adresowaną. W depozycie jednej z kul znaleziono również, spowity w papier z cedulą⁴, fragment *Agnuska* papieża Innocentego XI⁵.

1. TREŚĆ DOKUMENTÓW

Otwarcie pakietów z dokumentami, opatrzonych prawdopodobnie suchą pieczęcią łódzkiego opactwa, ujawniło ich osobliwą zawartość, którą tworzył złożony *in folio* arkusz czerpanego papieru z łacińskim tekstem zapisanym na trzech stronach żelazowo-gallusowym atramentem (il. 2). Rozmiar arkuszy papieru *in folio*, to ok. 23 x 35,6 cm. Na papierze czerpanym widnieje filigran *Róg pocztowy*

³ Tamże, s. 2.

⁴ *Cedula* (staropolskie ceduła), to w średniowiecznej łacinie kartka z oświadczeniem. Takimi kartkami, najczęściej w formie wąskiego paska, zaopatrywano w relikwiarzach partykuły relikwii, podając imię świętego, a niekiedy również rodzaj relikwii złożonych w relikwiarzu, np. *ex ossibus S. Ursulae*.

⁵ Konserwatorzy rozpoznali część *Agnuska* jako fragment woskowej pieczęci, por. A. Hałucha-Lim, I. Miller, *Relikwie i dokumenty...*, s. 2.

na jednej karcie, *Wieża* na drugiej karcie tego samego arkusza. Filigrany dowodzą, że papier pochodzi z terenów Rzeczypospolitej, a dokładnie z papierni w Jeziornej. Mimo, że destrukcja papieru bezpowrotnie zniszczyła wiele fragmentów tekstu, zachowane partie pozwalają określić sens zawartego w nim przesłania. Ponieważ w obu kulach złożono jednakowe co do treści dokumenty, co wykazała analiza rękopisów, ich lektura porównawcza umożliwiła rekonstrukcję fragmentów historycznych tekstów.

Na pierwszej stronie każdego arkusza znajduje się tekst upamiętniający osadzenie hełmów na wieżach ze skróconą historią opactwa. Autor przywołuje akt fundacji opactwa w Łądzie przez księcia Mieszka III w 1145 roku, a bezpośrednio po nim, postać opata Mikołaja Antoniego Łukomskiego, określonego w dokumencie jako fundator kościoła i klasztoru⁶. Tekst podkreśla wybór Łukomskiego na opata w 1696 r. jednogłośnie decyzją łądzkiego konwentu⁷. Prezentując zasługi „drugiego fundatora opactwa”, autor akcentuje przebudowę klasztoru i fundację łądzkiej świątyni oraz jej wyposażenia. Ten swoisty panegiryk sławiący łądzkiego opata i mecenasa kończy historyczna konkluzja, którą podaję w tłumaczeniu: „Na wiecznotrwałą pamięć te karty spisane chyżym piórem – aby także kiedyś potomność miała coś do podziwiania i (brak tekstu) – w tej wieży, postanowieniem [z] około [16]87 [roku] wzniesionej, wraz z relikwiami świętych tu składamy. W Roku Pańskim 1720, [w] 20. [roku] pontyfikatu Klemensa XI, 24. [roku] rządów Najdostojniejszego króla Augusta. 24. [roku] godności opackiej Najjaśniejszego Pana Antoniego Łukomskiego opata fundatora kościoła i klasztoru. W 13 dniu miesiąca czerwca w święto św. Antoniego”⁸.

Strony wewnętrzne złożonego arkusza prezentują *Catalogus R* [reverendorum] *PP* [patrum] *ac VV* [venerendorum] *Ffratrum Professorum Landensium protime existentiur* – katalog przewielebnych ojców i czcigodnych braci profesorów klasztoru w Łądzie, wraz z listą nowicjuszy i gości opactwa, oraz nazwiskami budowniczych hełmów wież i dachu klasztoru. Katalog wymienia następują-

⁶ Rok 1145 fundacji łądzkiego opactwa podawała miejscowa tradycja, w rzeczywistości Mieszko III ufundował opactwo w Łądzie ok. 1175 r. Szerzej na temat historii fundacji Łądu por. A.M. Wyrwa, *Procesy fundacyjne wielkopolskich klasztorów linii altenberskiej, Łekno, Obra, Łąd*, Poznań 1995.

⁷ Informacja ta przesuwana o rok datę elekcji Łukomskiego. Funkcjonujący dotychczas w literaturze jako data wyboru Łukomskiego na opata rok 1697 należy, moim zdaniem, związać z oficjalnym zatwierdzeniem elekcji łądzkiego opata-mecenasa. Na temat osoby i działalności mecenasowskiej Łukomskiego zob. J. Nowiński, *Nagrobek opata-mecenasa Mikołaja Antoniego Łukomskiego w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, Biuletyn Historii Sztuki 70(2008)3-4, s. 385-406.

⁸ *In perenniorem memoriam haec citissimo annoto calamo ut tandem aliquando habeat qd ad mirae et... Posteritas Circa '87 censuratione aedific... turris hanc... cum reliquiis sanctorum hac chartas imposumus. Anno Domini 1720. Clementis XI Pontificatus anno 20. Serenissimi Regis Augusti rdi 24. Dignitatis Abbatialis Illustrissimi Domini Anatonij Lukomski abbatis fundtoris Ecclesiae et Monasterii anno 24. Die vero Mensis Junij 13, Sacra S: Antonio.*

ce osoby (podaję oryginalny zapis na podstawie lektury porównawczej obu egzemplarzy):

Strona druga:

*Catalogus RPP ac VV Ffratrum Professorum Landensium protime existentiur
Reverendissimus Dominus Antonius Łukomski Abbas Land& comisariu, et Vica-
riu, Fundator Ecclesiae et benefactor monasterii*

RP Benedictus Stonecki

RP Gabriel Przytycki

RP Malahias Okopowicz

RP Albericus Roborowicz Magister Novitiatorum

RP Sebastianus Budarewicz

RP Jacob, Kosowicz Secretarius Provinciae et Preposit, Zagorov&

Rp Tomas Ławnicki Prior Parohus Łądkov&

RP Conradus Nagorniewski Aeconomus Godzisz& Paroch, Kovalo&

Reverendissimus Domin, Robertus Bułakowski Abbas Premetensis

RP Geogorius Łęgowicz Provisor Monasterii

RP Philippus Boszkowski Professor Phil& Clarae Tumbae

RP Bernardus Zahorski Supprior Clarae Tumbae

RP Nicolaus Metner Professor Phil& Clarae Tumbae

RP Alexius Sadkowski Supprior

RP Gvihelmus Bystram aconom, Land

RP Pater Petrus Grabiński

RP Johannes Schubert Bursarius rd, Custos Ecclesiae

RP Thadaeus Rychter Sakristian,

RP Matheus Grunwald Cantor

VF Hieronymus Loka

RSm, D Joseph, Gorczynski Coadiutor Abbatiae Paradis&

RP Ludvicus Sykowski

VF Bartholomeus Cytalski

RP Stanislaus Kurski

VF Augustinus Błaskiewicz

VF Mauritius Gromacki

VF Edmundus Wierzbiński

VF Bernardus Fabrini P...[brak tekstu] fabricae

Strona trzecia:

Conversi

CF Lukas Reteke Pictor Professus Premetensis

CF Adalbertus Wielodworski

CF Mathias Zielinski

CF Martin, ...

Novitii

VF Gregorius Michalowski

VF Andreas Krakowski

VF Ambrosiu, Chwalemski

VF Stephanus Jaskulski

Lignifaber qui aedificavit turre et tectum Monasterii

Joannes Wolff Niman

Vice magister

Joannes Carolu, Hoffman

Według przedstawionego wyżej katalogu, w czerwcu 1720 roku opactwo w Łądzie liczyło 31 zakonników, z których trzech przebywało w cysterskim *Collegium Generale Studii* w Mogile⁹, a trzech pełniło obowiązki proboszczów w parafiach leżących w dobrach opactwa, 3 braci konwersów oraz 4 nowicjuszy. Budową świątyni z ramienia konwentu kierował prawdopodobnie brat Bernard Fabriani, określony w dokumencie jako *P [refectus ?] fabricae*. Gośćmi opactwa w dniu osadzenia kul na hełmach byli: opat Przemętu Robert Bułakowski i koadiutor opactwa z Paradyża Józef Gorczyński, a także, pochodzący z opactwa w Przemęcie, malarz brat Łukasz Raedtke (w katalogu Reteke), wykonujący wówczas polichromie w łądzkiej świątyni na zlecenie opata Łukomskiego¹⁰. Pokryte miedzią hełmy wież oraz kryty dachówką dach nad nowowzniesionym piętnem klasztoru, wykonali Jan Wolff Niman i Jan Karol Hoffmann¹¹.

2. WIEŻE KOŚCIOŁA I JEGO FUNDATORZY

Zgodnie z informacją zapisaną w dokumencie fundacyjnym, wieże kościoła klasztorowego postanowiono wznieść około 1687 r. W tym okresie barokową przebudowę klasztornej świątyni, zainicjowaną w 1651 r. przez opata Jana Zapolskiego, realizowano według planów królewskiego architekta Józefa Szymona Bellottiego¹². Para czworobocznych wież ujmuje zgodnie z zamysłem opata Zapolskiego i projektem Bellottiego wschodnią ścianę prezbiterium (motyw nieznan w tra-

⁹ Na temat cysterskiego kolegium w Mogile por. H.Z. Leszczyński, *Z dziejów kolegium prowincjonalnego cystersów w Mogile*, w: *Dzieje teologii w Polsce*, t. 2, cz. 2, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 415-448.

¹⁰ Na temat działalności Łukasza Raedtke w Łądzie zob. J. Nowiński, *Malowidła Łukasza Raedtke, freskanta 1 poł. XVIII w.*, w: *w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą*, Biuletyn Historii Sztuki 72(2010)1-2, s. 149-171.

¹¹ Być może są oni tożsami z Jakubem [sic!] Wulffem i Hoffmanem – cieślami, którzy wykonali latach 1730-38 hełmy wieńczące wieże fasady kościoła św. Franciszka z Asyżu (bernardynów) w Poznaniu. Por. *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, Seria nowa, t. 7, część 2, 1, *Miasto Poznań*, cz. 2, *Śródmieście. Kościoły i klasztory* 1, red. Z. Kurzawa, A. Kuszczalski, Warszawa 1998, s. 99.

¹² Zob. A. Miłobędzki, *Architektura polska XVII w.*, Warszawa 1980, s. 411.

dycji cysterskiej architektury). Murowane korpusy wież wzniesiono ostatecznie w 1690 r., co dokumentowała, nieistniejąca dziś, sygnatura *B 1690*, wymodelowana w stiuku na gzymsie trójkątnego naczółka wieńczącego szczyt dachu kościoła pomiędzy wieżami¹³. W efekcie elewacja wschodnia świątyni została bardzo mocno zaakcentowana, przybierając charakter reprezentacyjnej fasady.

Obraz Adama Swacha *Alegoria rozwoju zakonu cystersów* (1714 r.), zawieszony na krużgankach łódzkiego klasztoru, na którym uwieczniony został widok łódzkiego opactwa od strony wschodniej, pozostaje dziś jedynym świadkiem tej fazy przebudowy kościoła w Łądzie (il. 3)¹⁴. Widać na nim korpusy wież kościoła, otynkowane w górnej partii i przykryte namiotowymi daszkami. Jan Wolff zachował wysokość murowanych korpusów wież z czasów Bellottiego. Zastępując niskie, namiotowe dachy smukłymi, dwukondygnacyjnymi, ażurowymi miedzianymi hełmami, nadał wieżom, a wraz z nimi całą partii wschodniej świątyni, monumentalny i bardzo reprezentacyjny charakter (il. 4). Fundatorem ażurowych hełmów był opat Mikołaj Antoni Łukomski, co potwierdził przez umieszczenie na nich repusowanych w miedzi i złożonych kartuszy z własnym herbem Szeli-ga¹⁵. Nie przypadkiem również data dzienna dokumentów umieszczonych w kulach wież kościoła, 13 czerwca, była dniem liturgicznego wspomnienia zakonnego patrona opata-fundatora – św. Antoniego Padewskiego.

W 1720 r., w dokumencie fundacyjnym hełmów wież, opat Mikołaj Antoni Łukomski został określony jako *Fundator Ecclesiae et benefactor monasterii*. Uznanie go za fundatora łódzkiego kościoła budzi zastanowienie zważywszy na fakt, że w momencie objęcia godności opackiej Łukomski zastał świątynię w zaawansowanym stanie barokowej przebudowy, zainicjowanej przez opata Jana Zapolskiego i kontynuowanej za rządów Chryzostoma Gnińskiego. Na miejscu rozebranej świątyni średniowiecznej, po licznych zawirowaniach związanych z kolejnymi projektami i ich wykonawcami, Jan Zapolski wznosił ostatecznie w latach 1681-1689, według planów architekta królewskiego Józefa Szymona Bellottiego, *ecclesiam novam in formam crucis*, jak podaje inskrypcja pod portretem Zapolskiego z 1722 r. w *Sali Opackiej* klasztoru. Powszechnie uważa się, że opat Zapolski zdołał zbudować jedynie wschodnią partię kościoła – prezbiterium i tran-

¹³ Istnienie sygnatury dokumentuje fotografia wykonana przez E. Linette we wrześniu 1969 r., przed remontem elewacji kościoła przeprowadzonym w latach 70. XX w. Zob. tegoż: *Łąd. pow. Słupca: dawne opactwo cystersów: dokumentacja historyczno-architektoniczna*, Poznań 1970, t. 2. Ilustracje, tabl. D-7, m-pis w zbiorach Narodowego Instytutu Dziedzictwa Oddział w Poznaniu, Archiwum PP Pracownie Konserwacji Zabytków.

¹⁴ Por. J. Nowiński, „Na podobieństwo winnej latorośli...” *alegoria rozwoju zakonu Cystersów na obrazie Adama Swacha w krużgankach klasztoru w Łądzie nad Wartą. Najstarszy widok zabudowań łódzkiego opactwa*, *Saeculum Christianum* 19(2003)2, s. 325-336.

¹⁵ Sygnowanie swoich fundacji na terenie kościoła i klasztoru własnym herbem opat Łukomski praktykował przez cały czas piastowania opackiej godności. W dawnym opactwie w Łądzie zachowało się ponad dwadzieścia tego typu kryptosygnatur opata-mecenas.

sept¹⁶. Tymczasem, według relacji autora *Wiadomości historycznej o opactwie i kościele w Łędzie* z połowy XIX w., za rządów Jana Zapolskiego „[...] rozebrano stary kościół w Łędzie a nowy [Jan Zapolski – J.N.] z fundamentów ze sklepieniem krzyżowym, do wysokości kopuły wielkiej później wykończony, starannie wielkim kosztem wymurował”¹⁷. Na zachowanym w Łędzie portrecie Jan Zapolski trzyma w dłoni plan całego kościoła z prezbiterium, transeptem i zaznaczonymi murami obwodowymi partii zachodniej. Opat Zapolski zdołał zatem, oprócz partii wschodniej świątyni, wznieść również mury obwodowe części zachodniej, ale bez przesklepienia jej.

Sklepienia i gzymsy partii wschodniej zostały udekorowane stiukami autorstwa warszawskiej grupy włoskich stiukatorów, kierowanej przez Józefa Szymona Bellottiego¹⁸. Prace stiukatorów we wnętrzu świątyni, rozpoczęte za rządów Zapolskiego, zostały zakończone za panowania opata Gnińskiego, co potwierdzają stiukowe kartusze herbowe obu opatów umieszczone w kompozycji ram okien w północnym i południowym ramieniu transeptu. Datowane na trzecią ćwierć XVII w. stalle w prezbiterium kościoła świadczą, że ta część świątyni pełniła już funkcje liturgiczne w momencie wyboru Łukomskiego na opata Łądu¹⁹. W świetle powyższych faktów określenie go w dokumencie jako „fundatora kościoła”, z pominięciem osób i zasług poprzedników, jawi się jako fakt głęboko zastanawiający, jeśli nie kontrowersyjny. Należy przypomnieć w tym miejscu, że inicjatywę dokończenia partii zachodniej świątyni Łukomski podjął dopiero w 1728 r., angażując w tym celu Pompea Ferrariego. Czyżby zatem plany tego przedsięwzięcia istniały już w 1720 r., dając awansem podstawę do uznania Łukomskiego za fundatora budowli?

Faktem jest, że do lipca 1720 r. opat Łukomski zrealizował szereg dzieł istotnych dla wystroju wnętrza świątyni. W 1711 r. zlecił franciszkańskiemu malarzowi Adamowi Swachowi wykonanie polichromii na sklepieniu południowego ramienia transeptu. Jest to cykl sześciu fresków ze scenami z życia św. Bernarda z Clairvaux, freskowe malowidła *Czterech Ewangelistów* w pendentywach kopuły na skrzyżowaniu transeptu i zakonnego chóru oraz górna partia fresków tejże kopuły

¹⁶ Zob. A. Miłobędzki, *Architektura...*, s. 411.

¹⁷ *Wiadomość historyczna o opactwie i kościele w Łędzie*, Warszawa 1858, s. 24-25. Autorem tego opracowania był jeden z kapucynów, którzy, po kasacie opactwa w 1819 r., w roku 1850 objęli kościół i klasztor w Łędzie wraz z istniejącą jeszcze wówczas pozostałością cysterskiej biblioteki i klasztornej archiwum.

¹⁸ Na temat XVII-wiecznych stiuków łódzkiego kościoła, zob. A. Stępień, *Stiuki sklepienne w pocysterskim kościele w Łędzie nad Wartą*, Warszawa 2006, mps w zbiorach biblioteki UKSW i WSD w Łędzie.

¹⁹ Kartusz z herbem Zapolskiego Pobóg, umieszczony ok. 1730 r. w zwieńczeniu południowego rzędu stalli, pozwala twierdzić, że zostały one wykonane za jego rządów, czyli przed rokiem 1689, w którym zmarł.

z wyobrażeniem *Chwały świętych w niebie*²⁰. W następnym roku, na szczytowej ścianie prezbiterium, Swach namalował w technice fresku trzykondygnacyjny iluzjonistyczny ołtarz, tworząc tym samym efektowne zamknięcie zakonnego chóru²¹. W 1713 r. nad stallami w chórze zawisły cztery monumentalne płótna Swacha ilustrujące sceny z tradycji cysterskiej modlitwy. Najprawdopodobniej jeszcze przed Swachem, w 1. dekadzie XVIII w., cysters z Przemętu Łukasz Raedtke wykonał na zlecenie Łukomskiego polichromie w sześciu polach sklepienia północnego ramienia transeptu kościoła²². Ukazał w nich Matkę Bożą jako opiekunkę cystersów i świeckich oraz świętą Urszulę jako patronkę dobrej śmierci przy zgonie szlachcica i cystersa. Być może rozmach i monumentalna skala tych realizacji oraz ambitne plany finalizacji budowy klasztornej świątyni były dla współczesnych wystarczającym powodem, aby już w 1720 r. nazwać opata Łukomskiego jej fundatorem.

3. RELIKWIE ZDEPONOWANE W KULACH WIEŻ

Obok dokumentów fundacyjnych, w kulach hełmów wież złożono też relikwie świętych. Jeden z papierowych pakietów z partykułami kości opisany był inskrypcją: *S. Dionisy et Socior[um]*. Ceduła ta identyfikowała świętą zawartość z relikwiami męczenników św. Dionizego biskupa i jego towarzyszy – prezbitera Rusticiusa i diakona Eleutheriusa. Potrydenckie *Martyrologium Romanum* wspomina ich męczeństwo w dniu 9 października, utożsamiając św. Dionizego z Dionizym Areopagitą, nawróconym i ochrzczonym przez św. Pawła (Dz 17,34), pierwszym biskupem Aten, a następnie apostołem Gallów i pierwszym biskupem Paryża, świętym wraz z towarzyszami na podmiejskim wzgórzu, nazwanym później *Mons Martyrum* – Montmartre²³. Relikwie św. Dionizego i jego towarzyszy spoczywają w świątyni opactwa benedyktynów Saint Denis pod Paryżem.

Kult św. Dionizego w zakonie cystersów potwierdza kalendarz liturgiczny zakonu z końca XII w., odnotowując wspomnienie tego świętego biskupa i męczennika w dniu 7 października²⁴. Opactwo w Łądzie od zarania swoich dziejów czciło

²⁰ Dolną część polichromii kopuły Swach dokończył dopiero w 1730 r. Na temat prac A. Swacha dla cystersów w Łądzie por. A.E. Czerwińska, *Próba charakterystyki warsztatu malarzkiego i oceny wartości artystycznej malarstwa Adama Swacha na przykładzie jego realizacji powstałych dla Cystersów w Łądzie nad Wartą*, Warszawa 2008, mps w zbiorach biblioteki UKSW i WSD w Łądzie.

²¹ Na temat iluzjonistycznego ołtarza A. Swacha por. M. Negowski, *Elementy treściowe i historyczne fresku „Ołtarz główny” Adama Swacha w kościele łądzkim*, Łąd 1981, mps w zbiorach biblioteki WSD w Łądzie.

²² Zob. J. Nowiński, *Malowidła Łukasza Raedtke...*, s. 154.

²³ Por. *Martyrologium Romanum Gregorii XIII jussu editum [...] editio juxta typicam*, Augustae Taurinorum 1914, s. 314-315.

²⁴ Por. K. Matwiejuk, *Życie liturgiczne w klasztorach cysterskich przed Soborem Watykańskim II*, Warszawa 2009, s. 173. Wg potrydenckiego *Missale Cisterciense juxta novissimam Romani recognitioni corectionem [...] editum*, Antwerp 1688, święto św. Dionizego cystersi obchodzili w dniu

w tym dniu św. Dionizego i jego towarzyszy, co dokumentuje miejscowy kalendarz liturgiczny z ostatniej ćwierci XII w., otwierający *collectarium*²⁵ przywiezione do Łądu przez zakonników zakładających opactwo z macierzystego opactwa w Altenbergu²⁶. Pod datą 7 października kalendarz łądzki odnotowuje: „Dyonisy cum socys. XII lectiones. Dominica post dyonisiu habetur dedicatio lyndensis ecclesiae”²⁷. Ostatnie zdanie jest dopiskiem pochodzącym prawdopodobnie z końca XIII w., a nawet, jak uważa Stanisław Zakrzewski, z początku wieku XIV²⁸. Wspomnienie świętego wyróżnione dwunastoma czytaniem w liturgii cysterskiej posiadało szczególną rangę i obchodzone było uroczysto, tak jak niedziela.

Taka ranga przydana świętu św. Dionizego w liturgii łądzkich mnichów wiązała się z liturgicznym wspomnieniem konsekracji świątyni opactwa, celebrowanym w niedzielę następującą po nim²⁹. I chociaż głównym patronem opactwa i kościoła w Łądzie jest św. Mikołaj biskup Myry, wzniesienie klasztornej świątyni konwent łądzki wiązało ze wspomnieniem św. Dionizego – słynnego w całym chrześcijańskim świecie paryskiego biskupa i męczennika, patrona Francji, jednego z Czternastu Świętych Wspomożycieli³⁰. Nie jest zatem przypadkiem, że – kończąc budowę wież koronujących budynek nowo wzniesionego kościoła – w kulach ich hełmów złożono relikwie świętego, którego liturgiczne wspomnienie wiązało się w klasztornej tradycji z początkiem istnienia miejscowej świątyni, a on sam musiał być tym samym postrzegany jako szczególny protektor, świadek i gwarant jej wielowiekowego istnienia. Kiedy i jaką drogą relikwie św. Dionizego i jego towarzyszy w męczeństwie trafiły do opactwa w Łądzie, pozostanie prawdopodobnie niewyjaśnioną kwestią. Można jedynie przypuszczać, że złożone w kulach partykuły ich relikwii zostały odłączone od większej całości ekspozowanej w niezachowanym dziś relikwiarzu³¹.

9 października. Kalendarz liturgiczny, zamieszczony na początku mszału, wspomina w tym dniu: *Dionisii, Rustici, & Eleutherii martyrum MM.*

²⁵ Księga liturgiczna używana w zakonnym chórze, zawierająca zbiór kolekt ułożonych wg świąt i uroczystości cysterskiego roku liturgicznego.

²⁶ Kodeks zawierający kalendarz i *collectarium* wyczerpująco omawia S. Zakrzewski, *Analecta cisterciensia*, Kraków 1906.

²⁷ Tamże, s. 11.

²⁸ Por. tamże, s. 22.

²⁹ Nie znamy daty konsekracji średniowiecznego kościoła. Wiadomo, że w połowie XIII w. pełnił on już funkcje liturgiczne, co potwierdza sprawowana w nim ceremonia przyjęcia sakry biskupiej przez Bogufała z Czerlina (Cierznelina?) z rąk arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego Pełki 21 lutego 1255 r.

³⁰ Postać św. Dionizego pojawia się w chórze łądzkiego kościoła w grupie szczególnie czczonych przez łądzki konwent świętych, ukazanych w malowanych zapleckach stali z ok. 1680 r. Znajdziemy go w rzędzie po stronie lewej, w zaplecku trzeciego miejsca od strony głównego ołtarza.

³¹ Ponieważ papier z inskrypcją, w który spowite były relikwie, po konserwacji został umieszczony w osobnej oprawie, partykuły kości po ich zakonserwowaniu złożono w płóciennym woreczku, opatrując go współczesną cedułą z inskrypcją *Św. Dionizy*.

W depozytach kul obu wież złożono też pakiety z fragmentami kości (w jednym pakiecie jeden większy fragment kości w drugim trzy mniejsze) i towarzyszącą im zadrukowaną kartkę papieru (il. 5, 6), prezentującą scenę *Poklonu Trzech Króli* oraz inskrypcję: *SANCTI TRES REGES / CASPAR, MELCHIOR, BALTHASAR. / Orate pro nobis nunc & in hora mortis nostræ. / Hæc Imago attigit Corpora & Reliquiæ San- / ctorum Trium Regum Coloniae. Est autem / pro itinerantibus contra adversa viarum, pœ- / nam captis, morbum caducum, febres, sortilegia, cunctaque malediciorum genera, & / mortem subtineam*³² [Święci Trzej Królowie Kasper, Melchior i Baltazar. Módlcie się za nami teraz i w godzinę śmierci naszej. Ten obraz dotykał ciała i relikwii świętych Trzech Króli w Kolonii. Jest natomiast (ten wizerunek pomocą – J.N.) dla podróżujących przeciwko wszelkim niebezpieczeństwom podczas drogi, karze śmierci, epilepsji, gorączkom, czarom, wszelkiego rodzaju urokom oraz śmierci nagłej i niespodziewanej]. Zadrukowane karty należy traktować jako ceduły identyfikujące szczątki kostne jako relikwie Świętych Trzech Króli.

Odnalezione przez św. Helenę relikwie Trzech Króli zostały przez nią sprowadzone do Konstantynopola, a następnie translokowane do Mediolanu. Stąd wywiózł je, po zdobyciu miasta, Fryderyk Rudobrody i ofiarował w 1164 r. arcybiskupowi Kolonii Rainaldowi z Dassel. Od tego momentu katedra w Kolonii, w której złożono relikwie, stała się centrum kultu Trzech Króli dla całego chrześcijańskiego świata.

Według średniowiecznej tradycji, której promotorem stał się Jan Długosz, osadzenie przez Mieszka III w ufundowanym przez niego łądzkim opactwie zakonników z opactwa w Altenbergu k. Kolonii wiązało się z pielgrzymką księcia do relikwii Trzech Króli podczas jego pobytu na terenie Niemiec ok. 1180 r.³³. Faktem

³² Obie karty mają wymiar 9,6 x 4,2 cm, przy czym jedna z nich jest zachowana szczątkowo. Zawierają identyczny tekst, różniąc się w kompozycji niemal identycznych scen figuralnych: na pierwszym z przedstawień głowa jednego z królów występuje za sylwetką Marii, podczas gdy dwaj pozostali klęczą przed nią, na drugim przedstawieniu głowy Trzech Królów tworzą zwartą grupę przed Marią z Dzieciątkiem. Uzupełnienie brakujących partii papieru podczas konserwacji kart zatarło pojedyncze litery tekstu, który podaję wg jego stanu na najlepiej zachowanej karcie, udokumentowanego na fotografii podczas jej konserwacji. Por. A. Hałucha-Lim, I. Miller, *Relikwie i dokumenty...*, fot. 21.

³³ „Mieczysław Stary, książę Wielkopolski [...] założył i wystawił nad rzeką Wartą we wsi swojej książęcej Lendzie klasztor Cystersów. [...] sprowadzono mnichów z klasztoru, który zwą Altenberg (Vetus Mons) o trzy mile od Kolonii leżącego [...] Kiedy bowiem Mieczysław książę Wielkopolski zwiedził kościół w Akwisgranie, i ciała trzech Świętych Królów w Kolonii, gdzie od Kolończyków z największą czcią był przyjmowany, udzielił im tę łaskę, którą przywilejem zapewnił, że na zawdzięczenie przychylności okazanej mu przez Kolończyków, nikt do rzeczonych klasztorów [Łądu i Wagrowca – J.N.] nie miał być przyjmowanym, jeżeli nie był rodem z Kolonii”. *Jana Długosza Kanonika Krakowskiego Dziejów Polskich ksiąg dwanaście*. Przekład Karola Mecherzyńskiego, Kraków 1868, t. II, s. 22.

jest, że do połowy XVI w. w łądzkim opactwie przybywali wyłącznie zakonnicy rekrutowani z Kolonii i to oni przenieśli do klasztoru nad Wartą kult, i zapewne też i relikwie, świętych Trzech Króli. Święto *Sanctorum Trium Regum* zakon cystersów obchodził bardzo uroczyście w dniu 6 stycznia, co potwierdza wspomniany już kalendarz zakonu z końca w. XII³⁴. Cystersi w Łądzie, od zarania dziejów opactwa, świętowali dodatkowo, uroczyście obchodzone w Kolonii, święto *translatio trium regum ad Coloniam*, które kalendarz opactwa wzmiankował w dniu 23 lipca³⁵.

Relikwie Trzech Króli posiadały w XIII i XIV wieku cysterskie opactwa z okolic Kolonii, w tym Altenberg, gdzie w 1326 r. konsekrowano ołtarz z relikwiami św. Trzech Króli w poświęconej im kaplicy klasztornej kościoła³⁶. Wolno przypuszczać, że – podobnie jak relikwie Św. Urszuli i jej Towarzyszek – relikwie *Sanctorum Trium Regum* trafiły do Łądu ze ściśle z nim powiązanego opactwa w Altenbergu³⁷. Pytanie o czas sprowadzenia relikwii Trzech Króli do Łądu pozostanie nierozstrzygnięte. Pewną sugestią w tym względzie może być monumentalne malowidło prezentujące *Pokłon Trzech Króli* na ścianie Oratorium św. Jakuba Apostoła – klasztornej kaplicy, której polichromia datowana jest na ok. 1370 r.³⁸. Scena *Pokłonu Trzech Króli* jest największą kompozycją w bogatym programie malowideł, wypełnia całą ścianę zachodnią. Wizerunki Trzech Króli wyraźnie dominują nad pozostałymi przedstawieniami świętych i wolno przypuszczać, że takie ich zaakcentowanie mogło się wiązać z obecnością w łądzkim opactwie relikwii *Sanctorum Trium Regum*.

Relikwie Trzech Króli złożono w kulach hełmów wież łądzkiego kościoła dla ważnego powodu, który precyzyjnie objaśniają inskrypcje na towarzyszących im drukowanych kartach. Owe karty, to bardzo popularny w XVIII w. tzw. *Dreikönigszettel* – rozprowadzane w Kolonii kartki-amulety, powszechnie stosowane jako ochrona ludzi, domostw i dobytku. Przez fakt – opisany w towarzyszącej im inskrypcji – kontaktu ze świętymi relikwiami, traktowano je jako *brandea* – relikwie pochodne, sekundarne. Występowały w różnej formie: wąskich karteczek z wydrukowaną modlitwą i inicjałami imion C+M+B, kart zadrukowanych tekstem w trzech szpaltach z wizerunkiem Trzech Króli na górze szpalty środkowej, oraz kart z wydrukowanym w pionie szeregiem czterech identycznych kompozy-

³⁴ Por. K. Matwiejuk, *Życie liturgiczne...*, s. 171.

³⁵ Por. S. Zakrzewski, *Analecta...*, s. 8.

³⁶ Por. P. Janke, „*Dat werde leve Hiltom*” *Zur Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien am Altenberger Dom*, Berlin 2009, s. 74-76.

³⁷ Na temat relikwii św. Urszuli i jej Towarzyszek przechowywanych w Łądzie zob. J. Nowiński, *Relikwie Undecim Milium Virginum w pocysterskim kościele w Łądzie nad Wartą i dedykowany im ołtarz-relikwiarz Św. Urszuli*, *Seminare* 28(2010), s. 253-272.

³⁸ Na temat polichromii Oratorium św. Jakuba w Łądzie zob. Z. Białowicz-Krygierowa, *Malowidła ściennie z XIV wieku w dawnym opactwie cysterskim w Łądzie nad Wartą*, Poznań 1957.

cji z wizerunkiem *Pokłonu Trzech Króli* i zamieszczoną obok inskrypcją – gdy zaszła potrzeba, odcinano z całości jedną z kompozycji (il. 7).

Karty z łądzkich kul pochodzą prawdopodobnie z ostatniego typu *Dreikönigszettel*. Tego rodzaju „zbawienne karteczki” umieszczano w domach, aby chroniły mieszkańców przed chorobami, napadami rabunkowymi, pożarami, uderzeniami pioruna i nawałnicami. Podróżujący zabierali je w drogę jako ochronę przed nieszczęśliwymi wypadkami, napadem zbójców, śmiercią nagłą i niespodziewaną oraz wszelkimi chorobami i niebezpieczeństwami czyhającymi w drodze³⁹. Umieszczenie relikwii Trzech Króli, wraz z poświęconymi w ich kolońskim sanktuarium kartami, w kulach na szczycie hełmów wież klasztornej świątyni, było zatem rozmyślnym działaniem opata Łukomskiego i cysterskiego konwentu. Mnisi, wierzący w zbawienną moc posiadanych szczątków *Sanctorum Trium Regum*, złożyli je w najwyższym punkcie wież ponad zabudowaniami opactwa w przekonaniu, że ich świątynia, klasztor, oni sami i wszyscy podróżujący prastarym szlakiem biegnącym obok opactwa będą objęci ochroną łaski promieniującej z relikwii świętych Trzech Króli.

Z tych samych apotropaicznych powodów w jednej z kul złożono fragment woskowego medalionu *Agnus Dei*, znanego w Polsce jako *Agnus* lub *Agnusek*, poświęconego przez papieża Innocentego XI, o czym informowała dołączona do *Agnuska* ceduła. Jest to odłamany fragment dolnej partii woskowego medalionu, jednak bez zachowanych na skutek zniszczeń właściwych temu miejscu inskrypcji identyfikujących papieża edytora oraz datę edycji *Agnus Dei*⁴⁰. Innocenty XI został obrany na Stolicę Piotrową 21 września 1676 r., zmarł w roku 1689. Ponieważ od pontyfikatu Klemensa VI (1342-1352) datuje się zwyczaj, że papież, poczynawszy od 1. roku swego panowania, uroczystie obdarowywał *Agnuskami* co 7 lat, w sobotę przed *Białą Niedzielą*, *Agnusek*, z którego odłamano złożony w kuli fragment, mógł pochodzić z edycji medalionów poświęconych przez Innocentego XI na Wielkanoc roku 1677 lub 1684 (il. 8).

Woskowy *Agnusek*, jako szczególnie znak Bożej łaski i błogosławieństwa papieża, trafił do Łądu najprawdopodobniej przez opata Jana Zapolskiego (†1689), który jako sekretarz królewski miał bezpośredni kontakt ze stołecznym dworem i goszczącymi w Wiecznym Mieście dostojnikami kościelnymi. Należy pamiętać, że od XVI w. poświęcone wcześniej *Agnuski* papież wręczał osobiście zebranym w Watykanie gościom podczas uroczystej ceremonii w Kaplicy Sykstyńskiej. Stąd w posia-

³⁹ Por. D. Wunderlin, *Mittel zum Heil. Religiöse Segens- und Schutzzeichen in der Sammlung Dr. Edmund Müller*, Beromünster 2005, s. 20; Ch. Kürzeder, *Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Regensburg 2005.

⁴⁰ Szerzej na temat historii *Agnusków* i obyczajowości z nimi związanej zob. J. Nowiński, *Agnusków zapomniana moc, sława i piękno – rzecz o papieskim Agnus Dei*, *Seminare* 30(2011), s. 245-267.

danie tego powszechnie cenionego *sakramentalium* można było wejść tylko drogą papieskiej donacji lub otrzymać je od osoby wcześniej przez papieża obdarowanej.

Trudno dziś wyczerpująco opisać bogactwo znaczeń i form, jakimi *Agnuski* zapisały się, przez ponad 1000 lat swego istnienia, w religijności, obrzędowości i różnorodnych obszarach kultury chrześcijańskiej Europy. Ważnym, jeśli nie najważniejszym, kluczem do zrozumienia trwającego przez wieki fenomenu *Agnusków*, są treści modlitw towarzyszących ich poświęceniu. Zredagowane w 1482 roku *Cærimoniale romanum*⁴¹ zawiera osiem następujących bezpośrednio po sobie oracji, jakie papież odmawiał święcąc *Agnuski*. Każda z tych modlitw wylicza *expressis verbis* różnorakie niebezpieczeństwa, nieszczęścia i przypadłości złego losu, od których *Agnuski* mają chronić tych, którzy z wiarą i nabożnie będą je nosić, dotykać czy tylko na nie spoglądać. Oto od czego miały skutecznie chronić woskowe *Agnus Dei*: od gradobicia, huraganowych wiatrów, gwałtowności burz, piorunów i nawałnic, podstępnych oszustw i pokus szatana, napaści złych ludzi i wrogów, od zepsutego oraz morowego powietrza, od padaczki, od nieszczęścia na morzu, od wylewu rzek, od pożaru, od niegodziwości ludzkiej, od nieszczęścia w połogu dla matki i dziecka i bólów porodowych, od fałszywych oskarżeń, od namiętności pokus, od napastliwości złych duchów.

Po lekturze treści modlitw konsekrujących *Agnuski* trudno oprzeć się wrażeniu, że – zarówno w intencji Kościoła, jak też w oczekiwaniach wiernych – poświęcony uroczyście w Watykanie woskowy medalion z wizerunkiem *Agnus Dei* miał być *panaceum* na wszelkiego rodzaju choroby duchowe i cielesne. Wielce ceniony przez wszystkie stany, *Agnusek* traktowany był jako znak i pośrednik Bożej łaski, broń przeciw zakusom złych ludzi, gwarancja szczęśliwej podróży, ochrona przed niszczącą gwałtownością żywiołów natury, a także oręż i puklerz przeciwko różnorakim zagrożeniom godzącym ze strony złych mocy duchowych⁴².

Z racji powszechnego na nie zapotrzebowania, a zarazem trudności ich zdobycia, częstą była praktyka dzielenia *Agnusków*, czego przykładem jest fragment zachowany w kuli hełmu wieży łódzkiej świątyni. Nie jest wykluczone, że okruch papieskiego *Agnus Dei* polecił umieścić pod tymczasowym zadaszaniem korpusów wież jeszcze opat Zapolski. Przemawiałyby za tym zarówno pochodzenie medalionu z czasów panowania Innocentego XI i opata Zapolskiego, jak również fakt złożenia fragmentu *Agnuska* tylko w jednej z kul, podczas gdy pozostałe depozyty złożone w obu kulach prezentowały w zasadzie symetrycznie skomponowaną zawartość.

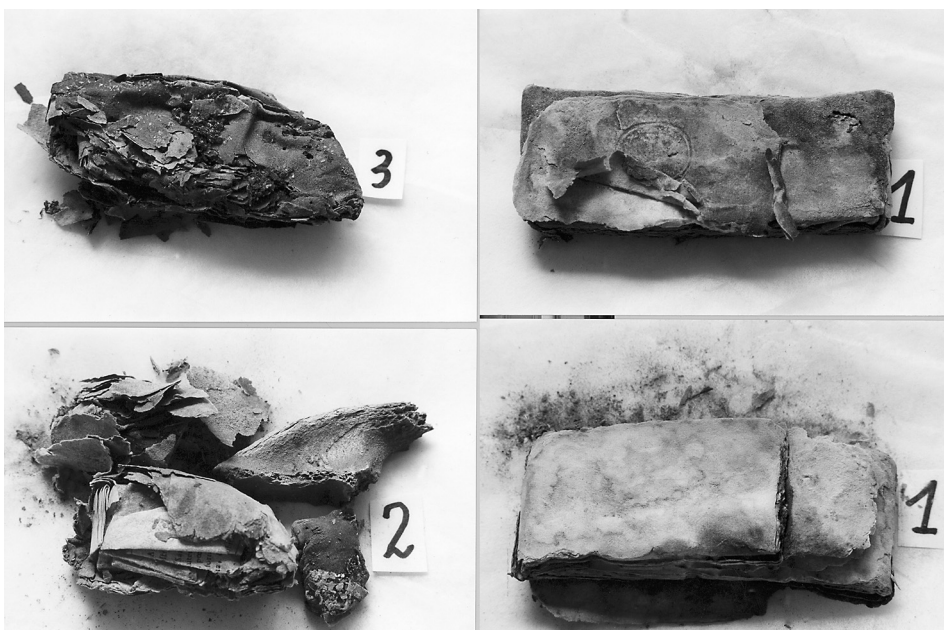
Nie ulega wątpliwości, że powodem złożenia przez łódzkich cystersów fragmentu *Agnus Dei* na szczycie wieży opackiego kościoła, było przekonanie o jego apotropaicznej mocy płynącej z papieskiej benedykcji. Łaskami słynące święte

⁴¹ Por. *Patrologia Latina*, t. LXXVIII, szp. 1399-1402.

⁴² Por. J. Nowiński, *Agnusków...*, s. 253-255.

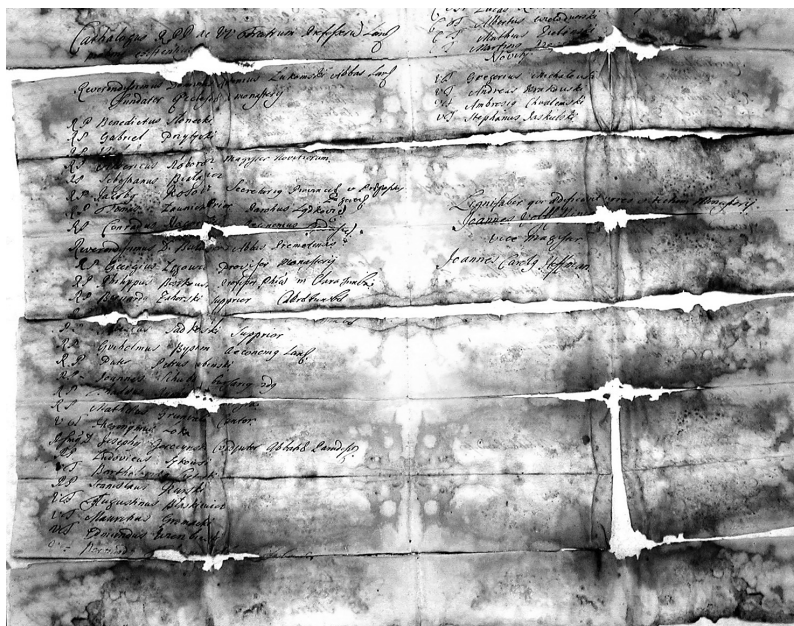
relikwie Trzech Króli i św. Dionizego oraz zbawienna obecność błogosławionego ręką Wikariusza Chrystusa *Agnuska*, miały stanowić gwarancję ochrony wież świątyni, a także całego obszaru opactwa, ponad którym się wznosiły, przed zgubnym działaniem złych mocy i nieszczęsnymi zdarzeniami losu, wśród których na pierwszym miejscu postrzegano uderzenie pioruna i klęskę pożaru⁴³.

Historia barokowych budowli łądzkiego opactwa dowodzi, że górujące ponad nimi od 13 czerwca 1720 r. „metafizyczne piorunochrony” skutecznie je chroniły przez wieki aż po dzień dzisiejszy, *quod gratae Posteritati mirandum est*.



1. Pakiety z dokumentami i relikwiami złożone w kuli hełmu jednej z wież, stan przed konserwacją. Fot. S. Lim, Archiwum Biblioteki WSD w Łądzie.

⁴³ Lokowania relikwii świętych na wieżach świątyni dla pozyskania ich wstawiennictwa praktykowane jest po dziś dzień. 20 maja 2011 r., gdy fala powodziowa na Wiśle dotarła do Krakowa, metropolita krakowski polecił umieścić na Wieży Srebrnych Dzwonów wawelskiej katedry relikwiarz z relikwiami św. Stanisława Biskupa w intencji „...aby strzegły miasta i kraju przed powodzią, jak dawnymi czasy”.



2. Fragment karty jednego z dokumentów z katalogiem zakonników łądzkiego opactwa, stan podczas konserwacji. Fot. S. Lim, Archiwum Biblioteki WSD w Łądzie.



3. Widok klasztoru i kościoła w Łądzie w 1714 r., fragment obrazu Adama Swacha *Alegoria rozwoju zakonu cystersów....* Fot. K. Budziński.



4. Wschodnia partia kościoła w Łądzie z widokiem na wieżę. Fot. autor 2009 r.



5. Trzy partycuły relikwii Trzech Króli i towarzysząca im karta *Dreikönigszettel*, stan po konserwacji. Fot. autor.



6. *Dreikönigszettel* z przedstawieniem *Poklonu Trzech Króli*, z modlitwonym wezwaniem i objaśniającą inskrypcją, druk na papierze czerpanym, Kolonia początek XVIII w., stan po konserwacji. Fot. autor.



7. Karta zadrukowana czterema egzemplarzami *Dreikönigszettel* z niemiecką wersją tekstu, 15,5×9,5 cm, Kolonia XVIII w. Fot. z archiwum autora.



8. Replika medalionu *Agnus Dei* Innocentego XI z pierwszej edycji w pierwszym roku pontyfikatu 1677 r. Fot. z archiwum autora.

„METAPHYSICAL LIGHTNING CONDUCTORS” – DEPOSITS PLACED IN THE SPHERES OF THE CUPOLAS OF THE CHURCH TOWERS IN THE ŁĄD NAD WARTA (ŁĄD ON THE WARTA) ABBEY IN 1720

Summary

In July 1999, during the reconstruction of the Baroque cupolas of the church towers in the former Cistercian Abbey in Łąd nad Wartą, two copper gilded spheres were disassembled. The following items were found inside the spheres: files of documents written on handmade paper, relics of the bones of the Magi and St. Dionysius inserted in paper packets and a silk pouch, and fragments of the *Agnus Dei* of Pope Innocent XI. Since the deposits were very poorly preserved, they had to undergo conservation. Having been conserved and appropriately protected, both the documents and relics were deposited in the Archive of the Higher Seminary of the Salesians of Don Bosco in Łąd nad Wartą.

The documents found in the spheres contained an outline history of the abbey and the founding document of the copper cupolas planted on the towers on 13 June 1720, as well as a list of the Łąd Abbey monks and guests attending the event. The cupolas were founded by Abbot Mikołaj Antoni Łukomski.

Both the holy relics and the *Agnus Dei* medallion fragment were placed in the tower cupolas to protect the church and the abbey from disasters, especially fire, lightning strikes, and floods.

Keywords: Łąd nad Wartą/ Łąd on the Warta, Cistercians, tower cupolas, relics, St. Dionysius, the Magi, Agnus Dei, Agnuses

Nota o Autorze: Ks. dr Janusz Nowiński – salezjanin, historyk sztuki, pracownik Instytutu Historii Sztuki UKSW, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

Słowa kluczowe: Łąd nad Wartą, cystersi, kule wież, relikwie, Trzej Królowie, św. Dionizy, Agnus Dei, Agnusek

EUGENIUSZ WIĄZOWSKI

SALEZJANIE W PAŁOWIE, W SŁONOWICACH, W SYCEWICACH ORAZ W SŁAWSKU

Część parafii obsługiwanych w przeszłości przez salezjanów na Pomorzu Środkowym zajmowała olbrzymie obszary. W miarę możliwości z czasem przekształcano je i wydzielano z nich mniejsze placówki duszpasterskie. Do takich należała zajmująca zachodnią część ziemi słupskiej oraz wschodnie terytorium ziemi sławieńskiej parafia pw. Wniebowzięcia NMP w Pałowie¹. Do zakończenia II wojny światowej cały ten obszar należał administracyjnie do powiatu sławieńskiego, którego wschodnia granica przebiegała niemalże pod Słupskiem. Wszystkie kościoły na tym terenie były ewangelickie i podlegały pod synod w Sławnie². Administracja polska natomiast granicę powiatów słupskiego i sławieńskiego wyznaczyła mniej więcej w połowie odległości między siedzibami obydwu powiatów³. W publikacji najpierw omówiono proces obejmowania i tworzenia nowych placówek duszpasterskich na omawianym terenie oraz przekazywania ich diecezji, później przedstawiono personel duszpasterski, następnie pokrótce zaprezentowano wcześniej istniejące oraz nowo wybudowane obiekty sakralne, a w punkcie ostatnim zapoznano z niektórymi formami pracy duszpasterskiej.

¹ Por. *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej* [dalej: *SDG*] 1959, Gorzów Wlkp. 1959, s. 222.

² Por. E. Müller, *Die Evangelischen Bestlichen Pommern von der Reformation bis zur Begegnert*, t. 2, Stein 1912, s. 443-444, 479-481; R. von Blumenthal, *Gros Schlonwitz*, w: *Der Kreis Schlave. Ein Pommersch Heimatbuch*, red. M. Vollack, Husum 1989, t. 2, s. 910; K.-H. Pagel, *Der Landkreis Stolp In Pommern*, Lubeck 1989, s. 475, 533, 546, 1064.

³ Por. Z. Szultka, *Wstęp*, w: *Inwentarz zespołu Archiwum Państwowego w Koszalinie Oddziału w Słupsku: Gminne rady narodowe powiatu słupskiego 1945-1954*, Słupsk 1972, mps, s. 1-8; tenże, *Wstęp*, w: *Inwentarz zespołu Archiwum Państwowego w Koszalinie Oddziału w Słupsku: Starostwo Powiatowe w Słupsku 1945-1959*, mps, s. 1-10; *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Pilskiej* [dalej: *SAG*] 1949, Gorzów Wlkp. 1949, s. 193, 197-198.

1. PROCES OBEJMOWANIA ORAZ TWORZENIA NOWYCH PLACÓWEK DUSZPASTERSKICH

Pałowo w 1333 r. nosiło nazwę Palowe, zaś ostatnia niemiecka nazwa wsi brzmiała Alt Palow⁴. Wiernych z terenu erygowanej 1 VI 1951 r. parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Pałowie⁵ obsługiwał od IX 1946 r. do XI 1948 r., zamieszkały we Wrześnicy, ks. Damian Jędrzkiewicz, lecz został on aresztowany za działalność w Armii Krajowej. Po nim, przez kilka miesięcy, kościoły parafii obsługiwane były przez franciszkanów ze Sławna. Od 17 do 31 VII 1950 r. posługę duszpasterską pełnił w Pałowie werbista ks. Stefan Skupień, po którym z kolei placówkę objął 1 VIII 1950 r. ks. Szymon Stoltman⁶. Na własną prośbę został on jednak przeniesiony do obsługi innej placówki duszpasterskiej i w grudniu 1952 r. opuścił Pałowo. Wówczas kuria gorzowska zaproponowała parafię do obsługi salezjanom. Na przejęcie jej zgodził się ks. Stanisław Kubacki, który – wg ks. Andrzeja Świdy – nominację na proboszcza w tej placówce duszpasterskiej otrzymał 12 XII 1952 r. Później ks. Kubacki wprawdzie żałował podjętej decyzji i w 1958 r. chciał tę parafię wymienić na mniejszą i łatwiejszą do obsługi – do wymiany jednak nie doszło⁷. Do parafii Pałowie należały miejscowości: Gać – odległa o 2 km, Nosalin – 3 km, Pieszcz – 3 km, Reblino – 6 km, Redęcin – 5 km, Staniewice – 4,5 km, Sycewice – 5 km, Tokary – 8 km, Tyn – 6 km, Wilkowice – 7 km, Wrześnica – 6 km, Zębowo – 5 km, Słonowice – 12 km, Bzowo – 18 km, Dobroczyn (dziś Dobrzęcino) – 13,5 km, Kczewo – 6 km, Komorzyn – 15 km, Runowo – 15 km, Słonowiczki – 13 km, Ściegnica – 19 km, Wrząca – 16 km, Wrząca Mała – 16 km i Zbyszewo – 15 km⁸.

Słonowice są oddalone od Słupska o 14 km. W 1505 r. miejscowość tę nazywano Slonneuitz zaś ostatnia niemiecka nazwa do 1945 r. brzmiała Gross Schlönwitz. W okresie wojen napoleońskich wieś została przez Francuzów podpalona, później ją odbudowano. Majątek przejęty przez rodzinę v. Blumenthal po 1840 r. pozostał w jej rękach do 1945 r.⁹.

⁴ Por. A. Świetlicka, E. Wisławska, *Słownik historyczny miast i wsi województwa słupskiego*, Słupsk 1998, s. 162.

⁵ Por. *Kanoniczna erekcja parafii*, Zarządzenia Kurii Gorzowskiej 7(1951)7-12, s. 224.

⁶ Por. *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* [dalej: *SDKK*] 1987, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1987, s. 466.

⁷ Por. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich na Ziemiach Odzyskanych*, Łąd 1972, mps, s. 102; tenże, *Towarzystwo Salezjańskie (Rys historyczny)*, Kraków 1984, s. 251, 253; J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Polsce 1945-1989*, Warszawa 2007, s. 240.

⁸ Por. *SDG 1959*, s. 222; E. Wiązowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym w latach 1945-2000*, Warszawa 2008, mps, s. 129.

⁹ Por. A. Świetlicka, E. Wisławska, *Słownik historyczny...*, s. 296; R. v. Blumenthal, *Gras Schlönwitz...*, s. 908-912.

Terytorium parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach w 1949 r. stanowiło część obszaru parafii Pałowo¹⁰, natomiast w schematyzmie z 1959 r. zostało ono wyraźnie wyodrębnione. Wprawdzie nadal figurowało pod parafią Pałowo, ale obsługiwali je salezjanie z parafii Świętej Rodziny w Słupsku. Formalnie parafię erygowano tu 3 V 1976 r.¹¹, z tym, że początkowo była tu parafia pw. MB Pocieszenia we Wrześnicy z siedzibą w Słonowicach¹², a dopiero później przekształcono ją w parafię pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach, lecz samodzielnym wikariatem była już od 1963 r. Wikariusz z Pałowa, ks. Jan Romanowicz, przez rok (1960-1961) mieszkał nawet w Zębowie, ostatecznie jednak w 1962 r. przeniósł się do Słonowic. Zamieszkał tam w wynajętym lokalu i w ten sposób rozpoczął usamodzielnianie tej placówki duszpasterskiej, chociaż odrębne księgi metrykalne: chrztów, małżeństw i zmarłych prowadzono w niej już od 1956 r.¹³. Do placówki duszpasterskiej, a później parafii, pierwotnie należały: Słonowice, Bzowo oddalone o 7 km, Dobrzęcino – 1 km, Kczewo – 4,5 km, Komorzyn – 3 km, Runowo Sławieńskie – 2 km, Słonowiczki – 1 km, Ściegnica – 9 km, Tychowo – 10 km, Warszkowo – 12,5 km, Wrząca – 5 km, Wrześnica – 22 km i Zbyszewo – 7 km¹⁴. W 1991 r. ks. Andrzej Pastwa przekazał parafię Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej¹⁵. Sycevice, zlokalizowane przy głównym szlaku komunikacyjnym Słupsk-Sławno, w odległości 12 km od Słupska, w 1347 r. nazywały się Siczowiec. Miejscowość należała do dóbr lennych rodu Zitzewitz. Jednym z najznamienszych członków rodu był Wilhelm Zitzewitz, którego król pruski w 1909 r. uhonorował nadaniem tytułu szlacheckiego. Heinrich v. Zitzewitz w okresie międzywojennym odbudował wystawiony w 1905 r. pałac i założył park. Pałac już po zakończeniu działań wojennych spalili stacjonujący w nim żołnierze Armii Czerwonej¹⁶. Sycevice stały się siedzibą parafii przeniesionej tu z Pałowa, bowiem po wybudowaniu nowego kościoła i domu parafialnego przeprowadzili się do tej miejscowości administrujący parafię salezjanie z Pałowa¹⁷. W 1998 r. ks. Jan Terlikowski przekazał parafię Sycevice Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej.

¹⁰ Por. *SAG 1949*, s. 193.

¹¹ Por. *SDKK 1987*, s. 474.

¹² Por. tamże, s. 234.

¹³ Por. Archiwum parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach [dalej: APSKS]. *Kronika parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach 1981-1991*, b. sygn., b. pag.; E. Wiązowski, *Od średniowiecza do współczesnej gminy Kobylnica*, Kobylnica 2006, mps, s. 526.

¹⁴ Por. *SDG 1987*, s. 475.

¹⁵ Por. *SDG 1998*, opr. K. Zadarko, D. Końska, K. Wilkowska, Koszalin 1998, s. 369; E. Wiązowski, *Słonowice, bo... Słony*, Powiat Słupski 11(2011)7-8, s. 42.

¹⁶ Por. Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Gdańsku Delegatury w Słupsku [dalej: AWUOZS]. *Karta ewidencyjna zespołu folwarcznego w Sycewicach 1901*, b. sygn., b. pag.; A. Świetlica, E. Wisławska, *Słownik historyczny...*, s. 223; K.-H. Pagel, *Der Landkreis Stolp...*, s. 1066-1068; T. Gawlik, *Sycevice*, *Kurier Sołecki* 1(2001)2, s. 11; E. Wiązowski, *Tam, gdzie jest park podworski i była ferma „tysiąca krów”*, Powiat Słupski 9(12009)1-2, s. 41.

¹⁷ Por. *SDKK 1998*, s. 372.

Sławsko położone jest po północno-wschodniej stronie Sławna. Niemiecka nazwa miejscowości do 1945 r. brzmiała Alt Schlane. Około X w. powstał tu gród, który stał się ważnym ośrodkiem politycznym i gospodarczym na Pomorzu Środkowym. Od XII w. mieściła się w Sławsku siedziba Księstwa Sławińskiego. Sławsko jako ośrodek administracyjny podupadło ostatecznie w XV w.¹⁸. W latach 1973-1982 salezianie obsługiwali należąca do parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Sławnie wikarię parafialną w Sławsku¹⁹, do której należało: Sławsko, Bolszewo oddalone o 3 km oraz Radosław – 4 km²⁰.

2. PERSONEL DUSZPASTERSKI

Salezjanami sprawującymi urząd proboszcza w parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Pałowie byli: ks. Stanisław Kubacki od 1 XII 1952 do 30 IX 1959 (†8 II 1991 r. w Barlinku – parafia Nowogródek Pom.), ks. Stanisław Wojewódzki – 1 X 1959 - 15 VIII 1963 (inkardynowany do Diecezji Siedleckiej), ks. Franciszek Słoma 15 VIII 1963 - 1 VII 1968 (†10 VII 2003 – Dębno Lub.), ks. Tadeusz Kujawa 15 VIII 1969 - 1 VII 1974, ks. Leon Grochalski 1 VII 1974 - 1 VIII 1978 (†19 II 1994 r. – Łąd), ks. Stanisław Smuniewski 1 VIII 1978 - 9 VIII 1986 oraz ks. Wiesław Dąbrowski 9 VIII 1986 - XII 1988²¹.

Ograniczenia władz państwowych w zakresie ustanawiania nowych jednostek administracyjnych w Kościele pod koniec lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. przyczyniły się do tego, że mnóstwo placówek duszpasterskich funkcjonowało nieformalnie, bowiem rządcy diecezji nie mogli ustanawiać parafii. Placówki takie funkcjonowały jako samodzielne wikariaty bądź wikarie parafialne. Sytuacja taka występowała m.in. w Słonowicach, gdzie parafię erygowano dopiero 3 V 1976 r.²², mimo że placówka duszpasterska funkcjonowała jako odrębna dużo wcześniej. Placówką tą jako wikariusze samodzielni zarządzali: ks. Józef Padurek 1963-1965 (†15 II 1983 – Bydgoszcz), ks. Henryk Frączek 1965-1967 (†11 VII 1991 – Kutno), ks. Zdzisław Serwa 1967-1983, od 3 V 1976 r. proboszcz (†6 IV 2007 – Łąd) i jako proboszcz w parafii posługę duszpasterską pełnił w latach 1983-1991 ks. Andrzej Pastwa²³.

¹⁸ Por. A. Świetlicka, E. Wisławska, *Słownik historyczny...*, s. 205-206.

¹⁹ Por. *SDKK 1982*, opr. P.T. Mielczarek, Koszalin 1982, s. 325.

²⁰ Por. *SDKK 1977*, opr. P.T. Mielczarek, s. 233; *SDKK 1987*, s. 472-473.

²¹ Por. Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii św. Wojciecha w Pile [dalej: ASIP]. T. *Pałowo-Sycewice*, b. sygn., b. pag.; Archiwum parafii pw. św. Jana Bosko w Sycewicach [dalej: APSJBS]. *Kronika parafii pw. Wniebowzięcia M.B. w Pałowie 1963-1988*, b. sygn. b. pag.; *SDG 1987*, s. 466.

²² Por. APSKS, *Kronika parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach 1967-2004*, b. sygn., b. pag.; *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej 1972-1992*, opr. M. Czerner, Koszalin 1995, s. 46; *SDKK 1987*, s. 474.

²³ Por. ASIP. T. *Słonowice*, b. sygn., b. pag.; APSKS. *Kronika parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach...*, b. pag.; E. Wiązowski, *Słonowice, Moje Miasto* (2011)5, s. 9.

W parafii Sycewice, po przeniesieniu tu siedziby parafii z Pałowa, urząd proboszcza nadal wykonywał ks. W. Dąbrowski 9 XII 1988 - 1991, po nim ks. Roman Dąbrowski 1991-1994 (inkardynowany do Archidiecezji Gnieźnieńskiej), a następnie ks. Jan Terlikowski 1994 - VI 1998²⁴. Poza tym, w latach 1973-1982, jako rektor kościoła, obsługiwał samodzielnie placówkę duszpasterską w Sławsku ks. Władysław Odziemczyk²⁵.

Personel pomocniczy w tych placówkach stanowili wikariusze i inni księża kierowani przez inspektorów. I tak, w parafii Pałowo pracę proboszczów wspierali: ks. Waclaw Stefanowicz 1958-1959 (†21 XII 1992 – Wilno), ks. Jan Romanowicz 1959-1961, ks. Stanisław Snarski 1961-1962, ks. Marian Barzowski 1962 i 1967, ks. Zdzisław Serwa 1962-1967, ks. Józef Padurek 1963-1965 (†15 II 1983 – Szczecin)²⁶, ks. Stanisław Boguski 1964-1965, ks. Marian Juraś 1965 (†21 IX 2000 – Wejherowo), ks. Mikołaj Kieliszkiwicz 1966-1967, ks. Jan Wardach 1966-1967, ks. Józef Borawski 1967-1970 (†23 V 1999 – Kobylnica)²⁷, ks. Franciszek Kamiński 1967-1968, ks. Zygmunt Ciupiński 1968-1970, ks. Mieczysław Kitlas 1970-1971 (†18 IV 1979 – Sztum)²⁸, ks. Zenon Jakuboszczak 1971-1972, ks. Leon Grochalski 1972-1974, ks. Lucjan Kamiński 1972-1974²⁹, ks. Eugeniusz Błędek 1974-1975, ks. Gustaw Zając 1974-1976 (†15 II 2001 – Szczecin), ks. Ignacy Czarnota 1975-1976 (†29 IX 1996 – Słupca), ks. Kazimierz Drynikowski 1976-1977, ks. Tadeusz Malawski 1976-1980 (†21 VI 2005 – Swobnica), ks. Franciszek Maziarz 1977-1981 (†14 IV 1997 – Różańsko), ks. Marian Nowak 1980-1981, ks. Tadeusz Rusiniak 1981-1982 (†25 XI 1988 – Trzcinna), ks. Stanisław Szoka 1982-1984 (†28 VII 1993 – Szczuczyno, Białoruś), ks. Andrzej Zdzieborski 1982-1983, ks. Stanisław Kucharewicz 1983-1984 (†11 IX 1984 – Rumia), ks. Stanisław Ługowski 1983-1986, ks. Stefan Sztuba 1986-1988, ks. Mirosław Formela 1988-1989, ks. Stanisław Labuda 1988-1989 (†27 X 2005 – Słupsk) i ks. Benedykt Wiśniński 1989³⁰.

Ponadto, w parafii Pałowo asystencję odbywało 24³¹ kleryków. Spośród nich święcenia kapłańskie później przyjął i w Zgromadzeniu Salezjańskim pozostało

²⁴ Por. ASIP. *Pałowo-Sycewice...*, b. pag.; APSJBS. *Kronika parafii pw. św. Jana Bosko w Sycewicach 1988-1998*, b. sygn., b. pag.; SDKK 1998, s. 372.

²⁵ Por. Archiwum parafii pw. Świętych Piotra i Pawła w Sławsku. *Kronika parafii pw. Świętych Piotra i Pawła w Sławsku 1963-1986*, b. sygn., b. pag.; SDKK 1987, s. 325; SDKK 1998, s. 368.

²⁶ Por. *Salesiani defunti dal 1864 al. 1986*, Roma 1986, s. 56, 119.

²⁷ Por. E. Wiązowski, *Śp. ks. Józef Borawski*, Kronika Inspektoriatu Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile (1999)6, s. 177-179.

²⁸ Por. ASIW. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 103.

²⁹ Por. *Elenco Generale della Socjeta di s. Francesco di Sales 1974*, Roma 1974, s. 255.

³⁰ Por. ASIP. T. Pałowo-Sycewice..., b. pag.; *Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego [dalej: Elenko] 1988-1989*, s. 42.

³¹ Por. ASIP. T. Pałowo-Sycewice..., b. pag.; ASIW. A. Świda, *Problem parafii salezjańskich...*, s. 103-104.

10 – ks. Mikołaj Staszków, ks. Marian Barzowski, ks. Stanisław Sadowski, ks. Stanisław Koronkiewicz, ks. Bogdan Walczykiewicz, ks. Józef Ziółkiewicz, ks. Henryk Olesik, ks. Krzysztof Wilkos, ks. Tadeusz Stromski, i ks. Piotr Dziekan (†4 III 1994 – Piła).

W parafii Słonowice wraz z ks. A. Pastwą pracował w latach 1989-1991 ks. Zenon Kapłon³² oraz w latach 1988-1989 praktykę pedagogiczno-duszpasterską odbywał jeden kleryk³³. W parafii Sycewice posługę duszpasterską pełnili zaś: ks. Stanisław Labuda 1989-1990³⁴, ks. Benedykt Wiśniński 1989-1990, ks. Mirosław Vetter 1990³⁵, ks. Jacek Żurawski 1991-1992³⁶, ks. Józef Deniziak 1992, ks. Zdzisław Lepper 1992-1993, ks. Zenon Kapłon 1993-1996 i ks. Czesław Nienkowski 1996³⁷.

3. PRZEJMOWANIE, ADAPTACJA I BUDOWA NOWYCH OBIEKTÓW SAKRALNYCH

Kościół pw. MB Wniebowziętej w Pałowie poświęcony był 1 IX 1945 r.³⁸. Świątynia w Pałowie zbudowana została w XIX w. w stylu neoromańskim, jest murowana z cegły z wyodrębnionym prezbiterium, które zostało zakończone trójbocznie. Od strony zachodniej umieszczono wystającą z nawy drewnianą wieżę³⁹. W 1989 r. kościół w Pałowie utracił status kościoła parafialnego, a stał się kościołem filialnym⁴⁰.

W latach 1951-1986 kościołem filialnym parafii Pałowo był poświęcony 25 VI 1945 r. kościół pw. św. Michała Archanioła w Staniewicach⁴¹. Pierwszy kościół w Staniewicach został wybudowany w XV w. Z obiektu tego zachowała się tylko czworoboczna wieża i część ściany zachodniej. Obecny kościół wzniesiony został w XVIII w. i jest budowlą o konstrukcji ryglowej⁴². Kościół filialny pw.

³² Por. *Elenko 1989-1990*, s. 48; *Elenko 1990-1991*, s. 51.

³³ Por. *Elenko 1988-1989*, s. 47.

³⁴ Por. E. Wiązowski, *Salezianie na Pomorzu Środkowym...*, s. 151-151, 169-200, 207.

³⁵ Por. *Elenko 1990-1991*, s. 54.

³⁶ Por. *Elenko 1991-1992*, s. 54.

³⁷ Por. ASIP. T. *Pałowo-Sycewice...*, b. pag ; E. Wiązowski, *Od średniowiecza do współczesnej gminy Kobylnica*. Kobylnica 1996, mps, s. 532-533.

³⁸ Por. *SDKK 1987*, s. 465.

³⁹ Por. Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Szczecinie Delegatury w Koszalinie [dalej: AWUOZK]. *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. Wniebowzięcia NMP w Pałowie*, 1966, b. sygn., b. pag.; *SDKK 1977*, s. 228; *SDKK 1982*, s. 320.

⁴⁰ Por. *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej...*, s. 261.

⁴¹ Por. *SDG 1959*, s. 223; *SDG 1969*, opr. E. Jagodziński, Gorzów Wlkp. 1969, s. 234; *SDKK 1974*, Koszalin 1974, s. 102; *SDKK 1977*, s. 229.

⁴² Por. AWUOZK. *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. św. Michała Archanioła w Staniewicach*, 2002, b. sygn., b. pag.; *SDKK 1982*, s. 321; *SDKK 1987*, s. 472.

MB Wspomożycielki Wiernych w Zębowie również poświęcono w 1945 r.⁴³. Najstarszą częścią kościoła jest – wzniesiona najprawdopodobniej w XV w. – wieża. Korpus pierwotnej świątyni spłonął pod koniec XVIII w. Staraniem Pawła v. Belowa, właściciela pobliskiego Redęcina, został wkrótce odbudowany. Kościół pierwotnie używany był przez katolików, następnie przez ewangelików i po II wojnie światowej ponownie stał się świątynią katolicką⁴⁴. Stosunkowo późno, bo dopiero 25 VIII 1977 r. kard. nominat Ignacy Jeż poświęcił poewangelicki kościół pw. Podwyższenia Krzyża Św. w Pieszczu, również stanowiący świątynię filialną parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Pałowie⁴⁵. Kościół w Pieszczu wzniesiono w końcu XV w. Obiekt przekazany został parafii dopiero 31 XII 1973 r., po czym salezjanie z Pałowa niezwłocznie podjęli remont. Jest to obiekt murowany z cegły, otynkowany, salowy⁴⁶.

Kościół parafialny pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach poświęcony został 1 X 1946 r.⁴⁷. Wieża eklektycznej świątyni pochodzi prawdopodobnie z XV w. Pierwotnie była to budowla założona na planie prostokąta bez wyodrębnionego prezbiterium, z prostokątną kruchtą od południa. Obecny kościół pochodzi najprawdopodobniej z przełomu XIX i XX w.⁴⁸. Wiadomo, że 11 VII 1807 r., na skutek pożaru, kościół w Słonowicach „znacznie ucierpiał”⁴⁹. Budowla ma jedną nawę, od zachodu wyższą wieżę, a od wschodu prostokątne prezbiterium⁵⁰. Po wkroczeniu do Słonowic wojsk radzieckich kościół został zdewastowany⁵¹.

W 1968 r. ks. Z. Serwa doposażył świątynię w ołtarz główny sprowadzony z parafii pw. św. Teresy z Łodzi. Figury: Najświętszego Serca Pana Jezusa, MB Niepokalanej i św. Józefa umieszczone w tym ołtarzu sprowadzono ze Śląska. W 1973 r., trzy lata później, obok kościoła zbudowano nową dzwonnice i zawieszono na niej dzwony: św. Stanisława (ufundowali rodzice), Aniołów Stróżów

⁴³ Por. *SDKK 1987*, s. 465.

⁴⁴ Por. AWUOZS. *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. NMP Wspomożycielki Wiernych w Zębowie*, 1993, b. sygn., b. pag.; *SDKK 1982*, s. 321; E. Wiązowski, *Kościół w Zębowie*, *Głos Kobylnicy* 4(1994)5, s. 2.

⁴⁵ Por. *SDKK 1987*, s. 465; *SDKK 1998*, s. 371.

⁴⁶ Por. AWUOZK. *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pieszczu*, b. sygn., b. pag.; *SDKK 1982*, s. 321.

⁴⁷ Por. *SDG 1959*, s. 223; *SDKK 1998*, s. 368.

⁴⁸ Por. AWUOZS. *Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach*, 1993, b. sygn., b. pag.

⁴⁹ Por. E. Müller, *Der Evangelischen Beistlichen Pommern...*, s. 444.

⁵⁰ Por. AWUOZS. *Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach...*, b. pag.; APSKS. *Kronika parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach...*, b. pag.; F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Zabytki powiatu słupskiego*, Poznań 1962, s. 20; E. Sienkiewicz, *Lepiej czy weselej*, *Gość Niedzielny* 78(2001)12, s. 17.

⁵¹ Por. R. v. Blumenthal, *Gros Soklonwitz...*, s. 911.

(ufundowała młodzież). W 1986 r., staraniem ks. A. Pastwy, wymieniono pokrycie wieży⁵². Kubatura obiektu wynosi 1849 m³, a powierzchnia użytkowa 257m²⁵³. W drugiej połowie lat 80. ubiegłego stulecia ks. A. Pastwa prowadził budowę nowego domu parafialnego oraz zabezpieczył plac pod budowę kaplicy publicznej we Wrzącej, lecz obydwie inwestycje sfinalizował już jego następcą⁵⁴.

W okresie obsługi parafii w Słonowicach przez salezjanów, świątyniami filialnymi były kościoły w Tychowie i we Wrześnicy. Kościół pw. MB Pocieszenia we Wrześnicy poświęcono w 1946 r.⁵⁵. Obiekt pochodzi z XIX w. Jest budowlą murowaną z cegły w stylu neogotyckim, z wyodrębnionym, zakończonym półokrągłym łukiem prezbiterium i murowaną wieżą od zachodniej strony⁵⁶. Kościół pw. MB Królowej Polski w Tychowie poświęcono 20 X 1958 r.⁵⁷. Obiekt wybudowany został w XIV w., natomiast w XIX w. był częściowo przebudowany. Jest świątynią gotycką, murowaną na rzucie prostokąta z trójbocznie zakończonym prezbiterium i wieżą zbudowaną na rzucie kwadratu również umieszczoną od strony zachodniej⁵⁸.

Obsługiwany czasowo, w latach 1973-1982, przez ks. Odziemczyka kościół pw. św. Piotra i Pawła w Sławsku poświęcony został 22 VII 1945 r., a po erygowaniu w Sławsku 24 I 1986 r. parafii podniesiony został do rangi kościoła parafialnego⁵⁹. Znaczenie grodu w Sławsku podniosło osiedlenie się w nim, przed 1155 r., rycerzy zakonu joanitanów. Prawdopodobnie już w XII w. w grodzie zbudowano kościół pw. św. Jakuba. W 1402 r. mieszkańcy nowego Sławna najechali na stary gród, zdobyli go i spalili. Wzmiankowany w 1489 r. jako parafialny, kościół w Sławsku wybudowany został najprawdopodobniej na początku XV w. Ma zwartą, zdominowaną przez smukłą wieżę, bryłę. Gotycki, trzynawowy, z niewyodrębnionym, zamkniętym trójbocznie prezbiterium obiekt wymurowany został z cegieł. Usytuowana od zachodniej strony trójkondygnacyjna wieża z uskokoowym portalem i z zendrówkami układanymi w romby przykryta została dwuspadowym dachem. Wszystkie zachowane elementy: architektura, posadzka oraz malowidła tworzą niepowtarzalny przykład „uboższej” architektury wiejskiej, różniącej się w znaczny sposób od dużo lepiej znanej gotyckiej architektury ko-

⁵² Por. APSSKS, *Kronika parafii pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach...*, b. pag.

⁵³ Por. AWUOZS, *Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. św. Stanisława Kostki w Słonowicach...*, b. pag.

⁵⁴ Por. ASIP, *T. Słonowice...*, b. pag.; APSKS, *Kronika Parafii pw. Św. Stanisława Kostki w Słonowicach...*, b. pag.

⁵⁵ Por. *SDKK 1987*, s. 474.

⁵⁶ Por. *SDKK 1982*, s. 327.

⁵⁷ Por. *SDKK 1998*, s. 368.

⁵⁸ Por. AWUOZK, *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. MB Królowej Polski w Tychowie*, 1994, b. sygn., b. pag.; *SDKK 1982*, s. 227.

⁵⁹ Por. *SDKK 1998*, s. 367-368.

ściołów miejskich⁶⁰. W latach 1973-1982 do ówczesnego samodzielnego wikariatu w Sławsku, jako filialny, należał również poświęcony 31 III 1946 r. kościół pw. MB Szkaplerznej w Radosławiu⁶¹. Był to obiekt z XIX w., murowany z cegły, jednonawowy, wybudowany na rzucie prostokąta z niewyodrębnionym, zamkniętym łukiem prezbiterium, bez wieży⁶².

Starania o zezwolenie na budowę nowego kościoła pw. św. Jana Bosko w Sycewicach wszczął na przełomie 1986 i 1987 r. proboszcz z Pałowa, a zarazem późniejszy budowniczy obiektów kościelnych w Sycewicach, ks. W. Dąbrowski⁶³. Aktu poświęcenia i wmurowania kamienia węgielnego w nowo powstającym kościele dokonał 30 X 1987 r. biskup pomocniczy z Koszalina Tadeusz Werno⁶⁴. Budowa obiektów prowadzona była w tak szybkim tempie, że 8 XII tego samego roku erygowano przy budującej się świątyni przeniesioną z Pałowa parafię⁶⁵, a 6 VI 1989 r. kard. nominat I. Jeź kościół poświęcił⁶⁶. Pod koniec stycznia 1997 r. do kościoła w Sycewicach ofiarował swoje rzeźby, urodzony tu w 1925 r., artysta plastyk Henrich Eugen v. Zitzewitz (który według zamierzeń rodziny miał zostać właścicielem miejscowości), po II wojnie światowej został jednak wysiedlony i zamieszkiwał w Braunschweigu⁶⁷. W Sycewicach, staraniem Zgromadzenia Salezjańskiego, wybudowano również plebanię i dom katechetyczny⁶⁸.

4. WIERNI ORAZ WYBRANE FORMY POSŁUGI DUSZPASTERSKIEJ

Wszystkie 4 omawiane placówki duszpasterskie obejmowały swoim zasięgiem tereny najczęściej zamieszkałe przez pracowników PGR-ów. W parafii Pałkowo w: 1959 r. zamieszkiwało 2093 wiernych, 1977 r. – 3500, 1982 r. – 3500, 1987 r. – 2504. Parafia Słonowice liczyła: w 1977 r. – 2198 osób, 1982 r. – 2198, 1987 r. – 2164, natomiast parafia Sycewice: w 1998 r. miała 2700 mieszkańców, zaś placówka w Sławsku: w 1977 r. – 1500, a w 1982 r. – 700 parafian⁶⁹.

⁶⁰ Por. AWUOZK. *Karta ewidencyjna kościoła parafialnego pw. Świętych Piotra i Pawła w Sławsku*, 1992, b. sygn., b. pag.; E. Sienkiewicz, *Każda świątynia jest skarbem i skarbnicą*, Gość Niedzielny 78(2001)22, s. 17.

⁶¹ Por. *SDKK 1989*, s. 367-368.

⁶² Por. AWUOZK. *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. MB Szkaplerznej w Radosławiu*, 2001, b. sygn., b. pag.; *SDKK 1982*, s. 326.

⁶³ Por. ASIP. T. *Pałowo-Sycewice...*, b. pag.

⁶⁴ Por. *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej...*, s. 227.

⁶⁵ Por. *SDKK 1998*, s. 371.

⁶⁶ Por. *Kronika diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej...*, s. 261.

⁶⁷ Por. E. Wiązowski. *Rzeźby Zitzewica w Sycewicach*, Gość Niedzielny 74(1997)9, s. 16.

⁶⁸ Por. ASIP. T. *Pałowo-Sycewice...*, b. pag.; APSJBS. *Kronika parafii pw. św. Jana Bosko w Sycewicach...*, b. pag.

⁶⁹ Por. *SDG 1959*, s. 222; *SDKK 1977*, s. 228, 233, 234; *SDKK 1982*, s. 320, 325, 326; *SDKK 1987*, s. 465, 475; *SDKK 1989*, s. 371.

Dekretem z 5 VIII 1949 r. władze państwowe ograniczyły swobody zakonników, kongregacji duchownych oraz stowarzyszeń katolickich⁷⁰. Od 1 IX 1958 r. obowiązywało już Zarządzenie Ministra Oświaty, na mocy którego nauczycielami religii w szkołach państwowych nie mogły być osoby przynależne do zgromadzeń zakonnych⁷¹. W praktyce nauczanie odbywało się nie tylko w salkach katechetycznych, ale i w pomieszczeniach wynajętych w prywatnych mieszkaniach. W 1987 r. na terenie parafii Pałowo było aż 6 punktów katechetycznych: w Noskowie (w wynajętym mieszkaniu), w Pieszczu (w kaplicy katechetycznej), w Reblinie (w wynajętym pomieszczeniu), w Sycewicach (w wynajętym pomieszczeniu), we Wrześnicy (w kościele) oraz w Zębowie (w kościele). Na terenie parafii Słonowice istniało 5 punktów katechetycznych: w Słonowicach (w kancelarii parafialnej), w Bzowie (w wynajętym mieszkaniu), w Tychowie (w kaplicy przy kościele), w Warszkwku (u gospodarza) i we Wrzącej (również u gospodarza).

W tym samym okresie, na terenie parafii Sławsko punkty takie znajdowały się w Sławsku (u gospodarza), w Radosławie (w kościele), a także w Słonowicach (w kościele)⁷² i można przypuszczać, że analogiczna sytuacja panowała, kiedy placówką tą zarządzał ks. W. Odziemczyk. Powrót religii do szkół nastąpił dopiero po upadku komunizmu w Polesie. Wg stanu z 1998 r., na terenie parafii Słonowice istniały szkoły podstawowe w Słonowicach – klasy 0-VIII, we Wrzącej – 0-II i w Tychowie – 0-IV, natomiast na terenie parafii Sycevice istniały szkoły podstawowe w Pieszczu – I-VIII, Radęcinie – I-III, Sycewicach – I-VIII oraz we Wrześnicy – I-VIII⁷³.

Istotnym elementem pielęgnacji pobożności ludowej było organizowanie pielgrzymek⁷⁴. Wierni prezentowanych placówek duszpasterskich tradycyjnie pielgrzymowali przede wszystkim na Jasną Górę, ale na ich pątniczych szlakach znajdowały się także sanktuaria maryjne w Licheniu, Rokitnie i Skrzatuszu. Pielgrzymowali także na misteria Męki Pańskiej do Łądu oraz na spotkanie z bł. Janem Pawłem II podczas jego kolejnych pielgrzymek do Ojczyzny⁷⁵.

⁷⁰ Por. P. Raina, *Cele polityki władz PRL wobec Watykanu*, Warszawa 2001, s. 57; *Program nauczania ośmioklasowej szkoły podstawowej*, red. W. Stołowski, Warszawa 1963, s. 5-6; K. Kowalczyk, *W walce o rząd dusz. Polityka władz Państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1956*, Szczecin 2003, s. 267.

⁷¹ Por. *Zarządzenie Ministra Oświaty z 4 sierpnia 1958 r. w sprawie nauczycieli religii*, w: *Położenie prawne kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Zbiór przepisów i dokumentów według stanu na dzień 1 października 1960 r.*, red. E. Małkiewicz, S. Podemski, Warszawa 1960, s. 75.

⁷² Por. *SDKK 1987*, s. 473, 475.

⁷³ Por. *SDKK 1998*, s. 369, 372.

⁷⁴ Por. S. Wojnar, *Pielgrzymki*, Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne 17(1989)4, s. 105-109; S. Oskwarek, *Duchowość pielgrzymki*, Don Bosco (2003)6, s. 10.

⁷⁵ Por. E. Wiązowski, *Papież słupszczaninem*, Powiat Słupski 3(2003)10-11, s. 14.

Grupami Żywego Różańca opiekowali się proboszczowie, ale bywało też, że funkcję moderatora powierzano innym kapłanom. Choć w archiwach brak jest danych liczbowych dotyczących Żywego Różańca w placówkach duszpasterskich Pałowo, Szonowice, Sycewice i Sławsko, to jednak wiadomo, iż istniał on w każdej z nich⁷⁶.

W omawianych parafiach brakowało dobrego zaplecza lokalowego, a budo- wy angażowały duszpasterzy w prace poza duszpasterskie, ale sercem parafii pro- wadzonych przez salezjanów pozostawało oratorium, które zresztą było najważ- niejszym pomysłem wychowawczym założyciela Towarzystwa Salezjańskiego⁷⁷. Salezjanie zdawali sobie sprawę, iż śpiew, muzyka, miały wielkie znaczenie w pre- wencyjnym systemie wychowawczym i stali się pionierami w stosowaniu muzyki – w szerokim znaczeniu – w liturgii⁷⁸. W każdej z omawianych placówek duszpa- sterskich istniała Liturgiczna Służba Ołtarza, z tym, że ministrantami, stanowią- cymi niejako integralną grupę, zajmowali się w zasadzie salezjanie księży i klery- cy asystenci, natomiast bielankami i dziewczętami do sypania kwiatów – częściej bardziej aktywne matki⁷⁹. Najliczniejsze grupy ministrantów skupiały się z regu- ły przy świątyniach centralnych parafii. Z zapałem pracowali wśród ministrantów klerycy asystenci. Opiekunowie ministrantów organizowali swoim podopiecznym rekolekcje, dni skupienia, ale także zabawy, zawody sportowe, obozy i biwaki. W parafii pw. św. Jana Bosko w Sycewicach, ks. Czesław Nenikowski utworzył drużynę Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej⁸⁰. Praca z młodzieżą, a przede wszystkim z ministrantami, przynosiła wymierne efekty, gdyż ogromna większość powołań kapłańskich, w tym także do Zgromadzenia Salezjańskiego, wywodziła się ze wspólnot ministranckich. Z parafii Szonowice pochodzi ks. Cezary Lesiko- wski – Diec. Koszalińsko-Kołobrzeska, ks. Adam Michalski – salezjanin i s. Elż- bieta Stępniewska – urszulanka, zaś z parafii Sycewice wywodzą się salezjanie: ks. Józef Paliwoda, ks. Cezary Liwiński oraz ks. Leszek Pałac⁸¹.

⁷⁶ Por. *SDKK 1998*, s. 367, 369, 372.

⁷⁷ Por. *Konstytucje i Regulaminy Towarzystwa Salezjańskiego [z 1984 r.]*, Konst., art. 40; S. Kulpaczyński, *Oratorium środowiskiem wychowawczym i katechetycznym*, w: *Wychowanie chrze- ścijańskie w duchu św. Jana Bosko*, red. M. Majewski, Kraków 1988, s. 73.

⁷⁸ Por. K. Niegowski, *Muzyka w systemie wychowawczym Salezjanów ks. Bosko*, Seminare. Poszukiwania naukowe 15(1999), s. 229-301.

⁷⁹ Por. APSJBS. *Kronika parafii pw. św. Jana Bosko w Sycewicach...*, b. pag.; APSKS. *Kroni- ka parafii pw. Stanisława Kostki w Szonowicach...*, b. pag.

⁸⁰ Por. *SDKK 1998*, s. 331, 372, 394.

⁸¹ Por. tamże, s. 368, 371; *Elenko Inspektorii Pilskiej 2008-2009*, s. 52-53.

PODSUMOWANIE

W latach 1952-1988 parafię w Pałowie w imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego obsługiwało 7 proboszczów. Personel pomocniczy stanowiło 33 kapłanów oraz 24 kleryków odbywających asystencję. Teren parafii był bardzo rozległy i sięgał niemalże spod Słupska aż pod Sławno. Z parafii tej w 1963 r. wydzielono placówkę duszpasterską w Słonowicach. Formalne ustanowienie odrębnej parafii Słonowice nastąpiło dopiero 3 V 1976 r. Wcześniej podstawy do utworzenia nowej placówki duszpasterskiej, która na początku funkcjonowała jako samodzielna wikaria, stworzył w latach 1962-1963 ks. Jan Romanowicz, a po nim zarządzała tą placówką 4 salezjanów, z tym, że trzeci z nich ks. Zdzisław Serwa najpierw administrował nią jako samodzielny wikariusz, a dopiero po ustanowieniu parafii otrzymał nominację na proboszcza, zaś jego następcą, ks. Andrzej Pastwa w 1991 r. przekazał parafię Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej. Ks. Pastwie w ostatnich dwóch latach pomagał dodatkowo jeden kapłan oraz w latach 1988-1989 – asystent.

Po zbudowaniu przez proboszcza z Pałowa ks. Wiesława Dąbrowskiego nowego kościoła i plebanii w Sycewicach, z dniem 8 XII 1988 r. erygowano tam parafię pw. św. Jana Bosko i salezjanie z Pałowa przenieśli się do Sycewic, a kościół w Pałowie stał się kościołem filialnym. Łącznie z budowniczym kościoła, w parafii Sycevice urząd proboszcza sprawowało trzech salezjanów, gdyż w 1998 r. ostatni z nich ks. Jan Terlikowski również tę parafię przekazał Diecezji Koszalińsko-Kołońskiej. Pracę duszpasterską proboszczów w Sycewicach wspierało 8 kapłanów. W latach 1973-1982, jako rektor kościoła w Sławsku, tworząc równocześnie zręby erygowanej tam później parafii, pracował również ks. Władysław Odziemczyk. W parafiach Pałowo, Słonowice i Sycevice w okresie prowadzenia ich przez salezjanów istniały różne Żywego Różańca, duszpasterze prowadzili grupy ministranckie, w możliwej wówczas – aczkolwiek skromnej – formie funkcjonowały oratoria dla młodzieży, a w Sycewicach ponadto ks. Czesław Nenikowski założył Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej.

SALESIANS IN PAŁOWO, IN SŁONOWICE, IN SYCEWICE AND IN SŁAWSKO

Summary

This article provides a historical overview of the presence of the Salesian priests in four towns in northern Poland. Between the years 1952 – 1988, the parish in Pałow was served by 7 parish priests on behalf of the Salesian Society. The assistant staff consisted of 33 priests and 24 clerical students undergoing pastoral training. The area of the parish was very vast and almost reached from Słupsk to Sławno. A pastoral post in Słonowice was separated from this parish in 1963. The formal establishment of a separate parish in Słonowice did not take place until 3 May 1976. Earlier, between the years 1962 – 1963, Rev. Jan Romanowicz created the basis for founding a new pastoral post which at first functioned as an independent curacy. Later, 4 Salesians managed this post, but the third of them, Rev. Zdzisław Serwa, first managed it as an independent curate. After the parish was established, Rev. Serwa was nominated parish priest however his successor Rev. Andrzej Pastwa transferred the parish to the Koszalińsko – Kołobrzaska Diocese in 1991. For the last two years before the transfer, Rev. Pastwa was additionally helped by one clergyman and between the years 1988 – 1989 one assistant.

After the parish priest from Pałow, Rev. Wiesław Dąbrowski, built a new church and a presbyter in Sycewice, St. John Bosco Parish was erected on 8 December 1988. At this time, the church in Pałow moved to Sycewice and the church in Pałow became a filiar church. The post of parish priest was performed altogether by three Salesians and the builder of the church in the parish in Sycewice. In 1998, one of those priests, Rev. Jan Terlikowski, also transferred this parish to the Koszalińsko-Kołobrzaska Diocese. The pastoral work of the parish priests in Sycewice was supported by 8 clergymen.

Between the years 1973 – 1982, Rev. Władysław Odziemczyk worked as a rector of the church in Sławsko. He also created the framework for a parish erected there later. During the period in which the Salesian priests managed the parishes in Pałowo, Słonowice and Sycewice, the priests managed roses of the Living Rosary, altar server groups, and oratory for teenagers. In Sycewice, Rev. Czesław Nenikowski founded the Scouting Association of the Republic of Poland.

Keywords: Salesians, priesthood, parish, priest, Pałowo, Słonowice, Sycewice, Sławsko

Nota o Autorze: **Eugeniusz Grzegorz Wiązowski**, dr historii – absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; mgr teologii – absolwent Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Autor kilkuset artykułów w miesięcznikach, dwutygodnikach i dziennikach ogólnopolskich, regionalnych oraz lokalnych. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: historia nowożytna, historia Kościoła, socjologia, filologia polska, teologia, filozofia.

Słowa kluczowe: salezjanie, duszpasterstwo, parafia, ksiądz, Pałowo, Słonowice, Sycewice, Sławsko

Ks. JAROSŁAW WĄSOWICZ SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej

DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO WŚRÓD MŁODZIEŻY NA TERENIE WOJEWÓDZTWA GDAŃSKIEGO W LATACH 80. XX W. W ŚWIETLE DOKUMENTÓW KW PZPR

Upadek systemu komunistycznego w Polsce był procesem, który trudno zrozumieć bez poważnego uwzględnienia roli, jaką odegrał w nim Kościół katolicki. Decydujące wydarzenia lat 80-tych XX w. poprzedziła i umożliwiła rewolucja moralna i kulturowa, która dokonała się w społeczeństwie właśnie przy znaczącym współdziałaniu Kościoła, który przez kolejne dekady PRL-u wciąż umacniał swój autorytet¹. Szczegółowym w tym względzie okazał się okres po 13 grudnia 1981 r. W jednej ze swoich prac historyk Jerzy Eisler zauważył, iż „na swoisty paradoks może zakrawać fakt, że Kościół katolicki właśnie w stanie wojennym zdobył sobie pozycję, jakiej nie miał nigdy wcześniej w Polsce powojennej. Nie tylko mógł skutecznie wpływać na władze centralne i terenowe, lecz także cieszył się niebywałym zaufaniem i poparciem społecznym”².

Widać to zwłaszcza na przykładzie lokalnego Kościoła w Gdańsku, który począwszy od strajków z pamiętnego Sierpnia '80, towarzyszył ruchowi „Solidar-

¹ Por. G. Weigel, *Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, Poznań 1995, s. 67-70; Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 272-393, J. Żaryn, *Dzieje Kościoła Katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 419-569.

² J. Eisler, „Polskie miasteczka” czyli kryzys(y) w PRL, Warszawa 2008, s. 167.

³ Por. D. Smoleń, *Thum czy społeczność zorganizowana? Strajkujący w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980*, w: „Solidarność” w ruchu 1980-1981, red. M. Kula, Warszawa 2000, s. 182-187.

⁴ Por. T. Gocłowski, *W trosce o tożsamość Ojczyzny*, Pelplin 2006; tenże, *Madonnie Pięknej Gdańskiej polecamy siebie i umiłowaną Ojczyznę (kazanie wygłoszone w Bazylice Mariackiej w Gdańsku w dniu 11 lutego 1990 r. podczas Mszy św. dziękczynnej za wolność Ojczyzny)*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański [dalej: MDG] 34(1990)1-3, s. 22-25; tenże, *Matko Sprawiedliwości i miłości społecznej – módl się za nami! Kazanie Biskupa Gdańskiego wygłoszone na Jasnej Górze 15 IX 1985 r.*, MDG 29(1985)7-8, s. 253-258; tenże, *Słowo Biskupa Administratora w IV rocznicę podpisania w Gdańsku umów społecznych*, MDG 28(1984)7-9, s. 192-195.

ność”, stając się wówczas jednym z najmocniejszych ogniw spajających protestujących robotników³. Po wprowadzeniu stanu wojennego roztoczył parasol ochronny nad ludźmi opozycji, przypominał o chrześcijańskich wartościach etycznych, o sile jakie niesie ze sobą narodowe dziedzictwo. Taką postawę Kościoła, towarzyszącego przemianom w Polsce, ale i za razem jego rolę wychowawczą, obrazują chociażby wypowiedzi biskupa gdańskiego Tadeusza Gocłowskiego z l. 1985-1990⁴.

Przemiany lat 80-tych mogły nastąpić w znacznej mierze dzięki zaangażowaniu się młodzieży w działania opozycyjne. Był to m.in. efekt jej otwarcia się na propozycje formacyjne, z jakimi w l. 1945-1989 wystąpił Kościół w Polsce⁵. Przez cały okres PRL toczyła się z komunistycznymi władzami nieustanna walka o rząd dusz nad ludźmi młodymi⁶.

Ostatni akord tego starcia przypadł na ósmą dekadę ubiegłego wieku. Po wprowadzeniu stanu wojennego władze za wszelką cenę starały się ograniczyć wpływ Kościoła na młodzież. W jednej z teleksowych informacji wewnątrzpartyjnych można przeczytać: „nadal przeciwdziałania wymagają zjawiska, które nastąpiły w latach 1980-81 (...) np. duży wpływ Kościoła na pracę wychowawczą wśród młodzieży”⁷. Zaangażowanie duszpasterzy na tym polu komunistyczne władze zaatakowały m.in. ustami mordercy ks. Jerzego Popiełuszki, który podczas toruńskiego procesu, usprawiedliwiając swoje działania, powiedział: „Jak było można zachować spokój, kiedy inspirowano młodzież, podjudzano ją. Nie wiem, czy Wysoki Sąd ma świadomość, jakie były systemy wychowania młodzieży. Od podstaw, na tak zwanej „oazie”, konspiracja, pseudonimy, wychowanie w nastrojach nienawiści do władz. Duszpasterstwo Akademickie – konspiracja i pseudonimy”⁸. Symbolem lat 80-tych ubiegłego wieku jest także walka władz

⁵ Na temat zaangażowania duszpasterskiego i formacyjnego Kościoła wśród młodzieży w Gdańsku po 1945 r. por.: S. Bogdanowicz, *Kościół gdański pod rządami komunizmu 1945-1984*, Gdańsk 2000; A. Hlebowicz, *Kościół katolicki a opozycja na Pomorzu Gdańskim 1966-1980*, w: *Opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1976-1980). O pomorskim modelu obrony czynnej*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995, s. 19-29; L. Potykanowicz-Suda, *Państwo a Kościół katolicki w województwie gdańskim w latach 1945-1970*, Warszawa 2011; J. Wąsowicz, *Kryptonim „Niwa”. Jak gdańska SB inwigilowała tzw. duszpasterstwo stanowo-zawodowe*, w: *Kościół w godzinie próby. 1945-1989. Nieznane dokumenty i świadectwa*, Kraków 2006, s. 356-358.

⁶ Więcej na ten temat por. m.in.: S. Bober, *Walka o dusze dzieci i młodzieży w pierwszym dwudziestolecu Polski Ludowej*, Lublin 2011; M. Wierzbicki, *Młodzież w PRL*, Warszawa 2009; J. Wąsowicz, *La lotta per la conquista dei cuori della gioventù nella „Polonia Staliniana”: L'esempio di alcuni Istituti Salesiani*, w: *L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo. Atti del Seminario Europeo di Storia dell'Opera salesiana Cracovia, 31 ottobre – 4 novembre 2007*, a cura di Grazia Loparco e Stanislav Zimniak, Roma 2008, s. 457-468.

⁷ Archiwum Państwowe w Poznaniu oddział w Pile, KW PZPR, sygn. 346/391, Teleksowa informacja wewnątrzpartyjna nr 191 z dnia 22.08.1984 r., k. 4.

⁸ P. Raina, *Ks. Jerzy Popiełuszko męczennik za wiarę i ojczyznę*, cz. II: *Proces toruński*, Olsztyn 1990, s. 129.

z krzyżami w szkołach, która rozegrała się na terenie całego kraju, zaś najbardziej spektakularną jej odsłoną, za sprawą sprzeciwu młodzieży, były wydarzenia w Miętnej i Włoszczowej⁹.

Młodzi ludzie oczekiwali w tym okresie wsparcia od Kościoła, podobnie jak większość społeczeństwa, które „zostało zaskoczony i oszołomiony stanem wojennym”¹⁰. Świadczy o tym chociażby symboliczne przemówienie przedstawiciela studentów podczas ingresu bpa Tadeusza Gocłowskiego do gdańskiej katedry 2 lutego 1985 r., w którym zaapelował do nowego ordynariusza o duszpasterską opiekę, pomoc i wsparcie działań młodzieży zmierzających do osiągnięcia prawdy i szacunku dla ludzkiej godności¹¹.

Wydaje się, że gdański Kościół spełnił pokładane w nim nadzieje. Po wprowadzeniu stanu wojennego tworzył przestrzeń wolności, w której młodzi realizować mogli program samokształcenia, rozwijać młodzieżową kulturę niezależną. Duszpasterze sami wychodzili też z wieloma inicjatywami związanymi z promocją kultury chrześcijańskiej¹². Kościół wielopłaszczyznowo rozciągał także opiekę duszpasterską nad opozycyjnymi środowiskami; udostępniał swoje lokale na niezależną działalność; włączał się w sieć kolportażu; interweniował w sprawie represji młodzieży, upominał się o jej prawa; wspierał materialnie niezależną działalność; partycypował w kosztach kar finansowych poniesionych przez młodych za działalność niezależną¹³. Taką postawą wyróżniało się wielu duchownych pracujących na terenie diecezji gdańskiej, począwszy od biskupów ordynariuszy tego

⁹ Por. *Walka o krzyże Miętne – Włoszczowa 1984*, wybór, opr. i red. T. Krawczak, C. Wilanowski, Warszawa 2004. W Gdańsku konflikt o krzyże w szkołach pojawił się w tym samym czasie m.in. w III LO. Por. J. Wąsowicz, *My chcemy Boga w książce, w szkole. Młodzież gdańskiej „Topolówki” w obronie ks. J. Popieluszki i szkolnych krzyży*, w: *Kościół w godzinie próby. Zeszyt żółty*, Kraków 2005, s. 58-70.

¹⁰ L. Potykanowicz-Suda, *Kościół i społeczeństwo Pomorza Gdańskiego wobec stanu wojennego w okresie od 13 grudnia 1981 r. do lipca 1982 r. w świetle akt KW PZPR w Gdańsku*, w: *Kościół i społeczeństwo wobec stanu wojennego*, red. W.J. Wysocki, Warszawa 2004, s. 395.

¹¹ Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Gdańsku [dalej: AIPN Gd], Materiały wydzielone wykorzystywane do analiz kontrwywiadowczych województwa gdańskiego obejmujące styczeń i luty 1985 r., sygn. 0046/369 t. 3, Informacja dotycząca sytuacji w środowiskach pozostających w zainteresowaniu Wydziału IV WUSW w Gdańsku w okresie m-ca lutego 1985 r., k. 77-78.

¹² AIPN Gd, sygn. 091/30, Z. Machalewski, G. Wolender, *Wykorzystywanie obiektów sakralnych Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1980-85 na terenie województwa gdańskiego do działalności skierowanej przeciw PRL i praca Służby Bezpieczeństwa w tym zakresie*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem ppłk. mgr. W. Starzyka, Legionowo 1995, k. 38-87; L. Potykanowicz-Suda, *Kościół i społeczeństwo Pomorza Gdańskiego wobec stanu wojennego...*, s. 408.

¹³ Więcej na ten temat por.: A. Micewski, *Kościół wobec „Solidarności” i stanu wojennego*, Paryż 1987; J. Gowin, *Kościół a „Solidarność”*, Kwartalnik Konserwatywny (2002)8, s. 106-108; G. Weigel, *Ostateczna rewolucja...*, s. 198-206; P. Raina, *Kościół w Polsce 1981-1984*, Londyn 1985; tenże, *Troska o internowanych. Interwencje Abp. Dąbrowskiego u gen. Kiszczaka 1982-1989*, Warszawa 1999.

okresu: Lecha Kaczmarka i Tadeusza Gocłowskiego, po szeregowych kapłanów, poświęcających się zwłaszcza duszpasterstwu młodzieżowemu¹⁴.

Kościelna działalność duszpasterska wśród młodzieży była przedmiotem stałej inwigilacji prowadzonej przez Służbę Bezpieczeństwa i partię, która miała na celu ograniczenie wpływu duchowieństwa na dorastające pokolenie Polaków. Poniżej zaprezentowane zostały dwa dokumenty odnalezione w Archiwum Państwowym w Gdańsku (APG) w zespole Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, w których władze partyjne i wojewódzkie szczegółowo omawiają m.in. zaangażowanie Kościoła w środowisku młodzieży; wsparcie, jakie duchowieństwo udzielało dla niezależnej działalności; przedstawiają również wykaz placówek oświatowych, w których w latach 1984-1985 stwierdzono obecność krzyży.

Prezentowane dokumenty zostały opatrzone przypisami tekstowymi i rzeczowymi. Do tekstu wprowadzono drobne poprawki o charakterze interpunkcyjnym i ortograficznym, zaś wszelkie wyróżnienia dokonane w dokumencie (głównie podkreślenia) zaznaczono za pomocą wytłuszczonej czcionki.

Nie we wszystkich przypadkach udało się dotrzeć do danych biograficznych osób występujących w dokumentach. Przy sporządzaniu biogramów korzystano z dostępnych opracowań oraz z *Katalogu kierowniczych stanowisk partyjnych i państwowych b. PRL* opublikowanego przez Instytut Pamięci Narodowej na stronie internetowej www.ipn.gov.pl.

¹⁴ Więcej na temat Kościoła gdańskiego w tym okresie, oprócz cytowanych już prac, por.: S. Bogdanowicz, *Czas burzenia – czas budowania. Kościół Gdański w społeczeństwie odzyskującym wolność 1984-1992*, Nowy Bukowiec 2004; A. Hlebowicz, *Kościół, opozycja, „Solidarność”, władza*, w: *„Solidarność” i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980-1989)*, red. L. Mażewski, W. Turek, Gdańsk 1995, s.165-169.

NR 1

1984 listopad 16, Gdańsk: Analiza działalności Kościoła rzymsko-katolickiego wśród młodzieży opracowana przez Kuratorium Oświaty i Wychowania.

Gdańsk, dnia 16.11.1984 r.

¹⁵POUFNE

Egz. Nr 1¹⁶

**DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO WŚRÓD MŁODZIEŻY –
PRZYPADKI NARUSZENIA ŚWIECKOŚCI W WOJEWÓDZTWIE GDAŃSKIM
ORAZ SPOSOBY PRZECIWDZIAŁANIA**

Wzmogłą działalność Kościoła rzymsko-katolickiego wśród młodzieży obserwuje się od 1980 roku. Przejawami tej działalności było zawieszenie emblematów religijnych w placówkach oświatowo-wychowawczych i spotkania organizowane w salach katechetycznych przez księży. Do 1982 r. w polu zainteresowania znajdowały się szczególnie szkoły mające uznanie społeczne jak np. Zespół Szkół Łączności w Gdańsku, Techniczne Szkoły Budownictwa Okrętowego w Gdańsku-Wrzeszczu, I, II, III Liceum Ogólnokształcące w Gdańsku, III Liceum Ogólnokształcące w Gdyni, gdzie ukazywały się ulotki nawołujące do zajmowania postaw i zachowań sprzecznych z zasadami świeckiego charakteru placówki opiekuńczo-wychowawczej. W dużej mierze zjawisku takiemu sprzyjała sytuacja społeczno-gospodarcza i polityczna kraju wykorzystywana przez niektóre ośrodki klerykalne do kształtowania negatywnych postaw młodzieży. Od 1983 r. obserwuje się tendencję malejącą w łamaniu zasad świeckiego charakteru szkół i placówek opiekuńczo-wychowawczych w zakresie umieszczania emblematów religijnych w salach lekcyjnych. Było to możliwe dzięki zdecydowanym działaniom podejmowanym przez dyrektorów placówek na rzecz przywracania ich świeckiego charakteru. Obecnie problem ten nie występuje w ogóle w szkołach ponadpodstawowych, natomiast w miastach i gminach stanowi **niecałe 4,5%** na 1042 placówki oświatowo-wychowawcze w województwie. Głównie są to szkoły niżej zorganizowane – wiejskie, gdzie doszło do zawieszenia krzyży w 1980 r. Są to placówki w miejscowościach: Wielki Klincz, Skorzewo¹⁷, Łubiana, Trutnowy, Wocławy, Borzestowo, Chmielno, Wiślinka, Pomieczyno, Kłosowo, Rąb, Stężycza, Lipusz, Bącz, Sianowska Huta, Staniszewo, Tuskowy, Trzebuń, Raduń, Piechowice, Kalisz, Szlachta, Trzepowo, Stara Huta, Puzdrowo, Tuchlino, Jelonek,

¹⁵ Powyżej pieczęć prostokątna o treści: Urząd Wojewódzki Kuratorium Oświaty i Wychowania u. Okopowa 21/27 80 – 958 Gdańsk.

¹⁶ Wpisano odręcznie.

¹⁷ W dokumencie błędnie: Skarzewo.

Szopa, Borowy Las, Mojusz, Załakowo, Stare Czaple, Sikorzyno, Gołubie, Kłukowa Huta, Kamienica Szlachecka, Węsiory, Borek Kamienny, Kłodawa, Mierzyszyn, Straszyn, Wiślinka, Pelplin, Pomieczyńska Huta, Mirachowo, Brodnica Górna, Nowa Huta, Łebno.

Dyrekcje szkół podejmowały działania w celu przywrócenia świeckiego charakteru placówek poprzez szkolenia rad pedagogicznych, spotkania z rodzicami, rozmowy indywidualne, jak również wzmoczoną pracę Podstawowych Organizacji Partyjnych w tym zakresie. Nie wszędzie działania te były jednak skuteczne, uzależnione były często od presji środowiska lokalnego.

Należy podkreślić, że od 1983 roku nie było interwencji Kurii Biskupich w sprawie zdejmowania krzyży. Zmniejszyła się w stosunku do roku 1980 liczba punktów katechetycznych z 6 do 2 zorganizowanych w budynkach poszkolnych – są to Jaroszewy i Mrzezino. Decyzje zostały wydane na okres wybudowania punktów katechetycznych w danych miejscowościach.

Na terenie województwa działają **24 ośrodki duszpasterstwa akademickiego** skupiające młodzież szkół ponadpodstawowych i studentów. 8 ośrodków prowadzi planową i systematyczną pracę z młodzieżą, pozostałe 16 – to ośrodki parafialne, których program ogranicza się do odprawiania niedzielnych mszy św. oraz spotkań okolicznościowych z okazji ważniejszych świąt kościelnych. Wiodące ośrodki to: diecezjalny przy parafii N[ajświętszego] S[erca] P[ana] J[ezusa] Gdańsk-Wrzeszcz, OO. Dominikanów, XX. Pallotynów, XX. Jezuitów przy Kościele św. Jakuba w Gdańsku Oliwie, przy parafii N[ajświętszej] M[aryi] P[anny] na Przymorzu, NSPJ w Gdyni i OO. Franciszkanów przy parafii św. Antoniego w Gdyni.

Na systematycznie organizowane w Ośrodkach zajęcia uczęszcza ok. 800 młodzieży szkół ponadpodstawowych i studentów. Specjalnie organizowane imprezy ze znanymi z antypaństwowych postaw ludźmi np. L. Wałęsą¹⁸, A. Wajdą¹⁹ gromadzą do 2 tys. osób, podobnie – rekolekcje dla młodzieży, inauguracja roku

¹⁸ Lech Wałęsa (ur. 1943) – elektryk, działacz WZZ, uczestnik strajku w Stoczni Gdańskiej w grudniu 1970 r., w l. 1970-1976 zarejestrowany przez Wydział III KW MO w Gdańsku jako tajny współpracownik SB o ps. „Bolek”; w l. 1978-1983 rozpracowywany w ramach SOR krypt. „Bolek”, w l. 1983-1990 w ramach SOR krypt. „Zadra”; od 1979 r. członek redakcji „Robotnika Wybrzeża”, w 1980 r. przewodniczący MKS w Stoczni Gdańskiej, od września 1980 r. przewodniczący KKP, od 1981 przewodniczący ZR Gdańskiego i KK NSZZ „Solidarność”, w stanie wojennym internowany; w 1983 r. jako lider podziemnej „Solidarności” otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla; od 1987 przewodniczący Krajowej Komisji Wykonawczej; w l. 1988-1990 stał na czele Komitetu Obywatelskiego; w l. 1990-1995 Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej. Por. S. Cenckiewicz, P. Gontarczyk, *SB a Lech Wałęsa. Przyczynek do biografii*, Gdańsk-Warszawa-Kraków 2008.

¹⁹ Andrzej Wajda (ur. 1926) – reżyser filmowy i teatralny; współtwórca polskiej szkoły filmowej; w 2000 r. został laureatem honorowego *Oscara*; 30 VIII 1980 r. gościł w Stoczni Gdańskiej; członek komitetu doradczego NSZZ „Solidarność”; w 1989 r. w KO „Solidarność” przy Lechu

szkolnego i akademickiego z udziałem biskupów. Główną formą pracy stosowaną przez duszpasterstwo akademickie na terenie Trójmiasta z młodzieżą są spotkania organizowane 4-5 razy w miesiącu. Z reguły jeden dzień poświęcony jest na sprawy czysto religijne (analiza Biblii, rozważania dot. chrześcijanina we współczesnym świecie, refleksje na temat przemówień papieża itp.) W pozostałe dni **prelekcje mają charakter społeczno-polityczny**, w których młodzieży przekazuje się oceny i analizy sytuacji w kraju. W tym celu zaprasza się do prowadzenia wykładów specjalnych prelegentów, którzy w sposób tendencyjny starają się przedstawić stosunki społeczno-polityczne w Polsce. Często są to znani działacze opozycji, których nazwisko jest dodatkowym magnesem przyciągającym młodzież. Działalność taką na terenie województwa prowadzą zakonnicy. Na pierwszym miejscu należy wymienić duszpasterstwo OO. Dominikanów, gdzie znany z wrogich poglądów ks. S. Słoma²⁰ utrzymuje **ściśle kontakty z b. działaczami „Solidarności”** i systematycznie zaprasza ich na **spotkania z młodzieżą**. Ogólny charakter pracy z młodzieżą ma wyraźnie negatywny wpływ na kształtowanie jej postaw. Należy zaznaczyć, że na spotkania z młodzieżą wysyłane są imienne zaproszenia na adresy prywatne wybranych nauczycieli przedmiotów społeczno-politycznych, gdzie np. w sposób tendencyjny przedstawia się fakty historyczne, czy rolę Kościoła w ustroju socjalistycznym podważając naukowy światopogląd.

Kolejną płaszczyzną działalności Kościoła wśród młodzieży są **oazy** organizowane przez kurie diecezjalne i placówki zakonne. Pierwszy kierunek to oazy dla młodzieży szkół podstawowych i ponadpodstawowych urządzone w atrakcyj-

Waleście, senator I kadencji (1989-1991), w trakcie jej trwania przeszedł z OKP do Unii Demokratycznej; w l. 1977-1989 rozpracowywany przez Wydział IV Departamentu III MSW w ramach KE krypt. „Luminarz”. Por. *Kryptonim „Klan”. Służba Bezpieczeństwa wobec NSZZ „Solidarność” w Gdańsku*, t. 1: *Wrzesień 1980 – wrzesień 1981*, wstęp S. Cenckiewicz, wybór i opr. M. Kruk, R. Żydonik, Warszawa-Gdańsk 2010, s. 121.

²⁰ O. Sławomir Słoma (ur. 1946) – dominikanin, w l. 1979-1985 prowadził Dominikański Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego w kościele św. Mikołaja w Gdańsku; w l. 1980-1981 był inicjatorem powstania niezależnego biuletynu duszpasterskiego „Dołek”; w XI 1981 podczas strajków studenckich udzielał posługi duszpasterskiej na Akademii Medycznej i Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego. Po 13 XII 1981 odprawiał msze św. za ojczyznę; w l. 1982-1985 był także duszpasterzem środowiska gdańskich artystów i dziennikarzy; w VIII 1985 na skutek działań SB został przeniesiony do Wrocławia, następnie do Jarosławia. Od 1986 pracuje w Tarnobrzegu; odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski (2009). Por. *Ojciec Sławomir*, „Solidarność”. Pismo Regionu Gdańskiego, nr 151-152, Gdańsk 9 XII 1985 r., s. 3.; H. Dobosz-Kinaszewska, *Obecność. Artysty u dominikanów (1981-1989)*, w: *W cieniu klasztoru dominikanów*, red. A. Gołębnik, Gdańsk 2002; A. Drzycimski, *Współczesny genius loci kępy dominikańskiej postulatory badawcze*, w: *Dominikanie. Gdańsk-Polska-Europa*, Gdańsk-Pelplin 2003, s. 123-126; K. Nowosielski, *Świętojańska, róg Pańskiej*, „Tygodnik Gdański”. Pismo członków i sympatyków NSZZ „Solidarność”, 1 X 1989, nr 7, s. 13; A. Kazański, *Sławomir Słoma*, <<http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/>>, (data dostępu: 12.05.2011).

nych turystycznie miejscowościach województwa. Są one formą kolonii religijnych, gdzie młodzież poddawana jest szczegółowo zaprogramowanym działaniom mającym na celu **przygotowanie aktywu katolickiego**. W roku bieżącym na terenie województwa oazy zorganizowano w Sianowie, Kolonii, Sianowskiej Hucie, Sianowie Leśnym, Prokowie, Dąbkach, Przywidzu, Kościerzynie, Jeleńskiej Hucie, Rumi, Wdzie, Władysławowie, Kamienicy Królewskiej. Obejmowały one przeciętnie od 30-50 uczestników. Całkowity koszt pobytu młodzieży ponosiła parafia organizująca oazę.

Drugi kierunek pracy oazowej to tzw. oazy parafialne. Przy poszczególnych parafiach organizowane są grupy oazowe złożone z młodzieży zamieszkałej na terenie parafii. Zajęcia prowadzone są przez specjalnie przeszkolonych animatorów, którzy współdziałają z opiekującymi się oazą księżmi. Liczebność takich grup wynosi od 10-20 osób. W ramach organizowanej służby liturgicznej formowany jest **aktyw parafialny wśród młodzieży. Pod pozorem działalności religijnej kształtuje się postawy negujące osiągnięcia 40-lecia PRL.**

Liczbę młodzieży objętej akcją oazową można ocenić na około **2 tys.** osób.

Na terenie województwa działają trzy śródroczne ośrodki pracy ruchu OAZ:

- Ośrodek Gdańsk-Wrzeszcz prowadzący rekolekcje tzw. diakonii z różnych parafii. Uczestnicy w br. przeszli szkolenia początkowe i główne w sezonie letnim,
- Ośrodek Gdańsk-Przymorze prowadzi kursy dla animatorów Ruchu Światło-Życie (uczestniczy ok. 50 osób),
- Ośrodek w Pelplinie prowadzony przez moderatorów chełmińskich i gdańskich (uczestniczy ok. 100 osób). Odbywają się tu rekolekcje dla księży moderatorów Ruchu Światło-Życie. Kadre moderatorów stanowią młodzi księża i część alumnów seminariów duchownych w Pelplinie i Gdańsku Oliwie.

Ponadto na przestrzeni ostatnich lat obserwuje się **wzrastający trend w naborze młodzieży do Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie i Gdańsku-Oliwie**. Najwięcej młodzieży do seminariów rekrutuje się z rejonu Tczewa, Kartuz i Gdyni. W roku szkolnym 1980/81 na pierwszym roku było 56 słuchaczy, w kolejnych latach 81/82 – 64, 82/83 – 88, 83/84 – 88, 84/85 – 93.

Na terenie naszego województwa w latach 1980/83 nie obserwowało się ofensywnej działalności Kościoła w stosunku do organizacji ideowo wychowawczych. W ostatnim czasie zjawisko to ma bardziej wyraźny i zorganizowany charakter. Księża dążą do **utrzymania stałych kontaktów z instruktorami Z[wiązku] H[arcerstwa] P[olskiego] i młodzieżą starszo harcerską w ramach nieoficjalnych spotkań w plebaniach**. Został mianowany diecezjalnym kapelanem ds. ZHP w woj. gdańskim ks. Kazimierz Dolny²¹. Ponadto harcerze w mundurach uczest-

²¹ Ks. Kazimierz Dolny (ur. 1958) – duchowny diecezji gdańskiej; święcenia kapłańskie przyjął w 1983 r. Do lipca 1986 r. był wikariuszem w parafii św. Brygidy w Gdańsku. Według Wydziału

niczą w imprezach organizowanych przez Kościół np. wycieczki, pielgrzymki do miejsc kultu religijnego, msze św. itp.

W ostatnim czasie określone kręgi nawołują młodzież do uczestnictwa w zbiorowych modlitwach, wykorzystując do tego śmierć ks. Jerzego Popiełuszki²². Najbardziej narażonymi szkołami na tego typu incydenty były **licea ogólnokształcące** w Gdańsku.

Administracja oświatowa w celu zachowania świeckiego charakteru wychowania dzieci i młodzieży podejmowała i podejmuje szereg działań:

- organizowane są szkolenia dla kadry kierowniczej z udziałem dyrektora Wydziału ds. Wyznań Urzędu Wojewódzkiego,
- problematyka świeckości placówek omawiana jest na naradach z inspektorami i dyrektorami szkół i placówek oświatowo-wychowawczych,
- inspektorzy oświaty i wychowania, dyrektorzy szkół ponadpodstawowych i placówek oświatowo-wychowawczych zobowiązani zostali do przeprowadzenia szkoleń w ramach rad pedagogicznych nt. „Zasady polityki wyznaniowej w Polsce”.
- nauczyciele-metodycy przedmiotów społeczno-politycznych I[nstytutu] K[ształcenia] N[auczycieli] Oddziału Doskonalenia Nauczycieli w ramach szkoleń dla nauczycieli szczególną uwagę zwracają na interpretację faktów historycznych dot. najnowszej historii Polski.

IV WUSW w Gdańsku, akceptował i utożsamiał się z poglądami politycznymi ks. Henryka Jan-kowskiego; wygłaszał kazania, w których „zawierał negatywne treści społeczno-polityczne”; utrzymywał kontakty z przedstawicielami opozycji politycznej. Był organizatorem nabożeństw dla młodzieży licealnej „Jedynka u św. Brygidy”. Por. *Operacja „Zorza II”. Służba Bezpieczeństwa i Komitet Wojewódzki PZPR wobec wizyty Jana Pawła II w Trójmieście (czerwiec 1987)*, wybór, redakcja naukowa i wstęp S. Cenckiewicz, M. Kruk, Warszawa-Gdańsk 2008, s. 52.

²² Ks. Jerzy Popiełuszko (1947-1984) – duchowny archidiecezji warszawskiej; święcenia kapłańskie przyjął w 1972 r.; jako wikariusz pracował kolejno w parafiach: św. Trójcy w Żąbkach, Matki Bożej Królowej Polski w Aninie, Dzieciątka Jezus na warszawskim Żoliborzu; od 1978 r. włączony został do Referatu Duszpasterstwa Zawodowego i Stanowego przy kurii archidiecezjalnej; duszpasterz środowisk medycznych (1978), duszpasterz akademicki (1979); od 20 V 1980 rezydent przy parafii św. Stanisława Kostki; podczas strajków w sierpniu 1980 r. odprawił mszę św. na terenie Huty Warszawa; kapelan NSZZ „Solidarność” w tym zakładzie pracy; od X 1981 r. diecezjalny duszpasterz służby zdrowia; po stanie wojennym organizował w parafii św. Stanisława Kostki comiesięczne msze św. w intencji ojczyzny, wspierał prześladowanych i represjonowanych; w 1983 r. zorganizował I pielgrzymkę świata pracy na Jasną Górę; represjonowany przez SB, wielokrotnie przesłuchiwany, aresztowany w dn. 12-13 XII 1983 r.; inwigilowany przez Wydział IV SUSW od 2 IX 1982 r. w ramach SOR krypt. „Popiel”; 19 X 1984 r. uprowadzony i zamordowany przez funkcjonariuszy SB; 6 VI 2010 beatyfikowany przez abp. Angelo Amato, prefekta Kongregacji ds. Kanonizacyjnych, podczas mszy św. na placu Piłsudskiego w Warszawie. Por. *Aparat represji wobec Księdza Jerzego Popiełuszki 1982-1984*, t. 1, wstęp J. Żaryn, red. J. Mysiakowska, wybór i opr. J. Gołębiowski, J. Mysiakowska, A.K. Piekarska, Warszawa 2009, s. 72.

Dla przeciwdziałania zorganizowanej działalności Kościoła wśród dzieci i młodzieży należy:

1. W rzetelny sposób realizować treści programowe w szkołach, które służą kształtowaniu naukowego poglądu na świat²³.
2. Zorganizować kluby dla młodzieży i ogólnodostępne boisko w środowisku zamieszkania wraz z zabezpieczeniem odpowiednich instruktorów²⁴.
3. W pedagogizacji rodziców w większym stopniu uwzględniać problematykę świeckiego charakteru placówek opiekuńczo-wychow.[awczych]²⁵.
4. Zobowiązać organizacje młodzieżowe do ofensywnej działalności poprzez:
 - organizowanie obozów szkoleniowo-wypoczynkowych dla opiekunów organizacji i młodzieży przy minimalnej odpłatności uczestników²⁶
 - zabezpieczenie wysokokwalifikowanej kadry pedagogicznej do prowadzenia zajęć w obozach²⁷.

Kurator Oświaty i Wychowania
(-) Władysław Tuminowski²⁸

Wykonano w 2 egz.

Egz. Nr 1 – Sekretarz KW PZPR

Tow. J. Michałowska-Gumowska²⁹

Egz. Nr 2 – a/a

Wyk. M.W.

Druk B.K. dnia 17.11.1984 r.

Źródło: APG, KW PZPR, sygn. 2384/1995, k. 10-14.

²³ Na marginesie dopisek odręczny: życzenie.

²⁴ Na marginesie dopisek odręczny: mało konkretne.

²⁵ Na marginesie dopisek odręczny: jak?

²⁶ Na marginesie dopisek odręczny: a kto i z czego ma płacić.

²⁷ Na marginesie dopisek odręczny: konkr[etnie].

²⁸ Władysław Tuminowski (ur. 1932) – w PZPR od 1955 r.; członek ZHP (w l. 1946-1951), ZMP (w l. 1949-1955); pełnił funkcję Kierownika Wydziału Organizacyjnego KW PZPR w Gdańsku (do 31.08.1981 r.) oraz Kuratora Oświaty i Wychowania w Gdańsku. Por. *Władysław Tuminowski*, <www.katalog.bip.ipn.gov.pl>, (data dostępu: 22.10.2011).

²⁹ Joanna Michałowska-Gumowska (1945-2001) – członek PZPR od 28 XII 1968 r.; członek ZMS; absolwentka studiów doktoranckich w Wyższej Szkole Nauk Społecznych przy KC PZPR w Warszawie (1979). Po wprowadzeniu stanu wojennego wiceprzewodniczący RW PRON w Gdańsku; w okresie 20 XII 1982 - 16 XII 1985 Sekretarz ds. Nauki i Oświaty KW PZPR w Gdańsku; od 12 XI 1985 do 23 X 1987 minister oświaty i wychowania w rządzie Zbigniewa Messnera, w l. 1986-1989 członek Ogólnopolskiego Komitetu Grunwaldzkiego. Por. *Joanna Michałowska-Gumowska*, <www.katalog.bip.ipn.gov.pl>, (data dostępu: 21.05.2011).

NR 2

1984, listopad, Gdańsk.: Opinia KW PZPR w Gdańsku na temat duszpasterstwa młodzieży podejmowanego przez Kościół katolicki w województwie gdańskim.

**OPINIA KOMISJI OŚWIATY KW PZPR W GDAŃSKU DOTYCZĄCA
DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO WŚRÓD MŁODZIEŻY
– PRZYPADKI NARUSZANIA ŚWIECKOŚCI SZKOŁY W WOJ. GDAŃSKIM
ORAZ SPOSOBY PRZECIWDZIAŁANIA**

W latach 1980-81 w niektórych placówkach oświatowo-wychowawczych doszło do naruszenia zasad świeckości. Część rodziców i młodzieży, a także nauczycieli – często z inspiracji kleru i przy **biernej postawie dyrektorów i rad pedagogicznych** oraz władz oświatowych – dopuściła się zawieszenia emblematów religijnych w wielu pomieszczeniach szkolnych.

Obiektywnie trzeba stwierdzić, że w ówczesnym okresie szkoła miała niewiele sojuszników w walce o zachowanie świeckiego charakteru. Jednak tam, gdzie kierownictwa szkół stanowczo obstawały i strzegły świeckiego charakteru, pomimo wielu kłopotów, szybko likwidowano przypadki wieszania emblematów religijnych lub sami inicjatorzy rezygnowali z takich zamiarów. W części placówek świecki charakter przywrócono po wprowadzeniu stanu wojennego, m.in. dzięki dużej pomocy niektórych **komisarzy wojskowych**.

Niestety, nie **wszyscy dyrektorzy i nauczyciele**, a także władze oświatowe stanęły na wysokości zadania. W chwili obecnej nadal emblematy religijne wiszą **aż w 47** szkołach województwa. Prawda, że są to w zasadzie szkoły wiejskie i punkty filialne, ale to nie zmienia faktu, że **toleruje się** aż w tylu placówkach **naruszenie prawa**.

Zdaniem Komisji Oświaty K[omitetu] W[ojewódzkiego] P[olskiej] Z[jednoczonej] P[artii] R[obotniczej] – **część dyrektorów i nauczycieli oraz inspektorów oświaty** i wychowania **nie jest zainteresowana przywróceniem świeckiego wystroju** placówek i dlatego nie przejawia działalności w tym zakresie. Winę za ten stan rzeczy ponoszą również instancje partyjne i władze administracyjne gmin. Np. w mieście i gminie Kartusy emblematy religijne wiszą w 7 szkołach, w gminie Dziemiany i Lipuszu – w 6 szkołach, w Sierakowicach – w 7, a w Stężycy – w 6-ciu.

W miesiącu październiku i listopadzie br. – z inicjatywy Wydziału Nauki i Oświaty KW – instancje partyjne i władze oświatowe przeprowadziły rozmowy partyjno-służbowe z dyrektorami i I sekretarzami Pop wszystkich szkół podstawowych i ponadpodstawowych, podczas których dokonano oceny realizacji wybranych odcinków życia szkół, a mianowicie: rozwoju partii, związków zawodo-

wych i organizacji młodzieżowych, pracy politycznej z nauczycielami, a także działań przeciwstawiających się przenikaniu ideologii i penetracji kleru wśród dzieci i młodzieży. Komisja uważa, że istnieją obiektywne przesłanki, ażeby przywrócić w woj. gdańskim świecki charakter szkół, ale pod warunkami, że dyrekcjom szkół pomocy udziela instancje partyjne, naczelnik i władze oświatowe. Tam, gdzie dotychczas umiejętnie i mądrze rozwiązywano ten problem nie doszło do żadnych incydentów – co najwyżej rodzice przenieśli krzyże do kościołów. W stosunku do dyrektorów szkół i pracowników administracji szkolnej, którzy nie będą chcieli tych spraw podjąć (a są tacy!) należy zastosować środki dyscyplinarne i partyjne³⁰.

Kler prowadzi frontalną, skomasowaną, różnorodną działalność wśród dzieci i młodzieży. Ostatnio znacznie nasiliło się ich oddziaływanie. Przejawia się ono głównie w formach podanych w materiale Kuratorium Oświaty i Wychowania, ale także poprzez organizację: wycieczek, dyskotek, spotkań wszelkiego rodzaju np. z ludźmi teatru, naukowcami, pisarzami itp. W w/w zajęciach i imprezach udział bierze spora ilość młodzieży, szczególnie Trójmiasta. Trzeba stwierdzić, że kler dysponuje na te cele nieograniczonymi środkami finansowymi i materialnymi, a także bardzo dobrze przygotowaną kadrą.

A jak wygląda sytuacja w szkołach i czym one dysponują?

Na podstawie przeprowadzonych rozmów i rozeznania można przyjąć, że co najmniej 80% nauczycieli jest wierzącymi i praktykującymi. Dotyczy to również **sporej ilości dyrektorów szkół, w tym i średnich**. Część nauczycieli demonstruje swój stosunek do tych spraw przez noszenie insygniów religijnych³¹.

Podczas rozmów spora grupa dyrektorów wykazała brak znajomości działań kleru wśród dzieci i młodzieży. Część wręcz oświadczyła, że największym ich celem, a zarazem sukcesem jest zabezpieczenie spokoju w kierowanych placówkach i dlatego nie próbują podejmować działalności światopoglądowej. Ponadto stwierdziła, że tylko niewielu nauczycieli chce i może podejmować te tematy. Na odcinku przeciwdziałania rozszerzaniu się wpływów kleru na dzieci i młodzież większość szkół nie może pochwalić się wynikami. Najczęściej spotykaną formą jest **organizowanie zajęć pozalekcyjnych**. Niestety odbywają się one przeważnie przy nikłej frekwencji, wynikającej m.in. z **mało atrakcyjnych** form i tematów, a także niedostatecznego zabezpieczenia finansowego, materiałowego i kadrowego. Mizerne rezultaty – jak dotychczas – daje również organizacja zajęć w soboty. Przyczyna – często niechęć nauczycieli, a także uczniów, trudności komunikacyjne, brak atrakcyjnych propozycji itp. Szkoły mają opracowane plany i programy zajęć pozalekcyjnych – Niestety z ich wykorzystaniem jest źle. Do-

³⁰ Na marginesie dopisek odręczny: najwyższy czas!

³¹ Na marginesie dopisek odręczny: nie powinno tak być.

tychczas nie udało się zmobilizować, czy wręcz zmusić szkoły do zadowolającej realizacji własnych, przyjętych przecież przez rady pedagogiczne planów zajęć pozalekcyjnych. W tej sytuacji czas po lekcjach w zasadzie zagospodarowuje młodzież sama, jednak coraz częściej wyręcza nas w tym przeciwnik ideologiczny.

Ponieważ nie dysponujemy w chwili obecnej wystarczającą ilością dobrze przygotowanej kadry ani odpowiednimi środkami do podjęcia szerokiej pracy ideowo-wychowawczej i światopoglądowej, dlatego Komisja Oświaty proponuje, by zgodnie z wnioskami Wydziału Nauki i Oświaty KW PZPR skoncentrować nasz wysiłek na najbardziej zagrożonych odcinkach, tj. liceach ogólnokształcących, szkołach medycznych i niektórych szkołach zawodowych. W tym celu należy:

- w placówkach tych dokonać głębokiej analizy sytuacji kadrowej oraz oceny pracy partyjnej i ideowo-wychowawczej. Zweryfikować lub od nowa opracować i konsekwentnie realizować programy pracy ideowo-wychowawczej
- Kuratorium Oświaty i Wychowania winno wznowić³² te swoje działy, na których barkach spoczywa cały ciężar sterowania pracą ideowo-wychowawczą w placówkach oświatowo-wychowawczych lub dokonać zmiany zakresu przydziału czynności pracowników działu szkolnictwa ogólnokształcącego i zawodowego
- Kuratorium Oświaty i Wychowania powinno wyegzekwować od dyrekcji szkół realizację Uchwały Egzekutywy KW PZPR z dnia 23.08.1984 r. w sprawie wyznaczenia w każdej szkole wyżej zorganizowanej z-cy dyrektora odpowiedzialnego za sprawy ideowo-wychowawcze
- Oddział Doskonalenia Nauczycieli powinien w trybie pilnym podjąć szkolenie wychowawców klas szkół zagrożonych z zakresu pracy ideowo-wychowawczej
- W celu stworzenia warunków do organizacji zajęć pozalekcyjnych – Urząd Wojewódzki winien do szkół skierować nadzwyczajne środki finansowe i materialne
- Pilnie należy podjąć prace nad rozszerzeniem zakresu akcji letniej w roku 1985 i następnych³³.

Niewystarczający w stosunku do aktualnych potrzeb jest rozwój i działalność organizacji młodzieżowych.

Zorganizowanie w Z[wiązku] S[ocjalistycznej] M[łodziży] P[olskiej] w szkołach ponadpodstawowych wynosi ok. 10% ale w liceach ogólnokształcących zaledwie 4,8%. Dodać trzeba, że aż w 15 szkołach brak ogniw organizacji ZSMP-owskiej. Nieco lepiej jest z Z[wiązkiem] H[arcerstwa] P[olskiego] – zor-

³² Nad wyrazem dopisek odręczny: umocnić.

³³ Na marginesie dopisek odręczny: zmniejszyć odpłatność.

ganizowanie sięga tu 20%³⁴. Zdaniem Komisji Oświaty, sytuacji w tym zakresie nie poprawi się, dopóki władze oświatowe nie będą egzekwowały od dyrekcji i nauczycieli pracy na rzecz **tworzenia klimatu** dla działalności organizacji młodzieżowych.

Propozycje wniosków:

1. Wojewoda Gdański dokona oceny skuteczności działań Kuratorium Oświaty i Wychowania w zakresie wdrożenia i realizacji programu wychowawczego „Kogo chcemy wychować w polskiej szkole” w szkołach województwa gdańskiego.

Termin: 31.01.1985 r.

Odpowiedzialny: Wojewoda Gdański³⁵

2. Wojewoda Gdański zabezpieczy zwiększone środki na rozwój zajęć pozalekcyjnych i pracy ideowo-wychowawczej w liceach ogólnokształcących i wybranych szkołach zawodowych.

Termin: 31.03.1985 r.

Odpowiedzialny: Wojewoda Gdański

3. Kuratoria Oświaty i Wychowania oraz Oddział Doskonalenia Nauczycieli zorganizują szkolenie dla:

- a) Kadry dyrektorskiej liceów ogólnokształcących i niektórych szkół zawodowych z zakresu wybranych tematów światopoglądowych,
- b) Wychowawców klas liceów ogólnokształcących Trójmiasta,
- c) Rad pedagogicznych liceów ogólnokształcących i niektórych szkół zawodowych w zakresie tematów światopoglądowych i stosunków państwo-Kościół.

Termin: 1.01.1985

Odpowiedzialny: Kuratorium O[światy]
i W[ychowania]

Dyrektor ODN

³⁴ *Na marginesie dopisek odręczny: oddz.[iaływanie] kleru.*

³⁵ W latach 1982-1988 wojewodą gdańskim był Mieczysław Cygan (1921-2006) – członek PPR oraz PZPR; od 1964 r. gen. brygady Sił Zbrojnych Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej; w latach 1982-1988 członek Egzekutywy Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Gdańsku ; w 1985 został powołany w skład Komisji Planowania przy Radzie Ministrów; w l. 1985-1990 członek Rady Naczelnej, zaś w 1989-1990 Sekretarz Generalny Rady Ochrony Pamięci Walki i Męczeństwa. Por. *Operacja „Zorza II”. Służba Bezpieczeństwa i Komitet Wojewódzki PZPR wobec wizyty Jana Pawła II w Trójmieście (czerwiec 1987)...*, s. 4.

4. Kuratorium Oświaty i Wychowania dokona oceny realizacji programów i planów zajęć pozalekcyjnych w liceach ogólnokształcących i wybranych szkołach zawodowych i spowoduje ich optymalne wykonanie.

Odpowiedzialny: Kuratorium OiW

Termin: 31.01.1985.

5. Instancje partyjne w Kartuzach, Sierakowicach, Dziemianach-Lipuszu i Stężyicy dokonają analizy sytuacji społeczno-politycznej i kadrowej w placówkach, w których nastąpiło naruszenie zasady świeckości.

Termin: 15.02.1985 r.

Odpowiedzialny: I sekretarze instancji

6. Zobowiązać instancje partyjne I stopnia do wzmożenia działalności udzielania w większym zakresie pomocy szkołom w pracy ideowo-politycznej.

Gdańsk, listopad 1985 r.

Przewodniczący
Komisji Oświaty KW PZPR
Romuald Suchorz³⁶

Źródło: APG, KW PZPR, sygn.. 2384/1995, k. 2-7.

THE ACTIVITIES OF THE ROMAN – CATHOLIC CHURCH WITH YOUTH IN THE REGION OF THE CITY OF GDANSK IN LIGHT OF THE KW PZPR DOCUMENTS

Summary

Political changes in the 1980's were made possible largely due to the involvement of the youth in opposition activities. One of the reasons for this was the openness of the youth towards proposals by the Polish church in the years 1945-1989. *During this communist period, the Catholic Church fought constantly with the communist government to protect the spirituality of Polish youth.* The last chapter of this clash took place in the 80's. The communist government tried to restrict the influence of the churches on the young people at all costs.

In this article, the author presents an analysis of the documents of the communist party of the city of Gdansk. He examines the influence on Polish youth of the movement called "*Ruch Światło – Życie*" (*Light-Life movement*). The documents report examples of school boards and teachers disobeying 'school secularity' by maintaining crosses in classrooms. At that time, the communist authorities ran a campaign to remove religious symbols from educational establishments in the whole country.

³⁶ Powyżej nieczytelny podpis: w zastępstwie.

Keywords: Polish history of the 20th century, Church in Polish People's Republic, Youth priesthood, Gdansk Diocese, repressions of authorities in accordance with Church in Polish People's Republic

Nota o Autorze: ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB – salezjanin; dr historii, mgr teologii; kierownik Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Piłskiej; wicepostulator procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej; zajmuje się badaniem dziejów młodzieżowej opozycji i NSZZ „Solidarność” w PRL-u, historią Kościoła w tym okresie, martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej oraz historią salezjanów w Polsce.

Słowa kluczowe: historia Polski XX w., Kościół w PRL, duszpasterstwo młodzieżowe, diecezja gdańska, represje władz wobec Kościoła w PRL

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU SEMINARYJNYM 2010/2011

1. WPROWADZENIE

Minęły już trzy lata od połączenia salezjańskich seminariów w Polsce. Miniony rok akademicki wzmacnia w nas przekonanie, że podjęte przed trzema laty decyzje przynoszą dobre owoce i warto było podjąć wysiłek pokonywania trudności związanych z poszukiwaniem wspólnej drogi, która prowadzi do wzmocnienia i pogłębienia salezjańskiej formacji.

Łosiówka coraz bardziej pozwala odkrywać salezjański charyzmat w różnych formach jego realizacji w naszej Ojczyźnie. Doświadczenia salezjańskiego życia współbraci jednej inspektorii stają się ubogaceniem i inspiracją dla innych. Cieszy fakt, że wspólne życie na Łosiówce przynosi owoce w postaci podtrzymywania relacji przyjaźni i współpracy pomiędzy współbraćmi, którzy już jako kapłani pracują w różnych inspektoriatkach.

Miniony rok przeżyliśmy w naszej seminaryjnej wspólnotcie inspirowani poprzez wydarzenia w Kościele i w Zgromadzeniu Salezjańskim. Hasło roku duszpasterskiego „W komunii z Bogiem” zachęcało nas do podejmowania wysiłku zmierzającego do głębszego doświadczenia Boga i rozumienia własnego powołania. Wierni wskazaniom zawartym w Wiąźniance Księdza Generała Pasquala Chaveza czyniliśmy wysiłki, by lepiej widzieć Boga, ludzi i siebie w perspektywie naszego powołania. Konkretną drogę realizacji tych zamierzeń wyznaczał nam opracowany wspólnie Program Życia Wspólnoty. Jestem przekonany, że miniony rok akademicki dostarczył zarówno całej wspólnotcie seminaryjnej, jak i poszczególnym współbraćiom wielu powodów do satysfakcji.

2. INAUGURACJA NOWEGO ROKU AKADEMICKIEGO

Rozpoczęcie Roku Akademickiego 2010/11 poprzedził kilkudniowy pobyt całej wspólnoty w Zakopanem, gdzie w tatrzańskiej scenarii wchodziliśmy w rytm życia wspólnotowego i pogłębiailiśmy nasze relacje braterskie, szczególnie z nowo przybyłymi do wspólnoty współbraćiami.

Inauguracja roku akademickiego odbyła się 1 października w gmachu WSDTS w Krakowie. Uroczystej Mszy Świętej koncelebrowanej przewodniczył Radca Generalny Regionu Europa Północ, ks. dr Marek Chrzan, który wygłosił homilię na temat powołania salezjańskiego. Po Eucharystii w auli seminaryjnej miała miejsce oficjalna część inauguracji nowego roku akademickiego, na którą złożyło się powitanie przez Rektora Seminarium przybyłych gości, sprawozdanie rektorskie oraz wykład inauguracyjny przygotowany i wygłoszony przez panią prof. Krystynę Czubę pt. *Komunikacja w mass mediach*. Oficjalną część inauguracji zakończyły krótkie wystąpienia zaproszonych gości. Uroczystość inauguracji zaszczycił swoją obecnością przedstawiciel Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ks. dr hab. Wojciech Zyzak.

3. ALUMNI I KADRA DYDAKTYCZNO-FORMACYJNA

W minionym roku akademickim do wspólnoty seminaryjnej pw. Niepokalanego Poczęcia należało jedenastu kapłanów, sześciu diakonów oraz czterdziestu pięciu alumnów: 11 na kursie V, 16 na kursie IV i 18 na kursie III.

Funkcję Rektora WSDTS pełnił ks. dr Wojciech Krawczyk, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych ks. dr Sylwester Jędrzejewski, pełniący funkcję prorektora ds. studiów.

Personel dydaktyczny w roku akademickim 2010/2011 tworzyło 41 wykładowców: 32 spośród nich to salezjanie; 4 wykładowców to osoby duchowne przynależące do diecezji bądź do innych zakonów; pozostałe 5 osób to wykładowcy świeccy. Wśród wykładowców 11 posiadało status samodzielnych pracowników naukowych, 24 wykładowców posiadało stopień doktora, pozostali wykładowcy (7) posiadali magisteria specjalistyczne.

4. SYMPOZJA, KURSY I SZKOLENIA

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie wraz z Salezjańskim Centrum Edukacyjnym było organizatorem kilku sympozjów, kursów i szkoleń przeznaczonych dla osób duchownych i świeckich.

Konferencje naukowo-szkoleniowe:

Dla nauczycieli i wychowawców:

23 października 2010 r. – pt. *System wychowawczy Księdza Bosko w realiach współczesnych.*

Dla katechetów:

26 marca 2011 r. – pt. *Katecheta w szkole.*

Dla kapłanów tzw. Kwinkwennium:

22 – 23 października 2010 r. – *Metody aktywizujące w katechezie;*

16 – 17 grudnia 2010 r. – *Adhortacja apostolska Verbum Domini;*

25 – 26 marca 2011 r. – *Warsztaty kaznodziejskie.*

Konwersatoria:

W roku akademickim 2010/2011 zostały przeprowadzone zajęcia w ramach tzw. konwersatoriów w dwóch sesjach: od 24 do 27 września 2010 r. oraz od 3 do 5 stycznia 2011 r. Konwersatoria obejmowały następujące zagadnienia:

Rok III: Warsztaty psychologiczne: *Autoformacja;*

Rok IV/V/VI: Warsztaty pastoralne: *Przygotowanie materiałów do prowadzenia rekolekcji szkolnych.*

5. STUDIA

Studia przebiegały zgodnie z programem opartym o *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznymi UPJPII oraz założeniami *Formacji Salezjanów ks. Bosko* przedstawionymi w dokumentach Zgromadzenia.

Rok akademicki obejmował w sumie 139 dni wykładowych (67 – pierwszy semestr, 72 – drugi semestr). Liczba ta została powiększona o sześć dni zajęć zorganizowanych w ramach konwersatoriów i warsztatów dla wszystkich kursów.

W minionym roku akademickim w naszym seminarium prowadzono dziewięć seminariów naukowych.

23 lutego 2011 r. w gmachu naszego seminarium odbyła się obrona prac magisterskich. Przed komisją egzaminacyjną stanęło dziewięciu współbraci. Wszyscy uzyskali tytuł magistra.

Święcenia i posługi

W roku sprawozdawczym święcenia kapłańskie przyjął 6 diakonów. Dnia 21 maja 2011 r. w Sanktuarium MBWW w Oświęcimiu ks. bp Józef Kupny udzielił święceń kapłańskich diakonom Marcinowi Śnieżyńskiemu oraz Andrzejowi Urbańczykowi. Grono nowo wyświęconych prezbiterów powiększyli współbracia spoza naszej wspólnoty, dk. Łukasz Nawrat z Rzymu oraz dk. Mateusz Rochowiak z Kielc.

29 maja 2011 r. w Łądzie nad Wartą z rąk Prymasa Polski, ks. abpa Józefa Kowalczyka, święcenia kapłańskie przyjął pozostałych 4 diakonów naszej wspólnoty, którzy przynależą do Inspektorii Pilskiej: dk. Bartłomiej Chmielewski, dk. Adam Kierszka, dk. Michał Słodkowski i dk. Krzysztof Rudziński.

Dnia 25 czerwca 2010 r. w kaplicy Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Krakowie ks. bp Kazimierz Gurda udzielił święceń diakonatu 11 współbraciom, spośród których 10 należy do naszej seminaryjnej wspólnoty.

Posługę akolitu w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia, tj. 8 grudnia 2010 r., przyjął 13 alumnów, a posługę lektoratu, 9 kwietnia 2011 r., przyjął 15 współbraci.

6. BIBLIOTEKA

W minionym roku akademickim odpowiedzialność za bibliotekę przejął ks. Wojciech Krawczyk wspierany przez ks. Sylwestra Jędrzejewskiego i stały personel biblioteki. Systematycznie prowadzono prace nad porządkiem księgozbioru i powiększaniem zasobów katalogu elektronicznego. W bibliotece zatrudnione były trzy wykwalifikowane osoby oraz zaangażowanych było 4 współbraci w ramach tzw. zajęć stałych.

Katalog elektroniczny obejmuje obecnie około 89 000 opisów. W roku sprawozdawczym liczba rekordów wzrosła o ponad 7 tysięcy. W katalogu elektronicznym nie zostało ujętych około 80 000 pozycji książkowych.

W roku sprawozdawczym zakupiono 133 tytuły książkowe oraz prowadzono prenumeratę 119 tytułów czasopism. Wszystkie prenumerowane czasopisma z ostatnich pięciu roczników są udostępnione w czytelni.

Oprócz systematycznych zakupów książek i czasopism, istotnym sposobem rozwoju naszej biblioteki są darowizny. Pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować wszystkim darczyńcom naszej biblioteki. Słowa wdzięczności kieruję do współbraci i przełożonych wspólnoty z Łądu, którzy ofiarowali naszej bibliotece cenny dar w postaci książek i czasopism teologicznych.

Wyrazy uznania i wdzięczności kieruję do osób zatrudnionych w bibliotece. To dzięki ich kompetentnej i pełnej oddania pracy biblioteka nasza w bieżącym roku mogła funkcjonować i się rozwijać.

7. FORMACJA SEMINARYJNA

Kształcenie predyspozycji intelektualnych to ważny, lecz nie jedyny, wymiar formacji prowadzonej w WSDTS, mającej na celu przygotowanie współbraci do życia w charyzmie salezjańskim jako kapłan lub koadiutor. Zgodnie z dokumentami Kościoła i Zgromadzenia, proces ten obejmuje, obok wymiaru intelektualnego, również wymiar dojrzałości osobowej, wymiar duchowy oraz wymiar pastoralny.

Zasadnicze cele formacji w poszczególnych wymiarach są zawarte w dokumentach Zgromadzenia, a ich uszczegółowienie następuje poprzez opracowanie Programu Życia Wspólnoty. W minionym roku wyznaczyliśmy następujące cele formacyjne:

Wymiar dojrzałości osobowej

Wyznaczone w Programie Życia Wspólnoty cele w tym wymiarze dotyczyły przede wszystkim kształtowania i doskonalenia umiejętności życia wspólnotowego. Staraliśmy się kształtować postawę dialogu, szczególnie w sytuacjach problemowych, podnosić jakość i skuteczność komunikacji we wspólnocie. Dowartościowaliśmy spotkania wspólnotowe, które ze swojej natury służą budowaniu i pogłębianiu relacji braterskich.

Wymiar duchowy

W wymiarze życia duchowego, inspirowani przez Kapitułę Generalną 26, staraliśmy się pogłębić rozumienie charyzmatu salezjańskiego. Działania te dotyczyły poszerzenia wiedzy na temat życia Księdza Bosko, świętych i błogosławionych Rodziny Salezjańskiej oraz zapoznawania się z bieżącymi dokumentami Zgromadzenia Salezjańskiego.

Troska o życie duchowe znalazła swój wyraz w wierności osobistej modlitwie, starannym przygotowaniu liturgii, głębokim przeżyciu dni skupienia oraz podejmowaniu wspólnotowych inicjatyw dotyczących życia duchowego.

Formacja pastoralna

W programie Życia Wspólnoty zwróciliśmy uwagę na jakość przygotowania pastoralnego. Wyznaczone cele dotyczyły rewizji programu formacji pastoralnej, większego zaangażowania osobistego podczas przygotowania do przyjęcia posług i święceń oraz troski o jakość opracowania i prowadzenia podejmowanych przez nas inicjatyw duszpasterskich.

Przygotowanie pastoralne w naszym seminarium realizowano w następujących formach:

- ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych;
- praktyki wakacyjne przeżywane we wspólnotach lokalnych;
- stałe bądź okazjonalne zaangażowania pastoralne w ciągu roku:
 - przygotowanie i przeprowadzenie misterium Męki Pańskiej;
 - pomoc w organizacji Dni Młodzieży w inspektoriat macierzystych;
 - organizacja Uroczystości św. Jana Bosko z udziałem młodzieży;
 - pomoc w organizacji niedziel powołaniowych;
 - przygotowanie i prowadzenie rekolekcji wielkopostnych;
 - pomoc w organizacji dni skupienia dla młodzieży.

Szczególnie ważnym elementem formacji młodych salezjanów jest towarzyszenie powołaniowe w wymiarze kierownictwa duchowego. Serdecznie dziękuję naszym spowiednikom, ks. Henrykowi Bardurze i ks. Stanisławowi Oskwarkowi, za pełną poświęcenia wierność konfesjonałowi i dyspozycyjność.

8. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA

29 września 2011 roku Rada Wydziału Teologicznego UPJPII przyjęła aneks do umowy afiliacyjnej naszego Seminarium. Na mocy tego aneksu rozpoczyna się nowy rozdział współpracy w strukturach Papieskiej Uczelni, a nasi współpracownicy już od pierwszego roku studiów teologicznych będą studentami Uniwersytetu. Żywimy nadzieję, że współpraca ta przyczyni się do podwyższenia poziomu kształcenia w naszym Seminarium. Żywimy wielką wdzięczność wobec społeczności Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II nie tylko za umożliwienie nam podpisania wspomnianego aneksu, ale za to dobro, które jest owocem wielowymiarowej współpracy z Uniwersytetem.

Drugim wydarzeniem minionego roku, które wpisuje się w historię tego miejsca, była obecność Księdza Generała i jego Rady oraz zarządów salezjańskich inspektorii z centralnej części Europy podczas Wizyty d'Insieme. Pragnę w tym miejscu podziękować wszystkim współpracownikom, tym starszym i tym młodszym, którzy byli zaangażowani w przygotowanie i obsługę tego wydarzenia, za ich oddanie i niestrudzoną pracę. Ich postawa była wyraźnym świadectwem solidności i poświęcenia.

9. ZMIANY PERSONALNE

W bieżącym roku akademickim wspólnotę seminaryjną opuścił ks. dr Sylwester Jędrzejewski, długoletni wykładowca Pisma Świętego i kierownik studiów. Pragnę ks. Sylwestrowi podziękować za wszelkie dobro, które było owocem jego pracy. Zapewne będziemy odczuwać brak jego kompetencji, ale pocieszający jest fakt, że ks. Sylwester nie opuścił Krakowa i liczymy na jego życzliwość i pomoc. Jego funkcję objął ks. Stanisław Oskwarek, dobrze znany w naszej wspólnotcie, jako spowiednik i kierownik duchowy.

Naszą wspólnotę opuścił ks. Paweł Barylak, który przez trzy lata był katechetą. Bardzo serdecznie dziękuję ks. Pawłowi za jego obecność ponad podziałami i ogromny wkład, jaki wniósł do naszej wspólnoty. Jego funkcję przejął przybyły z Inspektorii Piłskiej ks. Rafał Burnicki. Serdecznie go witamy i życzymy mu satysfakcji z pełnienia nowych odpowiedzialności.

W osobie ks. Stanisława Mierzwę znajdowaliśmy przez wiele lat przykład systematycznej i kompetentnej pracy duszpasterskiej. W tym roku ks. Stanisław objął funkcję dyrektora i proboszcza w Przemyślu i opuścił naszą wspólnotę. Jego obowiązki przejął ks. Robert Bieleń. Księdzu Stanisławowi dziękujemy za jego świadectwo i kompetentne rady w wymiarze formacji nie tylko duszpasterskiej, a ks. Robertowi życzymy owocnej pracy duszpasterskiej.

Dużą nadzieję łączymy z przybyciem do naszej wspólnoty ks. Dariusza Porzucka, który już od roku przygotowuje się do przyjęcia odpowiedzialności za naszą bibliotekę. Jestem przekonany, że owoce jego obecności wśród nas będziemy zbierać nie tylko w przestrzeni funkcjonowania biblioteki, ale również w innych wymiarach naszego wspólnotowego życia.

10. BAZA MATERIALNA

Administrację bazy materialnej, przy ścisłej współpracy z ks. ekonomem inspektorialnym, prowadził ks. Janusz Kasza.

Do najważniejszych inwestycji minionego roku należy zaliczyć:

- remont i konserwację poszycia dachowego na dwóch skrzydłach gmachu naszego seminarium;
- remont pomieszczeń mieszkalnych współbraci;
- remonty, przeglądy i naprawy związane z uszkodzeniami obiektów i sprzętu po dwóch tegorocznych powodziach.

11. ZAKOŃCZENIE

Przygotowanie sprawozdania, również jego wysłuchanie, kosztuje niemało wysiłku, ale pozwala znane nam fakty zobaczyć w szerszej, bardziej całościowej perspektywie i zauważyć, że małe dobro dnia codziennego układa się w piękną mozaikę i przybiera całkiem inne rozmiary.

Dziękujemy Bogu za Jego Błogosławieństwo i ludziom, dzięki którym doświadczaliśmy dobra w różnych kontekstach naszego życia. Najpierw dziękuję tym, którzy bezpośrednio są zaangażowani w działalność naszego Seminarium – przełożonym, formatorom i wszystkim wykładowcom. Dziękuję najliczniejszej grupie współbraci z naszej wspólnoty, naszym alumnom, za dobro, które wnoszą w naszą wspólnotę poprzez dary osobowe, zaangażowanie i pracę. Tak jak młodzież jest przyszłością świata, tak oni są przyszłością Zgromadzenia. Dziękuję za ich otwartość, gotowość do przemiany i postawę twórczości, by zmieniać na lepsze tę rzeczywistość, w której żyjemy według planu Ewangelii za przykładem ks. Bosko.

Dziękuję wszystkim tym osobom, które poprzez swoją pracę zapewniają nam dobre warunki życia. Na ręce ks. ekonomy, Janusza Kaszy, składam podziękowanie całemu personelowi administracyjnemu i wszystkim naszym darczyńcom i przyjaciółom.

Na zakończenie słowa podziękowania kieruję do tych, którzy w piramidzie formacji stoją u jej podstawy i dźwigają cały jej ciężar. Mam tu na myśli naszych przełożonych wyższych: Księdza Radcę

Marka Chrzana i naszych Księży Inspektorów oraz ich najbliższych współpracowników w osobach Wikariuszy i Ekonomów. Za ich obecność w procesie formacji i kształcenia z serca dziękuję.

Długi jest łańcuch ludzi, którym winniśmy naszą wdzięczność, nie sposób jest ich imiennie wymienić. Wszystkich naszych darczyńców chcemy obdarować z serca płynącym słowem dziękuję.

Bóg niech będzie uwielbiony!

Ks. Wojciech Krawczyk SDB
Rektor WSD TS, Kraków

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ
W ROKU SEMINARYJNYM 2010/2011

WPROWADZENIE

Kościółowi, twórcy pierwszych uniwersytetów i mecenasowi sztuki, zawsze leżała na sercu troska o jak najlepsze – duchowe i intelektualne – przygotowanie przyszłych duszpasterzy. Kwestia ta staje się pilna zwłaszcza dzisiaj, w epoce relatywizacji prawdy, w której wierni oczekują od kapłana świadectwa życia opartego na Bogu i Ewangelii oraz gruntownej wiedzy.

Z myślą o tym, istniejące od lipca 1952 roku, Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, stara się jak najlepiej realizować ten ideał, formując ducha oraz kształcąc przyszłych duszpasterzy dzieci i młodzieży. Od początku jej istnienia, mieszczącą się w pocysterskim zespole klasztornym, łądzką *Alma Mater*, ukończyło ponad sześćuset kapłanów.

1. PERSONALIA

W roku akademickim 2010/2011 rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą był ks. dr Ryszard Sadowski. Wraz z nim zarząd seminarium i Radę Domu tworzyli: ks. dr Krzysztof Butowski, ks. dr Wojciech Gretka, ks. mgr Mariusz Kowalski, ks. mgr lic. Dariusz Łużyński, ks. mgr Wojciech Lech, ks. mgr Piotr Przyborski i ks. mgr Mariusz Słomiński.

Oprócz tych osób wspólnotę zakonno-seminaryjną współtworzyli: ks. mgr Marek Babicz (długoletni członek Rady Domu, wychowawca alumnów, a od września 2010 r. kierownik biblioteki), ks. mgr Czesław Banach, ks. mgr lic. Apoloniusz Domański (lektor języka łacińskiego), ks. Władysław Grochal (organizator i długoletni kierownik biblioteki), ks. Stanisław Jezierski (spowiednik), ks. mgr Władysław Kołyszko (pracownik Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie, spowiednik alumnów i sióstr zakonnych oraz konferencjonista), ks. dr Zenon Klawikowski (kierownik Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie), ks. mgr Józef Koszewnik, ks. mgr Bolesław Leciej (spowiednik), ks. Tadeusz Piaskowski (proboszcz parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Kowalewie i spowiednik), ks. mgr Wiesław Psionka (pedagog z salezjańskiej placówki opiekuńczo-wychowawczej „Dom Młodzieży” w Poznaniu), ks. Władysław Zimnowodzki i ks. mgr Jacek Żurawski (współpracownik ekonomia seminaryjnego na odcinku estetyczno-porządkowym).

2. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA

Jedno z najważniejszych wydarzeń w życiu seminarium miało miejsce 16 września 2010 roku. W tym dniu oficjalnie pożegnano dotychczasowego rektora, ks. dra Zenona Klawikowskiego, którego na tym urzędzie zastąpił ks. dr Ryszard Sadowski. Pożegnanie ustępującego, a zarazem złożenie wyznania wiary przez nowego rektora, odbyło się podczas koncelebrowanej Eucharystii pod przewodnictwem Księdza Inspektora, dra Marka T. Chmielewskiego.

Inauguracja nowego roku seminaryjnego 2010/2011 odbyła się w Łądzie 25 września 2010 roku. Już tradycyjnie rozpoczęła się ona w kościele parafialnym od sprawowania Eucharystii, po której uczestnicy uroczystości zebraли się w Sali Opackiej.

Po przywitaniu gości przez Księdza Rektora i odczytaniu przez Prorektora ds. Studiów sprawozdania z działalności WSDTS w Łądzie, ks. prof. dr hab. Józef Marceł Dołęga z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie wygłosił wykład inauguracyjny pt. „Główna problematyka ekofilozofii”, który poświęcił omówieniu różnych koncepcji ekofilozoficznych.

Oficjalną część inauguracji zamknęła immatrykulacja alumnów I roku studiów, której dokonał Ksiądz Inspektor Alfred Leja z Wrocławia, oraz okolicznościowe przemówienia (między innymi Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego ks. prof. dr hab. Henryka Skorowskiego oraz Starosty Słupецkiego Mariusza Rogi). Odczytano również listy gratulacyjne.

W działalności każdego wyższego seminarium duchownego są wydarzenia o szczególnej randze, do których zaliczają się przede wszystkim – wieńczące pewien etap formacji seminaryjnej – posługi oraz święcenia prezbiteratu i diakonatu. W tym kontekście należy odnotować, że 28 maja 2011 roku Arcybiskup Józef Kowalczyk, Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski, udzielił święceń prezbiteratu czterem diakonom – absolwentom naszego seminarium: Bartłomiejowi Chmielewskiemu, Adamowi Kierszce, Krzysztofowi Rudzińskiemu i Michałowi Słodkowskiemu.

Od kilku lat w kalendarz odbywających się w Łądzie imprez kulturalnych systematycznie wpisuje się Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej. Jego szósta edycja odbyła się w dniach od 12 do 13 czerwca 2010 roku pod hasłem „Misje, kościoły i klasztory”.

Po intensywnych staraniach, dnia 21 czerwca 2011 roku w Warszawie, została podpisana umowa między Rektorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. prof. dr hab. Henrykiem Skorowskim i Księdzem Inspektorem dr. Markiem T. Chmielewskim, dotycząca rozpoczęcia w Łądzie studiów licencjackich na kierunku pedagogika o specjalności pedagogika resocjalizacyjna i opiekuńczo-wychowawcza. Na podstawie tej umowy alumni seminarium staną się studentami Wydziału Nauk Pedagogicznych UKSW i będą uzyskiwali dyplom licencjata z pedagogiki w wymienionych wyżej specjalnościach.

3. ALUMNI I KADRA DYDAKTYCZNO-FORMACYJNA

W roku akademickim 2010/2011 studia seminaryjne rozpoczęło 11, a kontynuowało je 14 alumnów. Formacja seminaryjna obejmowała cztery podstawowe wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i pastoralny. Specyfika tego ostatniego była wyznaczona charyzmatem salezjańskim, skoncentrowanym na apostołacie oraz edukacji dzieci i młodzieży.

Weryfikacji rozwoju w wymiarze ludzkim, intelektualnym, duchowym oraz pastoralnym służyły comiesięczne i kwartalne dni skupienia, doroczne rekolekcje, zebrania Rady Domu oraz skrutynia. Klerycy przygotowywali się do czekającej ich w przyszłości pracy duszpasterskiej i pedagogicznej, angażując się między innymi w działalność Oratorium i spotkania formacyjno-powołaniowe w ramach tzw. weekendów z Księdzem Bosko oraz uczestnicząc w wyjazdach powołaniowych w kraju i zagranicą. Niektórzy z nich udali się do Niemiec, Włoch, krajów byłego Związku Radzieckiego i Szwecji, gdzie w okresie wakacyjnym pogłębiali znajomość języków obcych.

W roku akademickim 2010/2011 zajęcia dydaktyczne prowadziło dwóch wykładowców-salezjanów posiadających stopień naukowy doktora habilitowanego: ks. Tadeusz Kołosowski UKSW (język łaciński) i ks. Jan Pietrzykowski UKSW (historia Kościoła). Zajęcia dydaktyczne prowadziło także sześciu wykładowców ze stopniem naukowym doktora: ks. Krzysztof Butowski (etyka, teoria poznania), ks. Marek T. Chmielewski (salezjańska duchowość młodzieżowa), ks. Wojciech Gretka (metafizyka, historia filozofii starożytnej, średniowiecznej i renesansowej, wstęp do filozofii), ks. Jan Niewęglowski (pedagogika ogólna), ks. Ryszard Sadowski (logika, ogólna metodologia nauk, proseminarium) i ks. Dariusz Sztuk UKSW (język grecki), a także jedenaście osób z dyplomem magistra: ks. Zbigniew Adamiak (liturgika i ceremonie), ks. Apoloniusz Domański (język

łaciński), ks. Mariusz Kowalski (muzyka kościelna), Przemysław Kuchowicz (wychowanie fizyczne), Zbigniew Łuczak (język angielski), ks. Dariusz Łużyński (język włoski), Eugeniusz Ochowiak (język niemiecki), ks. Mariusz Słomiński (pedagogika specjalna, dydaktyka), Halina Ściegaj (fonetyka) i ks. Jacek Żurawski (*urbanitas sacerdotalis*).

4. BIBLIOTEKA I CZYTELNIJA

W roku sprawozdawczym kierownikiem biblioteki był ks. mgr Marek Babicz. Funkcję tę objął we wrześniu 2010 roku, zastępując dotychczasowego kierownika, ks. Władysława Grochala.

Do komputerowej bazy czytelników było zapisanych 1500 osób. Z tej liczby, książki wypożyczały 182 osoby. Łącznie odwiedziły one bibliotekę, tzn. dokonały wypożyczenia lub zwrotu książek, 236 razy. Ogółem czytelnikom wypożyczono 3300 książek. Ze zbiorów biblioteki korzystało na miejscu 41 osób spoza seminarium. Udostępniono im lub wykonano dla nich kserokopie 205 książek i 34 woluminów czasopism.

1 września 2010 roku księgozbiór liczył 132.750 woluminów, w tym 32.600 dubletów, książek zabytkowych i książek oczekujących na skatalogowanie. 1 sierpnia 2011 roku liczba książek wynosiła 134.300 woluminów.

W omawianym okresie najwięcej książek ofiarowali dla biblioteki seminarysty z Łomianek, Kawnic, Konina, Kopca, Inspektoraty Towarzystwa Salezjańskiego w Pile i Wrocławiu oraz osoby prywatne, w tym ks. mgr Krzysztof Jakubowski z Warszawy. Należy także dodać, że za pośrednictwem biblioteki był regularnie przekazywany do 43 bibliotek teologicznych, seminarystycznych i zakonnych salezjański półrocznik *Seminare*. Dzięki temu biblioteka łódzka – w ramach tzw. wymiany międzybibliotecznej – otrzymała szereg wartościowych czasopism.

Jednym z zadań, przed którym stanął nowy kierownik biblioteki, było zmniejszenie ilości dubletów książek. Ilość dubletów zmniejszono do 30.450 woluminów, przy czym należy odnotować systematyczny napływ do biblioteki nowych książek, które są pozyskiwane z różnych źródeł. Zmniejszeniu ilości dubletów służyło przekazanie 950 książek współpracownikom. W ramach realizacji tego zadania zwrócono się także do 80 – zrzeszonych w FIDES – bibliotek teologicznych i seminarystycznych z propozycją uzupełnienia brakujących czasopism z dubletów znajdujących się w posiadaniu biblioteki łódzkiej. Ogółem instytucjom tym przekazano ponad 2,5 tys. egzemplarzy czasopism. Najwięcej czasopism przekazano Wyższemu Metropolitalnemu Seminarium Duchownemu w Białymstoku, Wyższemu Seminarium Duchownemu w Łowiczu, Wyższemu Seminarium Duchownemu O.O. Franciszkanów w Krakowie, Wyższemu Seminarium Duchownemu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, Wyższemu Seminarium Duchownemu *Hosianum* w Olsztynie, Wydziałowi Teologicznemu Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu *Collegium Bobolanum* w Warszawie. Redukcji dubletów (ok. 1000 książek polskich i obcojęzycznych) dokonywano także poprzez ich sprzedaż do antykwariatów.

5. ZAKOŃCZENIE

Powyższe przedstawienie wydarzeń składających się na codzienność życia seminarysty-formacyjnego ukazuje jego złożoność, bogactwo inicjatyw i szeroką paletę propozycji. Ich realizacja nie byłaby możliwa bez zaangażowania i pomocy osób zatrudnionych w sektorach administracyjnych WSD TS w Łądzie, dlatego należy w podsumowaniu sprawozdania podkreślić, że seminarium to także osoby, które tworzą jego nieodzowne zaplecze socjalno-gospodarcze. Wymieniając te osoby z imienia i nazwiska, wyrażamy wdzięczność za pracę dla dobra seminarium. Wśród nich są: Renata Ciubak, Patrycja Gabryszak, Jolanta Grzywińska, Iwona Kielichowska, Wiesława Kwiatkowska, Adam Lech, Arleta Łopacińska, Małgorzata Maciejewska, Bogumiła Olejniczak, Natalia Osowicz, Henryk Smuśkiewicz, Barbara Stogińska, dr Katarzyna Styka i Adam Wolniewicz.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB

Prorektor ds. Studiów

SPRAWOZDANIA

II MIĘDZYNARODOWY KONGRES PSYCHOLOGII POZYTYWNEJ ZORGANIZOWANY PRZEZ MIĘDZYNARODOWE STOWARZYSZENIE PSYCHOLOGII POZYTYWNEJ (Filadelfia – USA, 23-26 lipca 2011)

W dniach 23-26 lipca w Filadelfii (USA) odbył się II Międzynarodowy Kongres Psychologii Pozytywnej. Ponad 1200 uczestników z 62 krajów przybyło do gościnnego miasta zwanego „The City of Brotherly Love” (Miasto bratniej miłości). Konferencja została zorganizowana przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Psychologii Pozytywnej (IPPA).

Na kongresie nie zabrakło pionierów psychologii pozytywnej: prof. Martina Seligmana (Pensylwania), prof. Mihaly Csikszentmihalyi (Claremont), prof. Eda Dienera (Illinois), prof. Christophera Petersona (Michigan). Pierwsze słowa wygłosił dyrektor programu MAPP (Master of Applied Positive Psychology) dr James Pawelski, który entuzjastycznie powitał wszystkich uczestników. Następnie głos zabrali: ustępujący przewodniczący Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychologii Pozytywnej IPPA, prof. Antonella Della Fave (Włochy), oraz nowo wybrany – prof. Robert J. Vallerand (Kanada). Della Fave podsumowała działalność IPPA w kontekście minionych dwóch lat. Wskazała na powstanie studenckiej organizacji SIPPA – odpowiednika IPPA, rozwój studiów magisterskich w Filadelfii (MAPP) oraz doktoranckich w Cleveland, podkreśliła charakter międzynarodowy stowarzyszenia, w tym obecność nowych członków w zarządzie (Polskę reprezentuje dr Marlena Kossakowska), publikacje nowych podręczników w języku francuskim oraz arabskim, powstanie kolejnego czasopisma – „Psychologia Dobrostanu” („Psychology of Well-being”) oraz wiele innych inicjatyw. Robert J. Vallerand przedstawił program aktualnej konferencji składającej się z ponad 50 konferencji i warsztatów oraz aż 400 prezentacji prac badawczych.

Następnie zabrali głos „ojcowie założyciele” psychologii pozytywnej. Profesor Ed Diener wskazał na Subiektywny Dobrostan (*Subjective Well-Being*, SBW) jako wciąż uniwersalną kategorię określającą szczęście człowieka. Ludzie szczęśliwi, których według Dienera jest ok. 60-70%, żyją dłużej i mają mniej problemów ze zdrowiem. Na podstawie badań kulturowych ukazał, że poziom dobrego samopoczucia nie jest zależny od zamożności i przyrostu gospodarczego. Christopher Peterson podjął się trudnego zadania polegającego na zarysowaniu nowych kierunków rozwoju psychologii pozytywnej. Zrobił to w swoisty, oryginalny sposób: z dużą dawką humoru wskazał, że nie ma tutaj przewidywalnych, prostych ścieżek. Nakreślił między innymi kilka kierunków rozwojowych: a) do wewnątrz – neurologia, b) na zewnątrz – kultura, c) do przodu – w stronę starości, d) do tyłu – w stronę dzieciństwa, e) pomiędzy – dwoje ludzi, f) pośród – grupa ludzi. Każdy z wielkim zainteresowaniem wsłuchiwał się w słowa głównego promotora kierunku, profesora Martina Seligmana. W konferencji otwierającej symposium ukazał on aktualne miejsca zastosowania psychologii pozytywnej, jakimi są: edukacja, służba zdrowia, ekonomia i wiele innych. Szczególną uwagę poświęcił nowemu projektowi związanemu z aplikacją psychologii pozytywnej w wojsku amerykańskim. Global Assessment Tool (GAP) jest to test psychologiczny składający się z 105 pytań mierzących zdatność (siłę) w zakresie życia społecznego, emocjonalne-

go, rodzinnego, duchowego i fizycznego żołnierzy. Program, oprócz badań na szeroką skalę, zakłada praktyczne szkolenia amerykańskich żołnierzy między innymi w odporności psychicznej (*resilience*). Wszystkie doświadczenia zostały szerzej omówione przez Seligmmana w jego najnowszej książce zatytułowanej *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Późnym wieczorem, po zakończeniu pierwszych wystąpień, odbyło się również studenckie spotkanie członków SIPPA.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się wykładem prof. Edwarda Deci na temat Teorii Auto-Determinacji (*Self-Determination Theory*) i psychologii pozytywnej. Oprócz przedstawienia założeń własnej teorii, wskazał on na jej związek z psychologią pozytywną, zwrócił uwagę, że organizm ludzki mający autonomiczną zdolność przystosowania się do środowiska, kieruje się motywacjami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Te pierwsze, jeśli są zinternalizowane, przynoszą więcej dobrego samopoczucia i ułatwiają rozwój człowieka. W tym też aspekcie mikroteoria SDT wiąże się z makrosystemem PP. Różnica polega na tym, że SDT bada i analizuje również bariery, czego, według autora, PP już nie czyni.

Następnie uczestnicy mieli do wyboru udział w jednym z sześciu warsztatów (odbywały się w tym samym czasie w różnych miejscach). Po dość intensywnym przedpołudniowym bloku zajęć, trwająca półtorej godziny przerwa na obiad była wymarzoną okazją, by zapoznać się z nowymi publikacjami oraz pracami badawczymi prezentowanymi w sali wystaw. Na każdej dłuższej przerwie była możliwość osobistego spotkania z autorami i badaczami. O godzinie 17:00 uczestnicy zebraли się ponownie w sali głównej, aby być świadkami ciekawego dialogu pomiędzy synem i ojcem: Mihaly Csikszentmihalyi i Markiem Csikszentmihalyi. Temat wymiany myśli dotyczył szczęścia w przestrzeni i czasie – był to dialog pomiędzy Wchodem a Zachodem.

Trzeci dzień sympozjum został otwarty wykładem plenarnym zatytułowanym *Miłość: Nowe związki z wiedzą* wygłoszonym przez profesor Barbarę Fredrickson z Uniwersytetu North Carolina. Fredrickson polemizowała z uproszczonymi spojrzeniami redukującymi rolę emocji pozytywnych wyłącznie do podtrzymywania gatunku (reprodukcji). Złożoność emocji pozytywnych pokazała na przykładzie miłości, która z punktu widzenia nauki różni się od seksualnego pożądania, nie jest też z natury wyłączna, ani bezwarunkowa. Z punktu widzenia studium emocji i relacji ludzkich jest inwestycją dla dobra drugiego.

Ostatni czwarty dzień konferencji był uboższy w ilość warsztatów, bowiem kongres kończył się po południu. Wykład plenarny (cieszący się dużym zainteresowaniem) zatytułowany *Zmienić swój mózg przez przemianę swojego umysłu* wygłosił profesor Richard J. Davidson z Uniwersytetu w Wisconsin-Madison. Na podstawie wieloletnich badań naukowych prowadzonych na mnichach buddyjskich wykazał pozytywny związek medytacji wschodniej ze zmianami w mózgu, a także systemem immunologicznym. Podsumowując, wskazał możliwości intencjonalnego zaangażowania się na rzecz szczęścia jako umiejętności polegającej na oddziaływaniu na umysł przez medytację. Kolejnymi elementami kongresu były: tradycyjna już przedpołudniowa seria warsztatowa i sesja plenarna podsumowująca całość konferencji. Temat ostatniego wykładu był spokrewniony z porannym zagadnieniem i dotyczył kwestii przełomowych płynących z nauki o medytacji; refleksje prowadzili prof. Barbara Fredrickson oraz prof. Richard Davidson.

Konferencja z pewnością była wielkim wydarzeniem naukowym nie tylko na terenie psychologii pozytywnej. Ilość przybyłych uczestników ze wszystkich kontynentów świata świadczy o wielkiej sile oraz szybkim rozwoju tej dyscypliny. Niewątpliwie wielką atrakcją psychologii pozytywnej jest akcentowanie realnego i obecnego w życiu ludzkim dobra przy jednoczesnym opisie jej naukowego charakteru, który stale przyciąga wielu badaczy. Zdolność budowania praktycznego mostu między życiem a nauką daje możliwość nie tylko laboratoryjnego zachwytu nad odkryciami, ale również rzetelnej ich oceny w różnych kontekstach, zarówno społecznych, jak i indywidualnych. To wszystko sprawia, że po 13. latach od powstania idei intuicja Martina Seligmmana jest wciąż w fazie kwitnienia – i kongres to dobrze unaoczniał.

W czasie konferencji można było dostrzec społeczny wymiar psychologii pozytywnej poprzez ukazywanie jej w kontekstach edukacyjnych, instytucjonalnych, kulturowych i globalnych. Obecny był temat medytacji wschodniej (*mindfulness*) i jej relacji do zdrowia i dobrostanu ludzkiego. Antonella Della Fave w prelekcji warsztatowej wskazała potrzebę ciągłego pytania, czym jest dobrostan, bowiem z jej badań wynika, że jednym z podstawowych wymiarów tego pojęcia jest „balans-umiar” – termin prawie całkowicie jeszcze nie zanalizowany naukowo przez badaczy świata pozytywnego. Bardzo inspirujący był też wykład na temat pasji w optymalnym funkcjonowaniu w społeczeństwie wygłoszony przez profesora Roberta J. Valleranda. Pasja, która wciąż jest mało znana od strony naukowej, może mieć wymiar harmonijny (twórczy) oraz obsesyjny (destruktywny). Różnica polega tylko na tym, kto co kontroluje: czy pasja kontroluje człowieka, czy człowiek pasję. W harmonijnym doświadczeniu jest więcej elastyczności oraz poczucia dobrostanu.

Bez wątpienia tego typu międzynarodowe kongresy dają niepowtarzalną możliwość spotkania się nie tylko z aktualną myślą i współczesnymi badaniami dotykającymi elementarnych wymiarów doświadczenia ludzkiego, ale również wejścia w osobiste relacje z twórcami i badaczami danego tematu. Czas konferencji, to była również dobra okazja, żeby przyjrzeć się, ile jest jeszcze przestrzeni do zagospodarowania w psychologii pozytywnej. Aby wносить stały oraz rzetelny wkład w tę wiedzę, potrzebny jest nie tylko osobisty zapał i pomysłowość, konieczne są dalsze rzetelne badania, co niejednokrotnie podkreślali prelegenci. Naturalnie jeszcze wiele jest do zrobienia w zakresie poznania mechanizmów odpowiedzialnych za kwitnienie i dobrostan jednostki i grup społecznych, tym bardziej jest jeszcze wiele do zrobienia w kierunku budowania stabilnych pomostów między odkryciami naukowymi a codziennym życiem. Nie wiadomo, czy dalekie i wielkie cele (czyli optymistyczne przewidywania, że w roku 2051 ponad 51% społeczeństwa będzie rozkwitać), które wyznacza przed tym ruchem założyciel Martin Seligman, spełnią się. Być może jest to tylko idealistyczne życzenie, choć z drugiej strony, obserwując jak psychologia pozytywna dotyka coraz większej ilości sfery społecznych: edukacji, wojska, biznesu, twórczości, można zachowywać realną nadzieję na realizację tego celu. Inną interesującą kwestią była myśl prof. Eda Dienera, który wskazywał na prawo ewolucji – jego zdaniem tylko silni, czyli szczęśliwi, przetrwają, a człowiek z natury jest powołany do szczęścia.

O. Piotr Kwiatek OFM Cap
Filadelfia, USA

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO W ROKU 2011

Działalność TNFS, w okresie od 1 stycznia do 31 grudnia 2011, można przedstawić w pięciu kategoriach: sprawy organizacyjne, działalność naukowa, działalność wydawnicza, popularyzacja osiągnięć nauki oraz integracja środowiska naukowego TNFS. Wskazane kategorie wyznaczają strukturę niniejszego sprawozdania.

I. SPRAWY ORGANIZACYJNE

Do najważniejszych działań organizacyjnych w okresie sprawozdawczym należy zaliczyć działalność Władz Towarzystwa oraz sprawy członkowskie.

Walne Zebranie TNFS

Walne Zebranie, które jest najwyższą władzą Towarzystwa i tradycyjnie zbiera się podczas dorocznego zjazdu TNFS, w roku 2011 odbyło się w domu salezjańskim w Kutnie-Woźniakowie w dniach 13-14 maja. IV Zjazd TNFS rozpoczął się w piątek w godzinach popołudniowych od

spotkania Redakcji *Seminare*, następnie miało miejsce zebranie Zarządu TNFS i Komisji Rewizyjnej oraz pierwsza sesja Walnego Zebrania, w czasie której dyskutowano nad frekwencją oraz tematyką związaną z programem badawczym *Młodzież w przestrzeni «wolności demokratycznej»*. Ze względu na brak kworum, Prezes zarządził przerwę i ogłosił rozpoczęcie kolejnej sesji Walnego Zebrania w sobotę o godz. 10.00.

W ramach sobotniej sesji Walnego Zebrania wręczono Nagrodę TNFS *Międzynarodowemu Festiwalowi im. Księdza Stanisława Ormińskiego SDB w Rumi* „za działalność na polu wychowania i edukacji”. Odbyła się ponadto konferencja naukowa, podczas której zaprezentowano sześć interesujących wystąpień.

Podczas tej sesji odbyła się formalna część obrad, w ramach której podjęto następujące uchwały:

- WZ-2011/05/14/1 *W sprawie zatwierdzenia sprawozdania finansowego*;
- WZ-2011/05/14/2 *W sprawie podziału zysku*;
- WZ-2011/05/14/3 *W sprawie przyjęcia protokołu Komisji Rewizyjnej TNFS*;
- WZ-2011/05/14/4 *W sprawie przyjęcia sprawozdania z działalności TNFS*.

Zarząd TNFS

W okresie sprawozdawczym Zarząd TNFS zebrał się czterokrotnie: 15.01.2011 (Warszawa); 26.02.2011 (Warszawa); 13.05.2011 (Kutno) oraz 12.11.2011 (Łomianki).

Do najważniejszych decyzji podjętych na spotkaniu Zarządu w Warszawie w dniu 15 stycznia należy zaliczyć:

1. przyjęcie projektu budżetu TNFS na rok 2011;
2. nakreślenie wstępnego programu IV Zjazdu TNFS w Woźniakowie.

Lutowe zebranie Zarządu TNFS było poświęcone następującym kwestiom:

1. podjęciu uchwały rekomendującej Walnemu Zebraniu przyjęcie sprawozdania finansowego z działalności TNFS za okres od 1.01.2010 do 31.12.2010;
2. podjęciu uchwały w sprawie sposobu finansowania IV Zjazdu TNFS;
3. przyjęciu do TNFS Abp. Prof. dr. hab. Stanisława Wielgusa;
4. podjęciu uchwały o przyznaniu Nagrody TNFS *Międzynarodowemu Festiwalowi im. Księdza Stanisława Ormińskiego SDB w Rumi* „za działalność na polu wychowania i edukacji”.

Spotkanie Zarządu, które odbyło się w ramach IV Zjazdu TNFS w Kutnie, było poświęcone:

1. frekwencji na dorocznych spotkaniach TNFS;
2. organizacji kolejnego Zjazdu TNFS w ramach Forum Gospodarczego organizowanego przez dr. Jacka Janiszewskiego w Toruniu w marcu;
3. publikacji kolejnej książki z serii TNFS „Studia i Rozprawy” autorstwa ks. dr. Mirosława Wierzbickiego pt. *Nauczyciel w szkole salezjańskiej*.

Listopadowe zebranie Zarządu TNFS w Łomiankach podjęło następujące tematy:

1. wstępny program V Zjazdu oraz osoby prelegentów;
2. przyjęcie do Towarzystwa kolejnego członka – ks. dr. Radosława Błaszczyka SDB;
3. przyjęcie rezygnacji ks. dr. Piotra Przesmyckiego z funkcji członka Zarządu TNFS.

Zgodnie z § 13 p. 4 Regulaminu Zarządu TNFS, obecne sprawozdanie musi zawierać zbiorczą listę obecności członków Zarządu na jego posiedzeniach:

	15.01.2011	26.02.2011	13.05.2011	12.11.2011	Łącznie obecny
Ks. H. Skorowski	+	+	+	+	4
Ks. J. Gocko	-	+	+	+	3
Ks. R. Sadowski	+	+	+	+	4
Ks. J. Niewęglowski	+	-	+	+	3
Ks. S. Jędrzejewski	+	-	+	-	2
Ks. P. Przesmycki	+	+	-	-	2
Ks. H. Stawniak	-	+	+	-	2
Łącznie	5	5	6	4	

Oprócz najważniejszych spraw przedstawionych powyżej, na swych posiedzeniach Zarząd rozpatrywał bieżące sprawy związane z normalnym funkcjonowaniem Towarzystwa. Zgodnie ze Statutem TNFS (§ 27 p. 5), w posiedzeniach Zarządu brali też udział z głosem doradczym przedstawiciele Komisji Rewizyjnej.

Komisja Rewizyjna TNFS

W roku 2011 Komisja Rewizyjna spotkała się trzykrotnie: 15 stycznia w Warszawie; 26 lutego w Warszawie oraz 13 maja w Kutnie. W roku 2011 nie wpłynęły do Komisji żadne wnioski i jedyną uchwałą tego gremium było sprawozdanie z kontroli finansów Towarzystwa oraz działalności organizacyjno-naukowej. W opinii Komisji Rewizyjnej, Towarzystwo działa zgodnie ze statutem i realizuje wyznaczone tam cele. Nie stwierdzono też żadnych nieprawidłowości.

II. SPRAWY CZŁONKOWSKIE

W dniu 31 grudnia 2011 TNFS liczyło 108 członków, choć zaangażowanie, opłata składek członkowskich oraz udział w dorocznych zjazdach świadczą o tym, że nasze Towarzystwo doświadcza „oczyszczenia”. Można mieć wrażenie, że część członków TNFS zapisała się do Towarzystwa ze względu na możliwość wykazania się przynależnością do organizacji naukowych w różnego rodzaju sprawozdaniach. Najprawdopodobniej w okresie kolejnej kadencji zaangażowanie w działalność Towarzystwa zweryfikuje formalną przynależność do TNFS. Nadziejemy napawa grono osób, które utożsamiają się z ideami humanizmu św. Franciszka Salezego i czują się związane ze Zgromadzeniem Salezjańskim oraz młodzieżowym programem badawczym wyznaczonym na kolejnych Zjazdach TNFS.

Szczegóły dotyczące przyjęć nowych członków, aktualnego stanu osobowego TNFS oraz podziału członków naszego Towarzystwa wg różnych kategorii przedstawiają kolejne tabele.

Tabela 1: Członkowie zwyczajni TNFS w latach 2007-2011.

	Założyciele	2007	2008	2009	2010	2011	Łącznie
Nowopryjęci	21	22	50	8	4	5	110
Zmarli	0	0	0	0	0	1	-1
Rezygnacje	0	0	0	0	0	1	-1
Łącznie	21	22	50	8	4	3	108

Liczba członków wspierających i honorowych naszego Towarzystwa w roku 2011 nie zmieniła się. W roku sprawozdawczym TNFS opuściło dwóch członków zwyczajnych: ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński SDB zrezygnował z udziału w TNFS, natomiast ks. dr Andrzej Mazewski SDB zmarł w maju 2011 r.

Tabela 2: Podział członków TNFS wg różnych kategorii (dane zostały przedstawione w oparciu o informacje, jakimi dysponował Sekretariat TNFS w dniu 31.12.2011 roku).

	2007-2008	2009	2010	2011
duchowni	64	69	71	74
osoby zakonne	52	56	56	58
salezianie	45	48	48	48
świeccy	28	31	34	34
mężczyźni	64	70	73	76
kobiety	29	31	32	32
obywatele polscy	92	100	104	107
obcokrajowcy	1	1	1	1
z tytułem zawodowym magistra	13	13	13	13
ze stopniem doktora	43	48	50	51
ze stopniem doktora habilitowanego	3	4	5	5
na stanowisku profesora	29	29	30	32
z tytułem profesora	5	7	7	7

Zgodnie z informacjami, jakie dotarły do Sekretariatu TNFS, w roku 2011 ks. dr hab. prof. AP Stanisław Łupiński otrzymał zaszczytny tytuł *doktora honorowego* w Instytucie Gospodarki Regionalnej i Ekonomii w Kirowogradzie (Ukraina) za jego zaangażowanie w rozwój polsko-ukraińskiej współpracy na polu naukowym, dydaktycznym i kulturalnym. Pan dr Dariusz Wesołowski został rektorem Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie. Cieszymy się i gratulujemy naszym szanownym kolegom uzyskanych zaszczytów i objęcia odpowiedzialnych stanowisk.

TNFS realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacji. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia **Tabela 3.** Stan wpłat przedstawiony w tabeli 3 odzwierciedla sytuację na dzień 31.12.2011 roku.

	2007	2008	2009	2010	2011
Wpłaty dokonane	42	82	66	59	37
Wpłaty zaległe	1	11	35	46	71
Odsetek zaległości	2,3%	11,%8	34,7%	43,8%	65,7%
Łączna kwota wpłat	1 260 zł	2 460 zł	1 980 zł	1 770 zł	1 110 zł

III. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Działalność naukowa naszego Towarzystwa w roku 2011 przedstawia się obiecująco. Po okresie, gdy zjazdy Towarzystwa były poświęcone głównie sprawom organizacyjnym i refleksji nad kierunkami jego rozwoju, nastąpiła w TNFS refleksja nad polami działalności naukowej. Już III Zjazd TNFS, z roku 2010, miał wybitnie naukowy charakter dzięki sympozjum naukowemu, które było jego integralną częścią. Podobnie ściśle naukowy charakter miał IV Zjazd TNFS w roku 2011. Podczas tego spotkania wygłoszono następujące prezentacje:

1. *Wychowanie – młodość – demokracja. W sprawie kontyngencji, zaniku i ponownej normalizacji fenomenu młodości w społeczeństwie nowoczesnym* – prof. D. Benner, ks. dr D. Stępkowski;
2. *Socjologiczna perspektywa ujęcia fenomenu polskiej młodości* – ks. prof. S. Zaręba;
3. *Dar młodości czasem „zmagania z wolnością”*. Refleksje w świetle nauczania bł. Jana Pawła II – ks. dr Wojciech Rzepa;
4. *Wychowanie religijne młodości w sytuacji chaosu kulturowego w Polsce* – ks. prof. K. Misiaszek;
5. *Przewlekłe zmęczenie jako konsekwencja stylu życia. Badania młodości* – dr A. Kulik;
6. *Zaangażowanie polskiej młodości po roku 1989 na rzecz ochrony przyrody* – ks. dr R. Sadowski.

Wygłoszone wykłady stanowią podstawę dla szerszego cyklu programowego zatytułowanego *Młodość i jej świat*, który w najbliższych latach będzie realizowany w ramach badań prowadzonych przez członków TNFS. W ramach tego cyklu, tematem przewodnim na najbliższy okres stało się hasło *Młodość w przestrzeni «wolności demokratycznej»*. Ze względu na ciągle utrzymującą się niską frekwencję, na IV Zjeździe TNFS także nie udało się dokonać naboru do poszczególnych sekcji, które zostały powołane do życia jeszcze w roku 2009:

- Sekcja I: Nauki o wychowaniu;
- Sekcja II: Nauki społeczne;
- Sekcja III: Nauki teologiczne;
- Sekcja IV: Nauki humanistyczne.

Wydaje się, że dynamizacja prac nad podjętym projektem będzie możliwa wraz z pojawieniem się sekcji i animacją ich prac przez wybranych przewodniczących. Interdyscyplinarny charakter TNFS stwarza możliwości wieloaspektowego badania sytuacji współczesnej młodości i – jak mamy nadzieję – za jakiś czas nasze Towarzystwo będzie stanowić ważny głos we współczesnej debacie naukowej nad zagadnieniami młodzieżowymi.

IV. DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA

Działalność wydawnicza TNFS ogniskuje się przede wszystkim wokół czasopisma *Seminare. Poszukiwania naukowe*. O rosnącym prestiżu, poziomie wydawniczym i rozwoju naszego czasopisma świadczy stale rosnący poziom tego periodyku, na co pracowali członkowie Redakcji przez kilkanaście ostatnich lat.

W roku 2011 zmienił się redaktor naczelny *Seminare* oraz jego zastępcy. Księdzu prof. Henrykowi Stawniakowi oraz jego najbliższemu współpracownikowi gratulujemy znaczących osiągnięć w promowaniu *Seminare* w wielu środowiskach naukowych oraz wypracowaniu zasłużonej renomy tego czasopisma. Nowemu prezydium Redakcji: redaktorowi naczelnemu – ks. prof. Jerzemu Goce oraz jego zastępcom ks. dr. Krzysztofowi Niegowskiemu i ks. dr. hab. Stanisławowi Chrobakowi życzymy zapału w kontynuowaniu wytyczonej przez poprzedników drogi stale rosnącego poziomu merytorycznego i edytorskiego tego czasopisma.

Wychodząc naprzeciw nowym wyzwaniom i wyższym standardom proponowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ostatnich miesiącach Redakcja dokonała wielu istotnych zmian. Postanowiono m.in. wprowadzić podwójną recenzję wszystkich nadsyłanych do Redakcji artykułów; podjęto decyzję o publikacji artykułów w języku angielskim, niemieckim i włoskim.

Ponadto wprowadzono procedury etyczne mające na celu przeciwdziałanie praktykom tzw. *ghostwriting* i *guest authorship* oraz wprowadzono formularz oświadczenia o przeniesieniu praw autorskich na TNFS. Redakcja powołała do życia Radę naukową *Seminare*, która skupia uznanych uczonych z niemal całego świata. Do grona tego należą bowiem, oprócz naukowców pracujących w wielu krajach europejskich, także naukowcy reprezentujący środowiska uniwersyteckie Ameryki Północnej i Azji. W celu podniesienia jakości publikowanych tekstów, Redakcja zdecydowała się wprowadzić tzw. redaktorów tematycznych, redaktora statystycznego oraz redaktorów językowych dla języka angielskiego, niemieckiego i włoskiego. Redaktorzy ci są *native speaker'ami* z wykształceniem lingwistycznym w tych językach i stanowią gwarancję właściwego poziomu językowego publikowanych w *Seminare* artykułów w tych językach. Wprowadzone w ten sposób procedury wyszły naprzeciw nowym standardom oceny czasopism naukowych, jakie zaproponowało Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego na początku roku 2012.

W ramach powołanej do życia w 2009 roku serii wydawniczej Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego o nazwie „Studia i Rozprawy” w okresie sprawozdawczym ukazała się jedna pozycja autorstwa ks. dr. Mirosława Wierzbickiego sdb pt. *Nauczyciel w szkole salezjańskiej*, TNFS 2011 (doktorat).

V. DZIAŁALNOŚĆ POPULARYZUJĄCA OSIĄGNIĘCIA NAUKI

TNFS popularyzuje osiągnięcia nauki przede wszystkim przez publikacje oraz sympozja, w których upowszechniana jest wiedza z różnych dyscyplin naukowych, szczególnie z zakresu wychowania oraz historii i aktualnej działalności salezjanów w Polsce i na świecie. Dlatego, oprócz publikacji i sympozjów organizowanych bezpośrednio przez TNFS, chętnie obejmujemy patronatem inicjatywy bliskich nam środowisk. W okresie sprawozdawczym TNFS objęło patronatem *I Międzynarodowy Kongres Historii Salezjańskiej dla Afryki i Madagaskaru: 11-14 X 2011*.

VI. INTEGRACJA ŚRODOWISKA NAUKOWEGO

Wydaje się, że integracja środowiska TNFS jest ważnym zadaniem, przed którym staną nowe władze TNFS wybrane na V Zjeździe TNFS w Toruniu. Konsolidacja środowiska skupionego w naszym Towarzystwie, usunięcie nieaktywnych członków oraz aktywizacja działań ściśle badawczych zdaje się być jednym z głównych zadań nowego Zarządu TNFS.

* * *

W imieniu władz naszego Towarzystwa oraz własnym pragnę podziękować wszystkim członkom TNFS, którzy swoim zaangażowaniem przyczynili się do aktywnego funkcjonowania Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w latach 2007-2012. Natomiast nowemu Zarządowi, który wyłoni się w marcu 2012 roku na zjeździe w Toruniu, życzę dobrych pomysłów, dynamiki działania oraz umiejętności budowania wspólnoty uczonych przepełnionych pasją badawczą i skupionych wokół wspólnego projektu.

Ks. Ryszard Sadowski, SDB
Sekretarz TNFS

RECENZJE

Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Aschendorf Verlag, Münster 2008, ss. 799. (*Tolerancja i przemoc. Chrześcijaństwo pomiędzy Biblią i mieczem*, tłum. JZ).

Autor książki nie jest zbyt znany polskiemu czytelnikowi, choć jest renomowanym profesorem historii Kościoła, (ur. w 1934 r. ksiądz katolicki). Wykładał w Toronto, Bochum i Münster, był współpracownikiem historii średniowiecznej w Cambridge, od 1999 r. przebywa na emeryturze.

Punktem wyjścia dla rozważań Arnolda Angenendta jest tematyka przemocy w różnych postaciach. Interesuje go przemoc jaka występuje pomiędzy ludźmi, społecznościami i narodami oraz ta, która wynika ze światopoglądu religijnego. Ta ostatnia, przemoc religijna, interesuje go najbardziej. Stąd staje się zrozumiałe, iż najwięcej miejsca poświęca on chrześcijaństwu, do którego sam należy. Fenomen chrześcijaństwa został spolaryzowany z jednej strony w relacji do przesłania biblijnego, a z drugiej do wyznań protestanckich, takich jak luteranizm i kalwinizm, oraz do religii monoteistycznych – judaizm i islam. Autor już w samym tytule książki wskazuje na fakt, że nie tylko Biblia, ale również i chrześcijaństwo pełne są przemocy. Biorąc pod uwagę ten aspekt, rzeczywiście nie sposób zaprzeczyć, iż w chrześcijaństwie zaistniało wiele aktów przemocy, a w Biblii, o czym ona zaświadcza, Izraelici toczyli „święte wojny”. Inaczej być nie może, bowiem zarówno Biblia, jak i chrześcijaństwo są świadectwem konstytuowania się religii na tle nieprzyjaznych i wrogich im pogańskich bóstw, kultur i narodów. Wszędzie tam, gdzie jest człowiek, tam też ma miejsce i grzech. Jednak grzech, przemoc itd., to nie cała prawda o chrześcijaństwie. Autor zwraca uwagę, iż niejako po przeciwnej stronie bieguna można dostrzec również jego strony pozytywne. W rozumieniu Angenendta jest nim rozwój tolerancji w chrześcijaństwie, która była jednocześnie odpowiedzią i alternatywą na powstającą przemoc. W ostateczności tolerancja stała się fundamentalną zasadą dla wzajemnego poszanowania między ludźmi i społecznościami. Stała się ona jedną z podstawowych zasad chrześcijaństwa, która wpływała dawniej, jak również oddziałuje współcześnie, na kształtowanie się poprawnych stosunków społecznych. W podtytule książki „Biblia” reprezentuje tolerancję, a chrześcijaństwo „miecz”. Takie zestawienie jest nieco prowokacyjne, może nasuwać tendencyjne widzenie jakże niełatwych, trudnych i niejednoznacznych do oceny wydarzeń historycznych. Nie o to jednak chodzi autorowi. W tak pomyślanym tytule, tematem wiodącym książki nie jest ani Biblia, ani jej przesłanie, lecz historia chrześcijaństwa. To dzieje chrześcijaństwa są kanwą, na bazie której zostały omówione poszczególne zagadnienia. Dla wydobycia głębszych treści autor zestawia je w starannie dobranych parach. Dla przykładu są to: religia – przemoc; monoteizm – bezwzględność; chrystianizacja – przymusowe misje; wojna – wyprawy krzyżowe; nietolerancja – inkwizycja; Kościół – prawa człowieka; poddany – niewolnik; żydzi – muzułmanie; wolność myśli – potępienie nauczania; heretycy – katarzy; zabobon – oświecenie; asceza – nienawiść ciała; ofiary – krwawe pokuty; seksualność – małżeństwo; czarownice – nienawiść do kobiet. Już sam zestaw tematów zapewni pocztytność wcale niełatwej książki, która ze względu na złożo-

ność sytuacji, wymaga od czytelnika uwagi, a w poszczególnych zagadnieniach, nawet powtórnej lektury.

Na całość dość obszernej książki składa się 5 części, które są napisane w kluczu „przemoc-tolerancja”. Przedstawiają one po kolei historię chrześcijaństwa. W pierwszej części, zatytułowanej (*Toleranz Und Gewalt als menschliche Erstaufgabe* – tolerancja i przemoc jako pierwsze ludzkie zadanie, tłum. JZ), autor przedstawia narodziny fenomenu państwowości. Pokazuje, iż świadomość odrębnego w stosunku do narodu podmiotu politycznego jakim jest państwo, konstytuowała się przede wszystkim w oparciu o chrześcijańskie paradygmaty, o zasadę wolności, poszanowania prawa i tolerancję. Autor naświetla sytuację społeczno-polityczną rozdziału Kościoła od państwa. Jego zdaniem decydujący wpływ na rozwój tej doktryny mieli filozofowie Oświecenia: Immanuel Kant, Johann Fichte i Georg Friedrich Hegel. W myśl wolności jednostki, rodzący się ateizm ogłaszał, wsparty hasłami rewolucji francuskiej, zmierzch chrześcijaństwa, tzn. koniec tolerancji dla dotychczasowej religii. W drugiej części pt. (*Gottesrechte und Menschenrechte* – prawa Boże i prawa ludzkie, tłum. JZ) została przedstawiona idea wolności w relacji do religii w aspekcie politeizmu i monoteizmu. Właśnie w monoteizmie autor upatruje początki tolerancji, mimo iż wzajemny stosunek człowieka do religii/Kościoła charakteryzował się w przeszłości dużą ambiwalencją. Nie zawsze i nie wszędzie stosunki te układały się poprawnie. Zostały one przedstawione w szerszej perspektywie, w relacji do Kościoła katolickiego i do Kościoła ewangelickiego. Na ich tle autor ukazuje, iż prawa ludzkie i prawa Boże są zaczerpnięte bezpośrednio z kultury judeochrześcijańskiej. Dla porównania przybliża on też zasady dwóch religii monoteistycznych, judaizmu i islamu. Takie ujęcie tematu posłużyło mu za punkt wyjścia dla trzeciego rozdziału (*Religionstoleranz und Religionsgewalt* – tolerancja religijna i przemoc religijna, tłum. JZ). Tutaj głównym tematem jest prześladowanie heretyków i działalność inkwizycji, mowa jest zarówno o inkwizycji w Kościele katolickim, jak i w protestantyzmie, który choć mocno podkreślał zasadę wolności, to jednak sam się nie ustrzegł aktów przemocy (Luter, Kalwin). Autor wykorzystał te tematy, które notabene zawsze wywołują żywe dyskusje, do sformułowania jednoznacznej oceny: w imię religii łamano prawa człowieka i od tej prawdy nie da się uciec. Na tle religijnym miały miejsce akty przemocy (*Gewalt*), brakowało wzajemnego poszanowania, tolerancji (*Toleranz*). Czwarta część (*Heiliger Krieg und Heiliger Frieden* – święta wojna i święty pokój, tłum. JZ) zajmuje się problemem działalności misyjnej prowadzonej w imię religii. Autor poszerza w imię rozumienia działalności misyjnej w Kościele katolickim o analogiczne praktyki w islamie i judaizmie. Misja i tzw. „święte wojny”, to temat wiecznie żywy, nabrzmiały i kontrowersyjny w ocenie. W części piątej (*Christen und Juden* – Chrześcijanie i żydzi, tłum. JZ) przedstawiono relacje pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem, omówiono również i te, które dla obu stron są trudne, nierzadko naznaczone wzajemnymi uprzedzeniami, jak prozelityzm czy przymusowe chrzty żydów. Wiele miejsca zostało poświęcone Niemcom faszystowskim, pogromie Żydów w „noc kryształową” 1938 r., czy ich prześladowaniom w czasie II wojny światowej. Krytycy w Niemczech przyjęli tę pozycję z uznaniem. Wypełnia ona lukę w literaturze religijnej na temat przemocy i tolerancji w chrześcijaństwie, w religii pomiędzy Biblią i mieczem. Omawia ona sprawy bogato i szeroko, odwołując się do wielu przykładów, dlatego czyta się ją z dużym zainteresowaniem. W opiniach krytyków podkreślano, iż książka ta stanowi ważny krok na drodze opracowania trudnych, „czarnych stron” historii chrześcijaństwa. Niewątpliwym jej walorem jest to, iż nie waha się ona mówić o trudnych i bolesnych sprawach. Dużą zaletą tej pozycji jest fakt, że historia religii została ukazana w świetle historii powszechnej ze szczególnym uwzględnieniem mentalności kultury zachodniej. Jest ona pozycją wyważoną, daleką od „wzniesienia pożarów”, od antagonizowania w przypadku różnicy zdań. Jest to o tyle istotne, że interpretacja historyczna nigdy do końca nie spełni postulatu „obiektywności”. Nie można ustrzec się pewnych nieścisłości czy mankamentów, bowiem w badaniu historii ma się do czynienia ze „świadkami martwymi”, a nie żywymi, z interpretacją, która w zależności od metody i sposobu wykorzystania źródeł zmienia widzenie i ocenę badacza. Pozycja ta jest cenna jeszcze z innego powodu: jest ob-

szerna w przypisy i bogata w literaturę. Czytając tę książkę, można odnieść wrażenie, iż autor pozbierał zarzuty, których przypomnianie jest wyciąganiem błędów z przeszłości. W związku z tym, może zrodzić się pokusa, aby historię chrześcijaństwa interpretować jako religię, która na wielu frontach po prostu zawiodła i nie sprawdziła się (*Versagen des Christentums*), gdyż zamiast tolerancji i poszanowania, do których nawołuje Biblia, wybrała jej brak, przemoc i prześladowania inaczej wierzących. W istocie tak można by odnieść się do lektury tej książki, gdyby nie fakt, iż obok jaskrawych błędów, jakimi z pewnością były akty przemocy, ale nie tylko w chrześcijaństwie, ponieważ problem jest szerszy i występuje także w innych religiach, ukazuje ona również i pozytywne strony pluralizmu religijnego. Do nich należą niewątpliwie dążenia jakimi były próby znalezienia rozwiązań w trudnych sytuacjach. Owe starania stworzyły platformę, na której rodziły się podstawowe fundamenty kultury zachodniej, wykorzystywane do dziś w różnych dziedzinach życia społeczno-religijnego, do których z całą pewnością należy zaliczyć dialog i tolerancję.

Ks. Janusz Zawadka MIC

Elżbieta Szczot, *Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, ss. 343.

Autorka jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Pawła II, kanonistką. Książka została przedstawiona na tej uczelni jako praca habilitacyjna.

Temat pracy wpisuje się w nurt próby odniesienia się do aktualnie występującej sytuacji społecznej, związanej z kryzysem rodziny oraz problemami dotyczącymi definiowania małżeństwa i rodziny. Negatywne zjawiska zachodzące w Europie i świecie, chociażby demograficzne, zaliczane są do bezpośrednich skutków osłabienia rodziny. Recenzowane opracowanie dotyczy próby rozpoznania treści mieszczących się w problematyce ochrony małżeństwa i rodziny. Praca ukazuje istotne elementy małżeństwa i kanonicznego pojęcia 'rodzina'; jej ochronę na etapie przygotowania do zawarcia małżeństwa oraz po jego zawarciu, wskazując na skutki prawne nowo powstałego związku i ich konsekwencje. Przedmiot rozważań został ograniczony do Kościoła łacińskiego, co znajduje uzasadnienie w tym, że katolickie Kościoły wschodnie mają własną, bogatą i nieco odmienną, tradycję w tym względzie. Celem pracy było ukazanie instytucji rodziny jako naturalnej i podstawowej komórki społecznej, zbudowanej na małżeństwie zawartym między mężczyzną i kobietą, komórki, która na gruncie prawa kanonicznego posiada odpowiednie zabezpieczenie prawne.

Praca składa się z trzech rozdziałów logicznie się dopełniających. Pierwszy z nich, zatytułowany *Podstawy eklezjalne ochrony rodziny* (ss. 31-86), przedstawia źródła założenia i istnienia rodziny, określa podmiot ochrony, czyli rodzinę w aspekcie teologicznym. Punktem wyjścia jest pokazanie małżeństwa heteroseksualnego jako podstawy zaistnienia rodziny z punktu widzenia Magisterium Kościoła. Autorka z dużą wnikliwością przybliży biblijno-teologiczny aspekt małżeństwa, w szczególności podkreśleniem jego wymiaru antropologicznego w porządku stworzenia, także to, że między ochrzczonej jest ono sakramentem i pozostaje nierozdzielne. Ten ostatni przymiot jest pokazany jako ten, który zapewnia małżeństwu i rodzinie gwarancję stabilności. W dalszej części rozdziału pokazano rodzinę jako *communio personarum* oraz jako Kościół domowy, a także podkreśla się znaczenie miłości małżeńskiej dla dobrego funkcjonowania rodziny, mającej swój wymiar nie tylko moralny, ale i prawny. Następnie Autorka uwypatniła rolę i znaczenie Papieskiej Rady ds. Rodziny oraz omawia Kartę Praw Rodziny, który to dokument zapewnił ochronę tych praw. Prawa rodziny są ukazane jako szczególna grupa praw człowieka, czyli ich podstawą jest prawo naturalne, cieszące się niezwykłością i nienaruszalnością. Z całości rozważań tego rozdziału Pani Szczot formułuje tezę, że podstawy antropologiczne i eklezjologiczne uzasadniają istnienie rodziny jako podmiotu autonomicznego, uprzedniego wobec wszystkich innych organizacji i dlatego rodzina winna się cieszyć pełną ochroną prawną. Należy ocenić ten rozdział pozytywnie.

Wydaje się jednak, że w strukturze rozdziału zamazany został porządek stworzenia i porządek zbowienia i za mało podkreśla się ich ciągłość. Ponadto, zagubiła się idea Jana Pawła II, że nierozdzielne winno być każde małżeństwo, a nie tylko między ochrzczonymi. Inny dyskusyjny wątek tego rozdziału, to znaczenie prawne miłości małżeńskiej w rodzinie.

Drugi rozdział jest zatytułowany *Pojęcie i status prawny rodziny w prawie kanonicznym* (ss. 87-163). Zgodnie z tytułem, w tym rozdziale zaprezentowana jest kanoniczna definicja rodziny oraz jej ochrona na etapie przygotowania do małżeństwa. Autorka w punkcie wyjścia pokazuje najpierw pozakanoniczne pojęcie rodziny w aspekcie filologicznym, socjologicznym i prawnym oraz związku faktyczne jako substytut rodziny, by w dalszej części, na tym tle, wydobyć istotne elementy definiujące rodzinę z punktu widzenia prawa kanonicznego. Taka droga rozumowania jest jak najbardziej zasadna i logiczna, bo przecież system kanoniczny nie zawiera definicji rodziny i trzeba w nim odnaleźć istotne składniki. Autorka słusznie zauważa w odniesieniu do związków faktycznych, że skoro są rezultatem prywatnego wyboru i zachowania, na takim poziomie powinny pozostać. Ich publiczne uznawanie czy zrównywanie z małżeństwem jest mieszanym interesu publicznego z prywatnym, kosztem i ze szkodą dla interesu publicznego, czyli kosztem rodziny zbudowanej na małżeństwie. Analiza norm prawa kanonicznego odnoszących się do rodziny pozwala Autorce wyróżnić następujące elementy konieczne do jej zdefiniowania: rodzina winna być zbudowana na małżeństwie; tworzyć wspólnotę jako razem żyjący rodzice i ich dzieci; między rodzicami i dziećmi winien istnieć związek wychowawczy; rodzina ma charakter chrześcijański oraz rodzina powinna posiadać określoną trwałość. Najpierw można postawić pytanie, czy wszystkie z nich są 'istotne', to znaczy, że są takimi, iż nie może ich braknąć, by zdefiniować ten byt? Należy zauważyć, że Pani Szczot wydobyła składowe elementy rodziny i w *Zakończeniu* książki zdobyła się na własną definicję. „Rodzina powstaje w wyniku zawarcia ważnego lub domniemanego małżeństwa oraz poprzez zrodzenie lub adopcję dziecka. W ten sposób tworzy chrześcijańską wspólnotę rodziców i dzieci zamieszkujących razem, powołaną do integralnego wychowania potomstwa i jego pełnego uczestnictwa w wierze i życiu Kościoła” (s. 216). Jest to zatem znakomity owoc jej analizy i trudu. Sensownym zabiegiem tego rozdziału była najpierw analiza kanonów CIC z 1917 r. dotyczących statusu prawnego małżeństwa i rodziny zgodnie z wielowiekową tradycją chrześcijańską, by następnie ukazać ciągłość i ewolucję norm w tym względzie oraz zaakcentować równość i wzajemność obowiązków i praw między małżonkami i we wspólnocie rodzinnej. Umiejętnie też Autorka podkreśla większą odpowiedzialność katolika za zachowanie wiary i wychowanie dzieci w małżeństwach mieszanych. W tym miejscu brakuje mi pewnej polemiki z wymogami Kościoła katolickiego o zobowiązaniu strony katolickiej w kontekście funkcjonowania i jedności małżeństwa i rodziny. Zdarza się przecież, że trudno niejednokrotnie znaleźć porozumienie w sprawie katolickiego wychowania potomstwa, jeśli chce się uszanować wolności religijną i sumienia drugiego rodzica. Czy rzeczywiście nie mogliby rodzice przed zawarciem małżeństwa na równych prawach ustalić kierunku wychowania? Autorka sama zauważa, że obowiązek zachowania wiary i przekazania jej dzieciom po stronie katolickiej stanowi sytuację jedyne wyjątku nierówności w zasadzie równych praw i obowiązków. Czy musi on być?

Trzeci, ostatni rozdział dysertacji dotyczy *skutków prawnych zawarcia małżeństwa w odniesieniu do rodziny* (ss. 165-212). Składa się on z dwu punktów. W pierwszym z nich Autorka omawia zasadę *favor matrimonii* i inne formy ochrony rodziny (separacja i uważnienie małżeństwa), zaś w drugim punkcie przybliży ochronę dziecka. Na podkreślenie w tym rozdziale zasługują treści odnoszące się do *favor matrimonii*. Pani Szczot porusza wiele niuansów w tym pojęciu i ukazuje domniemania prawne pod takim kątem, iż w istocie służą one ochronie małżeństwa i rodziny. Zasada domniemania ważności małżeństwa, jak podkreśla Autorka za prof. Remigiuszem Sobańskim, jest zasadą rządzącą całym procesem o stwierdzenie nieważności małżeństwa, w którym poszukuje się prawdy obiektywnej. Należy także zauważyć dość przekonującą argumentację Autorki, że jedynym właściwym miejscem, w którym dziecko powinno się począć i urodzić, jest rodzina oraz że

każde dziecko ma takie właśnie niezbywalne prawo. W tym kontekście stwierdza, że nowoczesne technologie, mentalność niektórych ludzi i polityka zaprzeczają tej prawdzie. Wprawdzie Autorka dotyka tych ostatnich problemów, ale wydaje mi się, że zbyt łatwo 'prześlizgnęła się' nad nimi, a przecież są one bardzo intrygujące dla współczesnych rodzin.

Należy dopowiedzieć, że każdy z rozdziałów zawiera wprowadzenie i wnioski rozdziałowe. Nie ma w nich zasadniczo żadnych powtórzeń treści ze wstępu i zakończenia pracy. Są one oryginalne i podnoszą wartość niniejszego studium, bowiem czytelnik najpierw ma nakreślone problemy, które będą poruszane w rozdziale, a następnie syntezę przeprowadzonej analizy. Nadto, w studium można dostrzec ważny sposób prowadzenia dyskursu naukowego. Autorka bowiem najpierw stara się ustalić rozumienie i znaczenie 'danego pojęcia prawnego' od strony filologicznej i dopiero po jego ustaleniu prowadzi dalsze analizy. Na szczególną uwagę zasługują też przypisy w dysertacji. Są one bardzo rozbudowane, różna jest ich struktura, przekazywanych jest w nich mnóstwo cennych informacji i dopowiedzeń. Dzięki temu, treści zawarte w przypisach nie zakłócają płynności i klarowności narracji w tekście zasadniczym.

W tekstach czasami pojawia się zdanie mało zgrabne i mało precyzyjne, np. „strona katolicka nie zaciąga na siebie cenzury prawa kanonicznego” (s. 140). Na s. 173, w kontekście jedności i nierozzerwalności, pisze się błędnie o istotnych elementach małżeństwa. Z kolei na s. 174, w kontekście wiedzy minimalnej o małżeństwie, pisze się błędnie o jego przymiotach.

Pomimo przedstawionych wyżej uwag krytycznych, wysoko oceniam książkę Pani Szczot. Cechuje ją skondensowany, usystematyzowany i logiczny wywód. Szkoda natomiast, że Autorka stroni od analizy zagadnień spornych i dyskusyjnych we współczesnym kanonistyce. Zdarza się, że wypowiada swoją własną opinię, ale chyba zbyt bojaźliwie. Z dużym zaufaniem można przyjąć wyniki badań wokół podstawowej kwestii ochrony małżeństwa. Wnioski Autorki są wyważone, a stawiane postulaty przemyślane. Z tezami postawionymi w rozprawie należy się zgodzić. Odmienne spojrzenie recenzującego na niektóre kwestie pokazuje wielość potencjalnych rozwiązań. W ocenie publikacji należy również podkreślić jej szatę graficzną oraz wyartykułować walor językowo-literacki opracowania. Ważny i przydatny jest indeks nazwisk i rzeczowy.

Sądzę, że Pani Szczot dobrze zrealizowała swoje zamierzenia badawcze, wniosła cenny i oryginalny wkład do badań nad kwestią ochrony rodziny w prawie Kościoła łacińskiego, dzięki czemu ubogaciła kanonistykę o wartościowe studium. Książkę czyta się z przyjemnością i można ją polecić rodzinom, małżonkom, kanonistom i tym wszystkim, którzy poprzez dobro rodziny chcą przyczynić się do uświęcenia świata.

Ks. Henryk Stawniak SDB
UKSW, Warszawa

Odnowienie duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty), zebrał i opracował Igor Hałagida, „Bazylikańskie Studia Historyczne”, t. 1, Wydawnictwo „Bazyliada”, Warszawa 2011, ss. 374.

Historiografia Kościoła grekokatolickiego w Polsce po drugiej wojnie światowej wzbogaciła się ostatnio o cenną pozycję źródłową wydaną przez dr. hab. Igora Hałagidę, pracownika naukowego Uniwersytetu Gdańskiego oraz Instytutu Pamięi Narodowej, zatytułowaną *Odnowienie duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty)*. Zainaugurowała ona zarazem powstanie nowej serii wydawniczej, jaką są „Bazylikańskie Studia Historyczne”, której wydawania podjęła się polska prowincja Zakonu św. Bazylego Wielkiego pw. Opieki Najświętszej Maryi Panny. Ma ona nawiązywać do wydawanej od 1924 r. w Żółkwi serii źródłoznawczej „Analecta Ordinis S. Basilii Magni”, która po II wojnie światowej została odnowiona przez bazylikańskich historyków i archiwistów w Rzymie w roku 1949.

Pojawienie się edycji przygotowanej staraniem Igora Hałagidy należy odnotować co najmniej z kilku powodów. Najważniejszym z nich jest fakt, że otrzymaliśmy kolejną pracę, która ubogaca naszą wiedzę na temat trudnej historii grekokatolików w Polsce po 1945 r. W obiegu naukowym w naszym kraju mało jest dotychczas pozycji związanych z tym tematem. A jest on nader ciekawy. Sytuacja Kościoła grekokatolickiego w krajach komunistycznych była bardzo dramatyczna. Został on zdelegalizowany, majątek unitów w większości został przejęty przez cerkiew prawosławną lub skonfiskowany przez władze państwowe. Duchownych i wiernych zmuszano do przejścia na prawosławie, wszystkich którzy opierali się tej procedurze poddawano dotkliwym represjom. Wspólnota grekokatolicka stała się Kościołem męczenników. Wielu z nich zostało wyniesionych na ołtarze 24 kwietnia 2007 r. we Lwowie, podczas pielgrzymki Jana Pawła II na Ukrainę. Wśród nich znaleźli się zarówno biskupi i kapłani, mnisi i mniszki, jak i wierni świeccy. Wymieńmy w tym miejscu zwłaszcza jednego z błogosławionych – grekokatolickiego biskupa przemyskiego Jozafata Kocyłowicza, 26 czerwca 1946 r. siłą deportowanego z Polski do ZSRR, gdzie poniósł śmierć męczeńską (Hałagida omawia okoliczności przeprowadzenia akcji wysiedlenia biskupa z Przemyśla na s. 30-32).

Prezentację dokumentów poprzedza obszerne studium poświęcone likwidacji duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce w latach 1946-1947 i jego odnowienia w latach 1956-1957 (s. 19-101). Władze komunistyczne w naszym kraju, po wspomnianej powyżej deportacji bp. Kocyłowicza, nie uznały osobowości prawnej Kościoła grekokatolickiego i skonfiskowały jego majątek. Likwidacji poddano wiele klasztorów męskich i żeńskich. Ludność ukraińską zaraz po zakończeniu wojny deportowano w znacznej mierze do USRR, natomiast do tych, którzy pozostali na terenach południowo-wschodniej Polski, 28 kwietnia 1947 r. rozpoczęto akcję przesiedleńczą (tzw. akcja „Wisła”) na Ziemię Odzyskane. Miała być ona reperkusją za brutalne akcje Ukraińskiej Powstańczej Armii (UPA) wobec ludności polskiej w czasie II wojny światowej, jednak dzisiaj w świetle dostępnej dokumentacji widzieć ją także należy szerzej, biorąc pod uwagę kontekst polityki narodowościowej komunistycznych władz, która zmierzała w tym okresie m.in. do pozbycia się niektórych mniejszości lub ich rozproszenia. W każdym razie, w wyniku akcji „Wisła” zlikwidowana została całkowicie sieć parafialna i inne ośrodki życia religijnego grekokatolików. Na nowych terenach nie pozwolono na jej odtworzenie i w okresie stalinowskim grekokatolicy mogli praktykować wiarę we własnym obrządku jedynie potajemnie. Stolica Apostolska zobowiązała wówczas hierarchię Kościoła rzymsko-katolickiego, do opieki nad wiernymi tego wyznania. 25 października 1946 r. papież Pius XII nadał prymasowi kard. Augustowi Hlondowi i metropolicie krakowskiemu kard. Adamowi Sapieże specjalne uprawnienia w stosunku do duchowieństwa grekokatolickiego, a kilka miesięcy później kard. Hlond został mianowany specjalnym delegatem Stolicy Apostolskiej ds. obrządków wschodnich. Po śmierci prymasa obowiązki te przejmowali jego kolejni następcy. W tych latach duchowni grekokatolicy, którzy zostali przesiedleni na Ziemię Odzyskane wraz z ukraińską ludnością, posługiwali w obrządku łacińskim w parafiach rzymskokatolickich. Dopiero złagodzenie stalinowskiego terroru po 1956r. umożliwiło częściowe odrodzenie życia religijnego grekokatolików w Polsce. Kościołowi udało się uzyskać zgodę na działanie przy parafiach rzymskokatolickich grekokatolickich placówek duszpasterskich. Tej właśnie restauracji życia religijnego ludności ukraińskiej we własnym obrządku poświęcone są zaprezentowane w publikacji Igora Hałagidy dokumenty.

Edycja źródłowa stanowi zasadniczą część opracowania wydanego w ramach pierwszego tomu „Bazylikańskich Studiów Historycznych” (s. 107-349). Została ona poprzedzona krótką notą edytorską. Znalazły się w niej 103 dokumenty odnalezione przez autora w archiwach proweniencji państwowej (Archiwum Akt Nowych w Warszawie; Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Rzeszowie, Archiwum Państwowe w Suwałkach) oraz kościelnej (Archiwum Prymasa Polski w Warszawie, Archiwum Archidiecezji Krakowskiej, Archiwum Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, Archiwum Kurii Archidiecezji Wrocławskiej, Archiwum Diecezji Przemysko-Warszawskiej w Przemyśle (grekokatolickiej), Archiwum Klasztoru oo. Bazylianów w Warszawie). Należy podkreślić,

że wszystkie dokumenty zostały opublikowane zgodnie z zasadami edytorstwa naukowego, co nie jest niestety regułą w pojawiających się coraz częściej na rynku wydawniczym edycjach źródeł. Oprócz sporej dawki dokumentacji, cennymi dla czytelników publikacji Igora Hałagidy staną się przede wszystkim skrupulatnie przygotowane biogramy większości osób pojawiających się w dokumentach, które zostały zamieszczone w przypisach. Nawet w przypadku znanych skądinąd postaci wnoszą wiele nowych ustaleń biograficznych. Piszącego te słowa zainteresowały chociażby informacje dotyczące o. Arseniusza (Antoniego) Kulibaby, bazylianina, który w 1948 r. posługiwał przez kilka miesięcy jako wikariusz w parafii św. Rodziny w Pile, animowanej wówczas przez salezjanina ks. Józefa Wróbla (s. 249).

Na końcu publikacji autor zamieścił wykaz skrótów oraz indeks osobowy i nazw miejscowości. Dodać należy, że prezentowana edycja źródełowa została wydana bardzo starannie, choć w skromnej szacie graficznej, w jakiej odtąd będą wydawane „Bazylijskie Studia Historyczne” (na okładkę publikacji składa się tytuł periodyku przyozdobiony herbem zakonu bazylianów).

Publikację Igora Hałagidy zaliczyć należy do przedsięwzięć udanych. Polecam ją zwłaszcza historykom dziejów najnowszych, zainteresowanych historią Kościoła, społeczeństwa na Ziemiach Odzyskanych, stosunków narodowościowych w Polsce po drugiej wojnie światowej, badaczom skomplikowanych relacji polsko-ukraińskich. W wielu przypadkach związanych z historią grekokatolików w Polsce po 1945 r. mamy do czynienia z uproszczeniami i stereotypami, które w znacznej mierze są krzywdzące w stosunku do tej wspólnoty, która jest częścią Kościoła powszechnego. Uważna lektura prezentowanej pozycji pomoże nam odkryć wiele nowych kontekstów związanych z opisaną w niej materią. Być może dla wielu czytelników staną się nowością pozwalającą w zupełnym nowym świetle przyrzeć się historii bratniego Kościoła grekokatolickiego.

ks. Jarosław Wąsowicz SDB
Archiwum Salezjańskie Inspektorii Pilskiej

Siła tradycji. Smak nowości. XXV lat Conversatorium Organowego w Legnicy, red. M. Szoka, A. Mroczek, S. Czopowicz, UMFC, Warszawa 2011, ss. 240.

Międzynarodowy festiwal „Conversatorium Organowe w Legnicy” obchodził w 2011 r. swoje dwudziestopięcioletnie. Dyrektorem artystycznym imprezy jest niezmiennie od 1986 r. prof. Stanisław Moryto, obecny rektor Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie. To on nadał festiwalowi specyficzną i niepowtarzalną formułę, skoncentrowawszy wydarzenie w znacznej mierze na promocji muzyki nowej, w tym zwłaszcza polskiej, młodych wykonawców i kompozytorów. Z okazji jubileuszu odbyła się we wrześniu 2011 r. w Legnicy kolejna edycja imprezy, zaś Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego, będącego od początku współorganizatorem festiwalu, opublikowało pamiątkową księgę, zatytułowaną *Siła tradycji. Smak nowości* (UMFC, Warszawa 2011).

W przygotowanie tej publikacji zaangażowanych było wiele osób. Koncepcja książki i jej opracowanie jest zasługą Marty Szoki (przez wiele lat związanej z Conversatorium), Agnieszki Mroczek i Stanisława Czopowicza (redaktora naczelnego Wydawnictwa UMFC), przy współpracy Anny Krzysztofik i Katarzyny Kowalskiej. Dokumentację festiwalu, wraz z bibliografią, opracowała Krystyna Kunecka (przy współpracy Stanisława Czopowicza, Teofili Grabskiej i Sylwii Kozak-Śmiech), nieodłączna organizatorka festiwalu w Legnicy z ramienia Legnickiego Centrum Kultury i Legnickiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego, po przejściu na emeryturę nadal odpowiedzialna za organizację imprezy. Śmiało można powiedzieć, że bez jej zaangażowania nie byłoby w Legnicy Conversatorium. Do książki dołączona jest bogata ikonografia ze zbiorów Legnickiego Centrum Kultury i prywatnych. Są to piękne, kolorowe, wielkoformatowe fotografie, dokumentujące 25-letnią działalność festiwalu; fotografie wykonawców, a także kościołów i organów, na których odbywały się koncerty, autorstwa Piotra Dębskiego, Franciszka Grzywacza, Piotra Krzyżanowskiego

oraz anonimowych autorów. Atrakcyjną szatę graficzną i projekt okładki książka zawdzięcza Piotrowi Gidlewskiemu. Całość prezentuje się okazale i stanowi nie tylko wartościową pamiątkę z festiwalu, lecz także źródło do badań naukowych nad nim.

Książka zawiera wspomnienia kompozytorów, organistów i muzyków innych specjalności, opracowane na podstawie rozesłanej ankiety, wywiad z pomysłodawcą i dyrektorem Conversatorium – prof. Stanisławem Moryto, artykuły o organach legnickich i nowej muzyce organowej. Pracę otwiera wstęp Marty Szoki, w którym przedstawia ona cele opracowania tej książki, okoliczności wydania i zawartość. Autorka podkreśla: „Wspomnienia wielu uczestników, które udało się zebrać w tej książce, wskazują na fenomen spotkań w Legnicy, ich niepowtarzalną atmosferę, ważkość doświadczeń z muzyką nową, jakie były udziałem nie tylko organistów, lecz także innych muzyków koncertujących w Legnicy oraz kompozytorów, teoretyków i muzykologów” (s. 5).

Następnie w omawianej pracy zamieszczono rozmowę Agnieszki Mroczek z prof. Stanisławem Moryto (*Kiedyś festiwal był awangardowy...*, s. 7-11). Dyrektor festiwalu naświetla przyczyny dawniej słabego zainteresowania polskich twórców muzyką organową. Stwierdza, że poza Feliksem Nowowiejskim nie było większego zainteresowania muzyką organową w okresie międzywojennym, zaś po II wojnie światowej na organy pisali głównie kompozytorzy-organiści: Augustyn Bloch, Kazimierz Jurdziński, Tadeusz Paciorkiewicz i Bolesław Szabelski. Zainteresowanie organami wzmożło się w latach siedemdziesiątych. „Organy wówczas – mówi S. Moryto – zaczynają przyciągać uwagę jako atrakcyjne medium, które można porównać, jeżeli chodzi o brzmienie, do tego co realizuje się w muzyce eksperymentalnej, na taśmę itp. Odtąd twórczość organowa zaczęła się w Polsce rozwijać intensywniej. Ja również skończyłem studia organowe, chciałem coś w tej dziedzinie stworzyć, a żeby zachęcić innych do pisania na ten instrument, musiałem mieć odpowiednie narzędzie. Pomyślałem o tym, że jeżeli powstanie jakaś impreza, w ramach której będzie można wykonywać nowe utwory, to obudzi się zainteresowanie tego rodzaju twórczością i wyzwoli w kompozytorach chęć pisania na organy lub na organy z towarzyszeniem innych instrumentów. I myślę, że to się udało, bo w ramach Conversatorium odbyło się około dwustu prawykonania. Uważam, że ten pomysł się sprawdził” (s. 9).

W książce umieszczono także cztery artykuły: Jerzego Bauera *Przyczynek do dyskusji na temat nowości w sztuce* (s. 12-25), Marty Szoki *O pewnym eksperymencie w najnowszych dziejach polskiej muzyki organowej* (s. 26-41), Jarosława Stępowskiego *Zabytkowe organy w kościele Mariackim w Legnicy* (s. 87-98) oraz ks. Piotra Dębskiego *Organy kościoła katedralnego pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Legnicy* (s. 99-143).

Refleksja Marty Szoki jest tłumaczeniem jej artykułu *Über ein Experiment in der neuesten Geschichte polnischer Orgelmusik* (w: *Das Licht des Himmels und der Brunnen der Geschichte. Festschrift Volker Bräutigam*, Beeskov 2004). Autorka opisuje tytułowy eksperyment polegający na połączeniu brzmienia organów i akordeonu w utworach Stanisława Moryto, Zbigniewa Wiszniewskiego, Wiesława Rentowskiego i Krzysztofa Olczaka, które miały prawykonania podczas jednego z Conversatoriów.

Przemyślenia Jerzego Bauera to rodzaj filozoficznego spojrzenia na muzykę nową, widzianą przez pryzmat nie tylko refleksji i doświadczeń autora-kompozytora, lecz także przywołanych przez niego wybitnych filozofów: Leszka Kołakowskiego, Władysława Stróżewskiego, Władysława Tarkiewicza czy Romana Ingardena. Autor konkluduje: „Jestem przekonany, że wartościowe dzieło muzyczne może powstać tylko wtedy, kiedy jego twórcą jest człowiek z tak zwaną wyobraźnią muzyczną [...], komponujący muzykę, tzn. operujący jej elementami i traktujący pojęcie wolności w sztuce jako wolności do stanowienia własnych ograniczeń i zasad konstrukcyjnych swojego dzieła” (s. 24).

Teksty Jarosława Stępowskiego i ks. Piotra Dębskiego omawiają dzieje organów, na których w większości odbywały się koncerty legnickiego Conversatorium. Jarosław Stępowski, długoletni rzeczoznawca Ministra Kultury do spraw ochrony zabytkowych śląskich organów, prezentuje orga-

ny legnickiego Kościoła Mariackiego. Omawia historię instrumentów dawniejszych, jak i przede wszystkim obecnego – romantycznych organów Weiglego ze Stuttgartu, poświęconych w 1914 roku. Autor podaje pierwotną i obecną dyspozycję głosów, opisuje także stan instrumentu po II wojnie światowej. Z kolei, ks. Piotr Dębski omawia historię instrumentów katedry pw. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Przytacza dzieje świątyni i dawniejszych organów, których w ciągu stuleci było w legnickiej katedrze kilka (organy Werlina, Mentzla). Następnie przybliża istniejące do dziś organy firmy Schlag und Söhne, wybudowane w latach 1892-1894 z wykorzystaniem niektórych elementów poprzednich instrumentów.

Istotną część omawianej książki stanowią wspomnienia kompozytorów, organistów i perkusisty, blisko związanych z *Conversatorium*. Niektórzy uczestniczą w nim od początku jego istnienia, inni wielokrotnie brali udział w tym festiwalu. Refleksje zebrały i opracowały: Marta Szoka, Agnieszka Mroczek i Katarzyna Kowalska. W ankiecie respondenci mieli odpowiedzieć na kilka pytań, w tym m.in. o rolę muzyki organowej w dzisiejszej kulturze, czy o znaczenie *Conversatorium* w ich artystycznej biografii. Autorki ankiety podkreślają, że pytania były jedynie „pretekstem do bardziej czy mniej swobodnych wypowiedzi” (s. 43). Zebrane rozważania tworzą zestaw zróżnicowanych wspomnień, są cennym materiałem do dalszych badań nad Legnickim *Conversatorium* Organowym, bądź nad stosunkiem polskich twórców do muzyki organowej. Spośród kompozytorów polskich, których utwory były prezentowane podczas wspomnianego festiwalu, wypowiedzieli się: Marcin Błażewicz (Warszawa), Marian Borkowski (Warszawa), Henryk Jan Botor (Kraków), Sławomir Czarnewski (Warszawa), Ryszard Gabrys (Katowice), Piotr Grella-Możejko (Edmonton), Anna Ignatowicz-Glińska (Warszawa), Benedykt Konowski (Warszawa), Paweł Łukaszewski (Warszawa), Maria Pokrzywińska (Warszawa), Bronisław Kazimierz Przybylski (Łódź), Dariusz Przybylski (Warszawa), Wiesław Rentowski (Dallas), Władysław Szymański (Katowice). Z grona organistów wspomnieniami o *Conversatorium* podzielili się: Andrzej Chorośński (Warszawa, Wrocław), Marek Fronc (Legnica, Wrocław), Julian Gembalski (Katowice), Elżbieta Karolak (Poznań), Marietta Kruzel-Sosnowska (Warszawa), Jarosław Malanowicz (Warszawa), Jerzy Kukla (Lublin), Józef Serafin (Kraków, Warszawa) oraz perkusista Stanisław Skoczyński (Warszawa).

Marian Borkowski pisze o *Conversatorium*: „Dziś [...] pragnę raz jeszcze podkreślić jego rolę, jako przeglądu wartościowych pozycji najnowszej muzyki polskiej dwóch ostatnich dekad XX wieku i pierwszych lat XXI wieku, i to w formule niezmiernie otwartej na różne kierunki, tendencje i postawy estetyczno-stylistyczne” (s. 46). Z kolei Ryszard Gabrys zauważa: „Kulturotwórcze miejsce *Conversatoriów* (ufam, że będą kontynuowane) jest oczywiste i trwałe w historii muzyki polskiej po drugiej wojnie światowej i na przełomie stuleci” (s. 52). W innym zaś miejscu przywołał kompozytor dopowiadając: „Cenię wysoko otwartość Legnicy na eksperyment i dawany kompozytorom pewien zapas tolerancji [...]. Również dzięki spotkaniom legnickim poznałem wiele nowych, ciekawych zawsze dla kompozytora niezaniebującego pisania na organy i starającego się wciąż odświeżać warsztat, dzieł twórców ze środowiska warszawskiego i z innych ośrodków polskiej muzyki organowej, co miało dla mnie, obok radości, jakiej doznaje słuchacz i świadomy odbiorca, także wymiar komparatystyczny” (s. 53). Julian Gembalski natomiast podkreśla: „Spotkania w ramach *Conversatorium* legnickiego były zawsze okazją do poznania nowej muzyki przeznaczonej na organy [...], co potwierdzało żywe zainteresowanie kompozytorów współczesnych tym instrumentem [...]. Atmosfera wnętrza kościoła ewangelickiego w Legnicy, a także sam instrument, były niezwykle inspiracją do twórczych wykonań, stwarzały też okazję do poszukiwań w zakresie formy i kolorystyki utworów improwizowanych. Udział w koncertach sprawiał mi zawsze wiele radości i dawał sporo satysfakcji” (s. 75). Są to jedynie wybrane wypowiedzi artystów związanych z *Conversatorium*.

W zamieszczonych w książce refleksjach pojawiają się wspomnienia natury osobistej, refleksje związane z legnickimi świątyniami i organami, na których odbywały się festiwalowe koncerty, przemyślenia związane z rozterkami kompozytorów na temat: czy pisać i jak pisać na organy, wreszcie

myśli o inspirującej roli *Conversatorium* i możliwościach prezentacji nowych dzieł, które w wielu przypadkach weszły na stałe do repertuaru organistów.

Czy festiwal spełnił swoje zadanie? Odpowiedzią na to pytanie może być przede wszystkim imponująca liczba ponad 200 prawykonania. Potwierdza to w swoim krótkim wspomnieniu Jarosław Malanowicz: „*Conversatorium* «wygenerowało» olbrzymią liczbę utworów na organy oraz na organy z towarzyszeniem innych instrumentów. Dzięki temu niezwykle wzrosła ranga polskiej muzyki organowej na estradach festiwalowych w kraju i na całym świecie. Są liczne dowody wskazujące na to, że twórczość owa pojawiła się w programach koncertów na co najmniej czterech kontynentach” (s. 85).

Wspomniane postaci polskiego życia muzycznego brały udział w *Conversatorium* w różnych rolach: jako twórcy, których wykonania lub prawykonania (w przypadku kompozytorów-organistów często autorskie) miały miejsce podczas festiwalu, jako jurorzy w towarzyszących festiwalowi konkursach wykonawczych lub kompozytorskich, jako wykonawcy, a także uczestnicy seminariów i konferencji naukowych, które organizowano przy *Conversatorium*.

W drugiej, obszernej części omawianej książki zamieszczono dokumentację *Legnickiego Conversatorium Organowego* w latach 1986-2010. Kalendarium obejmuje dokładny wykaz wszystkich koncertów od 3 października 1986 do 17 września 2010. Zawiera ono informacje o miejscach koncertów, wykonawcach i programie. W 2009 r. *Conversatorium* z przyczyn finansowych się nie odbyło. Zestawienie obejmuje więc wydarzenia ze wszystkich pozostałych lat.

W dalszej części umieszczono indeksy: kompozytorów wraz z tytułami wykonanych utworów i latami – powstania i wykonania dzieł podczas *Conversatorium*. Osobno podano utwory pochodzące z anonimowych tabulatur organowych. Indeks wykonawców dokumentuje zarówno solistów różnych specjalności (nie tylko organistów), jak też chóry, zespoły kameralne i orkiestry. Zestawienia te dają wyobrażenie o bogatym dorobku legnickiego festiwalu, na którym wystąpili artyści przede wszystkim z Polski oraz m.in. z Białorusi, Holandii, Kanady, Niemiec, Słowacji i Ukrainy. Aneksy obejmują także informacje o wydawnictwach płytowych (partytury *Kolekcja Conversatorium*) i książkowych (dwie zbiorowe publikacje naukowe, zawierające referaty z sesji naukowych, które odbyły się podczas *Conversatorium*), a także płyty analogowe i kompaktowe, wykaz imprez towarzyszących, informacje o laureatach konkursów wykonawczych dla młodych organistów (Konkurs Polskiej Muzyki Organowej XX wieku, Konkurs Dawnej Polskiej Muzyki Organowej, konkursy kompozytorskie). Całość dopełnia bibliografia zawierająca wybór artykułów popularnonaukowych poświęconych różnym edycjom legnickiego festiwalu (recenzje, sprawozdania, wywiady, krótkie informacje prasowe).

Podsumowując: omawiana książka jest publikacją starannie wydaną tak pod względem edytorskim, jak i merytorycznym. Zamieszczone w niej cztery artykuły naukowe dostarczają szeregu interesujących informacji o dwóch legnickich instrumentach organowych i znaczeniu twórczości organowej w muzyce XX wieku. Ciekawe i wartościowe są wspomnienia i refleksje organistów i kompozytorów, wypowiedź twórcy festiwalu – Stanisława Moryto oraz dołączony do pracy obszerny aneks dokumentujący przebieg wszystkich edycji festiwalu. Recenzowana praca w całości jest godna polecenia nie tylko osobom związanym z *Conversatorium*, ale także wszystkim, których interesuje polska twórczość organowa i – ujmując ogólnie – polska organowa kultura muzyczna. Lektura tej książki podsuwa myśl, że 25 lat *Legnickiego Conversatorium Organowego* winno doczekać się szerszego, naukowego opracowania na poziomie dysertacji doktorskiej.

Marcin Tadeusz Łukaszewski
UKSW, Warszawa

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane. W „Seminare” prezentowane są publikacje w następujących językach: polskim, angielskim, niemieckim i włoskim. Materiały przesyłane przed 1 listopada danego roku, ukażą się w jednym z kolejnych numerów „Seminare” roku następnego.
2. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące publikacji recenzowanych książek. Przyjmujemy recenzje książek polskojęzycznych, które ukazały się nie później niż trzy lata przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 31(2012) zamieszczane są recenzje pozycji z lat 2009-2011. Redakcja przyjmuje recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 31(2012) znajdują się recenzje książek z lat 2007-2011.
3. Każdy nadesłany artykuł jest poddawany recenzji specjalistów z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może zwrócić się do autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzentów, uzupełnień czy poprawek lub odrzucić artykuł. Ze względu na wydłużony w ten sposób proces wydawniczy, prosimy o możliwie wczesne przesyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji danego materiału będzie wpływała kolejność nadesłania tekstu przez autora oraz opinia recenzentów.
4. Redakcja przyjmuje materiały w wersji elektronicznej pod adresem seminare@seminare.pl. Od autorów z Polski oczekuje się ponadto przesłania jednego egzemplarza wydruku. Wersja elektroniczna powinna być zgodna ze standardem Microsoft Word for Windows.
5. Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia autora artykułu. Np. Jan Nowosielski winien nazwać plik zawierający jego artykuł: `nowosielski-jan.doc`.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
7. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku tytułów oraz wyrażen obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
8. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski), należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.
9. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu, wraz z afiliacją (np. UKSW, Warszawa). Księża i osoby zakonne winni poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą.
10. Do każdego z artykułów należy dołączyć streszczenie i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim oraz notę o autorze w języku polskim. Streszczenie powinno zawierać wyraźnie zaznaczony tytuł artykułu i należy je zamieścić na końcu artykułu. Streszczeniu w języku angielskim powinno towarzyszyć wierne tłumaczenie streszczenia w języku polskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w j. niemieckim i włoskim).
11. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym autor jest związany oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona poniżej streszczenia. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.

12. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków wraz ze spacjami i przypisami.
13. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl. Jeżeli autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
15. Adres Redakcji:
 Redakcja Seminare
 ul. K.K. Baczyńskiego 1A
 skr. poczt. 26
 05-092 ŁOMIANKI
 tel. (22) 732-73-86
 fax (22) 732-73-99
 e-mail: seminare@seminare.pl

SUGEROWANY SPOSOB CYTOWANIA

Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, jako tzw. ‘przypisy dolne’.

1. Artykuł z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony. Np. J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, s. 25-41.
2. Artykuł z dzieła zbiorowego: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‘w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‘red.’ inicjał imienia i nazwisko redaktora, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, w: *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobel, Instytut Teologiczny UŁ, Łódź 1997, s. 62.
3. Książka: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 54-55.
4. Zasoby internetowe: cytując zasoby internetowe, w miarę dostępności, analogicznie do artykułów należy podać autora i tytuł. Obowiązkowo należy umieścić link do strony internetowej oraz datę dostępu (datę, kiedy korzystaliśmy z tej witryny w Internecie). Powinno być: Np. R. McGhee, *Inuit and Norsemen in Arctic Canada A.D. 1000 to 1400*, <www.civilization.ca/cmc/archeo/oracles/norse/40.htm>, (data dostępu: 25.02.2008).
5. Jeżeli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko tłumacza, poprzedzone skrótem ‘tłum.’. Np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
6. Kolejne cytowania tej samej pozycji zapisujemy w formie skróconej: autor, skrócony tytuł i strony.
7. Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem ‘Tamże’.
8. W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem ‘Tenże’ lub ‘Taż’.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

SPIS TREŚCI

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

O. Tomasz Gałkowski C.P., <i>O adekwatności lub nie pojęcia prawa w prawie Bożym</i>	11
Ks. Ginter Dzierżon, <i>Natura przywilejów osobowych i rzeczowych (kan. 78 §§1-3 KPK)</i>	25
Ks. Bartosz Nowakowski, <i>Rozwiązanie małżeństwa rato et non consummato poprzez uroczyście profesję zakonną – studium kanoniczno-historyczne</i>	35
Anna Gołębiowska, <i>Rozmowa psychologiczna i testy psychologiczne jako metody tworzenia opinii biegłego sądowego w sprawach o nieważność małżeństwa</i>	49
Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Reakcja Kościoła na nadużycia seksualne wobec nieletnich ze strony duchownych</i>	69

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Tomasz Pawlikowski, <i>Problem prawdy w ujęciu Wilhelma z Owernii</i>	87
---	----

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Toshiko Ito, <i>Das Religiöse als unentbehrlicher Bestandteil des japanischen Bildungskonzepts: Wandel und Kontinuität</i>	103
Jacek Janiszewski, <i>Problem z XIX-wiecznym modelem etyki pracy</i>	119
Beata Szluz, <i>Zjawisko bezdomności w Niemczech</i>	129
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Odnowa męskich instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego w Szwecji</i>	143
O. Piotr Kwiatek OFM Cap, <i>Znaczenie i rozwój psychologii nadziei w ujęciu Charlesa Richarda Snydera</i>	157
Ks. Stanisław Chrobak SDB, <i>Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać. Uniwersytet miejscem dialogu między nauką i wiarą</i>	171
Edyta Wolter, <i>Edukacja ekologiczna w Drugiej Rzeczypospolitej</i>	183
Przemysław Eugeniusz Kaniok, <i>Z historii badań nad rodzicami dzieci z niepełnosprawnością</i>	197

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Dominika Budzanowska, <i>Z rozważań Seneki o Bogu</i>	207
Ks. Arkadiusz Jasiewicz, <i>Symbolika krzyża u Ignacego Antiocheńskiego i Polikarpa ze Smyrny</i>	221
Kubiszewska Elżbieta, <i>Kontrowersje wokół męczeństwa w starożytnym Kościele – stanowisko Tertuliana</i>	229
Jakub Dziewulski, <i>Życie codzienne mnicha cenobity w Egipcie na podstawie „Reguły” św. Pachomiusza</i>	243
Ks. Janusz Nowiński SDB, <i>„Metafizyczne piorunochrony” – depozyty złożone w kulach hełmów wież kościoła opactwa w Łądzie nad Wartą w 1720 roku</i>	259
Eugeniusz Wiązowski, <i>Salezjanie w Pałowie, w Słonowicach, w Sycewicach oraz w Sławsku</i>	279
Ks. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>Działalność Kościoła rzymsko-katolickiego wśród młodzieży na terenie województwa gdańskiego w latach 80. XX w. w świetle dokumentów KW PZPR</i>	293

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

Ks. Wojciech Krawczyk SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w Roku Seminaryjnym 2010/2011</i>	309
Ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą w Roku Seminaryjnym 2010/2011</i>	314

SPRAWOZDANIA

O. Piotr Kwiatek OFM Cap, <i>II Międzynarodowy Kongres Psychologii Pozytywnej</i> zorganizowany przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Psychologii Pozytywnej (Filadelfia – USA, 23-26 lipca 2011)	317
Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w roku 2011</i>	319

RECENZJE

A. Angenendt, <i>Toleranz und Gewalt. Christentum zwischen Bibel und Schwert.</i> Aschendorf Verlag, Münster 2008 (Tolerancja i przemoc. Chrześcijaństwo pomiędzy biblią i mieczem, tłum. JZ) – rec. ks. Janusz Zawadka MIC	325
E. Szczot, <i>Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2010 – rec. ks. Henryk Stawniak SDB	327
<i>Odnowienie duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty)</i> , zebrał i opracował Igor Hałagida, „Bazylikańskie Studia Historyczne”, t. I, Warszawa 2011 – rec. ks. Jarosław Wąsowicz SDB	329
<i>Siła tradycji. Smak nowości. XXV lat Conversatorium Organowego w Legnicy</i> , red. M. Szoka, A. Mroczek, S. Czopowicz, UMFC, Warszawa 2011, rec. – Marcin T. Łukaszewski	331
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w <i>Seminare</i>	335

CONTENTS

THEOLOGY

Fr. Tomasz Gałkowski C.P, <i>The Adequacy or not of the Concept of Law in Divine Law</i>	11
Fr. Ginter Dzierżon, <i>The Nature of Personal and Property Privileges</i> <i>(can. 78 §§ 1 – 3 CIC)</i>	25
Fr. Bartosz Nowakowski, <i>Dissolution of Marriage Rato et non Consumato through</i> <i>Solemn Monastic Profession – Historical-Canon Study</i>	35
Anna Gołębiowska, <i>Psychological Conversation and Tests as Means of Forming</i> <i>a Testimony of the Legal Expert in the Nullity of Church Marriage Cases</i>	49
Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>The Church's Response to the Sexual Abuse of Minors</i> <i>by Clerics</i>	69

PHILOSOPHY

Tomasz Pawlikowski, <i>The Problem of Truth According to William of Auvergne</i>	87
--	----

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Toshiko Ito, <i>Religion as an Indispensible Component of the Japanese Concept</i> <i>of Education (Continuity and Change)</i>	103
Jacek Janiszewski, <i>The Problem of Work Ethic</i>	119
Beata Szluz, <i>The Phenomenon of Homelessness in Germany</i>	129
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Restoration of Male Institutes of Consecrated Life</i> <i>and Societies of Apostolic Life in Sweden</i>	143
Fr. Piotr Kwiatek OFM Cap, <i>The Psychology of Hope: Meaning and Development</i> <i>According to the Theory of Charles Richard Snyder</i>	157
Fr. Stanisław Chrobak SDB, <i>Rational Belief – Rational Knowledge. The University</i> <i>as a Place of Dialogue Between Science and Faith</i>	171
Edyta Wolter, <i>Environmental Education in the Second Republic of Poland</i>	183
Przemysław Eugeniusz Kaniok, <i>A Brief History of Research on Parents of Children</i> <i>with Disabilities</i>	197

HISTORY

Dominika Budzanowska, <i>Seneca's God</i>	207
Fr. Arkadiusz Jasiewicz, <i>Symbols of the Cross in Ignatius of Antioch and Polycarp</i> <i>of Smyrna</i>	221
Kubiszewska Elżbieta, <i>The Relationship of Tertulian to Controversies Surrounding</i> <i>Martyrdom in the Ancient Church</i>	229
Jakub Dziewulski, <i>Everyday Life of a Cenobite Monk in Egypt Based on the "Rule"</i> <i>of Pachomius</i>	243
Fr. Janusz Nowiński SDB, <i>"Metaphysical Lightning Conductors" – Deposits Placed</i> <i>in the Spheres of the Cupolas of the Church Towers in the Ląd nad Wartą</i> <i>(Ląd on the Warta) Abbey in 1720</i>	259
Eugeniusz Wiązowski, <i>Salesians in Pałowo, in Słonowice, in Sycewice and in Sławsko</i>	279
Fr. Jarosław Wąsowicz SDB, <i>The Activities of the Roman – Catholic Church with Youth</i> <i>in the Region of the City of Gdansk in Light of the KW PZPR Documents</i>	293

REPORTS ON SALESIAN SEMINARIES

Fr. Wojciech Krawczyk SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Cracow in the Academic Year 2010/2011</i>	309
Fr. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>A Report on the Functioning of the Salesian Society Seminary in Łódź upon Warta in the Academic Year 2010/2011</i>	314

REPORTS

Fr. Piotr Kwiatek OFM Cap, <i>The Second World Congress on Positive Psychology Organized by the International Positive Psychology Association (Philadelphia, USA, 23-26 July 2011)</i>	317
Fr. Ryszard Sadowski SDB, <i>A Report on the Activities of the Saint Francis de Sales Learned Society in 2011</i>	319

REVIEWS

A. Angenendt, <i>Toleranz und Gewalt. Christentum zwischen Bibel und Schwert.</i> Aschendorf Verlag, Münster 2008 – reviewed by Fr. Janusz Zawadka MIC	325
E. Szczot, <i>Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2010 – reviewed by Fr. Henryk Stawniak SDB	327
<i>Odnowienie duszpasterstwa grekokatolickiego w Polsce 1956-1957 (dokumenty)</i> , revised by I. Hałagida, „Bazylikańskie Studia Historyczne”, t. I, Warszawa 2011 – reviewed by Fr. Jarosław Wąsowicz SDB	329
<i>Siła tradycji. Smak nowości. XXV lat Conversatorium Organowego w Legnicy</i> , revised by M. Szoka, A. Mroczek, S. Czopowicz, UMFC, Warszawa 2011 – reviewed by Marcin T. Łukaszewski	331
Editorial Requirements for Publications in Seminare	335