

FORUM TEOLOGICZNE

VII



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopec – KUL Lublin, o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztymiler – UWM Olsztyn,
ks. Tomasz Węclawski – UAM Poznań, o. Henryk Damian Wojtyska CP – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
Piotr Sroga (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Jerzy Bajda, ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka,
ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski, ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski,
ks. prof. UO dr hab. Piotr Morciniec, ks. prof. UO dr hab. J. Mikołajec,
ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz,
ks. prof. KUL dr hab. S. Szymik, ks. prof. PAT dr hab. Jan Orzeszyna

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki
Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki
ks. Marian Machinek MSF

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2006

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 13,7; ark. druk. 11,6
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 427

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Piotr Sroga, <i>Bogactwo i ubóstwo w perspektywie ludzkiej wolności</i>	5
Ks. Marek Karczewski, „ <i>Wszystko mieli wspólne</i> ” (Dz 2,44b). <i>Pierwsi chrześcijanie wobec dóbr materialnych</i>	15
Klaus Donaubauer, Josef Binder, <i>Kirchliches Finanzwesen am Beispiel der Kirche von Augsburg</i> (Kościelny system finansowy na przykładzie Kościoła augsburskiego)	29
Ks. Mirosław Kosek, <i>Czy możliwa jest recepcja niemieckiego modelu podatku kościelnego w Polsce?</i>	49
Patrizio Foletti, <i>Le finanze della Chiesa cattolica in Svizzera (Finanse Kościoła katolickiego w Szwajcarii)</i>	63
O. Waldemar Wesoły SVD, <i>Internet w życiu Kościoła</i>	81
Ks. Stanisław Mycek, <i>Doświadczenie i wyznanie wiary. Kilka uwag na temat teologii religijnego pluralizmu i jej interpretacji chrześcijaństwa</i>	99
Ks. Michał Drożdż, <i>Sumienie jako konieczna instancja medialna</i>	109
Ks. Andrzej Luter, <i>Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” w Wilnie jako prekursor ekumenizmu i dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce</i>	125
Ks. Stefan Ewertowski, <i>Zanik wartości i tradycji w Europie jako zagrożenie dla instytucji rodziny</i>	139

Teksty

Irena Makarczyk, <i>Testament Adama Sarnowskiego (ok. 1632–1693) sekretarza królewskiego, kanonika warmińskiego</i>	155
---	-----

Recenzje i omówienia

M. Szulakiewicz, Z. Korpus (red.), <i>Fundamentalizm i kultury</i> (ks. Zdzisław Kunicki) ...	171
Ks. Robert Skrzypczak, <i>Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II</i> (ks. Jarosław Różański OMI)	176
Ks. Antoni Paciorek, <i>Ewangelia według świętego Mateusza (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 1, cz. I)</i> , (ks. Zdzisław Żywica)	179
Wykaz skrótów	183

INHALTSVERZEICHNIS

Abhandlungen und Artikel

Piotr Sroga, <i>Reichtum und Armut in der Perspektive menschlicher Freiheit</i>	5
Marek Karczewski, „ <i>Sie hatten alles gemeinsam</i> “ (Apg 2,44b). <i>Die ersten Christen gegenüber den materiellen Gütern</i>	15
Klaus Donaubaue, Josef Binder, <i>Kirchliches Finanzwesen am Beispiel der Kirche von Augsburg</i>	29
Mirosław Kosek, <i>Ist die Rezeption des deutschen Kirchensteuermodells in Polen möglich?</i>	49
Patrizio Foletti, <i>Le finanze della Chiesa cattolica in Svizzera (Finanzierung der katholischen Kirche in der Schweiz)</i>	63
Waldemar Wesoły, <i>Das Internet im Leben der Kirche</i>	81
Stanisław Mycek, <i>Erfahrung und Glaubensbekenntnis. Einige Bemerkungen zum Thema der Theologie des religiösen Pluralismus und ihrer Interpretation des Christentums</i>	99
Michał Drożdż, <i>Das Gewissen als eine notwendige mediale Instanz</i>	109
Andrzej Luter, <i>Die Akademische Vereinigung Katholischer Jugend „Odrodzenie” in Wilna als Vorläufer des Ökumenismus und des katholisch-jüdischen Dialogs in Polen</i>	125
Stefan Ewertowski, <i>Die Erosion der Werte und der Tradition in Europa als Bedrohung für die Institution der Familie</i>	139

Texte

Irena Makarczyk, <i>Das Testament von Adam Sarnowski (1632–1693), dem Königssekretär und ermländer Kannonikus</i>	155
---	-----

Rezensionen und Besprechungen

M. Szulakiewicz, Z. Korpus (red.) <i>Fundamentalizm i kultury (Fundamentalismus und Kulturen)</i> (Zdzisław Kunicki)	171
Ks. Robert Skrzypczak, <i>Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II (Person und Mission. Grundlagen der Missionsekklesiologie im Licht des Personalismus von Papst Johannes Paul II)</i> (Jarosław Róžański)	176
Ks. Antoni Paciorek, <i>Ewangelia według świętego Mateusza (Das Evangelium nach Matthäus)</i> (Zdzisław Żywica)	179
Abkürzungsverzeichnis	183

Ks. PIOTR SROGA
Olsztyn

BOGACTWO I UBÓSTWO W PERSPEKTYWIE LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Słowa kluczowe: własność prywatna, bogactwo, nędza, wolność.
Schlüsselworte: Privateigentum, Reichtum, Armut, Freiheit.

Wstęp

W rozważaniach na temat bogactwa i nędzy poruszane są różne aspekty tego zagadnienia: społeczny, polityczny, ideologiczny, religijny itp. Łączy je też pytanie, które dotyka wszystkich wymienionych zakresów, a jednocześnie przedstawia jeden z elementów dyskursu współczesności z nauczaniem Kościoła: Jaki jest związek pomiędzy ludzką wolnością a własnością? Uszczegóławiając można zapytać: W jakim stopniu *posiadanie* wpływa na *bycie wolnym*? Można także odwrócić powyższe pytania: Na ile człowiek ubogi jest człowiekiem wolnym? W jaki sposób nauka Kościoła ujmuje nędzę i jej społeczne skutki? Odpowiedź wymaga szczegółowych analiz, które zostaną przedstawione w następujących punktach: 1) wyjaśnienie pojęcia wolności w ujęciu chrześcijańskim oraz ukazanie jej odniesień do głównych sposobów przedstawiania własności we współczesnych ideologiach; 2) ukazanie roli własności prywatnej w urzeczywistnianiu sfery wolności osobistej; 3) własność a wolność w wymiarze społecznym.

1. Wolność a własność prywatna – rozwiązania systemowe

Zagadnienie wolności stanowi rdzeń dyskusji o życiu społecznym i charakteryzuje podstawowe, antropologiczne zmagania najistotniejszych kierunków filozoficznych w dziejach ludzkości¹. Chrześcijańska koncepcja wolności

¹ D.W. Treadgold, *Wolność. Zarys historii*, tłum. A. i J. Soszyńscy, Warszawa 1996. Autorzy przedstawiają problem od czasów starożytnej Mezopotamii.

kształtowała się w ostatnich stuleciach w konfrontacji z dwoma głównymi projektami życia społecznego: liberalizmem i socjalizmem². Zarówno kapitalizm, jak i kolektywizm jest próbą stworzenia szerokiej sfery ludzkiej wolności poprzez projekty zawierające znaczące odniesienia ekonomiczne. Wyraźniejszy akcent takiego sposobu *wyzwalania* znajduje się w kolektywizmie, który rozwiązanie wszelkich kwestii społecznych widzi w zniesieniu własności prywatnej³. W tym przypadku zastosowano zasadę: *poprzez nieposiadanie części do posiadania całości*. Według jej twórców własność prywatna jest przyczyną wszelkich podziałów, biedy i zniewolenia. Zostało to ujęte w perspektywie wolności, która była definiowana przez pryzmat determinizmu historycznego i złączona ze świadomością konieczności dziejowej. Marks historię rozwoju społeczeństw traktował jako dzieje przemian w stosunkach własnościowych⁴. Już Leon XIII skrytykował ten sposób ujmowania rzeczywistości społecznej: „Zmiana zatem posiadania z prywatnego na wspólne, do której dążą socjaliści, pogorszyłaby warunki życia wszystkich pracowników pobierających płacę, ponieważ odebrałaby im swobodę używania płacy na cele dowolne, a tym samym także nadzieję i możliwość pomnożenia majątku rodzinnego i polepszenia losu”⁵. Papież podkreślił rolę wolności w dysponowaniu środkami materialnymi i dostrzegł społeczne skutki jej odrzucenia. Kościół na przestrzeni ostatniego stulecia uczynił z obrony własności prywatnej jeden z głównych wątków swego społecznego przesłania. Prawda ta znalazła swój wyraz także w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, które jest podsumowaniem i zebraniem aktualnej doktryny społecznej: „Własność prywatna jest istotnym elementem prawdziwie społecznej i demokratycznej polityki ekonomicznej, a także gwarancją właściwego porządku społecznego”⁶. Defensywny charakter nauczania Kościoła łączy się – w kontekście sporu z kolektywizmem – z integralną koncepcją człowieka, w której zwraca się uwagę na rozumienie wolności. Nie jest już ona zredukowana do *bazy* ekonomicznej, ale „tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”⁷. Definicja człowieka wolnego nie zakłada jedynie stanu równości posiadania,

² F.J. Mazurek, *Wolność pracy przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 40–41. Autor opisuje trzy główne teorie własności: indywidualistyczno-liberalną, marksistowską i katolickiej nauki społecznej.

³ Idea zniesienia własności prywatnej na rzecz wspólnej obecna jest już w dziełach Seneki, który zakłada wspólnotę majątkową. Pojawienie się własności było według niego źródłem upadku pierwotnego stanu harmonii. A. Zwoliński, *Miedzy biedą a bogactwem*, Kraków 2001, s. 18–19.

⁴ F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, s. 172.

⁵ RN 4.

⁶ KnsK 176.

⁷ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju* (1981), nr 5.

używania i dostępu do materialnych możliwości realizowania indywidualnych celów, ale suponuje fundamentalne prerogatywy ludzkiego bytu: „Być wolnym, to móc i chcieć wybierać; to żyć zgodnie ze swoim sumieniem”⁸. Kościół zauważa jednocześnie, że „właściwe korzystanie z osobistej wolności wymaga określonych uwarunkowań ładu ekonomicznego, społecznego, prawnego, politycznego i kulturowego”⁹. Realizacja owego *chcieć* i *móc* może być wspomagana lub utrudniana przez system warunków społeczno-ekonomicznych, w których znajduje się człowiek. Jednak nie decydują one o tym, czy osoba jest wolna, czy też pozbawiona wolności.

W kontekście krytycznej oceny kolektywizmu pojawiają się opinie, w których naukę Kościoła na temat własności utożsamia się z doktryną liberalną¹⁰. Zarówno dla prekursorów myśli liberalnej, jak i dla współczesnych jej reprezentantów, prawo do własności jest gwarancją wolności. John Locke uznał własność prywatną za przyczynę organizowania życia społecznego: „Przyczyną, dla której ludzie wstępują do społeczeństwa, jest zachowanie ich własności, a celem, dla którego wybierają legislaturę [...], jest uchwalenie praw i uzasadnienie zasad ochrony i osłony własności wszystkich członków społeczeństwa”¹¹. William Blackstone rozpatrywane zagadnienia ujmował podobnie, twierdząc, że własność łączy się z „prawem absolutnym, [...] które zasada się na swobodzie używania, zadowolenia i dysponowania wszystkim, co osoba nabywa bez jakichkolwiek ograniczeń”¹². Skrajne nurty liberalizmu nadają własności cechę nieograniczoności i nienaruszalności. W ten sposób nadaje się prawu własności sztywność i niezbywalność uprawnień osoby¹³. Nauczanie Kościoła wskazuje natomiast na społeczny wymiar własności, co prowadzi do odrzucenia jej absolutnego i nienaruszalnego charakteru¹⁴. Ujmuje to zasada powszechnego przeznaczenia dóbr, w której prawo osobistego posiadania podporządkowane jest prawu powszechnego używania. Nie znosi

⁸ Ibidem.

⁹ KnsK 137.

¹⁰ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, tłum. W. Büchner, Poznań 1993, s. 210-213. Komentując naukę Kościoła na temat własności prywatnej, autor podważa zasadność niektórych elementów nauczania papieskiego: „Wydaje się wszakże, że przedstawiony przezeń opis tej różnicy nie jest historycznie prawdziwy. [...] Wydaje się jednak, że Papież nie dostrzega tu zgodności swej teorii własności z koncepcją Johna Stuarta Milla”. W ten sposób stawia tezę o podobieństwie, a nawet zgodności liberalnej i katolickiej doktryny w tej kwestii.

¹¹ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 320.

¹² Za: W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 246.

¹³ Cz. Strzeszewski, *Własność zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 27. Należy jednak przyznać, iż w niektórych współczesnych nurtach liberalizmu powyższa teza została znacząco złagodzona poprzez wprowadzenie kategorii *wspólnota*. Przykładem może być komunitarianizm. *Komunitarianie. Wybór pism*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004.

¹⁴ KnsK 177.

to prawa własności, ale jedynie postuluje jego uregulowanie¹⁵. Własność obciążona społeczną hipoteką¹⁶ koresponduje z chrześcijańskim rozumieniem wolności, która łączy się nierozzerwalnie z dobrem i odpowiedzialnością. Jej rdzeniem jest zawsze wybór dobra, a korzystanie z niej zakłada odwołanie się do naturalnego prawa moralnego o charakterze uniwersalnym¹⁷. Istnieje jeszcze jeden ważny wątek analizowanego dyskursu. Własność prywatna, dobrobyt i bogactwo umożliwiają, według liberałów, realizowanie zasadniczego wymiaru wolności: niezależności od struktur państwowych i zewnętrznej autonomii, czyli braku przymusu. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że podstawowym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania wyborów, decyzji, określonych działań¹⁸. Brak przymusu nie określa istoty wolności, chociaż jest jej ważnym wymiarem.

Kościół na przestrzeni stuleci sformułował naukę na temat własności, która stoi w opozycji do dwóch skrajnych jej ujęć: absolutyzacji i negacji. Wolność ludzka ma przede wszystkim wymiar wewnętrzny, jednak jej realizacja może być utrudniona poprzez warunki społeczne, w tym także brak prawa do posiadania, jak i jego egoistyczną, indywidualistyczną interpretację. „W ten sposób nauka społeczna *radykałnie się różni* od kolektywizmu, ale różni się równocześnie od programu *kapitalizmu* stosowanego w praktyce przez liberalizm i zbudowane na nim ustroje polityczne”¹⁹.

2. Wolność człowieka w perspektywie posiadania i używania dóbr

Posiadanie własności nie określa jeszcze jakości egzystencji ludzkiej. Wszystko zależy od proporcji i hierarchii, która zostaje uznana i realizowana przez człowieka. W tej perspektywie bogactwo jest „zasobem środków materialnych, który pozwala na skrajnie luksusowy poziom życia w danym społeczeństwie”²⁰. Przeciwnieństwem jest „trwały brak środków materialnych niezbędnych do zabezpieczenia potrzeb życiowych”²¹, sytuujący jednostki i naro-

¹⁵ „Własność środków produkcji tak w przemyśle, jak i w rolnictwie, jest słuszna wtedy, gdy służy użytecznej pracy; przestaje natomiast być uprawniona, gdy nie jest produktywna, lub kiedy służy przeszkadzaniu pracy innych, lub uzyskiwaniu dochodu, którego źródłem jest nie globalny rozwój pracy i społecznego majątku, lecz wyzysk, niegodziwe wykorzystanie, spekulacja i rozbitcie solidarności świata pracy. Własność taka nie ma żadnego usprawiedliwienia i w obliczu Boga i ludzi jest nadużyciem”. CA 43.

¹⁶ SRS 42.

¹⁷ KnsK 40.

¹⁸ H. Skorowski, *Wolność*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Kościoła*, pod red. A. Zwołińskiego, Radom 2003, s. 580.

¹⁹ M. Fazio, *Autonomia względna czy absolutna. Nieprzystawalność liberalnej etyki społecznej i społecznej etyki chrześcijańskiej według Jana Pawła II*, *Społeczeństwo* 2 (1995), s. 295.

²⁰ W. Piwowarski, *Bogactwo*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993, s. 21.

²¹ *Ibidem*, s. 20.

dy na poziomie minimum egzystencji. Zarówno bogactwo, jak i ubóstwo mogą wpływać na gwarantowanie lub zagrożenie ludzkiej wolności. W przypadku ubóstwa Kościół głosi potrzebę walki z tym zjawiskiem i nawołuje do działań na rzecz sprawiedliwego podziału owoców ziemi. Jednocześnie zwraca uwagę na szczególnie jego wymiar: „Kiedy jest przyjmowane i poszukiwane w duchu religijnym, skłania człowieka do poznania i do akceptacji porządku stworzenia”²². Ten *porządek stworzenia* suponuje równowagę wartości materialnych i duchowych w pojmowaniu i realizowaniu podstawowych zadań życiowych. Nie jest to akceptacja ubóstwa, lecz jedynie zwrócenie uwagi na względną dóbr materialnych. Wspomniany wymiar jest jednocześnie antytezą zagrożenia, które związane jest z nieprawidłowym odniesieniem do bogactwa – antytezą konsumizmu. Zjawisko to odwołuje się bezpośrednio do instynktów człowieka i ignoruje jego wolną i świadomą naturę²³. Owa wolność zagrożona jest poprzez wytworzenie „nawyków konsumpcyjnych i stylów życia obiektywnie niegodziwych lub szkodliwych dla fizycznego i duchowego zdrowia”²⁴. Przykładem może być plaga narkomanii i pornografii, która, wciągając w nałóg, pozbawia człowieka fundamentalnej zdolności wyboru. Te przykłady uprawniają do stwierdzenia, że dar wolności przede wszystkim realizuje się na płaszczyźnie wewnętrznej równowagi i odpowiedniej proporcji w odniesieniu do dóbr materialnych. Podstawową przesłanką jest godność człowieka, „który powinien prowadzić życie wolne, zmierzające do pełnego rozwoju ludzkiej natury”²⁵.

W chrześcijańskiej myśli społecznej rozważania na temat bogactwa i ubóstwa mają charakter soteriologiczny. Pytanie o relację bogactwa do rzeczywistości zbawienia stawiane było już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Dla chrześcijanina wolność nieodzownie łączyła się ze zbawieniem. Prześladowanie, ograniczanie wolności zewnętrznej mogło służyć wyzwoleniu w sensie ewangelicznym. Klemens Aleksandryjski w niewielkim dziele *Quis dives salvetur* przedstawił odważny na swoje czasy pogląd na ten temat²⁶. Radykalniejsi w tym temacie byli Tertulian, św. św. Bazyli Wielki, Ambroży, Jan Chryzostom i Augustyn. Jednak nowatorstwo Klemensa Aleksandryjskiego współbrzmi ze współczesną nauką Kościoła. Centralną kategorią jego rozważań jest wolność od wewnętrznych namiętności: „Chrystus nakazuje nasze

²² KnsK 342.

²³ CA 36.

²⁴ Ibidem. W tej perspektywie pojawia się negatywne określenie człowieka bogatego: „[...] to człowiek, który swoją ufność pokłada bardziej w dobrach do niego należących niż w Bogu; to człowiek, którego siłą jest praca własnych rąk, ufający tylko tej sile”. KnsK 342.

²⁵ J. Korał, *Ubóstwo*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, s. 548.

²⁶ Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. J. Czuj, Kraków 1995.

wewnętrzne nastawienie i samą duszę uwolnić od żyjących w niej namiętności, a wszystko, co w myśli jest obce Bogu, z korzeniami wyrwać i wyrzucić”²⁷. Utrata wewnętrznej wolności zagraża zarówno bogatemu, jak i biedakowi. Nie zależy ona bowiem od wielości posiadanych dóbr, ale od przywiązania i zależności od nich. Klemens podaje przykład człowieka, który pozbył się mienia, jednak nie pozbył się *wrosniętej w duszę żądz i pragnienia bogactwa*²⁸. Także nędzarz cierpiący niedostatek może być tak uzależniony od pragnienia bogactwa, iż *pożądliwość odbiera mu przytomność*²⁹. Jednocześnie można mówić o pewnego rodzaju *soteriologii własności prywatnej*, która obecna jest w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego. Nie odrzuca on bogactwa, jednak umiejscawia je w perspektywie służby społecznej: „A zatem nie należy odrzucać jako rzeczy niepotrzebnej mienia, które może przynieść pożytek także bliźniemu”³⁰. Bogactwo jest jedynie narzędziem moralnie obojętnym. Jego wykorzystanie, związane z wolną wolą człowieka, decyduje o winie lub zasłudze: „Umiesz go używać sprawiedliwie? Służy sprawiedliwości. Używa go ktoś niesprawiedliwie? Staje się oto sługą niesprawiedliwości”³¹. Powyższa nauka potwierdzona została w *Kompendium nauki społecznej Kościoła* i uzupełniona nauczaniem Ojców Kościoła, którzy podkreślają społeczne zobowiązanie ciążące na własności prywatnej³². Podsumowaniem dotychczasowych analiz niech będzie myśl św. Bazylego, że bogactwo „jest jak woda, która tryska ze studni coraz czystsza, jeżeli się ją często czerpie, gnije natomiast, jeśli studnie są nieużywane”³³.

3. Własność prywatna gwarancją wolności społecznej

Dysponowanie dobrami materialnymi ma duże znaczenie także w życiu społecznym. Dla wolności niezależność bytowa rodziny, a w szerszym zakresie zabezpieczenie ekonomiczne poszczególnych państw, nabiera szczególnej wagi. Trudna sytuacja wielu rodzin często powoduje utratę możliwości realizacji osobistego doskonalenia i kreatywności w sferze edukacyjnej, artystycznej, ekonomicznej, politycznej. Zamknięte enklawy nędzy stają się fabryką społecznie znamionowanych i niedostosowanych do życia jednostek. Wolność wyboru jest w tym przypadku znacząco zredukowana, co uniemożliwia poszczególnym członkom rodziny wyrwanie się z kręgu nędzy i społecznej izola-

²⁷ Ibidem, s. 61.

²⁸ Ibidem, s. 62.

²⁹ Ibidem, s. 71.

³⁰ Ibidem, s. 64.

³¹ Ibidem, s. 65.

³² KnsK 329.

³³ Ibidem.

cji. Jan Paweł II w katalogu praw rodziny na pierwszym miejscu umieścił „prawo do istnienia i rozwoju rodziny, czyli prawo każdego, zwłaszcza człowieka ubogiego, do założenia rodziny i posiadania odpowiednich środków do jej utrzymania”³⁴. W tej perspektywie własność zapewnia autonomię i podmiotowość rodziny³⁵, gwarantuje utrzymanie, wychowanie dzieci, a także pozwala – poprzez oszczędności – na zabezpieczenie przyszłości. W przeciwieństwie do bogactwa czy też posiadania własności, nędza jest skazaniem rodziny na zależność od państwa i innych instytucji społecznych. Pierwotnie przewidziane dla rodziny funkcje wypełniają w tym przypadku organizacje wspomagające. Kościół w swoim nauczaniu nieustannie zwraca uwagę na zagadnienie tzw. słusznej płacy, nazywanej często płacą rodzinną. Głoszona już przez Leona XIII nauka, potwierdzana przez kolejnych papieży aż do Jana Pawła II, znalazła swoje miejsce także w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*: „Elementem, który należy docenić i którego należy strzec ze względu na jego ważną rolę w owym związku między rodziną i pracą, jest tak zwana płaca rodzinna, to znaczy wynagrodzenie wystarczające do utrzymania i godnego życia rodziny. Płaca ta powinna pozwalać na zaoszczędzenie środków umożliwiających nabycie jakiejś formy własności jako gwarancji wolności”³⁶. Szczególnie ważny wydaje się dziś postulat płacy sprawiedliwej, która pozwoliłaby matkom na zajęcie się wychowaniem dzieci, a rodzicom zapewnić środki na ich wykształcenie³⁷. Dziś znaczenia nabierają nowe formy własności, które nie są bezpośrednio związane z posiadaniem ziemi: własność wiedzy, techniki i umiejętności³⁸. W ten sposób rodzina nie jest już całkowicie zdeterminowana warunkami ekonomicznymi, ale jej skarbem i bogactwem jest *sam człowiek*³⁹. W sensie niezależności ekonomicznej uzyskanie wolności łączy się więc znacząco z indywidualnym wysiłkiem i aktywnością. Kluczem do sukcesu ekonomicznego i stabilizacji zawodowej jest edukacja. Słuszna płaca jest czynnikiem wspomagającym uzyskanie dobrego wykształcenia, które daje szansę zdobycia pracy. Ideę sprawiedliwej płacy krytykuje wielu ekonomistów opowiadających się za wolnym rynkiem. Sprawiedliwa jest według nich każda płaca wyznaczona przez rynek⁴⁰. Jan Paweł II zwrócił uwagę, że istotniejsze „niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest

³⁴ FC 46.

³⁵ Już Leon XIII zwracał uwagę na konieczność niezależności rodziny od państwa, którą gwarantuje własność prywatna. RN 9-11.

³⁶ KnsK 250.

³⁷ T. Borutka, *Spoleczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie*, Kraków 2004, s. 239.

³⁸ CA 32.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ R.J. Neuhaus, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*, tłum. B. Szlachta, Poznań 1993, s. 202.

to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wyniosłą godność⁴¹. Wolność związana jest więc z rodziną, miejscem pierwotnej socjalizacji i pierwszych szans życiowych. Silna i bezpieczna wprowadza jednostki w życie społeczne, które potrafią wykorzystać przestrzeń wolności na podstawie swego doświadczenia, wiedzy i umiejętności.

Jednostkowa wolność, jak i familiarny jej wymiar zależą od szerszego systemu – państwa, narodu i jego kondycji ekonomicznej. Zjawisko biedy państw i narodów pokrywa się zazwyczaj z ich uzależnieniem, a także różnymi formami wyzysku i niewoli. „Często bowiem zdarza się, że naród zostaje również pozbawiony swej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu *suwerenności*, w znaczeniu ekonomicznym, a także polityczno-społecznym. Poniekąd i kulturalnym, gdyż wszystkie te wymiary życia we wspólnocie narodowej są ze sobą powiązane⁴². Utrata suwerenności w dobie globalizacji ujawnia się w braku dostępu do nowoczesnych technologii i międzynarodowego rynku, zadłużeniach oraz niemożliwości podjęcia inicjatywy gospodarczej. Organizacje międzynarodowe są odpowiedzialne za stworzenie systemu, który sprzyjałby całościowemu i solidarnemu rozwojowi ludzkości. Chodzi tu zarówno o sprawiedliwy podział dóbr, jak i przestrzeganie podstawowych praw człowieka. Żadne państwo nie jest zdolne samotnie stawić czoła współczesnym problemom, które przyjmują charakter międzynarodowy⁴³. Sfera wolności i autonomii w wymiarze makrospołecznym rodzi się z zastosowania w polityce międzynarodowej podstawowych zasad etycznych: solidarności, sprawiedliwości, dobra wspólnego i pomocniczości. Każda z nich oprócz wrażliwości na ludzką biedę, zawiera afirmacje ludzkiej osoby, która obdarzona wolnością i rozumem, jest podmiotem i celem wszelkich instytucji społecznych. Ta podmiotowość wyraża jednocześnie jej wolność.

Zakończenie

Zagadnienie, podejmujące problem relacji między wolnością a własnością jest obecne na wielu poziomach życia społecznego: jednostkowym, rodzinnym, narodowym. Historia potwierdziła podstawową tezę zależności, tzw. zewnętrznej wolności od bogactwa lub nędzy jednostek, narodów. Wolność użyta do realizowania doskonałości osoby ludzkiej potrzebuje własności, która połączona z wewnętrznym umiarem i społecznym zobowiązaniem, stanowi podstawę ładu społecznego. Jednocześnie ubóstwo, jeśli nie jest przyjęte dobrowolnie jako realizacja specjalnego powołania, staje się wezwaniem do wal-

⁴¹ CA 34.

⁴² SRS 15.

⁴³ KnsK 373.

ki o wolność dla osób nim dotkniętych. „Właściwa solidarność w epoce globalizacji wymaga ochrony praw ludzkich. [...] Obowiązek ten dotyczy wszystkich praw człowieka i nie pozwala na samowolny wybór, który prowadziłby do form dyskryminacji i niesprawiedliwości”⁴⁴.

REICHTUM UND ARMUT IN DER PERSPEKTIVE DER MENSCHLICHEN FREIHEIT (ZUSAMMENFASSUNG)

Im Artikel wird versucht, das Verhältnis zwischen Armut und Reichtum einerseits und der menschlichen Freiheit andererseits zu analysieren. Die erste Ebene der Ausführungen bilden die Systemkonzepte des Liberalismus und Marxismus und ihre Kritik in der sozialen Verkündigung der Kirche. Die Soziallehre der Kirche bestätigt zwar das Privateigentum als Grundlage des politischen und gesellschaftlichen Lebens und lehnt das Konzept der angeblichen sozialen Befreiung durch ihre Abschaffung ab. Es wird aber auch eine Absolutsetzung des Privateigentums, verstanden als Ausdruck der absoluten Freiheit, abgelehnt. Die Freiheit und der rechte gesellschaftliche Fortschritt können nur durch den Grundsatz des Gleichgewichts garantiert werden, das sowohl die individuelle, als auch die gesellschaftliche Dimension berücksichtigt. Der zweite Teil der Ausführungen beschäftigt sich mit der individuellen Ebene. Es wird der Einfluss von Armut und Reichtum auf die individuelle Freiheit untersucht. In der Lehre der Kirche wird die innere Dimension der menschlichen Freiheit betont. Sie besteht nicht im ungezähmten Besitzen, sondern wird durch die Fähigkeiten der menschlichen Person: den Willen und den Verstand garantiert. Frei ist, wer in Bezug auf die Welt der Materie die Selbstbeherrschung nicht verliert. Der dritte Problembereich hängt mit den gesellschaftlichen Garantien für die Freiheit zusammen. Diese Problematik ist mit der Sorge um die Familie und die Sicherstellung ihrer Existenz verbunden. Die gesellschaftliche Freiheit hängt hier mit der Chancengleichheit zusammen, vor allem im Bereich der Bildung. Deswegen betont die Kirche die Notwendigkeit eines gerechten Familienlohns. Das Leben der Familie wird aber auch von der ökonomischen Lage des Heimatlandes beeinflusst. Im Falle der fehlenden ökonomischen Souveränität werden die Möglichkeiten der Realisierung der eigenen Lebenspläne behindert. Es ist also notwendig, in der internationalen Politik die fundamentalen ethischen Grundsätze zu beachten, die einen solchen Zugang zu den Gütern der Erde garantieren, damit die Freiheit des Einzelnen und der Nationen gewährleistet werden kann.

⁴⁴ KsnK 365.

Ks. MAREK KARCEWSKI
Olsztyn

WSZYSTKO MIELI WSPÓLNE (DZ 2,44b)
PIERWSI CHRZEŚCIJANIE WOBEC DÓBR MATERIALNYCH

Słowa kluczowe: Kościół apostołski, Dzieje Apostolskie, solidaryzm chrześcijański, wspólnota dóbr, wsparcie, gościnność, bogactwo, posługa apostołska.

Schlüsselworte: Urkirche, Apostelgeschichte, christlicher Solidarismus, Gütergemeinschaft, Unterstützung, Gastfreundschaft, Reichtum, apostolischer Dienst.

Wstęp

W czasach, kiedy Kościół napotyka na swej drodze coraz to większe przeciwności, wielu wierzących traci swój chrześcijański zapał i popada w sidła zwątpienia. Praktyczny materializm zdaje się ogarniać nie tylko osoby obojętne religijnie, ale również zaangażowane w życie Kościoła, z duchowymi włącznie. Nierzadko pojawia się symptom wewnętrznego wypalenia i tęsknoty do tego, co minęło. Wtedy najbardziej wyraźnym, co i niedoścignionym wzorem wydaje się pierwotne chrześcijaństwo wraz z jego entuzjazmem, prostotą i radykalizmem. Czy rzeczywiście tak daleko nam do pierwszych chrześcijan? Czy znane stwierdzenie *Jeden duch i jedno serce* jest doskonałą i kompletną kwintesencją istniejących wtedy relacji wewnątrzkościelnych?

Jednym z ważnych aspektów życia religijnego pierwszych chrześcijan był ich stosunek do dóbr materialnych. W niniejszym artykule podjęto zatem próbę ustalenia podstawowych aspektów tej relacji, zawartych w treści najstarszych pozaewangelicznych świadectw o pierwotnym Kościele. Temat rozważań jest realizowany z perspektywy teologiczno-biblijnej z uwzględnieniem oryginalnego charakteru poszczególnych ksiąg biblijnych.

Zaproponowano dwa podstawowe nurty rozważań o wymiarze teologiczno-pastoralnym: kwestię solidaryzmu chrześcijańskiego i jego różnych przeja-

wów oraz negatywną ocenę materializmu jako zagrożenia dla właściwych stosunków wewnątrzkościelnych i jako cechę charakterystyczną struktur wrogich chrześcijaństwu. Należy wyrazić nadzieję, że refleksja nad ważnym wymiarem rzeczywistości pierwotnego Kościoła zaowocuje przełamaniem istniejących idealistycznych stereotypów oraz pozwoli wskazać również w dzisiejszym Kościele na potencjał ponadczasowego dobra, które należy rozwijać.

SOLIDARYZM CHRZEŚCIJAŃSKI

1. Relacja do dóbr materialnych według Dziejów Apostolskich

1.1. Wspólnota dóbr

Pozycja Apostołów

Autor Dziejów Apostolskich wielokrotnie podkreśla wyjątkową rolę kolegium apostoelskiego¹. Wyraża się ona także w kwestii tzw. wspólnoty dóbr dotyczącej zwłaszcza wierzących w Jerozolimie. To właśnie u stóp Apostołów składano dobra materialne, które służyć miały wszystkim członkom Kościoła (Dz 2,42-47; 4,32-37)². Informacja ta, choć relatywnie ogólna, w sposób istotny uwidacznia fakt praktycznego uznania autorytetu Apostołów nie tylko jako świadków życia i zmartwychwstania Jezusa, lecz również nauczycieli miłości braterskiej. Po to bowiem sprzedawano wszystko i oddawano pod opiekę Apostołów, aby nikt z nawróconych nie cierpiał nieodostatku. Posługa rozdzielania, czy troski o ubogich nie była jednak pierwszorzędnym zadaniem Apostołów, którzy są postrzegani w dziełach Łukasza jako głosiciele Słowa (Dz 6,3). Praktyczna realizacja wspólnoty dóbr miała się dokonywać dzięki posłudze diakonów³.

Ananiasz i Safira

Opowiadanie o Ananiaszu i Safirze (Dz 5,1-11) łączy w sobie wątek bezkompromisowej komuny dóbr z kwestią autorytetu Piotra. Na podstawie historii Ananiasza i Safiry można bowiem założyć, że wspólnota dóbr była

¹ Por. Dz 1,2-9.12-26; 2,42; 5,12-16; 6,3; 8,1; 15,4.23. etc. Zob. B. Prete, *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Leumann 1986, s. 376-391; M. Wojciechowski, *Funkcje Dwunastu w świetle Dziejów Apostolskich*, w: *Czynem i prawdą*, pod red. C. Rogowskiego, W. Nowaka, A. Kopiczki, M. Wojciechowskiego, Olsztyn 2004, s. 61-68.

² Zob. J. Hainz, *κοινωνία*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, pod red. H. Balza, G. Schneiders, t. II, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, s. 749-755 (dalej: EWNT).

³ Dyskusja dotycząca natury diakonatu i jego rozwoju toczy się w Kościele również dziś. Niewątpliwie według koncepcji Łukaszej diakoni są przeznaczeni najpierw do pracy charytatywnej, choć nie brak przykładów zdolności retorskich i pracy misyjnej, por. Dz 7,1-8,1; 8, 25-40. Zob. M. Wojciechowski, *Funkcje Dwunastu*, s. 68.

czymś więcej niż niezobowiązującą propozycją dla wybranych wierzących, ale znakiem i potwierdzeniem autentyczności nawrócenia⁴. Kara, jaka spotyka zachłanne małżeństwo jest bardzo surowa, choć bardziej zdumiewa, że sędzią i w pewnym sensie wykonawcą kary jest Apostoł – Piotr. Jest to odosobniony przypadek w posłudze pierwszego z Apostołów⁵. Stosunek do dóbr materialnych, przynajmniej we wspólnocie jerozolimskiej, był wyznacznikiem praktycznym nawrócenia i zmiany stylu życia. Tym, który decyduje o ich autentyczności jest pierwszy z kolegium Apostołów – Piotr. Fakt ten wyraża wagę, jaką przywiązywano do kwestii wspólnoty materialnej oraz do autorytetu Piotra.

Pytanie o historyczną wiarygodność

Pod wpływem lektury tekstów z *Dziejów Apostolskich* (2, 42-47; 4,37-41) dotyczących wspólnoty dóbr rodzi się wręcz idylliczna wizja pierwotnego chrześcijaństwa, chrześcijaństwa braterskiego, wspólnotowego, altruistycznego. Wśród egzegetów i historyków Kościoła⁶ pierwotnego, analizujących tę kwestię są i tacy, którzy nie dostrzegają tu żadnego problemu. Jednakże z drugiej strony, wielu wprost neguje idealistyczną koncepcję życia pierwszych chrześcijan⁷. Argumenty są dość przekonujące, począwszy od Ananiasza i Safiry, których przykład wskazuje na istniejące od początku trudności i konflikty interesów w relacji do obowiązkowej wspólnoty dóbr, poprzez zupełny brak informacji o istnieniu takowej praktyki w innych wspólnotach chrześcijańskich⁸. Podobnie we wspólnotach Pawłowych i Janowych, chociaż podkreśla się wymiar materialny miłości wzajemnej, to jednak unika się rozwiązań skrajnych. Formy wspólnoty dóbr istnieją w Kościele do tej pory. Są jednak udziałem wybranych, określonych grup. Natomiast na każdym wierzącym spoczywa wspólna odpowiedzialność za drugiego chrześcijanina znajdującego się w potrzebie.

⁴ Uważna lektura tekstu pozwala uznać za nieprzypadkowe zestawienie perykopy o wzajemnej miłości pierwszych chrześcijan, wyrażanej w pozbywaniu się własności prywatnej na rzecz wspólnej (Dz 4,32-37), opowiadania o Ananiaszu i Safirze oraz znakach czynionych przez Apostołów (Dz 5,12-16). O radykalnych wymaganiach we wspólnotach pozabiblijnych oraz o autorytecie przedstawicieli Boga wspomina C.S. Kneer, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 246.

⁵ Piotr wyraźnie przewodniczy kolegium Apostołów, por. Dz 2,14.37-41; 3,12. Zob. R. Pesch, *Πετρος*, EWNT, t. III, s. 198.

⁶ Zob. J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I, Warszawa 1986, s. 29.

⁷ O idealizacji mówi R. E. O'Toole, *L'unità della teologia di Luca*, Leumann 1994, s. 123.

⁸ Rozbudowane formy życia wspólnotowego istniały najprawdopodobniej w schizmatycznej w stosunku do judaizmu jerozolimskiego wspólnocie w Qumran oraz w innych sektach. Zob. J. Danielou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 122-123; O. Betz, R. Riesner, *Verschworung um Qumran?*, Giessen 1999, s. 169-185.

1.2. Wsparcie bratnich wspólnot

Pomoc dla Judei

Wczesną formą pomocy i również istotnej pracy na rzecz integracji pierwotnego Kościoła były zbiórki przeprowadzane na rzecz siostrzanych Kościołów chrześcijańskich (por. Dz 11,27-29)⁹. Co ciekawe, to właśnie traktowani początkowo bardzo nieufnie nawróceni nieżydzy pomagają chrześcijanom w Judei. Jest to interesująca forma praktycznego przeżywania rodzącej się w bólach powszechności chrześcijaństwa¹⁰. Można założyć, że Łukasz, podkreślając kierunek pomocy, tzn. ze świata dla Jerozolimy, pragnie wyrazić głębszą myśl: dla niego Jerozolima ma szczególne znaczenie. Do Jerozolimy udaje się Jezus, Mesjasz, aby poprzez misterium paschalne zmasakrować winy wszystkich ludzi¹¹. Z Jerozolimy Apostołowie wyruszają w cztery strony świata, głosząc Ewangelię¹². Tu Apostołowie sprawują władzę. Do Jerozolimy płynie pomoc w czasie głodu od tych, którzy dzięki postudze stali się chrześcijanami. Pierwszeństwo Jerozolimy oraz pierwszeństwo etnicznej wspólnoty judzkiej w pewien sposób wymusza kierunek solidarnej pomocy materialnej.

Co interesujące, problem pomocy pojawia się w dość wyraźnym kontekście religijnym. Jej potrzeba zostaje bowiem przewidziana przez wędrownego proroka pochodzącego z Jerozolimy – Agabosa (Dz 11, 27-28)¹³. Obecność proroka nie jest tu bez znaczenia, sugeruje bowiem, że działanie Ducha Świętego nie ogranicza się tylko do spraw doktryny czy świadectwa, lecz również praktycznej pomocy braterskiej i budowania więzi.

W pewnym kontraście do idealistycznych obrazów działalności wspólnoty jerozolimskiej z Dz 2,42-47 oraz 4,37-41, chrześcijanie z Antiochii nie oddają do dyspozycji braci wszystkiego, co posiadają, lecz „każdy według swej możliwości” (Dz 11,29). Jest to zatem postawa równocześnie pozytywna, jak i umiarkowana.

⁹ Zob. E.D. Freed, *Jalmużna*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, pod red. B.M. Metzgera, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 249; A. Weiser, *διακονέω*, EWNT, t. 1, s. 730; M. Wojciechowski, *Funkcje Dwunastu*, s. 63–64.

¹⁰ Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, t. 2, Freiburg – Basel – Wien 1982, s. 96–97.

¹¹ Zob. Łk 19,29–40.

¹² Zob. Łk 24,44–49; Dz 1,7–8.

¹³ Interesująca kwestia tzw. proroków wędrownych w teologii Łukaszowej łączy się ściśle z koncepcją kontynuacji Ludu Starego Przymierza w Kościele. Nieco inaczej widzi prorocstwo Paweł, por. np. 1 Kor 12–14. Por. F. Schneider, *προφήτης*, EWNT, t. 3, s. 447–448.

Posłańcy i odbiorcy

Braterskie wsparcie materialne nie jest przekazane potrzebującym przez osoby przypadkowe. Wspólnota w Antiochii wysłała ludzi znaczących i ważnych (por. Dz 13,1-3). Wysłanie Barnaby i Pawła świadczy o randze zbiórki, jako wspólnego dzieła całego lokalnego Kościoła (por. Dz 24, 17). Jest to pomoc Kościoła w Antiochii dla Kościoła w Judei. Zebrane pieniądze zostają przekazane na ręce starszych, tzn. grupy odpowiedzialnych, którzy zajmują najwyższą po Apostołach pozycję¹⁴. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy kwestie finansowe wspólnoty w Judei leżały w gestii grupy *πρεσβύτεροι*¹⁵. Z pewnością zarówno znaczenie przyjmujących pomoc jest istotne dla podkreślenia jej wagi jako oficjalnej pomocy ze strony bratniej autonomicznej struktury chrześcijańskiej.

1.3. Gościnność

Gościnność, bardzo ważna w środowisku diaspory żydowskiej, odegrała również istotną rolę w pierwotnym chrześcijaństwie. Rozrzucone po całym Imperium Rzymskim, gromadzące się w synagogach wspólnoty żydowskie, były pierwszymi odbiorcami orędzia Ewangelii głoszonego przez Apostołów. Łukasz wielokrotnie przedstawia sytuacje, w których chrześcijanie, niezależnie od etnicznego pochodzenia, wspierają dzieło apostołskie. Dotyczy to szczególnie dziejów apostołatu Pawła¹⁶. Gościnność udzielona Apostołom lub ich współpracownikom uznana jest za cechę bardzo szlachetną. Sam fakt przyjęcia gościny jest dla gospodarza dowodem na istnienie wyjątkowej więzi łączącej wierzących w Chrystusa¹⁷. Jest również formą współdziałania w dziele ewangelizacji¹⁸. Gościnność była również wyrazem charakterystycznej dla chrześcijan relacji do własnych dóbr materialnych. W pewnych okoliczno-

¹⁴ Por. Dz 15,22-23.

¹⁵ Dyskusja na temat znaczenia grup *πρεσβύτεροι*, *διάκονοι*, *ἐπίσκοποι* jako stopni wczesnochrześcijańskiej hierarchii wewnątrzkościelnej często wiąże się z innymi tekstami biblijnymi oraz patrystycznymi. W kontekście dzieła Łukasza (Łk-Dz) wśród kierujących wspólnotą obok *πρεσβύτεροι* spotyka się także *προφήται* i *διδάσκαλοι* (prorocy i nauczyciele, Dz 13,1-3). Jest prawdopodobne, że w początkowym stadium istnienia poszczególne Kościoły lokalne różniły się od siebie, co do istniejących grup odpowiedzialnych. Najwyższy autorytet mieli zawsze apostołowie. W trakcie procesu unifikacji struktur rozwijała się stopniowo hierarchia trójstopniowa. Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, t. II, s. 96; J. Rohde, *πρεσβύτερος*, EWNT, t. 3, s. 358. Na temat relacji „starsi” – funkcje kobiet we wspólnocie zob. P. Grelot, *Le donna nel Nuovo Testamento*, Cinsello Balsamo 1996, s. 87-88; E. Schüssler Fiorenza, *Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt*, *Theologische Quartalschrift* 3 (1993), s. 173-185.

¹⁶ Zob. Dz 16,11-15.34; 17,1-9; 18,2-3.24-28; 20,36; 21,17-19, etc.

¹⁷ Dz 16,15; 21,17-18.

¹⁸ Dz 18,26.

ściach dzielenie się nimi przewyższało ich wartość, wywoływało radość, było odruchem serca¹⁹. Niekiedy referencje udzielone przez jedną wspólnotę były pomocne w gościnnym przyjęciu przez inny Kościół²⁰.

2. Wspólnoty Pawłowe

2.1. Współodpowiedzialność materialna za inne Kościoły

Paweł Apostoł, człowiek o niezwykle bogatej osobowości, z wielkim zapałem starał się o budowanie właściwych relacji w zakładanych przez siebie wspólnotach. Wspólnota w Koryncie była jedną z tych, która sprawiała mu chyba najwięcej problemów²¹. Pomijając skomplikowaną kwestię literacką liczby listów do Koryntu²², uderzające jest, że istniejące dziś listy są niezwykle bogate w treści praktyczne dotyczące apostołatu Pawła i życia chrześcijan w Koryncie²³. W epilogu 1 Kor Paweł przekazuje polecenia dotyczące sposobu przeprowadzenia zbiórki na rzecz chrześcijan w Jerozolimie (1 Kor 16,1-4). Efekty tej zbiórki „pierwszego dnia tygodnia” (w. 2), nazywane darem, Paweł zamierza przesłać przy pomocy zaufanych ludzi na miejsce przeznaczenia. Podobna zbiórka została przeprowadzona wśród Galatów (w. 1). Niektórzy sugerują, że zbiórki na Jerozolimę miały nawiązywać do tzw. podatku świątynnego. Nie jest to jednak oczywiste²⁴.

Również w 2 Kor obecne jest zagadnienie hojności na rzecz potrzebujących (2 Kor 8-9). Na kanwie konkretnej akcji charytatywnej Paweł przedstawia teologię dzielenia się, odwołując się do przykładu życia Jezusa Chrystusa oraz argumentacji biblijnej. Wzorem hojności wobec innych Kościołów jest

¹⁹ Handlująca purpurą (czyli towarem relatywnie wartościowym) mieszkanka Tiatyry Lidia przymusiła wręcz Pawła i towarzyszy do przyjęcia gościny, zob. Dz 16,15. Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, t. 2, s. 214.

²⁰ Interesujący jest przypadek Apollosa z Aleksandrii zaopatrzonego w pismo polecające w Efezie i głoszącego Ewangelię m.in. w Achai, zob. Dz 18,26-28. Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, t. 2, s. 261.

²¹ W 1 Kor Paweł jak „ojciec” wymagający, ale także delikatny odnosi się do skomplikowanej sytuacji Kościoła w Koryncie, podziałów, nadużyć moralnych i dyscyplinarnych. Treść tego listu oddaje prawdę, iż pierwotne chrześcijaństwo wcale nie było tak idealne ani wzorcowe, ale musiało podjąć niekiedy bardzo trudne wyzwania. Zob. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo*, Studi Biblici 11, Bologna 1993; G. Harris, *The Beginnings of Church Discipline: 1 Corinthians 5*, New Testament Studies 37 (1991), s. 1–21; K. Romaniuk, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 306–309.

²² Zob. G. Borkmann, *The History of the Origin of the So-called Second Letter to Corinthians*, New Testament Studies 8 (1961–62), s. 258–264; N. Taylor, *The Composition and Chronology of Second Corinthians*, Journal for Study of the New Testament 44 (1991), s. 67–87.

²³ Por. M. Theobald, *Allen bin ich alles geworden... (1 Kor 9,22b). Paulus und das Problem der Inkulturation des Glaubens*, Theologische Quartalschrift 1 (1996), s. 3–6.

²⁴ Por. C.K. Barret, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979, s. 470–471.

ogłoszenie Jezusa, które ubogaciło wszystkich wierzących (2 Kor 8,9)²⁵. Ci, którzy podążają Jego drogą, tracąc również zyskują (2 Kor 8,2-5). Istotna jest zatem chrześcijańska wrażliwość prowadząca do gotowości niesienia pomocy innym (w. 12). Pomoc ta nie ma jednak charakteru niezdrowej ascezy, lecz jest gestem solidarności (ww. 13-15). Zbiórka określana jest jako posługiwanie (2 Kor 9, 12) szczególnie miłe Bogu i znak jedności wierzących (w. 13).

Zbiórka środków na pomoc chrześcijanom judzkim, którą Paweł obserwuje z Macedonii, ma charakter długoterminowy²⁶. Również tam Paweł organizuje pomoc dla Judei (2 Kor 9,1-2), podobnie jest w przypadku zbiórki przeprowadzonej w Antiochii (Dz 11,27-28). Odbiorcami zebranych funduszy są jego osobiści wysłannicy pod przewodnictwem Tytusa (2 Kor 8,23-24). Szeroki komentarz Pawła do materialnej akcji pomocy innemu Kościołowi świadczy o dużym znaczeniu zasady solidaryzmu międzychrześcijańskiego. Niewątpliwie ułatwiał on budowanie poczucia rzeczywistej wspólnoty oraz przekonania, że pośród chrześcijan nie ma już Greka, Żyda²⁷ czy innej nacji, lecz bracia i siostry, którzy w chwili trudności mogą na siebie liczyć. Istotne było również poczucie wdzięczności dla chrześcijan pochodzenia żydowskiego²⁸, które Apostoł wzbudzał w zakładanych przez siebie wspólnotach, wskazując, że dzięki nim Ewangelia dotarła poza granice Palestyny.

2.2. Zachęta do gościnności

Jedną z dróg realizacji nakazu braterskiej miłości było przestrzeganie gościnności (Rz 12,13)²⁹. Chrześcijańska gościnność jest mocno zakorzeniona w tradycji biblijnej. Do niej odwołuje się Paweł, kiedy zachęca, by wszyscy chrześcijanie byli gościnni. Standardem we wspólnotach Pawłowych jest przyjmowanie i goszczenie posłańców z bratnich wspólnot chrześcijańskich³⁰. Pozdrowienia umieszczane przez Pawła na końcu listów nierzadko odnoszą się do osób, które Apostoł Narodów poznał podczas gościny w danym

²⁵ Por. Flp 2,5-11. Zob. H. Langkammer, *List do Filipian*, Lublin 2001, s. 46–51.

²⁶ Por. 2 Kor 8,10-11; Rz 15,26.

²⁷ Pomoc płynęła od nawróconych pogan ku nawróconym Żydom. Jest to szczególnie symptomatyczne w kontekście warunków polityczno-gospodarczych, w których Żydzi żyli na terenie Palestyny. Zbudowanie jedności ponadnarodowej, choć napotkało różnorakie problemy, było prawdopodobnie największym osiągnięciem religijno-społecznym pierwotnego Kościoła. Zob. G. Sellin, *Die religionsgeschichtliche Hintergründe der paulinischen Christumystik*, Theologische Quartalschrift 1 (1996), s. 24–26.

²⁸ Zob. np Rz 15,27. Podobnie C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 339.

²⁹ Zob. G. Bentoglio, *Apertura e disponibilità l'accoglienza nell'epistolario paolino*, Roma 1995, s. 259–264; H. Langkammer, *List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 160–162.

³⁰ Zob. Rz 16,1-2; Ef 6,21-22; Flp 2,19; Kol 4,10-11. Por. G. Bentoglio, *Apertura*, 253; H. Langkammer, *List do Efezjan*, Lublin 2001, s. 135.

Kościele³¹. Gościnność i związana z tym gotowość do poniesienia pewnych ofiar materialnych na rzecz gości była kolejnym znakiem jedności Kościoła powszechnego³². Nie była to tylko jedność doktryny, jedność wyjątkowa, wzorowana na rodzinnej, lecz bardziej zaangażowana i zmotywowana, proporcjonalna do osobistej więzi z Jezusem Chrystusem³³. Ze względu na Niego – chrześcijanin powinien być otwarty na wsparcie innych.

3. Wspólnoty Janowe

3.1. Sprawdzian miłości bratniej

Jednym z głównych tematów pastoralnych listów Janowych jest realizacja ἀγάπη – miłości braterskiej, której źródłem i wzorem jest sam Bóg³⁴. Szczególnie 1 J jest dramatycznym apelem o naprawę relacji między chrześcijanami. Odbiorców 1 J dzieli bowiem wiele. Relacja do dzieła odkupienia dokonanego na krzyżu przez Syna Bożego, subiektywne traktowanie niektórych prawd wiary, kierowanie się przekonaniem o możliwości posiadania szczególnej wiedzy³⁵. Najbardziej jednakże widoczne są podziały powodowane różnicą zdań, duch rywalizacji, a nawet pogarda dla tradycyjnie wierzących³⁶. Apostoł podejmuje ostrą polemikę z tymi zachowaniami. Niejako przy okazji porusza również problem stosunku do braci biednych i potrzebujących³⁷. Przypomina, że nie ma mowy o prawdziwej miłości bliźniego bez udzielenia konkretnej pomocy potrzebującym. Miłość bliźniego wyraża się w czynach, w troskliwej pomocy i wsparciu, deklaracje ustne są tu właściwie bezwartościowe, jeżeli nie są poparte konkretnym działaniem. Bazą teologiczną dla poświęcania własnego życia (tracenia) dla innych jest osobista relacja z Jezusem, który „oddał za nas życie swoje” (1 J 3,16)³⁸.

Wezwanie do pomocy potrzebującym dowodzi, że wspólnota Janowa nie praktykowała radykalnej wspólnoty dóbr. Należeli do niej chrześcijanie o różnym statusie społecznym i materialnym. Stawała się rzeczywiście wiarygodna tylko wtedy, kiedy wszyscy jej członkowie mieli zapewnione konieczne mini-

³¹ Zob. np Flp 4,21-22; 2 Tm 1,16-18

³² Por. G. Bentoglio, *Apertura*, s. 234–238.

³³ Jest to wspólnota „świętych”, zob. 1 Kor 16,1. Zob. C.K. Barret, *La prima lettera ai Corinti*, s. 470.

³⁴ 1 J 3,10; 4,7-21, etc.

³⁵ 1 J 1,8-2,4.18-28; 4,1-6; 5,1. Zob. R. Schnackenburg, *Jesus der Erlöser*, Münchner Theologische Zeitschrift 43 (1992), s. 49.

³⁶ Zob. 1 J 2,8-11; 3,10-15; 4,6.19-21; 5,16.

³⁷ 1 J 3,17-18.

³⁸ Chrześcijanin poznał miłość, tzn. nie tylko zrozumiał, zaakceptował, ale sam osobiście jej doświadcza. Por. 1 J 3,1-3. Zob. W. Schmithals, *γινώσκω*, EWNT, t. 1, s. 596–604.

mum do egzystencji. Zasada solidaryzmu jednoznacznie wiązała się z nowym przykazaniem, programem życia każdego chrześcijanina, jej przestrzeganie było dowodem chrześcijańskiej dojrzałości.

3.2. Zwodziciele i gościnność

Temat gościnności – ważny dla pisma Łukasza oraz listów Pawła – pojawia się także w kontekście pism Janowych. Obok dwubiegunowego osądu zawartego w 3 J, w którym Jan pochwała Gajusa i gani Diotrefesa, oraz innych kwestii dyscyplinarnych³⁹, tekst ten zawiera również wyraźną ocenę cnoty gościnności.

Postać pozytywna – Gajus – przyjmuje braci przybyłych z innych wspólnot w celu głoszenia Ewangelii (3 J 5). Postawa ta określona została jako postępowanie w duchu wiary⁴⁰, wyraz miłości do Kościoła⁴¹ oraz współpracy dla prawdy⁴².

Postać negatywna – Diotrefes – kierując się chorobliwą ambicją neguje pozycję i autorytet Apostoła. Wyraża się to również w odmawianiu gościny i szynkanach wobec tych współbraci, którzy gotowi są jej udzielić (3 J 10). Odrzucenie gości jest tu wyrazem środowiska, z którego pochodzą, czyli zaprzeczeniem praktycznej jedności z Apostołem⁴³.

Gotowość do współfinansowania dzieła ewangelizacji, choćby przez udzielenie gościny⁴⁴, była znakiem osobistej, opartej na zaufaniu relacji do Kościoła.

POLEMIKA Z BOGACTWEM

1. Biada bogaczom

1.1. Bogactwo jako efekt niesprawiedliwości społecznej

W zbiorze tzw. listów katolickich list św. Jakuba Apostoła wyróżnia się niezwykle troską o poziom moralny chrześcijaństwa. Rozważania o wierze

³⁹ 3 J 9. Por 2 J 7-11.

⁴⁰ W duchu wiary, tzn. jasno opowiadając się za argumentacją apostołską.

⁴¹ Miłość do Kościoła wyraża się w autoidentyfikacji z nim, byciu jego integralną częścią. Bracia i siostry mogą na siebie liczyć.

⁴² Charakterystyczny dla koncepcji tzw. szkoły janowej rozwój pojęcia „prawda” wymaga od czytelnika potraktowania jako punktu wyjścia J 14, 6. Prawdą jest Jezus. Do prawdy tej chrześcijanin dorasta, pogłębia z nią osobisty kontakt przez całe swoje ziemskie życie – stąd relacja do prawdy jest dynamiczna. Postępować zgodnie z prawdą, to postępowanie według przykładu życia Jezusa, ale również czerpać z osobistej relacji z Nim. Zob. H. Huebner, *ἀλήθεια*, EWNT, s. 1, s. 143–145.

⁴³ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 582.

⁴⁴ Zob. 2 J 12; 3 J 14.

łączą się z ostrą krytyką grzechów mowy, refleksją nad kruchością losów ludzkich oraz licznymi praktycznymi przestrożami i pouczeniami. Dwukrotnie porusza się kwestię bogactwa, po raz pierwszy w kontekście omawiania relacji wewnątrzkościelnych i tendencją do wywyższania bogatych na rzecz zaniedbywania biednych w czasie zgromadzenia liturgicznego (Jk 2,1-4)⁴⁵.

Wprawdzie Jk 2, 2-4 to niemal przykład retoryczny, tym niemniej ton konkluzji Jk 2,5-9 nie pozostawia złudzeń, co do faktycznych relacji w Kościele. Bywa, że bogaci mają przywileje, biedni natomiast zupełnie się nie liczą. Jakub ostro potępia takie postępowanie. Argumentacja Jakuba jest dwupoziomowa. Na płaszczyźnie teologicznej Apostoł przypomina, że Bóg wybiera biednych materialnie na bogatych duchowo oraz im właśnie obiecuje prawdziwe bogactwo – wieczne zbawienie⁴⁶. Miłość bliźniego zakłada więc jednakowe traktowanie bogatych i biednych⁴⁷. Drugi typ argumentacji skierowanej przeciwko bogatym dotyczy nadużywania przez nich władzy i wpływów świeckich. Jest to zachowanie antychrześcijańskie (Jk 2,6b-7)⁴⁸.

Drugi fragment dotyczący relacji do bogatych utrzymany jest w tonie potępienia ze strony Apostoła oraz ostrej krytyki stosunków społecznych (Jk 5,1-6)⁴⁹. Szczególnie fragment Jk 5,1-3 poraża ostrością oceny bogatych – właściwie są oni już potępieni. Motywy przedstawione w Jk 5,4-6 to bardzo poważne przewinienia i przekroczenia Prawa: zatrzymanie zapłaty robotnikom (zob. Kpł 19,13) oraz bezkarne, posunięte aż do zbrodni łamanie zasad sprawiedliwości⁵⁰. Bóg sam ujmuje się za robotnikami i żniwiarzami, których wykorzystują bogacze (Jk 5,4).

Radykalna ocena bogactwa przeprowadzona przez Jakuba Apostoła w relacji do pism Janowych i Pawłowych brzmi bardzo ostro⁵¹. Pewne echa o podobnym zabarwieniu brzmiały w Łukaszowym opisie relacji majątkowych w pierwotnej wspólnotie jerozolimskiej – gdzie nie ma biednych i bogatych, wszystko jest wspólne, nieuczciwi ponoszą natychmiastową karę.

⁴⁵ O dwuznaczności w tekście wspomina F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1964, s. 117.

⁴⁶ Jk 2,5.

⁴⁷ Jk 2,8.

⁴⁸ Zob. F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, s. 121-123.

⁴⁹ O intencjonalnym nawiązaniu do starotestamentalnego stylu wyroczni-sądu C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy*, s. 543.

⁵⁰ Zabicie bliźniego mogło dokonać się w różny sposób: rzeczywisty lub w przenośni poprzez niesprawiedliwe traktowanie i krzywdę.

⁵¹ Niektórzy sugerują, że ostry ton wiąże się z przekonaniem o bliskiej Paruzji, por. F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, s. 197.

1.2. Ubóstwienie konsumpcji

Wymiar społeczno-religijny Apokalipsy św. Jana jest dziś na nowo odczytywany. Przyczyniają się do tego procesy globalizacji struktur polityczno-gospodarczych w świecie i wyraźne podziały na kraje bogate, rozwinięte cywilizacyjnie oraz biedne, zacofane. Wiele społeczności narodowych poddanych jest niesprawiedliwym wewnętrznym stosunkom gospodarczym. Gdy do tych kwestii doda się kryzys wartości oraz gwałtowną laicyzację społeczeństw tradycyjnie chrześcijańskich – otrzyma się skomplikowaną mieszankę problemów, ale też zadań.

Odczytanie Apokalipsy św. Jana jako księgi profetycznej prowadzi do interesujących wniosków i sugestii⁵². Zasadniczo krytyka bogactwa pojawia się w kontekście stopniowego rozwoju struktur zła⁵³.

Całkowite podporządkowanie się symbolicznym bestiom⁵⁴ umożliwia „normalne” funkcjonowanie w świecie handlu (Ap 13,17). Jest uderzające, że rzeczywistości demoniczne domagają się czci i akceptacji właściwej tylko Bogu (Ap 13,8.15)⁵⁵. Ubóstwienie struktur zła jest nie do przyjęcia przez wierzących w Boga, dlatego zostają poddani okrutnym represjom (Ap 13,7.10.15).

Umieszczony w tym samym tonie⁵⁶ symbol pokrewny – Wielka Nierządnicca (Ap 17), historycznie rozpoznawana jako imperialny Rzym, profetycznie odnosi się do cywilizacji o nastawieniu materialistycznym oraz antychrześcijańskim (Ap 17,14). Struktury zła⁵⁷, walcząc z Bogiem i chrześcijanami, oferują na ziemi miraż samowystarczalności, swoistego ziemskiego raj, rozwiniętego handlu i przepychu władzy⁵⁸. Symbolem owej cywilizacji jest jednak także krew męczenników, chrześcijan postrzeganych jako element obcy, po ludzku skutecznie wyeliminowanych (Ap 17,6: 18,24).

⁵² Por. C. Berdinan, *La dimension socio-politica del mensaje teologico del Apocalipsis*, Roma 1996, 288–296; H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, Tübingen – Basel 1997, 340–350; J. Lopez, *La figura de la bestia entre historia y profecia*, Roma 1998, s. 253–265.

⁵³ Zasadniczo od pojawienia się symbolu smoka do jego upadku, czyli Ap 12-20.

⁵⁴ Bestia z morza, symbol propagandy (Ap 13,1-10) oraz bestia z ziemi, symbol fałszywych kultów (Ap 13,11-18). Por. D.E. Aune, *Revelation 6-16*, Nashville 1998, s. 729–730.

⁵⁵ J. Lopez, *La figura de la bestia*, s. 150 oraz 207–208.

⁵⁶ Zob. R. Bergmeier, *Die Erzähre und das Tier; Apk 12,18-13,18 und 17f*, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 25.5* (1988), s. 3899–3916.

⁵⁷ Por. Ap 12,18-13,1-3.

⁵⁸ Ap 17-18 przedstawia wizję wspólnoty, która aspiruje do bycia samowystarczalną; obok symboli czysto demonicznych występują tu też królowie ziemi, grupy ściśle związane z handlem: kupców, marynarzy, młynarzy oraz ze świętowaniem: muzyków i sztukmistrzów. Por. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh – Würzburg 1995², s. 306–313.

Cywilizacja materialistyczna, konsumpcyjna i antychrześcijańska jest skazana na nieuchronny upadek (Ap 18,2; 19,1-21). Pomimo zaangażowania całego potencjału gospodarczego i politycznego – królestwo ziemskie jest tymczasowe (Ap 18,19b)⁵⁹. Nadchodzi czas, kiedy niebo i ziemia zostaną odnowione i wypełni się obietnica nowej cywilizacji wyrażonej w symbolu Nowego Jeruzalem (Ap 21-22).

Autor Apokalipsy przypomina także, że prawdziwym bogactwem chrześcijanina czy lokalnego Kościoła jest miłość do Chrystusa. Organicznej więzi z Jezusem nie zastąpi nawet osiągnięcie wysokiego poziomu samowystarczalności materialnej (Ap 3,17-18)⁶⁰. W perspektywie eschatologicznej⁶¹ dobra doczesne tracą swój blask, stają się mało ważne, nieatrakcyjne. Liczy się udział w pełni życia w transcendencji.

2. Wymagania wobec przełożonych wspólnot

2.1. Nie być ciężarem

W 1 Kor Paweł żarliwie broni swego autorytetu (1 Kor 9), odnosząc się także do kwestii materialnych związanych z pracą apostołską. Osoba, która spełnia posługę na rzecz wspólnoty, ma prawo oczekiwać od niej utrzymania. Argumentacja Pawła sięga do Pwt 25,4, paradoksalnie odnoszącego się do odpowiedniego traktowania zwierząt. Porównanie pracy apostołskiej do pracy wołu nie pozostawia żadnych wątpliwości, co do praw Pawła i obowiązków Koryntian (1 Kor 9,4-14). Tym niemniej istnieje także druga ewentualność – zupełnie darmowa praca apostołska, bez możliwości korzystania ze swoich uprawnień i utrzymywanie się z pracy własnych rąk. Cel jest jeden: jak najbardziej przejrzysta i skuteczna proklamacja Ewangelii (1 Kor 9,12.16-18; 2 Kor 11,7-9). Postawa Pawła wobec materialnego wymiaru posługi jest jednoznaczna z ewangelizacją pozbawioną wszelkich podejrzeń o jakąkolwiek interesowność, apostołatem traktowanym jako wyjątkowe wyróżnienie, misją realizowaną z maksymalnym zaangażowaniem (1 Kor 9,12).

Na ile przykład Pawła, zarabiającego na własne utrzymanie, był i jest pociągający – trudno jednoznacznie ocenić. Z pewnością jest to pewien ideał, który do dziś pozostaje bardzo aktualny.

⁵⁹ Zob. C. Berdinan, *La dimension socio-politica*, s. 264–268.

⁶⁰ Tzw. List do Kościoła w Laodycei jest dramatyczną zachętą, aby chrześcijanie w Laodycei nie zamykali się w poczuciu własnej samowystarczalności, ale odnowili swoją więź z Chrystusem, zob. Ap 3,18. Por. Ap 2,4-5. Zob. U. Vanni, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, s. 137–163.

⁶¹ Zob. U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 136–137.

2.2. Niegodziwe zyski

Listy Piotra Apostoła należą prawdopodobnie do najpóźniej zredagowanych pism Nowego Testamentu. Większość egzegetów odrzuca możliwość, by ich autorem był sam Piotr Apostoł⁶². Tym niemniej są one z pewnością wyrazem pewnych problemów i rozterek, które były udziałem ówczesnych chrześcijan. Pouczenia dla starszych stanowią kolejne świadectwo o kwestiach materialnych na płaszczyźnie relacji: starsi Kościoła – zwykli wierzący. Uwaga Piotra skierowana jest do jego pomocników (1 P 5,1-4)⁶³. Wyrażenie „niegodziwe” zyski zdaje się sugerować, że niewłaściwy stosunek przełożonych wspólnot do finansów kościelnych nie był postawą odosobnioną. Wspólnota rzeczywiście mogła stać się źródłem łatwego zysku i nadużycia praw płynących z przełożenia⁶⁴. Taka postawa jest sprzeczna z misją pasterską, której wzorem jest sam Jezus Chrystus (1 P 5,4)⁶⁵.

Pytanie o środki materialne niekiedy jest zatem pytaniem o poprawną hierarchię wartości. Właściwa odpowiedź pozwala na uniknięcie niebezpieczeństwa materializmu oraz skuteczne funkcjonowania Kościoła.

Podsumowanie

Przedstawiony szkic teologiczno-bilijny uwydatnia pewne cechy charakterystyczne dla relacji: pierwsi chrześcijanie – dobra materialne. Jest to relacja wielopoziomowa. Często identyfikowana z pierwotnym chrześcijaństwem wspólnota dóbr (komuna), istniejąca przez jakiś czas w Kościele jerozolimskim, była wydarzeniem lokalnym i wyrazem pewnej radykalizacji postaw judeochrześcijan jerozolimskich. Nigdy praktyka komuny dóbr nie została narzucona jako model obowiązujący w całym Kościele. Z całą pewnością pierwotną i niezwykle ważną praktyką były zbiórki funduszy dokonywane w różnych wspólnotach na rzecz Jerozolimy i Judei. Świadczyły one o szczególnej roli kolegium Apostołów oraz ponadetnicznej więzi łączącej wszystkich chrześcijan. Pomoc innym chrześcijanom była wymiernym wskaźnikiem autentyczności życia chrześcijańskiego. Ważnym wymiarem tej pomocy, obok wsparcia materialnego, była gościnność okazywana innym wierzącym, szczególnie zajmującym się pracą apostołską i ewangelizacyjną. Nadmiar dóbr, bogactwo są uważane za niebezpieczne dla dobra duchowego. Padają niekiedy bardzo ostre,

⁶² Zob. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, Kraków 2002, s. 211–232.

⁶³ Piotr zwraca się do *prezbiterów* jako *współ-prezbiter* (*sympresbyteros*), 1 P 5,1. Nie jest jasne czy chodzi tylko o prezbiterów, czy również o biskupów, zob. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, s. 220.

⁶⁴ K.H. Schelke, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1961, s. 129.

⁶⁵ Zob. J 10,1-18.

choć jednak odosobnione słowa potępiające ludzi bogatych jako niesprawiedliwych społecznie. Przepych i samowystarczalność bardzo łatwo mogą prowadzić do postaw antychrześcijańskich a nawet do paradoksalnej diwinizacji pogańskich struktur polityczno-gospodarczych. Stąd właściwą postawą jest umiar, zachowanie hierarchii wartości. Szczególnie istotne jest to w życiu przełożonych wspólnot, kiedy nadrzędnym celem winno być głoszenie Ewangelii i służba pasterska, która nie jest nastawiona na zysk. Przykład przełożonych powinien być na tyle wyraźny, by wszyscy ich podwładni nie tylko nie ulegli niebezpieczeństwu materializmu, ale z coraz większą tęsknotą oczekiwali prawdziwej nagrody, życia wiecznego w wspólnocie zbawionych.

SIE HATTEN ALLES GEMEINSAM (Apg 2,44b).
DIE ERSTEN CHRISTEN GEGENÜBER DEN MATERIELLEN GÜTERN
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der folgende Artikel ist ein Versuch, die Einstellung der Christgläubigen zu den materiellen Gütern anhand der neutestamentlichen Schriften (mit Ausnahme der Evangelien) zu rekonstruieren. Aufgrund der notwendigen Rücksicht auf die literarische Eigenart der einzelnen Schriften wurde die Problematik anhand der jeweiligen biblisch-theologischen Kontexte behandelt. Die Analysen umfassen zwei Kapitel. Im ersten Teil wurden verschiedene Aspekte des christlichen Solidarismus behandelt, die für die einzelnen Milieus unterschiedlich waren. Hier scheint besonders das Problem der Gütergemeinschaft, von der die Apostelgeschichte spricht, interessant zu sein. Ebenso ist aber wohl auch der Hintergrund der konkreten Solidaritätsgesten zwischen den Heidenchristen und den aus dem Judentum Stammenden von Bedeutung. Das Problem der innenkirchlichen Hilfe, sowohl im allgemeinen als auch in individuellen Aspekt, ist auch Gegenstand der Paulusbriefe bzw. der Schriften des Johannes. Als gemeinsames Element zeigt sich die breit praktizierte Gastfreundschaft, verstanden als Anteilnahme am Werk der Evangelisierung.

Der zweite Teil behandelt die polemischen Akzente gegenüber Besitz und Reichtum. Solche Inhalte enthält der Jakobusbrief. Außerordentlich interessant sind die symbolischen Botschaften in der Offenbarung des Johannes, die eine Art Vergöttlichung des Verbrauchens darstellen. Eine sehr empfindliche Angelegenheit ist das Problem der Vergütung für die Verkündigungsarbeit. Diese Thematik wurde sowohl von Paulus als auch von Petrus behandelt. Eine aufmerksame Lektüre der biblischen Texte erlaubt eine Relativierung der allgemeinen, aber fälschlichen Idealisierung der Haltungen der Urchristen. Es stellt sich heraus, dass die meisten damals formulierten Postulate auch heute aktuell bleiben.

KLAUS DONAUBAUER
JOSEF BINDER¹
Augsburg (Niemcy)

KIRCHLICHES FINANZWESEN AM BEISPIEL DER KIRCHE VON AUGSBURG

Słowa kluczowe: Finanse Kościoła, diecezja Augsburg, podatek kościelny, ofiary, kolekty, Kościół a państwo.

Schlüsselworte: Finanzwesen der Kirche, Diözese Augsburg, Kirchensteuer, Spenden, Kollekten, Kirche und Staat.

Schon unter den Aposteln besaß einer von Jesus den Auftrag, das gemeinschaftliche Vermögen zu verwalten². Seit den Gemeinden der Urchristen kann die Kirche ihrem Auftrag im Dienst für Gott und die Menschen nur gerecht werden, wenn ihr die nötigen materiellen Mittel zur Verfügung stehen³.

1. Finanzquellen des CIC

Der Sicherstellung des jeweiligen Auftrags kirchlicher Rechtsträger⁴ dienen nach den Vorgaben des CIC die Erträge des Kirchenvermögens, die Gaben und Abgaben von Mitgliedern bzw. Gläubigen sowie die Leistungen eines Staates.

¹ Dr Klaus Donaubaauer jest dyrektorem finansowym Diecezji Augsburg, Josef Binder pracuje w augsburskiej kurii biskupiej jako prawnik.

² Joh 13, 29.

³ Siehe hierzu sowie zum Folgenden insbesondere *Eugen Kleindienst, Josef Binder*, Das Finanzwesen der katholischen Kirche in den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union (BayVBl. 1999, S. 197).

⁴ Nach kanonischem Recht sind verschiedene juristische Personen vorgesehen. Auf der universal-kirchlichen Ebene fungiert als Rechtsträger der Apostolische (Heilige) Stuhl. Auf teilkirchlicher oder diözesaner Ebene existieren als Rechtsträger die (Erz-)Diözese, der (Erz-) Bischöfliche Stuhl, das Domkapitel, die Priesterseminarstiftung sowie die Emeritenanstalt. Die Region, das Dekanat, der Pfarrverband sowie die Pfarreiengemeinschaft stellen nach weltlichem Recht unselbständige Untergliederungen (Verwaltungseinheiten) einer (Erz-)Diözese dar. Auf pfarrlicher Ebene bestehen in Bayern die Kirchenstiftung, die Pfründestiftung sowie die Kirchengemeinde. Das kirchliche Gesetzbuch ermöglicht auch die

a) Das kirchliche Gesetzbuch unterscheidet kirchliches Vermögen im engeren Sinne („bona ecclesiastica“), welches der Gesamtkirche, dem Apostolischen Stuhl oder anderen öffentlichen juristischen Personen in der Kirche gehört⁵ und kirchliches Vermögen im weiteren Sinne („bona temporalia“), das – ohne im Eigentum einer kirchlich-juristischen Person stehen zu müssen – kirchlichen Zwecken gewidmet ist. Zu dem kirchlichen Vermögen im engeren Sinne zählen regelmäßig Kirchen, Altäre, kultische Gegenstände, Kindergärten, Pfarrheime, Pfarrhäuser, Sozialstationen, Krankenhäuser, Behinderteneinrichtungen, Altenheime sowie Friedhöfe. Das kirchliche Vermögen im weiteren Sinne erfasst die übrigen Kirchengüter. Kirchliches Vermögen im engeren und im weiteren Sinne kann sowohl bewegliche wie auch unbewegliche Sachen, ferner Forderungen oder sonstige Rechte umfassen⁶.

b) Zu den freiwilligen Gaben der Gläubigen zählen Spenden⁷, Kollekten⁸ sowie weitere Zuwendungen, und zwar solche durch Schenkungen unter Lebenden als auch von Todes wegen⁹. Gegebenfalls können Zuwendungen an kirchliche Rechtsträger auch als unselbständige Zustiftungen (wie Stipendien für sog. Jahrtagsmessen) erfolgen¹⁰; unter bestimmten Voraussetzungen ist auch die Errichtung einer sonstigen kirchlichen Stiftung gegeben¹¹.

c) Im Codex ist ferner die Grundpflicht aller Gläubigen normiert, der Kirche die finanziellen Mittel zur Verfügung zu stellen, welche für die geordnete und würdige Feier des Gottesdienstes, die Ausübung der Werke des Apostolats und der Caritas, vor allem gegenüber den Armen, sowie die Sicherstellung eines angemessenen Unterhalts von Klerus und weltlichen Mitarbeitern nötig sind¹². Dieser Grundpflicht zu verbindlichen Abgaben entspricht das der Kirche angeborene Recht, von ihren Gläubigen zu fordern, was für die ihres

Errichtung öffentlicher Vereine von Gläubigen. Daneben können private Vereine von Gläubigen kanonische Rechtspersönlichkeit erwerben. Zu juristischen Personen gehören auch Ordensinstitute. Schließlich sind auch die Gläubigen Träger von Rechten und Pflichten im Sinne des Codex. Allein in der Diözese Augsburg bezeugen Sonntag für Sonntag herkömmlich über 260.000 der etwa 1,5 Millionen Katholiken durch ihre Teilnahme am Gottesdienst in rund 1.000 Pfarreien ihren Glauben: eine bedeutend größere Zahl als etwa die Fußball-Bundesliga an Zuschauern in die Stadien zieht. Diese allwöchentliche Massendemonstration, die an Weihnachten, Ostern und Pfingsten nicht unerheblich mehr Katholiken umfasst, ist den Medien infolge ihrer Normalität kaum eine Meldung wert.

⁵ Can. 1257 § 1 CIC; für das Vermögen einer privaten juristischen Person gelten die Bestimmungen des CIC nur, sofern dies ausdrücklich bestimmt ist (can. 1257 § 2 CIC).

⁶ *Winfried Schulz*, Grundfragen kirchlichen Vermögensrechts, HdbKathKR, S. 859 (868).

⁷ Cc. 1265, 222 § 2 CIC.

⁸ Can. 1266 CIC.

⁹ Cc. 1261 § 1, 1299 § 1 CIC.

¹⁰ Can. 1303 § 1 Nr. 2, 1276 CIC; Art. 8 KiStiftO.

¹¹ Can. 1303 § 1 Nr. 1, 1276 CIC; Art. 29 I 1 Nr. 2, 31 I 2 BayStG, Art. 1 II Nr. 3 c), 3 I, 7 III, 38 ff. KiStiftO.

¹² Can. 222 § 1 CIC.

eigenen Zwecks notwendig ist¹³. Nach den kirchengesetzlichen Bestimmungen können von den Gläubigen daher Abgaben in Form von Gebühren¹⁴, Beiträgen¹⁵ sowie Steuern¹⁶ erhoben werden. Auch im staatlichen Bereich zählt die Abgabepflichtigkeit der Bürger zu den klassischen Grundpflichten; denn von alters her hat jedes Mitglied einer Gemeinschaft zu deren Lasten beizutragen, damit die gemeinsamen Aufgaben sachgerecht erfüllt werden können¹⁷.

d) Staatsleistungen zugunsten der Kirche werden zwar von den Bestimmungen des CIC nicht ausdrücklich erwähnt. Sofern sie jedoch namentlich auf Konkordaten beruhen, erfahren diese durch can. 3 CIC eine Bestätigung; danach gelten die Inhalte derartiger Vereinbarungen fort, und zwar ohne Einschränkung durch allenfalls entgegenstehende Vorschriften des Codex.

2. Erträge kirchlichen Vermögens

Die Finanzierung kirchlicher Aufgaben aus eigenen Erträgen setzt das Vorhandensein entsprechender Werte rentierlichen Vermögens voraus.

a) Infolge der Säkularisation von 1803 ist in Deutschland kein auch nur annähernd ausreichendes Grundstockvermögen vorhanden, aus dessen Erträgen die Bedürfnisse unserer Kirche bestritten werden könnten. Kirchliches Vermögen besteht im wesentlichen aus kaum oder nicht finanziell rentierlichen Objekten wie Kirchen, Pfarrhäusern, Kindergärten, Schulen, Bildungshäusern, Altenheimen, Sozialstationen oder Friedhöfen; auch im kirchlichen Wohnungsbau stehen soziale Gesichtspunkte im Vordergrund. Die Haushalte der bundesdeutschen (Erz-)Diözesen, auch des Bistums Augsburg, weisen daher Erträge aus eigenem Vermögen lediglich als geringe – in der Regel einstellige – Prozentsätze der Gesamteinnahmen aus¹⁸; entsprechendes gilt für pfarrliche Rechtsträger wie Kirchenstiftung, Pfründestiftung und Kirchengemeinde. Wenngleich einige Orden, Kongregationen, Säkularinstitute und Gesellschaften apostolischen Lebens gewisse Erträge insbesondere aus land- und forstwirtschaftlichen Flächen erzielen, bilden jedoch Gestellungsgelder, welche sie für die Tätigkeit ihrer Schwestern oder Patres an kirchlichen oder auch kommunalen

¹³ Can. 1260 CIC.

¹⁴ Can. 1264 Nr. 1 CIC.

¹⁵ Can. 1262 CIC; ferner *Alexander Hollerbach*, Kirchenbeitrag und Kirchensteuer, HdbKathKR, S. 889 (891).

¹⁶ Cc. 1263, 3 CIC; Art. 10 § 5 BayKonk, Art. 2 I 1, 13 RKonk, Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 VI, VIII WRV, Art. 143 III BV.

¹⁷ *Alexander Hollerbach*, S. 889 m.w.N.

¹⁸ *Siegfried Marx*, Die Kirchensteuer und die Freiheit der Kirche, in *Kirche und Recht* 1995 (Nr. 1), S. 31.

Kindergärten, Schulen, Bildungshäusern, Krankenanstalten, Altenheimen sowie in der Seelsorge erhalten, oftmals ihre wesentlichen Einnahmen.

b) Nicht unerhebliche Vermögenswerte bedingen im übrigen den Vorhalt einer „reichen“ Kirche, bei der wirtschaftliche Ertragschancen und gerade keine pastorale Denkweise im Vordergrund stünden. Hat man hierbei den hohen Immobilienbestand kirchlicher Rechtsträger im Blick, so relativiert sich dieser Vorhalt angesichts der damit verbundenen Baulasten beträchtlich. Auch die kirchliche Akzeptanz von Anlageformen sowie die Minimierung von Verlustsrisiken sind zu nennen.

3. Spenden und Kollekten

Freiwillige Gaben der Gläubigen stellen gerade in unseren Kirchengemeinden eine wichtige Finanzquelle dar; auch Personalprälaten finanzieren sich im Wesentlichen aus Spenden sowie Mitgliedsbeiträgen. Der einzelne Katholik vermag hierbei in freier Entscheidung selbst zu bestimmen, ob, in welcher Höhe und für welche Zwecke er seine Kirche finanziell unterstützen sowie dadurch seine Verbundenheit zu ihrem Auftrag dokumentieren will¹⁹. Ein wesentlicher Nachteil des Spenden- und Kollektensystems ist allerdings darin zu erblicken, dass Spenden und Sammlungen erfahrungsgemäß projektgebunden, etwa zur Instandsetzung einer Kirche erfolgen. Dies kann – wenn nicht eine andere ergiebige und stetige Finanzquelle zur Verfügung steht – die Folge zeitigen, dass bestimmte kirchliche Vorhaben, die objektiv bedeutsam, aber weniger attraktiv sind, keine hinlängliche finanzielle Förderung erfahren. Hinzu kommt die Neigung vieler Geber, primär die eigene Pfarrei zu unterstützen. Dies bevorzugt Pfarrgemeinden mit finanzkräftigen Katholiken und vernachlässigt überregionale kirchliche Aufgaben; es sei denn, dass es sich – wie bei *Adveniat*, *Misereor* oder *Renovabis* – um ganz herausragende Projekte handelt. Schenkungen unter Lebenden als auch Verfügungen von Todes wegen erfolgen namentlich zugunsten von Ordensgemeinschaften sowie örtlichen Kirchenstiftungen; und zwar oftmals für weltkirchliche oder pfarrliche Zwecke.

4. Abgaben

Zunehmende Bedeutung für eine Sicherstellung des kirchlichen Auftrags besitzen die verbindlichen Abgaben der Gläubigen.

¹⁹ Vgl. Teil D II Nr. 4 des Arbeitspapiers „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD – Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg, Basel, Wien 1977, S. 185 (209).

a) Die Erhebung von Gebühren für tatsächlich in Anspruch genommene Leistungen wird grundsätzlich als innerkirchliche Angelegenheit angesehen²⁰. Zu den sog. Verwaltungsgebühren für die Vornahme von Amtshandlungen zählen namentlich Meßstipendien und Stolarien²¹, zu den sog. Benutzungsgebühren für die Inanspruchnahme kirchlicher Einrichtungen etwa Archivgebühren, elterliche Kindergartenbeiträge oder Grabnutzungsgebühren.

b) Auch die Erhebung von Beiträgen als Gegenleistung für die durch ortskirchliche oder diözesane Rechtsträger eröffnete Möglichkeit einer Inanspruchnahme der von ihnen geschaffenen und unterhaltenen Einrichtungen bzw. Dienste gilt regelmäßig als innerkirchliche Angelegenheit.

c) Abgesehen von einigen Kantonen der Schweiz sowie skandinavischen Staaten findet sich die Erhebungsformen einer Kirchensteuer vornehmlich in Deutschland. Das bayerische Kirchensteuerwesen hat sich ebenso wie jenes der übrigen Bundesländer seit langem bewährt, ist der Steuergerechtigkeit verpflichtet und nicht ohne Beziehung zu dem der Kirche im Zuge der Säkularisation von 1803 weggenommenen erheblichen Vermögen zu sehen.

aa) In Anlehnung an das französische Vorbild eines aufgeklärten Staatskirchentums wurden in Bayern die Ausgaben zur „hinlänglichen Deckung der Lokal-Kirchenbedürfnisse“ nach Maßgabe des Ediktes über das Gemeindewesen vom 24. September 1808²² als Angelegenheit der Kommune erklärt. „Zu dem Gemeindegute, welches die Gemeinde als notwendiges Mittel zur Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes besitzt“ gehörten nämlich auch „alle zur Religionsausübung, zum Unterrichte und zur Wohltätigkeit bestimmten Stiftungen“. [...] „Denn obschon diese Stiftungen für sich bestehende Körper sind und unter einer besonderen Kuratel und Oberaufsicht stehen, so sind doch ... alle Stiftungen solcher Art, welche einem Orte gewidmet sind, den Gemeinden ausdrücklich versichert und garantiert worden“. [...] „Die Gemeinden sind sogar verbunden, (auch die Einrichtungen zur Religionsausübung) nach den Bedürfnissen und den Erfordernissen des gesellschaftlichen Zweckes herzustellen und zu ergänzen“. Zur Herstellung und Reparation der nötigen Gebäude hatten die Gemeinden „Frohnden zu leisten“. Mit Verordnung vom 6. Februar 1812²³ schuf das Königreich Bayern die erste Möglichkeit, für kirchliche

²⁰ BVerfGE 19, 206 (217).

²¹ Cc. 945, 946 CIC; can. 1264 Nr. 2 CIC. Im Bistum Augsburg beträgt ein Messstipendium als Gabe für die Zelebration einer Messe in einer bestimmten Intention einheitlich 5,00 €; diese Gebühr wird von der örtlichen Kirchenstiftung verbucht (ABl. 2003, S. 551). Stolarien werden ausschließlich für eine Trauung (in Höhe von 25,00 €) sowie Beerdigung (in Höhe von 32,50 €) erhoben; diese Gebühren sind gleichfalls an die örtliche Kirchenstiftung zu entrichten (ABl. 2002, S. 482).

²² RegBl. S. 2405.

²³ RegBl. S. 321.

Zwecke, namentlich den „Bau und die Unterhaltung der Kirchen, der Pfarr- und Mesnerhäuser“, durch die Kommunen Umlagen von den betreffenden Glaubensgenossen erheben zu lassen. Umlagen für Kirchenzwecke wurden also zur Gemeindesache bzw. -aufgabe erklärt; sie waren ihrer Natur nach eine von Staats wegen auferlegte Steuer für Kommunalzwecke. Diese Rechtslage wurde 1818 durch die Verfassungsurkunde²⁴ samt Gemeinde- und Religionsedikt übernommen. Gemäß einem Gesetz von 1819²⁵ wurden die kirchlichen Zwecke einer kommunalen Umlage von Religionsgenossen ferner um die „Anschaffung von Kirchenrequisiten, dann Unterhaltszuschuss für Geistliche“ ergänzt. Obgleich das Revidierte Gemeindeedikt von 1834²⁶ „das Kirchenvermögen jeder Konfession und Parochie ... (wieder) einer besonderen Kirchenverwaltung“ anvertraute, beließ die Gemeindeordnung von 1869²⁷ das besondere Umlagerecht für Kultusbedürfnisse dennoch bei der Kommune. In einem Landtagsabschied²⁸ wurde 1892 zur Erleichterung der Umlagenbeschlüsse die sog. Kirchengemeinderepräsentation – anstelle einer Versammlung der Kirchengemeindemitglieder genügte auf Antrag die fünffache Zahl der gewählten Mitglieder einer Kirchenverwaltung – eingeführt, die Umlagenpflicht genauer umschrieben und für die Beitreibung der Umlagen auf die sinngemäße Anwendung der nach der Gemeindeordnung von 1869 für die Kommunen geltenden Bestimmungen verwiesen. Wenn auch das Gesetz über die „Kirchensteuer für die protestantischen Kirchen des Königreichs Bayern“²⁹ 1910 in Kraft getreten war, so führte doch erst die Kirchengemeindeordnung von 1912³⁰ ein ortskirchliches Umlagerecht zugunsten der Kirchengemeinden als Körperschaften des öffentlichen Rechts sowie ein nennenswertes Selbstverwaltungsrecht ein; die bislang umfassende Kuratel namentlich über die Kirchenstiftungen als Stiftungen des öffentlichen Rechts wurde durch eine eingeschränkte, gesetzlich festumschriebene Staatsaufsicht ersetzt. Im Zuge der Neufassung des Staatskirchenrechts nach dem Ersten Weltkrieg wurde dann auch der katholischen Kirche ein wirkliches Selbstordnungs- und Selbstverwaltungsrecht eingeräumt sowie den bayerischen (Erz-) Diözesen unter weitgehender Ersetzung des ortskirchlichen Umlagesystems die Möglichkeit eröffnet, zur Deckung ihrer Bedürfnisse für Gottesdienst, Verkündigung und breit gefächertem Dienst am Nächsten von ihren Gläubigen verfassungsrechtlich verankerte Abgaben nach Maßgabe der „bürgerlichen Steuerlisten“ zu

²⁴ Vom 26.5.1818 (GBl. S. 101).

²⁵ Vom 22.7.1819 (GBl. S. 83).

²⁶ Vom 01.7.1834 (GBl. S. 109).

²⁷ Vom 29.4.1869 (GBl. S. 865).

²⁸ Vom 28.5.1892 (GVBl. S. 131).

²⁹ Vom 15.8.1908 (GVBl. S. 513) samt EntschlieÙung vom 24.3.1910 (GVBl. S. 149).

³⁰ Vom 24.9.1912 (GVBl. S. 911).

erheben³¹. Diese für das neue partnerschaftliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche signifikante Grundlinie blieb erhalten, auch wenn die folgenden Jahre zu diesem Rechtsbereich mehrere Änderungen brachten und die national-sozialistischen Machthaber im „Gesetz über die Erhebung von Kirchensteuern“³² erhebliche belastende Einschränkungen vornahmen. Nach dem zweiten Weltkrieg wurden diese verfassungs- und konkordatswidrigen Beengungen durch die „Verordnung Nr. 17 über die Änderung des Kirchensteuergesetzes“³³ wieder gutmachend beseitigt. Das 1954 neu gefasste Bayerische Kirchensteuergesetz³⁴ war aufgrund mehrerer Urteile des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahre 1965 zu ändern und wurde seither mehrfach³⁵ den sich wandelnden steuerrechtlichen Gegebenheiten angepasst.

bb) Die Erhebung der Kircheneinkommen- und Kirchengrundsteuer erfolgt in Bayern seit 1942 durch eigene diözesane Kirchensteuerämter; für die laufende Übermittlung der „bürgerlichen Steuerlisten“³⁶ erhebt der Freistaat Gebühren und Auslagen nach dem Kostengesetz³⁷.

cc) Die Kirchenlohnsteuer ist als 8%iger Zuschlag zur Lohnsteuer bei jeder für umlagepflichtige Arbeitnehmer mit Lohnsteuerabzug verbundenen Lohnzahlung vom Arbeitgeber bzw. seiner auszahlenden Kasse einzubehalten und im Rahmen dieser sog. Betriebsstättenbesteuerung mit der Lohnsteuer an das zuständige staatliche Finanzamt abzuführen³⁸. Die „bürgerlichen Steuerlisten“ existieren bei einer derartigen Quellenbesteuerung zunächst nur bei den auszahlenden Lohnbüros. Deshalb hat auch die katholische Kirche zu Beginn des Jahres 1946³⁹ vom Angebot des Freistaates Bayern, dem eine Erbringung solcher Steuerlisten obliegt⁴⁰, Gebrauch gemacht, diese Umlage wiederum durch die Finanzämter gegen ein Entgelt von 2% der aufgekommene Kirchenlohnsteuer⁴¹ mit erheben und verwalten zu lassen⁴². Die von den Arbeitgebern an die Finanzämter abgeführte Kirchenlohnsteuer wird durch die Oberfinanzdirektionen München und Nürnberg über die Erzbischöfliche Finanzkam-

³¹ Vgl. can. 1496 CIC/1917, Art. 137 III, VI WRV, § 18 III Verfassungsurkunde des Freistaats Bayern vom 14.8.1919 (GVBl. S. 531), Religionsgesellschaftliches Steuergesetz vom 27.7.1921 (GVBl. S. 459), Art. 10 § 5 BayKonk/1924.

³² Vom 01.12.1941 (GVBl. S. 169); siehe ferner ABl. 1942, S. 93.

³³ Vom 21.12.1945 (GVBl. 1946, S. 22).

³⁴ Vom 21.11.1954 (GVBl. S. 305).

³⁵ Zuletzt durch Gesetz vom 24.12.2001 (GVBl. S. 1002).

³⁶ Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 VI, VIII WRV; 143 III BV; Art. 10 § 5 BayKonk, Art. 2 I 1, 13 RKonk.

³⁷ Art. 17 I KirchStG, Art. 18 I DKirchStO; § 17 II 3 AVKirchStG; Art. 1, 6, 13 KG, Lfd. Nr. 4.I.3/1.1 KVz.

³⁸ Art. 13 II KirchStG, Art. 11 II DKirchStO.

³⁹ Gemäß Verordnung Nr. 17 über die Änderung des Kirchensteuergesetzes (Anm. 33).

⁴⁰ Siehe BVerfG, S. 217 f.

⁴¹ § 18 I 3 AVKirchStG sowie FME vom 15.11.1967 (AZ: S 2448-2/2-60465 II).

⁴² Art. 17 II KirchStG, Art. 18 II DKirchStO.

mer München⁴³ an die berechtigten Diözesen weitergeleitet. Ein Arbeitgeber vermag auch den anteiligen Personal- und Sachaufwand für seine im staatlichen sowie kirchlichen Interesse gelegene Dienstleistung steuermindernd als Betriebsausgabe geltend zu machen.

dd) Das Kirchgeld als örtliche Kirchensteuer wird von der Kirchengemeinde (Pfarramt) erhoben und dient neben betreffenden Bedarfszuweisungen aus diözesanem Kirchensteueraufkommen pfarrlichen Belangen⁴⁴.

ee) Die Katholikenzahl in der Diözese Augsburg ist im Jahre 2004 leicht zurückgegangen; und zwar auf nunmehr 1.505.640. Dieser Umstand resultiert vornehmlich daraus, dass die Zahl der Taufen, Zuzüge und (Wieder-) Eintritte jene der Verstorbenen, Wegzüge und Austritte im Ergebnis nicht übertroffen hat. Zu den Gründen für einen – gesetzlich ohne Bedingung, Einschränkung, Vorbehalt oder Angabe von Motiven vor dem zuständigen Standesbeamten zu erklärenden – Austritt ist zu sagen, dass diese sicherlich vielschichtig sind und sich einer verlässigen Prüfung kaum unterziehen lassen. Jeder Austritt ist auch für die katholische Kirche schmerzlich; und zwar primär aus pastoralen, nicht etwa fiskalischen Gründen. Ein öffentlich bekundeter Austritt stellt eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft⁴⁵ dar, die einer Teilnahme am sakramentalen Leben entgegensteht. Ferner wird hierdurch die kirchliche Solidargemeinschaft geschwächt; die Möglichkeit der Hilfe, die oftmals ohne Ansehung der Konfession geschieht, verringert. Eine Verantwortung, die jedem Katholik, der diesen Schritt tut, neben all dem, was er sich in immaterieller Weise zufügt, nicht abgenommen werden kann.

ff) Der Staat ist zwar nicht gehindert, das überkommene Besteuerungsrecht der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu ändern, insbesondere auch einzuschränken; verwehrt ist ihm jedoch, das Besteuerungsrecht als wesentlichen Bestandteil korporativer Religions- und weltanschaulicher Bekenntnisfreiheit (einseitig) abzuschaffen oder auszuhöhlen⁴⁶. Nachdem der Staat die Lohnsteuer bekanntlich direkt an der Quelle erhebt, führt er für die betreffenden Arbeitnehmer keine „bürgerlichen Steuerlisten“ mehr, welche er der Kirche zeitgerecht für ihre Umlagen zur Verfügung stellen könnte; die Lohnsteuerkarten selbst gelangen nur unvollständig an die Finanzämter⁴⁷. Da

⁴³ Nach Maßgabe des § 18 I 1 und 2 AVKirchStG gemäß dem Kirchenlohnsteuer-Verteilerschlüssel in Bayern, der für die Diözese Augsburg derzeit rd. 18,93 % beträgt.

⁴⁴ Art. 23 KirchStG, Art. 26 DKirchStO; Art. 24 I KirchStG, Art. 27 I DKirchStO.

⁴⁵ Siehe can. 1364 § 1 CIC; ferner die Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens vom 22.12.1969 (AfkKR, S. 558).

⁴⁶ Art. 123 II GG i.V.m. Art. 2 I 1, 13 (Schlussprotokoll) RKonk, Art. 10 § 5 BayKonk; ferner BVerfGE 19, 206 (218).

⁴⁷ *Dieter Scheven*, Anmerkung zur Entscheidung des BayVerfGH vom 17.10.1967 (JZ 1968, S. 179), in JZ 1968, S. 181 (182).

dem Staat jedoch obliegt, der Kirche die Ausübung ihrer verfassungsmäßigen Rechte zu gewährleisten⁴⁸, bietet sich als grundgesetzkonforme sowie effiziente Lösung die Angleichung einer Erhebung der Kirchenlohnsteuer an jene der Lohnsteuer an. Jedes andere Verfahren würde zu erheblicher Mehrarbeit bei Staat, Kirche und Arbeitgeber führen⁴⁹. Bei einer Änderung des Erhebungsverfahrens der Kirchenlohnsteuer wäre vom staatlichen Gesetzgeber namentlich der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit von Mittel und Zweck als Bestandteil des Rechtsstaatsprinzips⁵⁰ zu beachten. In einem Gesetz angeordnete Maßnahmen haben demnach zur Erreichung des angestrebten Zieles geeignet und – unter dem Gesichtspunkt des geringstmöglichen Eingriffs – erforderlich sowie für den Betroffenen zumutbar zu sein⁵¹. Eine Zumutbarkeit im vorstehenden Sinne wäre etwa nicht mehr gegeben, wenn der Staat zwar hinsichtlich der Lohnsteuererhebung an einer moderaten, zumeist monatlichen Quellenbesteuerung beim Arbeitgeber festhielte, die Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften aber im Ergebnis auf eine jährlich veranlagte Einkommensteuer als Bemessungsgrundlage für ihre Annexsteuer verweisen, d.h. die Erhebung einer Kirchenlohnsteuer faktisch unterbinden wollte.

d) Das Besteuerungsrecht stellt unstreitig kein besonderes Vorrecht der Kirche dar. So besitzt etwa der Bund für Geistesfreiheit in Bayern seit geraumer Zeit den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts⁵². Ihm kommen folglich die gleichen „Privilegien“ wie beispielsweise den Industrie- und Handels- sowie den Handwerkskammern, den Architekten-, Ärzte-, Rechtsanwalts-, Steuerberater- oder Wirtschaftsprüferkammern, den Gemeinden, Landkreisen, Bezirken⁵³, aber auch den bayerischen (Erz-)Diözesen und der Evangelisch-Lutherische Landeskirche zu, welchen diese Rechtsform von alters her eigen ist. Der Bund für Geistesfreiheit ist also insbesondere befugt, von seinen derzeit knapp rd. 4700 Mitgliedern⁵⁴ Umlagen zu erheben, und zwar nach den Bestimmungen des bayerischen „Gesetzes über die Erhebung von Steuern durch Kirchen, Religions- und weltanschauliche Gemeinschaften“.

⁴⁸ Art. 140 GG i.V.m. 137 VI WRV, Art. 143 III BV; ferner Anm. 46 sowie BayVerfGH.

⁴⁹ Wolfgang Rüfner, Zur Frage der Verfassungsmäßigkeit der Kirchensteuer, NJW 1971, S. 15 (18 f.).

⁵⁰ Im Sinne von Art. 20 III GG.

⁵¹ BVerfGE 20, 45 (49 f.), 30, 292 (316), 44, 353 (373 f.), 77, 84 (107 ff.).

⁵² Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 VII, VIII WRV; Art. 143 II 2 BV; Tz. 2 Nr. 14 der Gemeinsamen Bekanntmachung der Bayerischen Staatsministerien für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst sowie des Innern vom 06.08.1992 (KWMBL. I S. 462).

⁵³ Vgl. § 3 I IHKG, § 90 I HandwO, Art. 15 II 1 BayArchG, Art. 10 I 3 HKaG, § 62 I BRAO, § 73 II 2 StBerG, § 4 II 1 WPO, Art. 11 II 1 BV i.V.m. Art. 1 S. 1 GO, Art. 1 S. 1 LkrO, Art. 1 BezO.

⁵⁴ Augsburger Allgemeine (Nr. 154) vom 08.07.1997, S. 1.

5. Staatsleistungen

Da die Kirche bei ihrem Dienst für Gott und die Menschen zugleich auch gesellschaftsdienliche Aufgaben wahrnimmt, empfängt sie in Deutschland, aber auch in den übrigen Mitgliedsländern der EU bestimmte Leistungen des Staates. Nach herkömmlicher Auffassung werden direkte sowie indirekte Staatsleistungen unterschieden⁵⁵.

a) Die Dotationen⁵⁶ sowie Subventionen⁵⁷ werden zu den direkten, also unmittelbaren oder positiven Staatsleistungen gezählt. Dotationen des Staates, der (Bundes-)Länder oder Kommunen an kirchliche Rechtsträger beruhen auf Rechtstiteln, die durch Gesetz⁵⁸, Vertrag⁵⁹ oder sonstige Weise⁶⁰ bisher⁶¹ begründet worden sind. Sie resultieren in zahlreichen Mitgliedsländern der EU im wesentlichen daher, dass die katholische Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Rahmen der Säkularisation durch das Ansichziehen großer Teile ihres Vermögens von den weltlichen Fürsten um ihre frühere weitgehende wirtschaftliche Selbständigkeit gebracht wurde und der staatliche Souverän⁶² bestrebt war, ihre fortan bestehende finanzielle Abhängigkeit durch gewisse (konkordatäre⁶³) Leistungen beheben zu wollen⁶⁴. Pauschale Dotationen⁶⁵ für den Personal- und Sachbedarf der Diözesanleitung und -verwaltung, für die Ausbildung, Besoldung und Versorgung der Seelsorgsgeistlichen sowie anderer Kirchenbediensteter, aber auch für sonstige kirchliche Bedürfnisse, namentlich für den Bauunterhalt kirchlicher Gebäude, bestreiten Verbindlichkeiten des Staates, der Länder sowie der Kommunen gegenüber der Kirche aus der Vergangenheit; sie sind kausal legitimiert⁶⁶.

⁵⁵ *Josef Isensee*, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, in Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Band I (HdbStKirchR I), von *Joseph Listl* und *Dietrich Pirson* (Hrsg.), 2. Auflage, Berlin 1994, S. 1009 (1024 f.); vgl. ferner can. 364 Nr. 7 CIC.

⁵⁶ *Josef Isensee*, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, S. 1012 ff.

⁵⁷ Vgl. *Hans Peter Ipsen*, Verwaltung durch Subventionen, in VVDStRL 25 (1967), S. 281 (287).

⁵⁸ Art. 140 GG i.V.m. Art. 138 I S. 1 WRV; Art. 145 I BV.

⁵⁹ Namentlich Art. 10 § 1 S. 2 BayKonk, Art. 18 RKonk.

⁶⁰ Insbesondere Gewohnheitsrecht (vgl. RGZ 113, 349 [352, 396]; BVerwG in DVBl. 1979, S. 116 [118 f.]); auch ein rechtsbegründetes Herkommen (Art. 123 II GG i.V.m. Art. 18 II RKonk).

⁶¹ Für die BRD bis zum Inkrafttreten der Verfassung des Deutschen Reiches am 14.08.1919 (RGBl. S. 1383).

⁶² Namentlich in Vollzug der §§ 35, 53, 63, 65, 66, 72 des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25.02.1803.

⁶³ Bayerisches Konkordat vom 5. Juni 1817 (GBl. 1818, S. 397).

⁶⁴ *Josef Isensee*, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, S. 1011 f.

⁶⁵ Namentlich nach Art. 10 § 1 S. 2 Bst. a) mit k) BayKonk. Derartige Leistungen, die regelmäßig nach Gegenstand, Umfang und Fälligkeit objektiv festgelegt sind, erfolgen zumeist unabhängig vom Bedarf der empfangenden Kirche; sie decken den hierfür insgesamt erforderlichen Aufwand oftmals zu kaum einem Viertel.

⁶⁶ *Josef Isensee*, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, S. 1021 ff.

b) Vermögenswerte Zuwendungen der öffentlichen Hand, die zur Förderung eines bestimmten, im öffentlichen Interesse gelegenen Zweckes gewährt werden, bezeichnet man herkömmlich als Subventionen⁶⁷. Sie rechtfertigen sich also aus einer gegenwärtig oder künftig zu erfüllenden öffentlichen Aufgabe; sie sind final legitimiert⁶⁸. Staatliche oder kommunale Zuleistungen für diesen Bereich stellen folglich nicht auf die Kirche als Rechtsträger von Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen, Behinderteneinrichtungen oder Beratungsstellen ab, sondern erfolgen grundsätzlich zweckgebunden; d.h. in gleicher Weise auch an nicht konfessionsgebundene Träger.

c) Durch betreffende Verträge zwischen dem Apostolischen Stuhl und Spanien sowie Italien ist 1979 bzw. 1984 die bislang enge Verbindung von Staat und katholischer Konfession in das heutige System einer verständigen Kooperation von Staat und Kirche fortgeschrieben worden. Bei der in Spanien ab 1988 und in Italien ab 1990 konkordatär vereinbarten Finanzierung kirchlicher Aufgaben handelt es sich im Kern jeweils um eine Ablösung bisheriger staatlicher Dotationen durch die Begründung einer besonderen Form staatlicher Subventionierung⁶⁹. Seither kann jeder einkommen- bzw. lohnsteuerpflichtige spanische und italienische Staatsbürger – unabhängig davon, ob er Kirchenmitglied ist oder nicht – einen bestimmten Prozentsatz seiner Einkommen- bzw. Lohnsteuer, welche er ohnehin zu entrichten hat, entweder der Kirche für ihre Zwecke zuweisen oder aber dem Staat für sozial-humanitäre und kulturelle Belange belassen. Ein Steuerzahler wird im Rahmen dieses Ablösungsmodells staatlicher Dotationen folglich mit keiner neuen Kirchen-, Sozial- oder Kultursteuer belastet; vielmehr kann er lediglich einen geringen Bruchteil (derzeit 0,5239% in Spanien und 0,8% in Italien) seiner obligatorischen staatlichen Steuer einem der genannten Zwecke selber widmen und hierdurch auch zu einer staatlichen Subventionierung der betreffenden Kirche beitragen.

aa) Für die Ersetzung bisheriger Kirchensteuer durch eine betreffende Teilzweckbestimmung der staatlichen Einkommen- bzw. Lohnsteuer bietet das Grundgesetz, aber auch die Bayerische Verfassung jedenfalls gegenwärtig keine hinlängliche Rechtsgrundlage. Zum einen stellt die Kirchensteuer unstreitig keine Dotation dar; vielmehr ist sie durch Art. 137 VI WRV im gesamten damaligen Deutschen Reich ausdrücklich bestätigt bzw. erst förmlich ein-

⁶⁷ BVerwG in NJW 1959, S. 1098; *Hans Peter Ipsen*, ebenda.

⁶⁸ *Josef Isensee*, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, S. 1020 f.

⁶⁹ Vgl. Art. II Nr. 3 des Vertrages zwischen dem Spanischen Staat und dem Hl. Stuhl über wirtschaftliche Fragen vom 03.01.1979 (AfkKR, S. 560 [562]) sowie den Zusatzvertrag vom 15.11.1984 zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Italien über kirchliche Einrichtungen, kirchliche Vermögensverwaltung und Klerusbesoldung, der von *Josef Michaeler*; Steuerwahl - Finanzierung von Kirchen und Sozialstaat in Italien und Spanien, Bad Boll 1995, S. 12 (16 ff.), näher erläutert wird.

geführt worden⁷⁰. Zum anderen unterliegt die Kirchensteuer weithin der Gesetzgebungskompetenz der Länder⁷¹; eine solche Entscheidung wäre primär nicht Sache der Kirche, sondern des Staates. Freilich ist auch zu sehen, dass infolge der allgemeinen und nicht an die Kirchenmitgliedschaft geknüpften Leistungspflicht das Aufkommen durch Kirchenaustritt kaum beeinträchtigt wird, insbesondere aber das pastorale Problem eines Austritts aus wirtschaftlichen Gründen entfällt. Aus diesen Gründen wird man dieses Modell trotz aller grundsätzlicher Bedenken weiter beobachten müssen.

bb) Im Rahmen einer Neuregelung der Pauschalierung der Lohnsteuer für Teilzeitbeschäftigte und geringfügig Beschäftigte ist seit 1. April 2003 gemäß § 40 a Abs. 2 und 6 EStG die Erhebung einer einheitlichen Pauschsteuer (Lohnsteuer einschl. Solidaritätszuschlag und Kirchensteuern) in Höhe von insgesamt 2 v.H. des Arbeitsentgeltes verbindlich vorgesehen. Das Aufkommen dieser einheitlichen Pauschsteuer wird auf die erhebungsberechtigten Körperschaften aufgeteilt; dabei entfallen aus Vereinfachungsgründen 90 v.H. der einheitlichen Pauschsteuer auf die Lohnsteuer, 5 v.H. auf den Solidaritätszuschlag und 5 v.H. auf die Kirchensteuern. Die erhebungsberechtigten Kirchen haben sich auf eine Aufteilung des Kirchensteueranteils zu verständigen und diesen der zuständigen staatlichen Stelle mitzuteilen.

cc) Sollte im Rahmen eines Fortschreitens der typisierenden sowie pauschalierenden Gesetzgebung im Steuerrecht namentlich die bisherige Zinsabschlagsteuer durch eine sog. Zinsabgeltungsteuer ersetzt werden, hätte die staatliche Legislative infolge des verfassungsrechtlich verankerten Besteuerungsrechts der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Hinblick auf die Gesetzmäßigkeit der Besteuerung und Gleichbehandlung aller (Kirchen-) Steuerzahler für eine adäquate Regelung Sorge zu tragen, welche sich inhaltlich weithin an jener des § 40 a Abs. 2 und 6 EStG orientieren könnte.

d) Die Gewährleistung individueller und korporativer Religionsfreiheit samt kirchlichem Eigentum⁷², aber auch die Gewährung abgabenrechtlicher Vergünstigungen⁷³ zählen zu den sog. indirekten, also mittelbaren oder negativen Staatsleistungen.

⁷⁰ Dass die durch Art. 136 VI WRV erfolgte Einräumung bzw. Bestätigung eines kirchlichen Besteuerungsrechtes keine Dotation des Staates darstellt, hat das Reichsgericht bereits 1926 entschieden (RGZ 113, 349 [379]). Der Staatsgerichtshof hat es 1929 ferner abgelehnt, die Kirche als Ersatz für staatliche Dotationen auf ihr Besteuerungsrecht zu verweisen (RGZ 128, Anh. S. 16 [44]).

⁷¹ Gemäß Art. 70 I, 140 GG i.V.m. 137 VI, VIII WRV.

⁷² Art. 4, 140 GG i.V.m. Art. 137 II, 138 II WRV, Art. 107, 142 II, 146 BV; Art. 1 § 1, 10 § 4 BayKonk, Art. 1 I, 13, 17 RKonk.

⁷³ Vgl. §§ 10 I Nr. 4, 10 b EStG, § 9 KStG, § 48 EStDV, §§ 51 mit 68 AO; §§ 1 Nr. 6, 4 KStG, § 3 I Nr. 12 VStG (a.F.), § 3 Nr. 6 GewStG, § 13 I Nr. 16 a ErbStG, § 4 Nr. 1 GrEStG, §§ 3 I Nr. 4, 4 Nrn. 1 und 2 GrStG, §§ 2 III, 4 Nrn. 16, 18, 21, 22 und 26, 4 a UStG.

aa) Nachdem der Staat die individuelle Religions- sowie korporative Kirchenfreiheit zu gewährleisten hat, umfasst seine Garantienstellung traditionsgemäß namentlich die Bereiche des Religionsunterrichts⁷⁴, der Theologischen Fakultäten⁷⁵, der Anstalts-⁷⁶ und Militärseelsorge⁷⁷ sowie der Kirchenfinanzierung⁷⁸; und zwar einschließlich bestimmter finanzieller Aufwendungen für die genannten kirchlichen Belange⁷⁹. Ferner werden durch den Staat regelmäßig auch das Eigentum und andere Rechte der Religionsgemeinschaften, religiöser Vereine, Orden, Kongregationen sowie weltanschaulicher Gemeinschaften an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen gewährleistet.

bb) Des Weiteren gewährt der Staat im Interesse der individuellen Religions- sowie der korporativen Kirchenfreiheit steuer- oder sonstige abgabenrechtliche Vergünstigungen⁸⁰; und zwar sowohl dem Steuerbürger wie auch einer Kirche oder Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaft.

aaa) Eine der herkömmlich wichtigsten Finanzquellen der Kirche wird durch staatliche Abgabenverschonung ihrer Mitglieder gespeist⁸¹. Erbrachte Kirchensteuerleistungen⁸² können auf die allgemeine Steuerpflicht als unbeschränkt abzugsfähige, Spenden für kirchliche, religiöse, mildtätige oder sonst gemeinnützige Zwecke⁸³ als beschränkt abzugsfähige Sonderausgaben angerechnet werden. Die Anerkennung gezahlter Kirchensteuer als unbeschränkt abzugsfähige Sonderausgabe ist verfassungsrechtlich geboten; eine Doppelbesteuerung desselben Einkommens durch staatliche Einkommensteuer und grundgesetzlich verankerte Kirchensteuer würde das Gleichmaß der Besteuerung verletzen⁸⁴. Obgleich derartige Vergünstigungen unmittelbar nur dem Kirchensteuerzahler oder Spender zugute kommen, unterstützen sie mittelbar auch die Kirche bei der finanziellen Sicherstellung ihres gesellschaftsdienlichen Auftrags⁸⁵.

⁷⁴ Art. 7 III GG, Art. 136 BV; Art. 7 BayKonk, Art. 21 RKonk.

⁷⁵ Art. 123 II GG i.V.m. Art. 19 RKonk; Art. 150 II BV; Art. 3 und 4 BayKonk.

⁷⁶ Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV; Art. 148 BV; Art. 11 BayKonk, Art. 28 RKonk.

⁷⁷ Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV; Art. 27 RKonk.

⁷⁸ Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 VI WRV; Art. 143 III BV; Art. 10 § 5 BayKonk, Art. 2 I 1, 13 RKonk.

⁷⁹ Art. 123 II GG i.V.m. Art. 7, 18, 19, 21, 22, 27 III 5, 28 S. 2 RKonk; Art. 3 § 2, 5 § 2, 7 § 7 II, 8, 10 § 1 S. 3, 11 I BayKonk.

⁸⁰ *Gerhard Robbers* (Hrsg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union* (HdbStukEU), Baden-Baden 1995, S. 15 (33); 39 (48 ff.); 79 (93); 99 (118 f.); 127 (150); 159 (177 f.); 185 (200 ff.); 211 (225); 229 (245); 251 (274 f.); 281 (297); 303 (314); 319 (322); 333 (347 f.).

⁸¹ *Josef Isensee*, *Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften*, S. 1026.

⁸² § 10 I Nr. 4 EStG.

⁸³ §§ 10 b EStG, 9 I KStG; § 48 EStDV; §§ 51 mit 68 AO.

⁸⁴ *Paul Kirchhof*, *Die Kirchensteuer im System des deutschen Staatsrechts, in Kirchensteuer – Notwendigkeit und Problematik*, von *Friedrich Fahr* (Hrsg.), Regensburg 1996, S. 53 (75 f.).

⁸⁵ *Josef Isensee*, *Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften*, S. 1026.

bbb) Als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist die Diözese Augsburg – ebenso wie etwa die Industrie- und Handels- sowie die Handwerkskammern, die Architekten-, Ärzte-, Rechtsanwalts-, Steuerberater- oder Wirtschaftsprüferkammern, die Gemeinden, Landkreise, Bezirke oder auch der Bund für Geistesfreiheit in Bayern – grundsätzlich von der Körperschaft-, Vermögen- und Gewerbesteuer befreit⁸⁶. Gewisse Steuervergünstigungen gewähren ferner das Erbschafts- und Schenkungssteuergesetz, das Grunderwerb- sowie Grundsteuergesetz, aber auch das Umsatzsteuergesetz. Partielle Steuerpflichten begründen sog. Zweckbetriebe; steuerpflichtig sind sog. Betriebe gewerblicher Art⁸⁷.

6. Sicherstellung kirchlicher Aufgaben

Der Dienst der Kirche für Gott und am Menschen geschieht naturgemäß durch Menschen. Da Seelsorge, Gottesdienst und der vielfältige Dienst am Nächsten personalintensiv sind, weisen kirchliche Haushalte regelmäßig einen hohen Personalkostenanteil auf und bergen infolge anhaltend rückläufiger Einnahmen, die vornehmlich aus schwacher Konjunktur, hoher Arbeitslosigkeit sowie wiederholten Reformen des Einkommensteuerrechts resultieren, ein erhebliches Strukturrisiko⁸⁸.

a) Aufgrund des von der Bistumsleitung bereits vor Jahren begonnenen Prozesses der Strukturüberprüfung vermochte auch im Jahre 2005 die Tendenz einer Begrenzung der Personalkosten fortgesetzt werden. Sowohl auf diözesaner wie auch pfarrlicher Ebene ist der Personalstand rückläufig. Die einheitliche Anwendung des „Differenzierten Bewertungssystem“ für ortskirchliche Stellen im nichtpastoralen Bereich führt nicht nur zu einer transparenten und vergleichbaren Personalausstattung, sondern bewirkt auch eine Reduzierung der Beschäftigungsumfänge sowie -verhältnisse. Da die Zahl der Priester bedauerlicherweise sinkt, will die Diözesanleitung zur Sicherung der Kernaufgaben in Pfarr- und Kategorie-seelsorge auch weiterhin Neueinstellungen von pastoralem Personal ermöglichen; freilich in deutlich reduziertem Umfang, da jede Neueinstellung eine langfristige Verpflichtung begründet. Die wirtschaftliche Achillesferse bleibt also der Personalbereich. Hier sind zwar richtige Schritte getan; da die Einnahmen und das Haushaltsvolumen kräftiger zurückgehen als die Ausgaben für Personal, erhöht sich die Personalkostenquote 2005 jedoch weiterhin, und zwar auf 70,3%. Dies ist ein besorgniserregender Wert; ähnlich wie andere Bistümer werden wir um weitere Anpassungen nicht herumkommen.

⁸⁶ §§ 1 Nr. 6, 4 KStG, § 3 I Nr. 12 VStG (a.F.), § 3 Nr. 6 GewStG.

⁸⁷ §§ 64, 65 mit 68 AO.

⁸⁸ Siehe hierzu sowie zum Folgenden „Strukturprozess zeigt Wirkung – Zum Haushalt der Diözese Augsburg für das Jahr 2005“ (ABl. S. 169).

b) Eine Reihe größerer pfarrlicher und diözesaner Baumaßnahmen vermochte in den letzten Jahren abgeschlossen zu werden, weshalb der Neubauetat in 2005 nochmals deutlich reduziert werden konnte. Die Mittel im Instandsetzungsbereich wurden mit 20 Mio. € auf Vorjahresniveau gehalten, um damit die Durchführung von über 490 Maßnahmen an Kirchen, Pfarrheimen, Kindertagesstätten sowie Pfarrwohngebäuden zu ermöglichen. Hierdurch erhalten wir auch heuer den diözesanen und pfarrlichen Gebäudebestand in einem guten Zustand; der damit verbundene positive Effekt für die heimische Bauwirtschaft und den regionalen Arbeitsmarkt ist wertvoller denn je.

c) Die Sach- und Verwaltungskosten im diözesanen sowie ortskirchlichen Bereich mussten 2005 weiter reduziert werden; die Zuschussempfänger hatten sich nochmals auf eine Absenkung um durchschnittlich 5% einzustellen. Steigende Anforderungen im Referat für wirtschaftliche Angelegenheiten, Recht und Bauwesen können daher nur mit organisatorischen Anpassungen bewältigt werden. Die mit einer Optimierung der Bewirtschaftung des umfangreichen Immobilienbestandes der Diözese und ihrer pfarrlichen Stiftungen befassten Stellen sind noch enger verzahnt worden. Mit dem Unterhalt für mehr als 7.000 Gebäude ist eine hohe wirtschaftliche Belastung verbunden. Wir müssen deshalb deren Instandhaltung noch stärker durch Prioritäten ordnen und uns von nicht unmittelbar benötigten Beständen planmäßig trennen; eine Reihe solcher Objekte konnte bereits veräußert werden, die Marktlage erfordert freilich im Einzelfall Geduld.

d) Trotz der finanziellen Zwänge werden von unserer Diözese nach wie vor umfangreiche und vielfältige Leistungen erbracht, zu denen namentlich die Pfarrseelsorge, der Betrieb von 432 Kindertagesstätten (mit ca. 28.000 Plätzen) sowie 38 Schulen (mit ca. 21.000 Schülern) gehören; hier sind wir unverändert präsent.

e) Der Dienst am Nächsten ist ein wichtiges Element kirchlichen Wirkens. Hierfür steht die Arbeit der Einrichtungen des Diözesancaritasverbands, der Kath. Jugendfürsorge sowie der 64 Sozialstationen und Ambulanten Kranken- und Altenpflegevereine in unserer Diözese. In den 20 Altenpflegeeinrichtungen und Einrichtungen für Menschen mit Behinderungen betreut der Diözesancaritasverband über seine Betriebsträgergesellschaft rd. 2.500 bedürftige Menschen; hinzu kommt ein umfangreiches Beratungsangebot für Menschen in verschiedenen Notsituationen. Die Katholische Jugendfürsorge mit ihren rd. 2.800 Beschäftigten nimmt sich jährlich rd. 27.000 Kindern und Jugendlichen und in Beratungsstellen weiteren rd. 18.000 Eltern und Erziehern an. Leider wirkt sich auch in diesen Bereichen die restriktive Finanzpolitik der Öffentlichen Hand aus. Umso wichtiger ist es, dass wir aus Kirchensteuermitteln auch im Jahr 2005 direkte Zuweisungen in Höhe von € 10,2 Mio. in die sozial-

karitative Arbeit in unserem Bistum investieren; sie umfasst auch die Angebote des Sozialdienstes kath. Frauen und des Sozialdienstes kath. Männer.

f) Neben der ungekürzten Weitergabe zweckgebundener Spenden hat die Diözese Augsburg für Einzelprojekte in verschiedenen Entwicklungsländern und in Osteuropa 2005 zusätzlich einen Betrag in Höhe von rd. 1 Mio. € bereitgestellt. Damit sind wenigstens 170 Einzelmaßnahmen gefördert worden, z. B. die Ausbildung und Qualifizierung von Laien, der Bau von Brunnen und Kapellen. Damit erschöpft sich das weltkirchliche Engagement unserer Diözese nicht; zugunsten katholischer Hilfswerke wird im Rahmen der Umlage an den Verband der Diözesen Deutschlands erneut zusätzlich einen Betrag in Höhe von 3,6 Mio. € zur Verfügung gestellt.

g) Der Haushalt 2005 der Diözese Augsburg lag mit 231,3 Mio. € um 4,3% unter dem Vorjahr; er konnte erneut in Einnahmen und Ausgaben ausgeglichen werden, ohne auf die in den Vorjahren gebildete bescheidene Rücklage zurückgreifen zu müssen. Die Entwicklung in verschiedenen anderen Diözesen zeigt jedoch, wie gefährdet dieses Gleichgewicht schon absehbar ist. Das Ausmaß und das Tempo, in dem die Kirchensteuer erodiert, welche mit rd. 85% die bedeutsamste Einnahmequelle unserer Diözese bildet, erfordert eine konsequente Fortsetzung, ja Intensivierung unserer Bemühungen um eine Straffung der Strukturen. Dabei sind Umfang und Differenzierung des kirchlichen Leistungsangebots in unserem Bistum auf den Prüfstand zu stellen und ggf. neu zu definieren. Eine weiterhin solide Haushaltspolitik ist auf verbindliche Vorgaben angewiesen, muss wissen, welche Aufgabenbereiche fortgeführt, welche ausgedünnt und welche aufgegeben werden sollen.

7. Kompetenzen der EU bzw. EG für Kirche und Kultur

Weder die EU noch die EG besitzen nach geltendem Recht eine Befugnis, das Staat-Kirche-Verhältnis in ihren Mitgliedsländern, namentlich die finanzielle Sicherstellung des kirchlichen Auftrags, auch nur teilweise zu regeln.

a) Zum Kompetenzbereich der EG zählen bislang lediglich indirekte Steuern⁸⁹. Auf die Einkommensteuer als direkte Steuer sowie Maßstab für die Kirchensteuer kann die EG durch einstimmige Entscheidung ihres Rates nur einwirken, sofern die Errichtung oder das Funktionieren des Gemeinsamen Marktes⁹⁰, aber auch eine Verfälschung und Verzerrung von Wettbewerbsbedingungen⁹¹ eine Angleichung dieser Personalsteuer in den Mitgliedstaaten

⁸⁹ Art. 90–93 EGV/1997.

⁹⁰ Art. 94 EGV/1997.

⁹¹ Art. 96 EGV/1997.

erfordern. Derartige Eingriffskompetenzen sind jedoch weder gegenwärtig noch in absehbarer Zukunft zu rechtfertigen⁹².

b) Für die Kulturpolitik steht der EG nur eine sehr begrenzte Kompetenz zu; etwa die Durchführung von Fördermaßnahmen nach Anhörung des Ausschusses der Regionen sowie unter Ausschluss jeglicher Harmonisierung der Rechts- und Verwaltungsvorschriften der Mitgliedstaaten⁹³.

c) Allgemeine Regelungen oder Richtlinien der EG vermögen durchaus indirekte Auswirkungen auch auf die Kirchenfinanzierung zu entfalten. Exemplarisch sei der Erlass einer Datenschutz-Richtlinie genannt, nach welcher die Mitgliedstaaten die Verarbeitung sensibler personenbezogener Daten, also etwa auch einer Religionszugehörigkeit von Bürgern, durch staatliche sowie privatrechtliche Stellen grundsätzlich zu untersagen haben⁹⁴. Gäbe es in Art. 8 Absätze 2 mit 5 dieser Richtlinie keine betreffenden Ausnahmetatbestände, wäre namentlich das deutsche Kirchensteuerwesen, insbesondere die Abführung der Kirchenlohnsteuer durch die Arbeitgeber, nicht mehr gewährleistet⁹⁵. Dem nunmehr grundlegenden Prinzip der Subsidiarität sowie der individuellen Religions- und korporativen Kirchenfreiheit, wie sie sich namentlich aus Art. 9 EMRK sowie den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts ergeben⁹⁶, ist von den Organen der EU bzw. EG⁹⁷ in der gebotenen Weise Rechnung zu tragen.

d) Nicht zuletzt wegen möglicher Auswirkungen der geschilderten Art auf gewachsene und bewährte Strukturen des nationalen Verfassungsrechts, auch des Staatskirchenrechts, hat die Konferenz der Regierungsvertreter der Mitgliedstaaten die verfassungsrechtliche Stellung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in den betreffenden Mitgliedsländern als Ausdruck der nationalen Identität dieser Staaten und ihrer Kulturen sowie als Teil des gemeinsamen kulturellen Erbes anerkannt und mit der Schlussakte zum Vertrag von Amsterdam auch die Erklärung Nr. 11 zum „Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften“ angenommen.

⁹² *Wolfgang Riefner*, Staatskirchenrechtliche Überlegungen zu Status und Finanzierung der Kirche im vereinten Europa, in *Verfassungsrecht im Wandel*, von *Jörn Ipsen*, *Hans-Werner Rengeling*, *Jörg-Manfred Mössner*, *Albrecht Weber* (Hrsg.), Köln 1995, S. 485 (491).

⁹³ Art. 151 EGV/1997.

⁹⁴ Art. 5 und 8 I der Richtlinie 95/46/EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 24.10.1995 (ABl. EG Nr. L 281 vom 23.11.1995, S. 31) zum Schutz natürlicher Personen bei der Verarbeitung personenbezogener Daten und zum freien Datenverkehr.

⁹⁵ *Wolfgang Riefner* Staatskirchenrechtliche Überlegungen zu Status und Finanzierung der Kirche im vereinten Europa, S. 490.

⁹⁶ Art. 2 S. 2, 6 II EUV/1997, Art. 5 EGV/1997; ferner *Gerhard Robbers* (Hrsg.), *HdbStuKEU*, S. 351 (357 ff.).

⁹⁷ Art. 5 EUV/1997, Art. 7 I 2 EGV/1997.

8. Mitwirkungsrechte der Bundesländer

Ende 1992 wurde durch eine Fortschreibung des Grundgesetzes bestimmt, dass Änderungen der vertraglichen Grundlagen der EU und vergleichbare Regelungen, durch welche unser Grundgesetz seinem Inhalt nach geändert oder ergänzt wird oder solche Änderungen oder Ergänzungen ermöglicht werden, nunmehr einer Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Bundestages und zwei Dritteln der Stimmen des Bundesrates bedürfen⁹⁸. Diese grundgesetzliche Fortschreibung beinhaltet auch das verfassungsrechtlich verankerte Besteuerungsrecht der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Da auch die Bundesregierung an das Grundgesetz gebunden ist, vermag sie in der EU bzw. EG weder Regelungen noch Richtlinien zuzustimmen, welche gegen unsere verfassungsmäßige Ordnung verstoßen⁹⁹.

9. Zusammenwirken von Staat, Kirche und Gesellschaft

Weder aus staatlicher noch aus kirchlicher Sicht besteht derzeit Anlass, das bayerische oder deutsche Staatskirchenrecht im Rahmen eines zusammenwachsenden „Europa der Vaterländer“¹⁰⁰ in Frage zu stellen. Sollte absehbar eine europäische Harmonisierung der Beziehungen von Staat und Kirche, namentlich auf dem Gebiet einer finanziellen Sicherstellung des kirchlichen Auftrags, angestrebt werden, hätte zwischen dem Modell der Staatskirche auf der einen Seite und jenem der strikten Trennung von Staat und Kirche auf der anderen Seite die vermittelnde und nicht zuletzt auch für die Gesellschaft selbst vorteilhafte Lösung einer Kooperation zwischen Staat und Kirche viele gute Argumente für sich¹⁰¹.

a) Dessen ungeachtet wird sich die Gestalt Europas gerade auf kulturellem Gebiet auch künftig wohl vielfältig präsentieren. Aus der europäischen Einigung wird sich kein Zwang zu einer Einheitskultur, auch nicht zu einer Vereinheitlichung der historisch gewachsenen Formen des Verhältnisses von Staat und Kirche bzw. von Gesellschaft und Kirche ergeben. Die unterschiedlichen Entwicklungen und Systeme einer Kirchenfinanzierung in den europäischen Ländern lassen sich nur schwer auf unsere Verhältnisse übertragen; keines der anderen in Europa primär angewandten Systeme ist in der Lage, den Dienst der Kirche auf dem bei uns gewohnten und weiterhin nachgefragten Niveau finanziell zu garantieren.

⁹⁸ Art. 23 I 3, 50 GG.

⁹⁹ Art. 20 III GG; ferner *Wolfgang Riefner*, Zur Frage der Verfassungsmäßigkeit der Kirchensteuer, S. 492.

¹⁰⁰ *Wolfgang Riefner*, Zur Frage der Verfassungsmäßigkeit der Kirchensteuer, S. 487.

¹⁰¹ *Ibidem*, S. 497.

b) Eine Veränderung der hierzulande bewährten, Staat, Kirche und Gesellschaft gleichermaßen dienlichen Praxis wäre auch auf dem Hintergrund der Frage zu beleuchten, wem dies nutzen solle. Eine Schwächung der kirchlichen Finanzkraft wäre sicher nicht im Interesse der vielen kirchlichen Einrichtungen, gewiss auch nicht im Interesse der durch seelsorgliche sowie soziale Dienste erreichten Menschen und ebenso wenig im Interesse der von der Kirche zur Verfügung gestellten Arbeitsplätze. Weder beim Recht zur Erhebung von Kirchensteuern noch bei den direkten und indirekten Staatsleistungen handelt es sich um einseitige Privilegierungen der Kirche, deren Beseitigung ein berechtigtes Desiderat darstellen könnte. Die Kirche sieht sich hier in einer Reihe mit anderen Körperschaften und vom Staat als förderungswürdig, weil gemeinwohldienlich betrachteten Einrichtungen.

c) „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“¹⁰²; dem Staat und einer pluralistischen Gesellschaft dienen namentlich lebendige sowie engagierte Kirchen und religiöse Gemeinschaften auf vielfältige Weise, gerade in geistiger, kultureller und sozialer Hinsicht. Nach dem Verlust der wirtschaftlichen Eigenständigkeit durch die Säkularisation und nach den meist wenig befriedigenden Wegen zur Ordnung der Kirchenfinanzierung im 19. Jahrhundert hat die Kirche in Deutschland erst durch die Einführung der Kirchensteuer wieder ein eigenständiges und unabhängiges Finanzierungsinstrument gewonnen, das der Freiheit der Kirche einerseits und der wirkungsvollen Ausübung ihres Auftrages andererseits gerecht zu werden vermag. Ein solches Finanzierungssystem, das – wie dargelegt – mit rund 85 v.H. die bedeutsamste Einnahmequelle unserer Kirche bildet, bietet auch gegenwärtig keinen Anlass zu Veränderung; denn die Verpflichtung von Gliedern einer Gemeinschaft zu Abgaben für eben diese Gemeinschaft ist nichts Ungewöhnliches. Für den Einzug der Kirchensteuer staatliche Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen, liegt im Interesse von Staat, Kirche und Gesellschaft. Der Staat erhält dafür eine angemessene Gegenleistung, die ihm die Gemeinkosten seiner Finanzverwaltung mit tragen hilft, die Kirche bezieht auf relativ kurzem Weg Mittel für die Erfüllung ihrer vielfältigen Aufgaben und der Gesellschaft kommt das Ergebnis dieses Verfahrens insgesamt zugute.

¹⁰² Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in *derselbe*, Staat, Gesellschaft, Freiheit – Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, S. 42 (60).

KOŚCIELNY SYSTEM FINANSOWY NA PRZYKŁADZIE KOŚCIOŁA AUGSBURSKIEGO (STRESZCZENIE)

Od czasów pierwszych chrześcijan Kościół może tylko wtedy sprostać swoim zadaniom wobec Boga i ludzi, gdy dysponuje niezbędnymi do tego środkami, np. finansowymi. Są one pozyskiwane z różnych źródeł, przede wszystkim z dobrowolnych składek wiernych, ofiar i kolekt. Historyczne uwarunkowania sprawiły, że w Niemczech pobiera się od wiernych także podatek kościelny, który wynosi 8% całej sumy podatku od wynagrodzeń. Ze względu na zmniejszającą się liczbę wiernych, Kościół w Niemczech został zmuszony do zredukowania swoich wydatków. Budżet diecezji augsburskiej w 2005 r. wynosił 231,3 mln euro, co oznacza redukcję o 4,3% w stosunku do roku ubiegłego. Środki te umożliwiają nie tylko przeprowadzenie niezbędnych remontów obiektów i prowadzenie nowych przedsięwzięć budowlanych oraz zapłatę wynagrodzeń personelu kościelnego, ale także służą utrzymaniu licznych placówek i projektów użyteczności publicznej (przedszkola, domy opieki, instytucje związane z „Caritas”, pomoc młodzieżowa itd.). Kościół, służąc Bogu i ludziom, podejmuje także inicjatywy ogólnospołeczne, na które – w Niemczech i innych krajach Wspólnoty Europejskiej – otrzymuje pewne świadczenia od państwa. Ani ze strony Kościoła, ani ze strony władz państwowych nie ma obecnie powodu, by w ramach tworzonej „Europy ojczyzn” kwestionować bawarskie czy ogólnoniemieckie ustalenia prawne między państwem a Kościołem. Gdyby w Europie doszło do ujednoczenia stosunków między państwem a Kościołem, należałoby poszukiwać regulacji sytuujących się między Kościołem państwowym a ścisłym odgraniczeniem Kościoła od państwa. Wiele zdaje się przemawiać za modelem pośrednim, które może być także korzystny dla społeczeństwa.

Ks. MIROSLAW KOSEK
Warszawa

CZY MOŻLIWA JEST RECEPCJA NIEMIECKIEGO MODELU PODATKU KOŚCIELNEGO W POLSCE

Słowa kluczowe: podatek kościelny, stosunki państwo-Kościół, ochrona danych osobowych, państwo wyznaniowe, dobro wspólne.

Schlüsselworte: Kirchensteuer, Verhältnis Kirche-Staat, Datenschutz, konfessioneller Staat, Gemeinwohl.

Z pewną regularnością podejmowany jest w mediach problem finansów Kościoła w Polsce¹. Wydaje się, że można nawet mówić o toczącej się, z różną intensywnością, dyskusji na ten temat, w której coraz częściej słychać głosy wskazujące na konieczność zmiany obecnego systemu. Jako możliwą alternatywę przytacza się systemy oparte na podatku uiszczanym na rzecz Kościoła.

Artykuł jest próbą prezentacji podatkowego systemu finansowania Kościoła w jego najbardziej klasycznym wydaniu, jakim jest podatek kościelny w systemie niemieckim oraz próbą odpowiedzi na pytanie, czy w Polsce możliwa byłaby recepcja tego modelu podatku kościelnego? Część pierwsza artykułu koncentruje się wokół węzłowych – jak się wydaje – rozwiązań, znamienych dla niemieckiego modelu podatku kościelnego, mających zasadnicze znaczenie przy rozważaniu ewentualnej jego recepcji. Część druga analizuje możliwość wprowadzenia niemieckiego modelu podatku kościelnego w Polsce na podstawie obowiązujących przepisów.

¹ Por. np. S. Michalkiewicz, *Od dołu czy od góry*, *Najwyższy Czas* 40 (1999), s. 17–18; J. Petelka, *Zamach na tacę*, *Najwyższy Czas* 14 (1997), s. 7; J. Wislocki, *Kasa zamiast tacy*, *Polityka* 25 (1998), s. 70–71; tenże, *Co łaska. Wszystko o pieniądzach Kościoła*, *Polityka* 45 (1999), s. 3–9.

1. Podstawy prawne podatku kościelnego

Obecnie obowiązujący w Niemczech system finansowania Kościoła, oparty na podatku, znajduje swe umocowanie w art. 140. Federalnej Ustawy Zasadniczej, inkorporującym postanowienia Konstytucji weimarskiej z 1919 r. (por. 137. 6 WRV). Zgodnie z nim: „[...] związki wyznaniowe, które są korporacjami prawa publicznego, są uprawnione do pobierania podatku na podstawie list podatkowych, stosownie do przepisów prawa krajowego”².

Z przytoczonej regulacji wynikają dwa wnioski: po pierwsze, związkom wyznaniowym o statusie korporacji prawa publicznego zagwarantowane zostało uprawnienie do pobierania podatku. Po drugie, ustawodawca krajowy został zobowiązany do stworzenia warunków umożliwiających związkom wyznaniowym realizację przyznanego im prawa. Chodzi o konkretne regulacje prawne stanowiące warunek *sine qua non* wprowadzenia w życie instytucji podatku kościelnego w obrębie określonego kraju związkowego.

Nałożony na mocy art. 140 GG (137. 6 WRV) obowiązek prawnej regulacji podatku kościelnego ustawodawstwa landów realizują dwojako: w formie konstytucyjnej i ustawowej bądź tylko w formie ustawowej. Zapisy konstytucyjne pełnią rolę ogólnej gwarancji, która znajduje konkretny wyraz w ustawie. Zapisy te wprost inkorporują art. 140 GG (137. 6 WRV), tak czyni np. Konstytucja landu Badenia-Wirtembergia w art. 5 bądź zawierają sformułowania treściowo zbliżone do regulacji art. 137. 6 WRV³, co ma zastosowanie zasadniczo w odniesieniu do Konstytucji, które weszły w życie przed Konstytucją Federalną (przed 23 maja 1949 r.).

Podstawową formą wypełnienia obowiązku wynikającego z art. 140 GG (137.6 WRV) jest regulacja ustawowa. Każdy kraj związkowy ma własną ustawę regulującą *Kirchensteuer*. Wyjątek pod tym względem stanowią landy byłej NRD (Brandenburg, Meklemburg-Vorpommern, Freistaat Sachsen, Sachsen-Anhalt, Thüringen), w których podatek kościelny wprowadzony został na mocy jednego aktu prawnego – ustawą z 31 sierpnia 1990 r. (Gesetz zur Regelung des Kirchensteuerwesens).

Zobowiązanie ustawodawcy krajowego do stworzenia warunków umożliwiających uprawnionym związkom wyznaniowym pobieranie podatku oznacza w praktyce ustawowe „opracowanie” samej instytucji podatku kościelnego. Jest ono podstawą do szczegółowej regulacji *Kirchensteuer*, której dokonuje

² „Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der Landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben”. Grundgesetz für Bundesrepublik Deutschland vom 23. 05. 1949, art. 140 (137.6 WRV), BGBl. I, s. 1.

³ Por. art. 143.3 Konstytucji Bawarii, art. 51.3 Konstytucji Hesji, art. 43.3 Konstytucji landu Nadrenia – Palatnat, art. 37.3 Konstytucji landu Saara.

określony związek wyznaniowy poprzez własne regulacje prawne. Można zatem powiedzieć, że ustawodawstwo państwowe, w odniesieniu do podatku kościelnego, stanowi pewne ramy dla regulacji wyznaniowych. W tych i tylko tych ramach ustawodawca kościelny może się poruszać.

Uprawnienie przyznane związkom wyznaniowym, polegające na możliwości kształtowania podatku kościelnego poprzez własne akty prawne, dotyczy generalnie trzech sfer: rodzaju podatku i sposobu jego uiszczania, stawki oraz formy administrowania. W praktyce wygląda to tak, że ustawa określa np. kilka równoprawnych form podatku kościelnego⁴ (w formie dopłaty do podatku dochodowego od osób fizycznych, w formie dopłaty do podatku majątkowego itp.). O formie lub formach, w jakich ostatecznie będzie uiszczany podatek decyduje konkretny związek wyznaniowy⁵. Analogicznie jest w kwestii administrowania podatkiem. Ustawa stanowi, że może być ono dokonane za pomocą organów państwowych bądź kościelnych. Wybór należy do konkretnego związku wyznaniowego⁶.

2. Wybrane elementy struktury Kirchensteuer

Dwa elementy struktury podatku kościelnego w jego „niemieckiej wersji” wydają się decydować o oryginalności tej instytucji. Elementami tymi są: podmiot podatku i podstawa opodatkowania.

2.1. Podmiot podatku

W teorii podatku mówi się o tzw. podmiocie biernym i czynnym podatku. Podmiotem biernym jest podmiot zobowiązany do uiszczania podatku, zwykle osoba fizyczna bądź prawna, podmiotem czynnym zaś podmiot uprawniony do poboru podatku (podmiot, na rzecz którego podatek jest uiszczany). Zgodnie z art. 140 GG (137.6 WRV) podmiotem uprawnionym do pobierania podatku

⁴ Por. np. § 5 KiStG obowiązującej na terenie Badenii-Wirtembergii, art. 1 pkt. 2 KiStG obowiązującej w Bawarii, §2 KiStG obowiązującej w Hesji.

⁵ Por. np. § 3 pkt. 1 Kirchensteuerordnung obowiązującego w diecezji Essen.

⁶ Uprawnione związki wyznaniowe dokonują uszczegółowienia *Kirchensteuer* na mocy własnych aktów prawnych. Są to tzw. *Kirchensteuerordnungen*, w których związek decyduje m.in., jaką formę podatku wybiera i jak będzie uiszczany oraz tzw. *Kirchensteuerbeschlüsse*, w których określona zostaje stawka podatku obowiązująca w danym roku podatkowym. Podmiotem kompetentnym do wydania wymienionych aktów jest podmiot uprawniony do pełnienia aktów władzy ustawodawczej w ramach określonego związku wyznaniowego. Akty prawne, na mocy których określony związek wyznaniowy szczegółowo reguluje podatek kościelny, wymagają zatwierdzenia przez kompetentny podmiot państwowy. Wymogiem tym objęta jest całość regulacji kościelnych w przedmiocie, o którym tu mowa. Dotyczy ona jednak przede wszystkim tych elementów struktury *Kirchensteuer*, w odniesieniu do których kompetentny jest związek wyznaniowy.

kościelnego jest związek wyznaniowy posiadający status Korporacji prawa publicznego. Nadanie statusu leży w kompetencji ustawodawcy krajowego. Konstytucja Federalna stanowi jedynie, że związki wyznaniowe, które posiadały ten status, zachowują go. Natomiast innym związkom wyznaniowym status ten może zostać nadany, „o ile swą organizacją i liczbą członków dają rękojmię trwałości” (por. art. 137. 5 WRV na mocy art. 140 GG)..

Regulacje państwowe przewidują generalnie, że *Kirchensteuer* może zostać wprowadzony albo jako tzw. *Ortskirchensteuer*, w którym podmiotem, na rzecz którego uiszcza się podatek, jest miejscowa wspólnota wyznaniowa, albo jako tzw. *Landes-* (w odniesieniu do Kościoła protestanckiego), względnie *Diözesankirchensteuer* (w odniesieniu do Kościoła katolickiego), w którym podmiotem czynnym podatku jest np. diecezja. Dopuszczalne jest też rozwiązanie, umożliwiające związkom wyznaniowym korzystanie z obu form.

W Kościele rzymskokatolickim w Niemczech podatek kościelny, zwłaszcza zaś jego podstawowa forma – *Kirchensteuer*, uiszczany na podstawie podatku dochodowego od osób fizycznych (*Kirchensteuer vom Einkommen*), płacony jest jako *Diözesankirchensteuer*. Podmiotem, na rzecz którego uiszczany jest podatek, jest zatem diecezja. Takie rozwiązanie sprzyja właściwшему spożytkowaniu środków finansowych w ramach Kościoła partykularnego, pozwala np. wyeliminować różnice, co do zasobności finansowej w ramach wspólnot⁷. Zgodnie z regulacjami prawa krajowego, obowiązek uiszczania podatku kościelnego spoczywa na osobach należących do określonego Kościoła (bądź innego związku wyznaniowego) uprawnionego do pobierania podatku, posiadających na terenie określonego landu miejsce stałego zamieszkania bądź stałego pobytu⁸. Przesłanką tworzącą obowiązek podatkowy jest zatem z jednej strony przynależność wyznaniowa konkretnego podmiotu, z drugiej zaś – stałe zamieszkanie (stały pobyt) na określonym obszarze.

Zależność stanowiącą podstawę indywidualnego obowiązku podatkowego ustawodawstwa krajowe opisują dwójako: w formie czynnej – „podmiotami zobowiązanymi do uiszczania podatku są osoby przynależące do Kościoła uprawnionego do pobierania podatku”⁹ lub biernej – „Kościoły są uprawnione

⁷ Swoistego rachunku zalet i wad podatku kościelnego uiszczanego jako *Diözesankirchensteuer* dokonał P. Meid. Mimo że analizy pochodzą z 1949 r., nie straciły na aktualności. Wadą tej formy podatku jest – według autora – silne (silniejsze niż w przypadku *Ortskirchensteuer*) powiązanie Kościoła z państwem oraz duże prawdopodobieństwo zaniku w świadomości podatników różnicy między podatkami państwowymi i podatkiem kościelnym. Zaletę autor upatruje w likwidacji dużych dysproporcji finansowych między wspólnotami poprzez bardziej równomierny (właściwy) rozdział dochodu. Por. P. Maid, *Diözesan- oder Ortskirchensteuer?*, Trier Theologische Zeitschrift 58 (1949), s. 164.

⁸ Por. art. 1, pkt.1 KiStG w Badenii-Wirtembergii, art. 3. 1 i 3 KiStG, obowiązującej w Bawarii, art.1 KiStG w Hesji, art. 3 .1 KiStG, w Dolnej Saksonii, art. 3 KiStG, obowiązującej na terenie landu Nadrenia-Westfalia.

⁹ Por. np. § 4 pkt.1 KiStG w Bremmen, §2 pkt. 1 KiStG w Hamburgu.

do pobierania podatku od swych członków”¹⁰. Mimo różnej redakcji, chodzi o ten sam stan faktyczny, tę samą rzeczywistość prawną, której skutkiem jest obowiązek świadczenia. Podkreślenia wymaga w tym miejscu znaczenie prawne przytoczonych sformułowań. Ustawodawca, mówiąc o przynależności wyznaniowej jako warunku *sine qua non* powstania obowiązku podatkowego, ma niewątpliwie na myśli jej wymiar formalnoprawny. Chodzi zatem o ściśle określony akt, którego skutkiem jest włączenie do określonego związku wyznaniowego. Przynależność wyznaniowa, o którą chodzi, nie musi być w tym przypadku tożsama (i nie może być mylona) z wewnętrznym przekonaniem trwania w określonym związku wyznaniowym czy też ze stopniem identyfikowania się z jego doktryną. Chodzi – należy to jeszcze raz podkreślić – o akt formalnoprawny, możliwy do zweryfikowania, którego prawnym skutkiem jest włączenie do określonego związku wyznaniowego, tzn. nabycie praw i obowiązków związanych z przynależnością do niego¹¹.

Zobowiązanie do uiszczania podatku kościelnego uwarunkowane jest nie tylko przynależnością wyznaniową, ale również posiadaniem przez określony podmiot stałego zamieszkania bądź stałego pobytu na obszarze obowiązywania ustawy. Zależność ta określana jest w literaturze przedmiotu mianem zasady terytorialności (*Territorialitätsprinzip*)¹². Przyjęcie tej zasady z konieczności wyklucza zasadę przynależności państwowej (obywatelstwa). Rodzi to ten skutek, że podmiotami zobowiązanymi do uiszczania podatku kościelnego są

¹⁰ Por. §1 pkt.1 KiStG w Badeni-Wirtembergii, art.2 pkt 1 KiStG w Bawarii.

¹¹ Przyjęcie, że obowiązek podatkowy wynika z przynależności wyznaniowej, jako reguły, choć samo w sobie oczywiste, rodzi jednak problem, na mocy jakich aktów prawnych przynależność ta powinna być regulowana. Zazwyczaj określenie warunków i sposobów uzyskania przynależności wyznaniowej regulowane jest przez każdy związek wyznaniowy na mocy ustawodawstwa wewnętrznego. Pytanie brzmi zatem, czy te regulacje należy uznać za obowiązujące na gruncie prawa publicznego, czy też za podstawę prawną należałoby przyjąć państwowe regulacje? Za obowiązujące uznano pierwsze rozwiązanie. Szczegółowe wyznaczenie przez państwowe regulacje kręgu podmiotów zobowiązanych do uiszczania podatku kościelnego wiązałyby się z koniecznością określenia warunków przynależności do określonego związku wyznaniowego, co byłoby ingerencją w jego wewnętrzne sprawy, a tym samym, naruszałoby zasady autonomii (por. art. 137. 3 WRV). Ustawodawca formułuje zatem samą zasadę – obowiązek podatkowy wynika z przynależności wyznaniowej – w celu zaś precyzyjnego wyznaczenia form (sposobów) jej nabycia, a tym samym precyzyjnego określenia podmiotów objętych obowiązkiem, o którym mowa, odsyła do wewnętrznych regulacji związków wyznaniowych, uznając je za obowiązujące w sferze publicznoprawnej. Por. H. Marré, *Das kirchliche Besteuerungsrecht*, HdbStKirchR I, s. 1101–1147; tenże, *Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart*, Essen 1991, s. 43–44; H. v. Mangoldt, F. Klein, A. F. v. Campenhausen (red.), *Das Bonner Grundgesetz. Kommentar*, t. 14, art. 140 (137.6 WRV), nr 201–202. Fundamentalne znaczenie ma tu orzeczenie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 31 marca 1971 r. (BVerfGE 30, 415). Trybunał uznał, że zasada powiązania obowiązku uiszczania *Kirchensteuer* z wewnętrznymi regulacjami związków wyznaniowych (zasada „sekularyzacji” regulacji kościelnych) nie stoi w sprzeczności z zasadą neutralności światopoglądowej państwa.

¹² Por. J. Giloy, W. König, *Kirchensteuerrecht in der Praxis*, Neuwied-Kriftel-Berlin 1993, s. 28.

również obcokrajowcy, o ile zachodzą w ich przypadku te przesłanki, z którymi prawo wiąże obowiązek świadczenia¹³.

2.2. Podstawa opodatkowania

W teorii przyjmuje się, że podstawa opodatkowania, zwana też podstawą wymiaru podatku, jest konkretyzacją przedmiotu podatku. Przybiera ona zazwyczaj postać wartościową (np. określona kwotowo wysokość rocznego dochodu podatnika), rzadziej ilościową (np. powierzchnia nieruchomości wyrażona w metrach kwadratowych). Specyfika podatku kościelnego jako instytucji prawa podatkowego wyraża się w tym, że nie posiada on własnej, „materialnej” podstawy opodatkowania, w tym znaczeniu, że podstawa ta nie wynika bezpośrednio z przedmiotu podatku. Przynależność do określonego Kościoła bądź związku wyznaniowego uprawnionego do pobierania podatku, sama w sobie, jeśli przyjąć ją za przedmiot *Kirchensteuer*, nie da się przełożyć na wymiarną wartość materialną, która mogłaby pełnić rolę podstawy opodatkowania. Określona kwotowo wielkość, stanowiąca podstawę wymiaru podatku, określana jest w odniesieniu do *Kirchensteuer* w oparciu o wielkość zobowiązania podatkowego, wynikającą z podatku, określanego w stosunku do podatku kościelnego mianem podatku podstawowego bądź pierwotnego (*Maßstabsteuer*). Innymi słowy, jeśli podatek kościelny uiszczany jest w formie dopłaty do podatku dochodowego od osób fizycznych (*Kirchensteuer vom Einkommen*), to podstawę wymiaru podatku stanowi w tym przypadku wysokość zobowiązania, do uiszczenia którego konkretny podatnik jest zobowiązany z tytułu podatku dochodowego. Przyjęte przez ustawodawcę rozwiązanie uwarunkowane jest charakterem czy też statusem podatku kościelnego jako podatku państwowego.

Podatek kościelny określany jest w niemieckim prawie podatkowym formułą „Anexsteuer zu Reichssteuer” bądź „Zuschlagsteuer”. Jako taki traktowany jest przez ustawodawcę jako świadczenie dodatkowe i na podstawie § 10 pkt. 4 EStG możliwe do odliczenia przy ustalaniu wielkości rocznych dochodów podatnika. Użyte w tekście sformułowania oznaczają, że *Kirchensteuer* tak pod względem sposobu uiszczania, jak i naliczania, uzależniony jest od określonego podatku zasadniczego, do którego stanowi formę dopłaty¹⁴. Usta-

¹³ O możliwych modyfikacjach wspomnianej zasady terytorialności por. M. Kosek, *Podatek kościelny w niemieckim systemie prawnym*, Płock 2004, s. 119 n.

¹⁴ Podobnym rozwiązaniem posłużył się ustawodawca niemiecki wprowadzając tzw. podatek solidarnościowy (*Solidaritätszuschlag* – ustawa z 23 czerwca 1993 r., BGBl. I s. 994) w celu szybszego rozwoju byłych landów wschodnich. Podstawę opodatkowania stanowi kwota, do uiszczenia której zobowiązany jest podatnik z tytułu podatku dochodowego od osób fizycznych. W odróżnieniu od *Kirchensteuer* podatek ten miał charakter podatku nadzwyczajnego (czasowego). Por. *Die Veranlagung zur Lohnsteuer für 2000*, Düsseldorf 2000, Anhang Nr. 6.

wodawca państwowy określa *in genere*, z jakimi podatkami państwowymi podatek kościelny może zostać związany. Możliwości są trzy: *Kirchensteuer* może być uiszczany na podstawie podatku dochodowego od osób fizycznych (*Einkommensteuer*), podatku majątkowego (*Vermögensteuer*) oraz podatku gruntowego (*Grundsteuer*)¹⁵. Określony związek wyznaniowy na mocy regulacji własnych decyduje, jaki podatek stanowi podatek podstawowy (*Maßstabsteuer*), na „bazie” którego uiszczany będzie podatek kościelny. W Kościele katolickim i Kościołach protestanckich w Niemczech *Kirchensteuer* uiszczany jest przede wszystkim w formie dopłaty do podatku dochodowego od osób fizycznych (*Einkommenkirchensteuer*)¹⁶.

Z charakteru prawnego *Kirchensteuer* wynikają określone konsekwencje. Pierwsza to ta, że wielkość jednostkowego zobowiązania podatkowego, wynikająca z podatku kościelnego, uwarunkowana jest wielkością zobowiązania podatkowego, wynikającą z podatku podstawowego. Wielkość podstawy wymiaru podatku (a jest nią w tym przypadku konkretna kwota, do uiszczenia której zobowiązany jest podatnik z tytułu podatku podstawowego), w sposób oczywisty warunkuje wysokość podatku naliczanego w oparciu o tę podstawę. W praktyce oznacza to, że wraz ze wzrostem bądź spadkiem wielkości podatku podstawowego, wzrasta jednocześnie lub spada wysokość podatku kościelnego. Ta bardzo praktyczna konsekwencja akcesoryjnego charakteru *Kirchensteuer* niewątpliwie ma znaczenie. W ocenie analizowanego systemu podkreślenia wymagają jednak konsekwencje o „większym ciężarze gatunkowym”.

Powiązanie podatku kościelnego z klasycznymi podatkami państwowymi powoduje, że staje się on elementem systemu i podlega tym samym zasadom, na podstawie których konstruowane są współczesne systemy podatkowe. Jedną z takich zasad jest zasada równości podatkowej, rozumianej w sensie subiektywnym, czyli zasada progresywnego opodatkowania dochodów. Wyraża się ona generalnie tym, że wielkość obciążenia podatkowego jest pochodną zamożności konkretnego podatnika – wzrasta wraz ze wzrostem jego dochodów. Progresywne opodatkowanie stanowi dziś niekwestionowany fundament systemu oraz podstawowy wymóg elementarnej sprawiedliwości społecznej. Niewątpliwie zaletą niemieckiego rozwiązania jest to, że wielkość obciążeń podatkowych, uiszczanych na rzecz Kościoła bądź innego uprawnionego związku wyznaniowego, podobnie zresztą jak uiszczanych na rzecz państwa

¹⁵ Por. np. §5 KiStG, obowiązującej na terenie Badenii-Wirtembergii, §2 KiStG, obowiązującej na terenie Hesji, §2 pkt.1 KiStG, obowiązującej w Dolnej Saksonii.

¹⁶ Ustawy o podatku kościelnym obowiązujące na terenie landów (z wyjątkiem Bawarii, Bremen, Hamburga i Szlezwika-Holsztynu) dają możliwość wprowadzenia podatku kościelnego na podstawie tzw. własnej stawki (*Kircheneigener Tarif*). Kościoły nie skorzystały z tej możliwości. Por. H. Marré, *Die Kirchenfinanzierung*, s. 48.

(chodzi o podatek dochodowy od osób fizycznych), uwarunkowana jest dochodami podatnika. Ma to tę konsekwencję, że w przypadku, gdy dochody konkretnego podmiotu spadają poniżej określonej kwoty, spada również wielkość obciążenia podatkowego, aż do całkowitego zwolnienia z obowiązku uiszczenia podatku dochodowego, a tym samym podatku kościelnego, uiszczanego w tej formie.

Wielkość jednostkowego obciążenia podatkowego wynikająca z podatku kościelnego jest jednak nie tylko pochodną zamożności konkretnego podatnika. Nie bez znaczenia jest tu także polityka finansowa państwa. Wydaje się, że w tej właśnie sferze szukać trzeba istotnych konsekwencji niemieckiego modelu podatku kościelnego.

Współczesne prawo podatkowe wiele miejsca poświęca funkcjom podatków. Obok podstawowej, jaką jest funkcja fiskalna, istotne znaczenie przypisuje się dziś funkcji stymulacyjnej, traktującej podatki jako ważny instrument polityki społeczno-ekonomicznej państwa¹⁷. Poprzez konkretne rozwiązania podatkowe państwo stara się sterować określonymi procesami społeczno-ekonomicznymi w ten sposób, by korzystne dla gospodarki procesy pobudzać, negatywne zaś – hamować. Działania te nie pozostają bez wpływu na podatek kościelny. Jest on uzależniony, jak wspomniano, od podatku podstawowego, a tym samym wynika w jakimś stopniu z polityki społeczno-ekonomicznej państwa. Nie chodzi tu o to, że państwo może świadomie dążyć do ograniczania lub pomniejszania finansów Kościołów czy związków wyznaniowych. Twierdzenie takie byłoby dzisiaj (w dobie upadku państw totalitarnych) nieporozumieniem. Chodzi przede wszystkim o pośrednie uzależnienie finansów związków wyznaniowych od sytuacji ekonomicznej państwa (nie poszczególnego obywatela) oraz o ocenę etyczną określonych celów jego polityki społeczno-ekonomicznej¹⁸. Trudno wymagać, by państwo w swej polityce finansowej kierowało się troską o finanse Kościoła czy kształtowało swą politykę w całości i wyłącznie w oparciu o jego naukę społeczną. Wszystko to powoduje, że akcesoryjny charakter podatku kościelnego jest jednym z przywołyiwanych przykładów na dostrzeżenie pewnych minusów w niemieckim systemie¹⁹.

¹⁷ Por. *Prawo finansowe*, pod red. W. Wójtowicza, Warszawa 1996, s. 124–125.

¹⁸ Wśród celów, które stawia sobie państwo w polityce społeczno-ekonomicznej znajdują się takie, których akceptacja z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła nie podlega dyskusji. Chodzi tu przede wszystkim o działania, których celem jest poprawa sytuacji finansowej rodzin, czyli właściwsze rozłożenie obciążeń finansowych z perspektywy rodziny, a nie tylko jednostkowego podatnika. W systemie takim jak niemiecki zarówno wysokość i proporcjonalność obciążeń podatkowych obywateli, jak i próg dochodowy, który zwalnia z obowiązku uiszczenia podatku, pozostaje kwestią dyskusyjną.

¹⁹ Por. H. Marré, *Die Kirchenfinanzierung*, s. 46; G. Robbers, *Förderung der Kirchen durch den Staat*, HdbStKirchR, Bd. II, s. 886–887; A. Hollerbach, *Kirchensteuer und Kirchenbeitrag*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, München 1983, s. 889–900.

3. Ocena systemu i możliwość jego recepcji w Polsce

W aspekcie prawnym niemiecki system finansowania związków wyznaniowych oparty na podatku kościelnym jest systemem konsekwentnym. Czas pozytywnie zweryfikował wiele jego rozwiązań. Dyskusyjny jest jednak problem „organicznego” powiązania przynależności wyznaniowej z obowiązkiem uiszczania podatku oraz problem oceny na gruncie prawa kościelnego oświadczeń o wystąpieniu z Kościoła, wymaganych w celu uwolnienia się od obowiązku uiszczania podatku, problem dla wielu komentatorów węzłowy²⁰. Trudność oceny wynika z faktu, że problem ten nie ma, i nie może mieć, tylko czysto prawnego charakteru. Nie bez znaczenia jest tutaj również aspekt teologiczny (eklezyjologiczny). Chodzi wszak nie o „zwykłą organizację”, ale o Kościół. Przyjęte w ustawodawstwie niemieckim rozwiązanie przynajmniej sugeruje, że obowiązek świadczeń materialnych na rzecz Kościoła jest w sposób istotny powiązany z samą przynależnością do niego. Rozwiązanie to jest teologicznie przynajmniej dyskusyjne. Spotykany niekiedy w literaturze pogląd, że sam fakt złożenia oświadczenia o wystąpieniu z Kościoła, prawnie rozwiązuje problem, wydaje się być bardziej próbą uniknięcia problemu, niż jego rozwiązaniem. Przynależność do Kościoła nie jest w sposób istotny powiązana z obowiązkiem jego materialnego utrzymania. Jest to bez wątpienia obowiązek ważny, którego zaniedbanie powinno rodzić określone konsekwencje także w sferze prawa kościelnego, ale nie może warunkować samej przynależności do wspólnoty Kościoła, co w praktyce wprowadza system niemiecki. Wyrażając ten pogląd, należy poczynić pewne zastrzeżenia. Ocena ta dotyczy *Kirchensteuer* analizowanego przede wszystkim w oderwaniu od konkretnego Kościoła partykularnego, w którym funkcjonuje i ma znaczenie w kontekście ewentualnej recepcji analizowanego systemu. Próby takie, jeśli w ogóle miały czy będą miały miejsce, należy ocenić krytycznie.

Ocena *Kirchensteuer*, postrzeganego jako integralny element niemieckiego Kościoła partykularnego nastrocza niemałe trudności. Istnieje, jak się wydaje, kilka przesłanek, które każą sformułowaną powyżej ocenę złagodzić czy wprost zmienić. Po pierwsze, nie można nie uwzględnić, że *Kirchensteuer* jest jednym z integralnych elementów kształtującego się przez długi okres czasu systemu relacji państwo – Kościół, obowiązującego obecnie w Niemczech, systemu specyficznego, złożonego i niewątpliwie uwarunkowanego historycznie. W związku z tym jego recepcja przez inne systemy wydaje się wysoce problematyczna. Podatek kościelny w takim kształcie, jaki jest obecnie w Niemczech wydaje się również odpowiadać w pewnym sensie kulturze

²⁰ Szczegółowo na ten temat zob. M. Kosek, *Podatek kościelny w niemieckim systemie prawnym*, s. 127–140.

i mentalności obszaru języka niemieckiego, co też nie jest bez znaczenia. Nie można bowiem nie uwzględnić, że każdy Kościół partykularny ma swój „profil”, który współtworzy określony system jego finansowania. Ocena tego systemu dokonana tylko i wyłącznie z płaszczyzny ogólnej („z zewnątrz”) nie może być miarodajna. Decydujący głos musi należeć do Kościołów partykularnych, w których *Kirchensteuer* funkcjonuje. Jeśli system ten jest akceptowany przez większość członków tego Kościoła i nie jest sprzeczny z powszechnym prawem kościelnym, należy go zaakceptować.

Przedstawiony opis i próba analizy wybranych zagadnień związanych z podatkiem kościelnym jako elementem niemieckiego systemu prawnego skłania do postawienia pytania: czy możliwe byłoby – z prawnego punktu widzenia – wprowadzenie analogicznego rozwiązania w polskim systemie prawnym? Jest to zagadnienie niezmiernie interesujące. Wydaje się również, że zbiega się ono z formułowaną z wielu stron potrzebą systemowego rozwiązania problemu finansowania Kościoła w Polsce²¹. Funkcjonujący obecnie system – jeśli w ogóle można go nazwać systemem – jest niespójny i wydaje się nie odpowiadać obecnym warunkom. Jest, w mniejszym czy większym stopniu, sumą rozwiązań, mających swe korzenie w różnych systemach społeczno-politycznych, z właściwym dla tych systemów różnym, często krańcowo różnym, sposobem traktowania Kościołów i związków wyznaniowych. Aby odpowiedzieć na pytanie, należy rozpatrzyć niektóre rozwiązania kształtujące w Polsce sytuację finansową Kościołów i związków wyznaniowych.

Podstawowym źródłem finansowania działalności instytucji kościelnych w Polsce jest ofiarność wiernych. Prawo to gwarantuje wszystkim obywatelom art. 5 ust. z 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania²². Uprawnieniu obywateli odpowiada prawo Kościołów i innych związków wyznaniowych do zbierania składek i otrzymywania darowizn, spadków i innych świadczeń od osób fizycznych i prawnych, zagwarantowane w artykule 19 tejże ustawy. W odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego prawo to umocowane zostało w art. 21 pkt 2 Konkordatu oraz w art. 57 ustawy O stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w RP²³. Finansowanie przez wiernych działalności kościołów i związków wyznaniowych spotyka się w wielu przypad-

²¹ Por. Np. K. Ners, *Zasady finansowania instytucji kościelnych w Polsce. Problematyka w aspekcie de lege lata i de lege ferenda*, w: *Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie*, pod red. J. Krukowskiego, Lublin 2000, s. 133–147; T. Pieronek, *Świadomość Kościoła w Polsce w sprawie własnych finansów*, w: *ibidem*, s. 149–154; A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisław, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, s. 206–239, szczególnie s. 216 n.

²² Por. DzU 1989 r., nr 59, poz. 375.

²³ Por. Konkordat zawarty między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie 28 lipca 1993 r. (DzU 1998, nr 51, poz. 318) oraz ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w RP (DzU 1989, nr 29, poz. 154).

kach z przychylnym podejściem państwa. Szczególnie korzystne dla obywateli są regulacje dotyczące darowizn przeznaczonych na działalność charytatywno-opiekuńczą Kościołów i związków wyznaniowych, które w całości – bez limitu – można odliczyć od podstawy opodatkowania. W przypadku darowizn na inną działalność związków wyznaniowych stosowne ustawy przewidują określone limity odliczeń²⁴. Od dwóch lat istnieje również, na podstawie ustawy o działalności pożytku publicznego i wolontariacie²⁵, możliwość przekazania przez osoby fizyczne kwoty nie przekraczającej 1% podatku na rzecz wskazanej organizacji pożytku publicznego. Status taki, po spełnieniu określonych warunków, mogą uzyskać także organizacje Kościołów i innych związków wyznaniowych.

Znaczenie nie do przecenienia dla Kościołów i innych związków wyznaniowych mają rozwiązania prawne dotyczące opodatkowania dochodu uzyskanego przez te podmioty. Zgodnie z art. 17 ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych, dochody uzyskiwane z niegospodarczej działalności statutowej Kościołów i innych związków wyznaniowych nie podlegają opodatkowaniu podatkiem dochodowym i nie ma w stosunku do nich obowiązku prowadzenia księgowości wymaganej przez wymienioną ustawę. Zwolnienia te nie dotyczą dochodu uzyskiwanego z prowadzenia działalności gospodarczej.

Odrębne źródło finansowania Kościołów i związków wyznaniowych stanowią dotacje i subwencje z Funduszu Kościelnego. W tej instytucji, jak w soczewce widać historyczne uwarunkowanie i dzisiejszą złożoność kwestii finansowania Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Fundusz został ustanowiony na mocy ustawy z 20 marca 1950 r. o przejęciu przez państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego²⁶. Celem jego miały być: utrzymanie i budowa kościołów, udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej (oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych) oraz prowadzenie działalności charytatywno-opiekuńczej²⁷. Na mocy rozporządzenia Rady Ministrów z 23 sierpnia 1990 r. rozszerzono zakres celów Funduszu Kościelnego. Cele, na które obecnie mogą zostać przekazane środki z Funduszu można ująć w trzy grupy: opłacanie części składek na ubezpieczenie społeczne i zdrowotne osób duchownych, wspomaganie działalności humanitarnej, ochronę i ratowanie zabytkowych obiektów sakralnych²⁸. Z wejściem w życie ustawy z 20 marca

²⁴ Szczegółowo na ten temat por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 209 n.

²⁵ Por. ustawa z 24 kwietnia 2003 roku o działalności pożytku publicznego i wolontariacie (DzU 2003, nr 96, poz. 873 z późn. zm.).

²⁶ DzU 1950, nr 9, poz. 87.

²⁷ Por. J. Krukowski, *Polskiej prawo wyznaniowe*, s. 230–231.

²⁸ Por. A. Mazglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, s. 213 n.

1950 r. i związanymi z jej wprowadzaniem nadużyciami łączy się działalność tzw. Komisji Majątkowej, której zadaniem jest realizacja roszczeń podmiotów kościelnych, w związku z przejęciem przez państwo dóbr kościelnych z naruszeniem wymienionej ustawy.

Ukazana – bardzo ogólnie – problematyka źródeł finansowania Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, szczególnie w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego, wskazuje na potrzebę zmian w tym zakresie. Jedną z możliwych i diskutowanych opcji jest wprowadzenie na wzór innych państw podatku kościelnego. Czy z prawnego punktu widzenia byłoby to możliwe – wracając do postawionego wcześniej pytania – w odniesieniu do niemieckiego modelu tego podatku?

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie należałoby przede wszystkim poddać analizie obowiązujący w Polsce system relacji państwo – Kościół, ukształtowany, co do zasad w art. 25 i 53 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Jedną z zasad ukształtowanego we wspomnianym art. 25 ust. 3 systemu relacji instytucjonalnych między państwem i Kościołem jest zasada współdziałania obu podmiotów.

Zasada współdziałania stanowi dopełnienie zasady poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności. Znajduje ona swe „ostateczne” uzasadnienie w nadrzędności celu, którym jest dla wymienionych w formule podmiotów dobro wspólne i dobro człowieka²⁹. Zasada współdziałania, sformułowana w art. 25 ust. 3 Konstytucji wynika zatem z dwóch zasadniczych przesłanek:

1. Członkami tak państwa, jak Kościołów i innych związków wyznaniowych są ci sami ludzie.
2. Tak państwo, jak Kościoły i inne związki wyznaniowe pełnią w stosunku do człowieka (obywatela) funkcję służebną. Ich celem jest pomnażanie dobra wspólnego.

Współdziałanie między państwem i związkami wyznaniowymi, szczególnie Kościołem katolickim, ma długą tradycję. Przez długi czas w państwach o korzeniach chrześcijańskich współpraca ta była niejako „obligatoryjna”, w tym znaczeniu, że czynnik religijny (chrześcijański) odgrywał istotne znaczenie w życiu społecznym i politycznym, także w wymiarze instytucjonalnym. Współcześnie formuła państwa wyznaniowego została w praktyce, słusznie zresztą, zarzucona. Zachowała się w zasadzie tylko w państwach islamskich. Jej miejsce zajęły w kulturze zachodniej zasady równouprawnienia związków wyznaniowych i właściwie rozumiana neutralność światopoglądowa państwa. Nie oznacza to niemożliwości współdziałania. Przeciwnie, wydaje się, że jest ono w praktyce nie tylko możliwe, ale także bardzo pożądane.

²⁹ Por. J. Krukowski, *Konkordat polski*, s. 72.

Tradycyjnie jako obszary tego współdziałania wymienia się wychowanie, nauczanie, opiekę socjalną, szeroko rozumianą kulturę. Możliwość nauczania religii w szkołach publicznych, zapewnienie opieki duszpasterskiej w wojsku, zakładach karnych i zakładach opieki medycznej i socjalnej, możliwość erygowania wydziałów teologicznych w ramach uniwersytetów państwowych – są to niewątpliwie przykłady właściwej realizacji sformułowanej przez polskiego ustawodawcę zasady współdziałania państwa i Kościołów (i innych związków wyznaniowych).

Na gruncie zasady sformułowanej w art. 25 ust. 3 Konstytucji można również mówić, jak się wydaje, o możliwości wprowadzenia podatku kościelnego w Polsce. Zagadnienie to domagałoby się odrębnej i szczegółowej analizy, przekraczającej ramy tej publikacji, analizy dokonanej w kontekście pozostałych zasad, tworzących w Konstytucji RP system relacji państwo – Kościół, zwłaszcza zasady równouprawnienia związków wyznaniowych (art. 25 ust. 1). Recepja podatku kościelnego w takim kształcie, jaki ma on w systemie niemieckim, pomijając nawet aspekt ściśle kościelny tego zagadnienia, wydaje się utrudniona, jeśli nie niemożliwa, ze względu na regulację art. 53 ust. 6 Konstytucji RP. Jednym z elementów umożliwiających pobieranie podatku kościelnego w systemie niemieckim jest informacja o przynależności wyznaniowej podatnika, zawarta w deklaracji podatkowej. W praktyce warunkuje ona możliwość pobierania podatku. Informacja ta nie narusza art. 140 GG (136. 3 WRV) gwarantującego prawo do nieujawniania swych przekonań religijnych i światopoglądowych dzięki klauzuli, która uprawnia władze publiczne do pytania o przynależność wyznaniową, „o ile od tego zależą pewne prawa i obowiązki”. Potwierdził to Federalny Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 23 października 1978 r. Analogiczny zapis zawarty w art. 53 ust. 7 Konstytucji RP nie zawiera podobnej klauzuli. Ustawodawca stwierdza, że „nikt nie może być obowiązany przez organy władzy publicznej do ujawnienia swego światopoglądu, przekonań religijnych lub wyznania”. Wydaje się, że umieszczenie w deklaracji podatkowej informacji o przynależności wyznaniowej podatnika, analogicznie jak ma to miejsce w systemie niemieckim, byłoby trudne do pogodzenia z cytowanym art. 53 ust. 7, a tym samym wykluczałoby możliwość wprowadzenia w Polsce podatku kościelnego w jego „wersji” niemieckiej. Wskazanych trudności nie implikuje z pewnością system oparty na fakultatywnym podatku, wprowadzonym we Włoszech i na Węgrzech. Wydaje się, że w Polsce byłaby możliwa recepcja tego właśnie systemu. Zagadnienie to jednak wymaga odrębnej i bardziej szczegółowej analizy.

IST DIE REZEPTION DES DEUTSCHEN KIRCHENSTEUERMODELLS IN POLEN MÖGLICH? (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel versucht, das Kirchensteuersystem in seiner klassischen Version, wie sie in Deutschland praktiziert wird, darzustellen sowie die Frage nach seiner eventuellen Rezeption in Polen zu erörtern. Der erste Teil konzentriert sich um die, wie es scheint, Schlüsselfragen, die für das deutsche Modell charakteristisch sind, die aber auch für seine Rezeption in Polen von Bedeutung zu sein scheinen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Kompatibilität des deutschen Modells der Kirchensteuer mit der polnischen Rechtslage.

Wenngleich das Modell eines konfessionellen Staates in Europa praktisch – und ganz zu Recht – fallengelassen wurde, bedeutet das nicht, dass eine Zusammenarbeit von Kirche und Staat ganz unmöglich wäre. In diesem Sinne besteht in Polen durchaus die grundsätzliche Möglichkeit der Einführung einer Kirchensteuer. Die Adaptierung des deutschen Modells scheint jedoch sehr erschwert, wenn nicht gänzlich unmöglich. Das größte Hindernis bildet die Tatsache, dass das deutsche System auf der Bekanntgabe in der Steuererklärung der Information über die konfessionelle Zugehörigkeit des Steuerzahlers gründet. Dieses steht aber in direktem Widerspruch zum polnischen Recht, das jedem Bürger garantiert, seine religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen nicht preisgeben zu müssen. Solche Probleme wären jedoch mit einem Modell der fakultativen Steuer, wie es in Italien und Ungarn praktiziert wird, nicht verbunden. Die Rezeption eines solchen Systems wäre in Polen schon im Kontext der heutigen Rechtslage möglich.

PATRIZIO FOLETTI
Ascona (Szwajcaria)

LE FINANZE DELLA CHIESA CATTOLICA IN SVIZZERA

Słowa kluczowe: podatek kościelny, Kościoły krajowe, Rzymsko-Katolicka Centralna Konferencja Szwajcarii, ofiara postna, współfinansowanie, wystąpienia z Kościoła.
Schlüsselworte: Kirchensteuer, Landeskirchen, Römisch-Katholische Zentralkonferenz der Schweiz, Fastenopfer, Mitfinanzierung, Kirchengaustritte.

L'organizzazione attuale del finanziamento delle attività della Chiesa cattolica in Svizzera è il frutto di una lunga e discontinua evoluzione sia delle strutture ecclesiali che dell'organizzazione statale. Sono da tenere presenti diversi aspetti: il particolare processo di formazione della Confederazione elvetica, segnato sin dall'Alto Medioevo da una successione di alleanze e patti tra comunità contadine prima e tra queste ed alcune città più tardi; la notevole "autonomia" delle parrocchie alpine nello stesso Medioevo; la diffusione della Riforma protestante ed i successivi conflitti e divisioni tra la comunità cattolica e quella riformata, che ha portato per lungo tempo ad avere cantoni cattolici accanto a cantoni riformati (con alcuni cantoni "paritetici"); il *Kulturkampf* del XIX secolo, che ha portato di fatto ad una sorveglianza statale sulle chiese ed ha costretto i cattolici in una sorta di ghetto; la successiva (del XX secolo) graduale integrazione della popolazione cattolica nella Confederazione contemporanea¹.

Meno importanti, ma non trascurabili, sono invece, sia la migrazione interna prodotta dall'urbanizzazione – che ha mescolato notevolmente le due confessioni – sia la fortissima immigrazione dall'estero, soprattutto dall'Italia, che fatto crescere considerevolmente la proporzione dei cattolici nella popola-

¹ Interessanti osservazioni, anche se a mio parere un po' unilaterali, si trovano nella relazione di D. Kosch, *Demokratisch – föderalistisch – solidarisch, Basisinformationen zu den staatskirchenrechtlichen Strukturen der Katholischen Kirche in der Schweiz*, tenuta a Zurigo il 27 ottobre 2005 (cf. www.kath.ch/rkz).

zione totale della Confederazione e in quella di alcune città – soprattutto Zurigo e Ginevra – tradizionalmente a maggioranza riformata².

Oggi, a seguito di questa lunga e movimentata storia, in Svizzera conosciamo fondamentalmente le quattro forme seguenti di finanziamento della Chiesa cattolica³: le imposte di culto e gli altri contributi ecclesiastici⁴ dei fedeli, i contributi pubblici cantonali, le donazioni e le collette, il reddito del patrimonio. Le principali risorse sono tuttavia costituite dai ricavi provenienti dalle imposte e dai contributi ecclesiastici (circa un miliardo di franchi) e dai contributi dei poteri pubblici (cantoni e comuni)⁵.

Le risorse che provengono dal finanziamento pubblico risultano perciò fondamentali e impongono un breve esame dei rapporti stato – chiesa, dai quali dipende l'esistenza e l'organizzazione di queste stesse risorse.

A questo proposito occorre osservare che la struttura federale del Paese limita notevolmente le competenze della Confederazione in materia di rapporti stato – chiesa, assegnandole solo il compito di garantire la libertà di coscienza e la pace religiosa⁶, mentre sono i cantoni ad organizzare questo ambito della vita pubblica. La conseguenza è che in Svizzera troviamo praticamente ventisei ordinamenti differenti, uno per ogni cantone.

1. Lo statuto di diritto pubblico delle Chiese

Nella maggior parte dei cantoni la Chiesa cattolica romana e la Chiesa riformata (in alcuni anche la Chiesa cattolica cristiana o vecchio – cattolica) sono organizzate in corporazioni di diritto pubblico cantonale con una propria personalità giuridica. Questo loro statuto esige una spiegazione.

«Nel sistema giuridico positivo del diritto occidentale continentale, in cui, generalmente, fonte di diritto viene considerato unicamente lo Stato (per noi, Confederazione e Cantoni), nessuna realtà sociale, quindi neppure le Chiese o le altre comunità religiose, può operare validamente al di fuori del diritto statale, né può darsi strutture giuridiche a sua completa libera scelta. Le Chiese infatti devono necessariamente assumere le forme giuridiche stabilite dallo Stato, in quanto lo Stato riconosce come valide solo quelle forme; le

² Oggi il 21,8% dei cattolici residenti in Svizzera è di nazionalità estera: cf. «PaPriKa – Pastorale Prioritäten und finanzielle Realitäten der katholischen Kirche in der Schweiz», *Klärung der Aufträge und Bündelung der Kräfte in den sprachregionalen und gesamtschweizerischen kirchlichen Institutionen*, p. 9; pubblicato a Zurigo il 18 luglio 2005.

³ Cf. Rapporto «PaPriKa», p. 19.

⁴ I contributi ecclesiastici sono quelli calcolati come le imposte, ma il cui versamento è facoltativo; sistema applicato nei cantoni Ginevra e Neuchâtel e parzialmente nel Cantone Ticino (cf. qui di seguito).

⁵ Cf. Rapporto «PaPriKa», p. 19

⁶ Cf. articoli 15 e 72 della Costituzione federale.

Chiese quindi sono forzatamente sottoposte (anche se rivendicano una preesistenza allo Stato e persino una dignità di diritto internazionale, come la Chiesa cattolica) al diritto comune, in Svizzera al Codice Civile Svizzero e relative leggi.

«Solo facendo capo al “diritto pubblico”, federale e cantonale, è possibile sfuggire alle costrizioni del “diritto comune”, creando un “diritto speciale” per le Chiese (ciò che hanno fatto la maggior parte dei Cantoni, grazie ad una esplicita facoltà loro assegnata dal legislatore federale, articolo 59 del Codice Civile Svizzero); è così possibile utilizzare le forme organizzative che meglio tengono conto delle loro esigenze e particolarità storiche, sociali, culturali»⁷.

Ciò significa che i cantoni, da un lato riconoscono una funzione pubblica alle chiese e permettono loro di svolgerla, ma dall'altro, dato che ne elaborano lo statuto di diritto pubblico, esercitano su di esse un controllo. Ciò dà alle chiese riconosciute indubbi benefici, ma può porre anche indiscutibili problemi, come si capirà meglio in seguito.

In tutti i cantoni, con le eccezioni di Ginevra, Neuchâtel e, ancora per qualche tempo, Vaud⁸, sono anzitutto i *comuni parrocchiali* (in tedesco *Kirchgemeinden*)⁹ ad essere riconosciuti corporazioni di diritto pubblico.

Il comune parrocchiale ha evidentemente dei nessi con la parrocchia canonica, ma non è mai per definizione la stessa cosa. Con il riconoscimento dello statuto di diritto pubblico al comune parrocchiale il cantone riconosce infatti la collettività degli abitanti cattolici del luogo piuttosto che la chiesa, cioè la comunità ecclesiale organizzata secondo le proprie disposizioni canoniche, creando così di fatto una struttura civile – ecclesiastica parallela a quella canonica.

In quasi tutti i cantoni – in questo caso si aggiungono altre due eccezioni, il Ticino ed il Vallese – esiste anche un'organizzazione di diritto pubblico a livello cantonale¹⁰: si tratta di un'associazione o di una federazione dei comuni parrocchiali del cantone, che viene spesso chiamata *chiesa nazionale* o *chiesa cantonale* (in tedesco *Landeskirche*). Anche a questo livello il cantone riconosce la collettività degli abitanti cattolici del cantone e non la chiesa presente in quel territorio.

⁷ A. Lepori, *Libera Chiesa in Stato laico*, Bellinzona 1996, p 39.

⁸ Nei primi due cantoni vige la separazione stato – chiesa e le chiese si trovano perciò nel diritto privato, ma nel Cantone Neuchâtel la separazione non è totale; Vaud è in fase di transizione da una situazione di Chiesa di Stato ad una simile agli altri cantoni.

⁹ Il termine *Kirchgemeinde* è di uso corrente, quelli di *comune parrocchiale* o di *corporazione parrocchiale* molto meno.

¹⁰ In questi due cantoni la Chiesa cattolica gode dello statuto di diritto pubblico, ma non esistono associazioni cantonali dei comuni parrocchiali; esistono invece associazioni delle parrocchie nei cantoni di Ginevra e Neuchâtel, ma naturalmente di diritto privato.

Il rapporto tra le norme cantonali e quelle canoniche è spesso difficile, già al livello dei comuni parrocchiali, e si può ben dire che ci sono problemi di fatto insoluti, specialmente quando per un motivo o per l'altro sorgono dei conflitti tra le autorità canoniche, per esempio il vescovo, e i comuni parrocchiali¹¹. Non si può neppure dimenticare che in molti cantoni lo strumento della *chiesa cantonale* risulta essere piuttosto macchinoso, tanto da domandarsi se non limiti di fatto la libertà, anche a livello organizzativo, delle chiese stesse.

Tutte le organizzazioni civili – ecclesiastiche cantonali sono infine a loro volta raggruppate nella *Conferenza centrale cattolica romana della Svizzera*, CCCRS¹², che è però una associazione secondo il Codice civile svizzero e perciò di diritto privato, perché a livello federale non è possibile un riconoscimento di diritto pubblico. Il suo scopo è «d'appoggiare l'attività dei suoi membri tramite consultazioni reciproche regolari e di promuovere i compiti ecclesiali nell'ambito della missione pastorale della Chiesa cattolica romana in Svizzera»; come conseguenza «partecipa all'organizzazione e al finanziamento di opere e attività ecclesiali, a livello svizzero e di regioni linguistiche»¹³.

2. Il finanziamento pubblico delle chiese

Per finanziamento pubblico delle chiese intendo quello che viene garantito attraverso la fiscalità ordinaria oppure attraverso la cosiddetta imposta di culto. Di regola entrambi i sistemi dipendono dal riconoscimento dello statuto di diritto pubblico alle chiese, ma ci sono delle eccezioni.

Il finanziamento pubblico avviene normalmente a livello del comune parrocchiale. Una parte molto ridotta di questo gettito va poi a finanziare le attività della *chiesa cantonale* (che a volte può pure avvalersi di contributi fiscali diretti cantonali), una parte ancora più ridotta va poi a finanziare la diocesi di appartenenza del cantone ed infine le attività ecclesiali a livello regionale (in particolare della regione linguistica) ed a livello nazionale.

¹¹ Emblematico il recente caso della parrocchia di Röschenz (Cantone Basilea Campagna), dove il parroco Franz Sabo, in conflitto con il vescovo Kurt Koch ma sostenuto da gran parte dei fedeli, ha affermato che “su un eventuale sospensione decide la comunità non il vescovo” (cf. www.radio.kath.ch, 11.08.2003). Nel mese di ottobre 2005, infatti, nonostante la sospensione da parte del vescovo, Franz Sabo ha continuato per alcune settimane a svolgere il suo ministero con il sostegno dei fedeli, provocando una crisi a livello istituzionale, non ancora risolta al momento della redazione di questo testo.

¹² Per i cantoni Ginevra e Neuchâtel sono evidentemente associati i rispettivi organismi di diritto privato. Per i cantoni Vallese e Ticino sono le rispettive diocesi ad essere associate, anche grazie al fatto che i territori della diocesi e del cantone coincidono, come nel caso del Ticino, o coincidono quasi, come nel caso del Vallese; tutti gli altri cantoni appartengono invece a delle diocesi che coprono più cantoni.

¹³ Statuto della CCCRS, articolo 2.

2.1. L'imposta di culto nei comuni parrocchiali

In tutti i cantoni nei quali esistono i comuni parrocchiali fondati sul diritto pubblico civile – ecclesiastico, questi ultimi godono della sovranità tributaria e si assumono così la responsabilità amministrativo – finanziaria delle parrocchie canoniche parallele, che da questo punto di vista vengono perciò amministrate democraticamente, quasi esclusivamente dai fedeli laici.

In pratica i comuni parrocchiali prelevano un'imposta di culto, obbligatoria per tutti i fedeli. Questo avviene rispettando due principi: quello della libertà di coscienza e quello dell'uguaglianza di trattamento. Il primo principio è prescritto dal già citato articolo 15 della Costituzione federale¹⁴, per la quale nessuno può essere costretto a sopportare oneri finanziari per attività religiose di una religione o confessione alla quale non appartiene. Il secondo principio, quello dell'uguaglianza di trattamento sia per i singoli che per le comunità, nel nostro caso dovrebbe prevedere «una partecipazione dell'intera comunità statale alle spese ecclesiastiche di interesse pubblico: tra queste, le più onerose sono oggi la conservazione del patrimonio artistico e il mantenimento della cultura religiosa»¹⁵.

L'imposta di culto pagata al comune parrocchiale non è certo trascurabile, tanto che in alcuni cantoni arriva anche ad una media di 400-500 franchi per fedele, benché le grandi differenze esistenti tra i cantoni riducano poi la media a livello svizzero a circa 250 franchi per fedele¹⁶. Queste somme servono a coprire anzitutto e soprattutto le spese della parrocchia, tanto che si può affermare, generalizzando un po', che circa l'80-90% di queste imposte viene speso direttamente dai comuni parrocchiali. Per la sola Chiesa cattolica si può stimare una cifra totale di circa 700 milioni di franchi all'anno.

La base di calcolo e l'importanza di quest'imposta variano considerevolmente da un cantone all'altro: nei cantoni della Svizzera tedesca l'aliquota d'imposta supera spesso il 20% dell'imposta comunale, benché anche nello stesso cantone ci possano essere notevoli differenze¹⁷.

¹⁴ Cf. nota 6.

¹⁵ A. Lepori, *Libera Chiesa in Stato laico*, p 79.

¹⁶ Daniel Kosch, *Kirchenfinanzierung in der Schweiz*, relazione tenuta all'assemblea generale dello *Schweizerischer Katholischer Volksverein*, a Lucerna il 22 maggio 2005 e pubblicato nelle pagine web della CCCRS (www.kath.ch/rkz); questi dati e quelli immediatamente seguenti si trovano alla pagina 5.

¹⁷ In Svizzera i contribuenti pagano imposte dirette al cantone, al comune e, in misura molto inferiore, alla Confederazione, che si attribuisce però la gran parte delle imposte indirette. L'imposta comunale è calcolata sulla base di quella cantonale e si situa generalmente tra il 90 ed il 110% di questa, ma anche con notevoli scarti verso il basso. Per quel che concerne l'aliquota dell'imposta di culto, pure basata su quella cantonale, nel 2004 si collocava per esempio tra l'8 ed il 16% nel Cantone Zurigo, tra il 15 ed il 28% nel Cantone Argovia, tra il 14 ed il 36% nel Cantone Turgovia (cf. i rapporti annuali delle rispettive *Landeskirchen*).

Per sottrarsi al pagamento di quest'imposta occorre uscire formalmente dalla corporazione ecclesiastica e da diversi anni, soprattutto nei cantoni di lingua tedesca, è in atto un'ampia discussione concernente le conseguenze canoniche di questo passo. Da un lato ci sono coloro che affermano che l'uscita dalla corporazione implica anche quella dalla comunità ecclesiale, dato che sarebbe fundamentalmente ingiusto approfittare di servizi che non si contribuisce a pagare; le *chiese cantonali* ed in genere i responsabili delle corporazioni di diritto pubblico sostengono ovviamente questa tesi. Da un altro lato ci sono coloro che preferiscono distinguere e in questo campo passiamo da posizioni radicali, per le quali l'uscita dalla corporazione non ha alcuna conseguenza canonica, ad altre più sfumate, che prevedono adeguamenti di diverso genere¹⁸.

In venti cantoni sono soggette a quest'imposta di culto non solo le persone fisiche ma anche quelle giuridiche, benché anche questa imposizione sia sempre più spesso messa in discussione¹⁹. Il loro gettito fiscale viene distribuito in modo proporzionale al peso demografico delle chiese riconosciute nei rispettivi comuni o cantoni²⁰.

Per quel che concerne la riscossione di queste imposte, spesso questa avviene attraverso l'amministrazione pubblica, di modo che i cantoni accordano alle chiese un diritto e un servizio di cui le stesse chiese possono approfittare ma al quale possono anche rinunciare. Lo stato pone solo alcune condizioni alla sua collaborazione: le corporazioni ecclesiastiche sono tenute alla trasparenza finanziaria, al rispetto della democrazia e dei principi dello stato di diritto nelle decisioni che toccano l'impiego delle risorse fiscali²¹.

2.2. Il finanziamento delle chiese cantonali

Nei cantoni in cui la sovranità fiscale appartiene ai comuni parrocchiali, e sono la grande maggioranza, il finanziamento delle organizzazioni ecclesia-

¹⁸ La questione è stata trattata a più riprese: cf. per esempio lo studio compiuto su incarico della CCCRS da R.P. de Mortanges, *Die Erklärung des Austritts aus der römisch-katholischen Kirche*, pubblicato nel maggio 2003 dall'Istituto per il diritto canonico ed il diritto ecclesiastico dell'Università di Friburgo, oppure l'articolo di F.X. von Weber, *Das staatskirchliche System als institutionalisierte Krise*, apparso nella *Schweizerische Kirchenzeitung* 172 (48 – 2004), che provocò una dura reazione della CCCRS.

¹⁹ Cf. diversi contributi nell'opera collettiva a cura di A. Loretan, *Kirche – Staat im Umbruch*, Zurigo 1995; i cantoni che attualmente conoscono l'imposta di culto per le persone fisiche ma non per quelle giuridiche sono Argovia, Appenzello esterno, Basilea città, Sciaffusa, Vallese.

²⁰ Per l'anno 2002 il Dipartimento federale delle finanze ha calcolato l'insieme delle imposte di culto pagate dalle persone giuridiche in Svizzera (distribuite poi alle chiese cattolica – romana, riformata e cattolico – cristiana) in 172 milioni di franchi; cf. D. Kosch, *Kirchenfinanzierung in der Schweiz*, p. 7.

²¹ In questa sede non è possibile soffermarsi sulla questione, ma appaiono immediatamente le radici di eventuali conflitti tra il regime di diritto canonico, che assegna responsabilità particolari al vescovo ed ai parroci, e quello di diritto civile – ecclesiastico, che regola tutto su base democratica.

stiche cantonali avviene attraverso i contributi accordati dagli stessi comuni parrocchiali, tra i quali viene pure garantita una perequazione, nel senso che i comuni fiscalmente forti aiutano quelli più deboli.

Alcuni cantoni (in qualche caso anche i comuni politici) versano anche dei contributi diretti alle chiese riconosciute. Si conoscono diverse attività finanziate così: dalla manutenzione degli edifici di culto, alla retribuzione di preti e di altri collaboratori pastorali²², alle indennità accordate per delle prestazioni fornite nell'interesse della collettività, come l'assistenza spirituale nelle carceri o negli ospedali. Nei cantoni Vallese e Ticino sono spesso i comuni politici a versare dei contributi diretti alle parrocchie, anche se nel primo la consistenza degli stessi è di regola adeguata alle necessità, mentre nel Ticino i contributi sono spesso largamente insufficienti a coprire le spese delle parrocchie.

Le risorse della Chiesa a livello cantonale servono a finanziare posti di lavoro oppure organismi che operano nel cantone stesso e una parte viene poi riversata alle diocesi di appartenenza e alla CCCRS.

Per cogliere la consistenza delle somme disponibili a questo livello (molto diverse da una cantone all'altro) e per capirne l'impiego possono essere utili alcuni dati del 2004.

Nel Cantone San Gallo, su una spesa totale della corporazione cantonale leggermente superiore a 17 milioni di franchi, quasi 4 sono stati impiegati per finanziare posti di lavoro della diocesi, poco più di 3 per sussidi alle scuole cattoliche presenti nel cantone, 2.5 per compiti sociali e 1.7 per finanziare istituzioni sovra cantonali²³.

La *Landeskirche* del Cantone Berna, su quasi 3.7 milioni di franchi di spesa, ne ha impiegato il 35% per contributi sovra cantonali (per esempio alla CCCRS, alla pastorale dei migranti, alla diocesi di Basilea), il 48% per contributi cantonali (per esempio alla Comunità di lavoro delle chiese, alla Caritas, alla pastorale speciale), il 10% per l'amministrazione²⁴.

La Commissione centrale cattolico – romana del Cantone Zurigo, su una spesa totale di 41.5 milioni di franchi (di cui 26 provengono dalle imposte di culto dei comuni parrocchiali e 7.5 sono contributi cantonali), versa “solo” 1.85 milioni ad istanze sovra cantonali, mentre 7.5 sono destinati rispettivamente alla perequazione tra i comuni parrocchiali ed al lavoro pastorale (da cui vengono però recuperati circa 2.2 milioni), 4 alla formazione (essenzial-

²² Oltre al regime particolare del Cantone Vaud (cf. qui di seguito), è in particolare il Cantone Berna che conosce il pagamento diretto di gran parte degli stipendi dei preti e dei collaboratori parrocchiali.

²³ Cf. le informazioni contenute nelle pagine web della corporazione cantonale, chiamata Katholischer Konfessionsteil des Kantons St.Gallen, www.kath.ch/sg (17.03.2006).

²⁴ Cf. Römisch-Katholische Landeskirche des Kantons Bern, Jahresbericht 2004, p. 27.

mente le scuole cattoliche) ed alla cultura, quasi 2.3 alla diaconia ed alla Caritas²⁵.

Un'importante spesa che grava sulle spalle delle organizzazioni cantonali è infine quella inerente la pastorale delle comunità di immigrati. I sacerdoti ed i collaboratori pastorali delle comunità più importanti, quelle che hanno cioè una comunità organizzata a livello cantonale (essenzialmente italiani, spagnoli, portoghesi ed in parte anche croati), sono pagati direttamente da queste organizzazioni (ovviamente anche gli immigrati residenti sono tenuti a pagare l'imposta di culto). Degli assistenti spirituali delle minoranze linguistiche, quelle che hanno cioè una comunità organizzata su più cantoni o addirittura a livello svizzero, si occupa invece la commissione delle Conferenza dei vescovi svizzeri *Migratio*, che svolge anche un compito di coordinamento e di formazione per tutto il settore dell'immigrazione cattolica e che dispone di una somma che supera i tre milioni di franchi, alimentata principalmente dagli stessi organismi cantonali.

2.3. Casi particolari

Nel **Cantone Vaud**²⁶ è in atto un cambiamento legislativo abbastanza importante a seguito dell'accettazione popolare della nuova Costituzione cantonale, che è entrata in vigore il 14 aprile 2003; per quel che concerne i rapporti stato – chiesa attualmente è però ancora in vigore il regime precedente, nel quale la Chiesa evangelica riformata è Chiesa di Stato²⁷. Per quel che ci interessa la conseguenza è che i suoi pastori e diaconi sono parificati ai funzionari statali (benché non lo siano in senso stretto) ed il Cantone ne assume lo stipendio; il Cantone paga anche le spese amministrative della stessa Chiesa, mentre i comuni politici assumono gli stipendi di sagrestani, organisti ed altri dipendenti della parrocchia, come pure le spese per il materiale necessario al culto, quelle relative agli immobili e mobili di culto (di cui sono proprietari) e mettono a disposizione locali per il catechismo, là dove la parrocchia non ne possiede.

Per ragioni di equità e con l'intento di permettere una migliore integrazione dei cattolici nella comunità cantonale, dal 1970 l'articolo 14 della precedente costituzione cantonale metteva a carico dello stato e dei comuni anche le

²⁵ Römisch-katholische Zentralkommission des Kantons Zürich, *Die katholische Kirche im Kanton Zürich*, Jahresbericht 2004, p. 70-71.

²⁶ Per questa parte cf. Ph. Gardaz, *Le statut juridique des Églises réformée et catholique dans le Canton de Vaud*, in AAVV (a cura di A. Loretan), *Rapports Église-État en mutation*, Fribourg 1997.

²⁷ L'articolo 13 della Costituzione precedente recitava infatti: *L'Église évangélique réformée du Canton de Vaud est maintenue comme institution nationale.*

spese del culto cattolico, secondo le stesse norme applicate al culto protestante, tenuto conto dell'importanza numerica raggiunta dai cattolici rispetto alla popolazione riformata.

È interessante notare come né la Chiesa evangelica riformata, né quella cattolica godano in questo contesto dello statuto di diritto pubblico.

La nuova costituzione esige un adeguamento della legge, ma in pratica i cambiamenti potrebbero anche essere molto contenuti. La nuova costituzione prevede infatti il riconoscimento delle chiese cattolica romana ed evangelica riformata come istituzioni di diritto pubblico, ma per quel che concerne il loro finanziamento prevede che lo stato assicuri loro i mezzi necessari alla realizzazione della loro missione²⁸.

Nel **Cantone Ginevra** le cose sono completamente diverse²⁹. Le Chiese sono nel diritto privato ed ai fedeli viene praticamente solo proposto il versamento di un contributo ecclesiastico. Esso è regolato da una legge del 1945, che autorizza il Consiglio di Stato (il governo cantonale) a percepirlo per conto delle tre chiese riconosciute, quella cattolica romana, quella nazionale protestante e quella cattolica cristiana. L'amministrazione cantonale lo calcola e l'aggiunge nella notifica di tassazione dei contribuenti che indicano la loro appartenenza ad una chiesa riconosciuta. Ma il versamento del contributo è totalmente libero; lo stato non può pretenderlo. Il contributo (una tassa fissa di 10 franchi, cui si aggiunge il 16% dell'imposta sul reddito ed il 6% dell'imposta sulla sostanza) concerne naturalmente solo le persone fisiche e solo poco più del 10% dei fedeli cattolici ne versa almeno una parte. Eppure negli anni 90 il 75% delle spese della Chiesa cattolica, necessariamente molto contenute, erano coperte con il contributo ecclesiastico; per il resto si ricorreva a doni, legati e redditi del patrimonio. Oggi la situazione si è aggravata.

Nel **Cantone Neuchâtel**³⁰ troviamo una situazione per lo meno singolare, con un regime di separazione stato – chiesa, ma con il primo che versa comunque una sovvenzione alle tre chiese riconosciute (le stesse del Cantone Ginevra), che sono anche esenti dalle imposte su tutti i loro beni.

Questo compromesso è il risultato di un lungo processo che ha avuto come protagonista la Chiesa protestante. Oggi le tre chiese sono separate dallo

²⁸ L'articolo 170 della nuova Costituzione cantonale recita: *1 L'Eglise évangélique réformée et l'Eglise catholique romaine, telles qu'elles sont établies dans le canton, sont reconnues comme institutions de droit public dotées de la personnalité morale. 2 L'Etat leur assure les moyens nécessaires à l'accomplissement de leur mission au service de tous dans le canton. 3 La loi fixe les prestations de l'Etat et des communes.*

²⁹ Per questo Cantone cf. P. Regad, *Comment l'Église catholique romaine à Genève vit-elle la séparation Église-État?*, in AAVV, a cura di Adrian Loretan, op. cit.

³⁰ Per questo Cantone cf. P. Zen-Ruffinen e Ch. Guy-Ecabert, *La séparation de l'Église et de l'État à Neuchâtel*, in AAVV, a cura di Adrian Loretan, op. cit.

stato, si organizzano liberamente secondo le regole del diritto privato, ma la separazione non è appunto totale. La Costituzione cantonale del 2002 riconosce che esse sono delle istituzioni d'interesse pubblico, che rispettano le tradizioni cristiane del paese e che operano per il suo sviluppo religioso³¹. Il regime delle tre chiese è completato da un accordo particolare del 2001, chiamato concordato, che precisa l'ammontare della sovvenzione che viene loro versata (oggi è di circa 1.6 milioni di franchi), il modo della sua ripartizione (che viene stabilito dalle chiese stesse, generalmente in proporzione al numero di fedeli), la possibilità di assegnare altre sovvenzioni per prestazioni particolari (per i cappellani degli ospedali per esempio). Il concordato precisa pure che l'amministrazione cantonale riscuote gratuitamente il contributo volontario stabilito liberamente dalle chiese per i loro membri, analogamente a quanto avviene a Ginevra. Sembra quasi inutile sottolineare che il contributo volontario copre una parte nettamente inferiore delle spese ecclesiastiche di quella del sussidio statale.

Nel **Cantone Vallese**³² vale anzitutto la pena di segnalare che la prima legge che regola i rapporti tra chiesa e stato è entrata in vigore solo al 1993, con la ripresa dei diversi regolamenti preesistenti, tanto che la stessa «non consacra un nuovo regime, ma fissa piuttosto la pratica seguita fin qui»³³.

In questo Cantone, dove alla chiesa cattolica ed a quelle riformata è riconosciuta la personalità giuridica di diritto pubblico, per quel che concerne le parrocchie cattoliche non sono state costituite le corporazioni parrocchiali, benché la legge lo preveda esplicitamente.

Dal punto di vista finanziario, la legge prevede che i comuni politici siano chiamati a coprire le spese delle parrocchie, nel caso in cui gli altri mezzi finanziari fossero insufficienti³⁴. Questa sovvenzione viene nella maggior parte dei casi inclusa nel preventivo del comune politico e viene perciò prelevata tra le sue risorse ordinarie.

I contribuenti non membri di una chiesa riconosciuta sono liberati dalla partecipazione alla copertura di queste spese, ma devono farne domanda scritta al comune.

La legge autorizza il Cantone a versare anche delle sovvenzioni alle chiese riconosciute, quando si tratta di spese legate ad attività sovra parroc-

³¹ Cf. gli articoli 97 e 98 della Costituzione in vigore dal 1° gennaio 2002.

³² Per questo Cantone cf. Johannes Theler, *Rapports entre l'Église et l'État en Valais : un modèle original de financement des tâches ecclésiastiques*, in AAVV, a cura di Adrian Loretan, op.cit. (lo stesso articolo si trova in tedesco in AAVV, a cura di Adrian Loretan, *Kirche – Staat im Umbruch*, Zürich, 1995).

³³ „Elle ne consacre pas un régime nouveau en soi, mais plutôt fixe la pratique suivie jusqu'ici”, J. Theler, op. cit. p. 196.

³⁴ Cf. articolo 2 della Costituzione cantonale.

chiali, come per esempio la formazione degli adulti, l'assistenza spirituale in ospedale o nelle carceri, l'insegnamento della religione. Attualmente è stato fissato un tetto di 500 000 franchi annui per queste sovvenzioni pubbliche cantonali.

Nel **Cantone Ticino**, a grande maggioranza di confessione cattolica, il finanziamento pubblico delle chiese (dal 1998 è riconosciuta di diritto pubblico anche la Chiesa evangelica riformata) rimane un problema insoluto e lo è da ormai parecchio tempo, anche perché la «Legge sulla libertà della Chiesa cattolica e sull'amministrazione dei beni ecclesiastici» del 1886 è rimasta in vigore fino alla fine del 2004. Elaborando la nuova «Legge sulla Chiesa cattolica» il legislatore ha voluto riconoscere la personalità giuridica di diritto pubblico ai comuni parrocchiali, alla diocesi e ad altri enti ecclesiastici (a differenza della vecchia legge che riconosceva solo i comuni parrocchiali), ha lasciato ampio margine di manovra alla Chiesa, ma si è guardato bene dall'affrontare in modo approfondito il tema del finanziamento pubblico, limitandosi a dare alcune indicazioni di massima.

La situazione attuale presenta diverse soluzioni differenti tra i comuni parrocchiali: alcuni hanno l'imposta di culto (oggi ridotta di fatto ad un contributo volontario, dato che il non pagamento della stessa non ha nessuna conseguenza sull'appartenenza alla corporazione), altri ricevono un contributo dal comune politico, altri ancora ricorrono al reddito del patrimonio. Ciò comporta una precarietà generale e sostanziali differenze da una parrocchia all'altra.

3. Le altre forme di raccolta di fondi

Se, per quanto detto sopra, soprattutto nelle parrocchie della Svizzera tedesca, la gran parte del finanziamento delle attività ecclesiali passa attraverso il prelievo dell'imposta di culto o attraverso i contributi diretti dei cantoni, anche in Svizzera si conoscono naturalmente altre forme tradizionali di finanziamento: si tratta per esempio dei redditi ottenuti dal patrimonio delle parrocchie e delle diocesi o delle fondazioni ad esse legate, oppure dei ricavi ottenuti dalle attività svolte dalle istituzioni ecclesiastiche (piuttosto ridotti), per non parlare evidentemente delle collette domenicali o in occasioni di manifestazioni particolari (spesso destinate ad opere caritative), delle donazioni, oppure di forme di perequazione volontaria tra i sacerdoti, laddove i loro stipendi non sono gli stessi (c'è un organismo svizzero e diversi a livello cantonale o diocesano).

In quest'ambito è particolarmente importante il ruolo giocato dall'azione nazionale *Sacrificio quaresimale*³⁵, portata avanti in collaborazione con analo-

³⁵ «Fastenopfer» in tedesco e «Action de Carême» in francese.

ghe azioni della Federazione delle Chiese protestanti svizzere e della Chiesa cattolica cristiana della Svizzera³⁶. Il *Sacrificio quaresimale*, SQ, è una fondazione privata costituita nel 1961 ed è amministrata da un consiglio nominato dai vescovi svizzeri e la colletta nazionale che promuove è destinata in gran parte alle missioni ed all'aiuto allo sviluppo; una parte del ricavo serve però a finanziare direttamente le diocesi (prende il nome di «parte diocesana») e un'altra le attività «nazionali» o delle regioni linguistiche. Il ricavo della colletta non è trascurabile³⁷, benché in preoccupante diminuzione da qualche anno, essendo passato dai circa 23 milioni di franchi del 1992, con una cifra costantemente sopra i 20 milioni fino al 2001, a poco più di 17 milioni nel 2004³⁸.

4. Il finanziamento delle diocesi³⁹

Sono gli organismi ecclesiastici cantonali che si assumono la copertura di una importante parte delle spese delle diocesi. Le grandi differenze di dimensione e soprattutto di organizzazione delle sei diocesi e dei cantoni che le compongono portano però ad avere molteplici forme e tassi di finanziamento, come pure un'incidenza molto variabile dei contributi degli organismi civili – ecclesiastici.

Per la diocesi più grande, quella di Basilea ma con sede vescovile e Solothurn, il sostegno attraverso il cosiddetto contributo diocesano figura esplicitamente negli statuti della commissione finanziaria degli organismi ecclesiastici cantonali che le appartengono. L'appoggio consiste anche nella collaborazione in materia budgetaria e nell'allestimento dei conti. La partecipazione delle *chiese cantonali* rappresenta il 52% dei ricavi, ma alcuni cantoni che hanno un concordato con la diocesi finanziano direttamente anche alcune spese particolari, come per esempio lo stipendio dei vescovi. Nel 2003 il contributo versato attraverso le corporazioni cantonali si elevava a circa 2.80 franchi per fedele cattolico.

³⁶ L'azione si chiama «Pane per i fratelli» per i protestanti ed «Essere solidali» per i cattolici cristiani.

³⁷ Nel 2004 i ricavi del SQ sono stati 22.2 milioni di franchi, di cui poco più di 17 milioni provenienti dalla colletta (essendo la fondazione impegnata nell'aiuto ai paesi in via di sviluppo riceve anche contributi pubblici federali); ciò ha permesso di versare poco più di un milione alle diocesi (la «parte diocesana»), 2.7 milioni ad altri progetti portati avanti in Svizzera (cf. qui di seguito) e circa 10 milioni a progetti pastorali e di sviluppo nei paesi poveri.

³⁸ Cf. Jahresbericht 2004, il rapporto non è disponibile in italiano, a p. 22.

³⁹ Per questo capitolo cf. soprattutto *RKZ Compiti e prestazioni*, pubblicato dalla Conferenza centrale cattolica romana della Svizzera nel marzo 2003 in due versioni, una breve in tedesco, francese e italiano e una più articolata solo in tedesco ed in francese; la parte sul finanziamento delle diocesi è presente solo nella versione più articolata.

Nella seconda diocesi per dimensione, quella di Chur che comprende Zurigo, il cantone più popoloso della Svizzera, esiste pure un organismo di coordinamento dei contributi versati dagli organismi ecclesiastici cantonali, che nel 2003 ha proposto di aumentare il contributo per fedele cattolico da 2 a 3 franchi annui, al fine di poter partecipare al finanziamento della facoltà di teologia e del seminario che hanno sede a Chur. Non è poi da dimenticare che un regolamento particolare applicato nel Cantone Zurigo fa sì che la corporazione ecclesiastica cantonale si assuma la totalità delle spese del vicariato generale e del tribunale ecclesiastico che hanno sede nella città di Zurigo.

La terza diocesi per dimensione, quella di Losanna – Ginevra – Friburgo, con sede in quest'ultima città, ha un regime simile, nonostante le situazioni particolari dei cantoni di Ginevra e Neuchâtel. Il contributo degli organismi ecclesiastici cantonali è calcolato in proporzione al numero di fedeli cattolici del cantone e si aggira attorno ai 2 franchi annui a testa. A questi vanno aggiunti modesti redditi del patrimonio ed una colletta organizzata in tutte le parrocchie della diocesi una volta all'anno.

Nella diocesi di San Gallo, che comprende, accanto al cantone omonimo, solo i due piccoli semi cantoni di Appenzello interno e di Appenzello esterno, la corporazione cattolica cantonale assume in larga misura le spese della diocesi attraverso l'imposta di culto e partecipa insieme ai rappresentanti della curia vescovile all'allestimento del preventivo. Il contributo per fedele cattolico ha raggiunto 15.20 franchi nel 2002.

Nella diocesi di Sion, che comprende il Cantone Vallese ed una piccola parte di Vaud (ma a cui bisogna togliere otto parrocchie del cantone che sono affidate all'abbazia "nullius" di Saint-Maurice) le entrate principali provengono da collette effettuate nelle chiese. Tra gli altri contributi c'è da segnalare quello del Cantone, che era di 370 mila franchi nel 2002, su un preventivo globale di 2.1 milioni.

Molto problematica la situazione nella diocesi di Lugano, che coincide con il territorio del Cantone Ticino. Attualmente né le parrocchie, né tanto meno il cantone partecipano al finanziamento della diocesi, che deve perciò ricorrere a mezzi propri, come i redditi del patrimonio e di alcune amministrazioni diocesane, doni, legati e addirittura alla vendita di immobili. Esiste da circa quindici anni un „Fondo attività diocesane”, alimentato dalle parrocchie su base volontaria (e per questo motivo alcune non hanno mai versato nulla), che riesce a raccogliere a malapena 200 mila franchi all'anno, cioè meno di un franco per fedele cattolico.

Tutte le diocesi ricevono ancora il già menzionato contributo del Sacrificio quaresimale, sempre più contestato dalle cerchie che vorrebbero che i fondi raccolti mediante questa colletta fossero tutti devoluti all'aiuto ai paesi più

poveri. La somma versata alle diocesi è comunque decisamente contenuta, dato che supera di poco il milione di franchi all'anno in totale.

Nel complesso le diocesi percepiscono una somma che corrisponde a circa l'1% dell'insieme delle imposte di culto, una cifra evidentemente risibile, segno di uno squilibrio poco ragionevole tra le risorse disponibili alla base (nelle corporazioni parrocchiali) e quelle disponibili ai vertici (le autorità diocesane). Questo squilibrio viene oggi considerato sempre più problematico anche dai grandi difensori del sistema di finanziamento svizzero della Chiesa cattolica⁴⁰.

5. Le attività sovra-cantonali

Nonostante la frammentazione dovuta alle quattro regioni linguistiche ed ai ventisei cantoni e semi cantoni, in Svizzera troviamo un numero non trascurabile di organismi ecclesiali regionali o «nazionali», sovvenzionati attraverso il cosiddetto «co-finanziamento», per il fatto che le loro risorse finanziarie provengono in parte dalla CCCRS ed in parte dalla fondazione SQ⁴¹.

Mentre la seconda preleva questi fondi dalla colletta annuale, la prima li ottiene dalle organizzazioni cantonali. A questo proposito occorre qualche considerazione supplementare. Se si tiene infatti conto delle già richiamate grandi differenze esistenti da un cantone all'altro (il numero dei residenti cattolici, i mezzi finanziari a disposizione dell'organizzazione cantonale, la forza fiscale del cantone, la diversità dei sistemi fiscali in vigore) si comprende facilmente come i contributi versati alla Conferenza centrale rappresentino un carico d'importanza molto variabile da un cantone all'altro. Per alcuni questa partecipazione finanziaria pesa fortemente sui conti annuali, per altri rappresenta un onere proporzionalmente molto inferiore. Per stabilire la cifra dovuta da ogni organizzazione cantonale è stata così elaborata una chiave di ripartizione, che tiene largamente conto delle differenze summenzionate⁴².

In una pubblicazione recente⁴³, nella quale i compiti e le prestazioni della CCCRS sono descritti in modo dettagliato, viene anche spiegato il «co-finanziamento». Per cogliere la portata di questo strumento al servizio dell'attività pastorale, vale la pena di considerare sia l'evoluzione dei fondi a disposizione, che il loro impiego.

⁴⁰ Cf. D. Kosch, *Kirchenfinanzierung in der Schweiz*, p. 2.

⁴¹ Il co-finanziamento è regolato sin dal 1983 da un contratto sottoscritto dalla Conferenza dei vescovi svizzeri, dal SQ e dalla CCCRS.

⁴² Nel 2005 è entrata in vigore una nuova chiave di ripartizione che ha permesso anche di semplificare il sistema di calcolo precedente.

⁴³ *RKZ Compiti e prestazioni*.

Per quel che concerne il primo aspetto, si può osservare come dal 1972 (anno in cui è entrato in funzione questo sistema) la quota-parte della Conferenza centrale sia aumentata regolarmente. È invece rimasta più o meno stabile in termini assoluti ma si è ridotta in percentuale quella del Sacrificio quaresimale. Si è infatti passati da 0.37 milioni di franchi per la CCCRS e 2.73 per il SQ nel 1972 a 5.27 milioni per la CCCRS e 2.75 per il SQ nel 2004. L'evoluzione si spiega facilmente se si ricorda che l'azione SQ è nata molto prima, negli anni sessanta, proprio con l'intento di finanziare sia le attività della Chiesa cattolica in Svizzera, che quelle delle chiese sorelle nelle regioni di missione.

L'idea di finanziare le attività sovra cantonali anche con il ricavo delle imposte di culto si è però fatta strada abbastanza presto ed è diventata realtà nel 1971, con la fondazione della CCCRS. A lungo termine potrebbe anche verificarsi un'assunzione totale di questo compito da parte della Conferenza centrale.

Una commissione mista di esperti (costituita da otto delegati della CCCRS, otto del SQ e due della Conferenza dei vescovi) esamina annualmente le domande di sussidio inoltrate dalle istituzioni che operano a livello svizzero, delle regioni linguistiche o comunque a livello sovra diocesano, propone le somme da assegnare (che devono poi essere approvate sia dall'assemblea plenaria della CCCRS che dal consiglio di fondazione del SQ), stabilisce dei piani finanziari e controlla l'utilizzazione dei sussidi accordati. Inoltre, da alcuni anni a questa parte, al fine di rendere più efficace l'allocatione dei sussidi, ma anche perché sotto la pressione della diminuzione delle risorse, la Conferenza centrale ha iniziato a proporre, se non proprio ad imporre, la sottoscrizione di contratti di prestazione con le istituzioni sussidiate, per mezzo dei quali controlla, non solo le prestazioni fornite, ma anche i metodi di gestione.

Nella recente già citata pubblicazione della Conferenza centrale troviamo elencate tutte le istituzioni che beneficiano di sussidi attraverso il «co-finanziamento». Le stesse sono classificate in otto categorie. La prima è costituita dai Mass media (si tratta essenzialmente dell'agenzia di stampa cattolica KIPA e degli uffici regionali linguistici che si occupano dei rapporti con la radio e la televisione pubbliche), a cui va un quarto dei sussidi. Non trascurabile neppure la parte attribuita agli Organi direttivi della Chiesa (si tratta del segretariato e delle commissioni della Conferenza dei vescovi), a cui va il 18.5% dei sussidi. Seguono le categorie: Formazione e perfezionamento (si tratta di istituti regionali o svizzeri che non vengono finanziati a livello cantonale), con il 16.5; Associazioni di adulti, con il 14%; Animazione (si tratta essenzialmente della Commissione di catechesi interdiocesana, dell'istituto di liturgia e del

servizio per la pastorale biblica, pure interdiocesani) con il 10.5%; Associazioni di giovani, con l'8.5%; Compiti pastorali particolari (soprattutto la già citata *Migratio*), con il 5.5%; Organizzazioni internazionali (cinque organismi cattolici internazionali che hanno la loro sede a Ginevra) con l'1.5%.

Si tratta in totale di ben 55 uffici o organizzazioni. Accanto a questi finanziamenti ricorrenti la CCCRS sostiene, di regola solo parzialmente, anche progetti puntuali, come per esempio l'incontro del papa con i giovani svizzeri a Berna nel giugno del 2004, oppure attività strettamente legate allo studio ed all'applicazione del diritto civile-ecclesiastico, ma nel complesso l'incidenza di questi ultimi è marginale.

Da qualche anno a questa parte, vuoi per la diminuzione del ricavo della colletta del SQ, vuoi per la crisi economica che ha ridotto il gettito fiscale e di conseguenza gli importi a disposizione delle corporazioni parrocchiali e cantonali, il co-finanziamento è sotto pressione. Ciò ha portato, anche grazie allo strumento costituito dai contratti di prestazione, a cercare di contenere le somme versate ed a ridurre le istituzioni finanziate. Diventa inoltre sempre più forte la critica e la pressione nei confronti dei membri della CCCRS che non versano la totalità dei loro contributi, le diocesi di Lugano e di Sion e la corporazione cantonale del Cantone Svitto⁴⁴. Esemplare in questo senso il comunicato stampa emesso dopo l'assemblea plenaria della CCCRS del 24 e 25 giugno 2005, con il quale i tre membri summenzionati vengono non solo accusati di mancanza di solidarietà, ma addirittura considerati una "spada di Damocle" sospesa sul finanziamento solidale delle attività della Chiesa cattolica a livello svizzero⁴⁵.

⁴⁴ La Diocesi di Sion non può impiegare i fondi pubblici per attività esterne alla diocesi e sembra non trovare altre vie per sopperire a questa carenza; la Diocesi di Lugano ha una situazione precaria già a livello del finanziamento delle attività interne; la costituzione della corporazione cantonale di Svitto non autorizza l'uso di fondi cantonali per attività esterne al cantone e i numerosi tentativi di portare ad un cambiamento, compreso un intervento del vescovo, non hanno finora trovato una maggioranza tra i fedeli.

⁴⁵ Il comunicato stampa del 28.06.2005, firmato da Daniel Kosch afferma quanto segue: „Le fait que l'Eglise cantonale schwytoise et les deux diocèses membres de la Conférence centrale (Lugano et Sion) ne s'acquittent pas de l'entier de leurs contributions respectives, se soustrayant ainsi à leur devoir de solidarité au niveau suisse, a été qualifié d'«épée de Damoclès» suspendue au-dessus du financement solidaire des activités de l'Eglise à l'échelon de la Suisse. Cette attitude pourrait en effet décourager la bonne volonté des grandes organisations ecclésiastiques cantonales qui supportent depuis de nombreuses années le gros de la charge du financement des organes centraux de la direction de l'Eglise. Aussi, dès l'an prochain, la Conférence centrale signalera également aux institutions cofinancées que le manque de fonds pour leurs subsides est *de facto* imputable au versement incomplet de certaines contributions. Ce trou représente une somme de Fr. 400.000.-, soit 7% du crédit du cofinancement de la Conférence centrale”.

6. Considerazioni conclusive

Da quanto esposto (necessariamente incompleto, benché manchino solo aspetti marginali) si può concludere che il sistema di finanziamento della Chiesa cattolica in Svizzera è piuttosto singolare, in particolare per quel che concerne il finanziamento pubblico. Questo tipo di finanziamento, che è d'altronde la parte preponderante, è inoltre molto differente da un cantone all'altro (e anche tra i comuni di uno stesso cantone) ed è molto complicato a livello sovra cantonale.

Anzitutto può stupire chi non vive in Svizzera che le risorse provenienti dalle imposte di culto non vadano agli organismi canonici (parrocchie e diocesi), ma alle corporazioni di fedeli, prevalentemente ma non solo di diritto pubblico, strutturate in modo democratico (comuni parrocchiali e «chiese cantonali» o federazioni cantonali delle parrocchie). Le imposte di culto, riscosse a livello dei comuni parrocchiali, devono perciò salire «dal basso» verso gli organismi «superiori».

A causa delle notevoli disuguaglianze nel sistema di finanziamento tra i cantoni e delle altrettanto grandi disuguaglianze nella forza fiscale dei diversi comuni parrocchiali, le risorse sono distribuite in modo molto differente, tanto che accanto a corporazioni parrocchiali o cantonali ricche ne troviamo di povere. Per non parlare delle diocesi, sistematicamente con meno risorse rispetto alle corporazioni comunali e cantonali.

Le risorse finanziarie disponibili si distribuiscono infatti ai vari livelli in modo da formare una specie di piramide: delle somme raccolte a livello comunale ne arriva circa il 10-20% a livello cantonale e solo l'1-2% a livello diocesano o svizzero⁴⁶. Che questa distribuzione sia per lo meno strana può anche essere evidenziato meglio se facciamo un paragone con le finanze pubbliche in generale, dove le entrate fiscali si distribuiscono come segue: circa il 30% ai comuni, circa il 33% ai cantoni e circa il 38% alla Confederazione.

La problematicità del sistema sta emergendo con forza soltanto da una quindicina di anni, sotto la pressione delle ristrettezze finanziarie, ma non è difficile capire che si trova alla sua radice. Il fatto che i responsabili dell'attività pastorale, siano essi a livello parrocchiale, regionale o diocesano, debbano di fatto negoziare sistematicamente l'uso delle risorse finanziarie ha certamente il vantaggio di permettere una reale corresponsabilità dei laici, ma in situ-

⁴⁶ Sulla pagina web della Diocesi di Basilea (www.bistum-basel.ch) sotto la rubrica Diocèse – Devoirs, vengono citate queste cifre riferite al 1991: su più di 300 milioni di franchi di spese totali per scopi pastorali nella Diocesi (esclusi i pagamenti diretti dei cantoni), ben 296 erano stati spesi dai comuni parrocchiali, 31 dalle «chiese nazionali» e solo 3 dalla Diocesi in senso stretto

azioni conflittuali i secondi hanno di fatto sempre il coltello dalla parte del manico, con la possibilità di forti condizionamenti⁴⁷.

Anche nell'attuale lavoro di riorganizzazione, volto a semplificare il sistema di finanziamento sovra cantonale ed a ridurre gli organismi sovvenzionati, si ha la netta impressione che la guida non sia nelle mani dei vescovi, ma piuttosto delle corporazioni civili – ecclesiastiche e soprattutto della CCCRS.

Non va infine dimenticato che, benché attualmente il sistema permetta di avere ancora notevoli risorse a disposizione, in prospettiva, con l'avanzare di una società pluralista, il finanziamento pubblico potrebbe anche venire messo seriamente in discussione, in particolare mediante la crescente separazione tra stato e chiese, con serie conseguenze. Questo pericolo non è evidentemente ignorato, ma considerato molto lontano, tanto che non sembra preso seriamente in considerazione dalla maggior parte dei responsabili delle finanze ecclesiastiche in Svizzera.

FINANSOWANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W SZWAJCARII (STRESZCZENIE)

Finansowanie Kościoła katolickiego (jak też Kościołów reformowanych) opiera się w Szwajcarii na podatku kościelnym. Mimo to istnieją liczne rozwiązania, gdyż zgodnie ze szwajcarską ustawą zasadniczą w poszczególnych kantonach kształtują się odmienne sposoby relacji między Kościołem a państwem. W większości kantonów (także niemieckojęzycznych) istnieją wspólne państwowo-kościelne organy: gminy kościelne (struktury paralelne do kanonicznych parafii) i organizacje kantonalne, które w wielu przypadkach określane są jako kościoły krajowe (*Landeskirchen*). Wysokość podatków kościelnych, ale także budżet i poziom wydatków, ustalane są demokratycznie przez gminy kościelne. Cztery z dwudziestu sześciu kantonów nie pobierają podatku kościelnego. Kurie biskupie są finansowane częściowo z przychodów z nieruchomości oraz składek i ofiar wiernych. Gminy kościelne przekazują także na kurie 1% pobranego podatku kościelnego. Współfinansowanie Kościoła pochodzi także z Rzymsko-Katolickiej Centralnej Konferencji (RKZ) oraz akcji „Fastenopfer” (ofiara postna), działających na obszarze całej Szwajcarii. RKZ dostarcza 5,3 milionów franków szwajcarskich, natomiast „Fastenopfer” – 2,7 milionów. W wielu kantonach francuskojęzycznych (Westschweiz) i włoskojęzycznych (Tessin) istnieje odmienna organizacja finansów kościelnych. W kantonach Genf (Genewa) oraz Neuenburg Kościół i państwo są rozdzielone, nie istnieją zatem struktury państwowo-kościelne. W kantonach Waadt i Wallis Kościoły są jeszcze finansowane bądź wspierane przez państwo. W kantonie Tessin Kościół ma wprawdzie osobowość prawną, nie istnieją jednak żadne wspólne struktury, a podatek kościelny jest pobierany jedynie w jednej piątej parafii. Problemem są także wystąpienia z Kościoła. Chociaż ich liczba nie jest w ostatnich latach zbyt wielka (ok. 20 tysięcy osób rocznie), to jednak w dalszej perspektywie mogą one negatywnie wpłynąć na finansowanie Kościoła.

⁴⁷ In Svizzera nessun cattolico ha dimenticato il conflitto che, tra il 1990 ed il 1997, oppose il vescovo di Chur, Wolfgang Haas, a praticamente la totalità delle corporazioni di diritto pubblico della sua diocesi, alcune delle quali bloccarono addirittura i loro contributi alla diocesi.

O. WALDEMAR WESOLY SVD
Olsztyn

INTERNET W ŻYCIU KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: pojęcie „Internet”, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Internet w teologii i duszpasterstwie, znaczenie Internetu w życiu Kościoła.

Schlüsselworte: Begriff „Internet”, Päpstlicher Rat für soziale Kommunikationsmittel, Internet in der Theologie und Seelsorge, Bedeutung des Internets im Leben der Kirche.

Wstęp

Jeszcze 15-20 lat temu do klasycznych kanałów masowego komunikowania zaliczano prasę, kino i telewizję. Dzisiaj doszedł potężny środek komunikacyjny – Internet.

Internet – dosłownie „międzysiec” – to „pewna ilość sieci lokalnych (LAN) połączonych w jedną wspólną sieć. Słowo to napisane wielką literą (Internet) oznacza ogólnoswiatową sieć komputerową, będącą połączeniem tysięcy sieci”¹. Internet jest zjawiskiem wyjątkowym – nie ma właściciela. Nie ma również centrum, które decydowałoby o strategii jego rozwoju w skali świata. Jest to „rozległa sieć o ogólnoswiatowym zasięgu, będąca zbiorem setek tysięcy lokalnych sieci komputerowych, a także pojedynczych komputerów używających protokołu komunikacyjnego TCP/IP. Przeznaczona pierwotnie wyłącznie do przekazu danych, coraz częściej staje się medium transportowym usług głosowych VoIP lub multimedialnych w czasie rzeczywistym”². Dzisiaj Internet stał się siecią o zasięgu globalnym i jest dostępny dla każdego użytkownika. Aby korzystać z sieci, trzeba mieć: komputer, dostęp do sieci poprzez linię telefoniczną i modem lub łącze stałe, odpowiednie oprogramowanie.

¹ Internet, w: <http://portalwiedzy.onet.pl/10400,haslo.html> (20.05.2005).

² Internet, w: http://www.networld.pl/leksykon/nw_term_info.asp?termin_nazwa=Internet (21.05.2005).

Do rozwoju sieci przyczyniły się potrzeby militarne Stanów Zjednoczonych. W roku 1957 w Departamencie Obrony Stanów Zjednoczonych powołano specjalną agencję pod nazwą ARPA (Agencja Zaawansowanych Projektów Badawczych). W 1962 r. zrodziła się idea sieci bez centralnego komputera, w której istniałoby wiele dróg pomiędzy węzłami łączącymi poszczególne sieci komputerowe. Sieć taka jest w stanie wytrzymać atak nuklearny. W 1971 r. siecią połączyło się kilka amerykańskich uniwersytetów, natomiast w 1973 r. przeniesiono ją do Europy. W 1983 r. stworzono cywilny Internet. Polska dołączyła do sieci światowej w 1990 r. Rok później powstał system WWW = World Wide Web, który łączy ze sobą cały świat³.

Na początku 2001 r. liczba serwerów internetowych przekroczyła 100 mln (z czego 45% to komputery przyłączone w 2000 r.), natomiast przybliżona liczba użytkowników Internetu w 2001 r. wynosiła 350 mln. Według różnych szacunków w Polsce korzysta z sieci od 4,5 do 7 mln osób, a na świecie w roku 2005 liczba użytkowników przekroczyła miliard⁴. W Polsce na dziesięciu obywateli z Internetu korzysta dwóch. Dla porównania w Niemczech na dziesięciu obywateli sześciu regularnie korzysta z Internetu⁵. Z Internetu od początku korzysta także Kościół, a medium to stało się znakiem czasu współczesnego Kościoła⁶.

W niniejszym artykule omówiony zostanie stosunek Stolicy Apostolskiej do Internetu, zastosowanie Internetu w teologii i w duszpasterstwie. Analizie zostaną poddane plusy i minusy Internetu.

1. Stolica Apostolska a Internet

22 listopada 2001 r. w Sali Klementyńskiej Pałacu Apostolskiego Jan Paweł II nacisnął klawisz laptopa, który rozesłał na rozległy teren Australii i Oceanii posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Oceania*. Już w 1981 r. Papież uczył, że „nie można nigdy manipulować prawdą, pomijać sprawiedliwości, ani zapominać o miłości, jeśli chce się odpowiadać tym normom deontologicznym; zapominanie o tych normach lub lekceważenie ich prowadzi do stronniczości, zgorznienia, uległości wobec możnych lub podporządkowania się interesom państwa”⁷. W opublikowanym w 1990 r. orędziu zatytułowanym *Misja Kościoła w erze komputerów* postulował włączenie techniki komputerowej w ewangelizację świata: „Metody ułatwiające porozumiewanie się i dialog

³ Internet. Historia, w: <http://kaska.pr.radom.pl/stronadyd/historia.html> (20.05.2005).

⁴ Por. http://www.phonesat.pl/visp_program_partnerski.php3 (20.05.2005).

⁵ Por. Christ in der Gegenwart 18 (2005), s. 138.

⁶ Por. E. Teufel, *Die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Stimmen der Zeit 2 (2004), s. 75.

⁷ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności*, 4 Niedziela Wielkanocna 1981, L'Osservatore Romano 5 (1981), wyd. pol., s. 5.

między członkami Kościoła pozwalają na zacieśnienie więzów jedności. Bezpośredni dostęp do informacji umożliwił Kościołowi pogłębienie dialogu ze współczesnym światem. W nowej kulturze komputerów Kościół może szybciej informować świat o swoim «credo» i wyjaśniać swoje stanowisko wobec każdego problemu czy wydarzenia. Może też wyraźniej słyszeć głos opinii publicznej i prowadzić nieustanny dialog z otaczającym go światem⁸.

W orędziu na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2001 r. Papież pisał: „Kościół nie może nie angażować się coraz głębiej w zmieniający się świat komunikacji społecznej. Globalna sieć komunikacji społecznej poszerza się i staje się coraz bardziej złożona, a środki przekazu społecznego mają coraz bardziej widoczny wpływ na kulturę i jej przekazywanie⁹”. Rok później Papież podkreślił, że Kościół w każdej epoce kontynuuje dzieło rozpoczęte w dniu Pięćdziesiątnicy, gdy Apostołowie, w mocy Ducha Świętego, wyszli na ulice Jerozolimy, aby głosić Ewangelię Jezusa Chrystusa w wielu językach. W swojej bogatej historii Kościół przekraczał wiele barier geograficznych i kulturowych. Każde z nich wymagało nowej energii i wyobraźni do głoszenia zawsze tej samej Ewangelii Jezusa Chrystusa. Nowy świat cyberprzestrzeni jest ogromnym i ważnym impulsem do głoszenia Ewangelii. „Wezwanie to jest w samym sercu tego, co znaczy u początku nowego tysiąclecia podążać za wezwaniem Pana, aby *wypłynąć na głębie*”¹⁰.

W liście apostolskim *Szybki rozwój* Jan Paweł II napisał: „Szczególnie nowe technologie stwarzają nowe możliwości komunikowania pojmowanego jako służba rządom pasterskim i organizacji rozlicznych zadań chrześcijańskiej wspólnoty. Pomyślmy na przykład o Internecie, który nie tylko dostarcza materiały służące większej informacji, ale przyzwyczajają osoby do komunikacji interaktywnej. Wielu chrześcijan korzysta już w sposób twórczy z tego nowego narzędzia, wykorzystując jego możliwości w ewangelizacji, wychowaniu, wewnętrznej komunikacji, zarządzaniu i rządzeniu. Obok Internetu należy także korzystać z innych nowych mediów i wypróbować wszystkie możliwości tradycyjnych narzędzi. Dzienniki i czasopisma, rozmaitego rodzaju wydawnictwa, telewizja i radio katolickie pozostają bardzo pożyteczne w pełnej panoramie kościelnej komunikacji”¹¹.

⁸ Jan Paweł II, *Misja Kościoła w erze Komputerów*, Orędzie na XXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1990, L'Osservatore Romano 1 (1990), wyd. pol., s. 1-3.

⁹ Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie na dachach: Ewangelia w dobie globalnej komunikacji*, w: <http://wiara.pl/tematcaly.php?idenart=1037014301> (21.05.2005).

¹⁰ Jan Paweł II, *Internet: nowe forum głoszenia Ewangelii*, Watykan 24.01.2002, w: www.kuriadodatek.szczecin.opoka.org.pl/czytelnisroki/2002.htm (23.05.2005).

¹¹ Jan Paweł II, *Szybki rozwój*, List apostolski o mediach, Watykan, 24.01.2005, w: <http://newkat.katoli.pl/artykuly> (23.05.2005).

Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, której przewodniczy abp John P. Foley, wydała dokument pt. *Kościół a Internet*. W dokumencie czytamy m.in.: „To, że Kościół interesuje się Internetem jest szczególnym wyrazem jego zainteresowania środkami komunikacji społecznej. [...] Internet ma zastosowanie w wielu rodzajach działalności i programach kościelnych – ewangelizacji, w tym zarówno reewangelizacji, nowej ewangelizacji, jak i tradycyjnej misyjnej posłudze *ad gentes*, katechezie i innych rodzajach edukacji, wiadomościach i informacjach, apologetyce, zarządzaniu i administracji oraz pewnych formach duszpasterskiego poradnictwa i kierownictwa duchowego. Chociaż rzeczywistość wirtualna cyberprzestrzeni nie może stać się zamiennikiem prawdziwej wspólnoty ludzkiej, wcielonej rzeczywistości sakramentów i liturgii czy też bezpośredniej proklamacji Ewangelii, może jednak je uzupełniać, przyciągać ludzi do pełniejszego doświadczenia życia wiary i ubogacać religijne życie korzystających z niej osób”¹². Magisterium Kościoła postuluje włączenie kształcenia w zakresie korzystania z Internetu w całościowy program edukacji medialnej chrześcijan. Plany duszpasterskie odnośnie do środków przekazu powinny uwzględniać takie kształcenie zarówno w formacji duchowieństwa, jak i ludzi świeckich.

W dokumencie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu *Etyka w Internecie* czytamy: „Internet może służyć ludziom w odpowiedzialnym korzystaniu z wolności i demokracji, rozszerzać zakres dostępnych wyborów w różnych sferach życia, rozszerzać horyzonty edukacyjne i kulturowe, znosić podziały, promować rozwój ludzi na różne sposoby. [...] Internet może jednoczyć ludzi, może także ich dzielić, zarówno jako jednostki, jak i wzajemnie nieufne grupy, rozdzielone ideologią, polityką, własnością, rasą lub grupą etniczną, różnicami międzypokoleniowymi, a nawet religią [...] Internet może wnieść niezwykle cenny wkład w życie ludzkie. Może wspierać pomyślność i pokój, wzrost intelektualny i estetyczny, wzajemne zrozumienie między ludami i narodami na skalę globalną”¹³.

2. Internet w teologii

W Legnicy odbyły się już trzy Katolickie Sympozja Wirtualne (2001, 2002, 2003)¹⁴. Jeden z uczestników legnickich sympozjów, ks. Grzegorz Strzelczyk, zadał pytanie: „Co może zaoferować sieć tym, którzy profesjonal-

¹² *Kościół a Internet*, nr 1. 5. 7, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Watykan 22.02.2002, w: <http://ekai.pl/bib.php/dokumeny/kin/kin.html> (18.05.2005).

¹³ *Etyka w Internecie*, nr 9.18, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Watykan 22.02.2002; w: <http://ekai.pl/bib/dokumenty/evi/evi.html> (20.05.2005).

¹⁴ Por. <http://www.symposium.amen.pl/index.html> (18.12.2003).

nie zajmują się teologią – zwłaszcza nie tyle jej popularyzacją, co badaniami?”. Odpowiadając stwierdził m.in.: „Teologiczne czasopismo internetowe to oczywiście nie jedyna możliwość wykorzystania Internetu dla teologii. Sieć pozwala na błyskawiczny dostęp do informacji z całego świata, pozwala zatem na: łatwiejsze zdobywanie informacji o publikacjach książkowych (większość wydawnictw rozsyła informacje o nowościach drogą e-mailową) i samych książek (księgarnie internetowe) oraz o czasopismach (jednak wciąż jeszcze stosunkowo niewiele czasopism teologicznych prowadzi swoje strony chociażby ze spisem treści numerów...); łatwiejsze zdobywanie informacji na temat książek znajdujących się w bibliotekach (prawie wszystkie liczące się biblioteki teologiczne na świecie udostępniają katalogi on-line), co ma spore znaczenie w przypadku rzadkich pozycji; łatwiejszą wymianę informacji pomiędzy uprawiającymi teologię (aż po realizację wspólnych projektów przez osoby z różnych krajów czy kontynentów), nie do pominięcia jest tu kontakt e-mailowy pomiędzy studentami i promotorami; dostęp do teologicznie użytecznych baz danych (bibliografie i zbiory tekstów on-line, większość niestety za odpłatnością; przykładem mogą być bazy prowadzone przez wydawnictwo Brepols www.brepols.com). Trudno się oprzeć wrażeniu, że mamy do czynienia obecnie z zaledwie wstępną fazą zbliżenia teologii i sieci (czy szerzej – technik komputerowych). Sporą przeszkodą są pieniądze: teologia nie należy do nauk, z których można ciągnąć bezpośrednie zyski. A narzędzia do jej uprawiania są kosztowne (wystarczy pomyśleć, ile kosztowało wydanie *Patrologia Latina* w wersji cyfrowej). Jednak ogólne wrażenie wydaje się być pozytywne: środowiska teologiczne (może nawet szybciej niż środowiska kościelne w ogóle) coraz szerzej wykorzystują sieć (i w ogóle komputery). No i jak to w naszym świecie bywa: popyt stymuluje podaż, perspektywy na przyszłość wydają się więc być jak najlepsze”¹⁵.

Informacje z Internetu można wykorzystać w wielu przypadkach i na różne sposoby. Teologia bowiem (na dobre) zagościła w Internecie¹⁶. Temat teologii w Internecie omawia książka ks. prof. Tomasza Węclawskiego *Sieć*¹⁷. Autor wykazał, że nowe sposoby przekazywania informacji mogą stwarzać niewyobrażalne dotąd możliwości. Na przykład stowarzyszenie egzegetów „spotyka się” w Internecie, tam toczy rodzaj pojedynku z sektą „Dzieci Światłości”. Oprócz tej wciągającej intrygi, napisana żywym językiem książka Węclawskiego – w swej drugiej warstwie – proponuje wykład teologii fundamentalnej.

¹⁵ G. Strzelczyk, *Badania teologiczne a Internet*, w: <http://www.symposium.amen.pl/2002/> (18.12.2003).

¹⁶ Por. A. Stopka, *Teologia w internecie*, za: R. Kiewisz, *Dziekani teologii w Gietrzwałdzie*, Wiadomości Uniwersyteckie UWM 12 (2003), s. 14.

¹⁷ T. Węclawski, *Sieć*, Kraków 1997, s. 283.

Recenzent *Sieci* na łamach „Więzi” napisał: „Istotne znaczenie w rozumieniu książki Węclawskiego pełni tytułowe słowo «Sieć». Słowo to można rozumieć przynajmniej na dwa sposoby: siecią jest sam Internet (ang. web – «sieć»), ale sieć to – metaforycznie – również splot ludzkich losów i wydarzeń historycznych. Znamienne jest to, że Autor istotną część akcji swojej powieści umieścił właśnie w Internecie. W ten sposób pokazuje możliwość wykorzystania go dla celów ewangelizacyjnych. Sieć ułatwia także kontakty między ludźmi oddzielonymi setkami kilometrów, pochodzącymi z różnych kultur. Obok licznych zagrożeń stwarza to też ogromne możliwości. Przede wszystkim ludzie poprzez Internet mogą zbliżyć się do siebie, wymienić problemy i myśli, w jakiejś mierze poczuć bliskość. Z miejsca przed ekranem uczestniczą czasem w wydarzeniach rozgrywających się gdzieś daleko, odpowiadają na wezwania kogoś zza oceanu”¹⁸.

W 1993 r. Konferencja Episkopatu Polski powołała Katolicką Agencję Informacyjną (www.kai.pl). Głównym jej celem było i jest przełamywanie bariery milczenia wokół problematyki kościelnej oraz zapewnienie obecności informacji religijnej w potoku informacji docierających każdego dnia do milionów Polaków. Na polskim rynku medialnym stanowi ona podstawowe źródło informacji o Kościele. Codzienne serwisy informacyjne KAI, przygotowywane przez dziennikarzy specjalizujących się w tematyce religijnej, docierają za pośrednictwem Internetu i przekazu satelitarnego do niemal wszystkich większych redakcji w Polsce. Wykorzystuje je zarówno prasa, jak też rozgłośnie i stacje telewizyjne. Znajdziemy tu najbardziej aktualne wydarzenia z diecezji oraz bogate archiwum.

W maju 1996 r. rozpoczął działalność w sieci chrześcijański serwis WWW „Mateusz” – (www.mateusz.pl), który prowadzą dominikanie o. Wojciech Jędrzejewski OP i o. Cezary Jenta OP przy współpracy Krzysztofa Jurka, Ewy i Andrzeja Rozkrutów.

W 1998 r. Konferencja Episkopatu Polski powołała Fundację „Opoka”. Obecnie na stronach „Opoki” (www.opoka.org.pl) można wysłuchać dziennika

¹⁸ R. M. Rynkowski, *Teologia w sieci*, *Więź* 10 (1999), s. 283. Por. także dywagacje A. Jaworskiego, *E-Kościół. Bogate źródło wiedzy*, w: <http://www.opoka.com.pl/varia/internet/ekosciol.html> (13.01.2004): „Międzynarodowa sieć komputerowa jest niesłychanie głęboką kopalnią wiedzy, którą można dobrze spożytkować. Wystarczy tylko wpisać interesujące nas hasło by za chwilę wyświetliła się nam olbrzymia lista zagadnień. Znajdziemy tu informacje zarówno z zakresu medycyny, poprzez prawo, publikacje rządowe, oferty firm i różnorakich instytucji, kluby sportowe, strony prywatnych zakładane przez «zwykłego śmiertelnika», a także tematykę związaną mniej lub bardziej bezpośrednio z Kościołem i wiarą. Wiele stron zawiera teksty Pisma Świętego, oficjalne nauczanie Kościoła i miejscowych biskupów, doktryny, historię i tradycję Kościoła oraz jego działalność na każdym polu we wszystkich częściach świata. Swoje witryny mają diecezje, niektóre parafie, seminaria duchowne, zakony i zgromadzenia, ruchy, wspólnoty modlitewne, internetowy różaniec, uczelnie katolickie, wydawnictwa, księża i świeccy chrześcijanie”.

Radia Watykańskiego, przeczytać najnowsze wiadomości, wziąć udział w czacie (rozmowa na ekranie monitora z zaproszonym gościem), zajrzeć do czytelnicy, by pogłębić wiarę tekstami o tematyce religijnej, wreszcie dotrzeć do linków (odsyłaczy) do innych ciekawych stron. Także tutaj internauci mogą zadać pytania, na które otrzymają szczerą odpowiedź. „Dziś liczba zadanych pytań, wraz z odpowiedziami przekroczyła 7000 – mówi Jarosław Uczkiewicz, członek Zarządu Fundacji «Opoka». Obecnie na serwerze «Opoki» znajduje się około 1600 witryn katolickich. Wciąż pojawiają się nowe, niekiedy zaskakujące, projekty i inicjatywy. W połowie 2002 r. uruchomiona zastała wyszukiwarka mszy św., która pomoże nie spóźnić się na Eucharystię do wybranego kościoła”¹⁹.

Istnieje wiele stron zawierających teksty Pisma Świętego, oficjalne nauczanie Kościoła i miejscowych biskupów. Swoje witryny mają diecezje, parafie, zakony, seminaria duchowne, uczelnie katolickie, wydawnictwa, księża i świeccy chrześcijanie. Z Internetu korzysta Caritas, organizatorzy pielgrzymek, misji i rekolekcji. Lista inicjatyw mogłaby być znacznie dłuższa. Gdybyśmy jednak próbowali je uporządkować, widać dwie najbardziej charakterystyczne tendencje: oddolną i odgórną. Przykładem pierwszej jest wspomniany już „Mateusz”, natomiast drugiej – „Opoka”²⁰.

Strona internetowa Watykanu (www.vatican.va) jest obecnie głównym źródłem wiedzy o działaniach Ojca Świętego i Stolicy Apostolskiej. Według danych udostępnionych przez Biuro Internetu Stolicy Apostolskiej, w 2003 r. odnotowano prawie 22 mln wejść na strony Biura Prasowego, co daje średnią niemal 60 tysięcy wizyt dziennie²¹.

Korzystanie z Internetu w pracy teologicznej wiąże się z problemem cytowania tekstów internetowych. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne istotne rozróżnienie. „Otóż bez wahania możemy korzystać z oficjalnych stron nadawcy, dużo więcej ostrożności należy wykazać w przypadku stron prywatnych, których autorstwo może być trudne (bądź niemożliwe) do zweryfikowania, potwierdzenia, ponieważ nikt nie sprawuje nad nimi kontroli (to przywilej, ale również zagrożenie wolności). Wydaje się, że idąc za powszechnie przyjętymi wymogami w konstruowaniu przypisów, można przyjąć pewien model: imię i nazwisko autora, tytuł, adres strony, data pobrania, nr strony. W przypadku elektronicznej wersji czasopism, również nazwę czasopisma i rocznik”²².

¹⁹ Por. ibidem.

²⁰ Por. M. Robak, *E-duszp@sterstwo?*, w: <http://free.ngo.pl/wiez/00-10mr.htm> (22.05.2005).

²¹ Por. *Watykan w Internecie*, w: <http://www.e.kai.pl> (02.05.2004).

²² K. Retecka, *Teolog dla internetu, Internet dla teologa*, *Teologia w Polsce* 20 (2002), nr 67, s. 33.

3. Internet w duszpasterstwie

„Obok studiów i badań naukowych, może i powinno rozwijać się pozytywne planowanie wykorzystania Internetu w duszpasterstwie”²³. Do wykorzystania Internetu w duszpasterstwie zachęcał Jan Paweł II, który uważał, że w sieci znajdują się liczne źródła informacji, dokumentacji i edukacji dotyczące Kościoła, jego historii i tradycji, doktryny i zaangażowania na każdym polu we wszystkich częściach świata. I choć Internet nie może nigdy zastąpić bogatego doświadczenia Boga, które może zaoferować wyłącznie żywe, liturgiczne i sakramentalne życie Kościoła, z pewnością może jednak dostarczyć jedyne w swoim rodzaju uzupełnienia i wsparcia, zarówno przygotowując spotkanie z Chrystusem w społeczności, jak i podtrzymując nowego wierzącego na drodze wiary, która się wtedy rozpoczyna²⁴.

Arcybiskup John P. Foley, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, mówi: „Chociaż rzeczywistość wirtualna cyberprze-strzeni nie może stać się zamiennikiem prawdziwej wspólnoty ludzkiej, wcielonej rzeczywistości sakramentów i liturgii czy też bezpośredniej proklamacji Ewangelii, może jednak je uzupełniać, przyciągać ludzi do pełniejszego doświadczenia życia wiary i ubogacać religijne życie korzystających z niej osób. Dostarcza ona także Kościołowi środka komunikacji w stosunku do szczególnych grup – młodzieży i młodych osób dorosłych, osób starszych i zamkniętych w domach, żyjących na odległych terenach, członków innych grup religijnych – z którymi kontakt innymi sposobami jest utrudniony”²⁵.

Kościół w Polsce stosunkowo szybko włączył się w dzieło ewangelizacji za pomocą Internetu. Przez dziesięć lat od pierwszego połączenia internetowego w Polsce (1991 r.) powstało w sieci wiele inicjatyw o charakterze duszpasterskim. Zdaniem wielu obserwatorów, internetowe strony religijne tworzą nie tylko ważną, ale ze względu na prezentowane wartości, najlepszą część polskich stron internetowych. Działania na forum Internetu wyraźnie wskazują, że duszpasterstwo nie jest już wyłącznym zadaniem kapłanów, ale staje się aktywnością całego Kościoła. Internet stanowi szansę uaktywnienia osób świeckich i włączenia ich do pracy duszpasterskiej. To właśnie na stronach www mogą oni dzielić się swoim doświadczeniem Boga i życiem wiary, swoim doświadczeniem modlitewnym. W ten sposób Internet staje się medium, poprzez które głoszona jest Ewangelia współczesnemu człowiekowi współczesnym językiem²⁶.

²³ *Kościół a Internet*, nr 9.

²⁴ Por. K. Klauza, *Jan Paweł II o mediach masowych*, *Zeszyty Teologiczne* 2 (2003), s. 5–14.

²⁵ *Kościół a Internet*, nr 5.

²⁶ Por. M. Dalgiewicz, *Język Kościoła katolickiego w Internecie*, w: <http://www.opoka.com.pl/biblioteka/Z/ZS/dalgiewicz/1wstep.html> (23.05.2005).

Katolicy powinni stać się „cybermisjonarzami” – uważa Federacja Konferencji Biskupów Azji (FABC), która zachęciła duchowieństwo, ale także seminarzystów, osoby zakonne i świeckich do intensywnego korzystania z Internetu w dziele ewangelizacji. Według azjatyckich biskupów, Kościół powinien uczynić wszystko, aby dzięki nowym technologiom komunikacyjnym zintensyfikować relację z ludźmi młodymi. Internet otworzył drzwi nowym formom ewangelizacji. Stąd też należy dbać o jakość kościelnych stron internetowych, które powinny nie tylko informować, ale także przyciągać atrakcyjną szatą graficzną; konieczna jest też ich aktualizacja. Istotne są także możliwości interaktywnego włączenia się w dialog, szczególnie międzyreligijny i międzykulturowy – podkreśla FABC. Apel azjatyckich biskupów ma wartość uniwersalną, na co wskazuje analiza rodzimej sytuacji. Polska jest krajem, w którym chrześcijanie potrafili już wykazać się dużą inicjatywą, zapałem, pomysłowością i twórczością w dziedzinie duszpasterskiego wykorzystania Internetu. Coraz mniej jest tych, którzy są przekonani, że z Internetu może płynąć tylko zło (wszechobecna pornografia!), zaś coraz więcej tych, którzy traktują go jako narzędzie, mające swoje ograniczenia, ale niezwykle użyteczne.

Czy „cybermisjonowanie” to szczególny rodzaj pracy misyjnej? Na to pytanie należy z jednej strony odpowiedzieć twierdząco, gdyż „cybermisjonarzem” można zostać, nie wychodząc z własnego domu albo siedząc w kawiarence internetowej. Jednocześnie jednak trudno mówić o jakimś jakościowo nowym rodzaju misjonarstwa, bo istota działalności jest taka sama, specyficzne są jedynie metody. Jak wszyscy misjonarze, również ci, którzy działają poprzez Internet muszą zapoznać się z kulturą i językiem tych, do których są posłani. Dlatego dobrze się dzieje, że również w Polsce zaczyna się rozwijać teologiczna refleksja nad cyberświatem. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, jak podłączyć się do sieci, by przez Internet pomagać ludziom w poszukiwaniu odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne²⁷.

Autorzy, piszący na tematy związane z duszpasterstwem, Kościołem oraz siecią są zgodni, co do kilku kwestii w odniesieniu do Internetu: jest on rewolucją na miarę Gutenberga; Kościół powinien go wykorzystywać w dialogu ze współczesnym człowiekiem; ma on znaczny wpływ na styl życia, zwłaszcza młodego pokolenia; spotkanie i prowadzenie dialogu w sieci to nie to samo, co osobisty kontakt z człowiekiem; ma on bardzo wiele cech atrakcyjnych (np. interaktywność i multimedialność); coraz większy zalew nowych stron WWW powoduje szum informacyjny²⁸.

²⁷ Z. Nosowski, *Cybermisjonarze*, Gość Niedzielny 23 (2001), s. 4.

²⁸ Por. J. Kloch, *Internet a duszpasterstwo: filozofia umiaru*, w: <http://free.ngo.pl/wiez/0102jk.htm> (19.05.2005).

W Polsce jest 10 075 parafii, z czego 2597 ma strony internetowe,²⁹ co oznacza, że około 26% polskich parafii jest w sieci. Parafii zakładających własne strony przybywa z każdym dniem. Zwykle strony internetowe parafii zawierają takie elementy, jak: historię parafii, spis księży, aktualności, grupy parafialne i duszpasterstwo. W ramach duszpasterstwa są katechezy, kazania, nabożeństwa, pielgrzymki itp. Im atrakcyjniejsza jest strona parafialna, tym odnotowuje się więcej wejść. Na przykład parafia Wniebowzięcie NMP w Wągrowcu prowadzi stronę internetową od sierpnia 2003 r. W ciągu piętnastu miesięcy istnienia witrynę odwiedziło 100 000 internautów, co jest absolutnym rekordem wśród internetowych stron parafialnych³⁰.

W 1997 r. pierwsze w Polsce wielkopostne rekolekcje w Internecie przeprowadził na serwerze „Mateusz” o. Dariusz Kowalczyk SJ. Idea internetowych rekolekcji nie była dla niego przekonująca. Pisał: „Wydawało mi się, że będzie to jedynie kilka rozważań więcej w już i tak nieznośnym szumie informacyjnym. Nic nie zastąpi bezpośredniego duszpasterstwa, osobistego świadectwa, spotkania twarzą w twarz z drugim człowiekiem – przekonywałem siebie, próbując uciec od złożonej mi propozycji”³¹.

Kilka cech charakterystycznych Internetu jest szczególnie ważnych dla wydarzenia, jakim są elektroniczne rekolekcje: anonimowość oglądającego, pokonanie wszelkich barier geograficznych, a także natychmiastowa, bezpośrednia możliwość reakcji, odpowiedzi na przesłanie, które do nas dociera i to zarówno bezpośrednio do prowadzącego rekolekcje, jak i publicznie – do wszystkich uczestników – słuchających i oglądających. Wpisy z „gorącymi wypowiedziami” pojawiały się o różnych porach dnia i nocy oraz w kolejne dni tygodnia pomiędzy rozważaniami; pochodziły też z różnych miejsc kuli ziemskiej. Prowadzący na bieżąco mógł czytać wszystkie wypowiedzi. Zaskakiwała bezpośredniość wypowiadających się, zwłaszcza w ostatnim tygodniu po Wielkanocy, kiedy zaczęły się pojawiać wyznania wiary podpisane imieniem i nazwiskiem³². Ks. Kowalczyk, podkreślając walory Internetu w działalności rekolekcyjnej, uważa, że forma ta łączy w sobie zarówno elementy głoszenia, jak też spotkania wspólnotowego i osobistej rozmowy z duszpasterzem. Nie jest to równoznaczne z tym, by tradycyjne formy duszpasterstwa przeszły do historii. W istocie nie chodzi tutaj o wyparcie jednej formy inną, bardziej nowoczesną, czy też o konkurencję między nimi. Chodzi o głoszenie Ewangelii wszystkimi dostępnymi środkami. Ks. Kowalczyk tak to podsumował: „Re-

²⁹ Por. *Katalog parafii*, w: <http://www.katolik.pl/parafie/index.php> (23.05.2005).

³⁰ *100.000 odwiedzin na parafialnej stronie internetowej*, w: <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?s=opoka&id=11656> (24.05.2005).

³¹ D. Kowalczyk, *Od rekolekcji do spowiedzi w internecie?*, w: <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=20030424204201193&mode=print> (24.05.2005).

³² *Ibidem*.

kolekcje na «Mateuszu» pokazały mi, że Internet może stanowić płaszczyznę konfrontacji pomiędzy wiarą a obojętnością lub nawet agresywną niewiarą³³.

Na podstawie doświadczeń z rekolekcji na serwerze „Mateusza”, w Wielkim Poście 2001 r. na serwerze „Opoki” rekolekcje poprowadziła grupa jezuickich duszpasterzy. Uczestnicy rekolekcji mogli zadawać pytania i dzielić się swoimi refleksjami w dwojaki sposób: na stronie dostępnej dla wszystkich oraz poprzez pocztę elektroniczną przeznaczoną do korespondencji osobistej. Czasami taka osobista korespondencja przeradzała się w dłuższy, owocny kontakt z duszpasterzem. „Bardzo wiele rekolekcyjnych pytań dotyczyło problematyki, którą można by zatytułować: czy już grzeszę, czy też jeszcze nie? Pytano o granice pieśczęt poza małżeństwem. Domagano się jasnych reguł pozwalających odróżnić grzech lekki od ciężkiego. Mogłem uświadomić sobie, jak bardzo – niestety – legalistyczna i przepelniona lękiem jest nasza religijność. Wiara, której istotą jest spotkanie z żywym Bogiem, okazuje się być niekiedy zredukowana do poszukiwania w miarę spokojnego sumienia z tytułu zachowania prawa. Tym większa moja radość, gdy ktoś opowiedział o tym, jak wielkim światłem było dla niego zdanie, jakie znalazł w jednej z odpowiedzi: chrześcijaństwo nie polega na pytaniu się, czy już zgrzeszyłem, czy też jeszcze nie, ale na szukaniu i znajdowaniu woli Bożej³⁴.

Rekolekcje internetowe prowadzone na witrynie „Opoki” znalazły swoją kontynuację w postaci forum „Areopag – Porozmawiajmy o wierze” (www.opoka.org.pl/porozmawiajmy). Umożliwiło to stałą wymianę pytań i odpowiedzi. Doświadczenie pomysłodawców pokazuje jednak, iż niełatwo jest znaleźć współpracowników, zarówno świeckich, jak i duchownych, którzy chcieliby poważnie włączyć się w tego rodzaju duszpasterstwo. Może to wynikać nie tylko z braku dostępu do Internetu, czy braku czasu, ale nierzadko ze sceptycyzmu wobec takiej formy ewangelizacji. Stawia ona bowiem przed zapytaniem wysokie wymagania: trzeba zwięźle, kompetentnie i w miarę szybko odpowiadać na niełatwe czasem pytania. Można przy tym narazić się na krytykę w przypadku pewnych nieścisłości bądź dostrzec niedostatki swojej wiedzy – komentuje o. Kowalczyk³⁵.

W związku z internetowymi rekolekcjami pojawiło się pytanie: czy można się spowiadać przez Internet? Autorytety kościelne i teologowie są zgodni, że jest to niemożliwe. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, abp John P. Foley, zapytany o możliwość spowiedzi za pośrednictwem Internetu, stwierdził: „Nie, nie jest to możliwe. Nie można się spowiadać przez telefon czy przez Internet – ani spowiadać się, ani udzielać

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

sakramentów. Musi to być osobiste spotkanie. Sakramentów nie udziela się na odległość”³⁶.

Tak więc chociaż przez Internet nie można prowadzić wszystkich przedsięwzięć duszpasterskich, jakie sprawowane są w naszych kościołach, to jest on jednak bardzo przydatny w wielu poczynaniach duszpasterskich, zwłaszcza dlatego, że gwarantuje dyskrecję i anonimowość. Na temat wirtualnej ewangelizacji i jej skuteczności zdania są podzielone. Trzeba mieć świadomość, że nawet najlepsza strona WWW nie zastąpi bezpośredniej rozmowy z drugim człowiekiem. Można ją jednak uzupełnić. Tym samym internetowe duszpasterstwo staje się uzupełnieniem tradycyjnego.

4. Plusy i minusy Internetu

O plusach i minusach Internetu wypowiada się abp John P. Foley: „Internet obecnie ma wiele dobrych zastosowań, a zanosi się, że będzie ich jeszcze więcej, sporo jednak szkody może wyrządzić jego niewłaściwe wykorzystanie. Czy efektem będzie dobro czy zło, jest w dużym stopniu kwestią wyboru, do dokonania którego Kościół wnosi dwa bardzo ważne elementy: zaangażowanie na rzecz godności osoby ludzkiej i długą tradycję mądrości moralnej”³⁷. Powodem niepokoju w odniesieniu do Internetu są, zdaniem Magisterium Kościoła, niektóre negatywne konsekwencje, do których należy zniekształcenie i utrata samoistnej wartości poszczególnych informacji, ale także uniformizacja i monotonia przekazywanych treści, zredukowanych nierzadko do czystej informacji. Negatywne tendencje to także brak odpowiedzialnego odzewu (feedback) i zauważalne osłabienie relacji międzyludzkich³⁸.

W wielu przypadkach nowoczesne środki informatyczne budzą „dzisiaj niepokoje analogiczne do tych, jakie towarzyszyły świadkom wprowadzania do użytku maszyny parowej, elektryczności i pierwszych samochodów. Tego, co nowe, obawiamy się najczęściej dlatego, że otwiera przed nami nieznaną horyzonty”³⁹. Trzeba podkreślić przydatność Internetu w pracy naukowej, możliwość dostępu do niemal całej prasy, źródeł, bibliotek⁴⁰.

Z Internetem wiążą się też problemy. Zazwyczaj mówi się o wpływie negatywnych treści; istnieją całe portale internetowe zajmujące się propagowa-

³⁶ J.P. Foley, *Bóg w globalnej wiosce*, Kraków 2002, s. 86.

³⁷ *Etyka w Internecie*, nr 2.

³⁸ *Etyka w środkach społecznego przekazu*, nr 24, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2000.

³⁹ B. Chyrowicz, *Etyka w gąszczu informacji*, w: *Spoleczeństwo Informatyczny szansa czy zagrożenie?*, pod red. B. Chyrowicz, Lublin 2003, s. 8; w książce znajduje się „Kodeks etyczny Stowarzyszenia Użytkowników Sprzętu Komputerowego”, s. 181–192.

⁴⁰ Por. M. Maier, *Internet – Fluch oder Segen?*, Stimmen der Zeit 7 (2003), s. 433–434.

niem negatywnych i wulgarnych treści. Izraelski rabin Szlomo Eliahu ułożył modlitwę dla tych, którzy nie mogą oprzeć się pokusie przeglądania „złych” stron internetowych: „Proszę Cię, Boże, pomóż mi oczyścić przeglądarkę od wirusa diabelskich fotografii, który niszczy i pożera me wysiłki, abym był zdolny oczyścić też sam siebie od grzechu”⁴¹. Niebezpieczne są jednak nie tylko „diabelskie fotografie”, ale niebezpieczne jest także zwykłe „czatowanie”. Przesiadanie przed ekranem uzależnia tak samo jak papierosy, alkohol czy narkotyki. I choć może nie jest tak groźne dla zdrowia fizycznego, to dla zdrowia psychicznego – jak najbardziej⁴².

Adam Jaworski ostrzega, że przy wszystkich pozytywnych aspektach dostępu do sieci należy uważać, aby Internet nie stał się nałogiem, a nawet przeszkodą w wykonywaniu codziennych obowiązków. Niebezpieczeństwo to dotyczy nie tylko ludzi świeckich, którzy wpatrzeni w monitor mogą nawet zapomnieć o opiece nad swoją rodziną, ale także kapłanów, dla których serwowanie i kontakty wirtualne mogą stać się z biegiem czasu ważniejsze od realnych spotkań z wiernymi podczas Eucharystii, w konfesjonale czy w trakcie sprawowania innych sakramentów⁴³. Internet daje anonimowość, ułatwia otwarcie się, jednocześnie zapewnia bezkarność korzystającym z sieci, którzy chcąc się popisać swoją głupotą podsyłają bzdurne komentarze, dając dowód braku kultury wypowiedzi.

Ks. abp Henryk Muszyński, metropolita gnieźnieński, wyraża się pozytywnie o Internecie, choć, jak przyznaje, sam należy do pokolenia przedinternetowego i nie potrafi z niego korzystać. Arcybiskup zachęca do czerpania wiedzy z Internetu, „gdyż jest to najszybszy środek komunikacji i czysto źródłowy, jak chociażby przemówienia Ojca Świętego, czy informacje dotyczące życia Kościoła. Nie zawierają subiektywnego komentarza, z którym mamy do czynienia w mediach publicznych. To teksty z pierwszej ręki. Pod tym kątem Internet jest niezastąpiony”⁴⁴. Stanowi on bowiem pierwszorzędnym środkiem ewangelizacji.

Rzecznik episkopatu Polski, ks. Józef Kloch, potwierdza taką ocenę i podkreśla pozytywne zjawisko powszechności dostępu do Internetu. Zwraca jednak uwagę na problem wolności działania w sieci. „Swoboda działania w sieci obok pozytywnych skutków powoduje też czasowy paraliż i mnóstwo kłopotów w sieci z powodu działalności hackerów i programistów rozsyłających wirusy. Swoboda, co do treści umieszczanych w Internecie, owocuje

⁴¹ Za: <http://wiadomosci.wp.pl/wiadomosc> (21.01.2004).

⁴² K. Rudowski, *Cz@t*, Gdańsk 2001, s. 98.

⁴³ A. Jaworski, *E-Kościół*, w: <http://www.opoka.info/varia/internet/ekosciol.html> (24.05.2005).

⁴⁴ *Ibidem*.

znakomitymi stronami, ale też i miejscami WWW z treściami przesyconymi przemocą, nienawiścią czy pornografią⁴⁵.

Czasami pojawia się pytanie: „Czy Internet jest moralny?”. To tylko pozornie prowokacyjne pytanie. Nie można mówić o „moralności Internetu”, ale co najwyżej o „moralności w Internecie”, gdyż sprawcą każdego czynu moralnego jest człowiek. „Kiedy więc będziemy się zastanawiać nad etyczną stroną zjawisk w Internecie, nie wolno nam zapomnieć, że przede wszystkim odnosi się ona do działalności konkretnych ludzi. Elektroniczna sieć jest narzędziem komunikacji, które może co najwyżej sprzyjać takiemu działaniu lub je utrudniać⁴⁶. Niebezpieczeństwo korzystania z Internetu tkwi w „ucieczce do rzeczywistości wirtualnej”, na co wskazują ankiety. Dla 30% respondentów sieć jest miejscem ucieczki od rzeczywistości⁴⁷.

Właściwe korzystanie z Internetu winniśmy zapewnić przede wszystkim dzieciom. W tym nowoczesnym środku społecznego przekazu myśli na młodego człowieka czeka wiele dobrodziejstw, ale także niebezpieczeństw. Daniel Zapała uważa, że „dziecko siedzące przed komputerem na dowolnie wybranym czacie, pozornie wydaje się być bezpieczne, w rzeczywistości zostaje pozostawione jakby na ulicach wielkiego miasta po zmroku, gdzie z każdej strony czyha na niego niebezpieczeństwo. Każda osoba z chat-roomu jest nieznanym, którego wpuszczamy do naszego domu przez komputer⁴⁸. Z drugiej strony, ludziom młodym, a przede wszystkim dzieciom, Internet nie tylko pozwala rozwijać zainteresowania, ale ułatwia także naukę. W sieci bowiem znajduje się mnóstwo informacji, często trudno dostępnych w klasycznej bibliotece. Dziś komputer, tak dla dorosłych, jak i dla dzieci, jest podstawowym narzędziem pracy i nauki, i coraz trudniej się bez niego obejść.

Zakończenie

Internet na stałe wszedł w życie Kościoła. Służy zarówno rozwojowi teologii, jak i duszpasterstwu. Można wskazać na wiele dobrych, religijnych, ogólnokościelnych, jak i krajowych witryn internetowych⁴⁹. Zajmujący się

⁴⁵ J. Kloch, *Wolność w Internecie?*, w: http://www.opoka.com.pl/varia/internet/kloch_wolnosc.html (22.05.2005).

⁴⁶ M. Robak, *Moralność internetu?*, *Więź* 11 (1999), s. 21.

⁴⁷ M. Robak, *Teologia cyberświata*, w: <http://www.opoka.com.pl/varia/internet/teologiacyberswiata.html> (22.05.2005).

⁴⁸ D. Zapała, *Dwa oblicza Internetu*, w: <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/012002/05.html> (24.05.2005).

⁴⁹ Wystarczy wymienić następujące witryny internetowe: www.episkopat.pl; www.e.kai.pl; www.opoka.org.pl; www.katolik.pl; www.amen.pl; www.adonai.pl; www.christianitas.pl; www.fidelitas.pl; www.jezus.pl; www.kosciol.pl; www.oaza.org.pl; www.bosko.pl; www.mateusz.pl; www.wiara.pl; www.nowa-ewangelizacja.yats.pl; www.benedyktyni.pl; www.chrzescijanin.pl; www.sekty.net; www.pascha.org.pl; www.biblia.pl; www.biblia.net.pl; www.religia.pl; www.apologetyka.katolik.net.pl; www.werbisci.pl.

problematyką związaną z Internetem ks. Wiesław Mróz podaje spis kryteriów, jakimi powinien się charakteryzować idealny serwis internetowy, nie tylko katolicki: powinien być na szybkim serwerze (komputerze); połączony ze światem szybkim łączem; powinien mieć serwis tworzony przez zespół ludzi (kilku, kilkunastu), a nie tylko przez jedną osobę; serwis bogaty w materiały na swój temat; powinien mieć łatwy do zapamiętania i wstukania na klawiaturze adres, np. <www.niedziela.pl>; powinien mieć wyraźny główny tytuł, nagłówek, żeby było wiadomo, co to jest; powinien podawać informację o twórcach serwisu, dacie jego utworzenia i ostatniej aktualizacji; uruchamiać wyszukiwarkę po zasobach serwisu, zwłaszcza z łatwym dostępem do archiwum; podawać odnośniki do innych stron w Internecie, które zawierają informację o podobnej tematyce; teksty powinny być bez błędów ortograficznych, stylistycznych, gramatycznych itp.; tekst teologiczny musi być bez błędów dogmatycznych, przejrany przez kogoś kompetentnego⁵⁰.

Internet i związana z nim medialna kultura – jak to zostało już powiedziane – ma zalety i wady. Jest dobrodziejstwem, ale jednocześnie kryje w sobie pewne niebezpieczeństwa. Dlatego też przy pełnej akceptacji tego nowoczesnego narzędzia komunikacji, nie może zabraknąć krytyki. Z tych względów w Europie ustanowiono Dzień Bezpiecznego Internetu (w 2005 r. był obchodzony 8 lutego). Rzecznik Konferencji Episkopatu Polski, ks. Józef Kloch, tak skomentował ideę obchodzenia tego dnia: „Dobrze, że jest taki dzień, bo on zwraca uwagę, że nie wszystko w Internecie jest bezpieczne, nie wszystko jest dobre”⁵¹. Ks. Kloch zaproponował swoisty „Dekalog internauty”, jako propozycję bezpiecznego korzystania z Internetu: 1. Nie traktuj komputera jak bożka. 2. Miej świadomość, po co przed nim zasiadasz. 3. Pamiętaj, że za drzwiami Internetu nie wszystko jest dobre. 4. Czuwaj nad tym, co robi twoje dziecko; poszerzaj swoją wiedzę. 5. Nie zabijaj czasu i talentów przed komputerem. 6. Nie lekceważ zagrożeń płynących z sieci. 7. Nie – piractwu i hackerom. 8. Stosuj zasadę ograniczonego zaufania w kontaktach internetowych. 9. Nie zaniedbuj czynienia dobra za pośrednictwem sieci. 10. Nie zastępuj przyjaciół komputerem⁵².

Internet nie może zastąpić kontaktu z żywym człowiekiem. To człowiek winien być zawsze na pierwszym miejscu, bo jak to już przed laty wyraził Jan Paweł II, człowiek jest drogą Kościoła⁵³. Takie instrumenty, jak właśnie Internet pośredniczą w drodze ku człowiekowi i łączą ludzi między sobą.

⁵⁰ Por. W. Mróz, *Katolickie serwisy WWW – stan obecny i zadania na przyszłość*, w: <http://rubikon.net.pl/mroz/>, s. 9–10.

⁵¹ J. Kloch, *Dekalog internauty*, w: www.opoka.org.pl/aktualnosci/news (08.02.2005).

⁵² Ibidem.

⁵³ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14.

Internet pełni zatem funkcję służebną wobec człowieka. Na temat Internetu i problemów z nim związanych jest już wiele publikacji⁵⁴. I chociaż Internet zazwyczaj nie kojarzy się z religią i Kościołem, to zadomowił się na dobre w pracy teologicznej i działalności duszpasterskiej. W polskiej przestrzeni sieciowej obecny jest Kościół rozumiany przede wszystkim jako wspólnota wierzących, a dopiero na drugim miejscu jako instytucja. Największe portale katolickie to oddolne inicjatywy osób, które postanowiły użyć Internetu do ewangelizacji. W portalach internetowych udzielają się zarówno osoby duchowne, jak i świeckie, na ogół te, którym dobro Kościoła leży na sercu. Wobec tych faktów trudno sobie wyobrazić życie Kościoła bez Internetu.

DAS INTERNET IM LEBEN DER KIRCHE (ZUSAMMENFASSUNG)

Internet – wörtlich «Zwischennetz» – besteht aus einer gewissen Zahl von lokalen Netzen, die in einem gemeinsamen Netz zusammengebunden sind. Es hat eine globale Reichweite und ist zugänglich für jeden, der über einen Computer verfügt, mit einer Fernsprechlinie, über einen Modem oder eine Standleitung Verbindung hat und über eine entsprechende Software verfügt. Im Jahre 2005 benutzten 7 Millionen polnische Besitzer des Computers die Internetverbindung. Das Internet findet eine Anwendung in vielen Arten der religiösen Aktivitäten und Kirchenprogrammen, vor allem im Bereich der Evangelisierung, sowohl Neuevangelisation, wie in der traditionellen Missionstätigkeit *ad gentes*, aber auch in der Katechese und anderen Formen der Erziehungsarbeit. Erwähnen kann man hier auch solche Bereiche, wie Verwaltung, aber auch einige Formen der seelsorgerischen Beratung und geistlichen Führung. Das Netz darf jedoch kein Ersatz für eine echte zwischenmenschliche Kommunikation bilden, es darf auch nicht das sakramentale Leben, die Liturgie und eine unmittelbare Verkündigung des Evangeliums ersetzen. Ein

⁵⁴ Należy wymienić np.: B. Rykaczewska-Wiorogórska, *Poczta elektroniczna w sieci EARN*, Warszawa 1991; E. Krol, *The Whole Internet*, Sebastopol 1993; M. Miszczak, *Internet: katalog polish world*, Gliwice 1997; Węclawski, *Sieć*, Kraków 1997; Z. Dobrowolski, *Internet i biblioteka*, Warszawa 1998; D. Kowalczyk, *Poszukując Boga w komputerze*, Kraków 1998; J. Jagodzińska, *Strona WWW w procesie komunikacji (w specyficznej sytuacji komunikacyjnej w Internecie)*, w: *Studia pragmatyngwistyczne*, pod red. J. Parayski-Pomsty, J. Podrackiego, Warszawa 1998, s. 68-100; E. Śliwińska, *Internet. Skrypt dla studentów kierunków humanistycznych*, Warszawa 1999; B. Leś, *ABC Internetu*, Kraków 1999; P. Piwosz, *Świat Internetu*, Kraków 2000; M. Robak, *Zarzućcie sieć. Chryścijanin wobec wyzwania Internetu*, Warszawa 2001; D. Kowalczyk, *Komputerowi krzyżowcy?*, *Więź* 1(2002), s. 49-57; S.Rabin, B. Łagowski, *Flirt w Internecie*, Warszawa 2001; P. Wallace, *Psychologia Internetu*, Poznań 2001; Z. Sareło, *Media w służbie osoby*, Toruń 2001; *Internet – fenomen społeczeństwa informacyjnego*, pod red. T. Zasepy, Częstochowa 2001; M. Dalgiewicz, *Język Kościoła katolickiego w Internecie*, Warszawa 2002; J. P. Foley, *Bóg w globalnej wiosce*, Kraków 2002; M. Sieńko, *Człowiek w pajęczynie: Internet jako zjawisko kulturowe*, Wrocław 2002; T. Cantelmi, L.G.Grifo, *Wirtualny umysł: fascynująca pajęczyna Internetu*, Kraków 2003; *Prawo Internetu*, pod red. P. Podreckiego, Z. Okonia, Warszawa 2003; A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004; E. Bone, *Bóg niepotrzebna hipoteza?*, Kraków 2004.

wesentlicher Zug des Internets ist eine gewisse Anonymität, die einerseits die Öffnung erleichtert. Gleichzeitig jedoch wird dadurch eine gewisse Straflosigkeit gewährt. Nicht selten sind deswegen unsinnige, manchmal vulgäre Kommentare, welche die mangelnde persönliche Kultur der Autoren bezeugen. Das Internet darf auch deswegen keineswegs den Kontakt mit einem realen Menschen von Angesicht zu Angesicht ersetzen. Obwohl das Internet auf den ersten Blick nicht viel mit Religion und Kirche zu tun hat, erweist sich als ein sehr nützliches Werkzeug in der kirchlichen Arbeit.

Ks. STANISŁAW MYCEK
Olsztyn

DOŚWIADCZENIE I WYZNANIE WIARY.
KILKA UWAG NA TEMAT TEOLOGII RELIGIJNEGO PLURALIZMU
I JEJ INTERPRETACJI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Słowa kluczowe: teologia pluralizmu, teologia religii, wiara, Kościół.

Schlüsselworte: Pluralismustheologie, Religionstheologie, Glaube, Kirche.

Wstęp

Zdaniem Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI – prawda o Bogu, Jezusie Chrystusie oraz wiara we wspólnocie Kościoła, w kontekście dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami, to tematyczne przestrzenie do ciągłego pogłębiania i odkrywania, zwłaszcza w obecnych czasach¹.

We współczesnym, bardzo zróżnicowanym społeczeństwie lub też, używając technicznego terminu, „spluralizowanym społeczeństwie”, wobec wielości religijnych kultur i tradycji, nieczęsto pojawia się pytanie o prawdę. Temat prawdy, którą należy odkrywać i zdobywać, zostaje zastąpiony ideologią subiektywnej opinii oraz źle pojętej tolerancji, w której – paradoksalnie – nie ma miejsca na własną tożsamość.

Czy wobec istnienia odmiennych religijnych tradycji, przekonania chrześcijanina, czyli tego, który wierzy w Jezusa Chrystusa i Jemu się zawiera, do Niego przynależy, wierząc również w jego zbawczą jedyność i uniwersalność obecną we wspólnocie Kościoła, nie stanowią przeszkody w budowaniu pokojowego współistnienia z innymi religiami? Czy w kontekście religijnej wielości chrześcijanin powinien poszukiwać prawdy o Bogu? Czy warto podkreślać

¹ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity: yesterday, today, and tomorrow*, *Communio* 3 (2004), s. 494.

jedyność Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wszystkich ludzi? Czy jest wreszcie miejsce na wspólnotę Kościoła, a jeśli tak, to w jaki sposób może ona pomóc w kształtowaniu dojrzałej wiary, autentycznego religijnego przeżycia oraz wiarygodnej duchowości?

Na tak postawione pytania chrześcijanina katolika, protagoniści tzw. teologii religijnego pluralizmu, m.in. John Hick i Paul Knitter, odpowiadają własnymi interpretacjami chrześcijaństwa².

1. Podstawowe pojęcia teologii pluralizmu

Podkreślając konieczność międzyreligijnego dialogu, zwolennicy pluralistycznej interpretacji chrześcijaństwa konstruują „teologiczne fundamenty” dla pokojowego współistnienia różnych religii i wyznań. Wielość religii oraz religijnych doświadczeń, które *de facto* współistnieją obok siebie, zmusza do poszukiwania konkretnych rozwiązań. Tradycyjne założenia ekskluzywizmu, który podkreśla zbawczą niepowtarzalność oraz jedyność chrześcijaństwa, a także inkluzywizm, który pragnie „krytycznie włączyć” inne religie w chrześcijaństwo, nie stanowią już dzisiaj proporcjonalnego punktu odniesienia, gdyż „jedyność” zdaje się eliminować i obrażać „inność”, prowokując tym samym niepotrzebne napięcia. Rozwiązaniem może być jedynie „pluralizm”, który rzeka się pretensji do jedyności na rzecz równowartości wszystkich religii i religijnych doświadczeń³.

Według pluralistycznej teologii, równowartość istniejących religii znajduje potwierdzenie w „epistemologicznych ograniczeniach” ludzkiej natury i ludzkiego poznania. W religijnym doświadczeniu człowiek w swej skończoności doświadcza nieskończoności Absolutu, jednakże nie jest w stanie ani do końca poznać, ani doświadczyć Nieskończoności. Człowiek musi zgodzić się

² Zob. m.in.: J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979; P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985; *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, pod red. J. Hicka, P. Knittera, New York 1987; P. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989. Należy wskazać również belgijskiego jezuitę J. Dupuisa, który dość wieloznacznie wypowiadał się na temat teologii religii oraz stosunku chrześcijaństwo – inne religie, zob. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997. Na temat J. Dupuis, zob. m.in. L. Sartori, *Riflessioni sulla teologia di Jacques Dupuis*, *Rassegna di Teologia* 46 (2005), s. 125–129.

³ Krytycznie na temat założeń teologii pluralizmu zob.: S. Mycek, „Pluralistyczny” Bóg „tolerancyjnego” chrześcijaństwa, *Studia Teologiczno-Historyczne* 23 (2003), s. 99–111; idem, *Trynitarna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa. Wokół dyskusji na temat chrystologicznych postulatów pluralistycznej teologii religii*, *Roczniki Teologiczne* 51 (2004), z. 2, s. 227–242; M. Crociata, *La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica post-conciliare*, w: *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, pod red. M. Gronchiego, Milano 2004, s. 103–141.

na własne ograniczenia, które stają się podstawą i obowiązkiem do otwarcia na ludzi innych przekonań religijnych⁴.

W podobnej „logice niemożliwości”, zdaniem teologii pluralizmu, pozostaje wizja Boga. Nie jest możliwe jedyne objawienie się Absolutu w historii, gdyż jedyność sprzeczna jest z Jego nieskończonością. Dlatego Bóg, by móc się pełniej objawić i umożliwić wierzącemu człowiekowi lepsze Jego poznanie i głębsze doświadczenie, „musi” objawiać się w różnych religiach świata, które, jeśli tylko zostaną rozpoznane i zaakceptowane w całości, stanowią pełniejszą możliwość dla nieskończoności Boga⁵.

Według pluralistycznej interpretacji chrześcijaństwa, nieskończony Logos – Chrystus zbawczo wciela się i jest zbawczo obecny w różnych religiach świata. Nieskończony Duch – Pneuma zbawczo „inspiruje” inne religijne doświadczenia, będąc niezależny od wcielenia i dzieła Logosu – Jezusa Chrystusa. Wspólnota Kościoła Chrystusowego, rozumiana jako instytucja i sakrament, zostaje zredukowana do socjologicznego tworu wierzących ludzi. Samo Królestwo Boże, głoszone przez Chrystusa, nie ma bezpośredniego odniesienia do wspólnoty Kościoła, gdyż aktualizuje się równoważnie w różnych religiach świata⁶.

Wobec tak nakreślonego „pluralistycznego chrześcijaństwa” oraz jego relacji do innych religii, nieuchronnie pojawia się pytanie o teoretyczne podstawy takiego sposobu myślenia oraz o ich praktyczne konsekwencje w codziennym praktykowaniu wiary.

2. Historyczne aspekty sporu z teologią pluralizmu

Propozycje pluralistycznej teologii religii cieszą się powodzeniem w kulturze Zachodu, zwłaszcza w teologicznym środowisku amerykańskim i angielskim. Nie oznacza to jednak całkowitej nieobecności tego typu myślenia w innych środowiskach, szczególnie tam, gdzie powszechna staje się postawa agnostyczno-relatywistyczna. Aby lepiej zrozumieć historyczne korzenie teologii pluralizmu religii oraz wskazać na jej epistemologiczne braki, jak i egzystencjalne konsekwencje, warto sięgnąć do trzech dokumentów Kongregacji Nauki i Wiary: *Mysterium Filii Dei*, *Mysterium Ecclesiae* oraz *Dominus Iesus*⁷.

Deklaracja *Mysterium Filii Dei* (MFD) ogłoszona w 1972 r. przypomina podstawowe prawdy katolickiej wiary w Syna Bożego, który stał się Człowie-

⁴ Zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 236.

⁵ Zob. ibidem, s. 322.

⁶ Zob. *The Myth of Christian Uniqueness*, s. I–XII.

⁷ Kongregacja Nauki i Wiary, *Mysterium Filii Dei*, AAS 64 (1972), s. 237–241; *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973), s. 396–408; *Dominus Iesus*, AAS 92 (2000), s. 742–745.

kiem, oraz w tajemnicę Trójcy Świętej. Deklaracja przestrzega jednocześnie przed błędnymi opiniami, które kwestionują prawdę, że Syn Boży istnieje od wieczności w tajemnicy Boga i jest różny od Ojca i Ducha Świętego. Ponadto opinie te sugerują, że można by odrzucić pojęcie jednej osoby Jezusa Chrystusa, zrodzonej przed wiekami z Ojca według natury Bożej i w czasie z Maryi Dziewicy według natury ludzkiej, redukując tym samym tajemnicę Jezusa Chrystusa do faktu, że objawiający się Bóg byłby w najwyższym stopniu obecny w ludzkiej osobie Jezusa. W deklaracji podkreśla się z naciskiem, że takie twierdzenia w istotny sposób odbiegają od prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa i to nawet wtedy, gdy przyznają, że jedyna obecność Boga w Jezusie Chrystusie sprawiałaby, że jest On najwyższym i ostatecznym wyrazem objawienia Bożego⁸. Poprzez odrzucenie tajemnicy wiecznej i Boskiej osoby Chrystusa, Syna Bożego, podważa się także prawdę o Trójcy Świętej, a wraz z nią prawdę o Duchu Świętym, który od wieków pochodzi od Ojca i Syna lub od Ojca przez Syna.

MFD podkreśla wyłączną kompetencję Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w zakresie autentycznego interpretowania Słowa Bożego spisane go a także przekazywanego oraz obowiązujące treści Symbolu Konstantynopolitańskiego⁹. Tajemnica Trójcy Świętej została objawiona w ekonomii zbawienia, przede wszystkim w Chrystusie, który został posłany na świat przez Ojca i który razem z Ojcem posyła do Ludu Bożego Ducha Ożywiciela¹⁰.

Deklaracja domaga się wiernego wyjaśniania tajemnicy Wcielenia i misterium Trójcy, gdyż prawda tych tajemnic ma najwyższe znaczenie dla integralnego rozumienia chrześcijańskiej wiary. Gdyby prawdy te uległy zaciemnieniu lub zniekształceniu, cały skarb wiary chrześcijańskiej zostałby zafałszowany. Prawdy te są także istotne dla chrześcijańskiego życia ze względu na centralne znaczenie Wcielenia i objawienia miłości Boga do każdego człowieka. Dla praktyki wiary ważne jest również to, że jedynie przez Chrystusa, Wcielone Słowo, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami natury Bożej¹¹.

Druga z deklaracji, nosząca tytuł *Mysterium Ecclesiae* (ME), ogłoszona w 1973 r., naświetla niektóre prawdy dotyczące rozumienia tajemnicy Kościoła. MF przypomina, że pasterzem jedyne go Kościoła jest Zmartwychwstały Zbawiciel. To On ustanowił Piotra, mającego być filarem i podporą prawdy, powierzając mu, a z nim i pozostałym Apostołom, troskę o rozwój Kościoła i kierowanie nim. Ten Kościół Chrystusa, ustanowiony i zorganizowany jako

⁸ MFD, nr 3.

⁹ MFD, nr 4.

¹⁰ MFD, nr 5.

¹¹ MFD, nr 6.

społeczność na świecie, istnieje w Kościele katolickim. Jedynie poprzez Kościół katolicki, będący uniwersalną drogą zbawienia, człowiek otrzymuje pełnię środków zbawienia. Kościół katolicki został ubogacony pełnią prawdy objawionej przez Boga i wyposażony we wszelkie środki łaski, których Chrystus zechciał udzielić swojej wspólnotie mesjańskiej.

ME przestrzega, że błędem jest postrzeganie Kościoła Chrystusowego jako – wprawdzie podzielony, lecz w pewnym sensie jeden – zbiór Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Nie wolno również twierdzić, że prawdziwy Kościół Chrystusa już nigdzie dzisiaj nie istnieje i należałoby uważać go jedynie za cel, do którego powinny dążyć wszystkie Kościoły i wspólnoty eklezjalne. Deklaracja przypomina również niektóre konsekwencje ważne dla praktycznego przeżywania wiary, stwierdzając, że ludzie zwracają się do Boga objawiającego się w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, wprawdzie za pośrednictwem zbawczej wiary, jednak nie oznacza to, że można by pomniejszać lub nawet kwestionować dogmaty Kościoła¹².

Zwrócenie się do Boga, poprzez które wierni powinni wyrazić swą wiarę, polega właśnie na posłuszeństwie, dostosowującym się do natury Objawienia Bożego i jego wymagań. Objawienie, w całym porządku zbawienia, ujawnia Misterium Boga, który posłał na świat Swojego Syna, a który wzywa do dostosowywania do tej prawdy całego życia, czyli wzywa do nawrócenia. Objawienie wymaga więc, by w pełnym posłuszeństwie rozumu i woli objawiającemu się Bogu została przyjęta Dobra Nowina o zbawieniu, tak jak jest ona nieomylnie nauczana przez pasterzy Kościoła: papieża i biskupów¹³.

Kompleksowo a zarazem bezpośrednio, problem teologii pluralizmu religijnego został podjęty przez deklarację *Dominus Iesus* (DI) ogłoszoną w 2000 r., która w systematyczny sposób analizuje błędne założenia pluralizmu, założenia natury filozoficznej (antropologicznej), jak i teologicznej¹⁴.

Filozoficzną przesłanką teologii pluralizmu jest relatywizm, wyrażający się w intelektualnej postawie, według której jakiegokolwiek całościowe ogarnięcie Boskiej prawdy jest niemożliwe. Z drugiej strony, w nieproporcjonalnym stopniu teologia pluralizmu podkreśla subiektywizm opinii i emocjonalnego przeżycia, co pociąga za sobą pewnego rodzaju „chimerycznie skonstruowane” doświadczenie wiary, wraz z dowolnie interpretowaną egzegezą Pisma Świętego, bez odniesienia do Tradycji oraz Magisterium Kościoła¹⁵.

¹² ME, nr 1.

¹³ ME, nr 3.

¹⁴ Na temat deklaracji DI zob. m.in. numer monograficzny: *Dominus Iesus*, „Communio” 1 (2002), a także *Gesù Cristo, via, verità e vita. Per una rilettura della Dominus Iesus*, Pontificia Academia Theologica 2 (2002) oraz *Wokół Deklaracji Dominus Iesus*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 2000.

¹⁵ DI, nr 4.

Na tle dowolności teologii pluralizmu religijnego, w DI została przedstawiona katolicka prawda, według której objawienie Jezusa Chrystusa jest pełne i definitywne¹⁶. Istnieje jedna zbawcza ekonomia Wcielonego Słowa oraz Ducha Świętego¹⁷. Tym samym zostaje potwierdzona jedyność i uniwersalność zbawczego misterium Jezusa Chrystusa¹⁸.

W odniesieniu do zbawczej jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa, deklaracja przypomina o zbawczej tajemnicy jedyności i uniwersalności Kościoła, ustanowionego przez Chrystusa, który istnieje („subsistit”) w Kościele katolickim, dysponującym pełnią zbawczych środków¹⁹. Eklezjologiczna refleksja zawarta w DI precyzuje również relację Kościoła do głoszonego przez Jezusa Królestwa Bożego, przypominając, że Kościół jest początkiem Królestwa Chrystusa oraz Królestwa Boga – Królestwa, które chociaż nie identyfikuje się z widzialną rzeczywistością Kościoła, to jednak jest z nim nierozdzielnie związany²⁰.

Końcowym zagadnieniem podjętym w DI jest ukazanie relacji między Kościołem a religiami niechrześcijańskimi. W deklaracji podkreśla się rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie wszystkich ludzi oraz konieczność obecności Kościoła w porządku tego zbawienia. Inne religie zawierają pewne pochodzące od Boga elementy, które mają udział w tajemniczym działaniu Ducha Świętego, jako przygotowanie do Ewangelii, jednak pojawiają się w nich również elementy, stanowiące przeszkodę do jej przyjęcia²¹.

Na podstawie analizy powyższych deklaracji, można zauważyć „logiczne” wyłanianie i zaostrzanie się problemu: od zniekształcenia tajemnicy Wcielenia Logosu i Trójcy Świętej (MFD), poprzez eklezjologiczne deformacje dotyczące Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa jako sakramentu i instytucji (ME), aż do uformowania się filozoficzno-teologicznego „systemu” religijnego pluralizmu, który znacząco deformuje integralność chrześcijańskiej wiary (DI).

3. Kilka systematycznych rozwinięć

Integralność chrześcijańskiej wiary to jej całościowe, czyli katolickie spojrzenie na Osobowe Słowo Boga rozumianego jako „dialogalną Agape” oraz człowieka rozumianego jako „otwarte pytanie”, na które Trójjedyna Agape odpowiada w konkretnym czasie przez wspólnotę Kościoła Chrystusowego.

¹⁶ DI, nr 5-8.

¹⁷ DI, nr 9-12.

¹⁸ DI, nr 13-16.

¹⁹ DI, nr 16-17.

²⁰ DI, nr 19.

²¹ DI, nr 20-22.

Wylania się tutaj pewnego rodzaju „triadyczność boskiej logiki”: osobowy Bóg jako „communio personarum”, człowiek jako „persona”, oraz Kościół jako „communio personarum”²².

W podobnej perspektywie pozostaje integralne doświadczenie i wyznanie wiary, a więc jej całościowe, czyli katolickie spojrzenie, które kształtuje się w „triadycznej relacji”. Trynitarność doświadczenia i wyznania wiary oznacza najpierw przyjęcie Trójjedynego Miłości jako jej źródła i celu, a potem także antropologiczność doświadczenia i wyznania wiary (człowiek jako osoba żyjąca w konkretnym czasie i konkretnej kulturze) oraz eklezjologiczność doświadczenia i wyznania wiary (konkretna wspólnota Kościoła Chrystusa jako instytucji i sakramentu)²³.

Integralne doświadczenie i wyznanie prawdy wiary w chrześcijaństwie ma zatem „wymiary triadyczne”, które wzięte w całości, tworzą jedność w wielości. Triadyczne wymiary integralnego doświadczenia i wyznania odnajdują i kształtują się w takiej samej relacji jedności w wielości: Trójjedyna Miłość (trynitarny aspekt – „poznać”), osobowa przestrzeń rozumu, woli oraz uczuć (antropologiczny aspekt – „przeżyć”) oraz wspólnota Kościoła Chrystusa (eklezjologiczny aspekt – „wyznać”)²⁴.

W teologii religijnego pluralizmu „triadyczne treści” integralności wiary zostały rozbite i zniekształcone. Trójjedyna Miłość jest raczej „tryteistycznym bóstwem”, które w platonizujący sposób „potrzebuje” świata; rozum i wolność zostają zdominowane przez chwiejne i kapryśne „uczuciowe poznanie”; wspólnota Kościoła traktowana jest jako socjologiczna grupa z właściwymi sobie mechanizmami nacisku i manipulacji. W praktyce „pluralistyczne doświadczenie wiary” jest jedynie zmarginalizowaną, uczuciową projekcją wyobraźni, która nie ma odwagi i nie odczuwa potrzeby do jej wyznania, a tym bardziej nie jest w stanie być „światłem” dla człowieka²⁵.

W chrześcijaństwie, szczególnie katolicyzmie, autentyczne doświadczenie prawdy wiary wzywa do jej wyznania i jest łaską miłości Boga Ojca udzieloną przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, która spotyka się z wolną odpowiedzią człowieka – z jego „rozumowym przyzwoleniem”²⁶. Owo do-

²² Zob. W. Knoch, *Bóg szuka człowieka. Objawienie. Pismo święte. Tradycja* (Amateca 4), Poznań 2000, s. 84–87.

²³ Zob. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 566.

²⁴ Zob. także: KKK, nr 1814-1816.

²⁵ Krytycznie o teologii pluralizmu, zob. m. in.: G. Gade, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, pod red. M. Crociata, Milano 2000; *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, pod red. M. Serretti, Milano 2001; J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003; P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005.

²⁶ Zob. S. Th. II-II q. 2 a. 1.

świadczenie i wyznanie jest dane i zadane człowiekowi w sakramentalno-instytucjonalnej przestrzeni wspólnoty Kościoła Chrystusa. Tak więc autentyczne doświadczenie prawdy wiary może być poznane i rozeznane oraz powinno być przyjęte i przeżyte przez poszukującego człowieka jako eklezjalne doświadczenie i wyznanie²⁷.

Każdy, kto wnika w tajemnice chrześcijańskiej wiary, powinien zdawać sobie sprawę z jej osobowego charakteru. Wiara jest podmiotowo-osobowym spotkaniem z Bogiem (Abba) w Prawdzie (Logos) i Miłości (Pneuma). Centralną przestrzenią tego spotkania jest Osoba i posłanie (słowa i czyny) Jezusa Chrystusa, który określa samego Siebie jako jedyną i uniwersalną Prawdę, Drogę i zasadę Życia dla wszystkich ludzi, którzy szukają Boga (por. J 14, 6). Używając określenia kardynała H. Ursy von Balthasara, można by powiedzieć, że Osoba i posłanie Jezusa Chrystusa jest „postacią obiektywnej oczywistości wiary” w chrześcijaństwie²⁸.

Prawda wiary, rozumiana jako dar i zadanie od Boga skierowana jest do „całego” człowieka a nie jedynie do jakiegoś „fragmentu” jego istnienia (rozumu lub uczucia). Poszukujący podmiot już ze swej natury jest otwarty na nieskończoność, ponieważ w sobie samym odnajduje egzystencjalne pytanie: Kim jestem i po co żyję? Jednocześnie odkrywa on naturalne predyspozycje w swoim istnieniu, które można by określić jako religijność. Jeśli religijność ta zostanie zdominowana przez subiektywne uczucie, to istnieje realne niebezpieczeństwo „pseudomistycznego doświadczenia”, w którym człowiek stara się osiągnąć boską rzeczywistość i nadać jej własną treść. Natomiast, jeśli religijne doświadczenie zacznie opierać się jedynie na samym tylko rozumie, może wpaść w pułapkę racjonalistycznego illuminizmu²⁹.

Nieuchronnie pojawia się pytanie, jak wierzący może osiągnąć „subiektywną oczywistość postaci wiary”, czyli integralne doświadczenie i wyznanie prawdy wiary³⁰. Odpowiedzią na to pytanie może być ponowne odkrycie i podkreślenie wspólnoty Kościoła jako istotnej przestrzeni oczyszczania i formowania dojrzałej postaci wiary. Kościół jako wspólnota instytucjonalno-sakramentalna staje się osobową „przestrzenią pośredniczenia” pomiędzy poszukującym człowiekiem a Bogiem objawiającym się w słowach i czynach Jezusa Chrystusa. Ta funkcja pośredniczenia uwidacznia się szczególnie w osobie Piotra i każdorazowego papieża oraz biskupów i kapłanów. Instytucja Kościoła kontynuuje tajemnicę wcielenia Chrystusa, Jego życia i nauczania

²⁷ Zob. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 566-567.

²⁸ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1983, s. 413.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza*, s. 42.; P. Coda, *Il Logos e il Nulla*, s. 13.

³⁰ Por. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t.1, s. 123.

poprzez formułowanie dogmatów i przepowiadanie Ewangelii. Sakramenty Kościoła, wraz z duchowym kierownictwem, kontynuują Chrystusowe czyny i Jego zbawcze słowo³¹.

Jezus Chrystus, i tylko On, zna serce człowieka, gdyż jest jego Stwórcą i Zbawcą (por. J 1, 3nn; 2, 25). Człowiek, będąc „ikoną trynitarnego Stwórcy”, kształtuje siebie w dwóch podstawowych wymiarach: subiektywnym (indywidualnym) i obiektywnym (wspólnotowym)³². Każdego rodzaju redukcja człowieczeństwa, – subiektywistyczna czy też obiektywistyczna – jest przejawem totalitaryzmu i prowadzi do okaleczenia. Praktycznym skutkiem takich zabiegów staje się relatywizm w stosunku do prawdy religijnej, promowany przez teologię religijnego pluralizmu, a w konsekwencji relatywizm w odniesieniu do prawdy moralnej i prawdy politycznej oraz religijny fanatyzm.

Człowiek nie może rozumować i działać bez „religijnego tła”, czyli ukrytego lub wyraźnego odniesienia do własnej decyzji wiary, gdyż wybór ten, świadomie lub nieświadomie, zawsze determinuje wszystkie inne wybory. Jeśli człowiek jest religijnie zdezorientowany, staje się nietolerancyjny wobec każdego innego wyboru wiary, gdyż jego wolność ginie bez odniesienia do obiektywnej prawdy. Relatywizacja prawdy, a tym samym relatywizacja dobra, promowana przez teologię religijnego pluralizmu, niestety, nie wytrzymuje próby, którą stawia konkretna codzienność bycia z innymi (różnymi), *dla* innych (różnych) i *dzięki* innym (różnym)³³.

Uwagi końcowe

Każdy człowiek poszukuje wewnętrznego pokoju, pokoju swego serca, lecz także i zewnętrznego pokoju w wymiarze międzyludzkim. W dobie wielości religijnych doświadczeń, które zawsze towarzyszyły poszukiwaniom „homo religiosus”³⁴, ważnym wyzwaniem staje się międzyreligijny dialog, którego istotą powinno być poszukiwanie prawdy³⁵. Wezwanie do poszukiwania prawdy w międzyreligijnym dialogu powinno być ciągle aktualne w obrębie chrześcijaństwa, które nie może go autentycznie podejmować i prowadzić, upraszczając lub relatywizując jednocześnie Osobę i posłanie Jezusa Chrystusa.

³¹ Por. M. Pyc, *Znaki bliskości Boga*, Poznań 2005, s. 20; R. Fisichella, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, s. 82.

³² Zob. także: S. Mycek, *Człowiek i odpowiedzialność*, Sandomierz 2006, s. 15–19; K. Gózdź, *Teologia i antropologia: problem antropologii teologicznej*, Roczniki Teologiczne 51 (2004), z. 2, s. 179.

³³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 90.

³⁴ Zob. *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, *Studia Antiquitatis Christianae* 17, pod red. J. Naumowicza, Warszawa 2004; J. Krasieński, *Homo religiosus*, Sandomierz 2002.

³⁵ Por. m.in. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 7.

To Jezus Chrystus otwiera poznanie prawdziwego Boga Ojca oraz obdaru autentycznym życiem. Posłanie Chrystusa jest kontynuowane przez Osobę i dzieło Ducha Świętego. Tym samym należy podkreślić prawdę o Kościele Chrystusa, który jest osobową przestrzenią Jego prawdy, zawartej w dogmatach wiary oraz Jego życia ofiarowanego w sakramentach³⁶. Integralna postać chrześcijańskiej wiary potrzebuje prawdy (dogmaty) i miłości (łaska), a tym samym potrzebuje wspólnoty Kościoła. W „obiektywnym wymiarze” integralna wiara jako doświadczenie i wyznanie powinna szukać świadków wiary oraz rzetelnego poznania prawdy o Bogu i jego miłości. W „subiektywnym wymiarze” natomiast integralna wiara jako doświadczenie i wyznanie potrzebuje prawdy o człowieku, który dzięki pokorze, wdzięczności oraz modlitwie integralnie kształtuje swoje człowieczeństwo³⁷.

ERFAHRUNG UND BEKENNTNIS DES GLAUBENS.
EINIGE BEMERKUNGEN ZUM PROBLEM DER THEOLOGIE
DES RELIGIÖSEN PLURALISMUS UND IHRER INTERPRETATION
DES CHRISTENTUMS
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der vorliegende Artikel zeichnet am Anfang die theologische These des religiösen Pluralismus in Bezug auf den Glaubensakt, der auf dem Hintergrund der ekklesialen Gemeinschaft betrachtet wird. Die Vorschläge der Theologie des religiösen Pluralismus werden im Kontext der kritischen Äußerungen der Glaubenskongregation dargestellt, enthalten in den Dokumenten „Mysterium Fidei“, „Mysterium Ecclesiae“ sowie „Dominus Iesus“. Diese Dokumente, die aus verschiedenen Zeiten stammen und in verschiedenen Kontexten verfasst wurden, beschäftigen sich – wenigstens partiell – mit dem Thema des religiösen Pluralismus bzw. haben in der Diskussion darüber eine erhebliche Relevanz.

Es stellt sich heraus, dass die pluralistischen Voraussetzungen jede religiöse Erfahrung versubjektivieren und relativieren, indem sie den Glaubensakt aus seinem natürlichen Milieu in der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen. Diese Erfahrung wird als extrem subjektiv bezeichnet und dadurch auch vom Kontext der Erfahrungen der anderen und der Kirche abgelöst. Dadurch gefährden solche Ansichten das Formen eines wirklich lebendigen Glaubens auf der Grundlage der Wahrheit und der Liebe. Die personale Struktur des Menschen verlangt, neben dem individuell-subjektiven auch das objektiv-gemeinschaftliche Element zu berücksichtigen. Es wird in der von Christus gegründeten Kirche als Institution und Sakrament sichtbar. Die Aufforderung Jesu zum gehorsamen Glauben macht das Geheimnis des Schöpfers und Erlösers aller Menschen sichtbar. Der integrale Glaube verlangt nach Einsicht, Erfahrung und Bekenntnis, also nach anthropologischen, ekklesiologischen und trinitären Aspekten, die sich gegenseitig bedingen.

³⁶ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 12-15.

³⁷ Zob. S. Mycek, *Logika miłości. Osoba i posłanie Jezusa Chrystusa jako hermeneutyczny klucz rzeczywistości*, Communio 1 (2005), s. 125.

Ks. MICHAŁ DROŹDŹ
Tarnów

SUMIENIE JAKO KONIECZNA INSTANCJA MEDIALNA

Słowa kluczowe: komunikacja medialna, sumienie, subiektywność, wartości, prawda, wolność.
Schlüsselworte: mediale Kommunikation, Gewissen, Subjektivität, Werte, Wahrheit, Freiheit.

Wstęp

Podstawowym elementem procesów komunikacji medialnej oraz podmiotem wszelkiego działania w przestrzeni mediów jest człowiek. Dlatego też z perspektywy personalizmu stanowi on również podstawę wartościowania etycznego jako tzw. norma personalistyczna. Warto więc zastanowić się nad sposobami jej odsłaniania się i realizacji w mediosferze poprzez sumienie człowieka. Nie będziemy podejmować szczegółowej analizy dotyczącej istoty i charakteru sumienia oraz jego roli w całości kształcie normatywności i wartościowania ludzkiego działania, ale skoncentrujemy się na pokazaniu konieczności i roli tej podmiotowej normy moralności w wartościowaniu etycznym działania medialnego. Operować będziemy personalistycznym pojęciem sumienia – zwłaszcza w oparciu o myśl Karola Wojtyły – w najbardziej ogólnym ujęciu jako zdolności osoby ludzkiej do wartościowania etycznego, jako wewnętrznym, osobowym regulatorze etycznego wymiaru ludzkiego działania.

1. Działanie medialne zgodne z sumieniem

W przestrzeni mediów sumienie nie pełni jedynie funkcji komunikacyjnej, ale staje się czymś więcej, wewnętrzną „instancją” człowieka, instancją poznawczą, porządkującą, wartościującą, normatywną. Mówiąc o sumieniu

jako o instancji, mamy na myśli nie tylko jego funkcjonalność poznawczą i informacyjną, ale przede wszystkim jego charakter normatywny i wartościujący. Normatywność i zdolność wartościowania pozwala sumieniu oceniać, osądzać, regulować, a więc umożliwia te wszystkie działania, które przynależą do zadań jakiegokolwiek instancji zewnętrznej. W przestrzeni mediów funkcjonuje wiele struktur organizacyjnych, instancji kontrolnych, organizacji regulujących, egzektyw prawnych itd. Spełniają one liczne pozytywne funkcje, regulujące całość przestrzeni medialnej. Wydaje się jednak, że nie obejmują one i nie wyczerpują wszystkich oczekiwań i potrzeb ludzi, uczestniczących w komunikacji medialnej, której zasadnicza część realizuje się przecież w sferze wewnętrznej człowieka, a do której instancje zewnętrzne nie sięgają. Dlatego konieczne jest wprowadzenie i uznanie instancji najważniejszej, instancji ludzkiego sumienia, które – w naszym rozumieniu – staje się najważniejszą instancją medialną. Pozwala ono bowiem wszystkim osobom uczestniczącym w jakikolwiek sposób w komunikacji medialnej nie tylko na właściwe, czyli ludzkie „korzystanie” z mediów, ale pomaga odkrywać w tym bogatym i różnorodnym świecie mediów ich wartość osobową oraz powinności z nią związane. Jeśli do tego dodamy konieczność instancji sumienia do prawidłowego funkcjonowania wszystkich zewnętrznych instancji medialnych, w których ludzie działają w sposób wolny i rozumny, to tym bardziej ukazują się nam wyraźnie i jednoznacznie: ważność, nieodzowność i nieuniknioność dobrze ukształtowanego sumienia jako instancji podstawowej, koniecznej i integralnej – a nie tylko dodatkowej i fakultatywnej – dla właściwego uczestniczenia wszystkich osobowych podmiotów w przestrzeni mediów.

Szczegółowa analiza kondycji moralno-społecznej współczesnej kultury medialnej¹ ukazuje palącą wprost potrzebę kształtowania ludzkich sumień. Z punktu widzenia etyki personalistycznej najważniejsze jest przygotowanie właściwego fundamentu wartościowania etycznego, czyli właściwa formacja prawdziwego sumienia w oparciu o podstawowe zasady wyrażające wartość i godność człowieka. Personalizm w formacji sumienia kładzie nacisk na priorytet normy personalistycznej wobec wszystkich medialnych form oddziaływania na człowieka. Analiza skutków oddziaływania medialnego wskazuje jednak odwrotne relacje. Media – mówiąc językiem uproszczonym – zdają się dominować również w sferze wewnętrznej człowieka. Niektórzy podzielają deterministyczne wizje M. McLuhana, według których media są dziś główną siłą wychowującą i formującą człowieka. Warto jednak podkreślić, że ten

¹ Zob. H. Promieńska, *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, Katowice 2003, s. 13 n i 91n; D. Schöttker, *Mediengebrauch und Erfahrungswandel*, Göttingen 2003, s. 198 n; J. Gajda, *Media w edukacji*, Kraków 2003, s. 113–134.

wychowawca masowy sam wymaga ciągłej formacji etycznej². McLuhan ma niewątpliwie rację, mówiąc o ogromnym wpływie mediów na człowieka, o braku moralnego wychowania ludzi kształtujących media. Formułowane jednak przez niego ostateczne wnioski przekreślają w pewnym sensie podmiotowość osoby ludzkiej i jej możliwość wolnego i racjonalnego działania w przestrzeni mediów. Tymczasem problem nie leży po stronie przedmiotowego świata mediów, ale po stronie podmiotowych uczestników procesów komunikacji medialnej, którzy w coraz bardziej złożonym, kompleksowym i nieuniknionym kontekście medialnym winni dysponować odpowiednią, podmiotową zdolnością racjonalnego działania, czyli prawdziwie uformowanym sumieniem. Prawdziwie to znaczy zgodnie z prawdą o osobie ludzkiej, z prawdą o świecie wartości, z prawdą o podmiotowym charakterze komunikacji medialnej oraz, dopiero na końcu, z prawdą o mechanizmach funkcjonowania przedmiotowego świata mediów. Ta ostatnia prawda jest również potrzebna do formacji poznawczej roli sumienia. Jeżeli zabraknie tego odniesienia i osadzenia w prawdzie, wówczas możemy mieć do czynienia, nie tylko w rzeczywistości medialnej, z bardzo różnymi przejawami deformacji sumień. Ta deformacja sumień może obejmować coraz szersze kręgi ludzi, a wzmacniana jeszcze przez negatywne oddziaływanie mediów może się rozszerzyć na grupy społeczne, większe kręgi kulturowe i całe społeczeństwo. Takie destrukcyjne procesy medialne i kulturowe eliminują również potrzebę wartościowań etycznych, opartych na obiektywnych fundamentach, czyli, inaczej mówiąc, odrzucają potrzebę i sensowność etyki normatywnej, a więc także personalistycznej etyki mediów. Tymczasem tego typu etyka miałaby za zadanie nie tylko regulować etycznie działania w przestrzeni mediów, ale także formować i kształtować podstawę podmiotową tych wartościowań etycznych, a więc ludzkie sumienie. Deformacja sumienia, która dokonuje się często pod wpływem negatywnych oddziaływań mediów, jest pozbawieniem człowieka zdolności racjonalnego wartościowania i działania w przestrzeni mediów.

Wydaje się, że człowiekowi trudno wyrządzić większą szkodę niż zdeformować jego sumienie, czyli wmówić mu, że jest tym, kim nie jest. Jednym z największych błędów etycznego wymiaru współczesnej kultury, nie tylko medialnej, jest to, że bardzo łatwo przechodzi się od stwierdzenia, że człowiek jako podmiot sumienia jest twórcą swego sądu, do twierdzenia, że jest także twórcą prawdy swego sądu³. Wydaje się też, że upowszechnieniu się tej iluzji można skutecznie przeciwdziałać tylko w jeden sposób – poprzez obiektywizację

² Zob. *Edukacja medialna*, pod red. J. Gajdy, S. Juszczyka, Toruń 2002; A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000.

³ Por. T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 1-3 (1979), s. 105.

cję prawdy. Z jednej strony, należy sfalsyfikować tę iluzję, czyli ujawnić i uznać, dzięki obiektywnym kryteriom, prawdę, w świetle której iluzja ta ujawnia swój charakter kłamstwa czy błędu⁴. Z drugiej strony, należy ukazać obiektywny wymiar prawdy, stanowiący fundament do subiektywnych sądów sumienia. Inaczej mówiąc, należy pokazać, że człowiek jest podmiotem sądów sumienia, podmiotem odkrywającym prawdę moralną, a nie jest autonomicznym i niezależnym twórcą tej prawdy. Tylko na fundamencie tej podstawowej prawdy o sumieniu jako instancji odkrywającej i urzeczywistniającej prawdę moralną można kształtować prawdziwe sumienie, które z kolei stanowi dla człowieka bezpośrednią i najbliższą podstawę wartościowania oraz wszelkiego działania w przestrzeni medialnej.

2. Norma personalistyczna a sumienie

Każda etyka, jeśli chce stanowić podstawę etycznego wartościowania w całości ludzkiego działania, musi mieć w sobie charakter uniwersalistyczny. Często bywa tak, że niektóre konstrukcje etyczne są efektem osobistych upodobań i przekonań ich twórców, bez zbytej troski o uniwersalny wymiar głoszonych przez nie zasad. Jeśli do tych tendencji subiektywizacji etyki włączymy postmodernistyczną negację normatywności z jej różnorodnymi propozycjami „etyki ponowoczesnej”, „moralności bez etyki”⁵, a także propozycje innych orientacji, np.: „etyki prostomyślności”⁶, „etyki przekonania”⁷, „planetarnej etyki współodpowiedzialności”⁸, „etycznego systemu moralności względnej”⁹, „metody kontrolowanych postaw”¹⁰, czy „etyki autentyczności”¹¹, to tym bardziej uwidoczni się potrzeba poszukiwania uniwersalnych fundamentów wartościowania etycznego w przestrzeni komunikacji,

⁴ Por. ibidem.

⁵ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996; Z. Zieliński, *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*, Toruń 2001.

⁶ A.A. Dura, *Etyka prostomyślności. Sumienie a rzeczywistość ponowoczesna*, Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej 2 (2001), s. 67–87; A.A. Dura, *Nowa postać etyki niezależnej – etyka prostomyślności*, w: *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, pod red. H. Promieńskiej, Katowice 2003, s. 177–190; J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Katowice 1988. Por. H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, Warszawa 1995.

⁷ Por. R. Rorty, *Etyka bez powszechnych powinności*, *Etyka* 31 (1998), s. 9–25; C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003. Zob. *Przekonania i odpowiedzialność*, pod red. M. Drożdża, A. Drożdża, Kielce 2003.

⁸ Por. K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, *Etyka*, 29 (1996), s. 11 n; idem, *Komunikacja a etyka: perspektywa transcendentno-pragmatyczna*, w: *Komunikacja, rozumienie, dialogu*, pod red. B. Andrzejewskiego, Poznań 1990, s. 83–93; idem, *Etica della Comunicazione*, Milano 1992.

⁹ Por. B. Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, Warszawa 2000.

¹⁰ Por. R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996.

¹¹ Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.

w której uczestniczą ludzie o różnych orientacjach światopoglądowo-filozoficznych. Wydaje się, że takim fundamentem winna być „norma personalistyczna”, która może stać się platformą poszukiwania uniwersalnych zasad etyki mediów. Jeśli przyjąć inne fundamenty wartościowania działań medialnych, oparte wyłącznie np. na zasadach ekonomicznych, estetycznych, pragmatycznych czy jakichkolwiek innych, wtedy w sposób nieunikniony musi nastąpić relatywizacja ludzkich zachowań i działań, a w konsekwencji postępująca destrukcja etycznego i społecznego wymiaru komunikacji medialnej. W tej sytuacji szczególnego znaczenia nabiera sprawa źródłowego „osadzenia” prawdziwości sumienia¹². Źródłem prawdziwości sumienia jest akceptacja całej hierarchii wartości odkrywanej i urzeczywistnianej w człowieku, bez której człowiek nie może być i stawać się człowiekiem. Chodzi mianowicie o to, że człowiek w swym „najgłębszym subiektywnym rdzeniu” dokonuje takich „sądów wartościujących”, że stają się one „zrozumiałym uzasadnieniem” moralności w wymiarach jego etycznych decyzji, inaczej mówiąc, działa zgodnie z sądami własnego sumienia¹³. Obowiązek pójścia za głosem sumienia wynika więc z normy personalistycznej i związanej z nią prawdy o obiektywnym świecie wartości. Josef Seifert, nawiązując do myśli Maxa Schelera, mówi o pewnym wymiarze sumienia, który „istnieje także poza człowiekiem”¹⁴. W sumieniu bowiem dokonuje się również komunikacja z rzeczywistością transcendentną, z obiektywnym światem wartości, istniejącym poza i niezależnie od człowieka oraz samą Transcendencją, będącą ostatecznym źródłem wartości i godności osoby ludzkiej. To powiązanie sumienia i prawa moralnego z Transcendencją jest widoczne przede wszystkim na fundamencie ostatecznych uzasadnień normatywności oraz w teleologicznym wymiarze *logosu* i *ethosu* ludzkiego działania.

¹² Etyka personalistyczna, jeśli ma rzeczywiście ukazać konkretne zasady postępowania, musi się oprzeć na prawdzie sumienia. Por. J. Seifert, *Sumienie – poznanie – prawda*, Ethos 15-16 (1991), s. 38–48.

¹³ Por. A. Hortelano, *La conciencia moral, en Problemas actuales de moral*, Salamanca 1981, s. 219–597.

¹⁴ J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976, s. 66. „Człowiek słucha głosu sumienia, ale tak naprawdę on nie pochodzi od samego tylko człowieka. W sumieniu osoby ludzkiej rozbrzmiewa nie-ludzka instancja. Tak jak pępek człowieka brany sam w sobie musiałby się wydawać czymś bezsensownym, podobnie sumienie nabiera sensu dopiero wtedy, kiedy widzimy w nim wskazówkę kierującą ku Transcendentnemu Źródłu. Sumienie nie jest zatem dalekowzrocznym egoizmem ani szukaniem harmonii z sobą samym: jest posłańcem owej Transcendencji, która zarówno w naturze ludzkiej, jak i w obiektywnych wartościach buduje principium dla osoby (ibidem, s. 66n). Por. M. Scheler, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 35; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, t. 2, Bonn 1980; R. Spaemann, *Sind alle Menschen Personen?*, Köln 1990, s. 48–58.

3. Zasada słusznej autonomii „uczestniczącej”

Zagadnienie autonomii oraz słusznej autonomii człowieka w obszarze moralności było i jest przedmiotem wielu refleksji etycznych¹⁵. Analizy te ukazują nie tylko różnorodność uzasadnień wolności i autonomiczności człowieka, ale także różnice w ujmowaniu zakresu i charakteru ludzkiej wolności i autonomii wartościowania. Zagadnienie to łączy się bezpośrednio z formacją sumienia poszczególnych ludzi. W personalizmie „osoba ludzka posiada bardzo realną autonomię, czyli podmiotowość, lecz i niemniej realną przygodność, i że te czynniki, chociaż zdają się wzajemnie wykluczać, faktycznie wyjaśniają się wzajemnie”¹⁶. Ta osobowa autonomia jest słuszną autonomią, ponieważ jest wpisana w obiektywny porządek wartości, opierając się na prawdzie o osobie ludzkiej i jej odniesieniach transcendentnych do innych osób oraz do Transcendencji. Słuszna autonomia człowieka wynika z wolności i rozumności osoby ludzkiej. Krótko mówiąc, to norma personalistyczna określa rzeczywisty status autonomii sumienia. Sumienie nie jest bowiem autonomicznym „kryterium” w sensie jakiegoś absolutnego i ostatecznego punktu odniesienia, jakiejś ostatecznej instancji, która nie tylko wartościuje działanie ludzkie, ale także tworzy podstawy tego wartościowania w sposób niezależny i autonomiczny. Z perspektywy ontycznej sumienie jest „ośrodkiem”, centrum, miejscem spotkania i dialogu człowieka z Transcendencją oraz obszarem samostanowienia osoby w przestrzeni prawdy. Takie rozumienie autonomii człowieka podkreśla podmiotowość i wolność wszelkiego ludzkiego działania, a jednocześnie gwarantuje w tym działaniu urzeczywistnianie prawdziwego dobra osoby i wszelkich wartości. Zakorzenie sumienia w prawdzie nie neguje ludzkiej wolności i ludzkiej autonomii oraz nie stoi w sprzeczności z podmiotowością sumienia. Wręcz przeciwnie, „ponieważ osoba ludzka jest zdolna i zobowiązana do autotranscendencji w poznaniu, wiąże ją tylko to, co poznała jako prawdziwe, nawet jeśli w rzeczywistości jest w błędzie”. Skoro więc nawet błędne sumienie pozostaje nadal „w pułapce prawdy, prawda stanowi zawsze zasadę moralnego działania”¹⁷. Dzięki tak pojętej autonomii sumienia, całe ludzkie działanie nabiera sensu, służąc dobru osoby i wspólnoty, gwarantując integralność osoby w wolności, twórczości i odpowiedzialności.

¹⁵ Por. m.in.: J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, Ethos 15-16 (1991), s. 49–58; *Ethische Theorien im Überblick*, w: *Handbuch Ethik*, pod red. Ch. Düwella, Ch. Hübenhala, M.H. Wernera, Stuttgart 2002, s. 25–242; A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2002, s. 37–74; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 192–258; E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002.

¹⁶ J.F. Crosby, *Dialektyka autonomii i teonomii w osobie ludzkiej*, s. 49.

¹⁷ J. Seifert, *Sumienie – poznanie – prawda*, s. 48.

W centrum współczesnej dyskusji etycznej, która przenosi się również na obszar medialnej refleksji etycznej, znajduje się zagadnienie relacji pomiędzy prawem moralnym a sumieniem, pomiędzy normatywnością a wolnością czy też między etyką a moralnością¹⁸. Dyskusja wokół tego zagadnienia jest bardzo ożywiona i jak na razie nie prowadzi do konstruktywnych wniosków, a raczej do polaryzacji stanowisk. W tę dyskusję zostały „wciągnięte” media, reprezentując, niestety, w dużej mierze tylko jedną ze stron¹⁹, a mianowicie koncepcje relatywistyczne i relatywizujące. Te ostatnie pojawiają się często jako kontestacja czy negacja zastanych systemów i teorii etycznych, rozwijając się czasem jako anty-teorie etyczne²⁰.

Spór dotyczący relacji prawa moralnego do sumienia wydaje się być, z perspektywy personalistycznej, całkowicie nieuzasadniony, ponieważ zarówno prawo, jak i sumienie mają to samo źródło i tę samą genezę: transcendencję osoby ludzkiej. Sumienie stanowi przestrzeń komunikacji pozornie krańcowo różnych elementów, ludzkiej wolności oraz powinnościowego charakteru prawa moralnego. Komunikacja ta, chociaż ma charakter dynamiczny, to jednak nie prowadzi do dezintegracji, wręcz przeciwnie, jeszcze bardziej integruje człowieka w prawdzie o jego wolności i powinności. Integracja osoby w czynie jest możliwa tylko przy uwzględnieniu obu tych elementów, które wzajemnie się uzupełniają, współtworząc wzajemną tożsamość. Bezwzględna powinność prawa moralnego wskazuje człowiekowi wartość i charakter jego wolności, zaś wolność i autonomia powalają odkrywać wartość powinności i realizować przez nią bogactwo człowieczeństwa. Człowiek jako integralna osoba może wyjść poprzez wolną decyzję i wybór sumienia naprzeciw dobru, odrzucając, tak samo w sposób wolny, możliwość podjęcia decyzji przeciwnej dobru. Bezwzględna powinność zakłada niejako wolny wybór sumienia i odwrotnie – wolny wybór sumienia jest potwierdzany mocą prawa moralnego²¹. Uwarunkowanie to jest związane z przygodnością ludzkiej egzystencji, która nie jest ani absolutnie wolna, ani też całkowicie zdeterminowana. Dlatego nie może dziwić, że Karol Wojtyła, szkicując podstawy interpretacji sumienia,

¹⁸ Por. m.in.: B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine Moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, s. 21–47; D. Parfit, *Reasons and Persons*, New York 1984, s. 145–167; B. Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, s. 114–129; R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford 1997, s. 93–111; C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, s. 11 n.

¹⁹ To określenie „niestety” wyraża dezaprobatę dla stronniczości mediów, które służą, w dużej mierze, propagowaniu wszelkiego rodzaju relatywizmu etycznego i absolutnej wolności człowieka.

²⁰ Zob. literaturę dotyczącą kontestacji teorii etycznych: *Anti-theory in Ethics*, http://ethics.sandiego.edu/theories/Anti_Theory/ (20.09.2004).

²¹ Por. B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, s. 21; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, s. 205.

wychodzi od faktu „przygodności” człowieka²². Można więc powiedzieć, że ani wolność, ani zależność nie są czymś absolutnym. Wartościami absolutnymi są jedynie prawda, dobro i piękno, które człowiek winien realizować na miarę swych możliwości, poprzez swój indywidualny wybór i wolne działanie dla dobra własnego, dla dobra innych osób oraz dla dobra wspólnego. Wolność o tyle będzie podstawą samostanowienia i słusznej autonomii człowieka, o ile będzie podporządkowana prawdzie, na straży której stoi sumienie człowieka²³. Wolność, będąca cechą konstytutywną osoby ludzkiej, staje się również, jako podstawowy warunek działania moralnego, wartością moralną, służącą rozwojowi osoby i społeczności. Każdy wolny wybór sumienia stwarza okazję do aktualizowania i urzeczywistniania wolności, która konstytuuje osobę ludzką. Skrajnie pojęta autonomia sumienia, argumentowana najczęściej wolnością człowieka, przekreśla samą istotę wolności oraz istotę ludzkiego wolnego wyboru i działania, czyli przekreśla działanie w prawdzie. Sumienie skrajnie autonomiczne, dystansując się od prawdy lub negując prawdę obiektywną, zamyka człowieka w przestrzeni jego skrajnej subiektywności. Taka skrajna autonomia sumienia prowadzi w konsekwencji do relatywizmu i sytuacjonizmu ocen etycznych, a w etyce mediów daje przyzwolenie komunikowania wszelkich treści, subiektywnych i skrajnych ocen oraz dowolnej interpretacji i wizji rzeczywistości.

Głoszony przez wiele kierunków etycznych postulat autonomii sumienia znalazł swoją odpowiedź w etyce personalistycznej, która zawsze podkreślała wolność człowieka i mówiła o „słusznej autonomii sumienia”²⁴. Taka autonomia nie zmierza do przeciwstawiania ludzkiej wolności i prawa moralnego, ale jest „autonomią uczestniczącą”. Wolność człowieka uczestniczy w odkrywaniu prawdy o dobru, czyli normatywności, a normatywność obiektywna uczestniczy w urzeczywistnianiu ludzkiej wolności. Pojęcia „słuszności”, „autonomii”, „uczestnictwa” podkreślają z jednej strony czynny udział ludzkiej racjonalności w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego, gdyż życie moralne wymaga twórczego myślenia właściwego osobie, która jest źródłem i właściwą przyczyną własnych świadomych czynów. Pojęcia te podkreślają zorientowanie sumienia na prawdę i autorytet obiektywnego prawa moralnego, które nie jest niczym innym jak dobrem samym. U podstaw życia moralnego leży zatem zasada słusznej autonomii człowieka jako podmiotu swoich czynów. Słuszna autonomia sumienia oznacza, że człowiek ma w samym sobie prawo moralne, związane integralnie z człowieczeństwem, z „byciem człowiekiem”. Taka au-

²² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 160.

²³ Por. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, *Etos* 15-16 (1991), s. 34.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*; nr 40-42.

tonomia sumienia nie oznacza jednak możliwości tworzenia przez człowieka wartości i norm moralnych. Bycie osobą ludzką oznacza bycie wolnym, posiadanie słusznej autonomii sumienia, która pozwala człowiekowi wybierać, decydować i działać w oparciu o prawdę poznanego świata wartości i powinności.

4. Zasada niebanalizacji zła

Refleksja etyczna, sięgająca najdawniejszych czasów, zawsze wskazywała na możliwość błędnych ocen sumienia, pomyłek czy też świadomego negowania właściwych kryteriów ocen etycznych. Tendencja subiektywizacji sumienia, podkreślana w różnych formach i o różnym czasie, jeszcze bardziej poszerzała obszar błędów, pomyłek, fałszu i ignorancji w odróżnianiu dobra od zła. We współczesnej masowej kulturze medialnej odzwierciedlają się te negatywne tendencje mentalności kulturowej, promujące subiektywność, pluralizm, fragmentaryczność, banalność, dowolność i swobodę itp. Tendencje te przyczyniają się niewątpliwie do zacierania granic między dobrem a złem, pogłębiając stan zamieszania i chaosu etycznego, spowodowanego permanentnym podkreśleniem całkowitej autonomii człowieka w kwestiach etycznych. Problematyka zła moralnego bywa eliminowana poza obszar prakseologii etycznej, według której różnica między dobrem a złem, nawet w wymiarach subiektywności, staje się coraz bardziej nieuchwytna. W wielu współczesnych opracowaniach etycznych dotyczących funkcjonowania telewizji i Internetu wyraźnie mówi się o coraz powszechniejszym zjawisku banalizacji zła, a nawet robienia z niego głównej siły atrakcyjności danego medium²⁵. Ta, promowana przez wiele mediów, nowa świadomość postkonwencjonalna staje się *de facto* przestrzenią zacierania granic między dobrem a złem, przestrzenią banalizacji zła i tworzenia takiej wizji moralności, „która jest *cool* i szczęścia, które jest *light*”²⁶.

Szczegółowe analizy dotyczące treści programów telewizyjnych należy potraktować jako dobry opis empiryczny stanu rzeczy, za którym kryją się niedostępne dla empirii różne stany ludzkich sumień, o coraz bardziej zniekształconej świadomości moralnej i coraz większej niechęci do tego, by uznać istnienie etycznego zła. Konsekwencją takich stanów sumień jest postępujące lekceważenie i banalizacja zła. Zniekształcone sumienie i w konsekwencji zaburzone poczucie zła, o których etyka personalistyczna mówi coraz częściej, prowadzi do hipertrofii niewrażliwości na zło, tzn., że następuje systematyczna substytucja tego, co dobre, na gorsze, gorszego na złe, nadmiaru na zwyczajność, zwyczajności na nienormalność itd., substytucja, która w końcu zaciera granice pomiędzy dobrem a złem. Substytucja tego typu jest tym łatwiejsza, że

²⁵ Przykładowe hasło reklamowe: „Koniec grzecznej telewizji”.

²⁶ P. Valadier, *Pochwała sumienia*, Warszawa 1994, s. 130.

służy jej język banalizujący zło, np. słowo „zabić” zastępowane jest wyrażeniem „zadawanie śmierci z litości”, „kradzież” jest określana jako „zabranie rzeczy”, „kłamstwo” jako „niewyjaśnialna sprawa”, „zniewolenie” jako „kształtowanie nowej wyobraźni”, „pornografia” jako „język ciała” itp. Ta praktyka językowa odzwierciedla postępujące zmiany w formacji sumień. Nie świadczy ona o tym, że zanika świadomość zła, ale raczej o tym, że zło jest banalizowane oraz że zanika zdolność prawidłowego wartościowania etycznego, w którym „rozdzielenie danego czynu bądź zachowania i jego utożsamienie ze złem staje się problematyczne”²⁷. Praktyka medialna, zwłaszcza przekazywane w ogromnej dawce treści medialne, przyczynia się także do tego, że w świadomości moralnej tworzy się coraz większy dystans do spraw etycznych, banalizujący zło.

W tym kontekście należy więc wskazać na zasadę „niebanalizacji” zła jako niezbywalną zasadą formacji sumienia. Mówiąc o tej zasadzie, mamy na myśli zachowanie zdolności sumienia do prawdziwej oceny rzeczywistości i zachowanie właściwej wrażliwości moralnej, zdolnej przeciwstawić się zjawisku laksyzacji ludzkich sumień. Każda ocena ludzi, świata i życia zależy niewątpliwie od ludzkich poglądów etycznych, a tym samym od stanu ludzkich sumień. Ten z kolei bardzo mocno zależy od kultury umysłowej, a więc z jednej strony od zakresu różnego typu doświadczeń rzeczywistości oraz od gromadzonej w ten sposób wiedzy, a z drugiej strony, od zdolności poznawczych człowieka, które te doświadczenia ujmują i porządkują, także pod względem etycznym²⁸. Ponieważ kultura umysłowa jest bardzo zróżnicowana, dlatego też i poglądy, w tym również i etyczne, są niezmiernie skomplikowane i zróżnicowane. Stąd nieustanne poszukiwania w każdym czasie i w każdym pokoleniu norm i wartości uniwersalnych, które coraz trudniej jest odnaleźć w pluralistycznym świecie. Te, poznane przez człowieka, uniwersalne normy i wartości poddawane są z kolei nieustannej presji indywidualistycznych ocen, uwarunkowań kulturowych, medialnych, etnicznych, religijnych, historycznych itp., tak że ulegają w sumieniu takim zniekształceniom, iż przestają być coraz częściej prawdziwym kryterium ocen etycznych. Media masowe, ze względu na swoją siłę i zakres, stanowią najbardziej skuteczny faktor warunkujący stan ludzkich sumień, oddziałując albo pozytywnie, albo negatywnie na człowieka. W tym drugim przypadku przyczyniają się do laksyzacji sumień, a w konsekwencji do banalizacji zła.

Człowiek jest w stanie działać w pełni „po ludzku”, jeśli jest osobą wewnętrznym zintegrowaną, jeśli nie żyje w sprzecznościach. Myśl sprzeczna

²⁷ Ibidem.

²⁸ Por. ciekawe studium: H. Struve, *O najwyższej zasadzie postępowania etycznego*, Lwów 1934, s. 5–7; S. Rosik, *Wezwanie i wybory moralne*, s. 92.

w sobie nie jest prawdziwa, lecz fałszywa, dzieło artystyczne sprzeczne w sobie, tzn. sprzeczne z ideą piękna, jest szpetne, zaś czyn człowieka sprzeczny w sobie, tzn. sprzeczny z wartością i godnością człowieka, nie może być dobry, ale jest „wybrakowany”, przewrotny i zły. Dlatego też człowiek winien tak kształtować sumienie, by w imię prawdy, która „wiąże” osobę w sumieniu i rządzi całym życiem moralnym, był w stanie, mocą zinterioryzowanej prawdy, przeciwstawić się sprzecznościom wewnętrznym, które naruszają jego osobowe istnienie, lub je eliminował. Do najgłębszych zaś sprzeczności w życiu osoby, wywołujących najdotkliwszy „rozstrój” wewnętrzny, należy sprzeczność pomiędzy czynem człowieka a prawdą sumienia, czyli wewnętrznym przekonaniem, co do wartości tego czynu. Każdy czyn człowieka jest przejawem wewnętrznego zjednoczenia osobowego podmiotu i określa osobową wartość człowieka. Banalizacja zła powoduje wewnętrzną sprzeczność z wartością i godnością człowieka, dlatego zasada niebanalizacji zła w formacji sumienia powinna pomóc tak formować sumienie, by stało się ono tą przestrzenią, w której człowiek jako człowiek staje się „bardziej człowiekiem” i taki stan sumienia komunikuje innym.

5. Zasada personalizacji rezonansu medialnego

Z autonomią sumienia wiąże się zasada wielorakiego rezonansu. Zasada ta, w powszechnym rozumieniu, podkreśla rolę sumienia jako wyłącznej instancji indywidualnych rozstrzygnięć moralnych, czyli jest zasadą wyłącznego powoływania się, w kontekście presji różnych zewnętrznych uwarunkowań moralnych, na indywidualne sumienie ludzkie, będące podstawą ostatecznych decyzji moralnych. W takim ujęciu kryje się swoiste przyzwolenie na dowolność ocen etycznych i absolutną subiektywizację moralności. Takie odwoływanie się do sumienia jako ostatecznej instancji, w kontekście różnych sporów i dylematów etycznych, oznacza przesunięcie problemu do sfery wewnętrznej człowieka i pozostawienie mu absolutnej dowolności decydowania o sprawach normowanych skądinąd obiektywnym prawem moralnym, wynikającym z wartości i normatywności osoby ludzkiej. W takiej sytuacji odwołanie się do decyzji sumienia jest ukrytą często negacją obiektywnego prawa moralnego. Powoływanie się w tym wypadku na „samo tylko sumienie” jest zupełnie niewystarczające i dalece subiektywne.

Powoływanie się na tzw. własne sumienie podkreśla z jednej strony podmiotowość człowieka, mówi o jego „subiektywnej dyspozycji” do wartościowania i działania, jego dobrej woli, ale z drugiej strony może sugerować, co więcej, może czynić sumienie ostateczną i jedyną instancją moralną, rozstrzygającą, co jest rzeczywiście moralnie dobre albo złe. Etyka personalistyczna

odrzuca tę drugą sugestię, gdyż o tym, co jest rzeczywiście moralnie dobre – mówiąc najkrócej – przekonujemy się z poznania prawdy o całym kontekście ludzkiego działania, a więc i także z uprzedniego poznania wartości i norm moralnych, które służą funkcjonowaniu prawdziwego sumienia.

Zasada wielorakiego rezonansu sumienia wynika z faktu, że współczesny człowiek żyje i rozwija się w kulturze pluralistycznej. Jest to kultura niezmiernie zróżnicowana, w której funkcjonują różnorodne procesy, zazębiają się sprzeczne tendencje, warunkujące w różny sposób rozwój sumienia i jego formację. Zasada wielorakiego rezonansu ukazuje ogromny wpływ na stan ludzkiego sumienia licznych uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych, a także podkreśla podmiotowość działania człowieka oraz niepodważalną rolę sumienia w wartościowaniu etycznym ludzkiego działania. Duży wpływ na stan ludzkich sumień mają niewątpliwie media²⁹. Osoba ludzka, raz po raz, staje wobec alternatywnych wyborów etycznych: albo – albo, wobec alternatywnych ocen etycznych, prezentowanych przez media. Właściwe rozstrzygnięcia sumienia mogą się dokonać jedynie w kontekście prawdy o wartościach. Proces poznawania, zdobywania i urzeczywistniania wartości jest nieodłącznie związany z tą drogą rozwoju, jaką przechodzi człowiek wraz ze swoim sumieniem. Droga ta zaczyna się od pierwszych doświadczeń człowieka, przeżywającego siebie jako podmiot swoich działań, obejmuje następnie wszelkie podmiotowe działania komunikacyjne oraz wiąże się z działaniem człowieka, mającym na celu zaspokajanie podstawowych jego potrzeb. Główna funkcja sumienia polega w każdym z tych działań na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na odkrywaniu w nim pola powinności. Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby. Roli sumienia nie można zredukować jedynie do funkcji poznawczej, do subiektywnego wskazania, że „x jest prawdziwym dobrem”, a „y jest prawdziwym złem”. Właściwa i zupełna funkcja sumienia ma osobowe zakorzenienie i polega na uzależnieniu czynu od prawdy i na urzeczywistnianiu wartości zależnych od prawdy³⁰. Takie uzależnienie „od dobra w prawdzie” stwarza niejako nową rzeczywistość wewnątrz osoby, czyli w jej sumieniu. Jest to rzeczywistość normatywna, która wyraża się w odkrywaniu prawdy o wartościach, czyli inaczej mówiąc, odkrywaniu norm i wartościowaniu zgodnie z nimi wszelkiego ludzkiego działania. Normy etyczne biorą udział – jeśli tak można powiedzieć – w spełnianiu czynów i w kształtowaniu sytuacji moralnej,

²⁹ J. Kostkiewicz, *Wartości współczesnej edukacji w Polsce. Próba diagnozy*, w: *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, pod red. T. Kukułowicza, M. Nowaka, Lublin 1997, s. 295 n; *O wartościowaniu w badaniach literackich*, pod red. S. Sawickiego, W. Panasa, Lublin 1986; G. Scarafile, *Proiezioni di senso. Sentieri tra cinema e filosofia*, Torino 2003.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 163.

ale nie odwrotnie³¹. Postępując w ten sposób, człowiek pozostaje sobą, co więcej, urzeczywistnia się jako osoba. Pozostaje on równocześnie pod wpływem innych osób, społeczności, zdarzeń, relacji i dzięki nim coraz bardziej racjonalizuje swoje potrzeby i możliwości ich zaspokojenia oraz wartościuje swoje działanie w świetle poznanej prawdy o wartościach i powinnościach. W miarę swojego rozwoju człowiek dokonuje, dzięki prawdziwemu sumieniu, sublimacji swoich potrzeb. Dokonuje także właściwej hierarchizacji oraz, w pewnym sensie, selekcji wartości³². Nadrzędność sumienia wobec wszelkich uwarunkowań zewnętrznych wynika z całokształtu doświadczenia transcendentności osoby. Możliwość transcendentności pozwala też konkretnemu człowiekowi zachować swoją tożsamość w pluralistycznym świecie wartości, ocen poglądów, idei i działań.

W takim kontekście pojawia się postulat personalizacji zasady wielorakiego rezonansu, polegający na formowaniu takiego sumienia, które będzie w stanie, mocą posiadanej prawdy, „wykorzystać” wieloraki rezonans czynników zewnętrznych do umocnienia słusznej autonomii i prawdziwości sumienia. Jedynie prawdziwe sumienie jest w stanie asymilować i filtrować niespójność i różnorodność medialnych ocen zewnętrznych do utrwalenia i wzmocnienia własnego systemu wartościowań etycznych. I odwrotnie, jedynie prawdziwe sumienie może wnieść w ten zewnętrzny, niespójny i zróżnicowany świat „rozdźwięków” normatywną moc prawdy, która warunkuje nie tylko spełnienie czynu przez osobę, ale też spełnienie osoby przez samą siebie. „Właśnie w takim spełnieniu owa szczególna osobie struktura samo-posiadania i samo-panowania potwierdza się i zarazem urzeczywistnia, aktualizuje. Prawdziwość, moc normatywna prawdy zawarta w sumieniu, stanowi jak gdyby zwornik tej struktury. Poza nią, w oderwaniu od niej, nie sposób pojąć czy też zinterpretować sumienia – a szerzej biorąc – całej specyfiki porządku normatywnego. Chodzi tu przede wszystkim o normy moralności, one bowiem służą spełnianiu osobowego »ja« przez czyny”³³. Można powiedzieć, że moc normatywna sumienia polega na wywołaniu w człowieku „mechanizmu identyfikacji” własnej tożsamości sumienia, rozumianej jako osobowa zdolność komunikowania oraz recepcji wartości w oparciu o niepodważalny fundament pozna-

³¹ Ibidem, s. 164.

³² W dużej mierze media uczestniczą w procesie komercjalizacji wartości. Media, kreując modele zaspokajania potrzeb, stworzyły w sobie i wokół siebie swoistą „mentalność zaspokajania potrzeb”, mentalność konsumistyczną. Por. A. Drożdż, *Konsumizm*, Tarnów 1997, s. 151–246; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, Warszawa 2001, s. 61–221; P. Sorlin, *Mass media. Kluczowe pojęcia*, Wrocław 2001, s. 33–102; R. Bartoszcze, L. Słupek, *Telewizja – dobro kultury czy element rynku*, Rzeszów 2001, s. 31–57; P. du Gay, *Production of culture, cultures of production*, London, Thousand Oaks 1997; A. Jansson, *Image culture: media, consumption, and everyday life and reflexive modernity*, Göteborg 2001.

³³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 169.

nej, a także doświadczanej własnej wartości i godności. Zasada personalizacji wielorakiego rezonansu utrwała w człowieku świadomość własnej tożsamości etycznej. Ta świadomość pozwala w przestrzeni wielorakiego rezonansu etycznego na asymilację wszystkich dobrych cech i właściwości obecnych w kulturze pluralistycznej. Człowiek jest w stanie, dzięki świadomości własnej tożsamości etycznej, utożsamiać się z tymi komunikowanymi wartościami, które są z nią zgodne, przyswajając je sobie i przemieniając je w swój własny świat wartości według „wzorca”, jakiego dostarcza mu prawdziwe sumienie. Identyfikacja własnej tożsamości etycznej dokonuje się także w procesach komunikacji interpersonalnej, gdy człowiek doświadcza innych osób, przyswajając sobie i włączając doświadczenia innych we własne życie. Taka identyfikacja własnej tożsamości w kontekście osobowym wywiera jeszcze większy wpływ na rozwój całej osobowości. Dzięki tej strategii komunikacyjnej osoba – „nositel wartości” pomaga innej osobie – „odbiorcy wartości” w odkrywaniu i przyswajaniu sobie wartości zgodnych z jej systemem wartościowania. Taka strategia komunikacji wartości i komunikacji sumień możliwa jest dzięki formacji sumienia w oparciu o zasadę personalizacji wielorakiego rezonansu medialnego.

Zakończenie

Podsumowując należy stwierdzić, że istnieją w przestrzeni mediów takie sytuacje, w których rzeczywiście nie jest łatwo poznać wartość etyczną jakiegoś działania medialnego i trudno rozstrzygnąć, co w konkretnym położeniu należy czynić, a czego należy unikać. Dotyczy to zarówno kwestii społecznych, typowo medialnych, jak i indywidualnych spraw ludzkich związanych z komunikacją interpersonalną. Człowiek staje raz po raz wobec konieczności podjęcia decyzji w swoim sumieniu. Dlatego, by nie popełnił błędu, musi nieustannie odnosić kryteria swego wartościowania i działania do odkrywanej prawdy o sobie i całym kontekście osobowym swojego działania. Wolność człowieka, stanowiąca podstawę i manifestację decyzji sumienia, urzeczywistnia się w prawdzie i tylko dzięki niej staje się „prawdziwa”. Wydaje się, że coraz większym problemem dla człowieka w przestrzeni moralności nie jest samo poznanie prawdy o obiektywnych wartościach, czyli poznanie normatywności i powinności, gdyż personalistyczna etyka czy inne systemy etyczne, w sposób wystarczający pomagają w tym poznaniu, ale problemem staje się „wierność” tym wartościom i ich praktyczne urzeczywistnianie.

DAS GEWISSEN ALS NOTWENDIGE MEDIALE INSTANZ (ZUSAMMENFASSUNG)

In den modernen ethischen Analysen der Medienkommunikation wird der Mensch oft als eine nicht genau bestimmte Quelle der Beurteilung dargestellt, als derjenige, welcher der Subjektivität und der extremen Beurteilungsfreiheit ausgesetzt ist. Die Subjektivität der ethischen Beurteilung wird nicht selten mit dem subjektiven Erleben der ästhetischen Werte vermischt. Diese Bewertung vollzieht sich grundsätzlich im Gewissen. Die Grundlage der richtigen ethischen Beurteilung ist das zuverlässige und in Wahrheit gebildete Gewissen. Die Erfahrung stellt das Gewissen – als subjektbezogene Realität dar, welche das Innere des Menschen als des wirkenden Subjekts berührt und widerspiegelt. Diese Realität des Gewissens bleibt ununterbrochen mit der Freiheit und Wahrheit in Verbindung. Die wahre Autonomie des Gewissens bringt die größte Abhängigkeit von der Freiheit in Wahrheit zum Vorschein. Die wahre Kommunikation des Gewissens durch die Medien erscheint erst dann, wenn der Mensch, sich selbst bestimmend, in Wahrheit lebt. Die rechte Autonomie des Gewissens wird durch universelle Normative geformt, die sich aus den objektiven Eigenschaften der menschlichen Natur ergeben. Das ist nur dann möglich, wenn das Gewissen der Person innerlich auf dem Fundament der Wahrheit über die Person geformt wurde. Der Mensch ist nämlich nicht „der Schöpfer“ der Wahrheit, sondern deren „Entdecker“. In der Perspektive des Personalismus ist die „personalistische Norm“ mit ihrem ganzen Reichtum des Inhalts eine Grundlage und ein Maß für die unveräußerlichen Prinzipien des wahren Gewissens. Daraus resultieren alle eingehenden Prinzipien der echten Gewissensformung, d. h. das Prinzip der „rechten Beteiligungsautonomie“, das Prinzip der „Nichtbanalisierung des Bösen“, das Prinzip der Personalisierung der vielfältigen medialen Resonanz.

Ks. ANDRZEJ LUTER
Łowicz

STOWARZYSZENIE KATOLICKIEJ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ
„ODRODZENIE” W WILNIE JAKO PREKURSOR EKUMENIZMU
I DIALOGU KATOLICKO-ŻYDOWSKIEGO W POLSCE

Słowa kluczowe: Stowarzyszenie „Odrodzenie”, Wilno, dialog katolicko-żydowski, ekumenizm, patriotyzm.

Schlüsselworte: Vereinigung „Odrodzenie”, Wilna, katholisch-jüdischer Dialog, Ökumenismus, Patriotismus.

W artykule zostaną omówione dzieje i program ideowy przedwojennej akademickiej organizacji „Odrodzenie” z uwzględnieniem różnic między poszczególnymi kołami uczelnianymi oraz główne elementy działalności grupy wileńskiej do 1932 r. Następnie zostanie scharakteryzowana polityka akademicka działaczy odrodzeniowych. W związku z rozwijającym się współcześnie ruchem Katolickich Stowarzyszeń Młodzieżowych (KSM) warto poznać program przedwojennych poprzedników dzisiejszych organizacji, tym bardziej że działalność wileńskiego odłamu Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej (SKMA) „Odrodzenie” miała charakter ekumeniczny, a więc – można zaryzykować tezę – prekursorski na gruncie polskim, biorąc pod uwagę fakt, że do Soboru Watykańskiego II pozostało jeszcze około trzydziestu lat, a w okresie przedwojennym ekumenizm rozwijał się przede wszystkim w środowiskach protestanckich. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* mówił, że ekumenizm jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia. Wileńscy młodzi katolicy rozumieli to już w latach trzydziestych i czterdziestych ubiegłego stulecia.

Ogólne założenia ideowe

Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” rozwijało swoją działalność wyłącznie na uniwersytetach. Na innych uczelniach nie miało swoich placówek, choć w szeregach „odrodzeniowców” można było spotkać studentów innych szkół wyższych. Największe oddziały SKMA istniały w miastach uniwersyteckich, takich jak: Warszawa, Wilno, Poznań, Lublin, Lwów, Kraków.

Zasadniczym celem „Odrodzenia” było wychowanie w duchu katolickim przyszłych działaczy społecznych i politycznych. Nie chodziło też o bezpośrednią działalność społeczno-polityczną, a raczej o przygotowanie i formowanie młodych ludzi do przyszłego, aktywnego udziału w życiu kraju¹. To nastawienie było wyraźne i odróżniało „Odrodzenie” od innych organizacji katolickich. Na przykład, bardzo dobrze działająca, ale elitarna organizacja „Juventus Christiana” miała charakter skryptyzystyczny-teologiczny i ograniczała się do samokształcenia, pielęgnacji życia religijnego, pogłębiania wiedzy o Kościele oraz zwiększania kultury osobistej życia duchowego. Inna organizacja „Sodaliczka Mariańska” za swój zasadniczy cel uznała formowanie charakteru młodego człowieka, opartego na pogłębionej znajomości zasad chrześcijańskich i kształtowanie katolickiej formacji intelektualnej². W „Odrodzeniu” wymienione aspekty wychowania katolickiego były respektowane, ale na plan pierwszy wysuwało się „[...] odważne wchodzenie w trudne zagadnienia współczesnego świata, likwidowanie nieufności części inteligencji do religii”³.

Należy podkreślić, że „Odrodzenie” nie było zasadniczo organizacją już przekonanych katolików. W jego szeregach znajdowało się wielu katechumenów, ludzi poszukujących. W przeciwieństwie do „Sodaliczki Mariańskiej”, która była organizacją skupiającą ludzi przekonanych religijnie i wychowującą ich w klimacie indywidualistycznej religijności, „Odrodzenie” kładło mocny nacisk na czynnik społeczny, który często był rozumiany jako tylko polityczny, dlatego też niektóre środowiska skłaniały się do związania z partią polityczną, przede wszystkim z Chrześcijańską Demokracją. Najsilniej tendencje chadekoidalne były dostrzegalne w Warszawie i Lublinie, najsłabiej w Wilnie, a od 1928 r. wyrugowane tam całkowicie⁴.

¹ Por. Wywiad autora ze Stanisławem Stommą, Warszawa 1994 (dalej: Wyw. St).

² Por. Wywiad autora ze Stefanem Swieżawskim, Warszawa 1994 (dalej: Wyw. SS).

³ Por. S. Swieżawski, *Nowe sformułowania Deklaracji Ideowej „Odrodzenia”*, Prąd 1 (1930), s. 87 n.

⁴ Por. Wyw. SS: „Odrodzenia wileńskie i lwowskie sprzeciwiały się łączeniu »Odrodzenia« z chadecją twierdząc, że odrodzeniowiec może być równie dobrze zbliżony do chadecji jak i konserwatystów, czy nawet socjalistów”.

Nurt chadecki akcentowany był najsilniej na początku działalności „Odrodzenia”, słabł w latach późniejszych. Można powiedzieć, że SKMA od powstania, z samego założenia było organizacją apolityczną. Ta apolityczność zarysowała się szczególnie wyraźnie, gdy w 1929 r. episkopat Polski powołał do życia masową organizację pod nazwą Akcja Katolicka, również z założenia apolityczną⁵. „Odrodzenie” oraz wyrosły z senioratu „Odrodzenia” Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej zgłosiły swój akces do Akcji Katolickiej i aczkolwiek formalnie nie zostały członkami tego organizmu, to jednak *de facto* były uważane, także przez hierarchię, za swego rodzaju ekspozyturę Akcji Katolickiej na terenie akademickim oraz w środowisku inteligencji. Oznaczało to zdecydowane odcięcie się od wszelkich organizacji politycznych, także od Chrześcijańskiej Demokracji⁶.

Formy działalności „Odrodzenia” można podzielić na zewnętrzne i wewnętrzne. Życie wewnętrzne skupiało się w następujących sekcjach:

- a) kandydatów,
- b) filozoficzno-religijnej,
- c) społecznej,
- d) narodowej.

Sekcja kandydatów

Każdy, kto chciał zostać członkiem organizacji musiał najpierw wstąpić do sekcji kandydatów⁷. Podstawowym obowiązkiem było zapoznanie się z deklaracją ideową „Odrodzenia”. Następnie kandydaci mieli przejść kurs ideowy, na którym omawiano tekst deklaracji. Zobligowani byli do praktycznej aktywności poprzez uczestnictwo w życiu wewnętrznym organizacji – zebrania ogólne, spotkania towarzyskie, wycieczki itp. – oraz w różnych przejawach życia zewnętrznego takich, jak praca w stowarzyszeniach młodzieży polskiej, w związkach zawodowych, udział w konferencjach towarzystw charytatywnych. Każdy z członków, po okresie kandydatury, zobowiązany był do czynnego udziału w pracy w jednej z trzech pozostałych sekcji⁸.

Sekcja filozoficzno-religijna

Formacja filozoficzno-religijna głównie opierała się na nauczaniu o. Jaka Woronieckiego OP. Wytyczał on właściwą drogę poprzez analizę wypaczeń życia religijnego w Polsce – indywidualizmu, sentymentalizmu i subiektywi-

⁵ Por. S. Wyszynski, *Faszyzm a Kościół*, Prąd 6 (1930), s. 164 nn.

⁶ Por. J. Turowicz, „Odrodzenie” w *krzywym zwierciadle*, Tygodnik Powszechny 23 (1983), z 5 VI, s. 3.

⁷ Por. S. Swieżawski, *Wielki przełom 1907-1945*, Lublin 1989, s. 142.

⁸ Por. *ibidem*, s. 142.

zmu. Wskazywał zaś na myśl filozoficzno-teologiczną św. Tomasza jako naj-poważniejszą podstawę dla całego poglądu na świat i całą moralność. W sekcji filozoficzno-religijnej przede wszystkim zwracano uwagę na to, by w myśleniu dominowały uniwersalizm i obiektywizm⁹.

Sekcja społeczna

Rys społeczny wyróżniał formację odrodzeniową od innych katolickich modeli wychowawczych, zazwyczaj indywidualistycznych i subiektywistycznych. Program tej sekcji uznawał konieczność postawy otwartej i świadomie kształtującej wszelkie przejawy życia społecznego. Chodziło tu zwłaszcza o wyrobienie wrażliwości chrześcijańskiej na tzw. sprawę robotniczą i chłopską oraz o wychowanie inteligencji polskiej rozumiejącej, że chrześcijaństwo domaga się sprawiedliwości zarówno w życiu zbiorowym, jak i osobistym. Głównym więc celem sekcji było rozbudzenie wrażliwości społecznej i zapoznanie się ze społeczną nauką Kościoła. Ostatni element przyczynił się do rozbicia „Odrodzenia” na dwa odłamy: unitarno-totalistyczny i pluralistyczny.

Zwolennicy pierwszego odłamu wywodzili się ze środowiska warszawskiego i lubelskiego. Głosili, że jest jeden model idealnej rodziny chrześcijańskiej oraz jeden model związku zawodowego, jeden wzór poprawnej struktury narodowej i państwowej. Zadaniem chrześcijan było zatem służyć pomocą tym jednolitym strukturom i rozwijającemu się w ich obrębie życiu społecznemu poprzez wypieranie struktur niewłaściwych, interpretowanych jako niechrześcijańskie, bo niezgodne z katolicką doktryną społeczną. Konsekwencją takiego poglądu było przeświadczenie, że głównym celem całej działalności społecznej jest ulepszenie struktur życia społecznego, a najważniejszą drogą jest działalność polityczno-partyjna, zwłaszcza w ramach Chrześcijańskiej Demokracji. Według uniformistycznej wizji warszawsko-lubelskiej „Odrodzenie” miało być zapleczem kadr dla chadecji¹⁰.

Środowiska wileńskie i lwowskie, optujące za odłamek pluralistycznym twierdziły, że katolicka nauka społeczna nie narzuca jednej totalnej struktury dla całego życia społecznego, uznając i akceptując pluralizm struktur. Chrześcijanie mają zgodnie z Ewangelią układać życie społeczne w obrębie tych struktur, w jakich przyszło im żyć. Ewangeliczność życia zbiorowego usunie struktury niewłaściwe i niesprawiedliwe. A zatem katolicka nauka społeczna nie mogła kodyfikować doktryn i ideologii partyjnej, tym bardziej że w środowiskach wileńskim i lwowskim członkowie „Odrodzenia” skłaniali się do różnych modeli polityczno-społecznych – jedni do liberalno-konserwatywnych,

⁹ Por. *ibidem*, s. 144.

¹⁰ Por. Wyw. SS. Także: J. Woroniecki, *Indywidualizm naszego życia religijnego*, Prąd 4 (1929), s. 84.

inni do chadeckich, jeszcze inni do socjalistycznych. Stąd także wzięło się poparcie dla uniwersalistycznej Akcji Katolickiej, a nie dla partyjnego uniformizmu chadecji¹¹. W ramach sekcji społecznej zwracano również uwagę na liturgiczne życie religijne. Główny odrodzeniowy autorytet w tej dziedzinie ks. Władysław Kornilowicz podkreślał, że liturgia to modlitwa społeczna, zbiorowa modlitwa, w której wyraża się i przechowuje wiara Kościoła¹².

Sekcja narodowa

Tu krystalizowano sposób myślenia w dziedzinie narodowej. Postawa narodowa odrodzeniowca powinna być przeniknięta chrześcijaństwem. Narodowa Demokracja i jej akademicki satelita „Młodzież Wszechpolska”, zdanem „Odrodzenia”, „wywracały” hierarchię wartości, a religię oraz dobro Kościoła podporządkowały dobru narodu. Prowadziło to, twierdzili odrodzeniowcy, do totalitaryzmu narodowego oraz sprzeciwiało się tolerancyjnej i federacyjnej tradycji Rzeczypospolitej Trojga Narodów. „Odrodzenie” było ruchem narodowym, ale o zupełnie innym zabarwieniu niż Wszechpolacy¹³.

Życie zewnętrzne odrodzeniowców koncentrowało się na dwóch kwestiach:

- nabraniu sprawności skutecznego i właściwego działania w środowiskach różnych od „Odrodzenia”,
- wprowadzaniu akcentu chrześcijańskiego do kół ideowo neutralnych czy nawet wrogo nastawionych do katolicyzmu¹⁴.

Odrodzeniowcy nabierali w ten sposób doświadczenia społecznego, które procentowało w tzw. polityce akademickiej – ustawiczna walka z endecką „Młodzieżą Wszechpolską” – a w perspektywie – w oficjalnym życiu społeczno-politycznym.

Bez wątpienia najważniejszym przejawem życia wewnątrzorganizacyjnego były kontakty środowiskowe między poszczególnymi kołami „Odrodzenia”. Punktem kulminacyjnym były coroczne Tygodnie Społeczne, odbywające się w Lublinie na KUL-u. Miały one z reguły żywy, kontrowersyjny charakter, gdyż poszczególne odłamy „Odrodzenia” w kwestiach społecznych i narodowych – jak wyżej powiedziano – wyrażały swoje często zróżnicowane poglądy¹⁵.

Zasadniczymi dokumentami programowymi „Odrodzenia” były deklaracje ideowe – pierwsza z 1923 r., a druga z 1928. Poznanie treści tych doku-

¹¹ Por. S. Swieżawski, *Wielki przełom*, s. 149.

¹² Por. *ibidem*, s. 151.

¹³ Por. *ibidem*, s. 152 nn.

¹⁴ Por. Wyw. SS.

¹⁵ Por. S. Swieżawski, *Wielki przełom*, s. 156.

mentów oraz różnic między nimi, pozwoli prześledzić ewolucję w poglądach środowiska¹⁶.

Deklaracje dla środowiska „Odrodzenia” miały charakter integrujący, bowiem to w nich zawierało się „credo ideowe”. Deklaracje składały się z tych samych elementów: wstępu, hasła oraz metod akcji odrodzeniowej, ukazaniu typów wychowania odrodzeniowego, tak jednostkowego, jak i zbiorowego; postulatów dotyczących przebudowy życia polskiego w aspektach społecznym, państwowym, narodowym oraz zakończenia – celu.

Fundamentem ideowym obu deklaracji było odwieczne prawo Boże, którego depozytariuszem jest Kościół katolicki. Zasadnicze postulaty zawarte w tych dokumentach są zbieżne.

Nowością w *II Deklaracji* jest wstęp poświęcony zagadnieniu państwowemu, umieszczony (w przeciwieństwie do *I Deklaracji*) przed narodowym. Rozumiano to w ten sposób, że przebudowa ustroju społecznego w dużej mierze jest kwestią reformy prawnej, zaś państwo należy właśnie do porządku prawnego. Polska ma być państwem katolickim, gdyż katolicyzm jako pełna, integralna prawda jest jedyną podstawą ładu, zdrowia i życia zbiorowego. Podkreślano jednocześnie, że katolicyzm państwa nie wyklucza swobody innych wyznań¹⁷.

Kwestie narodowe również zostały ujęte odmiennie. Chodziło o rzetelne ustosunkowanie się do otaczającej rzeczywistości. Należy, jak wynika z *II Deklaracji*, odgraniczyć się od dwóch skrajności: kosmopolityzmu i nacjonalizmu-szowinizmu. Ujmuje to zdanie: „Miłość Ojczyzny jest nakazem Bożym jako przejaw uporządkowanej miłości bliźniego”. Nie rezygnując z prób asymilacyjnych, należy odrzucić pokusy wynaradawiania mniejszości. Stonowano również stanowisko w kwestii żydowskiej, całkowicie odrzucając kierowanie się nienawiścią rasową i szowinizmem¹⁸.

Porównanie tekstów deklaracji wskazuje, że główna różnica dotyczy kwestii pojmowania państwa i narodu oraz relacji Polska – naród. *I Deklarację* cechowały wyraźne tendencje chadeko- i endekoidalne, natomiast *II Deklaracja* miała nastawienie bardziej uniwersalistyczne i społeczne, co wiązało się z powstaniem w tym czasie Akcji Katolickiej.

Stosunek duchowieństwa, a szczególnie hierarchii do „Odrodzenia” był niejednoznaczny¹⁹. Wielu wybitnych duchownych zaangażowało się w pracę

¹⁶ Por. K. Turowski, *Odrodzenie. Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, Warszawa 1987 (tekst I Deklaracji Ideowej: s. 398–401, tekst II Deklaracji Ideowej: s. 402–407).

¹⁷ Por. S. Swieżawski, *Nowe sformułowanie*, s. 89.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 90.

¹⁹ Wielu biskupów i przedstawicieli niższego kleru wydawało okolicznościowe oświadczenia z okazji zjazdów „Odrodzenia”.

SKMA: ks. Władysław Lewandowicz, ks. Walerian Meysztowicz (Wilno), o. Jacek Woroniecki OP, ks. Antoni Szymański, rektor KUL, ks. Władysław Kornilowicz, ks. Aleksander Żychliński i inni. Jak twierdzi prof. Swieżawski, hierarchia skłaniała się jednak ku „Młodzieży Wszechpolskiej”, sympatyzowała z endecją. Antyendecckość „Odrodzenia” wileńskiego i lwowskiego oraz kontrowersyjne ideowo wystąpienia niektórych prominentnych odrodzeniowców tworzyły dystans między biskupami a „Odrodzeniem”.

Słowa prof. Karola Górskiego są podsumowaniem tej części artykułu: „[...] »Odrodzenie« przechodziło różne fazy, rozwijało się w czasie i miało różnych przedstawicieli. »Odrodzenie« obejmowało dużą grupę ludzi: publicystów, naukowców, działaczy społecznych. Cechowała ich postawa głębokiej wiary, szacunku dla myśli św. Tomasza, postawa społeczna i liturgiczna. Członkowie »Odrodzenia« pozostali wierni Kościołowi nawet w czasach najtrudniejszych [...]. Celem „Odrodzenia” było formowanie typu katolika trwającego pośród życia i wywierającego nań bezpośredni wpływ. Ale zasadniczy cel wykraczał poza indywidualne doskonalenie jednostki. Chodziło o uwierzenie w twórczą potęgę katolicyzmu i wypracowanie postawy społecznej otwartej na wszelkie problemy człowieka, postawy twórczej by przezwyciężyć zamęt ideowy i bagno praktyki współczesnego świata”²⁰. Realizacja celów przedsięwziętych przez „Odrodzenie” miała inny przebieg w każdym środowisku – najdramatyczniej było w Wilnie.

Zarys dziejów Koła Wileńskiego

Działalność Koła Wileńskiego możemy podzielić na trzy okresy:

- koncepcyjno-teoretyczny (1921–1927/28),
- aktywizmu zewnętrznego (1927/28–1932),
- samopomocy (1932–1939).

Podana datacja ma charakter umowny. Już bowiem w pierwszym etapie możemy wyróżnić podokresy mozolnego formowania się grupy wileńskiej, zaś prace koncepcyjno-teoretyczne w pełni rozwinęły się w 1925 r. Pełna krystalizacja poglądów środowiska wileńskiego nastąpiła cztery lata później. Schyłkowy okres, nazwany samopomocowym, charakteryzował się przekształceniem „Odrodzenia” w organizację typu administracyjnego, zajmującą się sprawami bytowymi studentów. Proces ten trwał około dwóch lat, kiedy to mury Uniwersytetu Stefana Batorego opuszczali absolwenci związani z poprzednim okresem „Odrodzenia”, co wiązało się ze zmianą pokoleniową²¹.

²⁰ K. Baranowski, *O rodzajach religijności. Rozmowa z prof. Karolem Górskim*, Tygodnik Powszechny 46 (1986), z 16 XI, s. 3.

²¹ Por. Wyw St.

Koło Wileńskie w początkowej fazie działalności cechowała mała liczebność. Dane z 1923 r. mówią o niespełna 30 członkach, a w 1925 r. podano, że do organizacji należało około stu osób. Dwa lata później podczas wyboru delegatów na V Zjazd Ogólnopolski Narodowego Związku Młodzieży Akademickiej na listę „Odrodzenia” padło 313 głosów. Należy jednak zaznaczyć, że w większości były to głosy członków Sodalicji i sympatyków „Odrodzenia”²². Mała liczebność Koła Wileńskiego wynikała z przyczyn politycznych i wewnątrzorganizacyjnych.

Do przyczyn politycznych zaliczyć należy przede wszystkim rozproszenie działaczy sprzed I wojny światowej i zaabsorbowanie młodzieży akademickiej sprawą losów Wilna i Wileńszczyzny. Przyczyny wewnątrzorganizacyjne to skoncentrowanie się działaczy odrodzeniowych na pracy koncepcyjno-teoretycznej, z pominięciem aktywności zewnętrznej. Napięta sytuacja polityczna na ziemi wileńskiej sprzyjała ożywieniu społecznemu i politycznemu organizacji młodzieżowych, szczególnie Młodzieży Wszechpolskiej. Marazm „Odrodzenia” w tym aspekcie nie przyciągał potencjalnych kandydatów do organizacji.

Do 1925 r. powołano przy Kole Wileńskim cztery sekcje teoretyczne: filozoficzno-etyczną, społeczno-teoretyczną, zagadnień narodowych, zagadnień kobiecych.

Sekcja filozoficzno-etyczna, którą kierował ks. Piotr Rogiński²³, opierała się w swej pracy na *Etyce* o. Jacka Woronieckiego i *Wieczorach nad Lemanem* ks. Mariana Morawskiego. Sekcja społeczno-teoretyczna kierowana przez Zdzisława Plewko pracowała na podstawie dzieła ks. prof. Antoniego Szymańskiego *Polityka socjalna*. Sekcja narodowa pod kierunkiem Bernarda Rusieckiego, opierając się na dokumentach papieskich i oświadczeniach kościelnych, próbowała określić granice etyczne nacjonalizmu i zdefiniować relacje nacjonalizm – katolicyzm²⁴.

Sekcje te miały charakter klubów intelektualnych, zaś podstawą teoretyczną była katolicka nauka społeczna. Ograniczenie się do pracy koncepcyjnej nie mogło pociągnąć radykalizującej się aktywnej społecznie młodzieży, tym bardziej że – jak twierdzi prof. Swieżawski – katolicka nauka społeczna wydała się wówczas „zanadto prawniczo-formułkowa i za mało elastyczna życiowo”. Pojawiła się krytyka nie tyle nauki katolickiej, ile stylu doktryny katolicko-społecznej, *ipso facto*, powodowało to konflikt z hierarchią kościelną²⁵.

²² Por. S. Gajewski, *Katolickie organizacje akademickie w II Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów katolicyzmu społecznego*, t. 1, pod red. R. Bendera, J. Kondzieli, S. Gajewskiego, Lublin 1987, s. 261.

²³ Ks. Piotr Rogiński w 1925 r. został powołany na kapelana Koła Wileńskiego, pozostając zarazem członkiem Zarządu.

²⁴ Por. *Wilno*, Prąd 1 (1926), s. 47 n. Należy dodać, że sekcja spraw kobiecych, kierowana przez Władysławę Sokołowicką, miała w „Odrodzeniu” marginalne znaczenie. Podejmowano m.in. zagadnienia z dziedziny życia kobiety-katolickiej, a więc: „Współczesne zadania kobiety polskiej”, „Rola kobiet w życiu społecznym” itp.

²⁵ Por. Wyw. SS.

Przewrót, jaki dokonał się w „Odrodzeniu” wileńskim w latach 1927–1928 miał wymiar ideowy i czysto akademicki. Oba te aspekty mają charakter komplementarny. Wymiar ideowy to:

- reinterpretowanie i nowatorskie spojrzenie na katolicką doktrynę społeczną, co oznaczało także podjęcie dialogu wewnątrzchrześcijańskiego i międzyreligijnego, ze szczególnym uwzględnieniem judaizmu; problem żydowski stanie się wkrótce głównym wyznacznikiem tożsamości ideowej i moralnej wileńskich odrodzeniowców,

- walka z dominującym, zdaniem odrodzeniowców, wpływem Narodowej Demokracji na życie instytucjonalne Kościoła,

Wymiar akademicki to:

- zorganizowanie niezależnego życia akademickiego, oderwanego od polityki w ścisłym tego słowa znaczeniu,

- stworzenie autentycznej samopomocy uniwersyteckiej.

Przełom wileński dokonał się w dwóch etapach. W 1927 r. na Uniwersytet Stefana Batorego została przyjęta pierwsza grupa absolwentów gimnazjum im. Zygmunta Augusta w Wilnie na czele z Czesławem Zgorzelskim. W tym samym czasie studia rozpoczął maturzysta gimnazjum w Oszmianie, Henryk Dembiński, który przystąpił do grupy Zgorzelskiego. Wkrótce zaczął odgrywać w niej wiodącą rolę²⁶.

W 1928 r. na Uniwersytecie Stefana Batorego naukę podjęła grupa gimnazjalistów z liderem Stanisławem Stommą. Oba ugrupowania wywodziły się z działającej w gimnazjum im. Zygmunta Augusta organizacji „Pet”²⁷. Organizację tę można określić jako federację grup dyskusyjnych, mającą na celu rozwój intelektualny i ideowy młodzieży dorastającej, o orientacji katolickiej²⁸. Jesienią 1928 r. grupy te połączyły się w nieformalną organizację „Ludzie Dobrej

²⁶ Prof. Stomma wspomina, że Henryk Dembiński bardzo szybko stał się niekwestionowanym autorytetem intelektualnym wśród studentów. Pozycję zawdzięczał wielkim zdolnościom. Na ponad tysiąc studentów Wydziału Prawa był jedynym z samymi ocenami celującymi. Te zdolności naukowe połączone z otwartością, inteligencją, darem krasomówstwa i przekonywania stworzyły niezwykłą osobowość człowieka-trybuna ludu, ale nie demagoga. Zdaniem prof. Stommy dodatkowym czynnikiem ugruntowującym popularność Dembińskiego stała się jego powierzchowność fizyczna. Był bowiem mężczyzną bardzo przystojnym, co szczególnie wśród kobiet przysparzało mu zwolenniczek. Por. Wyw. St.

²⁷ Por. Wyw. St.

²⁸ „Pet” oskarżany był o filiację z masonerią. Uważano, że częste kontakty prof. Ehrenkrautza, mającego opinię czołowego masona, z młodzieżą „petowską” potwierdzają oskarżenie. Prof. Stomma, twierdzi jednak, że kontakty te wynikały z faktu, iż córka prof. Ehrenkrautza była działaczką organizacji „petowskiej”; zaprzecza jednak zdecydowanie jakoby „Pet” był młodzieżowym odwołem masonerii. Prof. Stomma nie wyklucza jednak pewnych wpływów liberalnej i tolerancyjnej masonerii w osobach kilku profesorów Uniwersytetu Wileńskiego, o których bez wątpienia można powiedzieć, że byli masonami. Podejrzeniom o wpływy masońskie sprzyja również półjawna struktura organizacyjna „Petu”. Jego działalność w gimnazjum Zygmunta Augusta odkryli księża prefekci. Prof. Stomma uważa, że on sam żadnych wpływów masonerii nie odczuwał.

Woli”. Należeli do niej m.in.: Czesław Bobolewski, Wojciech Dąbrowski, Antoni Gołubiew, Witold Nowodworski, Stanisław Perzanowski, Stanisław Stomma, Józef Święcicki, Czesław Zgorzelski²⁹. „Ludzie Dobrej Woli” porozumieli się z Henrykiem Dembińskim i wspólnie złożyli zarządowi „Odrodzenia” propozycję gremialnego przystąpienia do SKMA. Propozycja została przyjęta, tym bardziej że ówczesny prezes Bernard Rusiecki poparł tę grupę nie tylko formalnie, ale również ideowo. Nie można pominąć znaczącego faktu, że Henryk Dembiński wstąpił do „Odrodzenia” już w roku akademickim 1927–1928. Wkrótce jednak wystąpił ze stowarzyszenia, aby powrócić jesienią 1928 r. z grupą „Ludzie Dobrej Woli”. Wydaje się, że decyzja Dembińskiego wystąpienia z SKMA wynikała z niezadowolającego potraktowania jego wniosku podczas sesji Rady Naczelnej „Odrodzenia”, jaka odbyła się od 8 do 11 grudnia 1927 r. w Wilnie. Dembiński zaproponował, żeby Sesja Rady Naczelnej, zważywszy na dokonującą się w świecie katolickim ewolucję poglądów w kwestiach narodowych oraz „stwierdziwszy niedokładność i niejasność 7. punktu *Deklaracji Ideowej* z 1923 r.”³⁰, wezwała wszystkie środowiska „Odrodzenia” do intensywnej i twórczej pracy nad powyższym problemem w celu właściwego ujęcia tego punktu w przyszłej deklaracji³¹. Wniosek Dembińskiego nie wywołał szerszego oddźwięku. Wskazuje on w myśleniu Dembińskiego pewną gradację problemów społecznych. W sytuacji, kiedy młodzież „petowska” zakładała jako jeden ze swoich zasadniczych celów kształtowanie postaw tolerancyjnych wobec mniejszości narodowych i ich religii, przystąpienie Dembińskiego do „Ludzi Dobrej Woli” wydaje się być w pełni uargumentowane.

„Odrodzenie” wileńskie w latach 1927–1928, zdaniem prof. Stanisława Stommy, wegetowało³². Było organizacją bez wyrazu i ambicji. Miało kontakty z Chrześcijańską Demokracją, która wówczas w Wilnie nie gromadziła ludzi zdolnych, ale nie odgrywała większej roli, była natomiast satelitą Narodowej Demokracji³³. Pojawienie się w „Odrodzeniu” grupy „Ludzi Dobrej Woli” było przełomem, a natychmiastowy wybór Henryka Dembińskiego na prezesa miał znaczenie rewolucyjne i całkowicie zmienił charakter wileńskiego „Odrodzenia”³⁴. Zaczęła się zarysowywać zupełnie nowa linia ideowa. Na-

²⁹ Por. S. Gajewski, *Katolickie organizacje*, s. 263.

³⁰ Por. *I Deklaracja Ideowa SKMA „Odrodzenie”*.

³¹ Por. A. Lubliński, *Sesja Rady Naczelnej „Odrodzenia” w Wilnie*, Prąd 1 (1928), s. 57.

³² Zob. list S. Stommy do K. Turowskiego, znajdujący się w archiwach KUL, dotyczący Konstantego Turowskiego (dalej: ArchKUL, ArchKT).

³³ Krytyka Stanisława Stommy odnosi się tylko do chadecji wileńskiej. Odrodzeniowcy z innych ośrodków chętnie podkreślają związki z Chrześcijańską Demokracją i Chrześcijańskim Związkiem Młodzieży Pracującej „Odrodzenie”. Por. S. Kaczorowski, *Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”*, *Chrześcijanin w Świecie* 144-145 (1985), s. 2 nn.

³⁴ Por. S. Gajewski, *Katolickie organizacje*, s. 263.

stał się zdecydowany rozbrat z chadecją i ustały wpływy endeckie. W pracy formacyjnej program nowej ekipy wykazywał fascynację osiągnięciami radykalizującego się katolicyzmu francuskiego. Uniwersalizm katolicki był naczelnym hasłem Koła Wileńskiego i stąd zwrot w kierunku mniejszości narodowych i sympatie dla idei federacyjnych Józefa Piłsudskiego³⁵.

Zwiększone zainteresowanie sprawami publicznymi powodowało stopniowy wzrost radykalizmu społecznego. Dalszy rozwój tych tendencji doprowadził do tzw. „Sojuszu Wielkich Drzwi”, tj. do porozumienia wileńskiego „Odrodzenia” z obozem piłsudczyków³⁶.

„Sojusz Wielkich Drzwi” miał charakter zarówno ideowy, jak i taktyczny. W 1930 r. koalicja ta wygrała wybory do ogólnouczelnianej, samopomocowej „Bratniej Pomocy”, tzw. Bratniaka. Henryk Dembiński został prezesem Bratniej Pomocy Uniwersytetu Stefana Batorego, a na jego wniosek funkcję prezesa „Odrodzenia” przejął Stanisław Stomma. W ten sposób w 1929 r. „Odrodzenie” wyrugowało wpływ endeckiej Młodzieży Wszepolskiej z kierownictwa największej organizacji ogólnouczelnianej „Bratniaka”

W życiu wewnątrzorganizacyjnym „Odrodzenia” decydujące znaczenie miała odbyta w grudniu 1928 r. X Sesja Rady Naczelnej. Wtedy to bowiem, kompromisowo rozgraniczono prace w Kole Wileńskim na dwa okresy: pierwszy, kiedy prezesem był Bernard Rusiecki, charakteryzował się dużą intensywnością przygotowań do obrad Rady Naczelnej, które miały usankcjonować nowe oblicze „Odrodzenia” w Wilnie; drugi – będący objawem ekspansji nowych sił ludzkich – w którym zarząd Henryka Dembińskiego starał się realizować cele „Odrodzenia” w bezpośrednim zetknięciu z żywym nurtem życia akademickiego³⁷. Nowe „Odrodzenie” miało też utrzymywać kontakt nie tylko z odłamami młodzieży o zdecydowanym obliczu katolickim, ale ze wszystkimi, którzy chcą „dobrą sprawę” poprzeć, pamiętając, że zasadą w pracy katolickiej musi być szukanie akcentów wspólnych z wszystkimi, ale bez zatracenia własnej odrębności. Z tymi hasłami „Odrodzenie” przystąpiło do wyborów w „Bratniej Pomocy”³⁸.

Zdawano sobie sprawę, że podstawowym warunkiem każdej akcji katolickiej jest dobrze zorganizowane życie religijne. Od stycznia 1929 r. wraz z sodalicjami akademickimi zorganizowano Koło Liturgiczne, które poza pracą teoretyczną zainicjowało akademickie Msze Święte chóralne³⁹. Jesienią 1929 r. kościelnym asystentem SKMA został ks. Walerian Meysztowicz, dotąd kape-

³⁵ Zob. Arch. KUL, Arch. KT – list S. Stommy.

³⁶ Por. ibidem. Obóz Piłsudczyków rozumiem tu szeroko – jako zespół ugrupowań akademickich o orientacji zdecydowanie antyendeckiej.

³⁷ Por. *Koło Wileńskie*, Prąd 2 (1929), s. 94 nn.

³⁸ Por. ibidem.

³⁹ Por. Arch. KUL, Arch. KT – list S. Stommy.

lan osobisty ks. abp. Romualda Jałbrzykowskiego. Współpraca ks. Meysztowicza z młodzieżą „Odrodzenia” układała się bardzo dobrze, gdyż łączyła go z tym środowiskiem postawa uniwersalistyczna i sympatia dla tradycji legionowych⁴⁰.

W latach 1929–1931 „Odrodzenie” miało swój organ prasowy. Była to „Akademicka Wolna Trybuna” redagowana przez Antoniego Gołubiewa, a od 1939 r. „Niezależna Trybuna Akademicka”, której redaktorem naczelnym był Wacław Łapiński. Oba te organy ukazywały się na łamach dziennika „Słowo Wileńskie”, którego wydawcą był Stanisław Cat-Mackiewicz. Henryk Dembiński od 1929 do 1931 r. pisywał w „Słowie”. Początkowo zgodnie współpracował z redaktorem naczelnym. Wtedy to powstał przy „Słowie” dodatek „Wilcze Zęby” poświęcony sprawom młodzieży i redagowany przez odrodzeniowców. Na miejsce „Wilczych Zębów” pojawiły się „Żagary”. Postępujący radykalizm „Żagarów” doprowadził do zerwania z Mackiewiczem. Ostateczny rozłam nastąpił wiosną 1932 r. „Odrodzenie” straciło ważny środek oddziaływania propagandowego, a Dembiński już jako publicysta i polityk znalazł miejsce w „Kurierze Wileńskim”⁴¹.

12 marca 1932 r. „Odrodzenie” utraciło swoje wpływy w „Bratniej Pomocy”. Było to następstwem nagonki antysemitycznej wśród młodzieży akademickiej po zabójstwie studenta pierwszego roku prawa Stanisława Waclawskiego⁴². „Odrodzenie” zdecydowanie przeciwstawiło się fali antysemitycznej. Stanisław Stomma napisał wtedy swój pierwszy artykuł, opublikowany na pierwszej stronie „Słowa”, pod wymownym tytułem „Pod prąd Niagary”⁴³. Zdecydowane przeciwstawienie się antysemityzmowi miało jednak negatywny skutek – przegrane wybory do „Bratniaka”. Brutalny atak przypuściło skrzydło narodowe, mające swą ekspozyturę w Młodzieży Wszechpolskiej. Dembińskiego oskarżono o „żydofilstwo”, zaś działacze „Odrodzenia” nazywali postępowanie narodowców „terrorystyczną obstrukcją”⁴⁴.

⁴⁰ Por. *ibidem*.

⁴¹ Por. Wyw. St.

⁴² Zatarę rozpoczął się 9 października 1931 r. Bezpośrednią przyczyną była pogłoska mówiąca o dostarczaniu do prosektoriów trupów żydowskich. Spowodowało to masowe wystąpienia Żydów i kontrakcje młodzieżowych bojówek wszechpolaków. Jedna z utarczek ulicznych skończyła się tragicznie. Dwaj Żydzi L. Żalkind i bezpośredni sprawca Ch. Oguz, okazali się winni śmierci Waclawskiego, który zginął od uderzenia kamieniem. Było to przyczyną wybuchu antysemitycznych rozruchów w Wilnie, obszernie opisywanych w codziennej prasie. „Słowo Wileńskie” – co godne odnotowania – obok wielkiego nekrologu Waclawskiego, umieściło nekrolog zmarłego Szlomy Akserloda, demonstrując w ten sposób swój dystans do antysemitycznych ekscesów. „Odrodzenie” w swym proteście przeciwko antysemityzmowi było osamotnione. Zewnętrznym przejawem protestu odrodzeniowców było demonstracyjne nienoszenie zielonych kokardek w klapach marynarek. Kokardki te były znakiem młodzieży atakującej Żydów. Por. Wyw. St.

⁴³ Por. S. Stomma, *Pod prąd Niagary*, Słowo Wileńskie 264/2772 (1931), z 15 X, s. 1.

⁴⁴ Por. *Walne Zgromadzenie, Słowo, Bratnia Pomoc*, Słowo Wileńskie 61/2868 (1932), z 15 III, s. 3.

Henryk Dembiński do końca zachował postawę konsekwentną. Otwierając walne zebranie „Bratniaka” zaproponował uczczenie minutą ciszy zmarłych: bp. Władysława Bandurskiego oraz studentów: Waclawskiego i Serafinowicza (ten drugi pochodzenia żydowskiego). Już samo zestawienie nazwisk oburzało Młodzież Wszechpolską. Do wyborów wystawiono dwie listy. Komitet Kół Naukowych zaproponował na prezesa Henryka Dembińskiego, Blok Gospodarczo-Narodowy Stanisława Ochockiego. Wygrał Ochocki uzyskawszy 623 głosy, Dembiński zdobył poparcie 550 osób, zaś 86 wstrzymało się od głosu⁴⁵.

W roku 1932 młodzież petowska kończyła studia. Rozpoczęła samodzielne życie polityczne, często łącząc je z pracą w senioracie „Odrodzenia”⁴⁶. Odejście ludzi tworzących specyfikę ideową Koła Wileńskiego spowodowało utratę rozmachu działania, tak w sferze społecznej, jak i intelektualnej. Swoje siły koncentrowano na doraźnej pomocy materialnej przeznaczonej dla studentów, co było w dobie kryzysu gospodarczego lat trzydziestych istotne.

Kapelan „Odrodzenia” ks. Walerian Meysztowicz opuścił „Odrodzenie” w 1931 r. i wyjechał do Rzymu⁴⁷. Nowym opiekunem duchowym Koła Wileńskiego został ks. Henryk Hlebowicz⁴⁸, późniejszy bohater z okresu II wojny światowej – podczas pielgrzymki w roku 1999 papież Jan Paweł II wyniósł go na ołtarze wraz z innymi 107. męczennikami.

⁴⁵ Por. ibidem.

⁴⁶ Grupa seniorów od 1932 r. redagowała pismo „Pax” niesubsydiowane, ideowo dynamiczne, drażniące publicystycznie. Podejmowano na jego łamach m.in. krytykę z pozycji katolickich, dotyczącą duchowieństwo, a szczególnie bogactwo niektórych proboszczów mających na własność liczne kamienice. Atakowano szczególnie ostro tych duchownych, którzy eksmitowali z kamienic bezrobotnych, niemogących opłacić czynszów. Publikacje „Pax”-u wywoływały często irytacje abp. R. Jałbrzykowskiego. Por. Wyw. St.

⁴⁷ Por. W. Meysztowicz, *Poszło z dymem. Gawędy o czas i ludziach*, t. 1, Londyn 1973, s. 301. Ksiądz H. Hlebowicz prof. teologii był moderatorem Sodalicii Akademickiej, doradcą Inventus Christiana, kuratorem Akademickiego Czynu Społecznego, opiekunem Męskiego Domu Akademickiego. Wraz z ks. W. Meysztowiczem i ks. Kazimierzem Dąbrowskim TJ, założył porozumienie Akademickich Katolickich Stowarzyszeń, tzw. P.A.K.S., do którego weszły obie sodalicje męska i żeńska, „Odrodzenie”, Iuventus Christiana, Akademickie Koło Misyjne, Kooperacja „Concordia” i Akademicki Czyn Społeczny. Porozumienie P.A.K.S. powołało do życia miesięcznik „Pax” redagowany przez seniorat „Odrodzenia”, za który to miesięcznik ks. Hlebowicz odpowiadał przed kurią wileńską. „Pax” w dziedzinie ekonomiczno-ustrojowej postulował tezę o trzeciej stronie barykady; kapitalizm – nie, komunizm – nie, lecz poszukiwanie sprawiedliwego ustroju, tworzonego w duchu Ewangelii. W piśmie, oprócz wypaczeń w życiu duchowieństwa, ukazywano bezrobocie, plagę prostytucji, nędzne zarobki formali w majątkach, których właściciele wymieniano z nazwiska. Po szczególnie ostrym numerze z lutego 1934 r. ze stanowiska wydawcy i redaktora naczelnego zdjęto Leokadię Małunowiczówną, a po następnym, „Pax” musiał opuścić Drukarnię Archidiecezjalną w Wilnie. Abp R. Jałbrzykowski przeprowadził rozmowę z ks. Hlebowiczem, który na zarzuty odpowiedział: „Jak mogę być profesorem, gdy mi nie wolno kierować się światłem swego umysłu”. I złożył dymisję z kierowania katedrą uniwersytecką oraz zaczął zrzekać się zajęć we wszystkich organizacjach młodzieżowych, z którymi był związany, a więc m.in. z „Odrodzeniem”.

⁴⁸ Por. J. Zagałowa, *Duszpasterz. Wspomnienie o ks. Henryku Hlebowiczu*, Tygodnik Powszechny 47 (1986), z 23 XI, s. 3.

VEREINIGUNG KATHOLISCHER JUGEND „ODRODZENIE”
IN WILNA ALS VORLÄUFER DES ÖKUMENISMUS
UND DES KATHOLISCH-JÜDISCHEN DIALOGS
(ZUSAMMENFASSUNG)

Vor dem II. Weltkrieg war der polnische Katholizismus durch folgende Merkmale gekennzeichnet: eine enge Verbindung zwischen dem religiösen und dem nationalen Bewusstsein sowie die Identifikation zwischen der Treue gegenüber der Kirche und der nationalen Treue und Loyalität. Man setzte ein Gleichheitszeichen zwischen den religiösen und den nationalen, eigentlich „weltlichen“ Angelegenheiten. Einer von den negativen Erscheinungen dieser Periode war das Fehlen von etablierten Beziehungen zwischen der Geistlichkeit und der Intelligenz. Eine große Verantwortung für diese Situation oblag den Geistlichen aufgrund ihres Separatismus. Diese für den polnischen Katholizismus spezifischen Umstände führten zur Gründung neuer Vereinigungen katholischer Laien, die versuchten, die Situation zu ändern. Eine von ihnen war die Akademische Vereinigung Katholischer Jugend „Odrodzenie”.

Der folgende Artikel analysiert nationale und religiöse Ansichten dieser jungen Menschen sowie die Neuheit ihrer Vereinigung unter den anderen Organisationen ihrer Zeit. Der Gegenstand der Analysen nötigt zur Eingrenzung auf die Zeit zwischen 1928-1932. Diese Periode war entscheidend für die Schaffenskraft und die Eigenart von „Odrodzenie“ in Wilna.

Ks. STEFAN EWERTOWSKI
Olsztyn

ZANIK WARTOŚCI I TRADYCJI W EUROPIE JAKO ZAGROŻENIE DLA INSTYTUCJI RODZINY

Słowa kluczowe: rodzina, polityka prorodzinna, przemiany cywilizacyjne, życie społeczne, erozja wartości, tradycja.

Schlüsselworte: Familie, familienfreundliche Politik, zivilisatorische Umwälzungen, soziales Leben, Werteeosion, Tradition.

Wstęp

Na tle wiekowych doświadczeń demograficznych oraz refleksji uznającej rodzinę za „wspólnotę naturalną”, trwałą i konieczną, a w strukturze społecznej niezbędną do rozwoju społeczeństw i narodów, można postawić tezę, że rodzina w Europie przeżywa obecnie poważny kryzys. Przyczyny są bardzo zróżnicowane i wielorako ze sobą powiązane. Można wymienić przyczyny bezpośrednie i pośrednie, które niszczą „centrum cywilizacji miłości”, tę podstawową jedność moralną, prawną i ekonomiczną, jaką w służbie życiu stanowi rodzina. Dechrystianizacja Europy najbardziej wpływa na dekompozycję chrześcijańskiego systemu wartości, bowiem sekularyzacja wiąże się z relatywizmem moralnym, a także odejściem od „familiocentryzmu”, rozumianego jako dominująca wartość w życiu¹. Jest to problem samego człowieka, zagrożonego w porządku biologicznym, moralnym, intelektualnym i społecznym.

Jan Paweł II, z właściwą sobie ostrością spojrzenia, jednoznacznie opisuje źródła oraz przyczyny kryzysu „prawdy o człowieku”, stwierdzając, że „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego god-

¹ J. Mariański, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Społeczeństwo 1 (2000), s. 163–180.

ność i życie”². Prawda o człowieku w istotny sposób wiąże się z życiem rodzinnym³.

Na trwałość i rozwój rodziny wpływają czynniki ekonomiczne, polityka instytucji organizującej życie społeczne oraz przemiany moralno-obyczajowe. Czynniki te były w „spustoszonego stulecia” marksizmu, mitów gospodarczych, gospodarczego imperializmu, społecznych eksperymentów w różny sposób powiązane. Oddziaływały na siebie i nadal oddziałują, tworząc określoną przestrzeń ekonomiczno-kulturową⁴. Warunki te, jeśli bezpośrednio nie niszczą rodziny, w dużym stopniu ją relatywizują i ograniczają jej byt. Wiąże się to ze sferą przyjmowanych lub odrzucanych wartości, które będą przedmiotem dalszych rozważań.

Niniejsze ujęcie uwzględnia horyzont filozoficzno-teologiczny, ma na względzie tradycyjne spojrzenie i rozumienie rodziny oraz jej celów we wzajemnych relacjach płci oraz jej miejsce w strukturze społecznego życia.

1. Przemiany cywilizacyjne

W XX w. miało miejsce przejście od kultury agrarno-industrialnej do kultury postindustrialnej, w której większość osób w wieku produkcyjnym uczestniczy w świadczeniu pracy poza rodziną. Bezpośrednio wiąże się to z ograniczoną obecnością rodziców w życiu rodzinnym. Wysokie standardy wykształcenia, konieczne do wykonywania określonej pracy, wymagają ogromnego nakładu czasu, tak w okresie studiów, jak i w czasie po podjęciu określonej pracy. W warunkach społeczeństwa industrialnego nastąpiło przede wszystkim oderwanie mężczyzny od rodziny, poprzez jego pracę w fabryce lub warsztacie. Kobieta z rodziny wyrwało społeczeństwo postindustrialne. W konsekwencji pojawiła się „wyzwolona generacja” dzieci wychowanych poza rodziną i żyjących wyłącznie dla siebie⁵.

Niejednokrotnie pracy trzeba szukać poza miejscem zamieszkania. Wprawdzie emigracja zarobkowa w Europie zawsze istniała, jednak nigdy dotąd nie występowała na tak wielką skalę jak obecnie. Migranci muszą podjąć ogromny wysiłek w celu zakorzenienia się w nowym środowisku, ale też nie mniejszy, by w nowym środowisku nie utracić swej tożsamości⁶. Pracodawcy domagają się od wielu pracowników ciągłej mobilności oraz dyspozycyjności. Taki styl życia nie sprzyja rozwojowi rodziny i umacnianiu wza-

² EV 21.

³ J. Balicki, *Rodzina*, w: *Słownik społeczny*, pod red. B. Szlachty, Kraków 2004, s. 1122–1124.

⁴ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonego stulecia*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 20–41.

⁵ A. Stolaro, *Zmierzch bogów*, przeł. F. Memches, *Fronda* 37 (2005), s. 216–217.

⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 113–153.

jemnych więzi. Sukces gospodarczy wielokrotnie opłacany jest „kapitałem ludzkim”⁷.

Wartości nie przegrywają wobec dóbr materialnych, ale często ustępują „żądzy zysku” w życiu społecznym. Nauka zbudowana na racjonalnych podstawach przestała służyć odkrywaniu prawdy, natomiast posłużyła pomnażaniu technicznych możliwości oraz struktur „*mieszczańskiego kapitalizmu* zakładowego z jego racjonalną organizacją *wolnej pracy*”⁸.

Przemiany gospodarcze zawsze wpływały na przemiany mieszczańskiego etosu i warunki życia rodziny. W klimacie racjonalnej techniki, racjonalnego prawa oraz racjonalnej ekonomii do głosu dochodził przede wszystkim cel praktyczny. Jednak paradoksalnie, jak podkreśla Leszek Kołakowski, rozum okazał się w wielu dziedzinach bezradny⁹. Wartość pragmatycznego działania została jeszcze bardziej spotęgowana w okresie postindustrialnym. Współczesne warunki życia są wyznaczone przez procesy umasowienia, wszechogarniającej administracji oraz biurokracji, oraz tzw. naukowego spojrzenia na człowieka w paradygmacie generalizacji i abstrakcji, gdzie staje się on przypadkiem, ale także poprzez proces załamania się religijnego spojrzenia na życie¹⁰.

Analizując tło kryzysu rodziny należy uwzględnić zasadę ciągłości. Ukształtowana w przestrzeni kultury chrześcijańskiej ciągłość identyfikacji płci i roli płci w rodzinie, form zależności rodzinnych w ramach struktury rodzinnej w Europie, trwały w miarę nieprzerwanie do końca XIX w. Początkowe struktury rodziny „patriarchalnej” zmieniały się już od średniowiecza od rodziny „klanowej” do tzw. rodziny „trzonowej”. Rodzina współczesna, w okresie postindustrialnym przybrała model rodziny „nuklearnej”¹¹, który w Europie rozprzestrzenił się już od XVI w. Tylko rodzina nuklearna, mała, była na tyle mobilna, by móc uczestniczyć w procesie industrializacji Europy¹².

Na przełomie XX i XXI w. obserwuje się upowszechnianie modelu związku kohabitacyjnego traktowanego jako rodzina. Polega on na posiadaniu wspólnego mieszkania, wspólnego gospodarstwa domowego, obejmującego czasem także dzieci, lecz pozbawionego prawnego oraz sakramentalnego aktu, który by podkreślał perspektywę trwałości¹³. Model taki z góry stawia pod

⁷ S. Zamagni, *Rodzina jako podmiot gospodarczy*, przeł. P. Borkowski, *Społeczeństwo* 2 (2003), s. 237. Na temat propozycji polityki parorodzinnej: ibidem, s. 241–245.

⁸ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984, s. 81.

⁹ M. Bouzyk, *Mitozofia czyli bankructwo rozumu*, *Człowiek w Kulturze* 1 (1991), s. 146–158.

¹⁰ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. A. Załuska, Warszawa 1988, s. 248–253.

¹¹ Ibidem, s. 71.

¹² G. Campanini, *Polityka prorodzinna i elastyczne zatrudnienie*, przeł. J. Merecki, *Społeczeństwo* 2 (2001), s. 205–207.

¹³ W ciągu pięciu lat, 40% takich związków rozpada się: K. H. Peschke, *Ewangelia a kryteria etyki seksualnej*, *Communio* 1 (1998), s. 111.

znakiem zapytania, a czasami wprost wyklucza dożgonność i trwałość więzi oraz samego związku. W kulturowym przesłaniu zaznacza się wyraźna akceptacja matriarchatu lub różnych form kolektywistycznych, mających zastąpić tradycyjną rodzinę¹⁴.

Przemiany, jakie dokonały się w ostatnich stuleciach, wywoływane były przede wszystkim zmianami gospodarczymi, które w powolny, lecz systematyczny sposób prowadziły do zagubienia podstawowych i istotnych wymiarów szeroko rozumianego człowieczeństwa. Procesy te zaistniały zwłaszcza w kulturze masowej, którą umożliwiły środki masowego przekazu. Dziś stacje telewizyjne, kierując się bardziej niż kiedykolwiek wcześniej komercją, propagują przygodny, „partnerski” i nierzadko rozrywkowy model związków płci¹⁵. Nie względy moralne, lecz skala oglądalności decyduje o przekazywanych informacjach, zgodnie z hasłem: „tacy jesteście, jak się bawimy”.

Ujęcie ilościowe lub funkcjonalne człowieka nie obejmuje jednak ani jego „tajemnicy”, ani jego „wyjątkowości” w całym uniwersum. Badania historyczne, etnograficzne, kulturoznawcze z natury rzeczy upraszczają badaną rzeczywistość, gubiąc wielorakie doświadczenie człowieka w jego złożonej egzystencji. Można dopatrywać się istnienia czynnika destrukcyjnego, dezintegrującego kulturę europejską¹⁶. Jest nim odrzucenie „właściwej”, tzn. przynajmniej obiektywnie poszukującej prawdy o człowieku. W pewnych dominujących nurtach intelektualnych, metody antropologii filozoficznej oraz spojrzenie teologiczne na człowieka wzajemnie się wykluczają. Nieustannie próbuje się podważyć to, co w tradycji europejskiej stanowiło antropologiczny fundament rozumienia rodziny. Mówi o tym papież Benedykt XVI: „Małżeństwo i rodzina nie są bynajmniej przypadkową strukturą socjologiczną, wytworem szczególnych uwarunkowań historycznych i ekonomicznych. Przeciwnie, właściwa relacja między mężczyzną i kobietą zakorzeniona jest w najgłębszej istocie człowieka, i tylko przyjmując taki punkt wyjścia można je zrozumieć”¹⁷. Obecny stan kondycji rodziny jest odzwierciedleniem struktur spo-

¹⁴ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 77–84.

¹⁵ [Media] „propagują cywilizację materializmu praktycznego, konsumeryzmu i hedonizmu fa-woryzowaną przez wielkie korporacje międzynarodowe. Gazety propagujące sensację, pornografię, telewizje polujące na gwałt i przemoc istnieją nie tylko z chęci zysku, ale ze świadomej woli deprawowania społeczeństwa, aby stało się ono przedmiotem cywilizacji konsumpcji, a nie podmiotem własnej egzystencji. W tym szaleństwie jest metoda. Te siły nie potrzebują światłych obywateli, świadomych swych praw i dążących do nadawania sensu swojemu życiu. Wolą mieć do czynienia z ogłupionymi konsumentami, żyjącymi od jednej przyjemności do drugiej”. B. Margueritte, *Media, wychowanie, rodzina, cywilizacja miłości*, Biuletyn Rady ds. Rodzin Województwa Warmińsko-Mazurskiego, nr 16, Olsztyn 2005, s. 10–12.

¹⁶ E. Shils, *Tradycja*, przeł. J. Szacki, w: *Tradycja i nowoczesność*, pod red. J. Karczewskiej, J. Szackiego, Warszawa 1984, s. 65–87.

¹⁷ Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, L'Osservatore Romano 9 (2005), wyd. pol., s. 30.

lecznych oraz aktualnej kultury, która uwarunkowana jest w dużym stopniu przyjmowaną hierarchią wartości.

2. Czynniki kulturowe

Ostatnie dwieście lat XX w. naznaczone były w Europie ścieraniem się sprzecznych i wzajemnie zwalczających się tendencji. Było to o tyle nowe zjawisko, że zabrakło w nim jednej idei wiążącej, zwiędzającej sprzeczności i różne nurty. Poszerzył się zakres praw jednostki, ale też prawa te zderzyły się z totalitaryzmem na niebywałą skalę.

W XX w. ustrój kapitalistyczny konkurował z socjalistycznym. Stojące u ich podstaw idee pozostawiły niezatarty wpływ na myślenie polityków, ale i na szerokie generacje Europejczyków. Sprzeczności te pozbawiły refleksję intelektualną stałego punktu odniesienia oraz stały się przyczyną relatywizmu, odnoszącego się zarówno do natury świata, jak i człowieka oraz wartości jego działań. Symbolem tych tendencji są przenikające do kultury hasła: „względności”, „prawdopodobieństwa” i „nieoznaczoności”. Świadkiem znamienne-go przykładu relatywizmu we współczesnej kulturze jest prof. Stefan Chwin, któremu studenci oświadczyli: „Panie profesorze, przecież my potrafilibyśmy dzisiaj napisać uzasadnienie prawa do aborcji. A jeśli jutro poleciliby nam pan napisać uzasadnienie zakazu aborcji, napisalibyśmy je równie przekonująco”¹⁸.

Za Karlem Popperem, można by wprawdzie optymistycznie twierdzić, że nigdy dotąd w dziejach świata, na tak szeroką skalę, tak wielu ludzi nie miało dostępu do dóbr materialnych i do kultury¹⁹. Jednak jednocześnie nigdy dotąd rodzina nie była tak bardzo zagrożona w swej istocie, jak właśnie na początku XXI w. Staje się on wiekiem kultury masowej, konsumpcyjnej, hedonistycznej, związanej z procesem wchodzenia społeczeństw w okres postindustrialny, okres mediów elektronicznych oraz przestrzeni wirtualnych o globalnej skali. Jest to jednocześnie czas, w którym Europa przeżywa swoje sukcesy oraz porażki związane z procesem europejskiej integracji.

A. Materialistyczna filozofia

Pomijając szczegółowe analizy, należy stwierdzić, że w XIX w., gdy uporano się z przemianami politycznymi powstałymi po rewolucji francuskiej, refleksja intelektualna musiała zmierzyć się ze skutkami rewolucji przemysłowo-

¹⁸ P. Wojciechowski, *Wartości duchowe w kulturze postmoderny*, w: *Europa wspólnych wartości*, pod red. S. Zięby, Lublin 2004, s. 173.

¹⁹ K. Popper, *Nieustanne poszukiwania – autobiografia intelektualna*, przeł. A. Chmielewski, Kraków 1997, s. 274–276.

wej. Rudolf Hermann Lotze (1817–1881), jeden z wielu ówczesnych materialistów, podkreślał, że: „Ewolucja życia i świadomości nie jest wyjątkiem od mechanicznych praw i zewnętrznych relacji, organizujących nasz świat”²⁰. Poza materią nie istnieje zatem żadna inna rzeczywistość. Nietrudno zauważyć, że z materializmem doskonale koresponduje ateizm. Rodzi się jednak pytanie: co w materialistycznej koncepcji rzeczywistości może stanowić kryterium oceny wartości ludzkiego działania? Odpowiedź jest prosta. Kryterium to stanowi skuteczność i ekonomiczność w realizacji przyjętych celów. A co wyznacza cele? Idąc za Arturem Schopenhauerem (1788–1860) i jego ideą „woli życia”, Fryderyk Nietzsche (1844–1900) odpowiada na nie stwierdzeniem, że cele wyznacza wola człowieka. W niej objawia się wartość życia. Życie osiąga swoje apogeum w egzaltacji, w przeżywaniu możliwie intensywnym oraz przyjemnym swego bytu. W tym celu należy albo odrzucić, albo przekroczyć podstawowe, tradycyjne, chrześcijańskie kategorie moralne dobra i zła. „Wola mocy” – a w rzeczywistości „moc woli” – decyduje o życiu i śmierci człowieka aż po afirmację nieusuwalnego, bo „tragicznego sensu życia”. Można by zapytać, jaki sens może mieć rodzina i wychowywanie potomstwa w nieprzekraczalnym kręgu tragicznego sensu życia? *Narodziny tragedii* z 1872 r., jedno z ważniejszych dzieł Nietzschego, należy uznać za symboliczne narodziny nihilizmu w kulturze europejskiej XIX w. i to niezależnie od tego, że intencje autora były zgoła inne.

Upraszczając i uogólniając spojrzenie na wpływ XX-wiecznej kultury europejskiej na rodzinę, można wskazać na materialistyczną, ateistyczną, a jednocześnie relatywistyczną, a więc i nihilistyczną, bo zależną tylko od woli człowieka, hierarchię wartości. W takiej kulturze znikają wartości absolutne, które miałyby wyznaczać punkty odniesienia dla ludzkiego postępowania. Sceptycyzm i relatywizm to łagodniejsze formy nihilizmu, odrzucającego możliwość poznania prawdy. Filozofia ta, zainspirowana elementami filozofii hinduskiej, zapoczątkowana przez A. Schopenhauera znalazła w XX w. swego kontynuatora – Emila Michela Ciorana (ur. 1911 r.). Wyznaje on: „Gdyby jednostka jako taka pogodziła się z faktem, iż jest i będzie *niczym*, dłaczegóż, równie dobrze, nie miałaby zaakceptować ostatecznego zakończenia historycznego procesu, po prostu – końca gatunku?”²¹. Jest znamienne, że Cioran, przedstawiający się jako człowiek wiary w sztukę i *nicość*, zaplątany w niekończące się spekulacje, widzi wyjście z bezsensu życia jedynie w akcie samobójczym.

Antoni Libera uważa obecne czasy za okres: „barbaryzacji, degradacji

²⁰ R. A. Makkreel, *Problem wartości pod koniec wieku dziewiętnastego*, przeł. M. Sosnowski, w: *Historia filozofii zachodniej*, pod red. R.H. Papkina, Poznań 2003, s. 567.

²¹ E. Cioran, *Groza i śmieszność*, przeł. K. Zabłoci, Literatura na Świecie 11 (1990), s. 244.

²² J. Braun, *Kultura wyższa między skandalem a monologiem*, w: *Europa wspólnych wartości*, s. 65.

kultury, bełkotu i wulgarności”²². Dlatego też pytania, które stawia Krzysztof Zanussi, nie są bezzasadne: „Jaki model doskonałości moralnej proponuje nam dzisiaj kultura, jakie drogi rozwoju duchowego zaszczenia w nas dzisiaj sztuka? Czy nasza cywilizacja umie przedłużyć wizję, na której została zbudowana?”²³. Można by dodać jeszcze inne pytania: Czy możliwa jest kultura życia sprzyjająca rodzinie bez obiektywnej prawdy o człowieku i adekwatnej do natury człowieka hierarchii wartości? Nihilizm generuje permissywizm moralny, gdyż przez zanegowanie odniesienia do prawdy, degraduje samego człowieka, ujmując go jedynie w jego wymiarze funkcjonalnym²⁴.

Relacje rodzinne i małżeńskie stały się w XX w. przedmiotem wielorakich badań w ramach antropologii kulturowej. Wnioski, jakie się formułowało na ich podstawie najczęściej były sprzeczne z tradycyjnym modelem rodziny. Sztandarowym przykładem są rzekomo obiektywne badania Margaret Mead (1901–1978) przeprowadzone na wyspie Samoa. W 1928 r. opublikowała pracę pt. *Coming of Age Samoa* (Dojrzewanie na Samoa), w której dowodziła, że tradycyjne podejście do płciowości i seksualnego dojrzewania jest jedynie wytworem cywilizacji. Przede wszystkim chodziło o obalenie wartości monogamii, wyłączności i absolutnej wierności. „Według opisów Mead współżycie płciowe na archipelagu nie jest obwarowane seksualnymi tabu, tak jak w kulturze Zachodu. Pojęcie perwersji w tej dziedzinie właściwie nie istnieje, dopuszczalny jest szeroki wachlarz zachowań seksualnych. To, co w naszej cywilizacji nazwane byłoby rozwiązłością, tam jest traktowane jako coś naturalnego”²⁵. Twierdzenia M. Mead w świecie nauki były traktowane jako obowiązujące, były przecież empirycznie sprawdzone. W rzeczywistości okazały się „naukowym oszustwem”, które wykorzystano w procesie rewolucji seksualnej. W ten sposób na podstawie kłamliwej teorii antropologicznej, najpierw w środowiskach akademickich, a następnie w środkach masowego przekazu, zwłaszcza filmowego lobby Hollywoodu, narodziło się pojęcie „wolnej miłości” rozumiane jako norma zachowań współczesnego człowieka²⁶.

Zadziwiające jest, jak szybko postmodernistyczne postawy walki z wszelką tradycją przeniknęły do świata sztuki. „Modernizm profanował, aby adorować. Poniżał pozory, bo wierzył, że ukaże mu się nowy blask prawdy. Postmodernistyczny artysta adorację miesza z profanacją, aby znaleźć się poza granicami sfery wartości. Komponuje akt znieważania i unieważniania dla samej urody

²³ K. Zanussi, *Europa ducha w kulturze inspirowanej Ewangelią*, w: *Europa wspólnych wartości*, s. 29.

²⁴ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2003, s. 66–69.

²⁵ E. Lobkowicz, *Obalenie dogmatu o nieomyślności Margaret Mead*, *Frona* 36 (2005), s. 7.

²⁶ *Ibidem*, s. 12–14.

aktu komponowania. A jednocześnie dba, aby jego akt twórczy stawał się towarem na rynku sztuki. Błądząc wszędzie, szerząc irracjonalizm, postmodernista zachowuje powagę wobec misterium wypłaty, racjonalnie wylicza swoją należność. Odrzucenie tradycji, zredukowanie tradycji do pudła z różnościami, nadającymi się na efektowne cytaty, jest zapadaniem się w biedę duchową. Amputowanie sobie kulturowej ciągłości jest zranieniem²⁷. Jednakże to właśnie ta zraniona masowa kultura jest obecnie w Europie niszą, w której ma rodzić się i rozwijać życie rodzinne. Nie powinna więc dziwić skala wolnych związków, rozwodów i nieodwracalny spadek urodzeń. Jest to skutek ucieczki od wspólnoty hierarchii wartości, wspólnoty zasad, znaczeń i wspólnego przeżywania rzeczywistości. Jest to „rewolucja”, która ma wymiary instytucjonalne i organizacyjno-prawne, polityczne i ekonomiczne. Jak stwierdza Janusz Mariański, jest to: „wieloraki kryzys o wymiarze cywilizacyjnym, ekologicznym, technologicznym, gospodarczym, organizacyjnym a także moralnym i ideowym, jaki dotknął [również] społeczeństwo polskie”²⁸.

B. Laicyzm jako redukcja człowieczeństwa

Wydaje się, że myślenie religijne, które, jak żadne inne, broni wielkości i godności człowieka, obecne jest dziś tylko w wypowiedziach teologów. Tymczasem religijne, chrześcijańskie widzenie małżeństwa nie tylko zabezpiecza przekazywanie funkcji koniecznych w życiu społecznym. Funkcja rodziny nie ogranicza się jedynie do tego, że przekazuje wzorce kulturowe w procesie rozwoju ludzkiego życia, ale osiąga też wymiar „ponadnaturalny”. Małżeństwo, które nastawione jest na realizację wszystkich funkcji rodzicielskich, a więc miłości i płodności, można rozumieć jako „udział w tajemnicy i przeznaczeniu ludzi do bycia dziećmi Boga Ojca w Jego Synu Wcielonym, umarłym i zmartwychwstałym, Dawcy Ducha. Serce mężczyzny i serce kobiety szuka wciąż miłości prawdziwej, wartościowej, dobrej, szlachetnej, wielkodusznej, pełnej i płodnej”²⁹. Tę miłość zabezpiecza tylko wspólnota mężczyzny i kobiety, która jest aktem osobowym i wolnym, a według prawa naturalnego oraz porządku odkupienia jest jedna i nierozzerwalna. Relacja miłości między mężczyzną i kobietą w związku małżeńskim ma odzwierciedlać miłość Boga i człowieka. „Małżeństwo symbolizuje relację miłości do jedyne Boga jako Oblubieńca, żywego i prawdziwego, zaś monogamia jest obrazem mono-teizmu”³⁰. Zaprzeczeniem tych wartości jest pewien rodzaj humanizmu, który

²⁷ P. Wojciechowski, *Wartości duchowe*, s. 171.

²⁸ J. Mariański, *Kondycja moralna*, s. 167.

²⁹ G. Del Pozo Abejón, *Małżeństwo na horyzoncie Nowego Przymierza*, przeł. L. Balter, *Communio* 1 (1998), s. 6.

³⁰ V. Carraud, *Prawo i czas miłości*, przeł. F. Mickiewicz, *Communio* 1 (1998), s. 34–35.

zgadza się na cudzołóstwo i dopuszcza bigamię. Powszechne, czysto naturalne spojrzenie na małżeństwo, na płciowość³¹ i rodzinę redukuje tę ostatnią do „luźnej” wspólnoty, „wspólnoty życiowej”, w której poszczególne jednostki realizują swoje dążenia. Oznacza to negację relacji, jakie łączą małżonków, ponieważ oznacza „jednostronne zerwanie przymierza, czyli bałwochwalstwo”³². Wydaje się, że obecne nurty dowartościwiają seksualność człowieka i wręcz nieograniczone prawo do aktywności seksualnej. Jednakże „Seksualność odarta z misterium i właściwego jej znaczenia, ważności i trudności, zaczyna się oddzielać zarówno od porządku rozumowego, jak i porządku łaski. W depersonalizującym i dehumanizującym świecie jawi się ona jako zwykła aktywność zmysłowa i fizjologiczna, w którą człowiek może się zaangażować bez udziału swego ducha. Dualizm tego stanu rzeczy jest całkowicie antyludzki i antychrześcijański”³³. Laicyzm, rozumiany jako dogmat ateistycznych postaw, który opanował szerokie przestrzenie myślenia i działania, utrudnia dostrzeżenie zbawczego wymiaru małżeństwa i rodziny. Procesy laicyzacji, eliminującej wszelkie elementy religijne z życia publicznego, łączą się z sekularyzmem, rozumianym jako osłabienie wrażliwości na Boga. Sekularyzm czerpie z materializmu, subiektywizmu, zachwyty wobec zdobywcy rozumu, zwłaszcza technicznych. W konsekwencji dochodzi do zagubienia obiektywnej hierarchii wartości³⁴.

Współcześni ludzie, nawet ci przyznający się do chrześcijaństwa, nie widzą ani chrystologicznego wymiaru małżeństwa jako fundamentu rodziny, ani jej eklezjalnego i eschatycznego wymiaru. W takiej perspektywie, głoszenie wierności małżeńskiej lub wstrzemięźliwości seksualnej traktowane jest jako zamach na wolność osobistą człowieka. Właśnie zafałszowanie istoty oraz granic wolności jest charakterystyczną cechą czasów współczesnych. Człowiek ulega iluzji, że może wyzwolić się z moralnego wymiaru swego istnienia. W imię wolności, pluralizmu i demokracji postuluje się zerwanie z fundamentalnymi kategoriami moralnymi³⁵. „Znakiem czasów” jest paradoks, który polega na tym, że w imię wolności dokonuje się zniewolenia człowieka. Absolutna wolność nie znajduje oparcia w prawdzie o człowieku. Zdolność do korzystania z przestrzeni wolności przy uwzględnieniu odpowiedzialności, która określa kulturę czynu, zdobywa się przede wszystkim w ro-

³¹ R. Borowik, *Tożsamość indywidualna i społeczna a przemiany kulturowe*, w: *Człowiek i człowieczeństwo. Strategie bycia i stawania się człowiekiem*, pod red. H. Romanowskiej-Łakomy, H. Kędzierskiej, Olsztyn 2002, s. 333.

³² Ibidem.

³³ C. Burke, *Św. Augustyn o pożyciu małżeńskim*, przeł. J. Falgowski, *Communio* 1 (1998), s. 60.

³⁴ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości*, s. 75–77.

³⁵ S. Belardinelli, *Dlaczego rodzina jest podstawową komórką*, przeł. T. Żeleźnik, *Społeczeństwo* 5 (2001), s. 563.

dzinie³⁶. Człowiek nie może być celem sam dla siebie i absolutną miarą wszystkiego. Z natury rzeczy jako istota społeczna i religijna, musi uwzględnić zobowiązania wynikające z tego faktu. W przeciwnym wypadku staje się szaleńcem, zbrodniarzem lub „bogiem”. Pomylenie pojęć w zakresie rozumienia wolności polega też na odrzuceniu faktu, że „człowiek staje się autonomiczną osobą tylko wtedy, gdy przyswaja sobie prawo, gdy we własnej myśli godzi się na istnienie granic, nawet, jeżeli musi stale i po omacku szukać ich konturów. Inaczej mówiąc, osobista autonomia powstaje tylko na gruncie świadomości granic i odpowiedzialności”³⁷. Absolutna wolność przekreśla więzi rodzinne, również odpowiedzialność za innych i tym samym uniemożliwia wejście w prawdziwie osobowe relacje, jakie w sposób istotny konstytuują życie rodzinne³⁸. Czasami odrzuca się wartości duchowe w imię samego odrzucenia. Tym samym redukcji ulega wymiar cielesny i płciowy człowieka, a rodzina przestaje stanowić drogę realizacji najgłębszych potrzeb człowieka w postaci obdarowywania i przyjmowania miłości ofiarniczej. Relatywne ujęcie płciowości prowadzi do redefinicji związku małżeńskiego, dopuszczając do prawnego usankcjonowania związku homoseksualnego na równi z małżeństwem. O tym, czy homoseksualizm jest zaburzeniem czy też nie ma rozstrzygać demokratyczne głosowanie³⁹. Jednak cała problematyka płciowości, seksualności, płodności, miłości, a więc małżeństwa i rodziny, nie może być właściwie rozumiana bez całościowego ujęcia człowieka w jego sensownej egzystencji i przeznaczeniu do wspólnoty z Bogiem⁴⁰.

Jeśli nie ulega wątpliwości, że rodzina wychowuje, przekazuje system wartości, kształtuje poczucie odpowiedzialności, to należy przyjąć, że wpływa także na kształtowanie sumienia. Jest ono szczególnym, osobowym „darem”, zdolnością do brania odpowiedzialności za dokonywane czyny i wybory w zmaganiu się z codziennością. Jeśli jednak rodzina jest słaba z racji braku autorytetu ojca lub matki, lub żyje w klimacie relatywizmu, wtedy przekazanie

³⁶ P. Skrzydlewski, *Rodzina w cywilizacji lacińskiej - Prawa człowieka*, Człowiek w Kulturze 11 (1998), s. 225–233.

³⁷ Ch. Delsol, *Esej o człowieku*, s. 84.

³⁸ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości*, s. 69–73.

³⁹ Na przykład podczas posiedzenia Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego 58% członków opowiedziało się za wykreśleniem homoseksualizmu ze spisu zaburzeń. Z. Chocimski, *Trzej heretycy*, Fronda 36 (2005), s. 27.

⁴⁰ Podczas przemówienia do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1995 r. Jan Paweł II mówił: „Istnieją uniwersalne prawa człowieka, zakorzenione w naturze osoby, w której znajdują odzwierciedlenie uniwersalne i niezbywalne wymogi powszechnego prawa moralnego. Prawa te nie są bynajmniej abstrakcyjnymi formułami, ale przeciwnie – mówią nam coś bardzo ważnego o konkretnym życiu każdego człowieka i każdej grupy społecznej. [...] Powszechnie prawo moralne, zapisane w sercu człowieka, jest tą swoistą »gramatyką«, której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przyszości”. Za: S. Fontana, „Gramatyka” *prawa naturalnego w Roku Praw Człowieka*, przeł. T. Żeleźnik, Społeczeństwo 3 (1998), s. 427–433.

wartości osobowych i społecznych staje się niemożliwe. Młody człowiek jako „rozpieszczony tyran” odkrywa zazwyczaj swoje prawdziwe możliwości w okresie, gdy staje się już dorosłym. W przekazywaniu cnót obywatelskich nie zastąpi rodziny żadna instytucja. W patologicznej rodzinie dochodzi nawet do utrwalania dewiacji i błędnych postaw. W imię podporządkowania się komercyjnej kulturze masowej, przekreślającej niejednokrotnie Boże i ludzkie normy moralne, gubi się ludzka podmiotowość⁴¹. Jak twierdzi Chantal Delsol: „[...] chcemy uciec od demonów i odbudować prawa człowieka, którymi pogardzał wiek XX. Ale uciekając od nich, usuwamy sam podmiot, który uzasadnia istnienie tych praw”⁴². Współczesna zlaicyzowana kultura stanowi przestrzeń paradoksów prawnych, ekonomicznych, a także ogromnej presji, wobec której tylko odpowiednia świadomość swego przeznaczenia i żywa wiara są w stanie sprostać wyzwaniu, realizując powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie jako udział w Bożym powołaniu⁴³.

3. Czynniki polityczne

„Wola mocy” jako przesłanka filozoficzna oraz źródło społecznego porządku zrywa z jakimikolwiek ograniczeniami związanymi z tradycyjnie uznanym prawem naturalnym, które w kontekście chrześcijańskim jest rozumiane jako prawo wyznaczone przez Boga i objawiające się w ludzkiej naturze. Dotychczas akceptowano je jako ogół norm obiektywnych i niezmiennych, które regulowały porządek ludzkich działań. W sytuacji, gdy odrzucono tradycyjną metafizykę, stwarzającą możliwość odczytania i uzasadniania prawa naturalnego przez poznanie ludzkiej natury oraz gdy odrzucono porządek religijny, adaptujący porządek prawa naturalnego w praktycznym działaniu, pozostał jedynie porządek usankcjonowany większością głosów, tzw. prawo pozytywne. Ostatecznie o zasadach rządzących życiem społecznym decyduje więc wola większości parlamentarnej, która orzeka nie tyle o tym, co jest dobre lub złe w działaniu, ale o tym, co jest dozwolone, a co nie jest dozwolone. W ramach takiej koncepcji wszystkie czyny stają się dobre pod warunkiem ich prawnego usankcjonowania. Racjonalność, która przez wieki wyznaczała miarę rozwoju Europy i była charakterystyczną cechą śródziemnomorskiej kultury, ustępuje w kulturze ponowoczesnej miejsca sile większości, kierującej się doraźnym celem. Odrzucenie racjonalności wynika po części z tego, że zbyt wiele spodziewano się po skrajnie racjonalnie uprawianej polityce, która zrodziła totalitaryzmy. Osiągnięcia techniczne nie zmieniły jakości życia mas,

⁴¹ J. Nagórny, *Cywilizacja miłości*, s. 73–75.

⁴² Ch. Delsol, *Esej o człowieku*, s. 13.

⁴³ A. Zoll, *Wolność, praworządność, nihilizm*, w: *Europa wspólnych wartości*, s. 104–105.

a nauka przyczyniła się do stworzenia coraz to doskonalszych środków zniszczenia (np. broni nuklearnej)⁴⁴. W ten sposób, w klimacie irracjonalnym, jednak bardziej pragmatycznym, powstaje polityka, która deklaruje wprawdzie respekt wobec praw człowieka, lecz nie zawsze potrafi pogodzić je w ustawodawstwie szczegółowym z rzeczywistym dobrem rodziny.

Warto odnotować pewną ogólną tendencję polityczną w stosunku do rodziny, wyrażoną w projekcie *Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy*. Prawa rodziny zostają w nim streszczone w art. II-93: „1. Rodzina korzysta z ochrony prawnej, ekonomicznej i społecznej. 2. W celu pogodzenia życia rodzinnego z zawodowym każdy ma prawo do ochrony przed zwolnieniem z pracy z powodów związanych z macierzyństwem i prawo do płatnego urlopu macierzyńskiego oraz urlopu wychowawczego po urodzeniu lub przysposobieniu dziecka”⁴⁵. Tekst ten można interpretować jako wyraz troski o dobro rodziny, jednak jest to raczej wyraz minimalizmu polityki rodzinnej w Europie, przenoszący wszelkie szczegółowe prawne zabezpieczenia na prawodawstwo krajowe państw członkowskich. W *Karcie Praw Podstawowych UE* w art. 9 dotyczącym prawa do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny czytamy: „Prawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z przepisami krajowymi regulującymi korzystania z nich”⁴⁶. Prawny status rodziny wyrażony jest także w wielu innych aktach prawnych, które tworzą politykę pro- bądź antyrodzinną. W Polsce kwestie te rozstrzyga Konstytucja RP z 1997 r. (art. 18, 38, 68. 3, 71.1-2), Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz Kodeks karny⁴⁷. Są to akty prawne związane z pomocą socjalną świadczoną rodzinom, prawami kobiet i dzieci, systemem wychowawczym, zakresem działalności instytucji państwowych i organizacji pozarządowych, mających na celu kształtowanie modelu rodziny i udzielanie jej wielorakiej pomocy. Źródłem pewnej rewizji negatywnych tendencji jest zaznaczający się w Polsce kryzys demograficzny, który już wcześniej dotknął kraje Europy Zachodniej. Rząd Francji w obliczu analogicznego problemu postanowił wspomagać finansowo rodziny, oferując w przypadku urodzenia trzeciego dziecka roczny urlop wychowawczy dla jednego rodzica wraz z miesięcznym dodatkiem w wysokości 750 euro⁴⁸.

⁴⁴ D. Grigs, *Przewyciężenie współczesności*, *Communio* 6 (1994), s. 18–21.

⁴⁵ Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy – Akt Końcowy, Urząd Komitetu Integracji Europejskiej, Warszawa 2004, s. 49.

⁴⁶ Karta Praw Podstawowych. Dokumenty europejskie, Bielsko-Biała 2001, s. 20.

⁴⁷ Inne dokumenty to: Konwencja o Prawach Dziecka; Konwencja o Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet; Europejska Karta Społeczna. Kościół Rzymskokatolicki z inicjatywy papieża Jana Pawła II proklamował Kartę Praw Rodziny w 1980 r.

⁴⁸ Pod wpływem działań i propozycji Narodowego Związku Stowarzyszeń Rodzinnych, Francja zachęca obywateli do płodzenia dzieci, *Gazeta Wyborcza* 2005, z 23 IX, s. 11.

O niespójności polityki rodzinnej w państwach europejskich może świadczyć fakt, że z jednej strony istnieje świadomość wagi pogłębiającego się niżu demograficznego, a z drugiej ekstremalna łatwość w uzyskaniu sądowego orzeczenia o rozwiązaniu małżeństwa. Jediną przeszkodą w uzyskaniu rozwodu jest zagrożone dobro dzieci, co sądy starają się brać pod uwagę⁴⁹. Ukształtowana w kulturze chrześcijańskiej wizja małżeństwa, jako monogamicznego i dożywotniego związku, straciła w XX-wiecznej Europie swą społeczną wartość⁵⁰. Polska wykazuje jak dotąd najniższą liczbę rozwodów w Europie⁵¹.

Mówiąc o rodzinie, najczęściej ma się na myśli rodziców oraz dwoje dzieci, a przecież stan naturalny to rodzina wielopokoleniowa. Znany chrześcijański publicysta, Vittorio Messori, stwierdza: „»Przytułki«, »hospicja« dla starych ludzi, wyrzuconych przez rodzinę, są typowym tworem Oświecenia i jego zeświecczonej kultury. W kulturze chrześcijańskiej były absurdem; sama myśl, że mogłyby istnieć, wywoływała zgorszenie”⁵².

O kryzysie prawa naturalnego można mówić już od czasu Jana Jakuba Rousseau (1712–1778), który uznał, że źródłem cierpień oraz nierówności jest kultura rozumiana jako „umowa społeczna”. Cywilizacja, której częścią jest religia rzekomo zniewala człowieka. Życie społeczne winno być regulowane „wołą powszechną”, którą reprezentuje państwo.

Wymownym przykładem polityki antyrodzinnej jest również prawna zgoda na praktyki aborcyjne. Tworzenie klimatu permisywizmu moralnego w tej dziedzinie jest lobbowane przez polityków, ale także lewicowe środki masowego przekazu oraz tę część przemysłu, która czerpie zyski z ludzkiej płciowości i seksualności. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w polityce rodzinnej struktury państwa są nierzadko wykorzystywane do tworzenia „struktur zła”. W majestacie prawa działa więc biznes pornograficzny, korzystając z sieci dystrybutorów i handlowców. Urynkowieniu uległa także sfera związana z prokreacją, przekraczając zwykłą logikę, rozum, zdrowy rozsądek i ludzkie doświadczenie. Demokratyczne procedury służą rynkowi, cała sfera życia, również rodzinnego, wydaje się być przeliczalna jak towar w handlu, którego cenę się negocjuje, pertraktuje i sprzedaje temu, kto da więcej. Zwyciężają ci,

⁴⁹ „Rozwód zwiększa 5 razy ryzyko, że dziecko może być patologiczne. Zostało zagubione poczucie wartości, godności osoby ludzkiej, sensu istnienia. Francuski badacz Philippe Saint-Marc, autor znakomitej książki *L'Economie barbare* (Barbarzyńska gospodarka), w której ukazuje, że poziom rozwoju krajów północnej Europy w porównaniu z krajami południowymi, jak np. Grecja, jest mniej więcej trzy razy większy, ale też w tych krajach lepiej rozwiniętych jest pięć razy więcej różnych patologii społecznych”, za: B. Margueritte, *Media, wychowanie, rodzina*, s. 7.

⁵⁰ P. Skrzydlewski, *Rodzina w cywilizacji łacińskiej*, s. 204–213.

⁵¹ J. Balicki, *Rodzina*, s. 1120.

⁵² V. Messori, *Wyzwania wiary. Teraźniejszość w perspektywie chrześcijańskiej*, przeł. J. Dembska, Kraków 1998, s. 291.

k którzy są liczniejsi i którzy w atrakcyjniejszy sposób „sprzedają” swoje idee życia społecznego. Rzeczywiste interesy międzynarodowych koncernów, manipulacje propagandowe oraz przemiany w polityce rodzinnej odslania dobrze udokumentowana monografia Michel Schooyansa *Aborcja a polityka*⁵³.

4. Czynniki ekonomiczne

Nie bez znaczenia dla sytuacji współczesnej rodziny jest funkcjonowanie odmiennego modelu rodziny w kulturze postindustrialnej w stosunku do modelu charakterystycznego dla kultury agrarnej. Jeszcze w XIX w. odsetek ludności utrzymującej się z pracy na roli wynosił w Europie przeciętnie ponad 50%. W Polsce obejmował on w 1897 r. około 70%, a w Rumunii w 1913 r. około 80% społeczeństwa. Przeludniona wieś nie zapewniała środków utrzymania. Taka sytuacja ekonomiczna zmuszała do emigracji ze wsi do miasta, ale też poza granice kraju. Uwarunkowania te miały wpływ na życie ekonomiczne wielu rodzin. Powoli, lecz nieustannie narastało przekonanie o konieczności ograniczenia dzietności. Większa liczba dzieci nieuchronnie wiązała się z biedą. Gdy powstały wielkie aglomeracje przemysłowe, nieustannie narastał problem bezrobocia, który w gospodarce kapitalistycznej jest zjawiskiem powszechnym. Ludzie wykształceni, mający wpływ na kulturę i tworzenie powszechnej opinii, najczęściej żyli w rodzinach o niskiej dzietności. Do czynników związanych z ekonomicznym statusem należałoby dodać jeszcze wojny, od wojen napoleońskich po II wojnę światową, które wielu rodzinom odebrały ojców i mężów. Utrata żywiciela rodziny nieuchronnie skazywała rodzinę na nędzę. Wojny, a także epidemie, spowodowały deformację struktury wieku oraz dysproporcję liczby mężczyzn i kobiet w wielu krajach europejskich⁵⁴. Mimo to początek okresu przemysłowego w Europie charakteryzował się przyrostem demograficznym. Przyczyn takiego stanu należy jednak szukać w poprawie higieny, w lepszym wyżywieniu oraz postępie medycyny, która zmniejszyła śmiertelność wśród dzieci. Na wielu stanowiskach pracy w przemyśle oraz w usługach miejsce mężczyzn zajmowały kobiety. Kapitalistyczny ustrój przez okres ponad stu lat generował procesy uprzemysłowienia i urbanizacji w Europie, wpływał na powstawanie wielkich skupisk ludzkich potrzebujących wielorakich usług. Ta sytuacja przyczyniała się do podejmowania przez kobiety pracy poza domem, a więc wpływała na powstanie nowego stylu życia⁵⁵. Pod koniec

⁵³ M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, przeł. K. Deryło, Lublin 1991.

⁵⁴ J. Tomaszewski, *Czasy najnowsze – Europa nowoczesna: przewrót przemysłowy i ewolucja kapitalizmu*, w: *Historia Europy*, pod red. A. Mączaka, Wrocław 1997, s. 518–529.

⁵⁵ J. Mejia, *Rodzina i praca w nauce społecznej Kościola*, przeł. M. Kurowska, Społeczeństwo 1 (1995), s. 21–30.

XX w. w Europie większość kobiet pracowała zawodowo lub poszukiwała pracy, co ograniczało jej obecność w rodzinie. Wiele dziedzin aktywności zawodowej sprowadzała się do przebywania przez długie okresy poza domem, np. na tzw. delegacjach. Dotyczyło to zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Praca zawodowa dla kobiet stworzyła szansę niezależności, ale też ograniczyła możliwości macierzyńskie⁵⁶. W pewnym sensie odchodzi się dziś od rodziny tradycyjnej na rzecz kolektywnego wychowania. Więzy pokrewieństwa zdominowane są przez wartości ekonomiczne, zawodowe itp., chociaż nadal istnieje potrzeba „rodziny rozszerzonej”, bowiem: „każde społeczeństwo może istnieć tylko wówczas, jeśli dysponuje precyzyjnymi regułami dla odtwarzania pokolenia po pokoleniu zarysów struktury społecznej”⁵⁷. W liberalnym ujęciu nawet pełna rodzina nie stanowi „kapitału”, który stanowi podstawę w ekonomicznej organizacji społecznej. Wychowanie dzieci też nie przyczynia się do pomyślności ekonomicznej. Natomiast istotne są koszty poniesione na zdobycie mieszkania czy kształcenia⁵⁸. Także społeczność, która się starzeje traci wewnętrzny impet rozwoju. Nie jest zdolna do radykalnych reform gospodarczych i ekonomicznych, a skupia się na zachowaniu dotychczasowego poziomu konsumpcji, czego przykłady można m.in. obserwować w Niemczech. Skutki niżu demograficznego w Europie staną się boleśnie widoczne około 2020 r., gdy liczba ludności może zmniejszyć się około 20%. Spadnie więc krzywa bezrobocia, ale gwałtownie nasili się problem wypracowania środków emerytalno-rentowych oraz zapewnienia opieki osobom starszym. Rodzina i trwałe więzy mogą okazać się najpewniejszym zabezpieczeniem. W tej chwili nie istnieje jeden „europejski model społeczny”. Kraje UE, kierując się przede wszystkim zasadą konkurencyjności realizują zróżnicowane programy społeczne⁵⁹.

W decyzjach politycznych zwykle nie docenia się wartości trwałej rodziny, która jest fundamentalną komórką życia społecznego, narodowego i państwowego. Obecna struktura społeczna charakteryzuje się dużym stopniem „centryczności”. Polega to na tym, że „nauka, religia, polityka, prawo, moralność, sama rodzina stają się systemami zamkniętymi wobec siebie, funkcjonującymi według odrębnych, ściśle sprecyzowanych kodeksów”⁶⁰. Jednak, jeżeli rodzina jest podstawową komórką społeczną, to zintegrowana polityka w imię własnej korzyści musi uwzględniać jej dobro.

⁵⁶ Jak może i jak często przedstawia się sytuacja samotnych matek, ale i wielu innych osób w ramach współczesnych struktur ekonomiczno-gospodarczych na rynku pracy, omawia jeden z najbardziej przenikliwych socjologów i antropologów współczesności: Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004, s. 164–170.

⁵⁷ W. J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 131, 121–132.

⁵⁸ C. De Sa Carvalho, *Zadanie rodziców w rozwoju dzieci i młodzieży*, *Communio* 1 (1996), s. 90–99.

⁵⁹ M. Duszczak, *Nie tędy droga dla Europy*, *Gazeta Wyborcza* 2005, z 30 IV, s. 35.

⁶⁰ S. Belardinelli, *Dlaczego rodzina*, s. 561.

Konkurencja wśród elit politycznych, a także pogoń za zyskiem na skalę globalną sprawiają, że z orbity zainteresowań znika rodzina jako podstawa rozwoju państwa i systemu ekonomicznego, stanowiąc „ludzki kapitał”, który jest marnotrawiony. Rodzina podlega jedynie eksploatacji, którą można by bez wahania określić jako niszczycielską i rabunkową. Nawet tam, gdzie dostrzega się wagę ludzkiego kapitału, wiele spraw i zagadnień wydaje się ważniejszych, a sprawę dowartościowania rodziny odkłada się na inny czas. Niespójność polityki ekonomicznej wynika z błędnej hierarchii wartości oraz możliwości manipulacji w społeczeństwach demokratycznych⁶¹. Nacisk na efektywność we współczesnym świecie nie liczy się z wartością człowieka. Stan gospodarczo-ekonomiczny państwa dotyka rodzinę pod każdym względem, gdyż decyduje o dostępie do służby, o systemie ubezpieczeniowym, szkolnym, o posiadaniu mieszkania itp. Jest oczywiste, że polityka prorodzinna musi być polityką rozwoju gospodarczego, polityką długofalową, sprawiedliwości społecznej, kieruje się bowiem kryteriami wartości, jaką jest przyszłość społeczeństwa – wielkiej „rodziny rodzin”.

DIE EROSION DER WERTE UND DER TRADITION IN EUROPA ALS BEDROHUNG FÜR DIE INSTITUTION DER FAMILIE (ZUSAMMENFASSUNG)

Zivilisatorische Umwälzungen, Industrialisierungsprozesse, die Entstehung der Massenkultur und des Massenkonsums sowie die Ideen des religiösen Pluralismus und der Relativität der Wertehierarchie haben in Europa an der Schwelle zwischen dem 20. und 21. Jh. zum Relativismus im Bereich der Sexualität sowie zur Erosion der Bedeutung der traditionellen Sicht von Ehe und Familie geführt. Die Familie befindet sich in der tiefen Krisensituation. Das Zeichen dieser Krise ist nicht nur die immer wachsende Zahl von Ehescheidungen, sondern auch die sinkende Zahl der Geburten. Man spricht nicht mehr über die gesellschaftliche Relevanz der Kinderzeugung, sondern die Entscheidung dazu wird als eine ausschließlich private Angelegenheit betrachtet. Zur Erschütterung der Stabilität der Familie tragen auch die alternativen, unverbindlichen Modelle des Zusammenseins von Mann und Frau bei.

Es scheint, dass nur abgestimmte, sowohl politische und ökonomische als auch kulturelle Maßnahmen imstande sind, diesen negativen Tendenzen, die die Bedeutung und den Wert der Familie im gesellschaftlichen Leben sowie in den individuellen Entscheidungen in Frage stellen, Einhalt zu gebieten. Das soziale Leben bildet eine Einheit. Es ist wie ein System der miteinander verflochtenen Bereiche. Damit es richtig funktioniert, ist eine zuverlässige Information, die zur Entstehung der rechten Wertehierarchie beitragen wird, wichtig. Es geht um die Bildung einer familienfreundlichen Kultur, aber auch darum, dass durch günstige wirtschaftlich-ökonomische Bedingungen die Entfaltung der Familie möglich wird.

⁶¹ N. Chomsky, *Neoliberalizm a ład globalny*, przeł. M. Zuber, Wrocław 2000, s. 35–49; F. Sarsfield Cabral, *Rozczarowanie zwycięstwem*, przeł. L. Balter, *Communio* 6 (1997), s. 21–23.

IRENA MAKARCZYK
OlsztynTESTAMENT ADAMA SARNOWSKIEGO (OK. 1632–1693)
SEKRETARZA KRÓLEWSKIEGO, KANONIKA WARMIŃSKIEGO

Testamenty jako źródło historyczne dla wielu dyscyplin naukowych są przedmiotem analizy. Mogą być rozpatrywane pod kątem przepisów prawnych, kultury obyczajowej i duchowej. Praktyka sporządzania testamentów sięga czasów bardzo odległych, bo jeszcze starożytnego Rzymu. Wypracowane tam wzory stały się w czasach późniejszych podstawą do tworzenia przepisów w tym zakresie w innych państwach. Zaakceptował je, a nawet rozpowszechnił Kościół katolicki, chociaż duchowni przez długi czas nie mieli prawa do spisywania testamentu. Takich uprawnień nie mają do dziś zakonnicy, którzy składają ślub ubóstwa. Uzyskiwane przez duchownych dobra materialne – jeszcze za ich życia – miały służyć wspieraniu instytucji kościelnych i celów dobroczynnych, np. były przeznaczone na wsparcie osób ubogich czy ufundowanie stypendiów dla niezamożnej młodzieży. Z czasem i w Kościele w prawie testamentowym zmieniły się przepisy. Regulowały je normy ogólnokościelne, ale też i synody prowincjonalne czy diecezjalne. W Polsce testament jako pisemne rozporządzenie ostatniej woli znany był od końca XIII w.¹

O tym, że testamenty zarówno osób świeckich, jak i duchownych są godnym uwagi źródłem historycznym świadczy coraz większe nimi zainteresowanie, czego wyrazem są publikacje oryginalnych tekstów i ich analiza. Na temat testamentów ujętych według regionów, a także uwzględniających analizę prawną i formalną istnieje już bogata literatura². Testament nie jest jednak

¹ J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, wyd. II poprawione, Warszawa 1994, s. 147.

² Z nowszych publikacji zob. np. U. Sowina, *Najstarsze sieradzkie testamenty mieszczańskie z początku XVI w. Analiza źródłoznawcza*, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, R. 39, Warszawa 1991, nr 1, s. 3–25; K. Zielińska, *Więzi społeczne na Mazowszu w połowie XVII w. w świetle testamentów konsystorza pultuskiego*, *Przegląd Historyczny* 1986, z. 1, s. 45–59; *Testamenty szlachty krakowskiej XVII–XVIII wieku. Wybór tekstów źródłowych z lat 1650–1799*, oprac. A. Falniowska-Gradowska,

źródłem łatwym do analizy. By wydobyć z niego treść, oprócz wnikliwej lektury, niezbędna jest dodatkowa kwerenda archiwalna i biblioteczna, czasami nie do końca uwieczniona sukcesem, bowiem nie zawsze jest możliwe pełne odтворzenie zdarzeń czy identyfikacja osób sprzed kilkuset lat. Jednak dla zainteresowanych tą tematyką archiwa kryją bogactwo materiałów. Do takich archiwów należy też Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Testamenty tu przechowywane stały się po części przedmiotem badań historyków warmińskich: Danuty Bogdan³, Alojzego Szorca⁴, Andrzeja Kopiczko⁵.

Przedmiotem niniejszej analizy jest testament z XVII w., znajdujący się we wspomnianym archiwum warmińskim. Spisał go własnoręcznie w języku polskim z licznymi wtrąceniami łacińskimi duchowny warmiński rodem z Barczewa, Adam Sarnowski, sekretarz dwóch kolejnych prymasów i przez dwadzieścia lat sekretarz króla Jana III Sobieskiego⁶.

Postać Adama Sarnowskiego nie jest szerzej znana w historiografii, aczkolwiek wczytując się uważnie w treść jego testamentu, można wnosić, że jego koneksje były całkiem rozległe. Ze skromnych przekazów, jakie udało się zebrać o autorze prezentowanego tu testamentu wiemy, że pochodził z rodziny szlacheckiej herbu Jastrzębiec. Ród ten wywodził się z województwa łęczyckiego⁷. W XVII w. reprezentanci tego rodu to aktywni obywatele uczestniczący w życiu politycznym i kościelnym Rzeczypospolitej. Do wówczas bardziej znanych należał Stefan Sarnowski (zm. 1678) chorąży, a od 1668 r. podkomorzy łęczycki, wielokrotnie biorący udział w obradach sejmu jako poseł łęczycki⁸. Na sejmie abdykacyjnym Jana Kazimierza w 1668 r. wybrany marszałkiem sejmu, wygłosił mowę w imieniu rycerstwa⁹. Jego ojciec Wojciech był chorążym łęczyckim, a matka Anna z domu Zadzik rodzoną siostrą biskupa krakowskiego Jakuba Zadzika. Inny członek rodu, Stanisław Sarnowski (zm. 1680),

Kraków 1997; M. Aleksandrowicz-Szumlikowska, *Radziwiłłówny w świetle swoich testamentów. Przyczynek do badań mentalności magnackiej XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1995; U. Augustyniak, *Testamenty ewangelików reformowanych w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa 1992; M. Gołombiowski, *Kilka uwag o testamentach z XVII i XVIII wieku w księgach biskupstwa chełmińskiego*, w: *W kręgu stanowych i kulturowych przeobrażeń Europy Północnej w XIV–XVIII wieku*, pod red. Z. H. Nowaka, Toruń 1988.

³ D. Bogdan, *Testamenty szlacheckie i mieszczańskie z XVII wieku jako przejaw kultury prawnej Warmii*, Komunikaty Mazursko-Warmińskie 2005, nr 1, s. 25–34.

⁴ A. Szorc, *Dzieje Warmii 1454–1660. Stan badań i postulaty badawcze*, Olsztyn 1999, rozdz. V: *Testamenty*, s. 99–107.

⁵ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie w diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 1, Olsztyn 2000, s. 154–161.

⁶ Olsztyn, Archiwum Archidiecezji Warmińskiej (dalej: AAWO), AK I, t. 16, k. 114–124.

⁷ Przedstawiciele tego rodu notuje K. Niesiecki, *Herbarz Polski*, t. 8, Lipsk 1841, s. 281–282.

⁸ S. Ochmann-Staniszevska, Z. Staniszevski, *Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy. Prawo-doktryna-praktyka*, t. 1 i 2, Wrocław 2000, o Sarnowskim zob. według indeksu.

⁹ Treść tej mowy zob. AAWO, AK, Ab 9, k. 162.

doszedł do wysokich godności. Był referendarzem koronnym¹⁰, biskupem przemyskim, od 1677 r. włocławskim¹¹. Należał do bliskich współpracowników króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego. Pewne pokrewieństwo z rodziną Zadzików łączyło również autora omawianego testamentu. Inny przedstawiciel tego rodu, Paweł Sarnowski, ożenił się z bratanicą biskupa warmińskiego Szymona Rudnickiego (zm. 1621), Małgorzatą, piątą córką Jana Rudnickiego kasztelana sieradzkiego¹².

Członków rodu Sarnowskich w XVII w. spotykamy też w kilku miejscowościach w Prusach¹³. Rodzina Adama Sarnowskiego wyemigrowała na Warmię i osiadła w Barczewie; tu około 1632 r. przyszedł na świat autor omawianego testamentu. Niewiele mamy informacji o jego najbliższej rodzinie. Nie znamy z imienia rodziców, a z zapisu testamentowego możemy wnioskować, że z rodzeństwa miał tylko jedną siostrę, która wyszła za mąż za podstolego Tyszkowskiego. O wczesnych latach młodości Adama Sarnowskiego wiemy tylko tyle, że od 1654 r. był uczniem kolegium jezuickiego w Reszlu¹⁴. Historyk warmiński Georg Lühr, który opublikował spisy uczniów kolegium reszelskiego, przy nazwisku Adama Sarnowskiego znalazł w źródle bardzo skromną charakterystykę tej postaci: „Sekretarz królewski, sekretarz prymasa, kanonik łowicki i warszawski, zmarł w 1697 albo w 1692 r. Dobroczyńca zakonu jezuitów”. Prawdopodobnie zaraz po ukończeniu kolegium Adam Sarnowski około 1662 r. opuścił Warmię na blisko trzydzieści lat. Powrócił tu dopiero w roku 1692, na rok przed śmiercią. Jego dorosłe życie upływało w służbie na dworach, najpierw – prymasów przez dziesięć lat, a później – dwadzieścia lat na dworze królewskim. Około 1662 r. Sarnowski został sekretarzem prymasa Wacława Leszczyńskiego. Chory na reumatyzm prymas z trudem podpisywał pisane pięknym charakterem Sarnowskiego listy i liczne pisma urzędowe. Zachowało się szczególnie wiele listów Leszczyńskiego do kanonika warmińskiego Zygmunta Krzysztofa Stössela. Pismo Sarnowskiego rozpoznajemy w liście z 16 grudnia 1662 r.¹⁵, co świadczyłoby, że wówczas już był sekretarzem prymasa. Po śmierci Leszczyńskiego w 1666 r. Sarnowski swoje usługi zaoferował następnemu prymasowi – Mikołajowi Prażmowskiemu, który utrzymał go na stanowisku sekretarza. Czasami towarzyszył prymasowi w jego wyjazdach, np. 18 marca 1671 r. do miejscowości Studzianna, dokąd prymas

¹⁰ *Urzednicy centralni i nadworni Polski XIV–XVIII wieku. Spisy*, praca zbiorowa pod red. A. Gąsiorowskiego, Kórnik 1992, s. 138.

¹¹ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 185.

¹² AAWO, AB, rkps, D 86, k. 68.

¹³ J. Krzepala, *Rody ziem pruskich XV i XVI wieku*, Kraków 1927, według indeksu.

¹⁴ G. Lühr, *Die Schüler des Rösseler Gymnasiums nach dem Album der Marianischen Kongregation*, *Zeitschrift für die Geschichte und Atlertumskunde Ermland* (dalej: ZGAE), 1905, Bd. 15, s. 443.

¹⁵ AAWO, AK, Ab 9, k. 85. W tym kodeksie znajduje się kilkanaście listów Wacława Leszczyńskiego pisanych ręką Adama Sarnowskiego.

przybył, w celu zatwierdzenia kultu obrazu przedstawiającego Świętą Rodzinę i tym samym rozwijającego się tam wówczas kultu maryjnego¹⁶. Dwór w Studziannej i znajdujący się w nim obraz należały do Jana Stanisława Zbąskiego, późniejszego biskupa, kolejno przemyskiego i potem warmińskiego, który właśnie bardzo zabiegał u prymasa o zatwierdzenie kultu.

W kancelarii prymasa Sarnowski wypełniał obowiązki sekretarza; praca ta umożliwiła mu zapoznanie się z wieloma ważnymi sprawami dla życia kościelnego i politycznego Rzeczypospolitej. Politycznie był to okres bardzo niespokojny. Po raz pierwszy w historii Polski doszło do abdykacji króla – Jana Kazimierza w 1668 r. Prymas Prażmowski z urzędu pełnił wówczas funkcję interrexa. W przedelekcyjnych przetargach prymas popierał stronnictwo profrancuskie. Jedynie domyślamy się, że Sarnowski również prezentował ten sam kierunek polityczny. Nie znamy dokładnie jego roli, ale w jakimś stopniu, przynajmniej korespondencyjnie, zaangażował się w tę kampanię profrancuską, której gorącym rzecznikiem był prymas¹⁷. Stało się jednak inaczej. Królem został wybrany „Piast” Michał Korybut Wiśniowiecki. Starał się on zjednać sobie prymasa, ale ten wspólnie z hetmanem Janem Sobieskim dążył do detronizacji nieudolnego syna sławnego zagończyka kresowego Jeremiego Wiśniowieckiego. Obaj poróżnieni dostojnicy, tj. prymas i król, zmarli tego samego roku 1673, pierwszy w kwietniu, drugi w listopadzie. Wybrany w maju 1674 r. nowy król Jan Sobieski przyjął Sarnowskiego na służbę dworską w charakterze osobistego sekretarza i tę funkcję sprawował przez dwadzieścia lat aż do śmierci w 1693 r. Przebywając stale przy królu, niejednokrotnie proszono go o pośrednictwo czy pomoc w różnych sprawach. Wiemy np., że w latach 1678–1688 znany gdański astronom, Jan Heweliusz (1611–1687), kilkakrotnie przez Sarnowskiego przesyłał królowi swoje dzieła. Sarmacki monarcha interesował się astronomią, czytał dzieła i od czasu do czasu wspierał finansowo badania astronoma gdańskiego¹⁸. Przy tej okazji Sarnowski stał się również właścicielem kilku dzieł Heweliusza. Wiemy o tym z testamentu, gdzie zapisał kapitule kolegiackiej warszawskiej „opera Hevelii”.

Sarnowski jako sekretarz królewski towarzyszył Janowi III w 1683 r. w wyprawie wiedeńskiej. Jego nazwisko figuruje w spisie oficjalnej świty królewskiej zdążającej z wojskiem przez Śląsk pod Wiedeń¹⁹. W słynnej już

¹⁶ Historię samego obrazu, jak i rozwijającego się kultu przedstawił P. Zwoliński, *Kult obrazu Matki Bożej Studziańskiej w XVII–XIX w.*, Łódzkie Studia Teologiczne 1996, nr 5, s. 243–289.

¹⁷ Zob. M. Sokalski, *Między królewskim majestatem a szlachecką wolnością. Postawy polityczne szlachty małopolskiej w czasach Michała Korybuta Wiśniowieckiego*, Kraków 2002, s. 75.

¹⁸ Temat ten omawia K. Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, o Sarnowskim zob. rozdz. VI, s. 329, 331, 338–340, 356.

¹⁹ *Akta do dziejów króla Jana III sprawy roku 1683, a osobliwie wyprawy wiedeńskiej wyjaśniające*, wyd. F. Kluczycki, Kraków 1883, nr 154, s. 261.

korrespondencji Jana III z królową Marią Kazimiłą z okresu odsieczy wiedeńskiej, nazwisko Sarnowskiego pojawia się kilkakrotnie, ale raczej w świetle niekorzystnym. Miał on przede wszystkim dbać o polską korespondencję króla. Widocznie zadania tego nie wykonywał zbyt gorliwie, bowiem królowa skarżyła się, że listy króla docierają do niej z dużym opóźnieniem. W jednym z listów król tak to skwitował: „ks. Sarnowskiego to wina i wiedeńskiego wina”²⁰. W tym żartobliwym sformułowaniu można dopatrzeć się być może pewnych skłonności sekretarza do szlachetnych napojów. Innym razem królowa, narzekając na brak listów od króla, pisała: „Winien jest temu jegomość pan Sarnowski, który powinien Waszmości pytać, czy Waszmość do mnie piszesz i zawiadamiać mnie, że »król nie pisze z takiej a takiej przyczyny«”²¹.

W 1691 r., za pośrednictwem magistratu królewieckiego, do Sarnowskiego zwrócił się elektor Fryderyk III. Prosił, by ten jako osobisty sekretarz króla wyjaśnił niefortunne sformułowanie, jakie znalazło się w liście króla Jana III do mieszkańców Królewca zawiadamiające o ślubie królewicza Jakuba z księżniczką neuburską²².

Podczas służby na dworze prymasów, a później królewskim, kontakty Sarnowskiego z Warmią nie ustały – stale korespondował z kanonikami warmińskimi. Pisał do prepozyta kapituły warmińskiej Tomasza Ujejskiego, kanonika Krzysztofa Stössela, Piotra Krügera i do kilku innych²³. Przesyłał im wiadomości polityczne z dworu, z obrad sejmowych. Starał się też patronować sprawom kapituły i kanoników warmińskich na dworze królewskim, w nuncjaturze czy wcześniej u prymasów.

W czasie swej służby, najpierw u dwóch kolejnych prymasów, potem na dworze królewskim, Sarnowski zdołał sobie zapewnić kilka beneficjów kościelnych. Nie były one najwyższej rangi, ale przynosiły niezły dochód, o czym świadczy spory majątek ujęty w zapisie testamentowym. Pierwszym beneficjum Sarnowskiego było probostwo w miejscowości Godzianów w powiecie skierniewickim, potem kanonia w kolegiacie warszawskiej. Nie wiemy dokładnie, kiedy Sarnowski stał się właścicielem tych beneficjów, ale z pewnością ich otrzymanie łączyło się z wstąpieniem do stanu duchownego. Z treści jego listu z 21 marca 1667 r. do kanonika warmińskiego Stössela wnioskujemy, że święcenia niższe przyjął na początku 1666 r. W tym samym liście Sarnowski ujawnił niezbyt chyba ewangeliczne usposobienie, bowiem

²⁰ List pisany 28 IX 1683 r. pod San Peter, jego treść zob. *Maria Kazimiera i Jan Sobiescy. Listy okresu odsieczy wiedeńskiej*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1983, s. 79–80.

²¹ List pisany z Krakowa 3 X 1683 r. – ibidem, s. 151.

²² Okoliczności tego zajścia wyjaśnia A. Kamiński, *Polska a Brandenburgia-Prusy w drugiej połowie XVII wieku. Dzieje polityczne*, Poznań 2002, s. 336.

²³ Jego korespondencję zob. AAWO, AK, Ab 9; AB, H 13.

przyjęcie święceń wyższych uzależniał od beneficjum. Oto jego słowa: „Skoro i mnie honesta potka provisio, postąpię in Dei nomine ad ultiores ordines”²⁴. Nie tylko dla niego, ale powszechnie dla duchownych tamtych czasów same święcenia bez beneficjum nie były atrakcyjne. Zapewne Sarnowski przyjął święcenia kapłańskie, bowiem w 1677 r. otrzymał prepozyturę w kapitule kolegiackiej łęczyckiej, a tej godności bez wyższych święceń nie można było zdobyć. Do nowej kapituły wniósł spory posąg. Z testamentu dowiadujemy się, że wchodząc do grona kanoników kapituły łęczyckiej darował pięć dywanów, obicie pokojowe i pięć „puzder” cyny na lichtarze, co wówczas kazał zapisać w księgach kapitulnych, a zapisem testamentowym przekazał na rzecz kolegiaty. Z tych poczynań wynika, że rzeczy te traktował jako depozyt i dopiero testamentalnie scedował je kapitule.

Uzyskane godności widocznie nie do końca satysfakcjonowały Sarnowskiego, bowiem w 1683 r., za sugestią króla Jana III, sejm dał mu ogólną rekomendację, polecając go jako duchownego, który godny jest piastować prałatury w kapitułach katedralnych²⁵. Kolejnym beneficjum uzyskanym przez Sarnowskiego była prałatura kustosa w kapitule kolegiackiej sandomierskiej. Była do wzięcia, bowiem 1 kwietnia 1689 r. zrzekł się jej biskup przemyski (późniejszy warmiński) Jan Stanisław Zbąski²⁶. Kiedy Sarnowski uzyskał tę godność, na posiedzeniu 9 września 1689 r. nowej kapitule przekazał ornat, kapę, dalmatyki i 120 florenów, a z racji kustodii dodatkowo 300 florenów²⁷.

Kanonii w kapitule katedralnej, i to warmińskiej, Sarnowski doczekał się dopiero w 1692 r., po śmierci 5 kwietnia tego roku kanonika Stanisława Bużeńskiego. O to beneficjum Sarnowski prosił listownie²⁸, a wstawiał się za nim sam król Jan III Sobieski²⁹. Z tych dwóch listów dowiadujemy się, że Sarnowski miał wówczas około sześćdziesięciu lat i chciał na stare lata powrócić w rodzinne strony. Kanonię warmińską traktował więc jako zabezpieczenie na starość. Kapituła zadośćuczyniła tym prośbom i 1 października 1692 r. wybrała go na kanonika warmińskiego. Instalacja miała miejsce 6 października. Nowy kanonik został najpierw dopuszczony do miesięcznej rezydencji, a następnie do trzymiesięcznej, na zakończenie której powinien okazać zaświadczenie o trzyletnim studium akademickim, aby wejść w pełne prawa kanonickie

²⁴ AAWO, AK, Ab 9, k. 33.

²⁵ *Volumina legum*, t. 5, s. 673, punkt 34 konstytucji sejmowej, w którym zapisano: „Dla zasług wielbnego Adama Sarnowskiego proboszcza łęczyckiego, sekretarza i pisarza naszego pokojowego, za zgodą wszech stanów onego praelaturarum cathedralium capacem, autoritate praesentis conventus deklarujemy”.

²⁶ J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186 do 1926 r. tudzież sesje kapituły sandomierskiej od 1581 do 1866 r.*, Radom 1928, s. 117, 268.

²⁷ *Ibidem*, s. 117.

²⁸ AAWO, AK, Ab 22, k. 23 – list Sarnowskiego do kapituły, Jaworów 16 VII 1692 r.

²⁹ *Ibidem*, k. 24 – król Jan III Sobieski do kapituły warmińskiej, Jaworów 16 VII 1692 r.

z możliwością opcji kurii i alodii. Sarnowski nie mógł wylegitymować się świadectwem *studium triennale*. Oznacza to, że albo studiów nie skończył, albo nie zdołał uzyskać zaświadczenia od uczelni. Wybawił go z kłopotu bp Zbąski, który w liście do kapituły 10 listopada 1692 r. jednoznacznie oświadczył, że zważywszy na wiek Sarnowskiego, on ze swej strony zwalnia go z obowiązku okazania świadectwa o ukończeniu trzyletniego studium. Kapituła była tym zaskoczona, ale nie stawiała sprzeciwu i udzieliła Sarnowskiemu dyspensy, jednocześnie zastrzegając, że ten kazus nie może stać się pretekstem na przyszłość³⁰. Należy zauważyć, że postępowanie biskupa było niezgodne ze statutami kapitulnymi, a nawet było ich lekceważeniem, bowiem biskup nie miał prawa do zwolnienia „ze swej strony” od przedłożenia dokumentu *de studio triennali*. Nie był to ze strony Zbąskiego pierwszy przypadek takiego bagatelizowania przepisów kapitulnych. Ta praktyka była zresztą powodem permanentnego napięcia między biskupem a kapitułą, a nawet procesowania się i zdaje się przedwczesnej śmierci biskupa. Sarnowski został więc uznany za pełnoprawnego kanonika. W styczniu 1693 r. kapituła pozwoliła mu tymczasowo zamieszkać w zwolnionej przez Jana Jerzego Kunigka kurii Kopernika³¹. Prawa do stałego posiadania kurii Sarnowski jeszcze wówczas nie nabył, gdyż nie minął statutowy rok jego rezydencji przy katedrze. Niedługo jednak cieszył się kanonią warmińską. Nie dokończył nawet rocznej rezydencji, gdyż 18 sierpnia 1693 r. dokończył żywota. W sumie Sarnowski był posiadaczem pięciu beneficjów kościelnych. Zajęty służbą dworską przy żadnym z nich nie rezydował.

Sarnowski sporządził testament we Fromborku 15 kwietnia 1693 r., a więc na cztery miesiące przed śmiercią. Do zasadniczego tekstu testamentu dołączył dyspozycje dodatkowe, tzw. kodycyłe. Obie te części, stanowiące całość, czytane były w dniu jego śmierci, czyli 18 sierpnia 1693 r., na posiedzeniu generalnym kapituły, i zatwierdzone wówczas przez kolegium kanoniczne, co odnotował kanclerz kapituły Jerzy Kazimierz Wolff i sekretarz kapituły Kacper Simonis. Wykonawcami swej ostatniej woli Sarnowski ustanowił trzech kanoników warmińskich: Piotra Rostkowskiego, Stanisława Konstantego Kowalskiego-Wierusza i Jana Jerzego Kunigka.

Testament Sarnowskiego, co do formy nie odbiega od ówczesnie przyjętych schematów. Składa się z dwóch części: dewocyjnej i dyspozycyjnej.

³⁰ AAWO, AK, Acta Cap. 10, k. 242. Zapis taki: „Dispensatio triennalis studii ab episcopo. Pro parte perillustris domini Sarnowski producta est epistola Celsissimi Principis Episcopi dispensatoria ex parte sui in studio triennali cum eodem perillustri domino canonico, per 20 annos exercitato in aula regia intimo secretario, aetate iam fracto. Quod perillustres domini acceptarunt, ita tamen ut nullatenus in sequelam et praeiudicatum aliquod trahatur vel allegari valeat”.

³¹ Ibidem, k. 250 – protokół posiedzenia kapituły z 21 I 1693 r.

W części dewocyjnej testatorzy zazwyczaj pisali o świadomości przemijania, niepewności i nieuchronności śmierci. Chętnie używali biblijnego sformułowania, że „przyjdzie ona jako złodziej w nocy”. Aby na tę trudną chwilę się zabezpieczyć, oddawali się miłosierdziu Bożemu, przyzywali wstawiennictwa Matki Bożej i świętych. Do tej części testamentu należy zaliczyć też deklarację o przebaczeniu nieprzyjaciołom, prośbę o darowanie ze strony tych, których testator mógł obrazić czy skrzywdzić. Przy krzywdach materialnych wskazywał, co przeznaczają tytułem odszkodowania i w ten sposób płynnie przechodził od części ideologicznej do dyspozycyjnej testamentu. Tym elementem pośrednim jest też deklaracja o miejscu pochówku i o pewnych okolicznościach pogrzebu. Co ciekawe, w okresie baroku, kiedy kaznodzieje lubowali się w wybujałych sformułowaniach, testatorzy często prosili, aby na ich pogrzebie w ogóle zaniechać kazania i wyznaczonemu już kaznodziei pogrzebowemu zapisywali pewną kwotę *pro silentio*, czyli za milczenie.

W testamencie Sarnowskiego część pierwsza jest bardzo krótka, ale wspomniane wyżej sekwencje również i tu występują. Także i on na wstępie wyraził życzenie odnośnie do miejsca swego pochówku. W zależności, jak pisał, gdzie „zegarek mi dociecze”, życzył być pochowanym w kościele katedralnym warszawskim lub kolegiackim warszawskim. Na msze rocznicowe przeznaczył tysiąc złotych. Z dochodów beneficjalnych Sarnowski był w stanie zgromadzić całkiem spory majątek. Były to dwa domy, jeden w Warszawie, drugi w Lesznie, obrazy, wśród których znajdowało się płótno znanego mistrza holenderskiego Rembrandta, wiele cennych przedmiotów i sporo gotówki, którą przechowywał w dwóch szkatułach. Dobra te Sarnowski rozdzielił zapisem testamentowym. Obdarował nimi kościoły, przy których dzierżył beneficja, kilka osób duchownych, m.in. biskupów poznańskiego Jana Stanisława Witwickiego i inflanckiego Mikołaja Popławskiego. Wśród osób obdarowanych był też król Jan III i królowa Maria Kazimiera. Ponadto królowej przeznaczył dom na Lesznie, natomiast drugi dom, w Warszawie, zapisał niejakiemu Stryjowskiemu, którego trudno nam zidentyfikować. Nie zapomniał też o swoim rodzinnym Barczewie. Kwotę 3 tysięcy złotych przeznaczył dla dwóch młodzieńców z tego miasta na stypendium w kolegium jezuickim w Pułtusku. Opiekunem i dysponentem gotówki Sarnowskiego był jego szwagier, wspomniany już Tyszkowski. Udziałem tej rodziny, chyba najbliższej Sarnowskiemu, stały się różne rzeczy ruchome, jak i spora suma pieniędzy. Testator nie zapomniał też o swoich sługach, lekarzu i znajomych, z którymi musiał utrzymywać bliższe kontakty. O tych osobach niewiele wiemy, choć można się domyślać, że byli to znajomi.

Egzekutorzy testamentu Sarnowskiego mieli sporo pracy, efektem której jest czterostronicowy protokół zachowany wraz z testamentem. Zawarte są tam

szczególne rozliczenia z dochodu i wydatków³². Dochód stanowiła kwota 307 fl. 6 gr, jaką zastano przy zmarłym. Natomiast na wydatki złożyły się: koszty pogrzebu w kwocie 695 fl. 22 gr, zapisy pieniężne testatora na rzecz konkretnych osób, wypłata służbie, rzemieślnikom i wniesione pretensje osób, którym Sarnowski zalegał konkretne sumy. Ogółem wydatki opiewały na sumę 1744 fl. 20 gr, a więc przewyższały dochód, ale rozumiemy, że egzekutorzy zadośćuczynili zarówno wszystkim życzeniom testatora, jak i zgłoszonym roszczeniom i brakującą sumę prawdopodobnie uzupełnili z pieniędzy Sarnowskiego, jakie w Warszawie pozostawały pod opieką Tyszkowskiego. Ponadto z zapisu w testamencie wynika, aczkolwiek niezbyt jasno, że jakaś kwota pieniędzy (nie podaje ile) została przeznaczona do Warmii.

Powyższy dokument z wykonania testamentu jest też potwierdzeniem, że innych roszczeń nie wniosła ani rodzina, ani osoby postronne.

Testament Adama Sarnowskiego³³

In Nomine Sanctissimae Trinitatis Patris, Filii et Spiritus Sancti Amen.

Kiedy matura rozbieram discussione, że Creator noster in quo vivimus movemur et sumus, i mnie zarówno z każdym cui nasci contigit, terminum z wiecznej opatrności swojej posuit, qui praeteriri non potest, timor et tremor super me veniunt, ile gdy mors omnium terribilium terribilissima, nie z tego, abym się powszechnego i nieuchronnego miał wzdrygać prawa, semel mori, ale że tak ukryty wiadomości ludzkiej jest ostatni ten period, iż się onego velut ex insidiis zawsze obawiać potrzeba, gdyż dies Domini sicut fur venit et hunc ipsum quem agimus diem, cum morte dividimus, manifestuję się przy tym padszy twarzą na ziemię, z której plasmatus jestem, i do której jako proch niekzemny powracam, przed Najświętszą Trójcą, Ojcem, Synem i Duchem Świętym, że w tej wierze świętej, extra quam nulla est salus, w której się urodziłem, zrosłem i kapłanem niegodny zostałem, umierać chcę i pragnę. O to samo Boskiego żebrząc Majestatu, na którego wolą i providencyją cale rezygnuję i oddaję, aby mię folium, quod vento rapitur, sprzątać nie chciał, kiedy bym summienie jakim miał zmazane grzechem śmiertelnym. Profesyją wiary świętej in omnibus articulis et punctis przy zgonie moim tak reasumować pragnę, jakom to iteratis vicibus przy instytucjach na beneficja czynił. Pokładam mocną nadzieję w Matce Jezusowej Najświętszej Pannie, luboć jej cul-

³² AAWO, AK I, T 16, k. 121-124. Tytuł tego dokumentu brzmi: „Executio testamenti post olim perillustrum reverendissimum dominum Adamum Sarnowski canonicum Varmiensem, die 18 Augusti Anno 1693 Frauenburgi in curia Copernici demortuum”.

³³ Tekst do druku przygotowany zgodnie z aktualnymi wymogami zawartymi w piśmie normatywnym, pt. *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku*, pod red. K. Lepszego, Wrocław 1953.

tum nie tak promovi, jako sodali congregationis należało, i w świętych patronach moich, że peccatrici animae meae z Aniołem Stróżem moim in mortis articulo assistent, ani permittent infernalibus perturbari potestatibus, i że dobroć Pańska za mną deprecabuntur, ut cum iuste ob peccata iratus fuerit misericordiae recordetur.

Przy którym zaś kościele lubo przy tutecznym katedralnym, lubo przy kolegiackim warszawskim, de carcere mortis huius liberabor, taką życzę uczynić dyspozycją: przy kościele tutecznym katedralnym ichmość księża egzekutorowie, według zwyczaju tutecznego, prędko honeste et modeste grzeszne ciało tumulare rozkażą. Pro anniversario ex deservitis obmyślą.

Na zapłatę sługom i czeladzi z tego, co w szkatule będzie, dadzą.

Prócz zaś tego wszystkiego, na nagrobek albo jaką kościoła ozdobę, mianowicie piękny pod statuę Najświętszej Panny wpół kościoła pedestał z inskrypcją imienia mego, albo jakiego epitaphiolum.

Za egzekutorów zaś upraszam perillustres et reverendissimos dominos [Petrum] Rostkowski abbatem Mogielnensem³⁴, [Stanislaum Constantinum] Kowalsky³⁵, nec non Georgium Kunig officialem³⁶, canonicos Varmienses, których uprzejmego afektu doznałem.

Jeśli zaś w Warszawie albo tamtej bliskości zegarek mi dociecze, tam inter cineres zacnych i świątobliwych antecesorów moich terminum extremi iudicii oczekiwać będę, jeżeli można (albo jeszcze insza moja zajdzie dyspozycja) w małym chórze, albo gdzie blisko przeciwko ołtarzowi Sacratissimi Sacramenti, do którego ołtarza leguję bretów brokateli weneckiej, humari cupio. Na aniwersarz zaś tysiąc złotych monety polskiej tamże odkazuję z owych czerwonych złotych do Warmii naznaczonych, eo casu.

W Łęczycy zaś wziął nieboszczyk ksiądz Łącki dziekan tameczny od wielkiej kapituły krakowskiej na okup pewnej wioski kapitulnej złotych tysiąc mnie należących, z tych census stante vita mea miał iść na nabożeństwo ad Sanctissimam Trinitatem, post decessum zaś na aniwersarz obrócić się to ma. Temuż kościołowi łęczyckiemu leguję i oddaję to, com przy wjeździe swoim tam zostawił, to jest pięć par kobiercy, obicie pokojowe półatłasowe nowe i cyny kilka pudzer na lichtarze, co kazałem był w księgach kapitulnych konotować.

³⁴ Żył w latach 1650–1702, doktor teologii, opat benedyktynów w Mogilnie, kanonik warmiński od 1680 r., w imieniu bp. Andrzeja Chryzostoma Załuskiego obejmował biskupstwo warmińskie – biogram oprac. A. Kopiczko – *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, pod red. J. Guzowskiego, Olsztyn 1996, s. 207.

³⁵ Stanisław Konstanty Kowalski-Wierusz (zm. 1708), pochodził z rodziny szlacheckiej z woj. sieradzkiego, członek kapituły warmińskiej od 1683 r., kustosz od 1706 r. – biogram oprac. A. Kopiczko – *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 127–128.

³⁶ Jan Jerzy Kunig (1648–1719) kanonik warmiński od 1689 r., wybitny prawnik – biogram oprac. A. Kopiczko – *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, s. 138–139.

Do kościoła Godzianowskiego³⁷, pierwszego mego beneficjum, proszę aby ornat świętny za dwieście złotych sprawiony był i oddany. O to proszę ichmościów panów egzekutorów.

Jegomości księdza egzekutora tego, któremu się zdarzy najpierwej być w Warszawie, i jegomości pana Wołczyńskiego pisarza skarbu, Jego Królewskiej Mości stolnika³⁸, żeby szkatułę moję przy panu Tyszkowskim zostawioną, z nimże wspólnie zrewidowali, a ma w niej być ungaricalium piętnaście set. Tychże ichmościów upraszam, aby naprzód z małego depozytu tego do dyspozycji Króla Jegomości oddali ungaricos pięćset in specie, które Król Jegomość Pan mój miłościwy albo na dokończenie kościelnej jakiej fabryki, albo ad pia opera tak impendere raczy, żeby się za grzeszną duszę moję odprawiały suffragia.

U pana Jędrzeja Zaleskiego³⁹ mam długu cztery tysiące, z których jeden samej pani daruję, które na majątność Komorów zastawnym sposobem łożyli. Byłoby tego więcej, ale się dwa tysiące córkom ich darowało. Trzy tysiące zaś, które na tymże Komorowie zostają, leguję i odkazuję na bursę Pułtuską Reverendum Patrum Societatis Jesu prosząc, aby się tam w tejże bursie dwóch studentów z Wartemburku [Barczewa] uczyć mogło. Do Wartemburku zaś, jeżeli mi za żywota antepedium sprawić nie przydzie, proszę aby z pięknej materii po dwóch czerwonych złotych zrobione i oddane było ad cultum świętej Anny, miejsca tamtego i mnie patrocinantis.

Ten testament z łaski Bożej sanus mente et integris sensibus, lubo corpore aeger, powoli i z refleksyją napisałem, w którym Stworzycielowi mojemu za niewymowne dobrodziejstwa powinne oddawszy dzięki, osobliwe za niewyniosłość humoru, ani jaktancyją, że z ojca, dziada i naddziada szlachcicem urodziłem się, kontentowałem się ultima eaque depressissima nieboszczyka rodzica mego sorte, eaque patientia, którą mi Bóg najwyższy obficie nadgrodzić raczył.

Po Panu Bogu zaś Królowi Jegomości i Królowej Jejmości Państwu memu miłościwemu najpokorniejsze pod nogi ścieleć dzięki, że mię na pańskim dworze swoim przez wiek tak długi, bo już dwudziesty rok zbliża, chować raczyli, na co nie umiałem żadnymi swojemi zarabiać przymiotami, tylko jednym skromnością i wiernością, w czym nikomu przewyższać się skromnością nie dałem. Co przy zgonie moim niegodny kapłan szczyrem słowem, afektem i sercem potwierdzam, którym łaskawe niebios a i w ich Pańskich osobach et in Regia prole in generationem et generationem niech wszystko nadgradzają, cze-

³⁷ Godzianów – wieś kościelna w pow. skierniewickim.

³⁸ Autor testamentu pozostawił puste miejsce na wpisanie nazwiska stolnika. Domyślamy się, że miała to być osoba sprawująca tę funkcję w chwili spisywania przez Sarnowskiego testamentu. Zatem w 1693 r. był to Stefan Mikołaj Branicki starosta krośnieński, stopnicki i brański – *Urzednicy centralni i nadworni Polski XIV–XVIII wieku. Spisy*, pod red. A. Gąsiorowskiego, Kórnik 1992, s. 985–986. Pełny biogram Branickiego zob. PSB, t. 2, s. 411.

³⁹ Być może należał on do rodziny Zaleskich – bogatych mieszczan warszawskich. O rodzinie tej zob. J. Lileyko, *Życie codzienne w Warszawie za Wazów*, Warszawa 1984, według indeksu.

gom ja nie zasłużył. Królestwu ichmościom młodszym mille benedictiones supplicibus od Najwyższego Majestatu apprecor votis, dalszego nie chcę texere rejestru, bo mi się zda, że monstrum, które pana Talentego⁴⁰ w oczach moich przez sen wzięło, mnie ledwie nie na jawie grozi, aleć Bóg miłościwy te noctium phantasmata, aż jego wołą Sanctus Angelus Custos odzenie i odwróci, ad cuius honorem gdziekolwiek Królowi Jegomości videbitur na ornat trzysta tyńfów odkazuje. To wszystko z szkatuły u pana Tyszkowskiego zostającej wypłacić, o co ichmości panów egzekutorów moich proszę.

Kredensik mój srebrny, którego nie tylko nie zażyłem, ale i nie widziałem dotąd i nie wiem jak wiele tego jest, lecz mi się ośm półmieszczków i parę półmisków, na których ^a moja jest resowana, bo talerzyków robić nie dałem ^b [...]ctwa i na ozdobę Najświętszego Sakramentu w Warszawie leguję, co na dyspozycją jegomością księdza biskupa Inflanskiego⁴¹ mojego miłościwego pana cale spuszczam i oddaję.

Drobniejsze zaś legata i rzeczy separatis konotuję codicillis. A tę ostatniej woli mojej deklaracją i testament, jaśnie oświeconym ichmościom panom i pasterzom moim tak Warmińskiemu⁴² jako i Poznańskiemu⁴³ pokornie zalecam. Co wszystko własną ręką podpisuję i stwierdzam. Datum w Fraumburku, pod Kopernikiem, die 15 Aprilis Anno Domini 1693.

Książd Adam Sarnowski proboszcz Łęczycki kanonik Warmiński
kustosz Sendomirski

Adnotacja sekretarza kapituły – Kacpra Simonisa:

Piam ultimam voluntatem et dispositionem una cum annexis codicillis Perillustris Domini olim Adami Sarnowski Canonici huius Ecclesiae Cathedralis etc., hodie pie in Domino defuncti, Venerabile Capitulum in omni suo tenore confirmandam et recte habendam esse censuit, prout omni meliori modo et forma confirmat et ratificat nominatisque executoribus illud exequendi plenam facultatem concedit. Actum ad ecclesiam cathedralem Varmiensem in capitulo generali Sancti Agapiti die 18 Mensis Augusti Anno Domini millesimo sexcentesimo nonagesimo tertio

Georgius Casimirus Wolff canonicus et cancellarius

Gaspar Simonis Venerabilis Capituli Varmiensis secretarius, manu propria
[pieczęć opłatkowa kapituły o średnicy 3 cm]

⁴⁰ Tommaso Talenti z Lukki sekretarz włoski Jana III Sobieskiego.

⁴¹ Mikołaj Popławski (1636–1711) biskup inflancki w latach 1685–1710, w lipcu 1710 r. otrzymał prowizję na arcybiskupstwo lwowskie, którego już nie objął – PSB, t. 27, s. 614–616.

⁴² Jan Stanisław Zbąski (1629–1697) biskup warmiński od 1688 r., bliski współpracownik króla Jana III Sobieskiego – P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 235; *Słownik kapituły warmińskiej*, s. 290–291, biogram oprac. A. Kopiczko.

⁴³ Jan Stanisław Witwicki (ok. 1630–1689) biskup kijowski, łucki i od 1687 r. poznański – P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 224.

Adnotacja ręką testatora:

Testament ten służy do Warmiey, jeżeli dni moje tu dokończę, ichmość panowie egzekutorowie, ale jeżeli w Warszawie, non nulla mutanda.

Notarialne potwierdzenie wpisu testamentu Adama Sarnowskiego do akt kapituły kolegiackiej w Warszawie.

Ad oblationem perillustris et reverendissimi domini Petri Rostkowski abbatis nominati Mogielnicensis custodis Culmensis canonici Varmiensis iudicis deputati Tribunalis Regni testamentum introcontentum pie defuncti perillustris domini Adami Sarnowski praepositi Lanciciensis Varmiensis et Varsaviensis canonici feria secunda post festum sanctae Hedvigis viduae electae proxima anno Domini 1693 in acta praesentis Capituli Collegiatae Varsaviensis susceptum et ingrossatum ac post in grossationem eidem supra scripto Perillustri offerenti praevia officii praesentis quietatione extraditum.

Kodycyle Adama Sarnowskiego załączone do testamentu:

Codicilli mei, quos eiusdem valoris esse volo cuius est testamentum.

1. Klejnot albo zausznicza pani Kolińskiej⁴⁴ consignetur Królowi Jegomości Panu memu miłościwemu na okup dwóch ubogich więźniów zastawiony jest u mnie we stu ungaricorum in specie na jej własną potrzebę, jako kasta nieboszczyka pana Henrika małżonka jej pierwszego świadczy, niechże je odda.

2. Kredensik mój stołowy (o czym w testamencie) na dyspozycją jegomości księdza biskupa inflandskiego, do Najświętszego Sakramentu, na jaką się Jejmość Królowej Pani miłościwej będzie zdało, w kolegiackim kościele naszym ozdobę obrócić.

3. Karetkę moję nową gdańską modrą trippą podbitą jegomości księdzu [biskupowi] inflandskiemu leguję.

4. Królowi Jegomości Panu memu kwiatów w ramach złocistych obrazów cztery. Pan Locci⁴⁵ eligat. I te dwa, co w oknach są, jednej ręki, antiquitates statui obalonych reprezentujące.

5. Królowej Jegomości Pani mojej oryginał Trzech Królów Rembranta, w ramach czarnych, co jest na górze w sieni, i jaki drugi piękny, pan Locci obierze.

⁴⁴ Być może chodzi tu o żonę Mikołaja Kolińskiego pisarza dekretowego litewskiego; wspomina go w swym pamiętniku K. Sarnecki, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego. Diariusz i relacje z lat 1691–1696*, oprac. i przygotował do druku J. Woliński, Wrocław 1958, s. 393.

⁴⁵ Augustyn Locci (młodszy) syn Augustyna Locciego Włocha, architekta królewskiego w służbie Zygmunta III i Władysława IV. Locci (młodszy) inżynier z wykształcenia, architekt amator, związany blisko z królem Janem III. Indygenat otrzymał w 1673 r. od króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego, co następnie, w 1676 r. potwierdził Jan III – zob. *Volumina legum*, t. 5, s. 128 i 405.

6. Suknią aksamitną pupkową pani Tyszkowskiej, i obicie sypialne pokoju mego. Cynę i kuchenne statki, naczynia, obrusy, serwety, koszule, etc. repraesento pani Tyszkowskiej siostrzenicy mojej.

7. Habit mój sukieny nowy, sutannę i mantolet księdzu kapelanowi jegomości [biskupa] Poznańskiego, lubo mi nie jest krewny, także kołnierzy i mankietów połowę.

8. Pannom Tyszkowskim po sukni jednej aksamitnej, nóżkami albo słamami podszytej. Posagi, z łaski Bożej, po 3000 każda mieć będzie, a pani Matka prócz tego 6000, drobiazgów dawnych nie rachując.

9. Rządzik po panu Piwce zastawny, jeden panu Tyszkowskiemu podstolemu, a drugi jego bratu panu Ponicznikowi.

10. Dom na Pradze Janowi Stryjowskiemu, a jeżeliby go ksiądz jegomość biskup Warmiński kupił, to mu dać pieniądze, żeby tam sobie inny kupił, żeby się miał z czym żenić i gdzie mieszkać.

11. Ogród i dom na Lesnie, za informacją jegomości [biskupa] Poznańskiego, na dyspozycją Królowej Jejmości Pani miłościwej, jeżeli kto tymczasem nie kupi; o tem cicho przed czasem.

12. Skrzynie, wozy, pudra, etc. panu Tyszkowskiemu, i szkatuły.

13. Co zaś nad 18000 fl. pan Tyszkowski z szkatuły, nad wolą i wiadomość moją wyjął i na zastaw Bestwina łożył, a wiem że dali, i sama się przyznała, 24000. Proszę ichmościów panów egzekutorów, aby to ex arbitrio Króla Jegomości Pana mego, ad pia opera rozdali, mianowicie,

14. Pannie Debolance⁴⁶ sto talarów albo 50 ungaricos in specie.

15. Pannie Mummin, która przy jejmości paniej wojnickiej zostaje, altro.

16. Pannie chrzesny mojej, pasierbicy pana Bolsteina, złotych 200.

17. Alumnowi mojemu, pana Jerzego cukiernika, na naukę trzysta złotych.

18. Księdzu Strauzonowi⁴⁷ sukien parę jedwabnych, pończoch jedwabnych par dwie, kołnierze, mankiety (druga połowa) i sto złotych dobrej monety.

19. Kamieńskiemu memu dałem konia, dać mu jeszcze sto talarów in specie. Drudzy doś[ć] mają ex institutione mea, byle jej dobrze zażyli.

⁴⁶ Zapewne chodzi o Małgorzatę de Beaulieu. W 1648 r. z matką i bratem Henrykiem przybyła ona w grupie kilkunastu Francuzów, których do Warszawy sprowadziła królowa Ludwika Maria, B. Fabiani, *Warszawski dwór Ludwika Marii*, Warszawa 1976, s. 31. O niej wspomina też K. Sarnecki, *Pamiętniki z czasów Jana Sobieskiego*, s. 109, 162, 237, 245, 255, 325. Henryk de Beaulieu, służąc w oddziałach polskich uczestniczył w licznych walkach, za co w 1662 r. sejm przyznał mu indygenat – *Volumina legum*, t. 4, s. 868, pkt 81 konstytucji.

⁴⁷ Zapewne tym duchownym był Strusohn Wincenty Kazimierz rodem z Barczewa, który w 1684 r. był wikariuszem w Lidzbarku Warmińskim, następnie w tejże parafii kapłanem, a od 1693 r. kapłanem w Braczewie – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 318.

20. Księdzu Sznitky wikaremu warmińskiemu⁴⁸ sukienka moja aksamitna kitajką podszyta.

21. Jegomości księdzu biskupowi Poznańskiemu Panu memu miłościwemu perspektywa w lasce, w srebro dobrze oprawnej, ważył to ksiądz Kochański⁴⁹, któremu kompasik od starego nieboszczyka pana Bernica⁵⁰, na mnemonym leguję. Obrazów zaś kilka pięknych temuż jegomości księdzu [biskupowi] Poznańskiemu.

22. Jeżeli tu przy katedrze umrę, to ichmościom panom egzekutorom po sztuce pięknej srebra z Warszawy przysłać.

23. Obicie tuteczne moje pokojowe do kaplicy św. Jerzego oddaję.

24. Konie gniady, jeżeli w Warszawie da Pan Bóg skonać, po parze panom egzekutorom, a w ostatku po 400 florenów.

25. Czeladzi, jeżeliby który odezwał, że mu się nie zapłaciło, uczynić dla Boga satysfakcję, ale nie Scupackowi, co w śremiędze prawie przystawszy, z nowym odszedł kontuszem, i chustki włoski kradzione przy nim jegomość ksiądz kijowski na ten czas referendarz koronny⁵¹, widział.

26. Opera Hevelii kilka volumina do warszawskiej oddać biblioteki w naszej kolegiacie.

27. Między chłopców dwóch: Niemca i Rusina podlejszą pościel podzielić. Dać każdemu suknią sukna pięknego holenderskiego.

28. Nadto moje Śliwowskiemu, który mi dobrze w chorobie służył, dobrego podjezdka i półtorasta florenów, żeby przystojnie do jakiego mógł przystać na służbę Pana.

Własną ręką ksiądz Adam Sarnowski kanonik warmiński

^a ubytek papieru o wymiarach 2x5 cm

^b brakujący tekst znajduje się w obszarze powyższego ubytku papieru

⁴⁸ Zapewne chodzi o osobę Jerzego Schnetka (Schnettla), który pochodził z Olsztyna i od 1670 r. był wikariuszem katedralnym – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, s. 288.

⁴⁹ Adam Adamandy Kochański bibliotekarz króla Jana III Sobieskiego, pełniący tę funkcję od początku lat osiemdziesiątych do 1695 r., kiedy wyjechał na leczenie do Czech i do Polski już nie powrócił; nosił tytuł królewskiego matematyka – K. Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, o Kochańskim zob. według indeksu.

⁵⁰ Marcin Bernhardt-Bernitz lekarz przyrodnik, którego do Polski sprowadziła królowa Ludwika Maria. Drugi członek nazwiska: Bernitz Bernhardt przybrał w Polsce. Opublikował on w 1652 r. w Gdańsku pierwszy spis roślin dziko rosnących w okolicach Warszawy. Wraz z żoną Zofią zamieszkali w Warszawie przy ul. św. Jana – B. Fabiani, *Warszawski dwór Ludwiki Marii*, s. 19 i 78. Za czasów króla Jana Kazimierza Bernhardt pełnił funkcję bibliotekarza królewskiego, którą sprawował również, do początku lat osiemdziesiątych, za króla Jana III Sobieskiego – K. Targosz, *Jan III Sobieski mecenasem nauk i uczonych*, s. 20.

⁵¹ Mikołaj Święcicki kanonik regularny laterański, opat w Trzemesznie, referendarz duchowny, późniejszy biskup poznański – *Urządnicy centralni i nadworni Polski XIV–XVIII wieku*, s. 139.

Fundamentalizm i kultury, pod red. M. Szulakiewicza, Z. Karpusa, Toruń 2005, ss. 462.

Możemy mówić o rosnącym upowszechnieniu pojęcia „fundamentalizm”, co zdecydowanie wyrasta poza religijny kontekst, w jakim najczęściej się go umieszcza. Pojęcie to jest obecne w polemikach prasowych, odnajdziemy je także w wielu książkach oraz fachowych czasopismach, będą się o nie spierać religiolodzy i politycy, filozofowie i teoretycy kultury, nie jest obce słownikowi codziennej komunikacji. Pomimo rozpowszechnienia nie jest łatwo sprecyzować, na czym miałyby polegać istota fundamentalizmu, określić zasięg jego oddziaływania na naszą współczesność oraz właściwie ocenić zagrożenia, jakie nieodmiennie są z nim związane. Owe braki przyczyniają się do ideologizacji sporów, czemu może zaradzić warstwa poznawcza, wprowadzająca więcej metodologicznego uporządkowania i intelektualnego rozumienia. Jak się wydaje, problemy poznawcze biorą się właśnie z wielości i różnorodności zjawisk, które chciałoby się zawrzeć w zakresie nazwy „fundamentalizm”. Niemal każdy z dyskutujących inaczej identyfikuje źródła myślenia fundamentalistycznego oraz możliwe zagrożenia związane z przyjęciem postaw, motywowanych tym sposobem myślenia. Pytania dotyczące określenia jego cech swoistych oddziałują bezpośrednio na ujęcie odrębności w relacji do zbioru pojęć pokrewnych. Warto przypomnieć, że znaczna część negatywnych elementów wrzucanych dziś niefrasobliwym gestem do wspólnego fundamentalistycznego otoczenia dałaby się wyjaśnić w ramach odrębnych kategorii poznawczych, m.in. takich jak: tradycjonalizm, fanatyzm, integralizm, ksenofobia, terror polityczny, postawa doktrynerska, a także religijny ekstremizm. Trudno nie zauważyć, że obecność wymienionych określeń bywa wyraźnie wyciszana, z niekorzyścią dla zrozumienia omawianego zagadnienia.

Szeroki i przekrojowy zakres prowadzonych dyskusji pozwala na uzasadnione przypuszczenie, że istotnie nie mamy do czynienia ze zjawiskiem przypadkowym i drugorzędym, lecz z jednym z *signum temporis* współczesnej

kultury, będących soczewką, z pomocą której dokładniej dostrzegamy zachodzące w niej przeobrażenia. Praca zbiorowa *Fundamentalizm i kultury* wychodzi naprzeciw potrzebie poznawczego „ogarnięcia” fundamentalizmu i już tytuł książki potwierdza jego ogólnokulturowe oddziaływanie. Zebrane artykuły są owocem sesji naukowej zorganizowanej w ramach trzeciej edycji Interdyscyplinarnych Konferencji pt. „Problemy współczesnej kultury”, za którymi stoją akademickie środowiska Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (Instytut Politologii, Instytut Stosunków Międzynarodowych oraz Instytut Filozofii). Redaktorzy książki, potwierdzając obszerność i wielopostaciowość występowania zagadnienia oraz nieostrość poznawczych określeń, uporządkowali zaprezentowane referaty w czterech grupach problemowych: „Pytania o fundamentalizm”, „Filozofia i fundamentalizm”, „Fundamentalizm i religie”, „Fundamentalizm i polityka”. Po pierwszej części, którą należy odczytać jako poszerzone wprowadzenie, wyłaniają się trzy podstawowe obszary badawcze dotyczące kolejno filozoficznych, religijnych oraz politycznych kontrowersji wokół fundamentalizmu. Wybór tekstów oraz ich kolejność wydają się ze wszech miar uzasadnione, gdyż pomimo religijnego kontekstu dyskusji nabrzmiałego dziś ekstremizmem islamskim, najbardziej żywe kontrowersje wokół fundamentalizmu przebiegają w polu kultury ze szczególnym uwzględnieniem filozofii, teorii nauki czy szerzej uprawomocnienia źródeł ludzkiej wiedzy.

W pierwszej części znajdziemy m.in. panoramiczny przegląd oraz metodologiczne uporządkowanie różnych typów fundamentalizmu, potwierdzając tym samym złożoność zjawiska (A. Bronk, „*Fundamentalizm*”: *sensy i dziedziny użycia*, s. 19–30). Na uwagę zasługuje wielowątkowy tekst Stanisława Gałkowskiego, w którym przewijają się elementy filozofii, etyki oraz polityki (*Fundamentalizm – próba częściowej obrony*, s. 61–76). Autor wskazuje na istnienie dwóch rodzajów fundamentalizmu: psychologicznego, prowadzącego do propagacji postaw fanatycznych oraz filozoficznego, nastawionego na poszukiwanie poznania prawdy, w czym nie należy dopatrywać się ukrytych zarzewi zagrożeń, a wręcz odwrotnie – sojusznika, który przed tymi niebezpieczeństwami może bronić. W ogólnym przekonaniu przeciwników jakiegokolwiek postaci fundamentalizmu istnieje bezpośrednie przejście między przyjęciem idei jakiegoś fundamentu (np. metafizycznego czy religijnego) a wzrastającym ryzykiem jego fanatyczno-totalitarnego wykorzystania. W miejsce zakorzenienia się w zobowiązaniu płynącym z cierpliwego poszukiwania prawdy proponuje się pragmatyczny relatywizm oraz społeczny konformizm, które miałyby skutecznie neutralizować zgubny wpływ „bojowników o prawdę”. Praktycznym wyrazem takiego stanowiska jest przyjęcie postawy dystansu wobec „mocnych wartości”, gdzie preferuje się postawę intelektualnej ironii oraz

niekonsekwencji w działaniu (R. Rorty). Bliższa analiza rzekomo fundametalistycznych źródeł XX-wiecznych totalitaryzmów wskazuje jednak na rzecz zupełnie odwrotną, gdyż w warstwie przekazu ideologicznego zarówno nazizm, jak i komunizm posługiwały się relatywistycznym podejściem do wartości. W tym sensie Gałkowski broni „częściowej” ważności fundamentalizmu filozoficznego, odwołującego się do metafizycznie podbudowanego pojęcia prawdy czy dobra moralnego, które w momencie totalitarnego zagrożenia może stanowić ratunek przed relatywizmem, tym bardziej że szerokie osadzenie postaw konformistycznych, w dłuższej perspektywie czasowej, odbiera społeczeństwu obywatelską inicjatywę oraz wzmacnia bierność społeczną, co przecież zwiększa szanse zwycięstwa rządów o charakterze dyktatorialnym. Jakaś postać otwartego fundamentalizmu chroni przed zwyrodnieniami fanatyzmu, o ile tylko będzie szukać sprzymierzeńców w etyce „złotego środka”, inspirującej się „arystotelesowską etyką cnót oraz jego koncepcją roztropności”.

Druga część pracy, *Filozofia i fundamentalizm*, wprowadza w centrum współczesnej dyskusji o korzyściach i zagrożeniach, jakie miałyby się kryć w fundamentalizmie. Dla filozofii oznacza on przekonanie o istnieniu pierwszych zasad bytowania lub poznawania, stanowiących podstawę do konstytuowania oraz wyjaśniania pozostałych dziedzin wiedzy lub działów kultury. Współczesne myślenie, w dominujących nurtach nastawione jest jednak antysystemowo oraz defundamentalistycznie i to tak dalece, że badawcze zainteresowanie „metafizycznymi czy epistemologicznymi podstawami filozofii” wydaje się ograniczać do badań historycznych. Jak wskazuje Szulakiewicz, pomimo przemożnego wpływu historyzmu, egzystencjalizmu czy zwrotu lingwistycznego, trudno jest całkowicie znieść wagę pytań, uznanych za fundamentalistyczne, gdyż oznaczałoby to intelektualną dyskwalifikację filozofii jako dziedziny wiedzy. Natomiast stawiane wciąż od nowa założycielskie pytania filozofii muszą uwzględniać uwagi krytyczne, jakie wniosły do myślenia filozoficznego nurty antyfundamentalistyczne (*Między fundamentalizmem a pluralizmem*, s. 103–117). W pozostałych tekstach pojawiają się głosy zarówno w imię „częściowej” apologii fundamentalizmu (m.in. J. Dębowski, K. Wiczorek), jak również bliższych opcji krytycznej (W. Torzewski, W. Zieliński). Odnosi się wrażenie, że znakomite analizy sporów epistemologicznych, podjętych także w kontekście nauk humanistycznych (K. Abriszewski), społecznych (R. Misiak) a nawet teologicznych (D. Sobota) nie zostały proporcjonalnie uzupełnione aspektami metafizycznymi (z wyjątkiem J. Jusiaka nawiązującego do filozofii procesu). Chodzi o niedostateczne wyakcentowanie miejsca i znaczenia, jakie zajmuje w toczonych sporach nurt filozofii identyfikowany czasami z klasycznym paradygmatem filozofowania, gdzie metafizyka była i wciąż jest rozumiana jako filozofia pierwsza, punkt wyjścia dla pozostałych

obszarów filozoficznych rozważań. Ów brak nie jest zarzutem pod adresem redaktorów tomu, gdyż z całą pewnością nie otrzymali zgłoszenia prezentującego typ filozofii metafizykującej. Jednak, choćby krótka prezentacja jej podstawowych twierdzeń pozwoliłaby lepiej zrozumieć wielopłaszczyznowe znaczenie antymetafizycznego zwrotu współczesnej filozofii. Chodzi o zdecydowany odwrót od „filozofii pierwszych zasad”, którego znakiem rozpoznawczym pozostaje twórczość Nietzschego, Heideggera oraz utrzymująca się wciąż moda na dekonstrukcjonizm, oddziałujący tak szeroko na humanistykę (J. Derrida, P. de Man czy G. Vattimo).

Bardzo dobrze się stało, że dział *Fundamentalizm i religie* nie rozwija problemów związanych z polityzacją religii przez skrajne ugrupowania islamskich ekstremistów. Poświęcono mu w ostatnim czasie, w sposób zupełnie uzasadniony, wiele miejsca. I jakkolwiek terror religijny jest jednym z groźniejszych zjawisk podważających podstawowe wartości światowej demokracji, w znacznej części jest to problem zewnętrzny, importowany do demokracji z zewnątrz. Od strony zagrożeń dla bezpieczeństwa międzynarodowego problem ten został przedstawiony przez K. Liedla. Natomiast zwielokrotnienie poznawcze tego zagrożenia byłoby niekorzystne dla dyskusji o trudnościach z fundamentalizmem, jakie przebiegają wewnątrz społeczeństw otwartych. Geneza zachodniej wersji fundamentalizmu religijnego prowadzi do środowisk protestanckich w Stanach Zjednoczonych z przełomu XIX i XX w. i nie ma praktycznie żadnego przełożenia na fundamentalizm islamski. W obrębie chrześcijaństwa katolickiego odmiennie formułowane tendencje fundamentalistyczne łączy się z tradycjonalizmem i ruchami integrystycznymi. Typowym przykładem jest tu Bractwo Św. Piusa X z Ecône, którego historię oraz ideologię przedstawił J. Dębiński. Na tle sporu wewnątrzreligijnego, dotyczącego w sposób szczególny katolicką wspólnotę wyznaniową, szersze perspektywy badawcze zostały podjęte w pozostałych tekstach. Są interesujące o tyle, że dotyczą wyzwań, przed jakimi prawdę religijną oraz sposób jej moralnego urzeczywistniania stawia dynamiczny i otwarty rozwój społeczeństw liberalnych. Zwraca się uwagę, że podtrzymanie ważności fundamentu czy normy musi uwzględniać dialog oraz tolerancję. Nie wykluczają one idei „służby prawdzie”, gdzie żaden z partnerów nie rości sobie pretensji do „posiadania patentu” na jej pełne odkrycie, a zwłaszcza na sposób przekazu innym. Nie pojawił się element świadectwa, tak żywy w myśli chrześcijańskiej, choć z całą pewnością jest ono najbardziej skromną i zarazem najbardziej oddaloną od przemocy drogą ku dialogicznemu i wspólnotowemu odkrywaniu Prawdy, również we wspólnocie politycznej. Prawdy, która łączy a nie przeciwstawia, zachowując jednocześnie strony prowadzące rozmowę w autonomii swoich przekonań.

Ostatni dział problemowy, poświęcony polityce, w znakomitej części, kontynuuje badania nad fundamentalizmem w kontekście demokratycznych i liberalnych wezwań. W miarę reprezentatywna charakterystyka *Fanatyizmu i fundamentalizmu w polityce* dokonana przez J. Sielskiego (s. 321–334) stanowi porządkujące wprowadzenie w centrum sporów i konfliktów, jakie powstają na spięciu niezmienności fundamentu (pojętego moralnie, obyczajowo, religijnie lub prawnie) a pluralistyczną dynamiką rozwojową społeczeństwa liberalnego, w którym autonomia jednostki wprowadza jednoczesną wielość celów moralnych oraz dąży do ich realizacji. Opinie autorów dotyczące szkodliwości lub przydatności fundamentalizmu we wspólnocie politycznej oraz w działaniach politycznych są podzielone. Głosy akcentujące przede wszystkim negatywne konsekwencje tego niczym nieskrepowanego otwarcia wydają się odosobnione (Z. Pawlak, *Filozoficzny aspekt zagrożeń współczesnego liberalizmu*, s. 349–355). Większość autorów wskazuje na dialektyczną naturę związków łączących politykę oraz fundamentalizm, co polega na utrzymywaniu się dynamicznie zmieniających się napięć (A. Gawkowska, M. Żardecka-Nowak). Arbitralna krytyka fundamentalizmu rozumianego jako przemoc wynikająca ze struktury władzy zamienia się we własną odwrotność, co obrazują meandry myśli politycznej M. Foucaulta (Ł. Dominiak). Z kolei bezkrytyczne uleganie grupom politycznym głoszącym program wykluczenia innych w imię wyższości własnych racji prowadzi do ideologicznej „erozji”, jak to miało miejsce w przypadku międzywojennych losów Obozu Narodowego (W. Wojdyło) oraz zupełnie współczesnych dziejów skrajnych nurtów feministycznych (M. Adamiak, A. Derra). Natomiast zupełnie uzasadniona jest nieufność wobec zbytnej obecności zaangażowanych politycznie grup o poglądach skrajnych czy wprost ekstremistycznych, których działalność miałaby rozstrzygać pojawiające się spory, zastępując mechanizm demokratycznego wyboru. Trudno jednak całkowicie wykluczyć „ukryty ład”, który w sytuacji niezagrażonej niczym demokracji podtrzymuje jej założycielskie podstawy. W tym punkcie, pojęcie fundamentu jest cały czas zakładane, mimo że jego habitualna obecność może ulegać zapomnieniu. Faktem jest, że sięganie do pomocy fundamentu pojawia się najczęściej w doświadczeniu negatywnym, gdy istnienie porządku demokratycznego, w jego całości lub istotnych komponentach, zostaje zagrożone.

Lektura poszczególnych bloków tematycznych zawartych w tomie *Fundamentalizm i kultury* pozwala na przekrojowe przyjrzenie się głównym schematom interpretacyjnym. Okazuje się, że z całości rozważań nad współczesną kondycją fundamentalizmu wyłania się jego opozycyjny (a może komplementarny) człon w postaci antyfundamentalizmu. Oczywiście odrzucenie zdegenerowanych i kulturowo groźnych form wykorzystania idei fundamentu, nie wy-

klucza potrzeby refleksji nad jego wartością stabilizującą, której kultura potrzebuje, także wtedy, gdy tę potrzebę wyraża się najczęściej negatywnie i nie wprost.

ks. ZDZISŁAW KUNICKI

Ks. Robert Skrzypczak, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2005, ss. 502.

„Cały Kościół jest misyjny, cały i wszędzie” – te dobrze znane słowa z dekretu Soboru Watykańskiego II *Ad gentes* (2), powtarzane często przez Jana Pawła II, niektóre polskie środowiska kościelne utwierdziły w przekonaniu, że także Kościół w Polsce potrzebuje misji, nawracania: „jest przecież tylu niewierzących czy źle wierzących, tylu takich, którzy źle się prowadzą” itp. Jednak punktem wyjścia dla stwierdzenia, że „cały Kościół jest misyjny, cały i wszędzie” pozostaje odwieczny plan Boga, który chciał, by Kościół był dla ludzkości powszechnym sakramentem zbawienia. Wyraża to symbol wiary Nicejsko-Konstantynopoliński: „Wierzę w jeden, święty, *powszechny* i apostołski Kościół”. Chodzi tutaj o atrybut „powszechności Kościoła”. W tym atrybucie zawiera się idea misyjnej natury Kościoła, która wyłania się ostatecznie z „misji” trynitarnych: Syna Bożego i Ducha Świętego. Posłanie, misyjność jest częścią tożsamości Kościoła i chociaż samo pojęcie „misji *ad gentes*” zostało poddane ostrej krytyce i uległo pewnej dewaluacji – jeśli nie liczyć ostatnich bastionów romantycznego podejścia do nich – to jednak bez nich niemożliwy jest ani rozwój, ani nawet istnienie Kościoła. Dlatego też z uznaniem trzeba przyjąć dojrzałą, wielowątkową i twórczą pracę ks. Roberta Skrzypczka o rozumieniu misji przez Jana Pawła II. Jest ona niejako odpowiedzią na prośbę papieską, zawartą w encyklice *Redemptoris missio* o odnowienie teologii misji. Papież, widząc skutki współczesnych przemian i rozprzestrzenianie się nowych idei teologicznych, powtarzał nurtujące wielu pytania: „Czy misje wśród niechrześcijan są jeszcze aktualne? Czyż nie zastąpił ich może dialog międzyreligijny? Czy ich wystarczającym celem nie jest ludzki postęp? Czy poszanowanie sumienia i wolności nie wyklucza jakiegokolwiek propozycji nawrócenia? Czy nie można osiągnąć zbawienia w jakiegokolwiek religii? Po cóż zatem misje?” (RMis 4).

Swoją próbę uzasadnienia działalności misyjnej Kościoła w oparciu o „naturę Kościoła”, która jako „osoba społeczna” realizuje się w świecie przez partycypację w posłaniach trynitarnych, ks. Robert Skrzypczak rozpoczyna od

zarysowanej we *Wstępie* sytuacji świata współczesnego, zwłaszcza odczuwalnych skutków globalizacji. Mówi przy tym o kryzysie misji *ad gentes* oraz o koncepcji Kościoła, który wciąż pozostaje *in statu missionis*, ale swojej misji nie może sprowadzać do działalności horyzontalnej. Jego zadaniem jest wskazywanie Osoby Jezusa Chrystusa tym, którzy go nie znają, a nawet gdyby go już wszyscy poznali to i tak Kościół będzie pełnił swoją misję „w kierunku głębi, z myślą o nadchodzących pokoleniach” (s. 20).

W pierwszym, wstępnym rozdziale, ks. Skrzypczak prezentuje ogólne tło misji Kościoła, poczynając od idei posłannictwa w Starym Testamencie i oryginalności przesłania chrześcijańskiego. Celnie zarysowuje także rozwój refleksji nad misją Kościoła oraz przedstawia panoramę tendencji w dawnej i współczesnej misjologii. Autor jest świadomy rozróżnienia całościowej misji Kościoła (*missio Ecclesiae*) oraz „działań misyjnych Kościoła” (*activitatis missionalis*), dokonanej przez soborowy dekret *Ad gentes*, by głosić Ewangelię i zakładać Kościół „wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa; wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni” (DM 6). Dowody tej „świadomości” daje kilkakrotnie, podając to rozróżnienie, ale zbyt mało uwypukla, że misje są to „specjalne przedsięwzięcia” Kościoła. Wydaje się też, że zbyt łatwo został przesunięty akcent z tych „specjalnych przedsięwzięć” na „misję”, czyli „posłannictwo Kościoła”, chociaż owe „specjalne przedsięwzięcia” wyrastają przecież z jednej „misji” Kościoła, podobnie jak i duszpasterstwo, nowa ewangelizacja, kierowana do Kościołów niejako „zastygłych w wierze”, czy też rechryścianizacja społeczeństw neopogańskich lub też postchrześcijańskich. W tej jednej „misji” (posłannictwie) Kościoła możemy także odnaleźć i działalność ekumeniczną. Rozróżnienie tych rzeczywistości ewangelizacyjnych jest jednak konieczne, nie ze względu na „intelektualny” tylko zabieg, ale właśnie ze względu na „szczegółowość tej misji *ad gentes*”, która „wynika z faktu, że jest ona skierowana do niechrześcijan. Należy więc starać się, by to zadanie specyficznie misyjne, które Jezus powierzył i codziennie na nowo powierza swemu Kościołowi, nie stało się w końcu rzeczywistością zniwelowaną w misji globalnej całego Ludu Bożego, a zatem zaniedbywaną czy zapomnianą” (RMis 34). Zbyt łatwo zapomnamy, że jedna „misja” Kościoła wzięła swój „ludzki” początek z działalności misyjnej, skierowanej do narodów nieznanających Chrystusa. Misje stanowiły także początek rozwijanej do dziś „wielkiej teologii”, która skutecznie zagubiła misjologię, wchłaniając ją w oderwane od dynamizmu *ad gentes* traktaty „europejskie”.

Mimo tych nieścisłości trudno nie docenić głębokiego uzasadnienia misyjności, które autor przedstawia w rozdziale drugim. W tym uzasadnieniu opiera się na Bogu Trójjedynym jako Komunii Osób. W ten sposób nawiązuje

do myśli filozoficznej, zwłaszcza etycznej kard. Karola Wojtyły, opartej na dynamicznej koncepcji osoby ludzkiej, realizowanej w czynie. Z dynamiki wewnętrznej Trójcy Świętej wyrasta „czyn” Kościoła, który realizuje się w świecie. W Bogu bogatym w miłosierdzie znajduje się źródło wszelkiej działalności misyjnej. Kościół jako „powszechny sakrament zbawienia” realizuje Jego powszechny plan zbawienia. Kościół ten opiera się o wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który jest jedynym uniwersalnym Zbawicielem, pośrednikiem i centrum historii zbawienia (rozdział trzeci). Kościół bierze swój dynamizm i doświadczenie wiary z historycznego faktu Wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jest znakiem i sposobem realizacji Królestwa Bożego w ludzkich sercach i dokonaniach. W rozdziale czwartym autor konsekwentnie ukazuje Osobę Ducha Świętego, który jest „pierwszym protagoniście misji”. Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest posłana na świat wraz z Synem Bożym, by nieustannie wspierać i kontynuować dzieło zbawcze Chrystusa. Duch Święty działa tak wewnątrz wspólnoty Kościoła, jak i poza jej granicami, w obrębie innych religii, kultur i duchowości.

Wydawać by się mogło, że to krótkie przedstawienie treści trzech najważniejszych rozdziałów książki ks. Roberta Skrzypczaka jest prostym podsumowaniem czy też nawiązaniem do rozwijanej po Soborze Watykańskim II teologii misji, upatrującej właśnie podstawy działalności misyjnej Kościoła w Bogu Trójjedynym. W teologii misji rozwijanej przed soborem koncentrowano się bowiem na pozytywnym prawie Bożym, widząc w Nakazie Misyjnym Jezusa dostateczne uzasadnienie tejże działalności. Jednak w omawianej publikacji o wartości i oryginalności tego nawiązania świadczy owo personalistyczne ujęcie źródła działalności misyjnej – Misterium Trinitatis – oraz wskazania w tym samym duchu zadań postawionych „misji” Jezusa Chrystusa i „misji” Ducha Świętego, które prowadzą do powstania i rozprzestrzeniania się Kościoła.

W najobszerniejszym piątym rozdziale autor stawia trudne pytanie o konieczność obecności Kościoła w zbawczym działaniu Boga. Ujmuje to działanie także w sposób personalistyczny, pełen dynamizmu. Przez swoje zakorzenienie w Bogu osobowym Kościół staje w szczególnej relacji do świata. Otwiera się na komunie między osobami i wspólnotami, jest sakramentem Bożej miłości i jedności, ofiarowanej ludziom. To właśnie stanowi o jego misyjności: powszechność ukierunkowana na wszystkich, gdyż wolą Boga jest, by Chrystus przyciągnął wszystkich do siebie więzami miłości. O fenomenie misyjności Kościoła autor stara się mówić także w kategoriach osobowych, traktując misyjność jako proces spełniania się osobowego, przyoblekania się w nowe stworzenie w Chrystusie.

Tezy teologiczne postawione przez ks. Roberta Skrzypczaka są bardzo ambitne i z pewnością są jednymi z trudniejszych do wyjaśnienia. Ryzykowne

także wydaje się ich ujęcie, wcale nie tak częste w tradycji teologicznej. Jednak dobra intuicja, duża erudycja i przystępny język czynią z tej pracy wartościową lekturę dla wszystkich, którzy chcą odkryć na nowo wielkie horyzonty misji Kościoła, zwłaszcza *misji ad gentes*. Ponadto książka ta powinna się znaleźć w zestawie lektur obowiązkowych dla misjologów, tym bardziej że jest niewiele prac o trynitarnym uzasadnieniu misji Kościoła w literaturze polskiej (jak również i obcojęzycznej), ale także ze względu na owo oryginalne, personalistyczne ujęcie, osadzone głęboko w myśli autora *Redemptoris missio* – wielkiej karty danej nam u progu XXI w.

ks. JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Ks. Antoni Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza 1–13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Nowy Komentarz Biblijny I/1)*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2005, ss. 607.

Niemal w pięćdziesiątą rocznicę zainicjowania wydawania serii komentarzy do Biblii (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*), z inicjatywy środowiska biblistów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz przy współpracy całego środowiska biblijnego i teologicznego w Polsce, pod przewodnictwem trzech ośrodków: lubelskiego, warszawskiego i krakowskiego, zrodziła się inicjatywa wydania nowej serii komentarzy (Nowy Komentarz Biblijny – NKB), zarówno dla Ksiąg Starego (NKB ST), jak i Nowego Testamentu (NKB NT). Konieczność nowych opracowań komentarzy do wszystkich Ksiąg Pisma Świętego wynika z pojawienia się przez owe pięćdziesiąt lat nowych kierunków i metod badań oraz dobrze zorganizowanych i merytorycznie przygotowanych biblistów i teologów w silnych kadrowo i twórczo ośrodkach badawczych na licznych uniwersytetach polskich. Inicjatorzy nowej serii i autorzy poszczególnych tomów za cel postawili sobie dotarcie z wiedzą biblijną do bardzo szerokiego grona odbiorców, obejmującego zarówno środowiska naukowe biblistów i teologów, jak również te, które sami określają jako „uczestników procesu ewangelizacji” (s. 9). Zatem wielkie dzieło z zakresu egzegezy i teologii biblijnej jest skierowane do ogromnej rzeszy czytelników Ksiąg kanonu biblijnego, uwzględniając zarówno aspekt naukowy, jak i duszpastersko-ewangelizacyjny.

Wymiernym owocem podjętego wysiłku biblistów polskich jest pierwszy tom komentarza do trzynastu rozdziałów (1–13) Ewangelii Mateusza, autorstwa ks. Antoniego Pacioraka, profesora Wydziału Teologicznego Katolickiego

Uniwersytetu Lubelskiego, otwierający serię NKB NT. Tom podzielono na dwie części. Pierwszą z nich jest *Wstęp*, który wprowadza w zasadniczy *corpus* dzieła składającego się z dwóch powtarzających się elementów: polskiego tłumaczenia greckiego tekstu Ewangelii oraz kilkuaspektowego komentarza.

Wstęp (ss. 23–65) poświęcony jest problematyce historyczno-literackiej Ewangelii. Autor komentarza wykazał się dużą starannością i podziwu godną znajomością problematyki, prezentując najpierw aktualny stan badań omawianych kwestii, a następnie podając własne rozwiązania diskutowanych zagadnień.

Pierwsze z omawianych zagadnień to problem struktury literackiej Ewangelii (ss. 25–28). Autor przedkłada trzy najbardziej znane i najczęściej przyjmowane z pewnymi modyfikacjami modele – chiastyczny, oparty na podziale Ewangelii Marka i pięciu ksiąg. Ten ostatni przyjmuje za punkt wyjścia w swoim komentarzu. Następnie podejmuje zagadnienie prehistorii tekstu Ewangelii, czyli jego pierwotnego kształtu, gdzie odnosi się najpierw do teorii „dwóch źródeł” i problemu pierwszeństwa Ewangelii Marka. Znacznie więcej miejsca poświęca problematyce źródła Q, omawiając trudności w jego odtworzeniu, tzw. minor agreements, jego zakres i strukturę, czas i miejsce powstania. Dalej odnosi się do takich kwestii, jak: wykorzystanie źródeł w Ewangelii Mateusza, teologiczne wpływy źródeł Marka i Q na Ewangelię, materiał własny Mateusza oraz specyfikę redakcyjnej pracy ewangelisty. Całość zamyka wykaz najnowszej bibliografii, co jest stałym elementem komentarza (na zakończenie każdego jego punktu). Jako trzeci w kolejności przedstawiony jest problem autorstwa oraz czasu definitywnej redakcji pierwszej Ewangelii (ss. 40–50). W odniesieniu do kwestii autorstwa omówione zostały opinie tradycyjne i ich trudności oraz zaprezentowane zostało własne, interesujące i konstruktywne rozwiązanie. W redaktorze greckiego kanonicznego tekstu Ewangelii A. Paciorek widzi anonimowego chrześcijanina z kręgu Mateusza Apostoła, który „sporządził dzieło analogiczne względem Marka, podając Mateusza jako pełnego autora najpierw ze względu na pochodzenie wykorzystanego materiału, ale także dla przydania dziełu autorytetu apostołskiego. Pod takim tytułem: *według Mateusza*, Ewangelia znana jest już w pierwszych dekadach II w., czego świadectwem jest także Papiasz” (s. 45). W kwestii czasu ostatecznej redakcji dzieła wyczerpująco zostały omówione świadectwa zewnętrzne i wewnętrzne, ze szczególnym potraktowaniem problemu związanego ze złorzeczeniem przeciw chrześcijanom *birkat ha-minim* oraz relacji między synagogą a judeochrześcijańskim Kościołem po katastrofie roku 70, w okresie bardzo aktywnej działalności rabinów w Jamni, zmierzającej do rewitalizacji narodu żydowskiego, jego instytucji judaistycznej religii, wszystko to w atmosferze ostrej polemiki i wrogiej konfrontacji w stosunku do

dynamicznie rozwijającego się Kościoła chrześcijańskiego. Czas ostatecznej redakcji Ewangelii autor komentarza sytuuje w latach osiemdziesiątych. W punkcie czwartym omawia problematykę miejsca definitywnej redakcji dzieła i jego adresatów (ss. 50–58). Wymienia dotychczas zgłoszone propozycje wraz z argumentacjami: Aleksandrię, Jerozolimę lub ogólnie Palestynę, Cezareę Nadmorską, Fenicję, Edesę oraz Antiochię Syryjską – za którą sam również się opowiada. W drugim podpunkcie odnosi się do kwestii *adresatów* Ewangelii, czyli do Kościoła Mateuszowego, który określa jako wspólnotę o dość wyraźnej strukturze, składającej się z judeo- i etnochrześcijan, postrzegającą siebie jako dzieci (synów) Bożych i braci Jezusa. Wielu jej członków to *prorocy, sprawiedliwi i nauczyciele*. Ma już charakter Kościoła „miejskiego”, w miarę zamożnego, żyjącego najprawdopodobniej w Antiochii Syryjskiej lub jej okolicach. Boryka się jednak z wieloma napięciami i konfliktami wewnętrznymi wywoływanymi przez *falszywych proroków* i zewnętrznymi, jak prześladowania ze strony pogan i Żydów (s. 58). W ostatnim, piątym punkcie *Wstępu* (ss. 58–65), A. Paciorek omawia niektóre, bardziej charakterystyczne dla tej Ewangelii właściwości literackie, jak: semityzmy, upodobanie redaktora do liczb, struktury chiastyczne, inkluzje, paralelizmy oraz redakcyjne rozszerzenia i dodatki do tradycji logiów. W drugim podpunkcie porusza kwestię gatunku literackiego, wyjaśniając nazwę „ewangelia” oraz gatunek zwany „bios”. Stwierdza, że z dużym prawdopodobieństwem należy przyjąć, że Mateusz Ewangelista był pierwszym autorem, który nazwał *ewangelią* dzieło przez siebie napisane, ukazujące naukę i działalność Jezusa Nazarejczyka – Mesjasza Izraela i Syna Bożego. W kwestii zaś gatunku „bios”, powołując się na G.N. Stanton konstataje: „Ewangelie – ze względu na swoją treść – stanowią jeden wspólny podgatunek w gatunku *bios*. Jego pierwsi czytelnicy instynktownie przyjmowali ją jako podgatunek grecko-rzymskiej biografii” (s. 65).

Zasadniczy *corpus* dzieła (ss. 69-572) określają następujące jego stałe elementy. Na początku każdego rozdziału autor zamieszcza zwięzłe omówienie najistotniejszych problemów dotyczących dłuższych sekcji Ewangelii. Pierwsze trzynaście rozdziałów dzieli na cztery sekcje, które wyznaczają rozdziały komentarza:

1. Wprowadzenie (1,1–2,23): narodzenie i dzieciństwo Jezusa
2. Głoszenie królestwa (3,1–7,29)
3. Działalność w Galilei (8,1–10,42)
4. Jezus wobec sprzeciwu (11,1–13,52)

Każda z czterech sekcji jest podzielona na mniejsze podsekcje materiału redakcyjnego, a te zawierają kolejno perykopy poddawane szczegółowemu objaśnieniu. Po podaniu polskiego tłumaczenia greckiego tekstu perykopy A. Paciorek w pierwszym etapie analizy podaje uwagi z zakresu krytyki tekstu (jeśli

istnieje taka potrzeba), a następnie w sposób obszerny i kompetentny przedstawia zagadnienia literacko-historyczne: strukturę perykopy, tradycję i redakcję tekstu oraz omawia również kwestie dotyczące gatunku i historyczności przekazu. W drugim etapie przeprowadza bardzo solidnie, szczegółowo i systematycznie objaśnienie tekstu, werset po wersecie. W trzecim etapie objaśniania tekstu perykop Ewangelii autor komentarza ukazuje bogate i wieloaspektowe przesłanie kerygmatyczne, ułatwiając w ten sposób czytelnikowi wydobycie z omawianego tekstu orędzia ewangelicznego służącego osobistej i wspólnotowej refleksji. Tak jak we *Wstępie*, każdą omawianą perykopę zamyka wykaz najnowszej bibliografii, mogącej posłużyć zainteresowanym do dokładniejszego zgłębienia ewangelicznego przesłania analizowanego tekstu. Na szczególną uwagę zasługują również dwa ekskursy, jakie autor zamieszcza w komentarzu. Pierwszy dotyczy dziewiczego poczęcia Jezusa (ss. 99–103), drugi natomiast cudów Jezusa – jego pojęcia, historyczności i hermeneutyki (ss. 399–4–8).

Pierwszy tom komentarza zawiera starannie przygotowany wykaz skrótów (ss. 12–22), dodatkową bibliografię (ss. 573–583), skorowidz autorów (ss. 585–591) i tekstów biblijnych (ss. 594–604) oraz przejrzysty spis treści (ss. 605–607).

Reasumując, należy podkreślić bardzo wysoki walor merytoryczny i formalny omawianego komentarza. Bez wątpienia spełnia on w wysokim stopniu wymogi, jakie zostały mu postawione przez inicjatorów i zespół redakcyjny tej serii komentarzy biblijnych. Wypełnia długo istniejącą lukę, która – niestety przez wiele lat – kładła się cieniem na biblistyce polskiej. Należy wyrazić głęboką nadzieję, że przysłuży się owocnie wszystkim czytelnikom w całym bogactwie ich wieloaspektowego życia, nie tylko już wierzącym w Jezusa Mesjasza i Syna Bożego i żyjącym wewnątrz Kościoła, ale i jeszcze niewierzącym, lecz szukającym drogi do bogatej wiedzy biblijnej i o Biblii oraz drogi do królestwa niebieskiego.

ks. ZDZISŁAW ŻYWICA

Wykaz skrótów

AAS	– Acta Apostolicae Sedis
ABl	– Amtsblatt (der Diözese Augsburg)
AfkKR	– Archiv für Katholisches Kirchenrecht
AO	– Abgabenordnung
Art.	– Artikel (artykuł)
AVKirchStG	– Ausführungsverordnung zum Bayerischen Kirchensteuergesetz
Az	– Aktenzeichen
BayArchG	– Bayerisches Architektengesetz
BayKonk	– Bayerisches Konkordat
BayStG	– Bayerisches Stiftungsgesetz
BayVBl	– Bayerische Verwaltungsblätter
BayVerfGH	– Bayerischer Verfassungsgerichtshof
BezO	– Bezirksordnung
BGB	– Bundesgesetzblatt
BRAO	– Bundesrechtsanwaltsordnung
BV	– Bayerische Verfassung
BVerfG	– Bundesverfassungsgericht
BVerfGE	– Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (Amtliche Sammlung)
BVerwG	– Bundesverwaltungsgericht
CA	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Centessimus annus</i>
can, cc	– kanon, kanones
CIC	– Codex Iuris Canonici (Kodeks prawa kanonicznego)
DKirchStO	– Diözesane Kirchensteuerordnung (in Bayern)
DVBl	– Deutsches Verwaltungsblatt
EG	– Europäische Gemeinschaft
EGV	– Vertrag der Europäischen Gemeinschaft/1997
ErbStG	– Erbschaftsteuergesetz
EstDV	– Einkommensteuer-Durchführungsverordnung
EstG	– Einkommensteuergesetz
EUV	– Europäischer Unionsvertrag/1997
EWNT	– Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
EV	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Evangelium vitae</i>
FC	– Jan Paweł II, Adhortacja apostolska <i>Familiaris consortio</i>
ff.	– fortfolgende (następne)
FME	– Entschließung des Bayerischen Staatsministeriums der Finanzen

GBI.	– Gesetzblatt
GewStG	– Gewerbesteuerergesetz
GG	– Grundgesetz
GO	– Gemeindeordnung
GrEStG	– Grunderwerbsteuergesetz
GrStG	– Grundsteuergesetz
GVBl	– Gesetz- und Verordnungsblatt
HdbKathKR	– Handbuch des Katholischen Kirchenrechts
HdbStKirchR	– Handbuch des Staatskirchenrechtes der Bundesrepublik Deutschland
HdbStuKEU	– Handbuch Staat und Kirche in der Europäischen Union
HKaG	– Handwerkskammergesetz
Hrsg.	– Herausgeber (wydawca)
i.V.m.	– in Verbindung mit (w powiązaniu z)
IHKG	– Industrie- und Handelskammergesetz
JZ	– Juristenzeitung
KG	– Kostengesetz
KiStG	– Kirchensteuergesetz
KirchStG	– Bayerisches Kirchensteuergesetz
KiStiftO	– Ordnung für kirchliche Stiftungen (in Bayern)
KKK	– Katechizm Kościoła Katolickiego
KnsK	– Kompendium nauki społecznej Kościoła
KStG	– Körperschaftsteuergesetz
KWMBL	– (Gemeinsames) Amtsblatt der Bayerischen Staatsministerien für Unterricht und Kultus sowie für Wissenschaft und Kunst
Lfd.	– Laufend (dalsze)
LkrO	– Landkreisordnung
m.w.N.	– mit weiteren Nachweisen
NJW	– Neue Juristische Wochenschrift
PSB	– <i>Polski słownik biograficzny</i> , Kraków 1935-
RegBl.	– Regierungsblatt
RGZ	– Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen (Amtliche Sammlung)
RKonk	– Reichskonkordat
RMis	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris missio</i>
RN	– Leon XIII, Encyklika <i>Rerum novarum</i>
SRS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Sollicitudo rei socialis</i>
StBerG	– Steuerberatungsgesetz
S. Th.	– Summa Theologica
Tz	– Teilziffer
UStG	– Umsatzsteuergesetz
VStG (a.F.)	– Vermögensteuergesetz (alte Fassung)
VVDStRL	– Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer
WPO	– Wirtschaftsprüferordnung
WRV	– Weimarer Reichsverfassung

ZASADY PRZYGOTOWANIA DO DRUKU PRAC NAUKOWYCH DO CZASOPISMA „FORUM TEOLOGICZNE”

1. Wydruk komputerowy

1.1. Rocznik „Forum Teologiczne” składa się z działów:

Rozprawy i artykuły (każdy tekst podlega szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM oraz osobnej recenzji profesora wyższej uczelni spoza UWM),

Materiały i komunikaty (podlegają szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM),

Recenzje i omówienia (podlegają szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM).

1.2. Autor dostarcza do Redakcji „Forum Teologicznego” (Olsztyn – Redykajny, ul. Stanisława Hożjusza 15, p. 29):

– wydruk komputerowy pracy w dwóch egzemplarzach: tekst z przypisami (przypisy na końcu pracy).

Wydruk powinien być wykonany na papierze formatu A-4, zadrukowanym jednostronnie: **Preferowany edytor tekstu Word**. Czcionka: Times New Roman, wielkość czcionki – 14; odstęp między wierszami – 1,5. Przypisy: czcionka – 12. Marginesy każdej kartki wydruku powinny mieć wymiary: górny i dolny – 25 mm, lewy – 35 mm. Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość rozpraw i artykułów nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego wydruku, łącznie z przypisami; sprawozdania i recenzje – 4 strony;

– wykaz skrótów (według wzorów podanych w Encyklopedii katolickiej, wyd. KUL);

– streszczenie w języku polskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego wydruku);

– słowa kluczowe (od pięciu do siedmiu słów kluczowych, zamieszczone po tytule, przed tekstem pracy);

– na pierwszej stronie w lewym górnym rogu wydruku Autor podaje imię i nazwisko oraz swój naukowy zakład, np.: Jan Kowalski, Wydział Teologii UWM w Olsztynie.

1.3. Zrecenzowane artykuły i rozprawy przekazywane są wraz z recenzją do Autorów. Autor powinien zapoznać się z recenzją, ustosunkować się do poprawek recenzenta i po ich uwzględnieniu lub uzasadnionym nieuwzględnieniu zwrócić do Redakcji **tekst recenzowany, recenzję, nowy wydruk komputerowy i opisaną dyskieta z poprawioną wersją** (nazwisko i imię Autora, tytuł artykułu).

1.4. Redakcja „Forum Teologicznego” przyjmuje do druku **teksty dotychczas nigdzie nie drukowane**.

2. Przypisy

2.1. Numer przypisu w tekście umieszczamy po znaku interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część (np. W ostatnim swoim liście z roku 1582, napisanym 28 grudnia,¹ próbuje wytłumaczyć się z zarzutów, [...] tego miasta.²).

2.2. Opis publikacji zwartej (książki) powinien zawierać następujące elementy: inicjał imienia, nazwisko (-a) autora (-ów) bez spacji, tytuł dzieła, podtytuł (oddzielony kropką), części wydawnicze (np. wyd. 2.), miejsce i rok wydania, wykaz cytowanych stron (numery stron należy oddzielić myślnikiem bez odstępów lub przecinkiem, jeśli strony nie następują po sobie). **Tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu**.

Przykład zapisu przypisów

1) J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, pod red. M. Maciejewskiego, Kraków 1991, s. 17–19.

2) Ibidem, s. 20.

3) Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, AAS 35 (1943), s. 297–325.

4) DWR 10.

5) TWNT, t. 1, s. 321.

2.3. Przypis, który bezpośrednio powtarza się oznaczamy: Ibidem, s. ... (bez kursywy). Dzieło wcześniej cytowane zapisujemy: inicjał imienia i nazwisko autora, tytuł dzieła lub jego skrót (za każdym razem jednakowy), s. Jeżeli w jednym przypisie następują bezpośrednio po sobie więcej niż jedno dzieło tego samego autora, to przy cytowaniu drugiego dzieła (i następnym – jeśli występują) zamiast inicjału imienia i nazwiska autora piszemy: Tenże, tytuł lub skrót dzieła, s.

2.4. Brak miejsca, roku wydania lub tylko miejsca, lub tylko roku książki cytowanej oznacza się skrótem [b.m.], [b.r.], [b.m.r.], (w nawiasie kwadratowym).

3. Cytaty

3.1. Cytaty z Biblii w tekście i w przypisach należy pisać kursywą (bez cudzysłowu). Wszystkie inne cytaty umieszczane w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy).

3.2. Wszystkie cytaty powinny być dokładnie sprawdzone ze źródłem. Cytaty z Biblii według Biblii Tysiąclecia.

3.3. Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersów). W cytatach z prozy lub z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia muszą być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym.

3.4. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną.

3.5. Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.

