

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie  
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

# FORUM TEOLOGICZNE

XVI

2015



Wydawnictwo  
Uniwersytetu WarMińsko-Mazurskiego  
w Olsztynie

#### Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM w Olsztynie; ks. Achim Buckenmeier – Pontificia Universita Lateranense Rzym; ks. Michał Drożdż – UPJPII Kraków; bp Jacek Jezierski – Elbląg;  
Prof. Stephan Kampowski – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Rzym; ks. Dariusz Kowalczyk – Pontificia Universita Gregoriana Rzym;  
ks. Marian Machinek – UWM w Olsztynie; o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg;  
ks. Cyprian Rogowski – UWM w Olsztynie; Eugeniusz Sakowicz – UKSW w Warszawie; Matthias Scharer – Universität Innsbruck; Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn;  
ks. Helmut Sobeczko – UO Opole; ks. Ryszard Szychmiller – UWM w Olsztynie

#### Komitet Redakcyjny

Katarzyna Parzych-Blakiewicz (przewodnicząca), ks. Marek Jodkowski (sekretarz), ks. Marek Karczewski,  
ks. Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Tomkiewicz

#### Recenzenci

prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (UWM), ks. dr hab. Andrzej Adamski (UKSW),  
ks. dr hab. Antoni Bartoszek (UŚ), ds. dr hab. Dariusz Dziadosz (KUL), ks. dr Witold Kania (UŚ),  
o. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas (Watykan), ks. dr hab. prof. AP Ryszard Kozłowski (AP Słupsk),  
ks. prof. dr hab. Zdzisław Kupisiński (KUL), ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL,  
ks. dr hab. Jacenty Mastej (KUL), ks. prof. dr hab. Mroczkowski (UKSW), prof. Libor Ovecka (Praga),  
ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM), o. prof. dr hab. Roland Prejs (KUL),  
dr hab. Monika M. Przybysz (UKSW), prof. Josef Rörmelt (Erfurt), ks. prof. dr hab. Marek Saj (UKSW),  
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT Wrocław),  
ks. prof. dr hab. Józef Wroceński (UKSW)

#### Adres Redakcji

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

#### Sekretariat Redakcji

pokój nr 13  
e-mail: [forum.teologiczne@uwm.edu.pl](mailto:forum.teologiczne@uwm.edu.pl)

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki  
Maria Fafińska

Redaktor językowy Peter Foulds (native speaker)

Streszczenia niemieckie ks. Marian Machinek oprócz artykułów ks. Ryszarda Hajduka,  
ks. Marka Jodkowskiego i ks. Marka Karczewskiego; korekta Alois Hüging

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

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie CEJSH  
– The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,  
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,  
ERIH Plus, BazHum oraz Index Copernicus

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe  
(on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>, podstrona *Czytelnia*)

**PL ISSN 1641–1196**

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2015

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

Nakład 160 egz.

Ark. wyd. 20,2; ark. druk. 17,1

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 353

## SPIS TREŚCI

### Rozprawy i artykuły

Gerhard Marschütz, <i>Gewalt gegenüber Familien. Theologisch-ethische Herausforderungen (Przemoc wobec rodzin. Teologiczne wyzwania etyczne)</i> .....	7
Marcin Składanowski, <i>Problem przemocy wobec kobiet w pracach Światowej Rady Kościołów</i> .....	23
Damian Wąsik, Bogusław Sygit, Mariusz Dubiel, <i>Medyczne, społeczne i prawne aspekty rytualnego obrzezania kobiet</i> .....	33
Małgorzata Tomkiewicz, „Przestępstwa z nienawiści” na tle wyznaniowym w prawie polskim .....	45
Lucjan Świto, <i>Penalizacja przemocy seksualnej w prawie polskim i w prawie kanonicznym</i> .....	61
Marek Karczewski, <i>Przemoc w Biblii w interpretacji Papieskiej Komisji Biblijnej w dokumencie „Natchnienie i prawda Pisma Świętego”</i> .....	77
Jerzy Kotkowski, <i>Interdyscyplinarność i złożoność pojęć „agresja” i „przemoc”</i> .....	93
Anita Kubanek, <i>Interdyscyplinarne ujęcie przymusu</i> .....	107
Jerzy Szymik, <i>Destructio familiae. Diagnoza Josepha Ratzingera/Benedykta XVI</i> .....	123
Beata Bilicka, <i>Chrześcijański styl obecności na „cyfrowym kontynencie” w orędziach Benedykta XVI</i> .....	139
Paweł Rabczyński, <i>Kościół Jezusa Chrystusa. Szkic do eklezjologii Benedykta XVI</i> ...	153
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Preewangelizacja i współczesne możliwości jej urzeczywistnienia</i> .....	165
Antoni Jucewicz SVD, <i>Współczesne kulturowo-społeczne podłoże uzależnień</i> .....	181
Tadeusz Zadorożny, <i>The Works of the Knights of Columbus as the Way of Catholic Volunteerism (Dzieła Rycerzy Kolumba jako droga realizacji katolickiego wolontariatu)</i> .....	195
Marek Jodkowski, <i>Straty materialne diecezji warmińskiej w czasie pierwszej wojny światowej</i> .....	209

### Teksty

Jacek J. Pawlik SVD, <i>Fakt religijny. Zwyczajna teoria religii Alberta Piette</i> .....	223
---	-----

### Recenzje, omówienia i sprawozdania

<i>Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521</i> , przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, ss. 701 (Wojciech Zawadzki) .....	247
David Ray Griffin, <i>Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion</i> . Claremont: Process Century Press 2014, ss. 302 (Paweł Sokółowski) .....	250

Ks. Mirosław Daniluk SCJ, <i>Sigla. Zbiór skrótów nazw instytucji życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostolskiego oraz innych instytucji z nimi związanych</i> , Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012, ss. 613 (Eugeniusz Sakowicz) .....	257
Janusz Mariański, <i>Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne</i> , Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2013, ss. 288 (Karol Jasiński) .....	260
Ks. Franciszek Drączkowski, <i>Sakramentologia patrystyczna w zarysie</i> , Pelplin 2014, ss. 200 (Janusz Chyła) .....	265
Sprawozdanie z konferencji <i>Ochrona Dóbr Kultury. Aktualne problemy</i> (Mateusz Tubisz) .....	268
Wykaz skrótów .....	273

## CONTENTS

### Dissertations and Articles

Gerhard Marschütz, <i>Violence against families. Theological ethical challenges</i> .....	7
Marcin Składanowski, <i>The Problem of Violence against Women in the Activities of the World Council of Churches</i> .....	23
Damian Wąsik, Bogusław Sygit, Mariusz Dubiel, <i>Medical, social and legal aspects of the Female Genital Mutilation</i> .....	33
Małgorzata Tomkiewicz, <i>“Hate crimes” in Polish law committed because of the religious background</i> .....	45
Lucjan Świto, <i>Criminalization of sexual violence in the Polish law and canon law</i> ...	61
Marek Karczewski, <i>Violence in the Bible according to the interpretation of the Pontifical Biblical Commission in the document “Inspiration and Truth of Scripture”</i> .....	77
Jerzy Kotkowski, <i>Interdisciplinarity and complexity the notion of “aggression” and “violence”</i> .....	93
Anita Kubanek, <i>Compulsion in an interdisciplinary perspective</i> .....	107
Jerzy Szymik, <i>Destructio familiae. Joseph Ratzinger’s/Benedict XVI’s Diagnosis</i> .....	123
Beata Bilicka, <i>The Christian way of presence on the “digital continent” in the messages of Benedict XVI</i> .....	139
Paweł Rabczyński, <i>The Church of Jesus Christ. A sketch of the ecclesiology of Benedict XVI</i> .....	153
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Pre-evangelization and contemporary possibilities of its realization</i> .....	161
Antoni Jucewicz SVD, <i>Contemporary cultural and social background of addiction</i> .....	181
Tadeusz Zadorożny, <i>The Works of the Knights of Columbus as the Way of Catholic Volunteerism</i> .....	195
Marek Jodkowski, <i>Financial losses of the Warmia Diocese during World War I</i> .....	209

### Texts

Jacek J. Pawlik SVD, <i>Fakt religijny. Zwyczajna teoria religii Alberta Piette (The religious fact. Albert Piette’s ordinary theory of religion)</i> .....	223
---	-----

### Book Review and Reports

<i>Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521, przeł. J. Wojtkowski (The records of the proceedings in a case of Dorothy of Mątowy’s canonization since 1394 until 1521, trans. J. Wojtkowski), Olsztyn 2014, pp. 701 (Wojciech Zawadzki)</i> .....	247
--	-----

David Ray Griffin, <i>Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion.</i> Claremont: Process Century Press 2014, pp. 302 (Paweł Sokółowski) .....	250
Ks. Mirosław Daniluk SCJ, <i>Sigla. Zbiór skrótów nazw instytucji życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz innych instytucji z nimi związanych (Sigla. The set of abbreviations institutes of consecrated life, societies of apostolic life and other related institutions),</i> Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012, pp. 613 (Eugeniusz Sakowicz) .....	257
Janusz Mariański, <i>Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne (Secularization – desekularyzacja – new spirituality. Sociological study),</i> Zakład Wydawniczy “NOMOS”, Kraków 2013, pp. 288 (Karol Jasiński) .....	260
Ks. Franciszek Drączkowski, <i>Sakramentologia patrystyczna w zarysie (Patristic Sacramentology in outline),</i> Pelplin 2014, pp. 200 (Janusz Chyła) .....	265
Sprawozdanie z konferencji <i>Ochrona Dóbr Kultury. Aktualne problemy (Conference report Protection of Cultural Property. Current problems)</i> (Mateusz Tubisz).....	268
Abbreviations .....	273

## INHALTSVERZEICHNIS

### Dissertationen und Artikel

Gerhard Marschütz, <i>Gewalt gegenüber Familien. Theologisch-ethische Herausforderungen</i> .....	7
Marcin Składanowski, <i>Probleme der Gewalt gegenüber Frauen in den Aktivitäten des Weltkirchenrates</i> .....	23
Damian Wąsik, Bogusław Sygit, Mariusz Dubiel, <i>Medizinische, gesellschaftliche und rechtliche Aspekte der rituellen Beschneidung von Frauen</i> .....	33
Małgorzata Tomkiewicz, <i>„Hassdelikte“ im Kontext des Bekenntnisses im polnischen Recht</i> .....	45
Lucjan Świto, <i>Pönalisierung der sexuellen Gewalt im polnischen und kanonischen Recht</i> .....	61
Marek Karczewski, <i>Gewalt in der Bibel nach der Interpretation der Päpstlichen Bibelkommission im Dokument „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift“</i> .....	77
Jerzy Kotkowski, <i>Interdisziplinarität und Komplexität der Begriffe „Aggression“ und „Gewalt“</i> .....	93
Anita Kubanek, <i>Interdisziplinäre Erschließung der Nötigung</i> .....	107
Jerzy Szymik, <i>Destructio familiae. Die Diagnose von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI ...</i>	123
Beata Bilicka, <i>Der christliche Stil der Präsenz auf dem „digitalen Kontinent“ in den Äußerungen von Benedikt XVI.</i> .....	139
Paweł Rabczyński, <i>Die Kirche Jesu Christi. Eine Skizze zur Ekklesiologie von Benedikt XVI</i> .....	153
Ryszard Hajduk CSsR, <i>Prä-Evangelisierung und moderne Möglichkeiten ihrer Realisierung</i> .....	165
Antoni Jucewicz SVD, <i>Die gegenwärtige soziokulturelle Basis der Suchterkrankungen ..</i>	181
Tadeusz Zadorożny, <i>Die Werke des Kolumbus-Ritter als ein Weg der Realisierung des katholischen Voluntariats</i> .....	195
Marek Jodkowski, <i>Materielle Verluste der Diözese Ermland während des Ersten Weltkriegs</i> .....	209

### Texte

Jacek J. Pawlik SVD, <i>Fakt religijny. Zwyczajna teoria religii Alberta Piette (Das religiöse Faktum. Gewöhnliche Religionstheorie von Albert Piette)</i> .....	223
--	-----

### Rezensionen und Besprechungen

<i>Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków od 1394 do 1521, przeł. J. Wojtkowski (Dorothee von Mątowy Heiligsprechungsprozess von 1394 bis 1521, übers. J. Wojtkowski), Olsztyn 2014, SS. 701 (Wojciech Zawadzki)</i> .....	247
---	-----

David Ray Griffin, <i>Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion</i> ( <i>Panentheismus und wissenschaftlicher Naturalismus. Neudenken Böses, Ethik und Moral, religiöse Erfahrung, religiösen Pluralismus und akademische Studien über Religion</i> ). Claremont: Process Century Press 2014, SS. 302 (Paweł Sokołowski) .....	250
Ks. Mirosław Daniluk SCJ, <i>Sigla. Zbiór skrótów nazw instytucji życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz innych instytucji z nimi związanych</i> ( <i>Sigla. Die Sammlung von Abkürzungen der Institute des geweihten Lebens, Gemeinschaften des apostolischen Lebens und anderer damit verbundenen Einrichtungen</i> ), Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012, SS. 613 (Eugeniusz Sakowicz) .....	257
Janusz Mariański, <i>Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne</i> ( <i>Säkularisierung – Desäkularisierung – neue Spiritualität. Soziologische Studie</i> ), Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2013, SS. 288 (Karol Jasiński) .....	260
Ks. Franciszek Drączkowski, <i>Sakramentologia patrystyczna w zarysie</i> ( <i>Patristische Sakramentologie im Aufriss</i> ), Pelplin 2014, SS. 200 (Janusz Chyła) .....	265
Sprawozdanie z konferencji <i>Ochrona Dóbr Kultury. Aktualne problemy</i> ( <i>Konferenzbericht Schutz von Kulturgut. Aktuelle Probleme</i> ) (Mateusz Tubisz) .....	268
Abkürzungsverzeichnis .....	273

**Gerhard Marschütz**  
Universität Wien

## GEWALT GEGENÜBER FAMILIEN. THEOLOGISCH-ETHISCHE HERAUSFORDERUNGEN

**Zusammenfassung.** Gewalt wird im Zusammenhang mit Familie zumeist als Gewalt in der Familie verstanden. Hierzu gibt es seit einigen Jahrzehnten zahlreiche Studien. Dieser Artikel behandelt dagegen jene Formen von struktureller und kultureller Gewalt, denen Familien als ein soziales Teilsystem im Kontext moderner Gesellschaften unausweichlich ausgesetzt sind. Im Anschluss an begriffliche Klärungen zur Gewalt, insbesondere zur strukturellen und kulturellen Gewalt, werden zunächst die strukturellen, individuellen und kulturellen Pluralisierungsprozesse der Moderne in ihren fundamentalen Auswirkungen auf Familien aufgezeigt. Sodann werden zentrale Aspekte der strukturellen und kulturellen Gewalt gegenüber Familien verdeutlicht. Diese haben zur Folge, dass die Familie im Kontext moderner Gesellschaften sowohl in ihrer Gründungsbereitschaft als auch in ihrer Lebensfähigkeit immer mehr gefährdet ist. Theologisch-ethische Herausforderungen verweisen nicht nur auf die Aufgabe einer umfassenden Familienpolitik, sondern auch darauf, dass die spezifische Eigenlogik von Ehe und Familie als Lebensform von Würde begleitet und ermutigt wird.

**Schlüsselworte:** Familie, strukturelle Gewalt, kulturelle Gewalt, Menschenwürde, theologische Ethik.

### Einleitung

Gewalt bewirkt Zerstörung – nicht nur im Blick auf Kriege, schwere Verbrechen oder anders im Sinne von Naturgewalten, sondern alltäglich auch im Blick auf Familien. Üblicherweise wird der Zusammenhang von Gewalt und Familie als „Gewalt in der Familie“ verstanden und thematisiert. Im Fokus steht damit jene Gewalt, die Familienmitglieder einander zufügen. Solche familiäre Gewalt kann nochmals in physische, psychische, sexuelle, ökonomische und auch religiöse Formen von Gewalt ausdifferenziert und sodann speziell analysiert werden zwischen erwachsenen (Ehe)Partnern oder gegenüber deren Kindern, aber auch unter Geschwistern. Erst seit einigen Jahrzehnten gibt es hierzu zahl-

reiche, teilweise auch über das Internet zugängliche Studien<sup>1</sup>. Diese relativ späte wissenschaftliche Aufarbeitung des Themas bezeugt insgesamt eine veränderte Sensibilität gegenüber familiärer Gewaltausübung. Denn es ist nicht davon auszugehen, dass familiäre Gewalt ein »neues« Thema darstellt. Lediglich aufgrund veränderter soziokultureller Verständnisweisen ist in der Vergangenheit vieles nicht oder nur bedingt als Gewaltanwendung angesehen worden. Was daher im historischen Vergleich heute im Gefolge von Frauen- und Kinderschutzbewegung als familiäre Gewalthandlung gegenüber insbesondere Frauen und Kindern begriffen wird, war zuvor Jahrhunderte lang gesellschaftlich akzeptiert oder zumindest toleriert<sup>2</sup>.

Im Zentrum der nachfolgenden Ausführungen steht nicht das Thema innerfamiliärer Gewalt. Vielmehr soll eine Form von Gewalt verdeutlicht werden, der Familien als soziales System im Kontext moderner Gesellschaften unausweichlich ausgesetzt sind. Es geht also nicht um familiäre Gewalt zwischen Personen (persönliche Gewalt), sondern um jene Form von Gewalt, die der norwegische Friedensforscher Johan Galtung in den 1970er Jahren „strukturelle Gewalt“ genannt hat. Da nach Galtung sowohl die persönliche Gewalt als auch die strukturelle Gewalt erst durch die Dimension der „kulturellen Gewalt“ plausibel und legitimiert wird, ist auch diese Form von Gewalt zu berücksichtigen.

Angesichts der damit verbundenen Komplexitätssteigerung des Themas müssen Schwerpunkte gesetzt werden. Zunächst ist es nötig, wenigstens umrisshaft Begriffsklärungen zur Gewalt einzubringen. Sodann sind zentrale Aspekte der strukturellen Gewalt gegenüber Familien auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse aufzuzeigen und im Blick auf kulturelle Dimensionen zu vertiefen. Den Abschluss bilden theologisch-ethische Überlegungen.

### **Begriffliche Annäherungen**

Jede Annäherung an den Begriff Gewalt hat vorweg zu beachten, dass – wie der von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) im Jahr 2002 veröffentlichte *World Report on Violence and Health* in der Zusammenfassung festhält

<sup>1</sup> Vgl. etwa *Gender Datenreport*. Datenreport zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland, Kapitel 10: *Gewalthandlungen und Gewaltbetroffenheit von Frauen und Männern*, München 2005, S. 610-669, in: *Bundesministerium für Familie, Senioren und Jugend* [online], Zugang: 27.03.2015, <<http://www.bmfsfj.de/doku/Publikationen/genderreport/10-gewalthandlungen-und-gewaltbetroffenheit-von-frauen-und-maennern.html>>; Österreichisches Bundesministerium für Soziale Sicherheit und Generationen (Hrsg.), *Gewalt in der Familie*, Gewaltbericht 2001. *Von der Enttabuisierung zur Professionalisierung*, Wien 2001, in: *Bundesministerium für Familien und Jugend* [online], Zugang: 27.03.2015; S. Lamnek et al., *Tatort Familie. Häusliche Gewalt im gesellschaftlichen Kontext*, Ausgabe 3., Wiesbaden 2012.

<sup>2</sup> Vgl. S. Lamnek et al., *Tatort Familie*, S. 24–34.

– „Gewalt ein äußerst diffuses und komplexes Phänomen [ist], das sich einer exakten wissenschaftlichen Definition entzieht“<sup>3</sup>. Je nach wissenschaftlicher Disziplin, aber ebenso in Relation zu unterschiedlichen soziokulturellen wie auch historischen Kontexten kann der Gewaltbegriff verschiedene Bedeutungsinhalte aufweisen und erweist sich darum als vielschichtig und unscharf<sup>4</sup>.

Dem althochdeutschen Wort „waltan“ entstammend, besagt Gewalt „stark sein, beherrschen“ und bezeichnet in historischer Sicht primär das spezifische Merkmal eines Herrschenden, dem es obliegt, Macht ausüben und durchsetzen zu können<sup>5</sup>. Im Vergleich zu anderen Sprachen enthält der deutsche Begriff Gewalt aber keinen Unterschied zwischen legitimer Gewalt (lat. potestas, engl. power), wie sie in institutioneller Form von Staaten ausgeübt werden kann, und illegitimer Gewalt (lat. violentia, engl. violence). Allein letztere wird gesellschaftlich durch das Strafrecht sanktioniert und sowohl umgangssprachlich als auch im wissenschaftlichen Diskurs vorwiegend als physische Gewalt aufgefasst. Diese meint eine Ausübung von körperlicher Stärke, die beabsichtigt eine Schädigung oder Verletzung von Personen oder Sachen bewirkt. Auch der oben zitierte *World Report on Violence and Health* basiert auf der physischen Auffassung von Gewalt, beschränkt sie aber auf Personen und erweitert sie zugleich im Blick auf die Gewalt gegen die eigene Person und auf Formen kollektiver Gewalt. Demnach wird Gewalt definiert als der „absichtliche Gebrauch von angedrohtem oder tatsächlichem körperlichem Zwang oder physischer Macht gegen die eigene oder eine andere Person, gegen eine Gruppe oder Gemeinschaft, der entweder konkret oder mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Verletzungen, Tod, psychischen Schäden, Fehlentwicklungen oder Deprivation führt“<sup>6</sup>.

Während hier der Gebrauch von physischer Gewalt auch im Blick auf psychische Schäden Beachtung findet, charakterisiert psychische Gewalt als solche primär Kränkungen und Demütigungen verbaler Art, aber ebenso die gezielte Verweigerung von Kommunikation und Vertrauen, wodurch das Selbstbewusstsein einer Person systematisch geschädigt wird.

Dagegen bewirkt sexuelle Gewalt immer eine Verletzung von Körper und Psyche, insbesondere in ihrer grausamsten Art der Vergewaltigung und des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen. Familiär sind fast immer Frauen und

---

<sup>3</sup> *Weltbericht Gewalt und Gesundheit. Zusammenfassung*, in: *World Health Organization* [online], Zugang: 27.03.2015, <[http://www.who.int/violence\\_injury\\_prevention/violence/world\\_report/en/summary\\_ge.pdf](http://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/en/summary_ge.pdf)>, S. 5.

<sup>4</sup> Vgl. als Überblick: P. Imbusch, *Der Gewaltbegriff*, in: W. Heitmayer, J. Hagan (Hrsg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden 2002, S. 26–57.

<sup>5</sup> Vgl. Duden, Bd 7: *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim 1997.

<sup>6</sup> *Weltbericht Gewalt und Gesundheit. Zusammenfassung*, in: *World Health Organization* [online], S. 6.

Kinder von sexueller Gewalt betroffen. Nicht selten werden Frauen gegen ihren Willen zu erniedrigenden und oft schmerzhaften sexuellen Praktiken genötigt und hierdurch zum Objekt sexueller Lustbefriedigung degradiert. Im Fall des sexuellen Missbrauchs an Kindern nutzt der Täter zudem „seine Macht- und Autoritätsposition aus, um seine eigenen Bedürfnisse auf Kosten des Kindes zu befriedigen“<sup>7</sup>.

Darüber hinaus existiert vor allem in Familien mit traditionellem Geschlechterverständnis weiterhin ökonomische Gewalt, wenn Männer als Allein- oder Besserverdiener darüber entscheiden, wie finanzielle Mittel eingesetzt und zugeteilt werden. Ökonomische Gewalt kann sich auch darin äußern, dass Frauen von Männern auf ihre Aufgaben als Mutter und Hausfrau fixiert und so in wirtschaftlicher Abhängigkeit gehalten werden, da ihnen die Ausübung einer eigenen beruflichen Tätigkeit erschwert oder verweigert wird.

Ebenso existieren Formen religiöser Gewalt. Diese können sich familiär in der Kindererziehung durch rigide religiöse Normen oder einseitige, Angst einflößende Gottesbilder äußern, welche einer Förderung der kindlichen Persönlichkeitsentwicklung entgegenstehen. Auch die Hinderung oder Herabwürdigung der freien Ausübung des Glaubens eines Familienmitgliedes ist unter religiöser Gewalt zu subsumieren.

Die bisher genannten Formen von Gewalt unterscheiden sich deutlich vom Begriff der strukturellen Gewalt, der die aus gesellschaftlichen Strukturen resultierenden Formen von Gewalt in den Blick nimmt. Solche Gewalt kennt keinen konkreten Akteur im Sinne einer persönlichen und direkten Gewaltausübung. Die in sozialen Strukturen integrierte Gewalt existiert zwar nicht jenseits menschlicher Verantwortung, entzieht sich aber einer unmittelbaren individuellen Zurechenbarkeit. Strukturelle Gewalt benennt einen strukturell bewirkten Dauerzustand von Gewalt. Sie liegt gemäß Galtung „dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potenzielle Verwirklichung“<sup>8</sup>. Dieser Gewaltbegriff stellt die Folgen für die Opfer in das Zentrum und begreift diese als Differenz „zwischen dem Aktuellen und dem Potenziellen, zwischen dem, was ist, und dem, was auf einem bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsniveau hätte sein können“<sup>9</sup>. Da im Vergleich zur physischen Gewalt diese Differenz oft nicht als Gewalt assoziiert wird und damit als überdehnt benannt erscheint, schlägt Galtung als Synonym auch den Begriff der „sozialen Ungerechtigkeit“<sup>10</sup> vor. Gleichmaßen versteht er unter beiden Begriffen die strukturell bedingte ungerechte, weil ungleiche Verteilung von

<sup>7</sup> D. Bange, G. Deegener, *Sexueller Mißbrauch an Kindern*. Ausmaß, Hintergründe, Folgen, Weinheim-Basel 1996, S. 105.

<sup>8</sup> J. Galtung, *Strukturelle Gewalt*, Reinbek 1975, S. 9.

<sup>9</sup> P. Imbusch, *Der Gewaltbegriff*, in: W. Heitmayer, J. Hagan (Hrsg.), *Internationales Handbuch* S. 40.

<sup>10</sup> J. Galtung, *Strukturelle Gewalt*, S. 13.

Chancen und Ressourcen wie Einkommen, Vermögen und Bildung. Auf diese Weise werden Menschen gewaltsam gehindert, ein gutes Leben führen oder bereits Überleben zu können. Armut, Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung sind somit wichtige Definitionsmerkmale des strukturellen Gewaltbegriffs.

Legitimiert wird strukturelle Gewalt durch kulturelle Gewalt<sup>11</sup>. Diese bewirkt, dass diverse Formen von Gewalt in einer bestimmten Kultur als legitim oder zumindest nicht als Unrecht gelten und demnach gesellschaftlich ebenso üblich wie akzeptiert sind. Kulturelle Gewalt impliziert, die in Begriffen, Sprache, Handlungen und sozialen Strukturen eingelagerte Gewalt nicht als solche wahrzunehmen, da sie als selbstverständlich gilt und somit beschönigt oder verschleiert wird. Auf diese Weise wird Gewalt oft unkenntlich gemacht. Sie bleibt weithin unsichtbar und unhinterfragt, darum zumeist verkannt, wiewohl zugleich kulturell anerkannt.

Zentrale Kritikpunkte an dieser Ausweitung des Gewaltbegriffs auf strukturelle und kulturelle Dimensionen kulminieren vor allem in der mangelnden Operationalisierbarkeit und Schärfe, wenn nicht sogar Unbestimmbarkeit des Begriffs strukturelle/kulturelle Gewalt. Letztlich könnte nämlich alles als Gewalt gelten, „sobald nur vorstellbar wäre, dass es im normativen Sinne besser sein könnte“<sup>12</sup>. Damit würde der Begriff strukturelle Gewalt auch sehr bald als Skandalisierungsinstrument missbraucht werden können, zumal er keinen direkten Täter kennt, sondern nur die Folgen für die Opfer ausweist. Damit werde aber zudem die unhintergehbare personale Verantwortung auch für strukturelle und kulturelle Bereiche vernachlässigt.

Trotz dieser hier nicht zu vertiefenden Defizite bleibt jedoch anzuerkennen, dass eine Eingrenzung der Gewalt auf ihre direkten Formen nicht ausreicht, um Gewalt als weitaus komplexeres Phänomen verstehen zu können. Deshalb sind unumgänglich ebenso die kulturellen Legitimationen und strukturellen Dimensionen von Gewalt zu beachten – wiewohl sie schwer fassbar sind. Nachfolgend soll das im Blick auf die Lebensform Familie geschehen. Voraussetzung hierfür ist, Familie auch als soziales System zu begreifen.

### **Familie als soziales System**

Familie ist niemals nur ein personales System, das aus zumindest zwei und nur selten mehr als sechs Personen besteht. Zugleich ist sie ein soziales System, das unlösbar vernetzt ist mit anderen sozialen Systemen. Zwar ist Familie nicht

---

<sup>11</sup> Vgl. J. Galtung, *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998, S. 341ff.

<sup>12</sup> P. Imbusch, *Der Gewaltbegriff*, in: W. Heitmayer, J. Hagan (Hrsg.), *Internationales Handbuch* S. 40.

nur als soziales Teilsystem zu sehen, niemals kann sie aber nicht als solches gesehen werden. Denn Familie existiert immer in einer je bestimmten Gesellschaft, die einer je bestimmten Zeitepoche angehört, und ist daher unaufhörlich in soziale und kulturelle Veränderungsprozesse hineingenommen. Darum gibt es nicht »die« Familie als isoliertes, in sich selbst stehendes System, das in überzeitlicher Perspektive bestimmbar wäre. Familie existiert im sozialen Wandel. Trotz aller Kontinuität war und wird sie stets anders.

In vormoderner Zeit war Familie noch als »Haus« bezeichnet. Sie war Hausgemeinschaft von Mann, Weib, Kindern und Gesinde (Mägde, Knechte, Verwandte...) am bäuerlichen Hof. Als Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft konnte sie noch alle wichtigen Daseinsfunktionen abdecken und daher zu Recht als Zelle der Gesellschaft begriffen werden. Geprägt war sie von harter Arbeit auf den Wiesen, Feldern und Ställen sowie stets bedroht von wetterbedingten Missernten, von Armut und Krankheit.

Das heutige moderne Familienverständnis konnte sich erst seit dem 19. Jahrhundert im Gefolge der fortschreitenden Industrialisierung und damit verbundenen Urbanisierung der Bevölkerung allmählich durchsetzen. Viele der bislang im Rahmen der Hauswirtschaft getätigten Aufgaben erfahren nunmehr eine Auslagerung in diverse soziale Organisationseinheiten, wie etwa ökonomische (Marktwirtschaft) oder dienstleistende (Bildungs-, Gesundheits- und Sozialwesen). Im Zuge dieser Veränderungen wurde Familie auch vermehrt zum Inbegriff des Privaten, in ihren Aufgaben weitgehend reduziert auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommen und auf die Sorge um ein liebevolles und solidarisches Miteinander der in ihr lebenden Personen.

Als Sozialsystem des Privaten vermag Familie aber nur in Abhängigkeit der verschiedenen öffentlichen Sozialsysteme ihr Dasein zu sichern. Damit gerät Familie gewaltig unter Druck, genauer unter den Druck der strukturellen, individuellen und kulturellen Pluralisierung, welche den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess charakterisiert<sup>13</sup>.

Strukturelle Pluralisierung besagt die Ausdifferenzierung und Strukturierung moderner Gesellschaften in diverse soziale Teilsysteme, die jeweils auf bestimmte Funktionen spezialisiert sind und hierbei eine spezifische Eigenlogik entwickeln. Primär relevant für den Modernisierungsprozess haben sich vor allem die Teilsysteme Wirtschaft und Technik, Wissenschaft und Bildung, Politik und Recht sowie Gesundheits- und Sozialwesen erwiesen. Dagegen erscheinen die dem Privatbereich zugeordneten sozialen Teilsysteme Familie und Religion nur mehr sekundär relevant und somit marginalisiert gegenüber den anderen Sozialsystemen.

---

<sup>13</sup> Vgl. zum Folgenden G. Marschütz, *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven*, Münster 2000, S. 109–121.

Individuelle Pluralisierung besagt die mit der strukturellen Pluralisierung notwendig verbundene Herauslösung von Menschen aus ehemals vorgegebenen Sozialformen wie Familie und Dorfstruktur, da hierin nicht mehr alle Daseinsfunktionen erfüllt werden können. Diese Herauslösung verläuft parallel mit einer Einbettung und Integration der Individuen in die modernen Sozialstrukturen, insbesondere in die Teilsysteme Bildung (Schule, Universität) und Wirtschaft (Arbeitsmarkt). Individuelle Pluralisierung bewirkt somit nicht nur einen Zuwachs an neuen Möglichkeiten individueller Lebensgestaltung, die vormals durch familiäre Vorgaben oder den prüfenden Blick der Dorfgemeinschaft oft nicht verwirklicht werden konnten. Sie bewirkt zugleich neue Abhängigkeiten und Zwänge, die vor allem durch die marktförmige Dynamik der modernen Sozialsysteme geprägt sind.

Kulturelle Pluralisierung verdankt sich den unterschiedlichen Werten und Normen, welche die ausdifferenzierten Sozialsysteme generieren, wobei diese nicht selten in erheblicher Spannung zueinander stehen. Dadurch wird die ehemalige Totalität eines kirchlich geprägten und familiär tradierten Werte- und Normenzusammenhangs aufgebrochen und weicht einem Werte- und Normenpluralismus, der divergente moralische Auffassungen und Konzeptionen der Lebensführung aufweist. Ehemals eindeutige normative Orientierungsmuster werden somit relativiert und zur Option unter vielfältig anderen. Dynamisiert wird dieser Prozess der kulturellen Pluralisierung durch die in jüngerer Zeit beständige Zunahme von Kommunikationsmedien.

Diese stets in wechselseitiger Bedingtheit stehenden Pluralisierungsprozesse verdeutlichen zentrale Konturen gesellschaftlicher Modernität, die nicht nur unhintergebar den Kontext familiärer Lebenswelt bilden, sondern zugleich jene Gewalt gegenüber der Lebensform Familie implizieren, die gemäß Galtung als Differenz zwischen der aktuellen und potentiellen Verwirklichung von Familie identifizierbar wird. Dieser Differenz soll nachfolgend in struktureller und kultureller Sicht nachgegangen werden.

### **Zur strukturellen Dimension von Gewalt gegenüber Familien**

In personaler Hinsicht gehört zur Idee der Familie, diese als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ (GS 48) verantwortlich gestalten zu können. Theologisch vertieft im Horizont der menschlichen Berufung zur Liebesgemeinschaft mit Gott besagt das mit den Worten von Papst Johannes Paul II.: „Jede Familie entdeckt und findet in sich selbst den unüberhörbaren Appell, der gleichzeitig ihre Würde und ihre Verantwortung angibt: Familie, »werde«, was du »bist«!“ (FC 17).

Als soziales System erlebt Familie dagegen permanent, nicht sein zu können, was sie sein will. Sie erfährt sich oft weniger als personal gestaltendes denn als von sozial vorgegebenen Strukturen gestaltetes System. Denn moderne Gesellschaften entfalten eine „strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber Familie“<sup>14</sup>, da deren dominante Teilsysteme – allen voran die Wirtschaft, in engem Verbund mit Bildung, Wissenschaft und Technik – sich in ihrer Eigenlogik insofern als kinder- und elternfeindlich erweisen, als sie indifferent gegenüber dem Umstand sind, ob Menschen in Familie leben oder nicht und damit die Privilegierung einer Lebensform ohne Kinder bewirken.

Für den kürzlich, am 1. Jänner 2015, verstorbenen Soziologen Ulrich Beck ist es vor allem die für eine ökonomische Existenzsicherung notwendige Integration in die Erfordernisse des modernen Arbeitsmarktes, welche sich rücksichtslos gegenüber einer selbstbestimmten Gestaltung des Familienlebens auswirkt. Denn das ideale „Marktsubjekt ist in letzter Konsequenz das alleinstehende, nicht partnerschafts-, ehe- oder familien»behinderte« Individuum“<sup>15</sup>. Nur familienfreie Individuen vermögen den Anforderungen moderner, immer prekärer werdenden Arbeitsverhältnisse einigermaßen nachzukommen. Wer jedoch familiäre Verantwortung hat, weiß um die schwierige Vereinbarkeit von Familie und Beruf. Bereits ein halbwegs sicherer Arbeitsplatz mit angemessener Entlohnung, der auch stabile finanzielle und zeitliche Ressourcen für ein Familienleben ermöglicht, stellt immer weniger die Regel dar. Das gestiegene Risiko von Arbeitslosigkeit trifft auch viele Familien. Die Antizipation dieses Risikos bewirkt darum kinderarme Familien, da in ökonomischer Sicht Kinder durch die im Vergleich zu früher weitaus längere Integration in das Bildungssystem auch einen bedeutsamen Kostenfaktor darstellen. Denn mehr denn je orientiert sich verantwortete Elternschaft an der sozial üblichen Norm, *nur dann* und *nur so viele* Kinder bekommen zu sollen, wie man meint, verantwortlich für sie Sorge tragen zu können – und zwar in umfassender Hinsicht, was partnerschaftliche Aspekte ebenso einschließt wie finanzielle, erzieherische und psychische. Die verbreitete Beschränkung auf maximal zwei Kinder erscheint darum als praktikabler Kompromiss zwischen Familien- und Berufsorientierung.

Hinzu kommt, dass berufliche Erfordernisse wie zeitliche Verfügbarkeit und Mobilität den familiären Bedürfnissen zumeist übergeordnet werden müssen, um das Risiko des Arbeitsplatzverlusts minimieren zu können. Da heute mehrheitlich auch Frauen genauso wie Männer eine Lohnerwerbsbiographie realisieren, trägt

---

<sup>14</sup> F.-X. Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*, München 1995, S. 174.

<sup>15</sup> U. Beck, *Freiheit oder Liebe. Vom Ohne-, Mit und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und außerhalb der Familie*, in: U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M. 1990, S. 53.

zudem die herkömmliche Formel „Männer haben Familie, Frauen leben Familie“ nicht mehr. Familie wird vermehrt zur Verhandlungsfamilie. Es gilt auszuhandeln, wer in welchem Ausmaß einer Lohnerwerbsarbeit nachgeht, wer mit welchem Aufwand die Kinder versorgt und wer sich in welchem Umfang um den Haushalt kümmert. Immer öfter zerbrechen Familien an den hier abverlangten Entscheidungen. Zum einen deshalb, weil die innerfamiliäre Aufgabenteilung nach wie vor eine stabile Dominanz traditioneller Muster aufweist, wonach viele Männer ihre primäre Verantwortung weiterhin im Beruf, nicht jedoch in der Familie sehen, wo sie bloß (mehr oder weniger) ihre Mithilfe anbieten. Zum anderen deshalb, weil Frauen jene Mehrfachbelastung immer weniger als selbstverständlich akzeptieren, die ihnen die zugewiesene Verantwortung für Familie *und* Beruf auferlegt.

Die zur ökonomischen Existenzsicherung unvermeidbare Arbeitsmarktintegration impliziert für Familien ein hohes Maß an Entscheidungszumutungen, die aufgrund ihres strukturellen Ursprungs nur bedingt individuell gelöst werden können. So zeigt etwa eine Studie zum Thema Elternwünsche, dass die Geburt eines Kindes die Berufstätigkeit beider Elternteile, also auch die der Frauen, immer kürzer unterbricht, das seitens vieler Arbeitgeber ein rascher beruflicher Wiedereinstieg erwartet wird und damit immer häufiger schon Kleinstkinder in einer Fremdbetreuung untergebracht werden. Diese Praxis widerspricht nicht nur den Bedürfnissen des Kindes, sondern, wie die Studie aufzeigt, ebenso den Wünschen der Eltern. Denn unabhängig von der Verfügbarkeit von Krippenplätzen sprechen sich „knapp zwei Drittel der Eltern gegen eine Fremdbetreuung ihrer Kinder vor Vollendung des dritten Lebensjahres“<sup>16</sup> aus. Auch junge Väter wünschen sich mehrheitlich die Möglichkeit einer qualifizierten Teilzeitarbeit, um speziell die frühe Entwicklung ihrer Kinder mit dem Partner aktiv begleiten zu können. Doch das familienadäquate Modell einer reduzierten Arbeitszeit für Mütter *und* Väter, das sich weder finanziell noch hinsichtlich beruflicher Aufstiegschancen nachteilig für Eltern auswirkt, existiert kaum.

Die strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber Familie findet über das Vereinbarkeitsproblem von Familie und Beruf hinaus beispielsweise auch in einer unzureichenden Entlastung im Steuersystem oder in einer ungenügenden Anrechnung von Kindererziehungs- und Pflegezeiten in der Sozialversicherung ihren

---

<sup>16</sup> M. Müller-Burhop, *Elternwünsche. Eine empirische Studie über Wünsche und Vorstellungen junger Eltern und daraus folgende Konsequenzen für Politik und Gesellschaft*, Würzburg 2008, S. 229. Dass Eltern mit dieser Einstellung intuitiv richtig liegen, wird mittlerweile von neurobiologischen Erkenntnissen bestätigt. Diese zeigen, wie wichtig für Kinder in deren früher Lebensphase stabile Bezugspersonen sind. Das Vorhandensein sicherer Bindungen entscheidet maßgeblich über die Ausbildung und Aufrechterhaltung synaptischer Netzwerke im Gehirn und über die Empfindlichkeit des neurobiologischen Stresssystems – und damit letztlich darüber, welche Chancen später Kinder vorfinden, körperlich, psychisch, geistig und seelisch gesund sein zu können. Vgl. hierzu J. Huber, *Liebe lässt sich vererben. Wie wir durch unseren Lebenswandel die Gene beeinflussen können*, München 2010.

Ausdruck. Letztlich wäre es Aufgabe einer umfassenden Familienpolitik, diese Rücksichtslosigkeiten wirksam zu minimieren. Es müssten dauerhaft soziale Rahmenbedingungen bereitgestellt werden, welche die mit der Entscheidung zur Familie und die mit dem Familienleben verbundenen Folgen risikoärmer und damit attraktiver werden lässt. Die strukturellen Benachteiligungen von Familien im Vergleich zu denjenigen, die ohne Kinder leben, wären also konsequent zu beseitigen. Da das nicht oder unzureichend geschieht, bleiben Familien im Kontext moderner Gesellschaften sowohl in ihrer Gründungsbereitschaft als auch nur in ihrer Lebensfähigkeit strukturell gefährdet.

### **Zur kulturellen Dimension von Gewalt gegenüber Familien**

Eine wirksame Familienpolitik als konstitutives Element der Gesellschaftspolitik stellt weiterhin ein Desiderat dar. Das liegt vor allem daran, dass sozialer Fortschritt primär mit dem Teilsystem Wirtschaft, eng verbunden mit Bildung, Wissenschaft und Technik, und den hierzu gehörenden Werten und Normen identifiziert wird, nicht aber mit Familie. Das hat unmittelbar zur Folge, dass die von und in Familien gelebten Werte und Normen sowie die von Familien erbrachten Leistungen für die Gesellschaft oft verkannt bleiben und nur unzureichende, weil zumeist nur rhetorische Anerkennung finden. Andererseits ist auch die Politik in ihrem Gestaltungsauftrag mehr denn je von wirtschaftlichen Interessen abhängig und vermag daher der zunehmenden Ökonomisierung aller Lebensbereiche wenig entgegenzusetzen. Genau das wäre aber familienpolitisch notwendig, da ökonomische Logik nur ein Teil dessen ist, was zum Gelingen von Familie beiträgt.

Die wirtschaftliche Prämisse des effizienten Umgangs mit knappen Mitteln setzt eine bestimmte Art von Rationalität voraus, welche heute weithin als Inbegriff der Vernunft gilt – insbesondere im Horizont der seit einigen Jahrzehnten massiv fortschreitenden Entfesselung („Liberalisierung“) und Entgrenzung („Globalisierung“) wirtschaftlichen Handelns. Eine solche kulturell bereits tief verwurzelte ökonomische Vernunft entlässt eine Denk- und Handlungslogik, in der die *Marktwirtschaft* tendenziell verabsolutiert wird „zu einer totalen *Marktgesellschaft*, die alles, unser ganzes Leben und auch die Politik der »Sachlogik« des Marktes unterwirft“<sup>17</sup>. Somit wird auch die ursächlich von Liebe und Solidarität geformte familiäre Eigenlogik dieser Unterwerfung ausgesetzt und in ihrer Entfaltung massiv behindert. Denn ökonomische Vernunft bewirkt einen normativen Individualismus, der Kooperation nur eigennützig zur Gewinnmaximierung sucht,

---

<sup>17</sup> P. Ulrich, *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Ausgabe 2., Freiburg i. Br. 2005, S. 11.

aber wenig Sinn für die wechselseitige Achtung und Anerkennung der Menschen als Person sowie für das Gemeinwesen fördert.

In diesem Sinne hält Papst Franziskus in der Enzyklika *Evangelii gaudium* fest: „Diese Wirtschaft tötet“, denn für sie „spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab, wo der Mächtigere den Schwächeren zunichtemacht. Als Folge dieser Situation sehen sich große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt: ohne Arbeit, ohne Aussichten, ohne Ausweg“ (EG 53). Die kulturelle Legitimierung von ökonomischer Vernunft tötet auch Familien. Denn systemtheoretisch betrachtet ist Familie im Vergleich zu anderen sozialen Teilsystemen ein nur kleines und damit in ihrer Eigenlogik sehr leicht verletzbares System. Es würde daher besonderen Schutz und vor allem praktische Anerkennung benötigen.

Eine solche Anerkennung müsste eine Neubewertung familiärer Aufgaben bewirken. Der vorwiegend ökonomisch geformten Sozialkultur entspricht „die rechtliche Herabstufung der Familientätigkeit zu einer wirtschaftlich unerheblichen Leistung“<sup>18</sup>. Diese gilt als Privatsache, weshalb Erziehungsleistungen nur in beruflich, nicht aber in elterlich ausgeübter Form als wirtschaftlicher Wert anerkannt werden. Dass dagegen die in Familien erbrachte Erziehungsarbeit nicht als wichtige produktive Leistung und Investition für die gesellschaftliche Zukunft begriffen wird, ist schwer nachvollziehbar. Denn die Zukunft jeder Gesellschaft basiert nicht allein auf einer funktionierenden Wirtschaft, der Produktion von materiellen Gütern, sondern zugleich auf leistungsfähigen Familien, der quantitativen und qualitativen Reproduktion von Nachkommenschaft sowie der Schaffung und Wahrung von immateriellen Gütern auf der Basis von Liebe, wechselseitiger Achtung und Solidarität. Nur durch solche familiär erbrachten Leistungen, deren Bedeutung oft erst sichtbar wird, wo sie nicht mehr oder nur unzureichend erbracht werden, und – darauf aufbauend – schulischer Ausbildung wird auch eine effiziente Wirtschaft möglich. Wirtschaft ist und bleibt daher von familiären Leistungen abhängig.

Die ethische Frage nach dem Gelingen eines guten Lebens kann darum niemals nur ökonomisch im Sinne eines materiellen Wohlstands beantwortet werden. Damit verbietet sich eine Verabsolutierung der ökonomischen Vernunft als oberstem Prinzip sozialen Handelns. Wirtschaft ist ein *Teilsystem* gesellschaftlichen Lebens, das die zur Erfüllung menschlicher Bedürfnisse erforderlichen Güter bereitstellt. Doch die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse erschöpft sich nicht in solchen Gütern, da zur Entfaltung des Menschen als Person wesentlich auch andere Güter gehören, welche nicht ökonomisch, sondern primär familiär

---

<sup>18</sup> P. Kirchhoff, *Kommt die Familie zu ihrem Recht? Familienrecht in der aktuellen Diskussion*, in: S. Mayer, D. Schulte (Hrsg.), *Die Zukunft der Familie*, München 2007, S. 120.

bereitgestellt werden. Eine Neubewertung von Familientätigkeit müsste diese daher im Vergleich zur Berufstätigkeit gleichrangig und gleichwertig für den Aufbau einer Gesellschaft, die sich als wahrhaft menschliche Gesellschaft begreifen will, anerkennen. Nur auf der Basis einer solchen Neubewertung wäre auch eine Neuverteilung familiärer Tätigkeiten zu etablieren, die es Müttern *und* Vätern ermöglicht, ohne soziale und finanzielle Benachteiligung gegenüber Kinderlosen ausreichend Lebenszeit in die familiäre Lebenswelt zu investieren. Denn Zeit ist wohl das kostbarste Gut, das Eltern ihren Kindern, aber auch Ehepartner einander schulden.

### Theologisch-ethischer Ausblick

In seinen *Minima Moralia* schreibt Theodor W. Adorno, dass es „kein richtiges Leben im falschen“<sup>19</sup> gibt. Gilt das auch für die heutige Familie? Wie kann Familie ein gutes und richtiges Leben führen inmitten einer Gesellschaft, die sich ihr gegenüber strukturell und kulturell rücksichtslos verhält? Diese Frage ist lehramtlichen Dokumenten nicht unbekannt. So hält Papst Johannes Paul II. fest: „Die Ungerechtigkeit, die aus der Sünde stammt, – welche auch tief in die Strukturen der heutigen Welt eingedrungen ist –, behindert oft die Familie in ihrer vollen Selbstverwirklichung und in der Ausübung ihrer fundamentalen Rechte“ (FC 9). Trotz der damit verbundenen Notwendigkeit wirksamer familienpolitischer Maßnahmen, wird aber die „Bekehrung des Geistes und des Herzens“ (ebd.) als fundamentaler erachtet. Dafür gibt es gute Gründe.

Zum einen gründet Moral nicht ursächlich in Strukturen, weshalb erst eine solche Bekehrung „auch auf die Strukturen der Gesellschaft einen wohltuenden und erneuernden Einfluss ausüben“ (ebd.) wird. Zum anderen gibt es auch die empirisch gesicherte „Erkenntnis, dass objektiv idente Strukturen und Lebensumstände subjektiv unterschiedlich wahrgenommen und bewertet werden können sowie die Einsicht, dass subjektive Zufriedenheit und Situationswahrnehmung das Handeln von Personen zum Teil nachhaltiger und unmittelbarer beeinflussen können, als die objektiven Lebensumstände“<sup>20</sup>. Das besagt: Obwohl menschliches Handeln niemals losgelöst von sozialen Bedingungen reflektiert werden kann, ist es dennoch niemals nur als Reflex gesellschaftlicher Vorgaben, sondern immer auch als genuin eigenständiges Handeln zu begreifen. Darum hat Adorno seinen oben zitierten bekannten Satz auch nicht als Verunmöglichung der

<sup>19</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia*, in: Idem, „Gesammelte Schriften“ Bd. 4, Frankfurt a. M. 1997, S. 43.

<sup>20</sup> N.F. Schneider, *Familie und private Lebensführung in West- und Ostdeutschland. Eine vergleichende Analyse des Familienlebens 1970–1992*, Stuttgart 1994, S. 38.

Möglichkeit von Moral aufgefasst. In seiner Vorlesung von 1956/1957 zur Moralphilosophie betont er, dass man stets so zu leben bemüht sein müsse, „wie man in einer befreiten Welt glaubt leben zu sollen, gleichsam durch die Form der eigenen Existenz, mit all den unvermeidbaren Widersprüchen und Konflikten, die das nach sich zieht, versuchen, die Existenzform vorwegzunehmen, die die eigentlich richtige wäre“<sup>21</sup>.

Die eigentlich richtige, vorwegzunehmende Existenzform von Familie ist, eine Institution der Würde zu sein und sein zu sollen. Ehe und Familie sind das einzige soziale System, das als umfassende Liebes- und Lebensgemeinschaft sowohl zum Ziel wie auch zum Inhalt hat, die in ihr lebenden Menschen *als Person*, das heißt, um ihrer selbst willen zu achten. Ein solches Ethos der Menschenwürde prägt die Idee von Familie. In der Praxis erfordert es, wie der Philosoph Peter Bieri detailreich zeigt, „eine bestimmte Art und Weise, ein menschliches Leben zu leben“<sup>22</sup>. Hierzu gehört unter anderem, dass Familienmitglieder einander nicht benutzen, sondern als Selbstzweck behandeln und als gleichberechtigt anerkennen und achten, dass sie einander nicht demütigen und bevormunden oder die Selbstständigkeit des Denkens und Entscheidens nehmen, ebenso vor anderen nicht zur Schau stellen, bloßstellen oder auslachen. Stets geht es in einer solchen Lebensform der Würde darum, wie ich andere und wie andere mich behandeln. Hierin entscheidet sich die Erfahrung der Würdigung, auf die jeder Mensch notwendig verwiesen ist. Und hierin entdecken christliche Familien auch den Verweis auf Gott, wenn „die Glaubenden auch ihre Sache sein lassen, was Gott zu seiner ureigenen Sache gemacht hat: die Würdigung des Menschen“<sup>23</sup>.

Der Verweis auf die Notwendigkeit einer adäquaten Familienpolitik wird deshalb nicht unwichtig. Denn auch „im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ (GS 63).

## Violence against families. Theological ethical challenges

**Summary.** When we talk about violence in the context of the family, we mostly consider violence within families. A fair amount of studies have analysed this phenomenon. This article, however, deals with the forms of structural and cultural violence families encounter in our societies. First,

---

<sup>21</sup> T.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie. Vorlesung 1956/57 an der Universität Frankfurt a. M. Zit. n. G. Schweppenhäuser, Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg 1993, S. 192.

<sup>22</sup> P. Bieri, *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde*, München 2013, S. 12.

<sup>23</sup> J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2000, S. 396.

we will clarify conceptions on violence, especially on structural and cultural violence. Then, we will talk about the structural, cultural and individual processes of pluralization in our modern society, and about the way these processes affect families. Finally, we will point out the crucial aspects of cultural and structural violence that families encounter. These aspects have proven to make it difficult for people to found a family to begin with, and for already existing families to survive. From a theological-ethical perspective, we have to call for a responsible family policy, and make sure that marriage and the family are encouraged in their specific dignity and logic.

**Keywords:** family, structural violence, cultural violence, human dignity, theological ethics.

### **Przemoc wobec rodzin. Teologiczne wyzwania etyczne**

**Streszczenie.** Mówiąc o przemocy w kontekście rodzinnym, zazwyczaj bierze się pod uwagę przemoc wewnątrz rodzin. W wielu badaniach przeanalizowano to zjawisko. Autor artykułu zajmuje się formami strukturalnej i kulturowej przemocy nad rodzinami, którą spotyka się w naszych społeczeństwach. Najpierw wyjaśnia koncepcję przemocy, zwłaszcza przemocy strukturalnej i kulturowej. Następnie omawia strukturalne, kulturowe i indywidualne procesy pluralizacji w nowoczesnym społeczeństwie oraz ich wpływ na rodziny. Wreszcie zwraca uwagę na kluczowe aspekty przemocy kulturowej i strukturalnej, na które napotykają rodziny. Aspekty te wskazują na utrudnienia w zakładaniu rodzin oraz obrazują, w jaki sposób wpływają na życie rodzin już istniejących. Analiza problematyki w perspektywie teologiczno-etycznej pozwoliła na wniosek o konieczności wzywania do odpowiedzialnej polityki rodzinnej i upewniania się, że małżeństwo i rodzina są wspierane zgodnie z potrzebami wynikającymi z godności oraz logiki.

**Słowa kluczowe:** rodzina, przemoc strukturalna, przemoc kulturowa, godność człowieka, etyka teologiczna.

**Marcin Składanowski**

Instytut Ekumeniczny

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## PROBLEM PRZEMOCY WOBEC KOBIEC W PRACACH ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

**Streszczenie.** Przedstawiany tekst ma na celu zarysowanie ważnego fragmentu ekumenicznej działalności na rzecz kobiet, jakim jest chrześcijańska analiza zjawiska przemocy wobec kobiet oraz jej przeciwdziałanie. Problem ten został ukazany na przykładzie działalności największej organizacji ekumenicznej – Światowej Rady Kościołów, założonej w 1948 r., gromadzącej większość chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot. Wprawdzie Kościół katolicki nie jest członkiem Światowej Rady Kościołów, niemniej jednak aktywnie z nią współpracuje. Z tego powodu również z katolickiego punktu widzenia celowe wydaje się przyjrzenie się wspomnianemu obszarowi działalności ŚRK.

Artykuł jest prezentacją głównych elementów analizy zjawiska przemocy wobec kobiet obecnych w wypowiedziach Światowej Rady Kościołów oraz teologów i teolożek związanych z Radą. W dalszym etapie przedstawione są w nim ważniejsze inicjatywy ŚRK na rzecz przeciwdziałania przemocy wobec kobiet. Autor artykułu omawia elementy refleksji teologicznej, ważniejsze inicjatywy społeczne, polityczne i edukacyjne oraz związane z nimi trudności o charakterze światopoglądowym i etycznym. Tekst kończy się zestawieniem wniosków i zarysowaniem perspektyw dalszej ekumenicznej działalności w omawianym kierunku.

**Słowa kluczowe:** przemoc, kobiety, Światowa Rada Kościołów, ekumenizm.

### Wprowadzenie

Zapoczątkowany w 1910 r. w czasie Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu ruch ekumeniczny wyrósł z pragnienia wyrażanego przez wielu chrześcijan, zwłaszcza misjonarzy, aby móc dawać wspólne świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa. Stąd też przedstawiciele tego ruchu nie mogą i nie ograniczają się do podejmowania kwestii doktrynalnych. Nawet jeśli w licznych dialogach ekumenicznych, do których od czasu II Soboru Watykańskiego aktywnie włączył się Kościół katolicki, zagadnienia dogmatyczne i etyczne są kluczowe na

drodze do pojednania Kościołów chrześcijańskich, to jednak żywa wiara domaga się świadectwa przejawiającego się we wspólnym działaniu chrześcijan – zwłaszcza w tych obszarach współczesnego życia ludzkiego, gdzie godność człowieka jest kwestionowana lub relatywizowana. Z tych powodów organizacje i instytucje ekumeniczne są również aktywne na polu działalności społecznej, politycznej i ekonomicznej.

W obszarze takiej ekumenicznej działalności, w której kwestie społeczne, polityczne i ekonomiczne są sposobnością do dawania autentycznego świadectwa wiary, niezwykle ważna, a zarazem wciąż trudna i kontrowersyjna, jest działalność Kościołów na rzecz kobiet oraz promocja równouprawnienia kobiet i mężczyzn we wszystkich przejawach życia społecznego. Problematyka ta jest nie do przecenienia, zwłaszcza w odniesieniu do postaw ludzi, którzy sprzeciwiają się biblijnemu założeniu o równej godności kobiet i mężczyzn wynikającej z ich stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. Kontrowersje biorą się z kolei z obecności w niektórych formach działalności ekumenicznej na rzecz równouprawnienia takich elementów światopoglądowych, które pochodzą z prądów ideowych dalekich od chrześcijaństwa. Niemniej jednak istniejące trudności nie obniżają wartości ekumenicznego zaangażowania chrześcijan na rzecz kobiet i uznania należnego im miejsca w życiu społecznym, a jedynie skłaniają do refleksji nad tym, czy wszystkie elementy tego zaangażowania w pełni wyrażają chrześcijańską naukę o człowieku i służą jej promocji.

Przedstawiany tekst ma na celu zarysowanie ważnego fragmentu ekumenicznej działalności na rzecz kobiet, jakim jest chrześcijańska analiza zjawiska przemocy wobec kobiet oraz jej przeciwdziałanie. Problem ten zostanie przedstawiony na przykładzie działalności największej organizacji ekumenicznej – Światowej Rady Kościołów (ŚRK), założonej w 1948 r., gromadzącej większość chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot. Wprawdzie Kościół katolicki nie jest członkiem ŚRK, niemniej jednak aktywnie z nią współpracuje – jako członek agendy doktrynalnej (Komisja „Wiara i Ustrój”), przez wspólne gremium konsultacyjne (Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła katolickiego), jak też przez włączanie się w konkretne obszary aktywności Rady i jej agend. Z tego powodu, również z katolickiego punktu widzenia, celowe wydaje się przyznanie się wspomnianemu obszarowi działalności ŚRK.

Przedstawienie problematyki wskazanej w temacie rozpoczyna prezentacja głównych elementów analizy zjawiska przemocy wobec kobiet, omawianych przez ŚRK oraz teologów i teolożki związane z Radą. W dalszej kolejności przedstawione są ważniejsze inicjatywy ŚRK na rzecz przeciwdziałania przemocy wobec kobiet. Ostatnia część przedstawia wnioski i zarysowuje perspektywy dalszej ekumenicznej działalności w omawianym obszarze współpracy ekumenicznej.

## 1. Główne elementy ekumenicznej analizy zjawiska przemocy wobec kobiet

Badacze współczesnych zjawisk i problemów społecznych – wywodzący się z różnych środowisk i działający zarówno w instytucjach świeckich, jak i kościelnych – zauważają, że na początku XXI w. różnych form ucisku, przemocy, wykluczenia czy ubóstwa najczęściej doświadczają kobiety. Płeć pozostaje wciąż istotnym kryterium społecznej marginalizacji czy opresji<sup>1</sup>. Na podstawie prowadzonych badań można stwierdzić, że w dzisiejszym świecie większość ofiar przemocy na tle seksualnym stanowią kobiety, co – w niektórych kontekstach – powiązane jest z innymi formami przemocy. W Afryce są one większością ofiar HIV/AIDS<sup>2</sup>. W krajach doświadczających trudności ekonomicznych stanowią one większość populacji osób żyjących w ubóstwie i niemających szans na równy dostęp do edukacji<sup>3</sup>. Także w rzeczywistości społecznej i politycznej krajów rozwiniętych kobiety często spotykają się z marginalizacją czy też z ograniczeniami w równym uczestnictwie w życiu politycznym i ekonomicznym<sup>4</sup>. Te negatywne zjawiska nie dotyczą tylko kobiet, lecz odciskają się destrukcyjnie na całych wspólnotach. Dlatego Światowa Organizacja Zdrowia wskazuje, że przemoc – głównie wobec kobiet – jest zagrożeniem dla zdrowia całej ludzkości<sup>5</sup>.

Światowa Rada Kościołów podejmuje od samego początku, czyli od zgromadzenia założycielskiego w Amsterdamie w 1948 r., wiele wysiłków na rzecz promocji sprawiedliwych relacji między mężczyznami i kobietami. Zauważa się jednak, że cel ten nie został osiągnięty, także wskutek niesprawiedliwych relacji istniejących w Kościołach członkowskich ŚRK<sup>6</sup>. Z tego powodu teksty formacyjne wydawane przez Radę i jej agendy wraz z teologicznymi komentarzami osób zaangażowanych w jej prace służą najpierw scharakteryzowaniu sposobów i skali przemocy wobec kobiet, aby zgodnie z ekumenicznymi ustaleniami chrześcijanie mogli podjąć wspólne działania na rzecz wyeliminowania tego zjawiska.

W materiałach opracowywanych przez Radę i w komentarzach do nich podkreśla się złożoność zagadnienia przemocy, której kryterium jest płeć (*gender-*

<sup>1</sup> S. Clarke, *God of Life, God in Life, and God for Life: Lead All of Us through the Wisdom of the Crushed Ones to Justice and Peace*, „The Ecumenical Review” 2012, t. 64, nr 4, s. 441–442.

<sup>2</sup> N.J. Njoroge, *Daughters of Africa Heed the Call for Justice, Peace, and Fullness of Life*, „International Review of Mission” 2013, t. 10, nr 1, s. 31.

<sup>3</sup> M.J. Mananzan, M. Oduyoye, L. Russel, E. Tamez, *The Spirit Is Troubling the Water. Statement on the Ecumenical Decade: Churches in Solidarity with Women*, w: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, red. M. Kinnamon, B.E. Cope, wyd. 2, Geneva 2002, s. 224.

<sup>4</sup> R. Cosca, *Just Unity. Toward a True Community of Women and Men in the Church*, „The Ecumenical Review” 2014, t. 66, nr 1, s. 39.

<sup>5</sup> A. Gnanadason, *Violence against Women Is Sin*, „The Ecumenical Review” 2012, t. 64, nr 3, s. 242.

<sup>6</sup> R. Cosca, *Just Unity*, s. 39.

*based violence*). Przemoc ta ma charakter fizyczny, seksualny, psychiczny, emocjonalny, wyraża się w ograniczaniu wolności, różnych przejawach przymusu w sferze publicznej i prywatnej. Obejmuje ona także przemoc domową, gwałt, wykorzystywanie seksualne, zmuszanie do prostytucji czy wielorakie przejawy poniżania. Wyrazem przemocy opartej na płci jest również zjawisko zabijania dzieci (także nienarodzonych) płci żeńskiej czy też okaleczanie kobiet. W niektórych kulturach poważnym problemem jest przemoc związana z posagiem. Gdy chodzi o różnorodność form przemocy opartej na płci, to chociaż na taką przemoc narażeni są wszyscy ludzie, w tym również mężczyźni, jednak zdecydowaną większość jej ofiar stanowią kobiety i dziewczęta<sup>7</sup>. Formy przemocy i jej nasilenie różnią się w zależności od kontekstu kulturowego, społecznego, ekonomicznego i politycznego. Niektóre z form przemocy są silnie uwarunkowane kulturowo, jak np. okaleczanie (obrzezanie) kobiet<sup>8</sup> czy też aborcja dzieci nienarodzonych płci żeńskiej<sup>9</sup>, a przez to ich zasięg jest ograniczony. Inne z kolei są bardziej powszechne. Niezależnie od występujących różnic żadne społeczeństwo nie jest całkowicie wolne od przemocy<sup>10</sup>. Na powagę sytuacji wpływają dwa czynniki. Po pierwsze, w znacznej mierze problem przemocy bywa ukrywany przez same ofiary, zwłaszcza jeśli chodzi o przemoc domową, traktowaną jako sprawa prywatna osób będących jej sprawcami i ofiarami. Po drugie, w niektórych kulturach – opartych na tradycyjnie pojmowanych rolach kobiet i mężczyzn, promujących społeczną dominację mężczyzn oraz przypisujących kobietom role podporządkowane, skupiające się głównie na życiu domowym – pewne aspekty przemocy zostały usankcjonowane, mając nie tylko umocowanie prawne, lecz przede wszystkim akceptację społeczną, w tym również samych doświadczających jej kobiet<sup>11</sup>. Ponadto, badacze problematyki zauważają, że pewne formy przemocy wobec kobiet bywały akceptowane lub przynajmniej nie spotykały się z należną reakcją ze strony Kościołów chrześcijańskich<sup>12</sup>. Tę złożoność kwestii przemocy wobec kobiet jednoznacznie podsumowuje znana działaczka ekumeniczna Aruna Gnanadason, cytując amerykańską teologkę Mary Hunt, której zdaniem żyjemy

<sup>7</sup> P. Sheerattan-Bisnauth, *Gender Based Violence. Introduction*, w: *Created in God's Image. From Hegemony to Partnership. A Church Manual on Men as Partners: Promoting Positive Masculinities*, red. P. Sheerattan-Bisnauth, P.V. Peacock, Geneva 2010, s. 115; H. Meyer-Wilmes, *Excessive Violence against Women in the Name of Religion*, „Concilium” 1997, nr 4, s. 56.

<sup>8</sup> Zob. wspólny dokument różnych agend ONZ poświęcony temu zjawisku: *Eliminating Female Genital Mutilation*, w: *United Nations* [online], dostęp: 14.11.2014, <[http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/csw52/statements\\_missions/Interagency\\_Statement\\_on\\_Eliminating\\_FGM.pdf](http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/csw52/statements_missions/Interagency_Statement_on_Eliminating_FGM.pdf)>.

<sup>9</sup> Zob. F. Arnold, S. Kishor, T.K. Roy, *Sex-Selective Abortions in India*, w: *Queen's University. Queen's Economics Department* [online], dostęp: 14.11.2014, <[http://qed.econ.queensu.ca/pub/faculty/sumon/sexabortions\\_india.pdf](http://qed.econ.queensu.ca/pub/faculty/sumon/sexabortions_india.pdf)>.

<sup>10</sup> A. Gnanadason, *Violence against Women Is Sin*, s. 242.

<sup>11</sup> P. Sheerattan-Bisnauth, *Gender Based Violence. Introduction*, s. 115–116.

<sup>12</sup> H. Meyer-Wilmes, *Excessive Violence against Women...*, s. 56.

„w świecie kontekstualnej przemocy i epizodycznej sprawiedliwości”<sup>13</sup>. Współcześnie przemoc ma często charakter strukturalny. Jest obecna w systemach politycznych, ekonomicznych, a niekiedy także w życiu kościelnym<sup>14</sup>.

Powszechność i różnorodność form przemocy wobec kobiet oraz fakt, że są za nią odpowiedzialni także chrześcijanie, mobilizuje uczestników ruchu ekumenicznego do podjęcia działań przeciwko temu zjawisku. Przemoc wobec kobiet jest z chrześcijańskiego punktu widzenia grzechem<sup>15</sup>. Komitet Centralny ŚRK zauważa, że chrześcijanie nie mogą uczestniczyć w przejawach przemocy i niesprawiedliwości, a Kościoły mają obowiązek z całą mocą je potępiać<sup>16</sup>. Chrześcijańskie zaangażowanie w walce z przemocą wobec kobiet nie jest wyizolowanym i marginalnym problemem aktywności kościelnej w świecie. Wpisuje się ono w obronę chrześcijańskiej wizji człowieka. W tym sensie walka z przemocą jest walką o chrześcijańską antropologię i oparte na niej zasady życia społecznego, politycznego i gospodarczego<sup>17</sup>.

## 2. Inicjatywy Światowej Rady Kościołów i jej agend

Światowa Rada Kościołów wskazuje, że walkę z przejawami niesprawiedliwości i ucisku widzi jako jeden z ważniejszych celów swojej działalności, wpisujący się w szersze dążenie do przemiany świata, tak aby był bardziej sprawiedliwy, odpowiadający godności człowieka, a więc również stwórczemu zamiarowi Boga, któremu sprzeciwia się grzech<sup>18</sup>. Dlatego właśnie ruch ekumeniczny nie tylko ujawnia przypadki niesprawiedliwości wobec kobiet, zwłaszcza przejawiającej się w przemocach, ale również, okazując solidarność z nimi, zmierza do promowania alternatywnych, wolnych od przemocy, wzorców relacji między mężczyznami i kobietami<sup>19</sup>.

Taka działalność ŚRK i jej wyspecjalizowanych agend ma dwie zasadnicze płaszczyzny. Pierwszą z nich jest refleksja teologiczna nad zjawiskiem przemo-

<sup>13</sup> A. Gnanadason, *Violence against Women Is Sin*, s. 242.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 242–243.

<sup>15</sup> H. Meyer-Wilmes, *Excessive Violence against Women...*, s. 57–58.

<sup>16</sup> WCC Central Committee, *Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice*, w: *The Ecumenical Movement*, s. 217.

<sup>17</sup> M. Barot, *Considerations on the Need for a Theology of the Place of Women in the Church*, w: *The Ecumenical Movement*, s. 427; M.J. Mananzan, M. Oduyoye, L. Russel, E. Tamez, *The Spirit Is Troubling...*, s. 225–226.

<sup>18</sup> WCC Central Committee, *Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice*, w: *The Ecumenical Movement*, s. 217; M. Grey, *The Role of Women in Overcoming Violence*, „Concilium” 1997, nr 4, s. 66; B. Haddad, *Service or Subsistence? Diakonia in Our Globalized, Gendered World*, „The Ecumenical Review” 2014, t. 66, nr 3, s. 277.

<sup>19</sup> P. LenkaBula, *Choose Life, Act in Hope. African Churches Living out the Accra Confession. A study Resource on the Accra Confession: Covenanting for Justice in the Economy and Earth*, Geneva 2009, s. 126.

cy wobec kobiet, stanowiąca część chrześcijańskiej refleksji antropologicznej. Na drugą natomiast składają się konkretne inicjatywy społeczne, polityczne i edukacyjne. Zaznaczyć trzeba także, że istnieją sposoby podejmowanych działań, budzące zastrzeżenia także w samej Radzie i wśród jej Kościołów członkowskich.

## 2.1. Refleksja teologiczna

Specyficznym rysem działalności ŚRK jest podejmowanie wyspecjalizowanych programów – zarówno w obszarze refleksji teologicznej, jak i działalności społecznej czy formacyjnej. W wielu programach dotyczących teologicznych badań, inicjowanych przez ŚRK, znalazła się szeroko rozumiana problematyka równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Dotyczy to przede wszystkim badań teologicznych z zakresu chrześcijańskiego rozumienia stworzenia, wspólnoty ludzkiej oraz teologicznych i etycznych wymiarów chrześcijańskiego zaangażowania ekologicznego. Podejmowana na forum ekumenicznym ta problematyka antropologiczna ma swoje korzenie w fundamentach doktryny chrześcijańskiej. Dlatego w programie „Wspólnota Kobiet i Mężczyzn w Kościele” wzięła udział doktrynalna agenda ŚRK – Komisja „Wiara i Ustrój”<sup>20</sup>.

Warto zwrócić uwagę na dwa najbardziej znaczące etapy teologicznej refleksji ŚRK nad problemem przemocy wobec kobiet i możliwościami jej przeciwdziałania. Pierwszym jest program na rzecz sprawiedliwości, pokoju i integralności stworzenia (*Justice, Peace, Integrity of Creation*, JPIC). W dokumentach, będących rezultatem tego programu, kładzie się nacisk na równą godność kobiet i mężczyzn stworzonych na obraz Boży<sup>21</sup> oraz wynikający z tej teologicznej podstawy chrześcijański sprzeciw wobec takich form patriarchy, które utrwalają przemoc wobec kobiet w ich domach i społecznościach. W szczególności chrześcijanie piętnują ekonomiczną i społeczną eksploatację kobiet, zwłaszcza wykorzystywanie pracy kobiet biednych czy też kobiet zmuszonych wskutek działań wojennych lub konfliktów etnicznych do opuszczenia własnego miejsca zamieszkania<sup>22</sup>.

Problem przemocy wobec kobiet znalazł się także w refleksji ostatniego X Zgromadzenia ŚRK w Pusan w Korei Południowej (30 października – 8 listopada 2013 r.), poświęconego zagadnieniom sprawiedliwości i pokoju. Problematyka niesprawiedliwości i opresji wpisana została w teologiczny namysł nad Kościołem będącym wspólnotą kobiet i mężczyzn, razem powołanych do dawania

<sup>20</sup> R. Cosca, *Just Unity*, s. 40.

<sup>21</sup> WCC World Convocation on Justice, Peace and the Integrity of Creation, *Ten Affirmations on Justice, Peace and the Integrity of Creation*, w: *The Ecumenical Movement*, s. 319.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 320.

świadczenia wiary. W tym kontekście zwrócono uwagę na szczególnie palące dla chrześcijan kwestie: niewolnictwo kobiet, handel kobietami, wykorzystywanie ich pracy, odnosząc się również do kwestii niesprawiedliwych stosunków polityczno-ekonomicznych, sprzyjających tym zjawiskom<sup>23</sup>.

## 2.2. Aktywność społeczna, polityczna i edukacyjna

Z refleksją teologiczną ściśle związana jest społeczna, polityczna i edukacyjna działalność ŚRK na rzecz walki z przemocą wobec kobiet.

Dotychczas największą inicjatywą w tej dziedzinie była Ekumeniczna Dekada Kościołów w Solidarności z Kobietami (1988–1998)<sup>24</sup>. Odbyły się spotkania i liczne formy społecznej aktywności Kościołów chrześcijańskich na kilku kontynentach. W tym czasie odbywały się wizyty studyjne osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny w krajach, w których w różnej formie zjawisko przemocy wobec kobiet dotyka życia społecznego i kościelnego. W ramach Dekady Rada rozwijała także formacyjny program na rzecz kobiet, zmierzający poprzez edukację do usunięcia form przemocy zakorzenionych w niektórych kulturach (takich jak „honorowe zabójstwa”) czy też związanych z nadużyciami w sferze ekonomicznej (zmuszanie do prostytucji, handel kobietami i dziećmi, pornografia)<sup>25</sup>.

Innym ważnym programem formacyjnym, uwzględniającym elementy oddziaływania społecznego i politycznego Kościołów, była Dekada na rzecz Przewyciężenia Przemocy (2001–2010), która w działaniach edukacyjnych oraz społeczno-politycznych miała na celu zarówno promocję pozytywnego rozumienia męskości, wolnego od przemocy wobec kobiet, jak również nacisk na instytucje odpowiedzialne za tworzenie i egzekwowanie prawa, aby w większym stopniu chroniły kobiety przed przejawami przemocy – zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym<sup>26</sup>.

Światowa Rada Kościołów angażuje się ponadto w Ekumeniczną Inicjatywę ds. HIV i AIDS w Afryce (*Ecumenical HIV and AIDS Initiative in Africa*), której celem jest działalność edukacyjna zmierzająca z jednej strony do przekazania kobietom afrykańskim niezbędnej wiedzy na temat niebezpieczeństwa zarażenia się wirusem HIV, jak również przeciwdziałanie przemocy seksualnej,

<sup>23</sup> A. McCalman, *WCC's 60-year journey for gender justice continues*, w: *10th Assembly of the World Council of Churches*, dostęp: 14.11.2014, <<http://wcc2013.info/en/news-media/all-news/wcc2013s-60-year-journey-for-gender-justice-continues>>.

<sup>24</sup> R. Cosca, *Just Unity*, s. 40.

<sup>25</sup> A. Gnanadason, *A Church in Solidarity with Women: Utopia or Symbol of Faithfulness*, „*Concilium*” 1996, nr 1, s. 76–77; eadem, *Violence against Women Is Sin*, s. 243–245.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 246–247.

ponieważ – zwłaszcza w kontekście afrykańskim – to ona jest przyczyną znacznej części zarażeń kobiet (i ich dzieci) wirusem HIV i zachorowań na AIDS<sup>27</sup>.

### 2.3. Trudności

Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne trudności związane z niektórymi inicjatywami podejmowanymi przez ŚRK i jej wyspecjalizowane agendy. Mają one dwojaki charakter – światopoglądowy i etyczny.

W wymiarze światopoglądowym zauważa się często, że wypowiedzi teologiczne i skorelowane z nimi programy edukacyjne Rady są inspirowane nie tylko przez chrześcijańską wizję człowieka, lecz również przez dalekie od chrześcijaństwa nurty feminizmu, silnie przeciwstawiające kobiety i mężczyzn oraz ukazujące relacje we wspólnocie kościelnej w taki sam sposób, jak relacje wewnątrz każdej innej społeczności świeckiej. Stąd m.in. wynika tendencja do łączenia problematyki niesprawiedliwości (w tym przemocy) wobec kobiet z innymi kwestiami, takimi jak parytety kobiet i mężczyzn w różnych strukturach Rady czy też działania na rzecz dopuszczenia ordynacji kobiet również w tych Kościołach członkowskich Rady (głównie Kościołach wschodnich), które jej nie praktykują. Obecność treści ściśle feministycznych w tekstach mających na celu przeciwdziałanie przemocy wobec kobiet budzi sprzeciw przedstawicieli wschodniego chrześcijaństwa<sup>28</sup>.

Związek programów edukacyjnych Rady z ruchem feministycznym ma również swoją kontynuację etyczną. Feministyczne inspiracje niektórych tekstów i inicjatyw ŚRK sprawiają, że często łączy się w nich problematykę przemocy wobec kobiet z tzw. zdrowiem reprodukcyjnym, widząc w umożliwieniu przerywania ciąży czy też w upowszechnieniu antykoncepcji środek walki o równouprawnienie kobiet i przeciwstawienia się ich uciskowi ze strony mężczyzn<sup>29</sup>. Takie elementy treściowe sprawiają jednak, że postulowane działania na rzecz zwalczania przemocy wobec kobiet nie mogą spotkać się z pełnym uznaniem wszystkich Kościołów chrześcijańskich, co osłabia w pewnym stopniu oddziaływanie inicjatyw Rady.

## 3. Wnioski i perspektywy

Światowa Rada Kościołów podejmuje wiele badań i działań ekumenicznych o charakterze praktycznym, zmierzając przez edukacyjne inicjatywy Kościołów członkowskich, jak też w pewnej mierze przez ich nacisk społeczno-polityczny, do

<sup>27</sup> N.J. Njoroge, *Daughters of Africa Heed...*, s. 38.

<sup>28</sup> R. Cosca, *Just Unity*, s. 42; B. Haddad, *Service or Subsistence?*, s. 277.

<sup>29</sup> E.A. Kirkley, *The Rights of Women and Human Rights: Achievements and Contradictions*, „Concilium” 2002, nr 5, s. 15–16.

promocji chrześcijańskiego rozumienia godności człowieka oraz chrześcijańskiej wizji życia społecznego. W ten obszar działalności Rady wpisują się również inicjatywy zmierzające do ujawniania i zwalczania zjawiska przemocy wobec kobiet. Mimo podejmowanych działań, także w samym środowisku osób zaangażowanych w prace Rady, dają się słyszeć głosy o ich ograniczonej skuteczności oraz zasięgu<sup>30</sup>.

Należy stwierdzić, że z pewnością omawiana działalność ŚRK jest potrzebna i jest wyrazem autentycznego włączania się chrześcijan należących do różnych Kościołów i Wspólnot w głoszenie wiary i dawanie świadectwa. W tym sensie działalność ta ma również znaczenie ekumeniczne, bowiem umożliwia chrześcijanom podejmowanie wspólnego zaangażowania inspirowanego wiarą. Wydaje się, że wielkie problemy – społeczne, ekonomiczne czy etyczne – przed którymi staje ludzkość na początku XXI w., domagają się wspólnej reakcji chrześcijan.

W inicjatywach Rady obecne są wątki, które osłabiają ich siłę. Jest to przede wszystkim przenikanie do tekstów oraz programów Rady treści pozachrześcijańskich, inspirowanych światopoglądami dalekimi od Ewangelii. Widoczne jest to m.in. w stosowaniu do opisu sytuacji kobiet oraz mniejszości seksualnych języka „praw reprodukcyjnych” czy też „zdrowia reprodukcyjnego”, jak też w mówieniu o relacjach między mężczyznami a kobietami, zwłaszcza odnoszących się do sfery seksualnej, głównie w kategoriach patriarchalnej opresji wzmocnionej przez tradycyjne chrześcijańskie normy. Prowadzi to do rozpatrywania problemów doświadczanych przez kobiety w życiu rodzinnym poza kontekstem chrześcijańskiej antropologii<sup>31</sup>. Konsekwencją tego jest rozmaita etyczna ocena innych zjawisk związanych z godnością człowieka oraz równymi prawami kobiet i mężczyzn. Ta rozbieżność jest ponadto odbiciem niejednorodności nauczania etycznego Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, w tym również denominacji wchodzących w skład ŚRK. Dopóki rozbieżności etyczne stanowią trudność współczesnego dialogu ekumenicznego, dopóty również ich obecność w praktycznych działaniach organizacji takich jak ŚRK będzie budziła kontrowersje.

Ta wewnętrzna trudność współczesnego ruchu ekumenicznego, jaką jest ścieranie się w działalności ŚRK na rzecz kobiet elementów inspirowanych Ewangelią oraz zasygnalizowanych wyżej ujęć i ocen właściwych niechrześcijańskim nurtom politycznym i światopoglądowym, nie może być jednak powodem do rezygnacji ruchu ekumenicznego z działań na rzecz godności człowieka, w tym walki z przemocą wobec kobiet. Świadomość istnienia kwestii nierozwiązanych może pomóc organizacjom, takim jak ŚRK, w takim formułowaniu celów działania, by uniknąć zagadnień kontrowersyjnych, umożliwiając wszystkim chrześcija-

<sup>30</sup> R. Cosca, *Just Unity*, s. 41.

<sup>31</sup> M. Kurian, *An Ecumenical Framework for a Liberative Human Sexuality. Toward a Culture of Justice and Peace*, „The Ecumenical Review” 2012, t. 64, nr 3, s. 338–345.

nom wspólny udział w walce z patologiami społecznymi, wśród których szczególnym problemem jest przemoc, nie tylko kwestionująca godność doświadczających jej osób, lecz również destrukcyjnie oddziałująca na życie ludzkich wspólnot.

### **The Problem of Violence against Women in the Activities of the World Council of Churches**

**Summary.** The article aims to outline an important part of ecumenical activities on behalf of women, which is a Christian analysis of the phenomenon of violence against women (or gender-based violence) and its countermeasures. The problem is presented using the example of the activities of the largest ecumenical organization – the World Council of Churches (WCC), founded in 1948, which unites most of the Christian Churches and Communities. Although the Catholic Church is not a member of the WCC, it cooperates in the WCC's activities. For this reason, it seems desirable to analyse this area of the WCC's activities from the Catholic perspective. The article comes from the main elements of the analysis of violence against women as presented in the WCC's statements, and in the writings of theologians involved in the works of the Council. Then it presents the major initiatives of the WCC to counter violence against women. It mentions some elements of theological reflection, important social, political and educational initiatives, as well as some worldviews and ethical difficulties related to them. The paper ends with conclusions and perspectives for further ecumenical activity in this field.

**Keywords:** violence, women, World Council of Churches, ecumenism.

### **Probleme der Gewalt gegenüber Frauen in den Aktivitäten des Weltkirchenrates**

**Zusammenfassung.** Der vorliegende Text verfolgt das Ziel, das wichtige Element des ökumenischen Engagements für Frauen zu skizzieren, das die christliche Analyse des Gewaltphänomens gegenüber Frauen und des Engagements dagegen darstellen. Dieses Problem wird anhand der Aktivitäten der größten ökumenischen Organisation – des Weltkirchenrates analysiert, der 1948 gegründet und die meisten christlichen Kirchen und Gemeinschaften umfasst. Die katholische Kirche ist zwar nicht Mitglied des Weltkirchenrates, arbeitet aber aktiv mit ihm zusammen. Auch aus diesem Grund erscheint es sinnvoll, den genannten Bereich der Aktivität des Kirchenrates zu analysieren. Im Artikel werden die wichtigsten Elemente des Phänomens der Gewalt gegenüber Frauen dargelegt, die in den Äußerungen des Weltkirchenrates, aber auch bei den mit ihm verbundenen Theologen und Theologinnen zu finden sind. Der Autor des Artikels unterzieht einer Analyse Elemente der theologischen Reflexion, wichtigere gesellschaftliche und politische Initiativen sowie Bildungsinitiativen, aber auch die mit ihnen verbundenen weltanschaulichen und ethischen Kontroversen. Der Artikel mündet in einige Schlussfolgerungen sowie Bemerkungen bezüglich der Zukunftsperspektiven des ökumenischen Engagements auf dem genannten Feld.

**Schlüsselworte:** Gewalt, Frauen, Ökumenischer Rat der Kirchen, die Ökumene.

**Damian Wąsik**

Collegium Medicum  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

**Bogusław Sygit**

Wydział Prawa i Administracji  
Uniwersytet Łódzki

**Mariusz Dubiel**

Collegium Medicum  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

## MEDYCZNE, SPOŁECZNE I PRAWNE ASPEKTY RYTUALNEGO OBRZEZANIA KOBIEC

**Streszczenie.** W publikacji poruszono zagadnienie różnych aspektów jednej z najniebezpieczniejszych form przemocy XXI w. – obrzezania kobiet. Ten krwawy zwyczaj traktowany jest w wielu współczesnych państwach jako część tradycji lokalnych społeczności. Co prawda, zagadnienie dotyczy głównie krajów afrykańskich, niemniej jednak imigracja może spowodować, że stanie się on problemem np. państw europejskich. Medyczne aspekty obrzezania kobiet skupiają się na przedstawieniu znanych sposobów dokonywania rytuału oraz jego konsekwencjach zdrowotnych. W aspekcie społecznym sprowadza się do określenia źródeł zwyczaju i często podnoszonych związków z religią. Obrzezania kobiet ukazano jako pewien rozdział w prawie międzynarodowym i prawach człowieka, jako że z jednej strony jest to zachowanie prawa do kultywowania zwyczajów i odrębności kulturowej, a z drugiej natomiast naruszenie prawa do nietykalności osobistej i zakazu tortur.

**Słowa kluczowe:** obrzezanie kobiet, przemoc, medycyna, prawa człowieka, prawo zwyczajowe.

### Wprowadzenie

Najczęściej spotykaną klasyfikacją przemocy dokonywaną w naukach penalitycznych ze względu na sposób działania sprawcy jest podział aktu przemocy na przemoc fizyczną i przemoc psychiczną. Do przejawów przemocy fizycznej za-

---

Adres/Address/Anschrift: dr Damian Wąsik, Collegium Medicum, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, e-mail: damian.wasik@cm.umk.pl; prof. dr hab. n. prawnych Bogusław Sygit, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Łódzki; prof. dr hab. n. med. Mariusz Dubiel, Collegium Medicum, Uniwersytet Mikołaja Kopernika.

licza się wszelkie zachowania naruszające nietykalność osobistą pokrzywdzonego, których celem lub skutkiem może być uszkodzenie ciała, rozstrój zdrowia ofiary itd. W pojęcie przemocy psychicznej wpisują się natomiast takie działania sprawcy, jak groźby kierowane pod adresem pokrzywdzonego, jego nękanie, ośmieszanie, przymusowe izolowanie czy poniżanie.

Rytualne (zwyczajowe) obrzezanie kobiet jest szczególnym typem przemocy, gdyż łączy w sobie elementy tak przemocy fizycznej, jak i przemocy psychicznej. Na pierwszy plan wysuwa się tu oczywiście przemoc fizyczna, bardzo dotkliwa dla kobiety, polegająca na okaleczeniu jej narządów płciowych. Przemoc psychiczna stanowi natomiast tło dla aktu agresji na nietykalność osobistą kobiety. Życie we wspólnocie kultywującej rytuał obrzezania nie pozostawia pokrzywdzonej wyboru, co do tego, czy chce poddać się obrzezaniu czy z niego zrezygnować. Druga z decyzji na ogół pociąga za sobą wykluczenie kobiety ze społeczności oraz ostracyzm rodzinny i zawodowy. Gdy dodać do tego, że obrzezaniu poddawane są najczęściej małoletnie, niepotrafiące w sposób stanowczy zaprotestować przeciwko obrzędowi, oczywiste staje się, że nie można traktować go inaczej jak zamach na wolność samostanowienia kobiet i przemoc fizyczną podszytą naciśnięciem psychicznym.

Obrzezanie kobiet stanowi istotny problem społeczny XXI w. Skala tego zjawiska jest na tyle ogromna, że Światowa Organizacja Zdrowia (dalej: WHO – *World Health Organisation*) monitoruje na bieżąco każdy jego przejaw, podejmując przedsięwzięcia prawne i edukacyjne, mające na celu ukrócenie tej barbarzyńskiej praktyki.

Zasadniczym celem niniejszej publikacji jest prezentacja medycznych, społecznych i prawnych aspektów obrzezania kobiet, wskazanie zagrożeń, wynikających z praktyki stosowania tego rytuału, a także perspektyw zapobiegania tej praktyce w kontekście fundamentalnych praw człowieka – swobody kultywowania tradycji i własnej odrębności etnicznej, w tym również wyznania religijnego.

## 1. Konsekwencje zdrowotne obrzezania kobiet

Powszechnie wskazuje się, że obrzezanie – okaleczanie żeńskich narządów płciowych (ang. *Female Genital Mutilation*) – obejmuje wszelkie procedury, które zmierzają do całkowitego lub częściowego usunięcia zewnętrznych kobiecych narządów płciowych, lub innego uszkodzenia żeńskich narządów płciowych, niezajdujących żadnego uzasadnienia medycznego<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. *Encyclopedia of Global Justice*, red. D.K. Chatterjee, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2011, s. 344–345.

Rozróżnia się cztery typy obrzezania żeńskich narządów płciowych<sup>2</sup>:

a) kłitoridektomia (kliterotomia) – częściowe lub całkowite usunięcie łechtaczki (*clitoris*), rzadziej tylko fałdu skóry wokół łechtaczki;

b) częściowe lub całkowite usunięcie łechtaczki i warg sromowych mniejszych (*labia minora*) z lub bez wycięcia warg większych (*labia maiora*);

c) infibulacja – zwężenie otworu pochwy przez nacięcie i zmianę położenia warg sromowych (umieszczenie ich wewnątrz lub zszycie na zewnątrz pochwy) z lub bez usuwania łechtaczki; R. Tokarczyk wskazuje, że infibulacja określana jest jako „obrzezanie faraonkie” i polega na wycięciu albo wyskrobaniu całego sromu, oblanego wcześniej wrzątkiem, i zszycie otworu kolcami akacji i grubymi niciami z pozostawieniem małego otworu na wydostanie się moczu i krwi menstruacyjnej<sup>3</sup>;

d) inne czynności i szkodliwe zabiegi na żeńskich narządach płciowych, niepodyktowane wskazaniami zdrowotnymi: nakłucia, przebijanie, przecinanie, wyškrobanie i kauteryzacja okolicy narządów płciowych (tzw. przyżeganie); ponadto R. Tokarczyk wskazuje na takie praktyki jak *sunnah*, czyli odcięcie żołądza łechtaczki oraz dziewikodermia, tj. wydłużanie warg sromowych i łechtaczki, rozcinanie krocza aż do odbytu, rozszerzanie otworu pochwy, częściowe odcięcie warg sromowych mniejszych i części waginy<sup>4</sup>.

Obrzezanie praktykowane jest najczęściej przez członków lokalnej (plemiennej) starszyny, nieposiadających nawet elementarnej wiedzy medycznej, jednakże ok. 18% wszystkich obrzezań jest wykonywanych przez zakłady opieki zdrowotnej lub lekarzy, a według aktualnych danych tendencja do korzystania z usług specjalistów systematycznie rośnie<sup>5</sup>. Niemniej jednak WHO wprost wskazuje, że

<sup>2</sup> *Female genital mutilation*, w: *World Health Organization* [online], dostęp: 29.11.2014, <<http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/>>.

<sup>3</sup> R. Tokarczyk, *Prawo narodzin, życia i śmierci*, wyd. 2, Warszawa 2012, s. 108.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>5</sup> W kontekście śmiertelności kobiet afrykańskich obrzezanie zestawia się często z gwałtami, zabijaniem kobiet-czarownic i śmiertelnością porodową. Trwałe uszkodzenie zewnętrznych narządów płciowych ze względów obyczajowo-kulturowych należy do jednej z najczęstszych przyczyn śmierci dziewcząt w Afryce Środkowej. Pomimo zakazu praktyki obrzezania, w niektórych regionach i dystryktach nadal można w ten sposób okaleczać dziewczęta i kobiety. W większych ośrodkach miejskich operacja ta jest przeprowadzana w warunkach szpitalnych, ale często towarzyszy jej niski poziom sanitarny. Jednak na ugandyjskich, somalijskich, kenijskich czy kameruńskich wsiach obrzezanie wciąż odbywa się bez znieczulenia, przy użyciu żyłki, noża, kawałków szkła bądź ostrego kamienia, do szycia ran wykorzystuje się natomiast nici z kocich jelit. Zob. *W stronę rozwoju. Drogi Azji i Afryki*, red. K. Górak-Sosnowska, Łódź 2009, s. 173. W niektórych państwach arabskich praktykowane jest obrzezanie kobiet, np. w Egipcie, Mauretanii i Sudanie. Nie jest to zwyczaj muzułmański, albowiem w Egipcie obrzezaniu poddawane są zarówno muzułmanki, jak i koptyjki. W tych państwach rodziny dziewcząt zwracają się do lokalnych znachorów, natomiast w Egipcie doszło do „medykalizacji” obrzezania: trzy na cztery zabiegi wykonywane są w szpitalu. W 2007 r. egipskie Ministerstwo Zdrowia i Ludności wydało oficjalny zakaz obrzezania kobiet, w praktyce jednak rozporządzenie to nie jest respektowane. Zob. K. Górak-Sosnowska, *Perspektywy świata arabskiego w kontekście Milenijnych Celów Rozwoju*, Warszawa 2007, s. 104.

obrzezanie kobiet nie niesie za sobą żadnych korzyści, a jedynie ból i cierpienie<sup>6</sup>. Zasadne jest zatem traktowanie obrzezania kobiet jako ciężkiego naruszenia etyki zawodowej lekarzy, nawet wówczas, gdy lekarz dokonujący obrzezania dysponuje zgodą kobiety na dokonanie okaleczenia (częściej jednak jest to zgoda rodziców małoletniej). Obrzezania kobiet nie można przy tym określić mianem „zabiegu chirurgicznego” czy „zabiegu medycznego”, bowiem te – w założeniu – prowadzi mają do przywracania lub ratowania zdrowia albo życia pacjentów. W tym zaś przypadku niewątpliwie mamy do czynienia ze sprzeniewierzeniem się zasadom sztuki lekarskiej i zaprzeczeniem idei niesienia pomocy choremu. Następuje tu, w najlepszym wypadku, „oszpecenie człowieka na życzenie”, co również nie jest prawdziwe, zważywszy na to, że poddanie się obrzezaniu najczęściej jest podyktowane przymusem społecznym.

Oprócz konsekwencji w postaci okaleczenia zdrowych kobiet oraz nawracających infekcji, obrzezanie znacznie zwiększa ryzyko powikłań porodowych i zgonów noworodków. Wśród skutków obrzezania WHO wskazuje również potrzebę późniejszych zabiegów chirurgicznych, takich jak nacięcie krocza w celu umożliwienia odbywania normalnego stosunku płciowego i naturalnego porodu, a gdy do tego dodać, że niejednokrotnie krocze jest szyte ponownie kilka razy (w tym każdorazowo po porodzie naturalnym), oczywiście jest, że kobieta przechodzi wskazany zabieg kilkakrotnie, co również niesie za sobą wysokie ryzyko powikłań<sup>7</sup>.

W piśmiennictwie wskazuje się, że jedną z najczęściej występujących komplikacji po obrzezaniu kobiet jest krwotok, albowiem obrzezanie jest na ogół wykonywane przez osoby nieposiadające elementarnej wiedzy medycznej, w tym podstawowych nawet informacji na temat zapewnienia hemostazy. Przecięte naczynia krwionośne narządów rozrodczych nie są zszywane, a kobiety poddane obrzezaniu zmuszane są do utrzymywania w pozycji leżącej wyprostowanych i połączonych ze sobą nóg, co w założeniu doprowadzić ma do krzepnięcia krwi. Jeśli dodać, że rytuał nie jest wykonywany w warunkach aseptycznych, kobiety narażone są na różnego rodzaju infekcje dróg rodnych. Jako jedno z najczęstszych powikłań wymienić należy zakażenie tężcem<sup>8</sup>.

Innym niebezpiecznym z punktu widzenia medycznego skutkiem rytualnego obrzezania kobiet jest wstrzymywanie oddawania moczu przez pierwsze trzy dni po obrzezaniu. Stanowi to reakcję kobiety na ból, albowiem mocz w tej sytuacji podrażnia okaleczone narządy płciowe. Wstrzymywanie moczu może prowadzić do infekcji pęcherza i zaburzenia pracy nerek. Przyczyną zatrzymania procesu

<sup>6</sup> *Female genital mutilation*, w: *World Health Organization* [online].

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Zob. M.A. Dirie, G. Lindmark, *The risk of medical complications after female circumcision*, „East African Medical Journal” 1992, 69 (9), s. 479–482 i przywołana tam literatura.

oddawania moczu mogą być natomiast płaty skóry lub skrzepy krwi przykrywające ujście cewki moczowej. Niejednokrotnie zdarza się też, że cewka moczowa jest zszywana podczas łączenia warg sromowych.

W skrajnych przypadkach, zakażenia układu moczowego mogą powodować problemy z płodnością i trudności z miesiączkowaniem (*hematocoplos* – efekt gromadzenia krwi miesiączkowej w pochwie). Infibulacja może prowadzić do gromadzenia nadmiaru wydzieliny z pochwy, co stwarza korzystne środowisko dla rozwoju bakterii. Trudności w mikcji mogą być spowodowane uszkodzeniem cewki moczowej lub permanentnym stanem zapalnym cewki moczowej, co niejednokrotnie prowadzi do jej zwężenia, powodującego osłabienie przepływu moczu i ból w oddawaniu moczu. Częstym powikłaniem obrzezania jest także rozwój torbieli w miejscu wyciętej łechtaczki, spowodowane najprawdopodobniej wpukleniem fragmentów tkanek nabłonkowych w czasie infibulacji. Torbiele rozwijają się powoli, ale mogą osiągnąć znaczne rozmiary<sup>9</sup>.

### 3. Społeczne, kulturowe i religijne aspekty obrzezania kobiet

Kobiety zmuszane są do poddania się obrzezaniu na ogół z powodu specyficznych uwarunkowań kulturowych – religijnych, obyczajowych, zwyczajowych, a nawet prawnych (gdy mamy do czynienia z prawem zwyczajowym).

W piśmiennictwie poświęconym zagadnieniu obrzezania kobiet na ogół wskazuje się, że rytuał ten jest domeną kultur animistycznych, mieszkańców państw afrykańskich i niektórych państw muzułmańskich. Rzadko wspomina się jednak, że w historii tej haniebnej praktyki zapisał się również europejski epizod. W połowie XIX w. dużą popularnością cieszył się zabieg wycięcia łechtaczki, zwany ekstyrpacją, przeprowadzany w przekonaniu, że w ten sposób utrudni się kobietom masturbację, mającą powodować nimfomanię, a w dalszej perspektywie również obłąkanie. Poglądy te forsował w szczególności znany wówczas położnik i ginekolog Isaac Baker Brown, autor jednego z pierwszych podręczników chirurgii ginekologicznej. W 1858 r. otworzył on prywatną klinikę w Notting Hill, świadcząca tego rodzaju zabiegi. Początkiem końca kariery Browna było wydanie przez niego książki *Uleczalność pewnych postaci szaleństwa, epilepsji, katalapsji i hysterii u kobiet*, w której forsował swoje rzekome osiągnięcia w działaniu na rzecz kobiecej wstrzemięźliwości, a kluczem do tego miało być – *de facto*

<sup>9</sup> W przedmiocie powikłań zdrowotnych u kobiet po obrzezaniu zob. m.in. T.G. Gebremedhin, *Women, Tradition and Development: A Case Study of Eritrea*, New York 2002, s. 121–123; H. Gordon, *Female genital mutilation: a clinician's experience*, w: *Female Genital Mutilation*, red. C. Momoh, Abingdon 2005, s. 33–35; R. Ahdar, I. Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford University Press 2013, s. 332–337.

– obrzezanie kobiety. Publikacja została skrytykowana w 1866 r. w czasopiśmie „British Medical Journal”, oburzenie z powodu teorii Browna wyrażali niemal wszyscy przedstawiciele środowiska lekarskiego. Kontrola działalności Browna przeprowadzona przez brytyjską Komisję ds. Chorób Psychiczych położyła kres praktyce okaleczania kobiet na Wyspach Brytyjskich. Jej efektem było skreślenie Browna z listy członków Towarzystwa Położniczego, paradoksalnie jednak nie z powodu absurdalnych wskazań do zabiegów wycięcia lechtaczki, ale sprzeniewierzenia się etyce lekarskiej i pobierania z tytułu swojej działalności niebotycznych honorariów<sup>10</sup>.

Wśród krajów, w których współcześnie przeprowadza się rytualne obrzezanie kobiet wskazać należy m.in. Benin, Burkina Faso, Kamerun, Republikę Środkowoafrykańską, Czad, Wybrzeże Kości Słoniowej, Dżibuti, Egipt, Etiopię, Somalię, Gambię, Ghanę, Gwineę, Kenię, Mali, Nigerię, Niger, Senegal, Sudan, Ugandę i Jemen<sup>11</sup>. Przyjmuje się, że 125-130 milionów żyjących na świecie kobiet poddanych zostało obrzezaniu w krajach afrykańskich, na Bliskim Wschodzie, w niektórych państwach azjatyckich oraz w innych państwach, gdzie rytualne obrzezanie praktykowane jest wśród emigrantów<sup>12</sup>.

Zwolennicy utrzymania rytualnego obrzezania kobiet, jako korzyści płynące z tego zwyczaju wskazują na ogół: 1) utrzymanie higieny intymnych części ciała, 2) troskę o dobry stan zdrowia, 3) ochronę dziewictwa, 4) wzmocnienie rozrodczości, 5) zabezpieczenie kobiety ciężarnej przed martwym porodem, 6) zabezpieczenie przed rozwiązłością, promiskuityzmem, 7) wzrost szansy zawarcia małżeństwa, 8) dążenie estetyczne, 9) poprawienie jakości kobiecego stosunku seksualnego i przyjemności, 10) promocję społecznej, politycznej, religijnej, kulturowej spójności<sup>13</sup>.

Problematycznym zagadnieniem jest określenie źródeł praktyki obrzezania kobiet – czy jest ono jedynie zwyczajem, czy też obrzezanie zakorzenione jest w wyznaniu religijnym. Odpowiedź na to pytanie jest niejednoznaczna.

Z jednej strony obrzezanie kobiet traktowane jest jako barbarzyńska metoda kontrolowania seksualności kobiet, a nie rytuał religijny. Rodzice nie tylko w pełni akceptują przemoc wobec swoich córek – w wielu plemionach panuje przekonanie, że kobieta z lechtaczką i wargami sromowymi jest czymś w rodzaju obojnaka, który dopiero po przejściu obrzezania staje się w pełni gotowy do roli żony i matki. Paradoksalnie więc obrzezanie jest kojarzone w wielu kulturach z ideałem kobie-

<sup>10</sup> Więcej na ten temat zob. R.M. Youngson, I. Schott, *Pomyłki lekarskie. Zdumiewająca lecz prawdziwa historia szarlatanerii w dziejach medycyny*, tłum. D. Koziańska, Cieszyn 1997, s. 76–78.

<sup>11</sup> Statystyka, zob. *Female genital mutilation and Rother harmful practices*, w: *World Health Organization* [online], dostęp: 29.11.2014, <<http://www.who.int/reproductivehealth/topics/fgm/prevalence/en/>>.

<sup>12</sup> *Female genital mutilation*, w: *World Health Organization* [online].

<sup>13</sup> R. Tokarczyk, *Prawo narodzin życia i śmierci*, s. 108–109.

cości i skromności, a rytuał doprowadzić ma do przywrócenia harmonii – „czystości” i „piękna” narządów płciowych po usunięciu części ciała, które są uważane za „męskie” i „nieczyste”. Obrzezanie łączy się z przekonaniem, że zapewni ono właściwe zachowanie seksualne kobiety, tj. zachowanie dziewictwa i wierność małżeńską poprzez zmniejszenie kobiecego libido. Dla przykładu, wielu mężczyzn w Mali uważa, że obrzezanie jest w istocie przysługą dla kobiety, bo dzięki niemu do ślubu nie straci ona dziewictwa. W dniu ślubu rozcina się pochwę, a niektórzy zazdrośni mężowie zaszywają pochwy swoich żon również po ślubie, gdy sami udają się w podróż (teoretycznie obrzezanie kobiet jest w Mali zakazane, praktycznie zabieg przechodzi 90% kobiet)<sup>14</sup>. Tym samym w kulturach animistycznych obrzezanie jest często uważane za niezbędny etap w przygotowaniu kobiety do dorosłości i małżeństwa<sup>15</sup>.

Względy religijne są rzadko przywoływane na rzecz uzasadniania utrzymywania zwyczaju obrzezania kobiet, niemniej jednak pamiętać należy, że wyznanie najczęściej łączy się z tradycją, przez co – mimo wszystko – ugruntowuje kulturowe podstawy rytuału. Co więcej, niektóre autorytety religijne wprost popierają kultywowanie obrzezania kobiet<sup>16</sup>. Przyczyn takiej postawy należy poszukiwać w następującym założeniu: skoro obrzezanie zmierza do zachowywania czystości intymnych części ciała i czystości duchowej poprzez zapobieganie, a przynajmniej utrudnianie masturbacji lub cudzołóstwa, to tym samym sprzyja ono osiągnięciu wyższych celów religijnych i jest powiązane na swój sposób z wyznaniem<sup>17</sup>.

Wyrazem niejednolitego podejścia religii do aktu obrzezania kobiet jest podział zdań na ten temat istniejący w islamie. I tak obrzezanie (*wajib*) jest uznawane za obowiązkowe wśród muzułmanek według nauki szafickiej szkoły prawa, w naukach ortodoksyjnej szkoły sunnickiej Hanbali obrzezanie (*makrumah*) uznawane jest za akt honorowy graniczący z obowiązkiem, natomiast według szkół hanafickiej i malikijskiej obrzezanie (*sunnah*) uznawane jest za akt zalecany lub pozostawiony swobodzie wyboru rodzinom kobiet<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Zob. D. Rosiak, *Żar. Oddech Afryki*, Kraków 2011.

<sup>15</sup> Zob. również A.E. Wall, *Ethics for International Medicine: A Practical Guide for Aid Workers in Developing Countries*, Dartmouth 2012, s. 87–94.

<sup>16</sup> *Female genital mutilation*, w: *World Health Organization* [online].

<sup>17</sup> Historycznych powiązań obrzezania kobiet z wyznawaną wiarą odnaleźć można wiele, również w Europie, przykładem czego jest działająca niegdyś w Rosji sekta skopców, uznająca kastrację kobiet za element święcenia. Tak zwane małe święcenie (*malaja pieczta*) u kobiet polegało na obcięciu warg sromowych i piersi. Zob. R. Kubiak, *Odpowiedzialność karna za wykonywanie zabiegów kosmetycznych. Zagadnienia teorii i praktyki*. Kraków 2012, s. 369.

<sup>18</sup> Szczegółowo na temat postrzegania obrzezania kobiet w islamie zob. M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, London 2009.

#### 4. Obrzezanie kobiet a prawo międzynarodowe

Zgodnie z art. 9 ust. Konwencji z dnia 4 listopada 1950 r. o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz.U. z 1993 r., nr 61, poz. 284 z późn. zm.) każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania; prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne. Jednocześnie ust. 2 ww. przepisu doprecyzowuje, że wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i konieczne w społeczeństwie demokratycznym z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, ochronę porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób.

Podobne jak wyżej, uregulowania zawiera art. 18 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167). Zgodnie z ust. 1 przepisu każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania, lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Stosownie jednak do ust. 2 nikt nie może podlegać przymusowi, który stanowiłby zamach na jego wolność posiadania lub przyjmowania wyznania albo przekonań według własnego wyboru. Zgodnie z art. 18 ust. 3 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób. Dodatkowo w ust. 4 przepisu sygnatariusze Paktu zobowiązują się do poszanowania wolności rodziców lub, w odpowiednich przypadkach, opiekunów prawnych do zapewnienia swym dzieciom wychowania religijnego i moralnego zgodnie z własnymi przekonaniem.

W kontekście obrzezania kobiet przepisem Paktu nader chętnie powoływanym przez zwolenników tego rytuału, jest art. 27, w myśl którego w państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy.

Analizując unormowania prawa międzynarodowego w odniesieniu do głęboko zakorzenionego rytuału obrzezania kobiet, warto zauważyć, że każdy zwyczaj należy oceniać indywidualnie. Katalog podstawowych praw człowieka, będący

przecież wynikiem pewnego konsensusu społeczności międzynarodowej, powinien wyznaczać granice akceptacji zachowań właściwych danym kulturom. W każdej sytuacji należy wyważyć, czy sankcjonowanie określonych reguł postępowania mieści się jeszcze w ramach respektowania praw mniejszości, czy też przybiera już formę natarczywego narzucania przez tę mniejszość określonych wzorców zachowań większości społeczności międzynarodowej<sup>19</sup>.

Współcześnie w opinii międzynarodowej obrzezanie kobiet zgodnie uznawane jest za przejaw naruszenia praw człowieka (prawa do ochrony zdrowia, bezpieczeństwa i integralności fizycznej, zakazu tortur, prawo do wolności i samostanowienia, zakazu nieludzkiego lub poniżającego traktowania, a także prawa do życia wobec obarczenia obrzezania wysokim wskaźnikiem śmiertelności), odzwierciedlenie głęboko zakorzenionej nierówności między kobietami i mężczyznami, a przy tym jest skrajną formą dyskryminacji kobiet. Ponadto, obrzezanie małoletnich dziewcząt uznawane jest za naruszenie praw dziecka<sup>20</sup>.

Tym samym potwierdzić należy, że próby przeciwstawiania cierpieniu kobiet prawa do swobody wyznania i kultywowania własnej, etnicznej tradycji, jest narzucaniem większości sposobu oceny tej drastycznej praktyki i próbą legalizacji jawnego bezprawia. Reakcje i działania społeczności międzynarodowej powinny być stanowcze i jednoznaczne.

Dotychczas największą aktywność w przedmiocie wyeliminowania praktyki okaleczania kobiet wykazuje WHO, która od lat prowadzi w tym względzie liczne kampanie polityczne i informacyjne, powiązane z akcjami humanitarnymi, a w 2006 r. proklamowała Międzynarodowy Dzień Zerowej Tolerancji dla Okaleczania Żeńskich Narządów Płciowych (*International Day of Zero Tolerance to Female Genital Mutilation*), obchodzony corocznie od 2003 r. 6 lutego. Istotne znaczenie dla walki z obrzezaniem kobiet mają też działania Unii Europejskiej, wśród których wymienić należy m.in. wydanie przez Parlament Europejski rezolucji z 24 marca 2009 r. w sprawie walki z okaleczaniem żeńskich narządów płciowych praktykowanym w Unii Europejskiej [2008/2071(INI)], w którym podkreślono m.in., że w Europie ok. 500 000 kobiet zostało poddanych okaleczeniu narządów płciowych i że klitoridektomia jest rozpowszechniona szczególnie w rodzinach imigrantów i uchodźców, a dziewczynki wysyła się nawet w tym celu do kraju ojczystego. Jako formy przeciwdziałania zjawisku wyszczególniono m.in. konieczność indywidualnego rozpatrywania każdego z wniosków azylowych złożonych przez rodziców z powodu gróźb, na jakie są narażeni w kraju pochodzenia za odmowę udzielenia przyzwolenia na przeprowadzenie na ich córkach

<sup>19</sup> Zob. rozważania na ten temat D. Wąsik, *Prawa mniejszości w kontekście systemu sprawiedliwości płciowej – uwagi na tle prawnokarnym*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarne” 2012, nr 3, s. 251–264.

<sup>20</sup> *Female genital mutilation*, w: *World Health Organization* [online].

okaleczenia żeńskich narządów płciowych oraz konieczność zapewnienia, by takie wnioski były poparte gruntownymi dowodami, które uwzględniają jakość wniosku, osobowość i wiarygodność osoby ubiegającej się o azyl oraz prawdziwość motywów leżących u podstaw wniosku; zapewnienie jako środek prewencyjny systematycznego badania przeprowadzanego przez organy służby zdrowia lub lekarzy, aby chronić kobiety przed wszelką groźbą okaleczenia żeńskich narządów płciowych dokonaną już na terytorium UE, a także popieranie zainicjowanej przez Europejski Urząd Policji (Europol) inicjatywy mającej na celu koordynację działań policji europejskich w celu wzmocnienia środków walki z okaleczaniem żeńskich narządów płciowych, zajęcia się kwestią niskiego poziomu doniesień o tych praktykach oraz trudności w zbieraniu dowodów i świadectw, jak również w celu skutecznego ścigania odpowiedzialnych za te przestępstwa. Najważniejsze postanowienia rezolucji zostały powtórzone w rezolucji Parlamentu Europejskiego z 14 czerwca 2012 r. w sprawie położenia kresu okaleczaniu żeńskich narządów płciowych [2012/2684 (RSP)].

Obawy Unii Europejskiej o bezpieczeństwo kobiet, wyrażone w rezolucjach Parlamentu Europejskiego, nie są bezpodstawne. Zagrożenie zjawiskiem obrzezania w Europie może wzrosnąć na przestrzeni kolejnych kilku lat, gdy weźmie się pod uwagę skalę emigracji ludności z Afryki do państw europejskich. Wówczas zagadnienie to nie będzie już wyłącznie „problemem prawa międzynarodowego”, ale stanie się dylematem ustawodawstwa krajowego poszczególnych państw. Dla przykładu, w niedalekiej przeszłości zbrodnia obrzezania małoletniej dziewczynki była już rozpatrywana na wokandach sądów karnych. W 2007 r. amerykański sąd skazał na 10 lat więzienia imigranta z Etiopii – Khalida Adema, który zgodnie z tradycją swojego kraju obrzezał nożyczkami swoją dwuletnią córeczkę. Sytuacja ta może powtórzyć się w Europie.

### **Podsumowanie**

1. Brakuje jednoznacznych dowodów na to, by obrzezanie kobiet wynikało z wyznania religijnego społeczeństw, w których jest ono praktykowane. Niewątpliwie natomiast dostrzegalne są związki pośrednie, gdyż obrzezanie – w założeniu – prowadzić ma do osiągnięcia religijnie pożądanego stanu czystości duchowej kobiet, wyeliminowania cudzołóstwa i zapewnienia wstrzemięźliwości seksualnej. W dużej mierze obrzezanie wynika jednak z tradycji plemiennych oraz z przyjętych w danych kulturach zwyczajach.

2. Obrzezanie kobiet jest szczególnie wyrafinowanym aktem przemocy. Niewyobrażalne jest, by kobiety poddawały się z własnej woli tak upokarzającym i bolesnym praktykom. Na ogół są one do tego zmuszane przez pozostałych

przedstawicieli lokalnej wspólnoty, w przeważającej części mężczyzn dominujących w hierarchii społecznej kultur, w których obrzezanie jest nakazane. Odmowa poddania się rytuałowi ściąga na kobiety gniew, pogardę, stygmatyzację i wreszcie całkowite wykluczenie ze wspólnoty. Stąd też zasadne jest stwierdzenie, że obrzezanie jest rytuałem narzuconym, a uwarunkowania środowiskowe nie pozostawiają kobietom w tym względzie żadnego wyboru. W tej sytuacji, obok przymusu fizycznego, możemy mówić o przymusie psychicznym.

3. Społeczność międzynarodowa powinna traktować obrzezanie kobiet jako jedno z najcięższych przestępstw przeciwko zdrowiu i życiu. Środki prawnokarne, pomimo ich stosowania jako *ultima ratio*, powinny być w tej sytuacji bezwzględnie wykorzystywane. Reakcja prawnokarne przy ocenie legalności zachowań jednostek powinna zawsze uwzględniać faktyczne występowanie szkodliwości społecznej czynów<sup>21</sup>. Słuszne jest stwierdzenie A. Sakowicza, że każdy ma prawo do życia zgodnie z własnym wyborem, bez ingerencji w tę sferę z zewnątrz, a zarazem do działania i bycia traktowanym zgodnie z własną tożsamością, która najlepiej oddaje jego najgłębsze uczucia. Jedynymi granicami tych uprawnień jest zgodność działania z interesem publicznym lub interesem innych osób, zwłaszcza gdy kluczowe okazują się kwestie zdrowotne<sup>22</sup>. W przypadku obrzezania kobiet mamy do czynienia z drastycznym naruszeniem interesów innych osób poddanych społecznej presji w imię – niejednokrotnie – ostentacyjnego lekceważenia praw kobiet, ich uprzedmiotowienia i realizacji honoru plemienia. Istotnymi problemami przy ściganiu obrzezania może być solidarność oskarżonych, niechęć pokrzywdzonej do współpracy z organami wymiaru sprawiedliwości, a także składanie fałszywych zeznań przez świadków. Obrzezanie w większości przypadków wykonywane jest w tajemnicy, wśród członków najbliższej rodziny kobiety, stąd też sprawcy – z uwagi na zмовę milczenia – nie zawsze będą wykrywani i pociągani do odpowiedzialności karnej.

4. Niewątpliwie przeszkodą w zwalczaniu rytuału obrzezania kobiet jest powszechna akceptacja tego zwyczaju, a także presja społeczna na utrwalenie praktyki. Należy spodziewać się, że radykalne próby zakazania obrzezania kobiet spotkają się z oporem i protestami grup ludności kultywujących zwyczaj, a przyjęte przed laty normy zachowań przedkładane będą nad ryzyko zdrowotne obrzezania. Należy pamiętać, że w wielu środowiskach, zwłaszcza w państwach afrykańskich, prawo zwyczajowe ma charakter dominujący nad prawem stanowionym. Decyduje o tym lepsze rozumienie prawa zwyczajowego (prawo stanowione może być niezrozumiałe lub nieakceptowane przez lokalne społeczności) i traktowanie zwy-

<sup>21</sup> Więcej na ten temat zob. B. Sygit, D. Wąsik, *Wybrane problemy ograniczania swobody wyznania przez kryminalizację praktyk religijnych na przykładzie wyroku Landgericht Köln Nr 151 Ns 169/11 (7.5.2012)*, „Polski Rocznik Praw Człowieka i Prawa Humanitarnego” 2013, nr 4, s. 278–279.

<sup>22</sup> A. Sakowicz, *Prawnokarne gwarancje prywatności*, Kraków 2006, s. 286–287.

czaju jako gwarancji zachowania własnej tożsamości, kultury, wyznania i podtrzymywania tradycji.

O ile kryminalizacja obrzezania kobiet jest adekwatnym środkiem reakcji na dokonane już czyny, o tyle wydaje się, że najwłaściwszym środkiem prewencyjnym byłoby zaangażowanie w akcję na rzecz wyeliminowania lub chociaż ograniczenia obrzezania lokalnych autorytetów religijnych, politycznych i kulturowych. W najgorszym przypadku apele o zaprzestanie praktyki obrzezania kobiet będą chociażby wysłuchane i dyskutowane, a to może być pierwszym krokiem do potępienia i odrzucenia rytuału.

### **Medical, social and legal aspects of the Female Genital Mutilation**

**Summary.** The publication raises the question of the different aspects of one of the most dangerous forms of XXI century violence – Female Genital Mutilation. This bloody custom is treated in many modern countries as part of the tradition of local communities. Although the issue focuses on African countries, migration may cause it to become a problem for European countries. Medical aspects of FGM focus on the known methods of the ritual and its health consequences. The issue of social circumcision comes down to identifying the habit and the relationships with religion it often relies on. FGM is also presented in the form of a collision occurring in international law and human rights, as on the one hand there is the right to cultivate habits and cultural identity, and on the other hand, it is a violation of the right to physical integrity, and the prohibition of torture.

**Key words:** female genital mutilation (FGM), violence, medicine, human rights, customary law.

### **Medizinische, gesellschaftliche und rechtliche Aspekte der rituellen Beschneidung von Frauen**

**Zusammenfassung.** Der Artikel bezieht sich auf verschiedene Aspekte einer der gefährlichsten Gewaltformen im 21. Jh., nämlich auf die Beschneidung von Frauen. Dieser rituelle Brauch wird in vielen modernen Staaten als einen Teil der Tradition der lokalen Gemeinschaften betrachtet. Diese Problematik bezieht sich zwar vor allem auf afrikanische Länder, nichtsdestotrotz kann sie durch Immigration auch zum Problem für europäische Länder werden. Die medizinischen Aspekte konzentrieren sich auf die Darstellung der bekannten Vollzugsmethoden des Rituals sowie auf seine gesundheitlichen Folgen. Was die gesellschaftlichen Aspekte angeht, werden die Quellen dieses Brauches sowie seiner oft erwähnten Verbindungen zur Religion besprochen. Die Beschneidung der Frauen wird auch im Kontext der Kollision innerhalb des internationalen Rechtes sowie der Menschenrechte analysiert, als das Recht auf Kultivierung der Bräuche und der kulturellen Eigenart einerseits und andererseits als Verletzung der persönlichen Unantastbarkeit und des Torturverbotes.

**Schlüsselworte:** Genitalverstümmelung, Gewalt, Medizin, Menschenrechte, Gewohnheitsrecht.

**Małgorzata Tomkiewicz**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## „PRZESTĘPSTWA Z NIENAWIŚCI” NA TLE WYZNANIOWYM W PRAWIE POLSKIM

**Streszczenie.** Wolność sumienia i wyznania jest jedną z fundamentalnych zasad współczesnych, demokratycznych społeczeństw, zakorzenioną w aktach krajowego i międzynarodowego porządku prawnego. Obejmuje ona wolność posiadania przekonań religijnych, przyjmowania i odrzucania religii według własnego wyboru, a także wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie religii bądź przekonań. Uzewnętrznianie to może wyrażać się w uprawianiu kultu, modlitwach, praktykach religijnych bądź w nauczaniu.

Gwarantem tej wolności są m.in. regulacje prawnokarne zakazujące dyskryminacji ze względów religijnych. W polskim prawie karnym zakaz dyskryminacji ze względu na przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość zawiera *expressis verbis* art. 118 k.k. art. 118a § 3 pkt 2 k.k., art. 119 k.k. art. 194 k.k. zaś w art. 256 k.k. i art. 257 k.k. ustawodawca penalizuje publiczne nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość oraz publiczne znieważanie grupy ludności lub poszczególnych osób z tych względów.

Zagadnienie „mowy nienawiści” (*hate speech*) oraz przestępstw popełnianych z motywów dyskryminacyjnych, w tym na tle wyznaniowym (*hate crime; biased-motivated crime*) staje się coraz częstszym zjawiskiem i problemem zarówno na świecie, jak i w Polsce. Przekonanie o wroście skali zjawiska nie znajduje jednakże przełożenia na ilość postępowań karnych prowadzonych w tym względzie w Polsce. Taki stan skłania do pytania o przyczynę owej nikłej efektywności organów ścigania w wymienionej materii. W artykule podjęto próbę odpowiedzi na to pytanie.

**Słowa kluczowe:** dyskryminacja, nienawiść, przekonania religijne, mowa nienawiści, różnice wyznaniowe.

### Wstęp

Wolność sumienia i wyznania jest jedną z fundamentalnych zasad współczesnych, demokratycznych społeczeństw, zakorzenioną w aktach krajowego i międzynarodowego porządku prawnego. Obejmuje ona wolność posiadania przekonań religijnych, przyjmowania i odrzucania religii według własnego wyboru,

a także wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie religii bądź przekonań. Uzewnętrznianie to może wyrażać się w uprawianiu kultu, modlitwach, praktykach religijnych bądź w nauczaniu.

Gwarantem wolności sumienia i wyznania są m.in. regulacje prawnokarne zakazujące dyskryminacji ze względów religijnych. Tego rodzaju zakaz zawiera m.in. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>1</sup>, który w art. 2 i 26 wyraźnie zobowiązuje państwa-strony do zapewnienia wszystkim osobom podlegającym ich jurysdykcji, praw uznanych w Pakcie i skutecznej ochrony przed dyskryminacją „bez jakiegokolwiek różnicy ze względu na [...] religię”. Z mocy art. 20 ust. 2 MPPOiP Polska jest zobowiązana do utrzymania kryminalizacji nawoływania do nienawiści na tle rasowym, narodowościowym, etnicznym lub wyznaniowym. Podobną regulację zawiera art. 14 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności<sup>2</sup> oraz art. 1 Protokołu 12<sup>3</sup> do tej Konwencji, zgodnie z którym „korzystanie z każdego prawa przewidzianego w prawie powinno być zapewnione bez dyskryminacji wynikającej z takich powodów jak [...] religia”. Zakaz dyskryminacji statuuje również Deklaracja Narodów Zjednoczonych z dnia 25 listopada 1981 o eliminacji wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji opartych na religii lub przekonaniu<sup>4</sup>, która głosi, że „nikt nie może być przedmiotem dyskryminacji przez państwo, instytucję, grupę osób albo osobę z powodu religii lub przekonań”.

W polskim prawie karnym (dalej: k.k.)<sup>5</sup> zakaz dyskryminacji ze względu na przynależność wyznaniową lub bezwyznaniowość zawiera *expressis verbis* art. 118 k.k., art. 118a § 3 pkt. 2 k.k., art. 119 k.k., art. 194 k.k., zaś w art. 256 k.k. i art. 257 k.k. ustawodawca penalizuje publiczne nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość oraz publiczne znieważanie grupy ludności lub poszczególnych osób z tych względów.

Przestępstwa popełniane z motywów dyskryminacyjnych, w tym na tle wyznaniowym, stają się coraz częstszym zjawiskiem i problemem na świecie i w Polsce. Na tym tle pojawiło się zagadnienie „mowy nienawiści” (ang. *hate speech*), która definiowana jest przez Komitet Ministrów Rady Europy<sup>6</sup> jako

<sup>1</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. 1977, nr 38, poz.167); szerzej zob. K. Sękowska-Kozłowska, w: *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich (Osobistych) i Politycznych. Komentarz*, red. R. Wieruszewski, Warszawa 2012, s. 645.

<sup>2</sup> Konwencja sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r. (Dz.U. 1993 nr 61 poz. 284).

<sup>3</sup> *Protokół 12 z dnia 4 listopada 2000 r.*, w: *Ministerstwo Spraw Wewnętrznych* [online], dostęp: 20.11.2014, <<https://www.msw.gov.pl/download.php?s=1&id=657>>.

<sup>4</sup> *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, A/RES/36/55*, w: *United Nations* [online], dostęp: 20.11.2014, <<https://www.msw.gov.pl/download.php?s=1&id=657>>.

<sup>5</sup> Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny (Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553 z późn. zm.).

<sup>6</sup> *Rekomendacja Komitetu Ministrów Rady Europy nr R(97)20*, w: *Mowa nienawiści* [online], dostęp: 20.11.2014, <[www.mowanienawisci.info/.../rekomendacja-r-97-20-komitetu-ministrow-rady-europy-nt-mowy-nienawisci/](http://www.mowanienawisci.info/.../rekomendacja-r-97-20-komitetu-ministrow-rady-europy-nt-mowy-nienawisci/)>.

„każda forma wypowiedzi, która rozpowszechnia, podżega, propaguje lub usprawiedliwia nienawiść rasową, ksenofobię, antysemityzm lub inne formy nienawiści oparte na nietolerancji, włączając w to nietolerancję wyrażoną w formie agresywnego nacjonalizmu lub etnocentryzmu, dyskryminacji lub wrogości wobec mniejszości, migrantów, lub osób wywodzących się ze społeczności imigrantów”<sup>7</sup>. Wraz z „mową nienawiści” w doktrynie zaczęto wyodrębniać również kategorię „przestępstw z nienawiści” (ang. *hate crime*), które niekiedy określa się również jako „przestępstwa mowy nienawiści”, „przestępstwa nienawiści” czy jako „przestępstwa motywowane uprzedzeniami” (ang. *biased-motivated crime*), choć w odniesieniu do tego ostatniego pojęcia nie brakuje głosów, że tego rodzaju czyny są jednym z przejawów *hate crime*<sup>8</sup>.

Powszechne przekonanie o wzroście skali zjawiska, sygnalizowane m.in. przez świat nauki<sup>9</sup>, nie znajduje jednakże przełożenia na liczbę postępowań karnych prowadzonych w tym przedmiocie w Polsce. Z danych statystycznych podawanych przez Prokuraturę Generalną<sup>10</sup> wynika, że w 2013 r. prowadzono w kraju 835 postępowań w sprawach o przestępstwa popełniane na tle dyskryminacyjnym, z czego 719 to były postępowania nowe. Liczba postępowań nowych w 2013 r. wprawdzie nieomal pięciokrotnie zwiększyła się w porównaniu z rokiem 2010 r. i była dwukrotnie większa niż w 2012 r., jednakże wykrywalność tego rodzaju przestępstw sukcesywnie maleje. W 2013 r. na 835 postępowań zarzuty przedstawiono tylko w 157 sprawach, co stanowi zaledwie ok. 18,8% ogółu spraw wymienionej kategorii. W owej łącznej liczbie 835 postępowań, 199 postępowań dotyczyło aktów dyskryminacyjnych wobec Żydów, 85 wobec muzułmanów, 23 wobec chrześcijan i 4 wobec Świadków Jehowy, z czego akty

<sup>7</sup> Według S. Kowalskiego i M. Tulli pojęcie to obejmuje: wypowiedzi i wizerunki łączące, wyszydzające i poniżające grupy i jednostki z powodów całkowicie lub po części od nich niezależnych, takich jak cechy rasowe i etniczne, płeć, preferencje seksualne czy kalectwo, a także przynależność do innych naturalnych grup społecznych. Grupy naturalne to takie, których się nie wybiera; udział w jednych determinowany jest biologicznie (płeć, kolor skóry), w innych (przynależność etniczna, religia, język) społecznie (A. Gliszczyńska, K. Sękowska-Kozłowska, R. Wieruszewski, *Monitorowanie treści rasistowskich, ksenofobicznych i antysemickich w polskiej prasie i publikacjach – cz. II. Raport przygotowany na zlecenie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji przez Poznańskie Centrum Praw Człowieka Instytutu Nauk Prawnych PAN, Poznań 2008*).

<sup>8</sup> M. Płatek, *Mowa nienawiści – przesłanki depenalizacji*, w: *Mowa nienawiści a wolność słowa. Aspekty prawne i społeczne*, red. A. Bodnar, A. Gliszczyńska-Grabias, R. Wieruszewski, M. Wyrzykowski, Warszawa 2010, s. 39. R. Garofalo przestępstwa z nienawiści określa jako czyny, gdzie motywacją w ich popełnianiu są pewne cechy ofiary przestępstwa, przynależność ofiary do danej grupy, w stosunku do której sprawca odczuwa niechęć, zob. *Przemoc motywowana uprzedzeniami. Przestępstwa z nienawiści*, red. A. Lipowska-Teutsch, E. Ryłko, Kraków 2007, s. 13.

<sup>9</sup> Szerzej zob. artykuły zawarte w: *Mowa nienawiści a wolność słowa*.

<sup>10</sup> Prokuratura Generalna, *Sprawozdanie z działalności powszechnych jednostek organizacyjnych prokuratury w sprawach karnych za I półrocze 2014*, w: *Prokuratura generalna* [online], dostęp: 10.11.2014, <<http://www.pg.gov.pl/sprawozdania-i-statystyki/sprawozdanie-z-dzialalnosci-powszechnych-jednostek-organizacyjnych-prokuratury-w-sprawach-karnych-za-i-polrocze-2014.html#VHd-VbnxLIU>>.

oskarżenia wniesiono do sądów jedynie w 24 sprawach: w 22 dotyczących Żydów i po 1 dotyczącej muzułmanów i chrześcijan<sup>11</sup>.

Taki stan skłania do refleksji nad przyczyną nikłej efektywności organów ścigania w omawianym względzie.

## 1. Zasada określoności przepisów prawa

Abstrahując od istniejących w doktrynie polemik, co do kwestii podstawowej, a mianowicie tego, czy prawo karne w ogóle może być właściwym instrumentem walki z dyskryminacją<sup>12</sup>, w literaturze postawiona jest diagnoza, że wynika to z oportunistycznego i głębokiej niechęci prokuratorów do zajmowania się sprawami z art. 256 i art. 257 k.k.<sup>13</sup>

Teza ta, jakkolwiek trafna, co do tego, że zarówno organa ścigania, jak i sądy nie mają utrwalonego doświadczenia i wypracowanej praktyki w rozpoznawaniu spraw tej kategorii, w ostatecznej konkluzji wydaje się być jednakże nadmiernym uproszczeniem. Aby bowiem miarodajnie wskazać, co leży u podstaw słabej skuteczności istniejących regulacji prawnych przede wszystkim należałoby odpowiedzieć na pytanie, czy regulacje te w pełni ujmują istotę problemu oraz czy są na tyle precyzyjne i jasne, aby ich zastosowanie w praktyce nie nastęrczało większych trudności.

Podjmując próbę odpowiedzi na te pytania, na wstępie odnotować należy, że art. 42 ust. 1 Konstytucji RP statuuje jedną z najważniejszych zasad współcze-

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Według A. Wąska kryminalizacja dyskryminacji religijnej w świetle zasady *ultima ratio* jest zbędna, gdyż prawo karne, akcentując wagę określonych wartości, nie jest w stanie zapewnić im wszechstronnej i szczelnej ochrony, w związku z czym winno ograniczać się do kryminalizacji zachowań szczególnie szkodliwych społecznie, zob. A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda*, „Państwo i Prawo” 1995, nr 7, s. 30–32. Podobne stanowisko prezentuje M. Płatek, według której obecne normy poprawności politycznej akceptują dyskryminację. Dla zmiany takiego stanu nie jest konieczne prawo karne, ale wola polityczna, by dać przykład i promować wzory zachowań odmawiające zgody na dyskryminację. Prawo karne, jeśli nie obejmuje wszystkich współcześnie rozpoznanych i uznanych cech mowy nienawiści, przyczynia się jedynie do pogłębienia dyskryminacji i zamiast przeciwdziałać, promuje to zjawisko (zob. M. Płatek, *Mowa nienawiści – przesłanki depenalizacji*, s. 43). Innego zdania jest natomiast W. Odrowąż-Sypniewski, dla którego eliminacja takiej normy kodeksowej bez stworzenia w porządku prawnym alternatywnej gwarancji „spokojnego” korzystania z wolności sumienia i wyznania byłaby niezgodna z art. 53 Konstytucji RP, zob. W. Odrowąż-Sypniewski, *O zgodności z Konstytucją postulatu wykreślenia z prawodawstwa przepisów o „przestrzeganiu wartości chrześcijańskich” i „obrażaniu uczuć religijnych”*, „Zeszyty Prawnicze – Biuro Analiz Sejmowych” 2006, nr 3, s. 17–23.

<sup>13</sup> Tak m.in. A. Bodnar, *Umorzenia przestępstw z artykułów 256 i 257 kodeksu karnego. Studium czterech przypadków*, w: *Przestępstwa nie stwierdzono. Prokuratorzy wobec doniesień o publikacjach antysemickich*, Stowarzyszenie przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii „Otwarta Rzeczpospolita”, Warszawa 2006, s. 6.

snego procesu karnego, tj. zasadę *nullum crimen sine lege* oraz *nullum crimen sine lege certa*, która chroni jednostkę przed arbitralnym posługiwaniem się represją karną przez organy państwowe i nakłada na ustawodawcę obowiązek formułowania przepisów w taki sposób, aby ich odbiorca mógł je zrozumieć i ich przestrzegać. Zasada określoności i przejrzystości zakazu karnego może być naruszona m.in. przez sformułowania przepisu w sposób niejasny stylistycznie albo przez używanie tzw. znamion ocennych, dopuszczających różne ich rozumienie.

Na konieczność zachowania zasady określoności przepisów prawa karnego wielokrotnie zwracał uwagę w swoich judykatach Trybunał Konstytucyjny (dalej: TK), podkreślając, że zasada ta jest funkcjonalnie związana z zasadami pewności i bezpieczeństwa prawnego oraz ochroną zaufania do państwa i prawa, a wprowadzenie niejasnego i nieprecyzyjnego tekstu przepisu stanowi naruszenie wymagań konstytucyjnych dotyczących poprawnej legislacji<sup>14</sup>. W uchwale z 6 listopada 1991 r., sygn. W 2/91<sup>15</sup> Trybunał uznał wprawdzie, że nawet najdalej idące wymagania określoności, stawiane przez Konstytucję ustawodawcy, nie wykluczają całkowicie możliwości użycia w przepisach prawnych zwrotów językowych niedookreślonych lub ocennych, jednakże w wyroku z 26 listopada 2003 r., sygn. SK 22/02<sup>16</sup> Trybunał wyraźnie podkreślił, że zasada *nullum crimen sine lege certa* nakazuje „ustawodawcy takie wskazanie czynu zabronionego (jego znamion), aby zarówno dla adresata normy prawnokarnej, jak i organów stosujących prawo i dokonujących »odkodowania« treści regulacji w drodze wykładni normy prawa karnego nie budziło wątpliwości to, czy określone zachowanie *in concreto* wypełnia te znamiona. Skoro bowiem ustawa wprowadza sankcję w przypadku zachowań zabronionych, nie może pozostawiać jednostki w nieświadomości czy nawet niepewności co do tego, czy pewne zachowanie stanowi czyn zabroniony pod groźbą takiej sankcji. [...] Konstytucja w art. 42 ust. 1 stanowi o »czynnie zabronionym«. Chodzi zatem o konkretne (skonkretyzowane) zachowanie, jakie można przypisać pewnej jednostce. Jakkolwiek zachowanie to może polegać na różnych aktach (działaniu, zaniechaniu), nie budzi wątpliwości, iż na gruncie wspomnianego przepisu konieczne jest precyzyjne jego wskazanie (dookreślenie). W konsekwencji jakiegokolwiek wskazanie ogólnikowe, umożliwiające daleko idącą swobodę interpretacji co do zakresu znamion czynu zabronionego czy pewnego typu kategorii zachowań, nie może być traktowane jako spełniające wymóg określoności na gruncie art. 42 ust. 1 Konstytucji”.

<sup>14</sup> Zob. wyroki TK z: 30 października 2001 r., sygn. K 33/00, OTK ZU nr 7/2001, poz. 217; 22 maja 2002 r., sygn. K 6/02, OTK ZU nr 3/A/2002, poz. 33; 24 lutego 2003 r., sygn. K 28/02, OTK ZU nr 2/A/2003, poz. 13; 20 kwietnia 2004 r., sygn. K 45/02, OTK ZU nr 4/A/2004, poz. 30; 23 marca 2006 r., sygn. K 4/06, OTK ZU nr 3/A/2006, poz. 32; 21 kwietnia 2009 r., sygn. K 50/07, OTK ZU nr 4/A/2009, poz. 51; 20 października 2010 r., sygn. P 37/09, OTK ZU nr 8/A/2010, poz. 79.

<sup>15</sup> OTK w 1991 r. poz. 20, cz. IV, pkt 5.

<sup>16</sup> OTK ZU nr 9/A/2003, poz. 97, cz. III, pkt 4.

## 2. Pojęcia „przynależność wyznaniowa” i „bezwyznaniowość”

Przenosząc powyższe uwagi na grunt analizowanego problemu stwierdzić należy, że terminologia, jaką operuje ustawodawca we wskazanych przepisach może budzić zastrzeżenia co do jej zgodności z wymienioną zasadą określoności przepisów prawa karnego. Wątpliwości interpretacyjne pojawiają się już niejako w punkcie wyjścia, tj. w odniesieniu do pojęcia „przynależność wyznaniowa” i „bezwyznaniowość”. O obu terminach bez ryzyka błędu można powiedzieć jedynie tyle, że stanowią swoje przeciwieństwo. Co jednakże każdy z nich oznacza konkretnie i jakie jest jego znaczenie w normie prawnej, w której go użyto, takie pewne już nie jest.

Termin „wyznanie” w świetle wykładni językowej oznacza „religię, wiarę wyznawaną przez jakąś grupę ludzi, zbiór zasad jakiejś religii”<sup>17</sup>. Problem jednakże w tym, że terminy „wyznanie” oraz „religia” nie są powszechnie tożsame dla wszystkich przedstawicieli doktryny, czego wymownym dowodem jest chociażby wciąż istniejąca w literaturze polemika wokół pojęcia „wolność wyznania” i „wolność religii”<sup>18</sup>. Spór ten po części wynika z faktu, że sam ustrojodawca w art. 53 ust. 1 Konstytucji operuje terminem „wolność sumienia i religii”, natomiast w art. 48 ust. 1 mówi o „wolności sumienia i wyznania”. W Preambule z kolei, podkreślając pluralizm światopoglądowy i aksjologiczny Narodu Polskiego, akcentuje dychotomiczny podział na „wierzących w Boga”, będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna i „nie podzielających tej wiary”, co niewątpliwie nie służy czytelności przekazu. Niezależnie jednakże od wskazanej niespójności językowej, wyjaśnianie terminu „wyznanie” poprzez termin „religia” niczego bliżej w istocie swej nie wyjaśnia, a to dlatego, że prawo polskie pojęcia religii również nie definiuje. Naczelny Sąd Administracyjny, podejmując próbę zdefiniowania pojęcia Kościoła, w orzeczeniu z 23 stycznia 1998 r.<sup>19</sup> przedstawił pogląd, że religia jest powiązaniem między człowiekiem a Bogiem, inaczej mówiąc – jest relacją między człowiekiem a świętością (*sacrum*). Zakłada aktywność osoby ludzkiej w dążeniu do świętości przez zbliżenie się do Boga.

Terminu „religia” i „wyznanie” nie definiuje też Komisja Praw Człowieka, choć Trybunał Praw Człowieka pojęcie „wyznania” odnosi do posiadania i kształtowania zespołu opinii i poglądów, przyporządkowujących świat elementowi transcendentnemu, opartemu na idei Istoty Najwyższej Boga i zorganizowanemu

<sup>17</sup> *Nowy słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2003, s. 1199.

<sup>18</sup> Np. dla M. Pietrzaka, „wolność sumienia i religii” jest pojęciem węższym niż „wolność sumienia i wyznania” (M. Pietrzak, *Demokratyczne świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 281). Szerzej na temat rozbieżności zob. J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność wyznania i sumienia jako prawo człowieka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Lublin 2012, vol. XIX, 1, s. 28–34.

<sup>19</sup> K. Warchałowski, *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2000, s. 595.

według wyraźnie zarysowanego systemu aksjologicznego<sup>20</sup>. Wyznanie – w ocenie Trybunału – jest wynikiem wiary i polega na przyjęciu systemu, istniejącego poza wolą czy kontrolą jednostki i występuje ono w zorganizowanej formie<sup>21</sup>.

W świetle uwag wskazanych powyższej trudno zatem jednoznacznie określić czy np. satanizm teistyczny (związany z kultem chrześcijańskiego szatana) lub satanizm ateistyczny (niezwiązany z czcią jakiegokolwiek bóstwa)<sup>22</sup> mieści się w pojęciu religii, a osoby go praktykujące są członkami grupy wyznaniowej w rozumieniu art. 118, art. 119 k.k., art. 194 k.k., art. 257 k.k., czy też nie. Wątpliwości w tym względzie dodatkowo pogłębia fakt, że w doktrynie<sup>23</sup> wyraźnie stwierdza się, iż statuowana Konstytucją wolność sumienia i religii obejmuje swoim zasięgiem podmiotowym nie tylko zwolenników Kościołów i związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej, lecz także zwolenników sekt, w tym także tych, które powszechnie uznawane są za destrukcyjne<sup>24</sup>.

Niemniejszych trudności interpretacyjnych nastęrcza również termin „bezwyznaniowość”. Również on nie jest definiowany ustawowo, a desygnaty tego pojęcia trudno jednoznacznie określić w oparciu o poglądy istniejące w literaturze przedmiotu. Dla R. Brożyniaka, „bezwyznaniowość jest zaprzeczeniem wyznaniowości. Jest to nieprzynależność do jakiegokolwiek wyznania o charakterze religijnym, inaczej: niewyznaniowość. [...] Bezwyznaniowość odnosi się do ludzi, którzy nie wierzą w *sacrum*. Swój pogląd na świat, a więc przekonania dotyczące istoty bytu, życia jednostkowego i społecznego, rozumienia tego co jest wartością życia i celem działania człowieka czerpią ze źródeł pozareligijnych lub antyreligijnych”<sup>25</sup>. Autor ten utożsamia bezwyznaniowość z niereligijnością, choć równocześnie stwierdza, że bezwyznaniowość dotyczy osób nienależących do żadnego z działających oficjalnie w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych. Według P. Boreckiego, osoby bezwyznaniowe to osoby nienależące do żadnego z działających oficjalnie w Polsce Kościołów i związków wyznaniowych<sup>26</sup>, a zdaniem J. Wojciechowskiej i M. Królikowskiego bezwyznaniowość oznacza w aspekcie formalnym brak przynależności do jakiegokolwiek wspólnoty religijnej, z punktu widzenia zaś przekonań, oznacza światopogląd ateistyczny<sup>27</sup>. Według M. Makarskiej bez-

<sup>20</sup> J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność wyznania i sumienia...*, s. 32.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Szerzej zob. A. Sołtysiak, *Współczesny satanizm: Krótki przegląd głównych nurtów i ideologii*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 2.

<sup>23</sup> J. Sobczak, M. Gołda-Sobczak, *Wolność wyznania i sumienia...*, s. 64.

<sup>24</sup> M. Szostak, *Sekty destrukcyjne. Studium metodologiczno-kryminalistyczne*, Kraków 2001; E.M. Guzik-Makaruk, *Sekty religijne w Polsce*, Warszawa 2004, s. 19–50.

<sup>25</sup> R. Brożyniak, *O bezwyznaniowości*, w: *Towarzystwo Kultury Świeckiej im. Tadeusza Kotarbińskiego* [online], dostęp: 10.11.2014, <<http://www.kulturaswiecka.pl/node/589>>.

<sup>26</sup> P. Borecki, *Status prawny osób bezwyznaniowych w Polsce*, w: *Racjonalista* [online], dostęp: 10.11.2014, <<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5170>>.

<sup>27</sup> J. Wojciechowska, M. Królikowski, *Przestępstwa przeciwko wolności sumień i wyznań*, w: *Kodeks karny. Część szczególna*, t. 1, red. A. Wąsek, R. Zawłocki, wyd. 4, Warszawa 2010, s. 891.

wyznaniowość wyraża się w areligijnym światopoglądzie<sup>28</sup>, natomiast W. Wróbel zdaje się utożsamiać bezwyznaniowość ze stosunkiem do religii<sup>29</sup>.

Z powyższego wynika, że spektrum pojęcia bezwyznaniowości jest bardzo szerokie, zaś jej kryteria ujmowane są rozmaicie. To jednakże, czy ustawodawca rzeczywiście wiąże bezwyznaniowość ze światopoglądem areligijnym lub ateistycznym może budzić wątpliwości, chociażby z tego względu, że w art. 118 k.k. wyraźnie wyodrębnia poza „grupą wyznaniową” również „grupę o określonym światopoglądzie”. Jeśli „grupa o określonym światopoglądzie” miałaby być terminem równoznacznym dla grupy osób bezwyznaniowych, to wyodrębnienie tego pierwszego terminu tylko w tym jednym przepisie art. 118 k.k. stawiałoby pod znakiem zapytania celowość takiego zabiegu.

Trudno bezwyznaniowość wiązać także z faktem nieprzynależenia do Kościoła lub związku wyznaniowego działającego w Polsce oficjalnie. Nie ulega jednak wątpliwości, że „wyznawcą” może być członek i takiej wspólnoty religijnej, która w RP nie ma uregulowanej sytuacji prawnej (np. Kościół Zjednoczonych Chrześcijan, Wspólnota Niezależnych Zgromadzeń Misyjnych „Rodzina”, Kościół Scjentologiczny czy Polski Kościół Słowiański).

Wskazane wyżej interpretacje pojęcia „wyznania” i „bezwyznaniowości” nie dają więc jednoznacznej odpowiedzi, czy np. publiczne znieważenie wspomnianego satanisty z tego względu, że jest satanistą należy uznać za znieważenie osoby ze względu na jej przynależność wyznaniową czy też z powodu jej bezwyznaniowości. Wskazana wątpliwość ma wprawdzie charakter drugorzędny dla subsumpcji (i w jednej, i w drugiej postaci czyn wyczerpywałby bowiem znamiona tego samego przestępstwa z art. 257 k.k.), jednakże nie jest obojętna dla właściwej redakcji znamion zarzucanego występk.

Zatrzymując się przy pojęciu „przynależność wyznaniowa” zauważyć należy, że do końca nie jest jasne także i to, czym jest owa „przynależność”. Według J. Sobczaka i W. Sobczaka przez przynależność wyznaniową należy rozumieć członkostwo w jakimś Kościele bądź związku wyznaniowym, we wspólnocie religijnej<sup>30</sup>. Dla N. Kłaczyńskiej jest to uczestnictwo w określonej wspólnocie religijnej<sup>31</sup>. S. Hoc z kolei zwraca uwagę, że termin „przynależność” użyty m.in.

<sup>28</sup> M. Makarska, *Przedmiot przestępstwa dyskryminacji ze względu na przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość w kodeksie karnym z 1997 r.*, w: *Ecclesia et status. Księga Jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej Profesora Józefa Krukowskiego*, red. A. Dębiński, K. Orzeszyna, M. Sitarz, Lublin 2004, s. 725–736.

<sup>29</sup> W. Wróbel, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*, w: *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz*, t. 2, red. A. Zoll, wyd. 2, Kraków 2006, s. 572.

<sup>30</sup> J. Sobczak, W. Sobczak, *Ograniczanie człowieka w jego prawach ze względu na przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Lublin 2012, vol. XIX, 1, s. 74.

<sup>31</sup> N. Kłaczyńska, *Prawnokarny zakaz dyskryminacji z powodów religijnych*, „Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego” 2001, nr 9, s. 33–59.

w art. 119 § 1 k.k. należy odczytywać szerzej, niż to wynika z potocznego znaczenia tego wyrazu. Intencją ustawodawcy, podążającego śladem konwencji międzynarodowych, jest bowiem ochrona nie tylko grup społecznych o określonym stopniu trwałości (np.: wynikającej ze wspólnej historii, terytorium, języka, kultury itp.), czy formalnego zorganizowania (np.: partie, organizacje, stowarzyszenia, wspólnoty wyznaniowe itp.), ale również tych wszystkich zbiorowości, które mogą być przedmiotem dyskryminacji z racji wyraźnych odrębności z tytułu urodzenia, pochodzenia, rasy, religii, głoszonych poglądów politycznych i wynikających z nich postaw<sup>32</sup>. Jeszcze szerszą interpretację proponuje Prokurator Generalny, który w wytycznych z 26 lutego 2014 r. dotyczących przestępstw z nienawiści<sup>33</sup> stwierdził, że publiczne nawoływanie do nienawiści na tle różnic wyznaniowych lub z powodu bezwyznaniowości (art. 256 § 1 k.k.), jak też publiczne znieważania grupy osób lub poszczególnej osoby z powodów określonych w art. 257 k.k. nie musi być kierowane bezpośrednio do osoby lub osób faktycznie należących do grup wymienionych w tych przepisach. Dla bytu przestępstwa z art. 257 k.k. nie ma również znaczenia okoliczność czy sprawca rzeczywiście uznaje podmiot znieważany za należący do takiej grupy, jeżeli znieważa go za jego rzekomą przynależność do niej.

Powyższy kierunek interpretacyjny trudno przyjąć bez zastrzeżeń. Proponuje on bowiem wykładnię tak dalece rozszerzającą, że nie tylko wykracza to poza potoczne rozumienie „przynależności”, ale wręcz *de facto* zaciera sens tego pojęcia. Pomimo jednak tak szerokiego ujęcia, wskazana interpretacja nie pozwala na udzielenie odpowiedzi na wszystkie pytania, które w tej kwestii pojawić się mogą. Nadal niejasne pozostaje np. to, jak należałoby ocenić przypadek publicznego znieważenia apostaty za akt apostazji. Uznanie, że w opisanej sytuacji dochodzi do znieważenia ze względu na bezwyznaniowość budzi zastrzeżenia, zaś przyjęcie, że jest to znieważenie ze względu na przynależność wyznaniową, byłoby swoistym paradoksem.

Wątpliwości istniejących w omawianej materii nie rozwiewa to, jak pojęcie przynależności wyznaniowej rozumiane jest w innych dziedzinach. Dla przykładu: w odpowiedzi na interpelację nr 22321 „w sprawie sposobu określania wyznania w formularzach osobowych Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 r.” Prezes Głównego Urzędu Statystycznego podał, że przyjęta dla potrzeb spisu definicja zakładała, iż „wyznanie (przynależność wyznaniowa) to formalne uczestnictwo lub **emocjonalny związek** (podkreślenie – M.T.) osoby z określonym wyznaniem religijnym (Kościołem lub związkiem wyznaniowym)”<sup>34</sup>. Z powyższego wynika-

<sup>32</sup> J. Sobczak, W. Sobczak, *Ograniczanie człowieka w jego prawach...*, s. 76.

<sup>33</sup> *O przestępstwach z nienawiści. Wytyczne Prokuratura Generalnego*, w: *Prokuratura Generalna* [online], dostęp: 10.11.2014, <<http://www.pg.gov.pl/aktualnosci-prokuratury-generalnej/o-przestepstwach-z-nienawisci-wytyczne-prokuratora-generalnego.html#.VGpIWbnxLIU>>.

<sup>34</sup> *Odpowiedź p.o. prezesa Głównego Urzędu Statystycznego – z upoważnienia prezesa Rady Ministrów – na interpelację nr 22321 z dn. 23 maja 2011 r.*, w: *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej* [online], dostęp: 10.11.2014, <<http://orka2.sejm.gov.pl/IZ6.nsf/main/7802913F>>.

łoby zatem, że na potrzeby spisu powszechnego przynależał do określonego wyznania ten, kto dane wyznanie chociażby tylko aprobował.

Niezależnie od powyższego, analizując wskazane zagadnienie nie sposób nie zauważyć i tego, że również w łonie jednego wyznania mogą pojawić się różne prądy religijne, opowiadające się za różnymi sposobami sprawowania kultu, obrzędów czy interpretacją tekstów uznawanych za święte. Rodzi to zatem pytanie, czy znieważanie, stosowanie groźby bezprawnej lub jakiegokolwiek formy dyskryminacji z powodu różnic religijnych pomiędzy wyznawcami tego samego wyznania (np. w odniesieniu do lefebrystów w ramach Kościoła katolickiego) jest dyskryminacją z powodu przynależności wyznaniowej w znaczeniu omawianych regulacji? Według J. Sobczaka i W. Sobczaka, którzy analizowali to zagadnienie w odniesieniu do art. 194 k.k., byłaby to niedopuszczalna wykładnia rozszerzająca<sup>35</sup>, gdyż wskazany przepis ma chronić przed dyskryminacją ze względu na wspomnianą przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, nie zaś ze względu na poglądy religijne jednostki. W opinii tych autorów, tego rodzaju ograniczenia w przysługujących prawach, które pochodzą nie ze strony władz publicznych lub wyznawców innych religii, lecz od współwyznawców, nie są dyktowane przynależnością religijną albo bezwyznaniowością<sup>36</sup>.

Pogląd ten należałoby uznać za polemiczny o tyle, że żaden z wymienionych przepisów nie określa, iż przestępstwo dyskryminacyjne na tle wyznaniowym może być popełnione tylko wobec takiej osoby, która przynależy do wyznania innego niż sprawca. Jeśli znieważenie, np. katolika ze względu na jego przynależność wyznaniową, popełnione przez inną osobę, która formalnie też jest członkiem Kościoła katolickiego, choć z katolicyzmem już się nie utożsamia, nie jest znieważeniem, o którym mowa w art. 257 k.k., to z tych samych względów należałoby uznać, że nie dochodzi do popełnienia analizowanego przestępstwa, jeśli osobę bezwyznaniową znieważy z tytułu jej bezwyznaniowości ten, kto jest bezwyznaniowy „inaczej”, czyli jeśli np. zadeklarowanego ateistę znieważy z powodu jego bezwyznaniowości poszukujący agnostyk. Takie wnioskowanie byłoby jednakże trudne do pogodzenia z *ratio legis* omawianej regulacji.

Przytoczony pogląd J. Sobczaka i W. Sobczaka nie jest natomiast pozbawiony racji o tyle, o ile zważy się, że we wszystkich analizowanych przepisach, za wyjątkiem art. 256 k.k. i art. 118a § 3 pkt. 2 k.k., ustawodawca, określając znamiona przestępstw dyskryminacyjnych na tle wyznaniowym, wskazuje, że chodzi o zachowania „z powodu przynależności” (art. 119, 257 k.k.), „ze względu na przynależność” (art. 194 k.k.). W art. 256 § 1 k.k. mówi natomiast o nienawiści „na tle różnic wyznaniowych”, a w art. 118 a § 3 pkt 2 k.k. o prześlado-

<sup>35</sup> J. Sobczak, W. Sobczak, *Ograniczanie człowieka w jego prawach...*, s. 72.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

waniach „z powodów wyznaniowych”, co może uzasadniać tezę, że zakres przedmiotowy terminów użytych we wskazanych regulacjach nie jest jednakowy. Jeśli wprowadzenie owej różnicy nie wynika tylko ze stylistyki redakcyjnej, lecz jest świadomym zamiarem ustawodawcy, to wskazanie motywów tego rodzaju rozróżnienia nie jest łatwe.

### 3. Znamię „nawołuje do nienawiści”

Określenie „nawołuje do nienawiści” również jest sformułowaniem, które budzi poważne wątpliwości. Ustalenie czy zachowanie sprawcy, np. krytykującego przedstawicieli jakiejś religii, łączyło się z zamiarem nawoływania do nienawiści na tle różnic religijnych, czy też było jedynie wyrazem zdecydowanej niechęci wobec tych osób i wyznawanej przez nich religii, w praktyce jest trudne. Trudne jest już samo odróżnienie niechęci od nienawiści, gdyż nie ma jednoznacznych kryteriów, które pozwalałyby na odróżnienie obu tych emocji. Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 25 lutego 2014 r. w sprawie SK 65/12<sup>37</sup> przyznał, że użyty w art. 256 § 1 k.k. zwrot „nawołuje do nienawiści” jest niedookreślony i zarazem nieostry w ogólnym (powszechnym) języku polskim, gdyż zwrot ten, zgodnie z definicją słownikową<sup>38</sup>, oznacza „wzywać, zachęcać, nakłaniać do uczucia silnej niechęci, wrogości do kogoś”. Cecha „silnej niechęci, wrogości do kogoś” nie jest natomiast cechą diagnostyczną i nie wiadomo, jak określić, czy niechęć jest silna, czy też nie<sup>39</sup>.

Trudności interpretacyjne w odniesieniu do analizowanego sformułowania występują również, jak zauważył to Trybunał, w nauce prawa karnego oraz w orzecznictwie. Odwołując się do poglądów komentatorów Kodeksu karnego, Trybunał wskazał, że według np. A. Marka „nawoływanie do nienawiści” jako znamię czynu zabronionego określonego w art. 256 § 1 k.k. oznacza „nakłanianie (podżeganie), skierowane do większej, bliżej nieokreślonej liczby osób. Celem przestępnego działania jest sianie nienawiści, przez którą rozumie się wrogość prowadzącą do konfliktów między grupami ludności na tle wyżej wymienionych różnic”<sup>40</sup>. Według Z. Ćwiąkalskiego jest to „wzbudzanie niechęci, złości, braku akceptacji, a nawet uczucia wściekłości z tych powodów do poszczególnych osób lub całych grup społecznych albo też podtrzymywanie i nasilanie tego nastawienia. [...] Dla realizacji znamienia »nawoływanie do nienawiści« wystarczy, że sprawca, nawołując, zmierza do pojawienia się uczucia wrogości wobec określo-

<sup>37</sup> OTK-A 2014/2/14.

<sup>38</sup> *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Warszawa 2006, s. 622.

<sup>39</sup> Wyrok TK z 25.02.2014, SK 65/14, OTK-A 2014/2/14.

<sup>40</sup> A. Marek, *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 553.

nych w przepisie osób. Takie uczucie zamierza wzbudzić. Nawoływanie musi zatem zawierać takie treści, które są w stanie wzbudzać nienawiść, to jest wrogość, silną niechęć do kogoś [...]”<sup>41</sup>. Zdaniem P. Bachmata, „istota nawoływania do nienawiści sprowadza się do przekazania treści obiektywnie mogących wzbudzić silną niechęć, wrogość, złość, negatywną ocenę, w odniesieniu do określonej grupy osób, charakteryzującej się różnicami wymienionymi w dyspozycji przepisu. Nie jest przy tym istotny osobisty pogląd sprawcy na ten temat, w szczególności przeświadczenie, że jego wypowiedź mieści się w granicach neutralności czy tzw. politycznej poprawności”<sup>42</sup>.

Określenie „nawołuje do nienawiści” jak dotąd dwukrotnie było przedmiotem analizy Sądu Najwyższego (dalej: SN) jednakże nie zostało przez ten Sąd zinterpretowane w sposób konsekwentny i precyzyjny. W postanowieniu z 5 lutego 2007 r., o sygn. akt IV KK 406/06<sup>43</sup>, SN przedstawił szersze, a zatem bardziej restrykcyjne z punktu widzenia wolności słowa, rozumienie zwrotu „nawołuje do nienawiści” i uznał, że określona w ten sposób czynność sprawcza oznacza „wypowiedzi, które wzbudzają uczucia silnej niechęci, złości, braku akceptacji, wręcz wrogości do poszczególnych osób lub całych grup społecznych czy wyznaniowych bądź też z uwagi na formę wypowiedzi podtrzymują i nasilają takie negatywne nastawienia i podkreślają tym samym uprzywilejowanie, wyższość określonego narodu, grupy etnicznej, rasy lub wyznania”. W orzeczeniu tym SN stwierdził również, że „publiczne ujawnienie własnego poglądu (niechęci czy wrogości np. do określonej grupy społecznej ze względu na cechy narodowościowe, etniczne, rasowe czy wyznaniowe), nawet jeżeli pogląd ten jest w odczuciu społecznym nieakceptowalny czy kontrowersyjny, nie może być kwalifikowane jako »nawoływanie do nienawiści«. Postawę sprawcy musi bowiem charakteryzować wzywanie innych do nienawiści, czyli najsilniejszej negatywnej emocji (zbliżonej do wrogości) na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych albo ze względu na bezwyznaniowość”. W postanowieniu natomiast z 1 września 2011 r. o sygn. akt V KK 98/11<sup>44</sup> SN ograniczył możliwość ścigania karnego przez stwierdzenie, że nawoływanie do nienawiści „wiąże się z chęcią wzbudzenia u osób trzecich najsilniejszej negatywnej emocji (zbliżonej do »wrogości«) do określonej narodowości, grupy etnicznej czy rasy. Nie chodzi tu w żadnym razie o wywoływanie uczuć dezaprobaty, antypatii, uprzedzenia, niechęci”.

<sup>41</sup> Z. Cwiakalski, w: *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz Lex*, t. 2, *Komentarz do art. 117–277 k.k.*, red. A. Zoll, Warszawa 2013, s. 1382–1383.

<sup>42</sup> P. Bachmat, *Przestępstwa z art. 256 i 257 k.k. – analiza dogmatyczna i praktyka ścigania*, Warszawa 2005, s. 26.

<sup>43</sup> OSNwSK nr 1/2007, poz. 367.

<sup>44</sup> OSNwSK nr 1/2011, poz. 154.

Dostrzegając wszystkie wymienione trudności wynikające z niedookreśloności użytego w analizowanej normie prawnej pojęcia, TK w konkluzji swoich analiz stanął jednakże na stanowisku, że owa niedookreśloność i nieostrość analizowanego zwrotu „nawołuje do nienawiści” nie osiąga takiego stopnia, który należałoby uznać za niezgodny z zasadą określoności przepisów wyrażoną w art. 42 ust. 1 i art. 2 Konstytucji. W ocenie Trybunału znaczenie zwrotu „nawołuje do nienawiści” może być ustalone przede wszystkim przez odwołanie się do znaczeń, jakie mają występujące w tym zwrocie słowa w ogólnym (powszechnym) języku polskim, a dodatkowo zwrot ten jest doprecyzowany przez kontekst normatywny tworzony przez przepisy kodeksu karnego z 1997 r. Zdaniem TK istnieją też gwarancje proceduralne nadania takiego znaczenia zwrotowi „nawołuje do nienawiści”, które będzie zgodne ze standardami konstytucyjnymi i prawnomiędzynarodowymi chroniącymi prawa człowieka. Taką gwarancją – zdaniem TK – jest kontrola instancyjna oraz możliwość podejmowania uchwał wyjaśniających zagadnienia prawne przez Sąd Najwyższy.

Odnosząc się do tej ostatniej uwagi, a mianowicie gwarancyjnego charakteru uchwał wyjaśniających SN, zauważyć należy, że owe gwarancje w omawianej materii wydają się być iluzoryczne skoro – jak wskazano wyżej – sam SN ma trudności z interpretacją tego terminu. Gdyby jednakże nawet przyjąć, że sądy stosujące prawo mogą poszukiwać pomocy interpretacyjnej *ad casum* w orzecznictwie SN, to okoliczność ta sama w sobie nie zmienia faktu, że wskazany przepis pozostaje nieczytelny dla adresata normy prawnej, który nadal może nie wiedzieć, czy jego zachowanie stanowi czyn zabroniony zagrożony sankcją karną czy też jest prawnie irrelevantny.

W świetle wskazanych wcześniej niejasności dotyczących szeregu innych znamion omawianych przestępstw można mieć też wątpliwość, czy analizowany zwrot jest rzeczywiście doprecyzowany przez „kontekst normatywny tworzony przez przepisy kodeksu karnego”. Wątpliwość ta nabiera szczególnego znaczenia, jeśli odniesienie się ją chociażby do określonego w § 3 art. 256 k.k. kontratywu uchylającego odpowiedzialność za popełnienie analizowanego występkę. Zgodnie z tym przepisem, nie popełnia przestępstwa sprawca czynu zabronionego, który w celu rozpowszechnienia produkuje, nabywa, prezentuje, utrwała, sprowadza, przechowuje, posiada, przewozi lub przesyła druk, nagranie lub inny przedmiot zawierający treść określoną w § 1, jeżeli dopuścił się tego czynu w ramach działalności artystycznej, edukacyjnej, kolekcjonerskiej lub naukowej. To, czym jest owa „działalność” artystyczna, edukacyjna i kolekcjonerska oraz jakie są jej kryteria i ramy, ustawodawca nie precyzuje. Nie jest więc jasne chociażby to, czy ten, kto treści nawołujące do nienawiści zawarł np. w bardziej lub mniej udanym plakacie, z samego tylko faktu, że wypowiedział się poprzez jakąś formę ekspresji pozawerbalnej, uczynił to w ramach działalności

artystycznej czy też nie. Nie wiadomo zatem, kogo faktycznie chroni kontratyp określony w tym przepisie<sup>45</sup>.

### Zakończenie

Reasumując powyższe uwagi należy stwierdzić, że nikła efektywność organów ścigania w zakresie dotyczącym przestępstw z nienawiści na tle wyznaniowym wynika nie tyle z niechęci tych organów do zajmowania się tego rodzaju problematyką, co z faktu, że przepisy, które regulują omawianą materię nie są ani wystarczająco jasne, ani precyzyjne, jak i nie ujmują istoty problemu w całej jego złożoności. Wynika to – jak wydaje się – w głównej mierze z tego, że ustawodawca dostrzega wprawdzie potrzebę penalizacji zachowań dyskryminacyjnych na tle wyznaniowym, jednakże nie ma spójnej i całościowej wizji tej penalizacji. W czasach, gdy nawoływania do wojen religijnych z coraz większą siłą rozlegają się w świecie, a prześladowania ze względów religijnych (i to nie tylko konfesji mniejszościowych<sup>46</sup>) stają się codziennością, taki stan może napaść niepokojem.

### “Hate crimes” in Polish law committed because of the religious background

**Summary.** The freedom of conscience and faith is one of the most basic rules in contemporary and democratic societies, and is adopted in domestic and international law. It comprises the freedom of religious beliefs, the acceptance and rejection of any religion according to personal choice, as well as expressing, individually or together with others, publicly or privately celebrated religion and beliefs. This manifestation may be expressed in acts of worship, prayer, religious observances or in teaching.

The adjustments in criminal law which prohibit religious discrimination are the guarantee of this freedom, which is expressively stipulated in the Polish Penal Code. According to arts. 188, 119 and 194, there is a ban on any discrimination because of denominational affiliation. Moreover, the legislator penalizes, in arts. 256 and 257, incitement to hatred in public due to religious beliefs or atheism, and insults to a group of people or individuals in public because of religious discrimination.

The issue of “hate speech” and crimes committed because of discrimination, including religious discrimination, (*hate crime; biased-motivated crime*) is becoming a more frequent phenomenon, both in the world generally and in Poland. The awareness of the growth of this phenomenon is not visible, however, in the number of connected criminal procedures which are conducted in

<sup>45</sup> Tak też: M. Woiński, *Mowa nienawiści w regulacjach prawa polskiego i europejskiego*, w: *Mowa nienawiści a wolność słowa*, s. 21–22.

<sup>46</sup> Szerzej zob. m.in. *Głos Prześladowanych Chrześcijan. Raport Bieżący*, w: *Głos Prześladowanych Chrześcijan* [online], dostęp: 15.11.2014, <<http://www.gpch.pl/bi>>.

Poland. Such a situation leads to the question of the reason for such small effectiveness in this matter. This article tries to answer this question.

**Key words:** discrimination, hatred, religious beliefs, hate speech, religious differences.

## „Hassdelikte” im Kontext des Bekenntnisses im polnischen Recht

**Zusammenfassung.** Gewissens- und Bekenntnisfreiheit ist eines der Grundprinzipien der modernen, demokratischen Gesellschaften, verankert in Dokumenten der nationalen und internationalen Rechtsordnung. Sie umfasst die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Annahme und der Ablehnung der Religion gemäß der eigenen Wahl sowie der individuellen und gemeinschaftlichen, öffentlichen und privaten Äußerung der Religion bzw. des Bekenntnisses. Diese Äußerung kann sich in der Durchführung des Kultes, des Gebetes, der religiösen Praktiken bzw. des Lehrens zeigen. Diese Freiheit wird durch die strafrechtliche Kodifizierungen garantiert, welche die Diskrimination auf Grund der Religion verbieten. Im polnischen Strafrecht wird *expressis verbis* in den Artikeln 118; 118a § 3 pkt.2; 119; 94 des polnischen Kodexes des Strafrechts deklariert; Artikel 256 und 257 pönalisieren den öffentlichen Aufruf zum Hass vor dem Hintergrund der Konfessionsunterschiede bzw. der Konfessionslosigkeit sowie die öffentliche Verunglimpfung der Gruppen oder einzelnen Personen aus diesen Gründen. Das Problem der „Hassrede” (*hate speech*) sowie der Delikte, die aus Diskriminierungsgründen begangen werden, darunter auch aus Bekenntnisgründen (*biased-motivated crime*) nimmt sowohl in der Welt wie auch in Polen zu. Die anscheinende Zunahme dieses Phänomens steht aber in keinem Verhältnis zu der Zahl des Gerichtsverfahrens, die in dieser Zeit in Polen geführt werden. Diese Tatsache lässt nach den Gründen für die geringe Effektivität der Strafverfolgungsorgane in Polen auf diesem Gebiet fragen. Der Artikel stellt ein Antwortversuch auf diese Frage dar.

**Schlüsselworte:** Diskriminierung, Hass, Religion, Hassreden, religiöse Unterschiede.



**Lucjan Świto**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## PENALIZACJA PRZEMOCY SEKSUALNEJ W PRAWIE POLSKIM I W PRAWIE KANONICZNYM

**Streszczenie.** Przemoc seksualna jest zjawiskiem, które niemal od początku towarzyszy historii człowieka, a wielość form i różnorodność zachowań mających kontekst seksualny kreuje coraz to nowe formy przemocy. Zjawisko nadużyć seksualnych zdaje się dziś przybierać na sile tak dalece, że staje się już nie tylko podłożem wielu patologii społecznych, ale wręcz jest patologią samą w sobie. Świadomość zagrożeń, jakie ze zjawiska tego wynika, skłania ustawodawców wielu państw, w tym ustawodawcę polskiego, do podejmowania różnych inicjatyw w zakresie szeroko pojmowanej prewencji, przy czym działania te w głównej mierze odbywają się na płaszczyźnie normatywnej. Biorąc pod uwagę, że sprawcami i ofiarami przemocy seksualnej bywają osoby nie tylko bezwyznaniowe, ale również identyfikujące się z Kościołem katolickim, rodzi się pytanie, czy przemoc seksualna jest penalizowana tylko w wymiarze prawa polskiego, czy również w wymiarze prawa kanonicznego? Czy problem przemocy seksualnej dostrzega tylko prawodawca świecki, reagując na pojawiające się zagrożenia i dostosowując prawo do zmieniających się realiów, czy również ustawodawca kościelny? W prezentowanym artykule poprzez prawnoporównawczą analizę najczęściej występujących przestępstw seksualnych, tj. zgwałcenia, wykorzystania seksualnego osoby małoletniej, bezradnej i niepoczytalnej, wykorzystania seksualnego w stosunku zależności oraz pornografię, autor próbuje odpowiedzieć na postawione pytania.

**Słowa kluczowe:** przemoc seksualna, wykorzystanie seksualne, krzywdzenie seksualne, seksualne nadużycie.

### Wstęp

Przemoc seksualna jest zjawiskiem, które nieomal od początku towarzyszy historii człowieka. Wielość form i różnorodność zachowań mających kontekst seksualny kreuje coraz to nowe formy przemocy, w tym przemocy realizowanej z wykorzystaniem współczesnych zdobyczy technicznych, np. środków audiowizualnych, łączy internetowych czy telefonii komórkowych. Zjawisko nadużyć

seksualnych – w różnorodnych swych odmianach i formach – tak dalece zdaje się dziś przybierać na sile, że staje się już nie tylko podłożem wielu patologii społecznych, ale wręcz patologią samą w sobie. Świadomość zagrożeń, jakie z tego zjawiska wynika, skłania ustawodawców wielu państw, w tym ustawodawcę polskiego, do podejmowania różnych inicjatyw w zakresie szeroko pojmowanej prewencji, przy czym działania te w głównej mierze odbywają się na płaszczyźnie normatywnej. W polskim prawie karnym w ciągu ostatnich kilku lat dokonano istotnych nowelizacji<sup>1</sup> rozdziału XXV Kodeksu karnego (dalej: k.k.)<sup>2</sup> dotyczącego przestępstw przeciwko wolności seksualnej i obyczajności, w wyniku których zakres ochrony owej wolności seksualnej uległ znaczącemu poszerzeniu.

Sprawcami i ofiarami przemocy seksualnej bywają osoby nie tylko bezwyznaniowe, ale również te identyfikujące się z Kościołem katolickim. Taki stan skłania zatem do refleksji, czy przemoc seksualna jest penalizowana tylko w wymiarze prawa polskiego, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób – w wymiarze prawa kanonicznego także? Czy problem dostrzega tylko prawodawca świecki, reagując na pojawiające się zagrożenia i dostosowując prawo do zmieniających się realiów, czy ustawodawca kościelny również? Aby udzielić odpowiedzi na te pytania, analizie prawnoporównawczej poddano przestępstwa występujące najczęściej: zgwałcenie, wykorzystanie seksualne osoby małoletniej, bezradnej i niepoczytalnej, wykorzystanie seksualne w stosunku zależności oraz pornografię.

## 1. Pojęcie przemocy seksualnej

Próbując określić pojęcie przemocy seksualnej należy najpierw wskazać, że przemoc to zamierzone i wykorzystujące przewagę siły bądź podstępnie działanie człowieka, które ma na celu podporządkowanie i kontrolę ofiary. Działanie sprawcy przemocy narusza prawa i dobra osobiste ofiary i zawsze wiąże się z jej cierpieniem i szkodą. Od przemocy należy odróżnić agresję. W przypadku bowiem przemocy ma miejsce wyraźna asymetria sił – sprawca ma przewagę nad ofiarą, co utrudnia samoobronę, natomiast w agresji – siły stron są zrównoważone.

Przemoc może być zwrócona wobec różnych sfer życia człowieka – fizycznej, psychicznej, emocjonalnej, ekonomicznej itd. Jedną z najbardziej odrażających form przemocy jest przemoc seksualna. Narusza ona jedno z podstawowych praw człowieka – prawo do wolności i nietykalności cielesnej. Polega na wymuszaniu lub wykorzystaniu określonych zachowań seksualnych ofiary – wbrew jej woli – w celu uzyskania poczucia mocy, władzy, wartości, przyjemności seksu-

<sup>1</sup> Zob. m.in. Ustawa z 27 lipca 2005 r., Dz.U. 2005, nr 163, poz. 1363; Ustawa z 5 listopada 2009 r., Dz.U. 2009, nr 206, poz. 1589.

<sup>2</sup> Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553.

alnej sprawcy, a także korzyści ekonomicznych. Przemoc seksualna może przybierać różne formy. Może zaistnieć bez kontaktu fizycznego, kiedy sprawca – wbrew woli ofiary – ekspozuje swoje intymne części ciała lub czynności seksualne, a także kiedy wprost wyraża słownie swoje pragnienia seksualne, opinie na temat atrakcyjności erotycznej własnej lub ofiary, opowiada o swojej aktywności seksualnej z innymi osobami albo zmusza do oglądania filmów i zdjęć pornograficznych. Przemoc seksualna może mieć również miejsce przez kontakt fizyczny, jeśli sprawca – wbrew woli ofiary – dotyka intymnych części jej ciała, wymusza określone czynności seksualne, współżyje i gwałci, a także zmusza do prostytucji i pornografii<sup>3</sup>.

Na określenie przemocy seksualnej w literaturze przedmiotu używa się zamiennie takich terminów, jak „molestowanie seksualne”, „wykorzystywanie seksualne”, „krzywdzenie seksualne”, „nadużycie seksualne”, „zgwałcenie”. Wraz z rozwojem mediów elektronicznych i pojawieniem się nowych form komunikacji społecznej dochodzą też inne określenia, jak np. *child grooming*, *sexting*, *cyberbullying*<sup>4</sup>.

## 2. Prawo polskie

W rozdziale XXV k.k. ustawodawca zawarł opis zachowań seksualnych karnie zabronionych oraz zagrożonych sankcjami karnymi i wszystkie te przestępstwa uznać można za czyny określające przemoc seksualną. W wielu opisach tych czynów ustawodawca operuje pojęciem „obcowanie płciowe” oraz „inna czynność seksualna”. Zgodnie z doktryną i judykaturą za „obcowanie płciowe” należy uważać zarówno normalny akt spółkowania, jak i inne jego surogaty, tj. gdy czynność sprawcza polega na bezpośrednim kontakcie płciowym ciała sprawcy z organami płciowymi ofiary lub też tymi częściami jej ciała, które sprawca traktuje równoważnie i na których lub za pomocą których wyładowuje swój popęd seksualny. Natomiast „inna czynność seksualna” to zachowanie niemieszczące się w pojęciu obcowania płciowego, które jest związane z szeroko rozumianym życiem płciowym człowieka, polegające na kontakcie cielesnym sprawcy z pokrzywdzonym lub przynajmniej na cielesnym i mającym charakter seksualny, zaangażowaniu ofiary<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Zob. *Przemoc w Rodzinie wobec osób starszych i niepełnosprawnych. Poradnik dla pracowników pierwszego kontaktu*, red. D. Jaszczak-Kuźmińska, K. Michalska, Warszawa 2010, s. 11.

<sup>4</sup> Zob. M. Tomkiewicz, *Child grooming* i „sexting”. *Dziecko jako ofiara i sprawca nadużyć seksualnych w cyberprzestrzeni – wymiar prawnokarny zjawiska*, „Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacyjna” 2012, t. 20, s. 49–67.

<sup>5</sup> Wyrok SN z 21.05.2008 w sprawie V KK 139/08, „Prokuratura i Prawo” 2008, nr 12, poz. 8.

## 2.1. Zgwałcenie

Przestępstwo przemocy seksualnej polegające na zgwałceniu zostało uregulowane w art. 197 k.k. Zgodnie z jego treścią przestępstwo będzie miało miejsce, jeśli sprawca przemocą, bezprawną groźbą lub podstępem doprowadzi inną osobę do obcowania płciowego, a także poddania się albo wykonania innej czynności seksualnej. Istotnym czynnikiem przestępstwa określonego w art. 197 k.k. jest użycie przemocy, groźby bezprawnej albo podstępu wobec ofiary zgwałcenia. Pojęcie przemocy należy rozumieć szeroko, nie w znaczeniu jedynie bezpośredniego oddziaływania na nietykalność osobistą ofiary, lecz w znaczeniu jakiegokolwiek czynności fizycznej oddziaływającej na jej ciało lub psychikę w tak dotkliwy sposób, że przełamuje opór ofiary i ją zniewala do poddania się woli sprawcy. Natomiast groźba bezprawna obejmuje zarówno groźbę karalną<sup>6</sup>, czyli zagrożenie ofierze gwałtu popełnieniem przestępstwa na jej szkodę lub szkodę osoby najbliższej<sup>7</sup>, jak i groźbę spowodowania postępowania karnego lub rozgłoszenia wiadomości uwłaczających czci ofiary gwałtu lub jej najbliższych, co odpowiada pojęciu szantażu<sup>8</sup>. Groźba jest więc zapowiedzią (słowną lub w inny dowolny sposób) naruszenia dobra prywatnego ofiary gwałtu w przypadku zachowania niezgodnego z oczekiwaniami sprawcy, która winna być jednak tak poważna, że mogłaby oddziaływać na wolę zmuszanego<sup>9</sup>. Wreszcie przez podstęp należy rozumieć takie zabiegi, które zmierzają do spowodowania wyrażenia zgody przez ofiarę, która nie zostałaby wyrażona, gdyby nie zastosowany podstęp lub które zmierzają do uniemożliwienia ofierze wyrażenia sprzeciwu. Przykładem działania podstępnego sprawcy zgwałcenia jest wprowadzenie ofiary w stan nieprzytomności za pomocą hipnozy, alkoholu lub innych środków odurzających<sup>10</sup>.

Przestępstwo zgwałcenia – w zależności od towarzyszących okoliczności – jest zagrożone karą pozbawienia wolności od 6 miesięcy do 12 lat, przy czym jeśli sprawca dopuszcza się zgwałcenia z inną osobą lub wobec osoby małoletniej poniżej 15 roku życia, a także wobec krewnego w pierwszym stopniu linii prostej lub drugim stopniu linii bocznej oraz przysposobionego lub przysposabiającego, kara pozbawienia wolności nie może być krótsza niż 3 lata. Podobnie ustawodawca za okoliczność obciążającą traktuje sytuację, kiedy zgwałcenie zostało dokonane ze szczególnym okrucieństwem stanowiąc, że w takich przypadkach

<sup>6</sup> O której w art. 190 § 1 k.k.

<sup>7</sup> Np. groźba zabójstwa lub ciężkiego uszkodzenia ciała.

<sup>8</sup> Np. groźba poinformowania męża, rodziców lub przełożonych o kompromitujących faktach, jeśli sprawca nie uzyska spodziewanej korzyści.

<sup>9</sup> Wyrok SN z 20.06.1989 w sprawie WR 214/89, niepublikowany; wyrok SN z 21.01.1998 w sprawie V KKN 19/97, „Prokuratura i Prawo” 1998, nr 7–8, poz. 4; wyrok SN z 24.04.1990 w sprawie IV KR 69/90, „Przegląd Sądowy” 1993, nr 5, s. 84.

<sup>10</sup> *Kodeks karny. Część szczególna*, red. A. Wąsek, R. Zawłocki, t. 1, Warszawa 2010, s. 938–939.

kara pozbawienia wolności nie może być krótsza niż 5 lat. Należy również dodać, że ani tryb życia ofiary, ani jej usposobienie czy nawet lekkomyślność, a także stopień znajomości ofiary, nie może być okolicznością łagodzącą wymierzenie kary, gdyż każdy człowiek zasługuje na identyczną ochronę jego wolności seksualnej<sup>11</sup>.

## 2.2. Wykorzystanie seksualne bezradności i niepoczytalności

Do przestępstw godzących w integralność seksualną osoby ludzkiej wyrażających przemoc seksualną należą niewątpliwie czyny określone w art. 198 k.k. Norma tego artykułu penalizuje seksualne wykorzystanie osoby niezdolnej do stawiania oporu z powodu bezradności lub niepoczytalności, które polega na doprowadzeniu jej do obcowania płciowego lub poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności.

Bezradność do stawienia oporu oznacza niezdolność do podjęcia lub realizacji decyzji woli, przy czym ustawodawca nie wprowadza żadnych ograniczeń co do przyczyn tego stanu. Bezradność więc należy rozumieć jako stan, w którym ofiara nie ma na tyle sił czy możliwości, aby wyrazić swój sprzeciw wobec sprawcy lub w ogóle nie jest w stanie podjąć żadnej decyzji, np. po zażyciu alkoholu lub środków odurzających<sup>12</sup>. Natomiast niepoczytalność wynikać może z upośledzenia umysłowego lub choroby psychicznej, w wyniku czego ofiara nie ma zdolności do rozpoznania znaczenia swego czynu lub nie może pokierować swoim postępowaniem. Niepoczytalność musi być całkowita, stwierdzona przez biegłych z zakresu psychiatrii, dlatego norma art. 198 k.k. nie będzie dotyczyła osób, których niepoczytalność jest tylko ograniczona, nawet jeśli ograniczenie to wystąpiło w stopniu znacznym<sup>13</sup>. Sankcją karną za wykorzystanie seksualne bezradności lub niepoczytalności ofiary jest kara pozbawienia wolności od 6 miesięcy do 8 lat.

## 2.3. Seksualne nadużycie stosunku zależności

Przemocą seksualną jest również przestępstwo związane z nadużyciem stosunku zależności lub wykorzystanie krytycznego położenia ofiary, aby doprowadzić ją do obcowania płciowego lub poddania się innej czynności seksualnej albo do wykonania takiej czynności. Przestępstwo to zostało uregulowane w art. 199 k.k.

<sup>11</sup> Wyrok SN z 20.11.1973 w sprawie II KR 180/73, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa” 1974, nr 4, poz. 64.

<sup>12</sup> Wyrok SA z 24.04.2012 w sprawie II AKa 107/12, „Krakowskie Zeszyty Sądowe” 2012, nr 10, poz. 55.

<sup>13</sup> Wyrok SN z 29.01.2002 w sprawie I KZP 30/01, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa” 2002, nr 3–4, poz. 16.

i swoją genezą sięga zachowań, które w XIX i XX w. określano „molestowaniem seksualnym w miejscu pracy” przede wszystkim kobiet znajdujących zatrudnienie w związku z rozwojem przemysłu.

Stosunek zależności w rozumieniu art. 199 k.k. to stosunek formalny (prawny) lub nieformalny (faktyczny), który daje jednej osobie możliwość wywierania określonego wpływu bezpośredniego lub pośredniego na losy i położenie prawne, społeczne i ekonomiczne innej osoby<sup>14</sup>. Zależność formalna wynika z podległości zawodowej lub służbowej, kiedy osoba zależna ma świadomość konieczności podporządkowania się żądaniom czy życzeniom osoby, od której zależy, gdyż konflikt z nią grozi jej interesom materialnym lub niematerialnym (np. relacja: przełożony-podwładny, dowódca-żołnierz)<sup>15</sup>. Zależność nieformalna wynika z kolei z konkretnego układu okoliczności faktycznych, kiedy los danej osoby w większym lub mniejszym stopniu zależy od innej osoby (np. relacja: starszy krewny-młodszy krewny, nauczyciel-uczeń, opiekun-podopieczny, lekarz-pacjent, urzędnik-petent, strażnik-więzień, przewodnik-turysta)<sup>16</sup>. Natomiast krytyczne położenie oznacza bardzo dotkliwą i trudną do zniesienia sytuację życiową, najczęściej związaną z zagrożeniem dla istotnych interesów ofiary, które czyni ją bezsilną i bezradną wobec działania sprawcy<sup>17</sup>. Stosunek zależności, jak i krytyczne położenie muszą istnieć obiektywnie.

Do zaistnienia przestępstwa z art. 199 k.k. konieczne jest więc pod względem przedmiotowym istnienie obiektywnego stosunku zależności lub krytycznego położenia ofiary, a pod względem podmiotowym z jednej strony świadomość sprawcy, że dana osoba znajduje się w stosunku zależności od niego lub w położeniu krytycznym, z drugiej strony zamiar wykorzystania tego przez sprawcę, aby doprowadzić ofiarę do obcowania płciowego lub poddania się innej czynności seksualnej, albo do wykonania takiej czynności z samym sprawcą lub wskazaną przez niego osobą trzecią.

Sankcją karną za przestępstwo nadużycia stosunku zależności lub wykorzystania krytycznego położenia ofiary, aby doprowadzić ją do obcowania płciowego lub poddania się innej czynności seksualnej, albo do wykonania takiej czynności, jest kara pozbawienia wolności do lat 3, przy czym jeśli przedmiotowe przestępstwo zostanie popełnione wobec osób małoletnich, ustawodawca przewiduje karę wyższą: od 3 miesięcy do 5 lat pozbawienia wolności.

<sup>14</sup> Wyrok SN z 18.12.2008 w sprawie V KK 304/08, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa” 2008, nr 4, poz. 2691.

<sup>15</sup> Samo istnienie stosunku pracy nie przesądza jeszcze o istnieniu stosunku zależności, zob. wyrok SN z 29.05.1933 w sprawie 3 K 264/33, „Zbiór Orzeczeń Sądu Najwyższego” nr 155, poz. 33.

<sup>16</sup> Wyrok SN z 31.05.2007 w sprawie KK 392/06, LEX nr 296724; wyrok SN z 4.03.2009 w sprawie III KK 348/08, „Prokuratura i Prawo” 2009, nr 9, poz. 8; wyrok SN z 18.06.2013 w sprawie V KK 104/13, LEX nr 1335656.

<sup>17</sup> Wyrok SN z 6.05.2014 w sprawie V KK 358/13, „Prokuratura i Prawo” 2014, nr 9, poz. 2.

## 2.4. Seksualne wykorzystanie małoletniego

Do najbardziej odrażających przestępstw związanych z przemocą seksualną należy niewątpliwie wykorzystanie seksualne małoletniego. Uregulowane ono zostało w art. 200 k.k., który stanowi w § 1, że przestępstwem zagrożonym karą pozbawienia wolności od 2 do 12 lat jest obcowanie płciowe z małoletnim poniżej 15 lat lub dopuszczenie się wobec takiej osoby innej czynności seksualnej, lub doprowadzanie jej do poddania się takim czynnościom albo do ich wykonania. Ponadto § 3 i 4 penalizuje karą pozbawienia wolności do 3 lat prezentowanie osobie małoletniej poniżej 15 lat treści pornograficznych lub udostępnianie jej przedmiotów mających taki charakter, albo rozpowszechnianie treści pornograficznych w sposób umożliwiający takiemu małoletniemu zapoznanie się z nimi<sup>18</sup>, albo prezentowanie jej wykonania czynności seksualnej w celu swojego zaspokojenia seksualnego lub zaspokojenia seksualnego innej osoby.

Motywy ochrony małoletnich przed wykorzystaniem seksualnym jest nie tylko przekonanie o tym, że są oni jeszcze niezdolni do rozpoznania lub kierowania swoim działaniem, ale również wzgląd na interes gatunku, tzn. na konieczność ochrony prawidłowego rozwoju psychofizycznego małoletnich oraz na potrzebę zapobieżenia ich deprawacji i demoralizacji<sup>19</sup>. Wśród osób najbardziej narażonych na akty przemocy seksualnej stają się bowiem przede wszystkim – przez swoją bezsilność, zależność i ufnosć – osoby małoletnie. Tę ochronę słabszej pozycji dziecka w relacji do dorosłego widać ponadto w dwóch innych przepisach karnych, które ustawodawca – na bazie art. 200 – wprowadził w 2010 r. do k.k. Pierwszy przepis to art. 200a k.k., który penalizuje uwodzenie i wykorzystanie seksualne małoletniego poniżej 15 roku życia za pomocą systemu teleinformatycznego lub sieci telekomunikacyjnych, np. Internetu. Zgodnie z jego dyspozycją ten, kto za pomocą wymienionych mediów zmierza do spotkania z małoletnim, aby za pomocą wprowadzenia go w błąd, wyzyskania błędu lub niezdolności do należytego pojmowania sytuacji zgwałcić go lub obcować płciowo, a także produkować lub utrzymywać treści pornograficzne, podlega karze pozbawienia wolności do 3 lat. Natomiast ten, kto za pomocą wymienionych mediów składa małoletniemu propozycję obcowania płciowego, poddania się lub wykonania innej czynności seksualnej, lub udziału w produkowaniu, lub utrwalaniu treści pornograficznych, i zmierza do jej realizacji, podlega grzywnie lub karze ograniczenia wolności do 2 lat. Drugi przepis to art. 200b, który penalizuje propagowanie lub pochwalanie zachowania o charakterze pedofilskim, przewidując za ten czyn karę ograniczenia wolności do 2 lat. Mogą to być zarówno zachowania konkretne, rzeczywiste, przeszłe lub przyszłe albo również zachowania fikcyjne, oderwane od konkretnego czasu i miejsca.

<sup>18</sup> Również przez działalność reklamową, zob. art. 200a § 5 k.k.

<sup>19</sup> Zob. Konwencja o Prawach Dziecka z 20.11.1989, Dz.U. z 1991, nr 120, poz. 526.

## 2.5. Pornografia dziecięca

Przemocą seksualną są również przestępstwa związane z pornografią dziecięcą, które polegają na wytwarzaniu, posiadaniu, prezentowaniu i rozpowszechnianiu treści pornograficznych<sup>20</sup> z udziałem małoletniego poniżej 15 lat. Zostały one uregulowane w art. 202 § 3-5 k.k. Zgodnie z przywołaną normą przewidziana kara za pornografię dziecięcą jest uzależniona od okoliczności popełnionego czynu i ma na celu zapobieganie naruszeniu wolności małoletnich poniżej 15 roku życia, którzy nie są jeszcze w stanie samodzielnie i dojrzałe dysponować swoją wolą. Najniższej karze pozbawienia wolności wynoszącej od 3 miesięcy do 5 lat podlega ten, kto przechowuje, posiada lub uzyskuje dostęp do treści pornograficznych z udziałem małoletniego poniżej 15 roku życia<sup>21</sup>. Karze wyższej, tj. od roku do 10 lat pozbawienia wolności, podlega ten, kto utrwała treści pornograficzne z udziałem małoletniego<sup>22</sup>. Karze najwyższej, tj. od 2 do 12 lat, podlega ten, kto rozpowszechnia lub prezentuje treści pornograficzne z udziałem małoletniego poniżej 15 roku życia albo ten, kto w celu rozpowszechniania produkuje, utrwała, sprowadza, przechowuje lub posiada treści pornograficzne z udziałem małoletniego poniżej 15 roku życia<sup>23</sup>. Ustawodawca penalizuje również produkcję, rozpowszechnianie, prezentację, przechowywanie lub posiadanie treści pornograficznych przedstawiających wytworzony albo przetworzony wizerunek małoletniego uczestniczącego w czynności seksualnej<sup>24</sup>, a także uczestnictwo w prezentacji treści pornograficznych z udziałem małoletniego, jeśli miało ono na celu zaspokojenie seksualne<sup>25</sup>. Za tego rodzaju czyny przewidziana jest kara grzywny, ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do 2 lat.

## 3. Prawo kanoniczne

Przemoc seksualna traktowana jest w optyce kościelno-prawnej nie tylko jako zło moralne i grzech, ale również jako przestępstwo<sup>26</sup>. Unormowane ono

<sup>20</sup> Czyli prezentacja czynności seksualnych człowieka, zwłaszcza ukazywanie organów płciowych człowieka w ich funkcjach seksualnych, które mogą być utrwalone (np. film, zdjęcia, czasopisma, książki, obrazy) lub nie (np. pokazy na żywo), zob. wyrok SN z 23.22.2010 w sprawie IV KK 173/10, LEX nr 667510.

<sup>21</sup> Art. 202 § 4a k.k.

<sup>22</sup> Art. 202 § 4 k.k.

<sup>23</sup> Art. 202 § 3 k.k.

<sup>24</sup> Art. 202 § 4b k.k.

<sup>25</sup> Art. 202 § 4c k.k.

<sup>26</sup> Czyli zewnętrzne i moralnie poczytalne przekroczenie ustawy karnej, do której dołączona jest sankcja karna, przynajmniej nieokreślona.

zostało w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>27</sup> i Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r.<sup>28</sup> (dalej: KKKW), a także rozwinięte – jako tzw. *delicta graviori*, czyli najcięższe przestępstwa zastrzeżone Stolicy Apostolskiej – w *Motu proprio* Jana Pawła II z 30 kwietnia 2001 r. *Sacramentorum sanctitatis tutela*<sup>29</sup>. Regulację tę 21 maja 2010 r. zmodyfikował i uzupełnił Benedykt XVI, wydając *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*<sup>30</sup>. Przestępstwa związane z przemocą seksualną dotyczą naruszenia szóstego przykazania Dekalogu<sup>31</sup> i należą do dwóch kategorii przestępstw: przeciwko świętości sakramentu pokuty (*delicta contra sanctitate sacramenti*) oraz przeciwko obyczajom (*delicta contra mores*). Pierwsza kategoria dotyczy penalizacji grzechu *solicytacji*, natomiast druga molestowania seksualnego oraz pornografii dziecięcej.

### 3.1. *Solicytacja*

O przestępstwie dotyczącym przemocy seksualnej należącym do kategorii *delicta contra sanctitate sacramenti* stanowi norma kan. 1387 KPK oraz kan. 1458 KKKW penalizująca grzech *solicytacji*, której rozwinięciem jest art. 4 § 1 n. 4 MP. Norma kwalifikująca to przestępstwo pochodzi z Konstytucji Apostolskiej Benedykta XIV *Sacramentum Poenitentiae* z 1 czerwca 1741 r. Wspomniane przestępstwo zachodzi, gdy kapłan<sup>32</sup>, który – występując w charakterze spo-

<sup>27</sup> *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 1984.

<sup>28</sup> *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Libreria Editrice Vaticana 1990. Tłumaczenie w jęz. polskim: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin.

<sup>29</sup> AAS 93(2001), s. 737–739.

<sup>30</sup> AAS 102(2010), s. 424.

<sup>31</sup> Należy zwrócić uwagę na nieadekwatność sformułowania „szóste przykazanie Dekalogu” (*sextum Decalogi praeceptum*) występujące na płaszczyźnie prawa karnego zarówno w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r., jak i w normach Kongregacji Nauki Wiary. Zgodnie bowiem z wymogiem interpretacji ścisłej (kan. 18 KPK) naruszenie przykazania szóstego w świetle jednorodnej nauki biblijnej (Wj 20,14; Pwt 5,18) oznaczałoby wyłącznie naruszenie obowiązku dochowania wierności małżeńskiej. Tymczasem według tradycji kanonistycznej z szóstym przykazaniem, oprócz cudzołóstwa, należy łączyć również inne występki o charakterze seksualnym. Bardziej precyzyjne wydaje się sformułowanie w KKKW, który w kan. 728 § 1 n. 2, kan. 730, kan. 1454 i kan. 1457 zamiast o grzechach przeciwko „szóstemu przykazaniu”, mówi o grzechach przeciwko cnotcie „czystości”, a więc posługuje się terminem, który w kontekście biblijnego ujęcia treści przykazania jest o wiele obszerniejszy, zob. E. Miragoli, *Il confessore e il „de sexto”*. *Prospettiva giudica*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale” 1991, nr 2, s. 238–240; Z. Suhecki, *Przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu dekalogu z uwzględnieniem ustaw partykularnych Konferencji Episkopatu USA*, w: *Powołanie franciszkańskie: przeżywanie charyzmatu w XXI wieku*, red. Z. Kijas, Kraków 2003, s. 37–65; D. Borek, „*Delicta gaviora contra mores*” w *Normach „De delictis reservatis” z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 2014, nr 2, s. 56–57.

<sup>32</sup> Może nim być prezbiter lub biskup.

wiednika – nakłania penitenta do czynności seksualnych bez względu na jego zgodę i niezależnie od tego, czy może lub chce ważnie udzielić rozgrzeszenia solicytowanemu penitentowi. Aby mówić o przestępstwie, musi być ono zewnętrznie ciężkie, tzn. może polegać na nakłanianiu do spraw nieobyczajnych lub lubieżnych za pomocą słów, znaków, gestów lub dotyków czy też wręczaniu nieprzyzwoitych obrazów lub pism do przeczytania w danym momencie lub później, jak również odkładanie na później wspólnych grzesznych rozmów czy niegodziwych i nieprzyzwoitych zamiarów. Osobą nakłanianą może być kobieta lub mężczyzna, osoba dorosła lub nieletnia. Przesłupstwa kapłan może dokonać podczas spowiedzi (tj. w czasie od rozpoczęcia spowiedzi do jej zakończenia), z okazji spowiedzi (czyli bezpośrednio przed lub po spowiedzi, bez względu na to, czy penitent wyznał swoje grzechy lub otrzymał rozgrzeszenie), pod pretekstem spowiedzi (tj. pozorując słuchanie spowiedzi w konfesjonale lub innym miejscu przeznaczonym lub wybranym do spowiadania w celu *solycytacji*). Przesłupstwo następuje również wtedy, gdy usiłowanie kapłana pozostaje bezskuteczne. W porównaniu z kan. 1387 KPK norma art. 4 § 1 n. 4 MP ogranicza przestępstwo do nakłaniania do grzechu z samym tylko spowiednikiem, podczas gdy w klasycznym ujęciu pojęcie *sollicitatio*, zawarte w Kodeksach Jana Pawła II dla Kościoła Łacińskiego i Kościołów Wschodnich, oznacza także nakłanianie do grzechu przeciw cnocie czystości z osobą trzecią, odmienną od szafarza sakramentu pokuty. Ponadto, należy dodać, że zgodnie z doktryną kapłan popełnia przestępstwo także wówczas, gdy przyzwala na propozycje nieobyczajne pochodzące od penitenta<sup>33</sup>. Natomiast nie popełni przestępstwa kapłan, który jako penitent nakłania spowiednika do grzechu nieczystości, gdyż *solycytacja* zawsze wychodzi od spowiednika i jest skierowana na osobę penitenta<sup>34</sup>. Sankcja karna za przestępstwo *solycytacji* jest zróżnicowana i uzależniona od stopnia zgorzenia lub winy. Ustawodawca kościelny w każdym jednak przypadku nakazuje jej wymierzenie. Karą może być cenzura suspensy, a także kary ekspiacyjne: zakazy i pozbawienia, a w poważniejszych przypadkach – najcięższa kara ekspiacyjna, jaką jest wydalenie ze stanu duchownego.

<sup>33</sup> Zob. Benedictus XIV, *Constitutio Apostolica „Sacramentum Poenitentiae”* (1 VI 1741), § 1; T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 142; J. Scicluna, *Procedura e Prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai „delicta graviora”*, w: *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, red. D. Cito, Milano 2005, s. 279–288; *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1037.

<sup>34</sup> J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, Warszawa 2003, s. 123–124; K. Nykiel, *Przyczyny i procedura wydalania duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, „Prawo Kanoniczne” 2011, nr 3–4, s. 42–43.

### 3.2. Wykorzystanie seksualne nieletniego

Penalizacja przemocy seksualnej zawarta jest również w dwóch przepisach należących do kategorii *delicta contra mores*. Pierwszy wyrażony w art. 6 n. 1 MP stanowi, że jednym z najcięższych przestępstw zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej jest przestępstwo przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, popełnione przez duchownego z nieletnim poniżej 18 roku życia, a także z osobami, które trwale są niezdolne posługiwać się rozumem. Chodzi więc o molestowanie seksualne dokonane przez kapłana<sup>35</sup>, zarówno bezpośrednio, a więc przez kontakt fizyczny z ofiarą (np. dotyki, pocałunki, penetracja seksualna), a także pośrednie, wynikające z zamiaru wykorzystania seksualnego ofiary w celu uzyskania podniecia seksualnej czy zaspokojenia seksualnego (np. pokazywanie materiałów pornograficznych, niestosowne komentarze, akty seksualne dokonywane na samym sobie w obecności ofiary)<sup>36</sup>. Należy zauważyć, że norma analizowanego artykułu nawiązująca do kan. 1395 § 2 KPK i kan. 1453 § 1 KKKW podniosła wiek ofiary przestępstwa z 16 do 18 roku życia<sup>37</sup>, a także zrównała z nią tych, którzy są trwale niezdolni posługiwać się rozumem. Przy określeniu stanu użycia rozumu nie wymaga się, aby ofiara była całkowicie pozbawiona używania rozumu. Do popełnienia przestępstwa wystarczy, aby u ofiary normalne procesy intelektualne i wolitywne były przynajmniej częściowo naruszone i miały charakter stały a nie przejściowy (np. z powodu nadużycia alkoholu). W analizowanym przestępstwie chodzi więc nie tylko o kontakty na podłożu pedofilii<sup>38</sup> i efebofilii<sup>39</sup>, ale również homoseksualnym i heteroseksualnym niezależnie od tego, czy ofiara daje przyzwolenie kapłanowi na aktywność seksualną, a nawet czy sama go do tego sprowokowała. Elementem decydującym o popełnieniu przestępstwa jest jedynie wiek ofiary, czyli nieukończony 18 rok życia oraz stan używania rozumu, czyli niepełne habitualne używanie rozumu, gdzie wiek nie będzie miał już znaczenia. Dla zaistnienia przestępstwa nie będzie też miało znaczenia, czy będzie to czyn jednorazowy, czy zachowanie powtarzalne.

<sup>35</sup> Zarówno diakona, prezbitera i biskupa, czyli tych, którzy przyjęli święcenia (kan. 1009 § 1 KPK).

<sup>36</sup> J. Scicluna, *Procedura e Prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai „delicta graviora”*, w: *Processo penale...*, s. 279–288.

<sup>37</sup> Podniesienie wieku ofiary przestępstwa nadużycia seksualnego z 16 do 18 roku życia nastąpiło najpierw dla Kościoła w USA (1994 r.), następnie dla Kościoła w Irlandii (1996 r.), wreszcie dla całego Kościoła powszechnego (2001 r.).

<sup>38</sup> Pociąg płciowy ku dzieciom niedojrzałym (przed pokwitaniem, do 13 roku życia). Zob. T. Wytrwał, *Kościelny „modus procedendi” w przypadkach pedofilii*, „Prawo Kanoniczne” 2009, nr 1–2, s. 229–243.

<sup>39</sup> Pociąg płciowy do dorastających nastolatków (małoletni pomiędzy 14 a 17 rokiem życia). Zob. G. Versaldi, *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici*, „Periodica” 2002, nr 1, s. 49–61.

### 3.3. Pornografia dziecięca

Drugi przepis penalizujący przemoc seksualną, należący do kategorii *delicta contra mores*, wyrażony jest w art. 6 n. 2 MP, dotyczy pornografii dziecięcej. Norma tego przepisu stanowi, że jednym z najcięższych przestępstw zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej jest nabywanie albo przechowywanie, lub rozpowszechnianie w celach lubieżnych materiałów pornograficznych przedstawiających nieletnich poniżej 14 roku życia, przez duchownego – w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek urządzenia. Sprawcą przestępstwa – podobnie jak w wyżej analizowanych normach karnych – może być więc jedynie duchowny<sup>40</sup>. Elementem materialnym przestępstwa jest pornografia dziecięca, czyli wszelkiego rodzaju obrazy, zdjęcia lub wideo zawierające akty seksualne z osobami małoletnimi poniżej 14 roku życia<sup>41</sup> albo pomiędzy takimi małoletnimi, albo zawierające takich małoletnich w pozycjach lub zachowaniach zmierzających do wywołania pobudzenia seksualnego u osób oglądających te obrazy<sup>42</sup>. Przestępstwo zostanie popełnione, jeśli duchowny świadomie i w celach lubieżnych dokona jednego z trzech czynności: nabędzie, przechowa lub rozpowszechni materiały z pornografią dziecięcą. O tym, że duchowny wszedł w posiadanie materiału z pornografią dziecięcą w sposób świadomy, a nie przypadkowy, i zachował go w celach lubieżnych, świadczy okoliczność, że określony materiał jest do dyspozycji na każde jego żądanie, czego sprawca jest świadomy. Nie ma zaś znaczenia, czy rozpowszechnianie materiałów pornograficznych z udziałem dzieci będzie odpłatne czy darmowe, chodzi tu o podjęcie działania udostępnienia materiałów przynajmniej jednej osobie trzeciej, aby mogła z nich korzystać. Ustawodawca kościelny nie wymienia też instrumentów technicznych, za pomocą których może dojść do realizacji przestępstwa, ponieważ zależą one od rozwoju współczesnej techniki. Najczęściej są nimi płyty CD, komputer, Internet, telefon komórkowy.

Penalizacja przemocy seksualnej należąca do kategorii przestępstw przeciw obyczajom (*delicta contra mores*) wyraźnie pokazuje, że ustawodawca kościelny z wielką troską podchodzi nie tylko do ochrony obyczajów w tym, co dotyczy szóstego przykazania Dekalogu, ale także chroni małoletnich oraz osoby z nimi

<sup>40</sup> Diakon, prezbiter lub biskup.

<sup>41</sup> Wydaje się, że kryterium górnego wieku ofiary pornografii dziecięcej sprowadzające się do 14 lat może być w praktyce bardzo trudne do weryfikacji. Dlatego należy przychylić się – za postulatem wyrażanym przez niektórych autorów, aby podnieść kryterium wieku – jak w przypadku molestowania seksualnego – do 18 roku życia, zob. D. Astigueta, *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Università Cattolica Pázmány Péter*, red. S. Szurómi, Budapest 2011, s. 81; D. Borek, „*Delicta graviora contra mores*”, s. 65.

<sup>42</sup> Więcej o pornografii zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), wyd. pol., Poznań 1994, n. 2354. Zob. też C. Papale, *I delitti contro la moralae*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, s. 59.

zrównane przed ewentualnymi nadużyciami w sferze seksualności. Wymienione osoby bowiem przez swoją bezbronność – bo nie mają wolności wyrażenia prawnej i pełnej zgody – są szczególnie narażone na przemoc seksualną, która uderza w ich integralność fizyczną, psychiczną oraz moralną i sprawia, że jej piętno będą nosić przez całe życie. Stąd też wymóg interwencji kompetentnej władzy kościelnej w celu pociągnięcia do odpowiedzialności karnej tych duchownych, którzy dopuścili się popełnienia omawianych przestępstw, aż do wymierzenia najsurowszej kary ekspiacyjnej, którą jest wydalenie ze stanu duchownego.

### Zakończenie

Przemoc seksualna jest zjawiskiem penalizowanym zarówno w prawie polskim, jak i w prawie kanonicznym, przy czym zakres przedmiotowy tej penalizacji – analizowany we wskazanej we Wstępie grupie czynów – wykazuje wiele podobieństw. Z przestępstwem zgwałcenia uregulowanym w art. 197 k.k. koresponduje przestępstwo molestowania seksualnego z użyciem przymusu lub groźby przez duchownego – kan. 1395 § 2 KPK. Z występkiem określonym w art. 198 k.k. koresponduje przestępstwo molestowania osoby niedorozwiniętej, które uregulował Jan Paweł II w art. 6 n. 1 MP, zaś odpowiednikiem regulacji zawartej w art. 199 k.k. na gruncie prawa kanonicznego są normy kan. 1387 KPK oraz art. 4 § 1 n. 4 MP penalizujące grzech *solicytacji*. Również przestępstwo wykorzystania seksualnego osoby małoletniej penalizowane jest w podobny sposób zarówno w prawie polskim, jak i w prawie kanonicznym. W obu przypadkach chodzi o obcowanie płciowe oraz o inną czynność seksualną z osobą małoletnią. Podstawową różnicą w tym zakresie jest jedynie wiek ofiary: prawo kanoniczne określa górną granicę wieku ofiary na 18 lat, prawo polskie na 15 lat. Różnica dotyczy również sprawcy przestępstwa: w prawie kanonicznym jest nim tylko duchowny, natomiast w prawie polskim każdy, kto w momencie popełnienia czynu miał ukończone 17 lat. Z przestępstwem pornografii dziecięcej określonej w art. 202 § 3–5 k.k. koresponduje art. 6 n. 2 MP.

Z powyższego wynika zatem, że zarówno ustawodawca polski, jak kościelny nie tylko nie pozostają obojętni wobec przemocy seksualnej, ale również dokonują wyraźnego zaostrzenia reakcji prawnokarnej w tym zakresie. Zarówno państwo, jak i Kościół, każde w sposób właściwy sobie, próbują zapobiegać rozwojowi tego zjawiska, przy czym – co podkreślić należy wbrew teoriom lansowanym w niektórych mediach – regulacje prawa kościelnego są pod pewnymi względami nawet bardziej restrykcyjne. Wymownym tego dowodem jest fakt, że prawo kościelne zakazuje wszelkich kontaktów seksualnych osób duchownych z osobami poniżej 18 roku życia, podczas gdy w świetle prawa polskiego zakaz taki

chroni jedynie małoletnich poniżej lat 15. Niezależnie od powyższego, nie sposób nie zauważyć, że prawodawca kościelny bardzo surowo penalizuje przestępstwo *solicytacji*. Czyni to nie tylko ze względu na samą ochronę świętości sakramentu pokuty, ale również, aby przeciwdziałać możliwości naruszenia godności osobistej penitenta przez wykorzystanie uprzywilejowanej roli i pozycji spowiednika wobec niego, który, obdarzając go szczególnym zaufaniem, powierza mu najbardziej delikatne i intymne sprawy swojego życia. Wyrazem surowości penalizacji przemocy seksualnej, do której może dojść podczas sakramentu spowiedzi, jest uznanie winy spowiednika nawet wówczas, jeśli jego usiłowanie nakłonienia penitenta do czynności seksualnej pozostanie bezskuteczne, a także pozostawienie osądzenia tego przestępstwa w gestii Stolicy Apostolskiej.

Niemniej restrykcyjnie prawo kościelne traktuje wszelkie formy molestowania seksualnego osób z mankamentami natury psychicznej, co wypływa niewątpliwie z troski ustawodawcy kościelnego o integralność fizyczną, psychiczną i moralną osób powierzonych bezpośrednio opiece duchownych. Osoby bowiem, które z powodu braku wieku oraz niepełnego używania rozumu nie mają wolności wyrażenia prawnej i pełnej zgody, są bezbronne i przez to w szczególnie sposób narażone na przemoc seksualną, która powoduje największy uszczerbek na zdrowiu psychicznym, piętno którego będą nosiły przez całe życie. Wola ochrony małoletnich i osób z nimi związanych przed przemocą seksualną jest widoczna także w okresie przedawnienia za przestępstwo molestowania seksualnego. W stosunku do norm opublikowanych przez Jana Pawła II w *Motu proprio „Sacramentorum sacritatis tutela”* papież Benedykt XVI w *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* wydłużył okres przedawnienia z 10 do 20 lat liczony od chwili ukończenia pełnoletniości osoby molestowanej, przy czym zostawiono Kongregacji Nauki Wiary prawo do uchylania przedawnienia konkretnych przypadków na umotywowaną prośbę poszczególnych biskupów.

### **Criminalization of sexual violence in the Polish law and canon law**

**Summary.** Sexual violence is a phenomenon that has occurred from the beginning of human history, and the multiplicity of forms and diversity of behaviour within a sexual context creates new forms of violence. The phenomenon of sexual abuse seems to be gaining momentum today, so much so that it not only underlies many social ills, but is a pathology in itself. Aware of the risks of the phenomenon that follows leads legislators of many countries, including Polish legislators, to take various initiatives in the wider sense of prevention, where these activities take place mainly at the normative level. Given that the perpetrators and victims of sexual violence tend to be non-denominational, not only individuals, but also identified with the Catholic Church, raises the question of whether sexual violence is criminalized only in the dimension of Polish law, or also

in the dimension of canon law. Is it only the secular legislature that recognizes the problem of sexual violence in response to emerging threats, and adapts the law to changing realities, or also the church legislature? The article, through a comparative legal analysis of the most common sexual offences – that is, rape, sexual exploitation of a minor, the helpless, or the insane, sexual abuse in a relationship of dependency, and child pornography – tries to answer the questions.

**Key words:** sexual offending, sexual abuse, sexual harassment, sexual misuse.

## **Pönalisierung der sexuellen Gewalt im polnischen und kanonischen Recht**

**Zusammenfassung.** Sexuelle Gewalt ist ein Phänomen, das die Menschheitsgeschichte seit ihren Anfängen begleitet, wobei die Mannigfaltigkeit von Handlungen, die einen sexuellen Kontext haben, immer neue Gewaltformen verursacht. Das Phänomen des sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen scheint so stark zuzunehmen, dass es nicht nur zur Ursache von gesellschaftlichen Pathologien, sondern eine Pathologie in sich selbst wird. Das Wissen um die Gefahren, die daraus entstehen können, bewegt die Gesetzgeber vieler Länder, darunter auch den polnischen Gesetzgeber, zu Mitteln der breit verstandenen Prävention, wobei diese Initiativen vor allem auf der normativen Ebene stattfinden. Wenn man berücksichtigt, dass sowohl die Täter, und auch die Opfer der sexuellen Gewalt nicht nur religionslose Menschen sind, sondern auch diejenigen, die sich mit der katholischen Kirche identifizieren, stellt sich die Frage, ob die sexuelle Gewalt nur innerhalb des polnischen Rechtes oder auch im kanonischen Recht pönalisiert wird. Sieht nur der staatliche Gesetzgeber das Problem der sexuellen Gewalt oder reagiert auch der kirchliche Gesetzgeber auf diese Gefahren, indem er das Recht an die sich veränderte Umstände anpasst. Der Artikel ist eine rechtsvergleichende Analyse der am meisten vorkommenden sexuellen Delikte, d.h. Vergewaltigungen, sexueller Missbrauch von Minderjährigen, Hilflosen und Unzurechnungsfähigen bzw. auf Grund des Abhängigkeitsverhältnisses sowie Pornographie. Die vorgelegte Analyse soll eine Antwort auf die gestellten Fragen ermöglichen.

**Schlüsselworte:** sexuelle Gewalt, sexuellem Missbrauch, sexueller Schaden, den sexuellen Missbrauch.



**Marek Karczewski**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PRZEMOC W BIBLIJNEJ INTERPRETACJI  
PAPIESKIEJ KOMISJI BIBLIJNEJ W DOKUMENCIE  
*NATCHNIENIE I PRAWDA PISMA ŚWIĘTEGO*

**Streszczenie.** W artykule autor podejmuje temat przemocy w Biblii w interpretacji Papieskiej Komisji Biblijnej w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*. Teksty biblijne, w których mówi się o legalnej przemocy, prawie Herem i psalmach złorzeczających, z perspektywy chrześcijańskiej są trudne do interpretacji. Papieska Komisja Biblijna wskazuje hermeneutyczne zasady niezbędne dla ich właściwego zrozumienia. W artykule omówiono istotę i znaczenie wytycznych Komisji w kontekście dyskusji teologicznej. Jego plan jest następujący. Na pierwszym znalazła się ogólna charakterystyka dokumentu *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* na tle wcześniejszych oficjalnych wypowiedzi Kościoła. Szczególną uwagę zwraca się na adhortację posynodalną Benedykta XVI *Verbum Domini* (2010). W następnym punkcie zawarte są przykłady interpretacji wybranych tekstów biblijnych. W interpretacji tekstów biblijnych związanych z przemocą legalną przedstawiono komplementarność z prawem naturalnym. Wskazano na problemy w interpretacji prawa „herem”. Zaciekłość „herem” wydaje się być w sprzeczności z biblijnym obrazem Boga. Modlitwy o przemoc zawarte w niektórych psalmach (imprecatory psalm) rzucają cień na teologiczne piękno Psalterza. Aby właściwie zinterpretować te teksty powinno się zwrócić uwagę na: sytuację osoby chorej; prawdziwe intencje psalmisty i kim są jego wrogowie. Według interpretacji chrześcijańskiej, wrogość można odnosić do rzeczywistości duchowego zła. Papieska Komisja Biblijna sprzeciwia się praktykom usuwania trudnych tekstów biblijnych z Lekcjonarza i pomijania ich w homiliach. Komisja zachęca do cierpliwej interpretacji trudnych tekstów biblijnych, ponieważ są one również natchnionym słowem Bożym.

**Słowa kluczowe:** Papieska Komisja Biblijna, natchnienie i prawda, przemoc w Biblii, hermeneutyka biblijna, psalmy złorzeczające.

## Wprowadzenie

Problem przemocy jest tak stary jak historia ludzkich społeczności. Zajmuje także stałe miejsce w literaturze starożytnej. Konflikty, wojny, mniej lub bardziej wymyślne zabójstwa powiązane niekiedy z odpowiedzialnością zbiorową często

Adres/Address/Anschrift: ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; e-mail: markusk@poczta.onet.pl

pojawiają się w starożytnych mitologiach, eposejach i kronikach władców. Przemoc jest częścią starożytnego świata, który rodzi się w kontekście konfliktu, opiera się na ciągłej gotowości do konfliktu, a nawet z konfliktu czyni mechanizm rozwoju, bogacenia się i zdobywania taniej siły roboczej. Nawet słynna dobroczynna Pax Romana to nawiązanie do słów Tytusa Liwiusza przysłowiem *se vis pacem para bellum*.

Temat przemocy pojawił się także w Biblii hebrajskiej. O ile nie stanowi on większego problemu dla judaizmu, o tyle budzi nieustannie emocje wśród chrześcijan. Nauczanie Jezusa Chrystusa na temat przemocy jest skrajnie odmienne od mentalności odwołującej się do przemocy fizycznej czy psychicznej. Jezus jest Barankiem Bożym, dobrym i łagodnym Pasterzem, Księciem Pokoju, dlatego kwestia relacji do przemocy od początku istnienia chrześcijaństwa była kluczowa dla budowania tożsamości wspólnoty Jego wyznawców. Jej fundament stanowi bowiem „nowe przykazanie” – czyli przykazanie bezwarunkowej miłości Boga i bliźniego. Jezus, Bóg-człowiek, dobrowolnie umierając na krzyżu, umarł nie tylko za swoich przyjaciół i zwolenników, ale za wszystkich ludzi, w tym także za tych, którzy osobiście przyczynili się do Jego śmierci. Niemożliwe jest zatem, by chrześcijanin – uczeń Jezusa Chrystusa – szedł dobrowolnie drogą przemocy, by nie nawidził, niszczył i mordował. Rodzi się zatem pytanie, jak Kościół godzi chrześcijańskie nauczanie na temat przemocy z niektórymi niewygodnymi tekstami Starego Testamentu, które ją wręcz zalecają? Jak traktuje niektóre dziwnie dziś brzmiące starożytne teksty prawne, okrutne i bezwzględne, które stanowią jednak integralną część Biblii? Jak w końcu należy traktować tzw. psalmy złorzeczące – gorącą modlitwę o nieszczęście dla wrogów i grzeszników? Spotkanie z tekstami biblijnymi dotyczącymi przemocy wywołuje różne reakcje. Do tych fragmentów odnoszą się zwłaszcza teologowie, badacze kultury i filozofowie. Zazwyczaj podkreślają oni uczucie smutku i rozczarowania z powodu istnienia „gorszących” tekstów, które nie pasują do reszty Biblii, ale też jednocześnie podejmują próby ich opisania, jako elementów kultury hebrajskiej lub starotestamentowego monoteizmu, wręcz aż do ich przemilczania<sup>1</sup>. Nie brakuje oczywiście wartościowych studiów, w ramach których podejmowane są badania różnych aspektów tematyki przemocy w kontekście biblijnym<sup>2</sup>. Kwestie te są bardzo rozległe tematycznie i dokonanie ich kompletnej analizy teologiczno-biblijnej wy-

<sup>1</sup> Por. S. Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993; N. Lohfink, *Gewalt und Frieden in der Bibel. Hinführung zum Schreiben der deutschen Bischöfe Gerechten Frieden, w: Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. Festschrift für G. Schmuttermayr*, red. J. Frühwald-König, F.R. Prostmeier, R. Zwick, Regensburg 2001, s. 75–87; S. Quinzo, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, Kraków 2005, s. 105–109.

<sup>2</sup> Zob. B. Costacurta, *La vita minaciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, „Analecta Biblica” 119, Roma 1997; R. Miggelbrink, *Gniew Boży. Znaczenie pewnej gorszącej tradycji biblijnej*, Kraków 2005.

magalyby uszczegółowienia respektującego złożony charakter historyczno-literacki oraz teologiczny konkretnych tekstów. Temat przemocy w Biblii pojawia się w dokumencie PKB *Natchnienie i prawda Pisma świętego* opublikowanej w Watykanie w 2014 r. Członkowie Papieskiej Komisji Biblijnej zwrócili uwagę na wyzwania, które „sama Biblia stawia przed nami z tej racji, że pewne jej aspekty wydają się zaprzeczać rozumieniu jej jako Słowa Bożego”<sup>3</sup>. Problem interpretacji niektórych trudnych kwestii nie dotyczy zatem tylko ich aspektu moralnego czy doktrynalnego, ale sięga jeszcze głębiej. Rodzi się zasadnicze pytanie: czy teksty te są słowem Boga, czy są one natchnione? Jako podstawowy problem etyczny PKB wskazuje właśnie kwestię przemocy w Biblii. Jest to w opinii autorów dokumentu problem, który wprowadza czytelników chrześcijańskich w zakłopotanie i dezorientację. Czytelników niechrześcijańskich natomiast skłania do przypisywania religii chrześcijańskiej aspektu zachęcania do przemocy<sup>4</sup>.

Dokument PKB (nr 148) odnosi się zdecydowanie negatywnie do podejmowanych, ze względów duszpasterskich, praktyk eliminowania trudnych tekstów „z lektury publicznej w zgromadzeniach liturgicznych”<sup>5</sup>. Autorzy dokumentu artykułują opinię wyrażaną w wielu środowiskach biblijnych, że proklamowanie spreparowanych tekstów biblijnych budzi poważne wątpliwości<sup>6</sup>. Jako błędne określa się postawy polegające na marginalizowaniu trudności czytelnika oraz traktowaniu trudnych tekstów Biblii jako przestarzałych i nieodpowiednich w przepowiadaniu i w formacji religijnej<sup>7</sup>. Właściwą praktyką jest podejmowanie wysiłku wyjaśniania trudnych tekstów, a nie ich unikanie. Podjęcie przez PKB problemu interpretacji przemocy w Biblii stanowi nie tylko odważny krok w stronę podejmowania dyskusji na tematy trudne i niewygodne, których Biblia nie jest pozbawiona. Wychodząc naprzeciw tym problemom, PKB proponuje pewne założenia hermeneutyczne i wskazówki, które mogą pomóc w interpretacji biblijnych tekstów o przemocy.

## 1. Ogólna charakterystyka dokumentu *Natchnienie i prawda Pisma świętego*

Dokument PKB należy rozpatrywać w szerszym kontekście nauczania Kościoła katolickiego na temat Pisma świętego. Kontekst bliższy stanowią dwa

<sup>3</sup> NPPS, n. 4, s. 14.

<sup>4</sup> NPPS, n. 4, s. 14–15.

<sup>5</sup> NPPS, n. 149, s. 236.

<sup>6</sup> „Kto zna cały tekst, będzie czuł się wręcz obrażony takim okaleczeniem świętego dziedzictwa i będzie mógł oskarżać pasterzy o ukrywanie, zupełnie niepotrzebne, trudnych aspektów Biblii”, *ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 125, s. 204–205.

powiązane ze sobą wydarzenia. 5–26 października 2008 r. XII Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów obradowało na temat „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła”. Owocem tych obrad była adhortacja posynodalna Benedykta XVI *Verbum Domini* wydana 30 września 2010 r.<sup>8</sup> Autorzy dokumentu podkreślają, że papież wskazał w niej m.in. na konieczność pogłębienia dwóch kluczowych dla hermeneutyki biblijnej pojęć: natchnienia i prawdy<sup>9</sup>. Odpowiedzią na życzenie Benedykta XVI było opublikowanie 22 lutego 2014 r. dokumentu PKB, którego pełny tytuł brzmi *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Kontekst dalszy stanowi całokształt nauczania Kościoła na temat natchnienia Pisma świętego zawartego w jego oficjalnych dokumentach i nauczaniu papieży. Szczególną pozycję zajmuje tu konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (18 listopada 1965 r.), do której niezwykle często znajdujemy odwołania w omawianym dokumencie Komisji. We wstępie do adhortacji posynodalnej *Verbum Domini* Benedykt XVI podkreśla, że ojcowie synodalni uznali wielkie korzyści, jakie przyniosła konstytucja *Dei Verbum* na płaszczyźnie egzegetycznej, teologicznej, duchowej i duszpasterskiej (nr 3)<sup>10</sup>. Drugi kluczowy tekst przywoływany często przez PKB to inny dokument jej autorstwa, powstały za pontyfikatu Jana Pawła II, *Interpretacja Biblii w Kościele*, wydany 15 kwietnia 1993 r.<sup>11</sup> *Natchnienie i prawda Pisma świętego* stanowi kontynuację pozostałych istotnych<sup>12</sup> wypowiedzi PKB, jak *De Sacra Scriptura et christologia* (1984)<sup>13</sup>, *Jedność i różnorodność w Kościele* (1988)<sup>14</sup>, *Naród żydowski i jego Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2001)<sup>15</sup>, *Biblia i moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* (2008)<sup>16</sup>.

*Natchnienie i prawda Pisma świętego* jest owocem wspólnej pracy kilkadziesiątu doświadczonych uczonych katolickich, autorytetów egzegetycznych

<sup>8</sup> VD.

<sup>9</sup> NPPS, n. 1, s. 9.

<sup>10</sup> VD, n 3, s. 7.

<sup>11</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

<sup>12</sup> Jako istotne wskazuje je Benedykt XVI we wstępie do adhortacji *Verbum Domini*, s. 7–9, przyp. 8.

<sup>13</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Bible et Christologie*, Paris 1984. Polski przekład w tłumaczeniu członka Papieskiej Komisji Biblijnej, o. A. Jankowskiego w: *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1988, t. 41, s. 185–226.

<sup>14</sup> Commission Pontificale Biblique, *Unité et diversité dans l'Église* (11 IV 1988), w: *Le Saint Siège* [online], dostęp: 27.11.2014, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19880411\\_unita-diversita\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19880411_unita-diversita_fr.html)>.

<sup>15</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

<sup>16</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2009.

z całego świata, którzy zostali powołani przez Stolicę Apostolską do grona PKB<sup>17</sup>. Komisja ta jest organem doradczym. Jej działanie ma także ułatwić wewnętrzny dialog teologiczny w Kościele. Jak podkreśla kard. Gerhard Müller<sup>18</sup>, przewodniczący PKB, dokument ten nie stanowi oficjalnej deklaracji Magisterium Kościoła. Nie przedstawia także całej doktryny na temat natchnienia i prawdy Pisma świętego. Prezentuje natomiast wyniki „wnikliwej analizy egzegetycznej tekstów biblijnych pod kątem ich pochodzenia od Boga i zawartej w nich prawdy”<sup>19</sup>. W opinii G. Müllera wnioski te powinny teraz zostać uzupełnione przez specjalistów z innych dyscyplin teologicznych<sup>20</sup>. Członkowie Komisji wskazują także wielokrotnie na syntetyczny charakter dokumentu. Nie tyle ma on na celu omówienie wszystkich możliwych tekstów biblijnych, ale raczej ma wskazać na zasady hermeneutyczne ich interpretacji. Mimo syntetycznego charakteru *Natchnienie i prawda Pisma świętego* zawiera niezwykle obfity zbiór sugestii i wyjaśnień obejmujących cały Stary i Nowy Testament. Wielość poruszonych zagadnień wskazuje na istotną cechę dokumentu, którą stanowi jego otwarcie na wyzwania teologiczno-praktyczne. Można powiedzieć, że podstawowym celem publikacji dokumentu *Natchnienie i prawda Pisma świętego* jest wsparcie wszystkich głoszących słowo Boże w Kościele, stających wobec trudnych wyzwań współczesności. Jedną z nich stanowią próby desakralizacji Pisma świętego, traktowanego jako kompilacja starożytnych tekstów, pozbawionych znaczenia dla dzisiejszego człowieka. To skierowanie „do wewnątrz” wspólnoty Kościoła jest odczuwalne wielokrotnie. Nastawienie na budowanie, rozwiewanie wątpliwości, dzielenie się dla dobra wspólnoty stanowi swoisty powiew ducha Soboru Watykańskiego II, do którego dokumentów Komisja chętnie nawiązuje.

Pomimo dwuczłonowo brzmiącego tytułu (natchnienie–prawda) na dokument składają się trzy podstawowe części, dedykowane odpowiednio kwestii świadectwa ksiąg biblijnych o ich pochodzeniu od Boga, świadectwa tekstów biblijnych na temat objawionej w nich prawdy oraz interpretacji trudnych kwestii biblijnych. Część pierwsza<sup>21</sup> zawiera obszerne cztery punkty: wprowadzenie do kwestii natchnienia ksiąg biblijnych, świadectwo wybranych ksiąg Starego Testamentu<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Wykaz aktualnych członków Papieskiej Komisji Biblijnej znajduje się na oficjalnej internetowej stronie watykańskiej: Pontificia Commissione Biblica, *Elenco alfabetico/cronologico dei membri della pontificia commissione biblica (1972–2014)*, w: *La Santa Sede* [online], dostęp: 7.12.2014, <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20090302\\_elenco-membri\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090302_elenco-membri_it.html)>.

<sup>18</sup> Pełni także funkcje przewodniczącego Kongregacji Nauki Wiary, Papieskiej Komisji „Ecclesia Dei” oraz Międzynarodowej Komisji Biblijnej.

<sup>19</sup> NPPS, s. 7 (Przedmowa).

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> NPPS, s. 16–106.

<sup>22</sup> Pięcioksiąg, księgi prorockie i historyczne, Psalmy, Księga Syracha.

i świadectwo wybranych ksiąg Nowego Testamentu<sup>23</sup> na temat natchnienia oraz rozbudowaną konkluzję. Część druga<sup>24</sup> dotyczy tematu prawdy objawionej i ma podobny układ logiczny: wstęp, świadectwo wybranych tekstów Starego Testamentu<sup>25</sup>, świadectwo wybranych tekstów Nowego Testamentu<sup>26</sup> i zakończenie. Część trzecia – dedykowana jest interpretacji słowa Bożego i związanych z nią wyzwaniom. PKB wyróżnia dwie główne grupy tekstów trudnych do interpretacji: narracji zdających się pozostawać w sprzeczności ze współczesnymi danymi historycznymi<sup>27</sup> oraz tekstów prezentujących problemy etyczne i socjalne. Wśród problemów socjalnych wymienia się tylko kwestię statusu społecznego kobiet<sup>28</sup>. Natomiast podstawowy problem etyczny stanowi użycie przemocy. Jest ona rozpatrywana w odniesieniu do trzech grup tekstów: związanych z przemocą i obroną prawną przed nią, dotyczących prawa kłatwy oraz modlitw z prośbą o zemstę. Warto zauważyć, że PKB nie tyle wyczerpująco wyjaśnia teksty biblijne o przemocy, ile proponuje przyjęcie konkretnych założeń hermeneutycznych oraz podjęcie szeroko pojętej dyskusji egzegetycznej i teologicznej na temat ich właściwej interpretacji.

## 2. Propozycje dotyczące interpretacji biblijnych przykładów przemocy

### 2.1. Przemoc w świetle prawa

W pierwszym punkcie poświęconym kwestii interpretacji przemocy w Biblii dotyka się trzech częściowo powiązanych ze sobą kwestii: radykalnego podejścia do przestępcy, okrucieństwa zalecanych kar oraz możliwej sprzeczności w biblijnym obrazie Boga.

Autorzy dokumentu *Natchnienie i prawda Pisma świętego* wskazują przede wszystkim na radykalizm prawa starożytnego Izraela wobec przejawów zła<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Ewangelie synoptyczne, Ewangelia według św. Jana, Dzieje Apostolskie, Listy apostoła Pawła, List do Hebrajczyków, Apokalipsa.

<sup>24</sup> NPPS, s. 107–176.

<sup>25</sup> Opowiadania o stworzeniu (Rdz 1-2), dekalogi (Wj 20,2-17; Pwt 5,6-21), księgi historyczne, księgi prorockie, Psalmy, *Pieśń nad Pieśniami*, księgi mądrościowe (Księga Mądrości i Księga Syracha oraz Księga Hioba i Księga Koheleta).

<sup>26</sup> Ewangelie synoptyczne, Ewangelia według św. Jana, Listy apostoła Pawła, Apokalipsa.

<sup>27</sup> Jako przykłady tekstów zawierających problemy o charakterze historycznym PKB podaje: cykl Abrahama (Rdz); przejście przez Morze Czerwone (Wj 14); księgi Tobiasza i Jonasza; ewangelie dzieciństwa; opowiadania o cudach i opowiadania paschalne, zob. NPPS, s. 177–203.

<sup>28</sup> NPPS, n. 133–134, s. 214–218. Wśród zagadnień szczegółowych podejmuje się tematy: podporządkowanie żony mężowi (Kol 3,18; Ef 5,22-23; Tt 2,5); zakaz przemawiania na zgromadzeniach kościelnych (1 Kor 14,34-38) oraz rola kobiet we wspólnocie (1 Tm 2,11-15).

<sup>29</sup> NPPS, n. 126, s. 205–207.

Współczesnego czytelnika może razić niezwykle ostre podejście do przestępcy (por. Pwt 17,12; 22,21.22.24 itd.). Jednak w opinii Komisji wymagania prawne określające sposób traktowania winowajcy nie są pojmowane w Biblii jako środek represji, ale droga do zadośćuczynienia za wyrządzone szkody i przywrócenia pokoju społecznego. Wskazuje się także na prewencyjny charakter kary w jej wymiarze społecznym<sup>30</sup>. Nie należy się dziwić zatem, że niektóre teksty Starego Testamentu opierają się na tzw. prawie odpłaty (Wj 21,24; Kpł 24,20; Pwt 19,21). Wyrażną wartością stała w kontekście jurydycznym Starego Testamentu jest poszukiwanie sprawiedliwości. Przemoc wobec bliźniego jest potępiona jako niezgodna z wolą Boga. Jest ona skutkiem lekceważenia Boga (Rdz 4,8.23-24; 6,11.13)<sup>31</sup>. Może przyjmować formy idolatrii (Rz 1,18-32). Ponadto, jest wyrazem degradacji umysłu człowieka oraz relacji międzyludzkich (Rdz 6,5; Jr 17,11). Członkowie Komisji przypominają, że Bóg „oskarża i potępia każdą formę ucisku”<sup>32</sup>. Wymienia się tu niewolnictwo, wojny bratobójcze, agresje personalne, niesprawiedliwe systemy ekonomiczne i polityczne, międzynarodowe i wewnętrzne (Am 1,3-2,6)<sup>33</sup>. W kontekście społecznym starożytnego Izraela prawo Boże jest traktowane jako forma realizowania drogi sprawiedliwości polegającej na ochronie jednostki lub społeczeństwa przed agresją ze strony popełniających przestępstwo. Jednocześnie prawo gwarantuje wyznaczenie im słusznej kary. Paradoksalnie więc prawo chroni także przestępcę przed formami dzikiej zemsty<sup>34</sup>. Dokument wskazuje na pewną niekonsekwencję tych, którzy oceniając starożytne prawo Izraela, gorszą się zasadą „oko za oko, ząb za ząb”. Wskazuje się, że zasada ta leży u podstaw systemów prawnych każdej epoki i bazuje na zasadzie właściwej proporcji między popełnionym przestępstwem a karą.

Dokument PKB odnosi się także do okrucieństwa kar, które przewidziane są przez kodeksy starotestamentowe, jak np. bicowanie, okaleczanie lub różne formy wykonywania kary śmierci (Pwt 25,1-3.11-12). Wskazuje się na konieczność uwzględnienia kontekstu historycznego zawartego w Biblii prawodawstwa<sup>35</sup> oraz zamierzonej przez prawodawcę dywersyfikacji kar ze względu na ciężar poszczególnych przestępstw.

<sup>30</sup> NPPS, n. 126, s. 206.

<sup>31</sup> NPPS, n. 126, s. 205.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Zob. J.A. Soggin, *Il profeta Amos*, „Studi Biblici” 1982, t. 61, Brescia 1982, s. 55–72.

<sup>34</sup> NPPS, s. 206. Niesprawiedliwe prawo jest potępione i odrzucone (zob. Rdz 4,23-24). Istniejące instytucje prawne w starożytnym Izraelu miały za zadanie chronić przed zemstą krewnych. Były to prawo azylu (1 Krl 2,28-34) i miasta ucieczki (Wj 21,13-14; Lb 35,9-15; Pwt 4,41-43; Joz 20; 1 Krn 6). Zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, „Studia Biblica”, t. 4, Kielce 2002, s. 279.

<sup>35</sup> Prawo Izraela, nawiązując do istniejących pozabiblijnych zbiorów prawa, często przekształca je i nadaje bardziej kompletny charakter. Jest jednak niedoskonałe z perspektywy Nowego Testamentu, zob. J. Synowiec, *Pięcioksiąg. Wprowadzenie do ksiąg: Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej, Liczb, Powtórzonego Prawa*, Kraków 2000, s. 216–224.

Wskazuje się także na komplementarność obrazu Boga jako sędziego oraz miłosierdzia Bożego<sup>36</sup>. W perspektywie biblijnej zło nigdy nie pozostaje bezkarne. Gwarantem sprawiedliwości, a więc także słusznych praw poszkodowanych, jest Bóg. Jest On jednocześnie cierpliwy (Wj 34,6; Lb 14,18; Ps 103,8) i skłonny do przebaczenia (Iz 1,18; Jon 4,11), jeżeli winowajca przyjmie postawę skruchy i nawrócenia (Jon 3,10; Ez 18,23)<sup>37</sup>.

## 2.2. Prawo klątwy

Problem tzw. prawa klątwy (*herem*) należy do kwestii najbardziej bulwersujących przeciętnego czytelnika Biblii. Szokują postawy Izraelitów wobec pogan, których według prawa *herem* należy nie tylko podbić, ale poddać totalnej eksterminacji<sup>38</sup>. Unicestwienie fizyczne ma dotyczyć nie tylko ludzi pochodzenia nieizraelskiego bez względu na wiek i płeć, ale także związanych z nimi zwierząt, a nawet pól, które należy uczynić niezdatnymi do uprawy. W świetle Pwt 7,1-2; 20,16-20 przestrzeganie prawa klątwy jest bezwzględny warunkiem odniesienia sukcesu podczas podboju Kanaanu przez Izraelitów wracających z niewoli egipskiej. W Pwt 7,2 padają radykalnie brzmiące dziś sformułowania w relacji do narodów pogańskich: *Pan Bóg, odda je tobie, a ty je wytepiśz, obłożysz ich klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości*.

Podstawowy problem stanowi fakt, że autorem prawa klątwy jest sam Bóg. Wypełnienie prawa klątwy jest formą wypełnienia prawa „poświęcenia dla Pana” (por. Kpł 27,28)<sup>39</sup>. Prawo klątwy oznacza oddanie na wyłączność Bogu poświęconej mu osoby lub rzeczy poprzez jej zniszczenie<sup>40</sup>. Prawdą jest, że Bóg oferuje ratunek poganom, którzy przyłączą się do Jego ludu. W ten sposób spośród mieszkańców Jerycha udało się ująć z życiem nierządnicę Rachab i jej rodzinie (Joz 2,8-21; 6,22-25). Jak wskazują autorzy dokumentu PKB, według narracji biblijnej, Jozue wiernie realizował prawo nakazujące wyniszczenie pogan (por. Joz 6-12), które miało być doprowadzone do końca w czasach monarchii (por. 1 Sm 15)<sup>41</sup>. W opinii autorów dokumentu opisy wojen prowadzonych w imię prawa klątwy

<sup>36</sup> NPPS, n. 126, s. 207.

<sup>37</sup> Obraz Boga, łączący w sobie dyscyplinę i łagodność, jest w opinii Komisji wzorem do naśladowania dla osób odpowiedzialnych za sprawiedliwość i porządek społeczny, *ibidem*.

<sup>38</sup> Zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 278.

<sup>39</sup> Zagadnienie to omawia m.in. S. Wypych, *Wejście do Ziemi Obiecanej (Księga Jozuego)*, w: *Księgi historyczne Starego Testamentu. Dziejopisarstwo izraelskie*, red. T. Brzegowy, J. Łach, S. Wypych, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 2*, cz. 1, Warszawa 2006, s. 68–70. Zob. Ch. Schäfer-Lichtenberger, *Bedeutung und Funktion von Herem in biblisch-hebräischen Texten*, „Biblische Zeitschrift“ 1994, z. 2, s. 270–275.

<sup>40</sup> Zob. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Nowy Komentarz Biblijny Stary Testament III*, Częstochowa 2006, s. 400–401.

<sup>41</sup> NPPS, n. 127, s. 207. Zob. P.D. Stern, *1 Samuel 15. Towards an Ancient View of the War-herem*, „Ugarit-Forschungen” 1990, t. 22, s. 413–420.

należą do najbardziej problematycznych ze wszystkich starotestamentowych opisów wojen i masakr oraz podważają sens przesłania biblijnego<sup>42</sup>. Rodzi się więc pytanie – jak należy je interpretować i rozumieć?

Aby zmierzyć się z tym niezwykle trudnym problemem interpretacyjnym, członkowie PKB przyjmują klasyczną w środowisku egzegetycznym procedurę komentowania tekstów o prawie kłątwy. Pierwszy wymóg w kierunku poprawnej interpretacji tych tekstów to zwrócenie uwagi na faktyczne ich znaczenie w kontekście historycznym i kulturowym redakcji ksiąg biblijnych, w których się one znajdują. Konieczne jest określenie relacji (rodzaj literacki narracji o przemocy w dawnych czasach – rzeczywisty kontekst powstania lub zredagowania opowiadań) oraz faktyczne przesłanie w kontekście historycznym ich redagowania. Jak zauważają, opisy o wykonaniu prawa kłątwy nie mogą być traktowane w sposób dosłowny i historyczny w rozumieniu współczesnym<sup>43</sup>. Wskazują tu na interpretacje patrystyczne, które traktowały te teksty w sposób metaforyczny. Sugeruje się, że „opis epopei należy widzieć jako rodzaj przypowieści, która przedstawia postaci o walorach symbolicznych”<sup>44</sup>. W opinii PKB, nie można traktować w sposób dosłowny biblijnych opisów rozpadnięcia się murów jakiegoś miasta pod wpływem dźwięku trąb (Joz 6,20) oraz podziału terytorium Kanaanu poprzez losowanie (Joz 14,2). Gdy powstaje Księga Powtórzonego Prawa, plemion kananejskich, o których mówi się w kontekście prawa kłątwy, już nie ma i nie da się ich zidentyfikować. Kwestia rzeczywistego kontekstu historycznego redakcji Pwt i Joz nie została przez autorów dokumentu PKB rozwinięta<sup>45</sup>. Nie poruszono także kwestii powstawania i znaczenia teologii deuteronomistycznej, która przywołuje i radykalizuje niektóre przykłady z przeszłości. Czyni ona z dawnych opowiadań formę katechezy na temat budowania właściwej relacji Żydzi-poganie. Zwraca się w niej szczególną uwagę na kontekst dziejowej klęski, którą poniósł Izrael. Wyraziła się ona przede wszystkim w całkowitym zaniku suwerenności państwa, zniszczenia wzniesionej przez króla Salomona świątyni jerozolimskiej oraz upokarzającej deportacji mieszkańców do Babilonii<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> NPPS, n. 127, s. 208.

<sup>43</sup> S. Wypych, *Wejście do Ziemi Obiecanej (Księga Jozuego)*, s. 69–70.

<sup>44</sup> NPPS, n. 127, s. 208.

<sup>45</sup> Prawdopodobnie związane jest to z wybiórczym i syntetycznym charakterem dokumentu. Warto jednak wspomnieć o niekonsekwencjach w prezentowaniu historii zdobycia Kanaanu w księgach historycznych Starego Testamentu. Kanaan, który jest już w rękach Izraelitów w Joz, jest zdobywany aż do czasów króla Dawida, który w końcu opanowuje Jerozolimę. Rzekomo wyniszczeni Kananejczycy w Sdz stwarzają wiele problemów i nawet narzucają swoją władzę Izraelitom. Okazuje się, że wśród przodków króla Dawida znajduje się Moabitka Rut (por. Rt 4,12-21), a jednym z jego żołnierzy jest Uriasz Chetyta (2 Sm 11,18-21).

<sup>46</sup> Jest jasne, że traumatyczne doświadczenie upadku i drugiego Wyjścia oraz doświadczenie życia w diasporze pogańskiej odmieniło sposób patrzenia na pogan i zintensyfikowało procesy radykalizacji postawy obronnej w celu zachowania własnej tożsamości. Dlatego należało potępić tych, którzy sprzeciwiali się prawu kłątwy oraz władców, jak Saul, którzy je lekceważyli (por. 1 Sm 15,1-10).

W dokumencie zwrócono uwagę także na inne aspekty związane z biblijnymi opowiadaniem na temat podboju Kanaanu. Jako trudny do akceptacji, wskazuje się podbój rozumiany jako wysiedlenie rodzimych mieszkańców po to, by zająć ich miejsce oraz przypisanie Bogu decyzji podziału kraju bez brania pod uwagę praw ludności autochtonicznej (Pwt 7,6-11; 32,8-9)<sup>47</sup>. Według PKB dodatkowe światło na te sprawy rzucają inne teksty prezentujące Kananejczyków jako potężnych pod względem ekonomicznym i militarnym (Pwt 7,1; por. Lb 13,33; Pwt 1,28; Am 2,9), obciążonych ciężkimi przestępstwami (Rdz 15,16; Kpł 18,3.24-30; 20,23; Pwt 9,4-5). Spośród nich najbardziej odrażające dla autora biblijnego było rytualne zabijanie własnych dzieci (Pwt 12,31; 18,10-12)<sup>48</sup>. Wobec potęgi Kananejczyków Izrael wydaje się być bardzo słaby i niezdolny do odniesienia sukcesu. A jednak, prowadzony przez Jozuego – męża Bożego – odnosi spektakularne zwycięstwa i ostatecznie triumfuje nad poganami (Joz 24,29; Sdz 2,8). Proponuje się więc interpretację podboju Kanaanu przez Izraela według istniejącego w całej Biblii „modelu” tryumfu słabszego nad silniejszym (Łk 1,53; 1 Kor 1,27)<sup>49</sup>. Słabszy może zwyciężyć tylko w jednym wypadku – gdy jest z nim Bóg. Zwycięstwo nad Kanaanem ma walor sądu Boga nad złem. Bóg jest wykonawcą sprawiedliwości. W opinii Komisji motyw literacki sądu nad narodami obecny w tekstach dedykowanych prawu kłątwy wpisuje się w szeroki kontekst tekstów prorockich i apokaliptycznych<sup>50</sup>. Kara spotyka także lud Izraela, jeżeli jest wiarołomny i grzeszny<sup>51</sup>. Podkreśla się, że zawarte w Pwt 7,1-5 wezwanie do radykalnego wyniszczenia narodów pogańskich, motywację religijną czerpie z Pwt 7,6. Izrael stanowi wyjątkową własność Boga, został przez Niego wybrany i musi postępować według logiki jego działania. Bóg nie nakazuje prowadzenia wojny religijnej, chce, by wprowadzać sprawiedliwość. Nieustępliwość wobec zła jest podstawowym przejawem wierności Bogu. Zwraca się uwagę, że twarda linia prawa wobec zła (por. Pwt 13,9-10; 19,13.21; 25,12; 1 Sm 15,18-19; 1 Krl 20,42) jest łagodzona przez inne postępowania, wynikające z tradycji kapłańskiej<sup>52</sup>. Sugeruje się, by zagadnienie podboju rozumieć w kategoriach symbolu, który znajduje swoje analogie w niektórych ewangelicznych przypowieściach o sądzie (Mt 13,30.41-43.50; 25,30.41 itd.). Należy je łączyć z innymi tekstami Biblii dedykowanymi Bożemu miłosierdziu i przebaczeniu.

<sup>47</sup> NPPS, n. 127, s. 208.

<sup>48</sup> Mordowanie własnych dzieci w imię kultu Molocha lub przejmowanie od Kananejczyków składania ofiar z dzieci podczas budowania bram lub murów miasta praktykowała część Izraelitów. Było to znakiem całkowitej apostazji i zaprzeczeniem prawdziwego kultu Boga, zob. 1 Krl 34, por. Joz 6,26.

<sup>49</sup> NPPS, n. 127, s. 209.

<sup>50</sup> NPPS, n. 127, s. 207–210.

<sup>51</sup> A. Tronina, *Księga Kapłańska*, s. 401.

<sup>52</sup> NPPS, n. 127, s. 210.

Sugestie PKB dotyczące prawa klątwy mogą być bardzo przydatne w poszukiwaniu właściwych dróg jego interpretacji. Zwrócenie uwagi na związek tej kwestii z szerszym kontekstem biblijnym przewyższa pewną izolację tego problemu i oceniania go jako niezwykle gorszącego i nie do przyjęcia. Odrzucenie możliwości udowodnienia rzeczywistego wykonywania prawa klątwy jest ściśle związane z jego znaczeniem metaforycznym jako wezwania do bezwzględnej wierności Bogu Izraela. Sygnalizowany przez Komisję motyw nieuchronności sądu Bożego pojawia się także w pismach Nowego Testamentu i stanowi prawdę wiary wyrażoną w Credo chrześcijańskim<sup>53</sup>. W pewnym sensie prawo klątwy rozumiane jako potępienie, będzie udziałem przeciwników Boga w czasach ostatecznego odnowienia świata w kontekście powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa<sup>54</sup>. Apokaliptyczny obraz wyłączenia z niebieskiej Jerozolimy łączy je jednak tylko z grzechem i nieskorzystaniem z możliwości opłukania szat we krwi Baranka (Ap 22,14-15).

### 2.3. Modlitwy złorzeczące

Ostatni problem podnoszony przez PKB w analizowanym dokumencie, związany z przemocą w Biblii, stanowią tzw. psalmy złorzeczące<sup>55</sup> oraz zawarte w niektórych psalmach aspekty zemsty. Stają się one szczególnie kontrowersyjne, gdy wyrażają się w obrazach pełnych okrucieństwa (Ps 137,8-9; 143,12)<sup>56</sup>. Jako fundamentalną zasadę interpretacji tych psalmów wskazuje się uszanowanie ich rodzaju literackiego. W opinii Komisji uwzględnienie tej kwestii prowadzi do przekonania, że modlitwy o zemstę nie można traktować dosłownie. W dokumencie wskazano na trzy aspekty, które należy wziąć pod uwagę, interpretując ten rodzaj modlitwy<sup>57</sup>: modli się osoba, która cierpi; jest to modlitwa o wybawienie od zła; należy ustalić, kim są wrogowie modlącej się osoby.

Modlitwa osoby cierpiącej jest wyrażana w gatunku literackim określanym jako lamentacja. Jedną z jej cech charakterystycznych jest użycie bardzo intensywnych, niekiedy wręcz przesadnych wyrażen opisujących samo cierpienie

<sup>53</sup> Tematy sądu i kary za grzechy, podobnie jak temat piekła, nierzadko stanowią dla współczesnego teologa i chrześcijanina kategorię prawd „nieprzyjemnych”, prawie niemożliwych do pogodzenia ze współczesną mentalnością. Są niemodne i prawie nieobecne w przepowiadaniu wewnątrzkościelnym. Zob. M. Karczewski, *Jezioro siarki i ognia w Apokalipsie św. Jana*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2012, t. 5, s. 104–113.

<sup>54</sup> Zob. M. Karczewski, *Reinterpretacja Księgi Rodzaju w Apokalipsie św. Jana*, Olsztyn 2010, s. 112–113.

<sup>55</sup> Zob. A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów)*, w: *Pieśni Izraela*, opr. A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 45–50.

<sup>56</sup> NPPS, n. 128-131, s. 210–214.

<sup>57</sup> NPPS, n. 129-131, s. 211–213.

(por. Ps 22,17-18; 69,5)<sup>58</sup>. Ten typ modlitwy jest pełen emocji i dramatyzmu, znajdujących swoje odbicie także w wołaniu o pomoc. W opinii autorów dokumentu dotyczy to także odniesień do wrogów, którzy stanowią przyczynę bardzo trudnej sytuacji życiowej (Ps 3,8; 58,7). Radykalne, negatywne życzenia kierowane wobec nich w formie modlitwy muszą być wołaniem pełnym bólu i emocji i należy interpretować je w sposób metaforyczny<sup>59</sup>. Modlitwę o ostateczny kres ludzi pełnych przemocy należy rozumieć jako wołanie o zupełne i nieodwołalne unicestwienie zła. Zawarta w psalmach lamentacja interpretowana w sposób metaforyczny może być zawsze aktualna i przyjmować formę wołania nie tylko jednostki, ale także stać się krzykiem męczenników (Ap 6,10) oraz innych ofiar ludzkiej historii o ostateczne unicestwienie zła.

Druga wskazówka dotycząca interpretacji modlitw złorzeczących związana jest z odpowiedzią na pytanie: o co tak naprawdę modli się psalmista<sup>60</sup>? Zdaniem Komisji człowiek wierzący jest świadomy faktu, że jedynie Bóg może zaprowadzić na ziemi sprawiedliwość. W Nowym Testamencie z faktem tym wiąże się powstrzymanie od zemsty osobistej (Rz 12,19; Hbr 10,30). W kontekście Księgi Psalmów prośba o zniszczenie zła i pomoc ludziom pokornym i wiernym Bogu wyraża się jako prośba „o objawienie się Pana”<sup>61</sup> (Ps 35,27; 59,14; 109,27). Agresja wobec osoby modlącej się jest formą ataku na samego Boga (Ps 2,2; 83,3.13), związaną często z pogardą wobec Niego (Ps 10,4.13; 42,4; 73,11). Prośba o uwolnienie od zła może być rozumiana jako forma mediacji wobec ludzi złych w celu ich nawrócenia (Ps 9,21; 83,18-19). Modlitwa złorzeczenia może zatem wyrażać pragnienie ostatecznego zwycięstwa Boga nad złem.

Ostatnia wskazówka, na podstawie której można podjąć się interpretacji modlitwy złorzeczającej, związana jest z odpowiedzią na pytanie o tożsamość prawdziwych wrogów psalmisty<sup>62</sup>. Metaforyczna interpretacja psalmów lamentacyjnych zawierających złorzeczenie sprawia, że można je „zaaplikować do różnorodnych okoliczności i podmiotów”<sup>63</sup>. Komisja wskazuje, że jest tu konieczna profetyczna aktualizacja sytuacji osoby, która modli się psalmem oraz właściwe rozpoznanie zagrażającego jej przeciwnika (por. Dz 4,23-30). W świetle Nowego Testamentu przeciwnikiem tym jest Szatan i związane z nim siły duchowe

<sup>58</sup> Zob. J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy, Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 7, cz. 2, Poznań 1990, s. 319–323.

<sup>59</sup> NPPS, n. 129, s. 212.

<sup>60</sup> NPPS, n. 130, s. 212–213.

<sup>61</sup> NPPS, n. 130, s. 213. Temat nieprzyjaciół przekracza zakres treści psalmów złorzeczających. Do ich grona należą m.in. zli ludzie jako jednostki lub zbiorowości, oskarżyciele psalmistów, ścigający niewinnego do miejsc azylu, wykorzystujący instytucje itd., zob. J. Łach, *Księga Psalmów*, s. 606–617.

<sup>62</sup> NPPS, n. 131, s. 213.

<sup>63</sup> Ibidem.

(Mt 10,28)<sup>64</sup>. Samo określenie „szatan” nie pojawia się wprost w dokumencie PKB, stosuje się jednak określenia biblijne, które w sposób jasny wskazują na niego, np. takie jak: „lew ryczący” (Ps 22,14; 1 P 5,8) czy „legion” (Mk 5,9). Jest oczywiste, że odczytane w tym kontekście psalmy złorzeczące w sposób metaforyczny odnoszą się do duchowej walki z Szatanem. W opinii autorów dokumentu przyjmują one formę swoistego egzorcyzmu<sup>65</sup>. Są twarde i wskazują na absolutną wrogość między Bogiem i Jego wyznawcami oraz złem (Jk 4,4).

### Podsumowanie

Podjęty przez PKB problem interpretacji przemocy w Biblii został ściśle powiązany z jej Bożym natchnieniem. Komisja wyraźnie odrzuciła łatwe rozwiązania pastoralne wyrażające się w eliminacji tzw. trudnych tekstów z używanych w liturgii lekcjonarzy i pomocy duszpasterskich<sup>66</sup>. Nie zgadza się także z lekceważeniem tych tekstów w przepowiadaniu i celowym ich pomijaniu jako przestarzałych i nic niewnoszących do procesu formacji chrześcijańskiej. Argument, do którego odwołuje się Komisja jest jeden: całe Pismo święte jest natchnione i godne szacunku. Problem nie tkwi więc w tekście biblijnym, który jest niekiedy rzeczywiście drażliwy, kontrowersyjny lub wręcz zdaje się pozostawać w całkowitej sprzeczności z zasadami wiary chrześcijańskiej. Dotyczy on raczej sposobów wyjaśniania trudnych tekstów biblijnych. Autorzy dokumentu *Natchnienie i prawda Pisma świętego* nie pretendują do podania jednoznacznych rozwiązań problemów związanych z interpretacją biblijnych tekstów o przemocy<sup>67</sup>. Mówią raczej o wskazówkach hermeneutycznych, o właściwych kierunkach interpretacji i konieczności uwzględnienia złożonego tła kulturowego i historycznego podejmowanych treści. Omówiono trzy grupy zagadnień. Pierwszą grupę stanowią kwestie: radykalizmu prawa starożytnego Izraela, okrucieństwa stosowanych kar i związanych z nimi wątpliwości co do spójności obrazu Boga w tekstach starotestamentowych. Druga grupa zagadnień koncentruje się wokół interpretacji tzw. prawa kłątwy. Omawia się tu różne aspekty związane z tematem eksterminacji pogan, jako wypełnieniem woli Boga. Trzecia grupa zagadnień związanych z przemocą w Biblii wiąże się z interpretacją modlitw złorzeczających. Są to przede

<sup>64</sup> A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu*, s. 50 wskazuje na wszystko, co zagraża człowiekowi Bożemu (ludzie, grzech, pożądliwości, moce ciemności).

<sup>65</sup> P. Towarek, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 26 mówi o formułach egzorcyzmów ukrytych w Ps 58,7-10. Łączy je także z pieśniami przeciwko działaniom demonów zawartymi w Ps 3 i 91.

<sup>66</sup> NPPS, n. 149, s. 236.

<sup>67</sup> Dokument zamyka zachętą do podjęcia dalszego dialogu z innymi badaczami Pisma świętego. Droga ku prawdzie wymaga pokory oraz słuchania Ducha Świętego, NPPS, n. 150, s. 237.

wszystkim psalmy lamentacyjne, w których rażą słowa skierowane do Boga w formie prośby o zemstę lub nieszczęście dla wroga. Komisja wskazuje na konieczność metaforycznego odczytania tych tekstów ze szczególnym odniesieniem do duchowego wymiaru walki ze złem. Mocne słowa wobec metaforycznie przedstawianego przeciwnika przyjmują brzmienie egzorcyzmu wobec głównego przeciwnika Boga i chrześcijanina – Szatana.

W interpretacji trudnych tekstów biblijnych na temat przemocy należy pamiętać także o niekompletnym charakterze moralnym tekstów i zasadzie stopniowego rozwoju objawienia. Swój szczyt osiąga ono w osobie Jezusa Chrystusa. Jego przepowiadanie rzuca pełne światło na teksty starotestamentowe, uwidaczniając w nich także treści ważne, ale niedoskonałe z perspektywy chrześcijańskiej. Dokument *Natchnienie i prawda Pisma świętego* może być także ważnym źródłem pomocy we właściwym ukierunkowaniu interpretacji tekstów biblijnych stosowanych w szeroko rozumianej dyskusji teologicznej zarówno w wymiarze naukowym, jak i duszpasterskim. Należy wyrazić nadzieję, że inicjatywy zmierzające do ciągłego odkrywania bogactwa słowa Bożego we wspólnocie Kościoła przyniosą korzyści duszpasterskie. Podobnie, jak wartościowy dokument PKB, który jest pokłosiem XII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów oraz głosem uczonych odpowiadających Kościołowi według sugestii i wskazówek papieża Benedykta XVI.

### **Violence in the Bible according to the interpretation of the Pontifical Biblical Commission in the document “Inspiration and Truth of Scripture”**

**Summary.** The article is entitled *Violence in the Bible in the interpretation of the Pontifical Biblical Commission in the document “Inspiration and Truth of Scripture”*. The biblical texts speak of legal violence, the law of herem, and imprecatory psalms from a Christian perspective are very difficult to interpret. The Pontifical Biblical Commission indicates the hermeneutical principles necessary for their proper understanding. The article discusses the nature and importance of the Commission’s guidelines in the context of a theological discussion. Its scheme is as follows. The first point is the general characteristic of the document “Inspiration and Truth of Scripture” on the background of the earlier official statements of the Church. Special attention is paid to the Post-Synodal Exhortation of Benedict XVI, *Verbum Domini* (2010). The next point includes examples of interpretations of selected biblical texts. In the interpretation of biblical texts associated with legal violence the complementary nature of Law is shown. It also points out problems in the interpretation of the law “herem”. The ferocity of “herem” seems to be in contrast with the biblical image of God. Prayers for violence contained in some psalms (imprecatory psalms) cast a shadow on theological beauty of the psalter. To properly interpret these texts attention should be paid to: the situation of a person suffering; the true intentions of the psalmist, and who are his enemies. In the interpretation of the Christian, enemies can refer to negatives spiritual realities. The Pontifical Biblical Commission is opposed to the practice of removing difficult biblical texts from

the Lectionary and omitting them in homily. The Commission encourages the patient interpretation of difficult texts of the Bible because they are also the inspired word of God.

**Key words:** Pontifical Biblical Commission, inspiration and truth, violence in the Bible, biblical hermeneutic, imprecatory psalms.

### **Gewalt in der Bibel nach der Interpretation der Päpstlichen Bibelkommission im Dokument „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift“**

**Zusammenfassung.** Besonders schwierig zu interpretieren sind jene biblischen Texte, die von brutalen Gesetzen und von *Herem* erzählen sowie die Fluchpsalmen. Die Päpstliche Bibelkommission versucht, die wichtigsten hermeneutischen Prinzipien aufzuzeigen, um biblische Texte, die von Gewalt sprechen, besser zu verstehen. Im Artikel wird über die Bedeutung der empfohlenen Hermeneutik diskutiert. Im ersten Punkt wird die Charakteristik des genannten Dokuments auf dem Hintergrund der früheren offiziellen Aussagen der Kirche präsentiert. Von besonderer Bedeutung ist das post-synodale Rundschreiben von Benedikt XVI. „*Verbum Domini*“ (2010). Im zweiten Punkt werden die ausgewählten biblischen Texte besprochen. In der Diskussion über die Gewalt im alttestamentlichen Gesetz wird auf die Komplementarität und die Rechte der Gemeinschaft verwiesen. Die Texte über *herem* schockieren die heutigen Leser am meisten. Sie müssen aber im eigenen originellen theologischen Kontext gesehen werden. Ähnlich ist es mit den Fluchpsalmen. Man sollte hier drei Faktoren im Blick nehmen: das Leiden der Person, die wahre Intention des Psalmisten und die Frage, wer eigentlich der Feind ist. Schon seit der Antike ist in der christlichen Interpretation der Feind metaphorisch und geistlich als der Böse gemeint. Die Bibelkommission warnt auch vor der Praktik, die unbequemen Bibeltexe in der Liturgie zu meiden. Die ganze heilige Schrift ist als inspiriert zu erachten, auch ihre schwierigen Texte.

**Schlüsselworte:** Päpstliche Bibelkommission, Inspiration und Wahrheit, Gewalt in der Bibel, biblische Hermeneutik.



**Jerzy Kotkowski**

Wydział Teologiczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## INTERDYSCYPLINARNOŚĆ I ZŁOŻONOŚĆ POJEĆ „AGRESJA” I „PRZEMOC”

**Streszczenie.** W artykule podjęto kwestie definiowania pojęcia agresji i przemocy. Autor przytacza różne sposoby rozumienia tych zjawisk oraz przykładowe formuły definicyjne. Owe zjawiska analizowane są w sposób interdyscyplinarny, w perspektywach: psychologicznej, socjologicznej, pedagogicznej, biologiczno-fizjologicznej, prawnej, kryminologicznej, komunikacyjno-kulturowej, teologiczno-biblijnej, semantyczno-pragmatycznej, historyczno-politologicznej, etyczno-moralnej i filozoficzno-ideologicznej. Nie wyklucza się jednak możliwości badania fenomenu agresji i przemocy także w innych ujęciach. Całość ma charakter poszukiwań i próby ukierunkowania możliwości myślenia o problemie agresji i przemocy w różnych jego wymiarach.

**Słowa kluczowe:** interdyscyplinarność nauki, definiowanie pojęć, agresja, przemoc.

### Wstęp

Rzeczywistość, w której żyje osoba ludzka jest naznaczona wieloma negatywnymi zjawiskami. Do tych zjawisk należy zaliczyć agresję i przemoc.

W niniejszym artykule zostaną poruszone niektóre warianty definiowania fenomenów agresji i przemocy. Obydwa zjawiska, jako skomplikowany problem badawczy, skłaniają do tego, aby mówić o nich wieloaspektowo oraz w odniesieniu do kilku perspektyw: psychologicznej, socjologicznej, pedagogicznej, biologiczno-fizjologicznej, prawnej, kryminologicznej, teologiczno-biblijnej, komunikacyjno-kulturowej, etyczno-moralnej, historyczno-politologicznej, semantyczno-pragmatycznej, a także filozoficzno-ideologicznej. Proponowany schemat jest raczej umowny i nieco teoretyczny; zapewne można by jeszcze znaleźć inne punkty widzenia pojęcia agresji i przemocy. W artykule odniesiemy się tylko do najczęstszych i najpopularniejszych kierunków myślenia w ramach danej perspektywy, jednak w sposób ogólny. Stąd zawarte w tekście przypisy, odsyłające do konkretnych tekstów, stanowią źródło i klucz do zrozumienia omawianych aspektów.

## 1. Problem definiowania agresji i przemocy

Trudno podać jedną, wyczerpującą definicję agresji i przemocy. W ciągu dziesięcioleci było przecież wiele prób zdefiniowania tych zjawisk. Część z nich funkcjonuje w literaturze do dnia dzisiejszego, ale były również takie, które nigdy nie zyskały powszechnej aprobaty naukowców. Różny los tych precyzacji wynikał często z faktu uwikłania danej definicji w zależności metodologiczne, a czasem i ideowe, nauki, która ją zbudowała. Uciążliwość w podaniu komplementarnej definicji wynika również z faktu, że niekiedy termin „agresja” oraz „przemoc” stosowane są zamiennie lub nawet ze sobą utożsamiane. Prowadzi to do tego, że powstałe definicje są albo zbyt szerokie, albo zbyt wąskie, aby na ich podstawie precyzyjnie określić wszystkie ważne elementy dla złożoności danego zjawiska. Jakimś kompromisem jest występujące w niektórych publikacjach wyrażenie „agresywno-przemocowe”, traktujące agresję i przemoc w sposób łączny, bez specjalnych pojęciowych rozróżnień.

W przypadku agresji wymienić można dwa znaczenia tego słowa. Pierwsze, odnosi się do kwestii prawnej; do sytuacji użycia siły zbrojnej przez dane państwo przeciwko innemu państwu. Drugie, odwołuje się do psychologicznego znaczenia tego pojęcia w trzech jego wymiarach. W tym ujęciu agresja to „[1.] wrogie, zwykle gwałtowne działanie fizyczne lub słowne; [2.] jedno z następstw frustracji (agresja emocjonalna) lub wyuczone zachowanie się służące uzyskaniu określonych korzyści (agresja instrumentalna); [3.] niekiedy utrwalona cecha osobowości wyrażająca się agresywnymi postawami”<sup>1</sup>. Inne źródło podaje, że „agresja” jest to „zbrojna napaść jednego państwa na drugie”<sup>2</sup>.

Przywołajmy w tym miejscu także podstawowe warianty rozumienia przemocy w wersji słownikowo-encyklopedycznej. Można bowiem odnaleźć przynajmniej cztery propozycje rozumienia słowa „przemoc”: 1) jako siły fizycznej przewyższającej czyjąś siłę, 2) jako bezprawnie narzuconej komuś władzy czy panowania, 3) jako czynu bezprawnie dokonanego z użyciem siły, 4) jako niemal wyrażenia synonimicznego ze słowem gwałt, zarówno w sensie seksualnym, jak i poza tą sferą<sup>3</sup>. W podstawowej typologii sposobów rozumienia przemocy wyróżnia się szczególnie przemoc w znaczeniu wąskim, szerokim oraz legalnym. Z takiej klasyfikacji wynika ujmowanie przemocy w kategoriach przede wszystkim strukturalnych oraz interpersonalnych<sup>4</sup>.

Istnieje jeszcze wyrażenie znaczeniowo bardzo blisko spokrewnione z pojęciem przemocy, mianowicie wyraz „przymus”. Wymienia się przynajmniej trzy

<sup>1</sup> *Agresja*, w: *Mała encyklopedia PWN*, red. R. Burek, Warszawa 2002, s. 11.

<sup>2</sup> *Agresja*, w: *Mały słownik języka polskiego*, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Łempicka, Warszawa 1968, s. 4.

<sup>3</sup> *Przemoc*, w: *Mały słownik...*, s. 651.

<sup>4</sup> Por. B. Chyrowicz, *Przemoc bez nienawiści?*, „Ethos” 2014, nr 2, s. 189n.

znaczenia tego słowa. Pierwsze odnosi się do kwestii użycia środków prawnych w celu zapewnienia przestrzegania przepisów prawa. Drugie odsyła do obrazu wywierania presji lub nacisku na kogoś. Trzecie wskazuje na działanie ograniczające funkcjonowanie wolności drugiego człowieka<sup>5</sup>.

## 2. Różne perspektywy patrzenia na zagadnienie agresji i przemocy

Nie ulega wątpliwości, że „problematyka agresji jest szeroko podejmowana, poza psychologią, przez socjologię, kryminologię, pedagogikę resocjalizacyjną, etykę, nauki prawnicze, politologię, a pewne analizy tego zjawiska znaleźć także można w kontekście rozważań historycznych i w filozofii”<sup>6</sup>. To wyliczenie wskazuje na istnienie pewnej gradacji nauk, które zajmują się agresją i przemocą.

### 2.1. Perspektywa psychologiczna

To bardzo powszechna perspektywa ujmująca problem agresji oraz przemocy jako jej formy. A. Frączek uważa, że „psychologiczna perspektywa ujmowania agresji koncentruje się na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o to, poprzez jakie procesy, czynności i własności ludzi wyraża się ich agresja, jakie procesy i struktury intrapsychiczne leżą u podłoża podejmowania przez ludzi czynności agresywnych i jak rozwijają się te mechanizmy, wreszcie jakie czynniki sytuacyjne, także związane z funkcjonowaniem grup społecznych, oraz społeczno-kulturowe współdeterminują formowanie się skłonności do agresji i jej eskalację w relacjach międzyludzkich”<sup>7</sup>.

Agresja, stanowiąc obszar badawczy szczególnie psychologii społecznej, ujmowana jest przez nią, jako „każda forma zachowania, której celem jest wyrządzenie szkody lub spowodowanie obrażeń innej żywej istocie, motywowanej do uniknięcia takiego potraktowania”<sup>8</sup>.

Z kolei przemoc jest – jak zauważa Barbara Krahé – podtypem agresji obejmującym skrajne formy agresji fizycznej. Z jednej strony przemoc to „silne oddziaływanie na osobę lub własność w celu zniszczenia, ukarania lub kontroli”<sup>9</sup>,

<sup>5</sup> *Przymus* w: *Mały słownik...*, s. 670.

<sup>6</sup> A. Frączek, *Czynności agresywne jako przedmiot studiów eksperymentalnej psychologii społecznej*, w: *Studia nad psychologicznymi mechanizmami czynności agresywnych*, red. A. Frączek, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 11.

<sup>7</sup> Idem, *Agresja interpersonalna: opis i analiza z perspektywy psychologii społecznej*, w: *Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. Ł. Jurasz-Dudzik, Warszawa 2002, s. 45.

<sup>8</sup> B. Krahé, *Agresja*, tłum. J. Suchecki, Gdańsk 2006, s. 17.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 19.

z drugiej natomiast to „szkodliwe fizyczne napaści, które nie są w żaden sposób społecznie uprawnione”<sup>10</sup>.

Psychologia, ze względu na motywację działania, wyróżnia agresję wroga, instrumentalną oraz obronną<sup>11</sup>. Wyodrębniono w tej dziedzinie przemoc osobistą i strukturalną oraz niefizyczną, rozgrywającą się na płaszczyźnie intelektualnej i wirtualnej.

Temat teorii agresji pojawił się już w psychologii behawiorystycznej Freuda, syntetyzującej elementy instynktywizmu i enwiromentalizmu w wadliwej koncepcji libido. Z kolei psychoanaliza humanistyczna Fromma wskazywała na różnorodność psychologicznych motywów stojących za agresywnymi zachowaniami, podkreślając, że wyjątkiem jest agresja obronna, której podłoże ma charakter biologiczny, w przeciwieństwie do pozostałych, będących społecznego pochodzenia<sup>12</sup>. Fromm mówił o agresji niezłośliwej w znaczeniu agresji defensywnej i reaktywnej, ale również o destrukcyjności w rozumieniu agresji złośliwej<sup>13</sup>.

Obecnie zagadnienie agresji i przemocy podejmuje zwłaszcza psychologia społeczna, kulturowa czy osobowości.

## 2.2. Perspektywa socjologiczna

W tym ujęciu będzie chodziło o badanie społecznych powiązań oraz konsekwencji stosowania agresji czy przemocy, szczególnie w rodzinie. Socjologia bada wszelkie podłoża warunkujące przemoc na forum społeczeństwa, całych grup, ale i rodziny w formie psychicznej, fizycznej, seksualnej, werbalnej, ekonomicznej i wielu innych.

Kategoria przemocy obecna jest także w socjologii wiedzy, gdzie chodzi przede wszystkim o pokazanie historii ludzkiej wiedzy, z uwzględnieniem przyczyn wiedzy upatrywanych w danym układzie społecznym oraz wpływu wiedzy na warunki społeczne. Socjologia wiedzy stara się wykazać m.in. jaki wpływ wywiera przemoc na kształt ludzkiej wiedzy. Można przyjmować, że „czynniki i uwarunkowania społeczne wywierają pewien wpływ na kształt i tempo rozwoju wiedzy [...]”<sup>14</sup>, nie wpływają jednak na samą naturę czy istotę wiedzy. Według innego ujęcia „przemoc stanowi jeden z niezbędnych fundamentów społecznego

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> E. Staub, *Podstawowe potrzeby ludzkie, altruizm i agresja*, w: *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*, red. A.G. Miller, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 95.

<sup>12</sup> M. Chałubiński, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, w: E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, wyd. 2, Poznań 2005, s. X.

<sup>13</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, wyd. 2, Poznań 2005, s. 6.

<sup>14</sup> A. Zybortowicz, *Przemoc jako kategoria dla socjologii wiedzy*, w: *Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji*, red. W. Hanasz, G. Zalejko, Toruń 1991, s. 34.

świata, tj. ludzkiego świata. [...] Świat bez przemocy byłby nie-ludzki”<sup>15</sup>. W badaniach wpływu przemocy na procesy socjalizacyjne człowieka postulowano w przeszłości konieczność ustalenia jakiegoś progu *minimum* lub *optimum* przemocy w życiu społecznym.

### 2.3. Perspektywa pedagogiczna

W pedagogice jako nauce skupiającej się na całokształcie działań mających na celu wychowanie i edukację, pod pojęciem agresji można rozumieć takie działanie, które jest równoznaczne z niszczeniem. Stąd uznaje się ją za czynnik blokujący rozwój norm i systemu aksjologicznego<sup>16</sup>.

Pedagogika bada problem agresji i przemocy na gruncie szkolnym i rodzinnym. W przypadku badań prowadzonych nad zachowaniami agresywno-przemocowymi w szkole, wymienia się agresję jawną, czyli fizyczną; werbalną lub ekspresyjną; pośrednią, zwykle słowną (np. pomówienia) oraz agresję bezpośrednią<sup>17</sup>. W praktyce pedagogicznej spotkać można zachowania agresywne w ekstremalnej postaci, określane jako okrucieństwo<sup>18</sup>. Zauważalny jest także problem istnienia zjawiska autoagresji.

Do pedagogicznych wątków dotyczących tematu przemocy i agresji zalicza się też zagadnienia związane z praktyką penitencjarną oraz pedagogiką resocjalizacyjną, w ramach której bada się poziom agresji w ludzkich zachowaniach. Dziedziny te określają metody rewychowania osób, które nie zdołały w swoim życiu wykształcić właściwych postaw radzenia sobie z problemami. Pedagogika resocjalizacyjna proponuje różne formy zwalczania i profilaktyki agresywno-przemocowej w postaci działań zespołowych, lektur socjoterapeutycznych czy metody *survivalu*<sup>19</sup>. Cenne wskazania dla procesu resocjalizacji płyną także z kognitywnej teorii osobowości<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>16</sup> Ch. Ertle, *Agresja*, w: *Podstawowe pojęcia pedagogiczne. Agresja – interdyscyplinarność*, red. D. Lenzen, tłum. J.F. Materne, P.W. Materne, Berlin–Szczecin 2003, s. 21–22.

<sup>17</sup> R. Zachara, *Działania profilaktyczne pedagoga i zespołu nauczycielskiego – praktyka wychowawcza*, w: *Przemoc. Konteksty społeczno-kulturowe*, t. 2: *Kulturowe i edukacyjne aspekty zjawiska*, red. W. Walc, Rzeszów 2007, s. 263.

<sup>18</sup> I. Obuchowska, *Agresja*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, red. W. Pomykało, Warszawa 1993, s. 7.

<sup>19</sup> S. Kawula, *Czas na naprawę ludzkiego świata?*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2002, s. 185n.

<sup>20</sup> B. Urban, *Współczesne teorie w naukach społecznych wobec przestępczości i resocjalizacji*, w: *Działalność profilaktyczna i resocjalizacyjna w środowisku otwartym, instytucjach wychowawczych, poprawczych oraz karnych*, red. T. Sołtysiak, A. Latoś, Bydgoszcz 2010, s. 14n.

## 2.4. Perspektywa biologiczno-fizjologiczna

Z punktu widzenia biologii agresja nie jest jednoznacznie negatywnym zachowaniem. M. Świdarska wskazuje, że „w ujęciu biologicznym agresja to uwarunkowane genetycznie zachowanie, które zmierza do pokonania przeciwnika lub zmusza go do ucieczki”<sup>21</sup>, czyli może przybierać postać samoobrony.

Współcześnie problem agresji bada się w ramach neurobiologii, neurochemii oraz neuropsychologii. Przeprowadzano nawet badania metodami stosowanymi w biologii molekularnej, udowadniając genetyczne uwarunkowania agresji (tzw. genetyka agresji)<sup>22</sup>. Wyniki tych badań sygnalizują, że funkcję agresogenną pełnią hormony, neuroprzekaźniki oraz deficyty neuropsychologiczne. Nie ma natomiast empirycznych dowodów na to, że agresja jest wynikiem działania tylko czynników biologicznych. Tezie o istnieniu wrodzonego instynktu agresji przeczą prace m.in. Z.Y. Kuo, J.P. Scotta<sup>23</sup>.

W biologii mówi się czasem też o tzw. agresji patologicznej<sup>24</sup>. C. Żekanowski w kontekście nauk przyrodniczych stwierdza, że nie istnieje „gen kryminalisty” jakoby wpływający na zachowania patologiczne i przestępcze w społeczności. „Geny są tylko jednym z wielu elementów tworzących pole naszego wyboru”<sup>25</sup>.

Z kolei w kontekście fizjologii mówi się o pewnej mobilizacji sił witalnych w człowieku jako reakcji, np. na strach powodowany agresywnymi zachowaniami. Stąd wyróżnia się m.in. agresję wewnątrzgatunkową i międzygatunkową, obronną i ofensywną, emocjonalną i chłodną<sup>26</sup>.

Kwestia agresji badana jest także interdyscyplinarnie w odniesieniu do sportu, uwzględniając aspekt psychologiczny, socjologiczny, pedagogiczny, filozoficzny i religijny. Obecność tematyki dotyczącej agresji w nauce o sporcie jest zrozumiała i nieunikniona, bowiem podejmuje refleksję nad zjawiskiem ekstremalnego wysiłku organizmu, który kierowany przez wolę walki i zwycięstwa dąży do osiągnięcia sportowego celu. W publikacjach wymienia się pojęcia, takie jak: agresja zewnętrzna, agresja stadionowa, chuligaństwo, gladiatorstwo, agresja tłumu, tzw. ustawki, agresja konieczna (wykorzystująca założenia regulaminu), agresja emocjonalna (nastawiona na wyrządzenie krzywdy rywalowi), agresja regu-

<sup>21</sup> M. Świdarska, *Czy agresja jest wrodzona?*, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, red. R. Szczepaniak, J. Wawrzyniak, Łódź 2008, s. 197.

<sup>22</sup> P.P. Stepiń, *Genetyka agresji*, w: *Różne spojrzenia na przemoc. Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. Ł. Jurasz-Dudzik, Warszawa 2002, s. 34–42.

<sup>23</sup> M. Świdarska, *Czy agresja jest wrodzona?*, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, s. 198.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 199–203.

<sup>25</sup> C. Żekanowski, *Czy istnieje gen kryminalisty?*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk humanistycznych i przyrodniczych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2002, s. 26.

<sup>26</sup> J. Vetulani, *Neurobiologia agresji. Fenomen agresji w świetle biochemii i fizjologii mózgu*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk humanistycznych i przyrodniczych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2002, s. 33.

laminowa (np. konieczna, instrumentalna, zadaniowa, immanentna, koherentna) oraz pozaregulaminowa<sup>27</sup>. Mówi się także o rytualnym znaczeniu agresji w działaniach sportowych, czego przejawem były zmagania sportowców w dawnych epokach<sup>28</sup>.

## 2.5. Perspektywa prawna

Problem występowania agresji i przemocy w życiu wspólnoty ludzkiej pociąga za sobą określone konsekwencje prawne, widoczne zarówno w przepisach prawa świeckiego, jak i kościelnego.

Najwięcej i najczęściej mówi się o przemocy w rodzinie. W Polsce główne przepisy dotyczące ochrony dziecka i rodziny przed przemocą rodzinną zawarte są w Konstytucji, Kodeksie karnym, Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym, Kodeksie cywilnym, Kodeksie wykroczeń, Ustawie o pomocy społecznej, Ustawie o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi, Ustawie o Policji<sup>29</sup> oraz w Ustawie z 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie<sup>30</sup>.

W prawie kościelnym nie pojawia się wprost pojęcie agresji czy przemocy. Prawodawca używa natomiast kategorii „przymusu fizycznego”, gdy mówi np. o przemocy fizycznej wobec biskupa rzymskiego, innych osób duchownych i zakonnych, za które w zależności od podmiotu czynnego i biernego czynu przestępczego prawo kanoniczne przewiduje różne kary, np. ekskomunikę *latae sententiae*, wydalenie ze stanu duchownego, interdzykt lub suspensę *latae sententiae* albo sprawiedliwą karą *ferende sententiae* (kan. 1370 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.)<sup>31</sup>. „Przymus fizyczny” utożsamiany jest przez komentatorów prawnych z przemocą, którą ujmuje się jako umyślne ograniczenie czyichś swobód<sup>32</sup>. Przemoc fizyczna może bowiem przybierać formę uwięzienia, zesłania, aresztu domowego, a także terroryzmu<sup>33</sup>. Stosowanie form przemocy fizycznej uznawane jest przez ustawodawcę za przestępstwo. Agresja, podobnie jak przemoc, może być utożsamiana z przymusem.

<sup>27</sup> J. Kosiewicz, *Rozważania o agresji w sporcie*, w: *Sport a agresja*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2007, s. 281–285.

<sup>28</sup> E. Drewermann, *Chrześcijaństwo i przemoc*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1996, s. 260–265.

<sup>29</sup> W. Kołakowska, *W kręgu agresji, przemocy i brutalizacji życia. Wybrane zagadnienia*, wyd. 2, Szczytno 2004, s. 7.

<sup>30</sup> Zob. *Ustawa z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie*, w: *Internetowy system aktów prawnych* [online], dostęp: 22.09.2014, <<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20051801493>>.

<sup>31</sup> J. Arias, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1027–1028.

<sup>32</sup> P.M. Gajda, *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień*, Tarnów 2008, s. 126.

<sup>33</sup> E. Szafronowski, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 352.

Określenie „przymus” pojawia się jeszcze w innych kanonach KPK, np. kan. 125; 219; 643; 656, 4°; 748 § 2; 1026; 1036; 1103; 1200 § 2; 1538; 1620, 3° oraz w kan. 1323, 3<sup>o</sup><sup>34</sup>.

## 2.6. Perspektywa kryminologiczna

Kryminologia zajmuje się przypadkami przestępstw jako zjawisk wybitnie społecznych, stąd przedmiotem jej analiz są konkretne akty agresji i przemocy (np. atak fizyczny na zdrowie lub życie człowieka, morderstwo) czy formy przemocy (np. przemoc emocjonalna, ekonomiczna, mobbing, cyberbullying itd.).

W aspekcie kryminologicznym przemoc to „rzeczywiste użycie siły fizycznej wobec człowieka lub groźba jej użycia, jeśli zamiar sprawcy obejmuje spowodowanie szkód fizycznych w postaci śmierci lub uszkodzenie ciała, bez względu na to, czy działanie sprawcy stanowiło cel sam w sobie, czy też miało charakter instrumentalny”<sup>35</sup>. Z kolei pojęcie agresji, zaproponowane przez E.R. Hilgarda, jawi się jako „czynność podjęta w celu wyrządzenia krzywdy innej osobie, czy to w formie rzeczywistego uszkodzenia ciała, czy też w postaci obelg lub złośliwego wyśmiewania się”<sup>36</sup>.

Kryminologia mówi również o przemocy rodzinnej, dzieląc ją na przemoc fizyczną, która przybierać może postać popychania, klapsów, uderzania pięścią, zamykania, głodzenia, nieudzielenia pomocy itd., a także przemoc seksualną obejmującą np. gwałt, tzw. inne czynności seksualne, zmuszenie do prostytucji oraz oglądania pornografii, kazirodztwo itd. Do form przemocy rodzinnej należy także przemoc psychiczna, czyli ignorowanie uczuć, groźenie, wyszydzanie, szantaż, izolowanie, zmuszanie do pracy, niszczenie własności osobistej, wykorzystywanie materialne<sup>37</sup>.

## 2.7. Perspektywa biblijna

W Biblii znajdujemy wiele opisów, które naznaczone są agresją i przemocą. Egzegeza wiele miejsca poświęca także analizie Psalmów, zwłaszcza tzw. psalmów złorzeczących. Nauki biblijne starają się wykazać, jak prawidłowo należy rozumieć obraz Boga stosującego przemoc czy narodu, który w Jego imię dokonuje działań agresywnych wobec innych nacji, biorąc pod uwagę m.in. kontekst powstawania danej księgi, jej gatunek, motywy redaktora, cel powstania danego

<sup>34</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, s. 77, 111, 285, 291, 327, 419, 421 i 423, 445, 519, 597, 623.

<sup>35</sup> J. Błachut, A. Gaberle, K. Krajewski, *Kryminologia*, Gdańsk 2006, s. 262.

<sup>36</sup> Cyt. za: S. Sosnowski, *Zachowania agresywne a bezpieczeństwo osobiste funkcjonariuszy policji*, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, red. R. Szczepanik, J. Wawrzyniak, Łódź 2008, s. 273.

<sup>37</sup> P. Bucóń, *Przemoc w rodzinie w ujęciu prawnokarnym*, w: *Zjawisko przemocy we współczesnym świecie. Wybrane aspekty*, red. J. Maciaszek, Stalowa Wola 2010, s. 10–11.

fragmentu biblijnego, kontekst życia bohaterów itd. Zwraca się także uwagę na związek słowa „przemoc” z wyrażeniem oznaczającym siłę, potęgę, gorliwość, zapalczywość<sup>38</sup>. Ostatecznie biblijne opisy wojen czy potyczek odsyłają do głębszego przesłania teologicznego.

J. Niewiadomski stosuje określenie „teologii dramatycznej” na wskazanie obszaru badawczego, który koncentruje się na wykazaniu, że „wypowiedzi i obrazy mówiące o religijnie umotywowanym upojeniu przemocą nie są przedstawieniem korzeni zła, lecz tylko już jego wieloznacznego i wymagającego interpretacji objawu”<sup>39</sup>. W tym obszarze zawierają się również refleksje rozpatrujące obecności agresji i przemocy w ogóle na gruncie religii. W literaturze nierzadko pojawia się temat wojen wzniesionych na tle różnic religijnych i nieakceptowania prawa do wyznawania określonej religii. Współcześnie obserwuje się rodzaj agresji religijnej, która przejawia się w skrajnych formach fundamentalizmu religijnego. Znana jest idea tzw. świętej wojny prowadzonej przez skrajnie fundamentalistyczne ugrupowania islamskie.

## 2.8. Perspektywa komunikacyjno-kulturowa

Mówiąc o aspekcie komunikacyjnym mamy na myśli przede wszystkim związek mediów tradycyjnych, elektronicznych i innych z postawami agresji i przemocy. Specjaliści badają negatywny wpływ epatowania agresją i przemocą odbiorców przekazu medialnego. Stosownym analizom poddawane są również formy agresji słownej, szczególnie obecne na łamach gazet, w telewizji czy Internecie, na portalach społecznościowych, gdzie niszczy się dobre imię innych osób. Zwraca się też uwagę na liczne programy *reality-show* oraz filmy, które prezentują często społecznie i etycznie nieakceptowane postawy, wpływające na rzeczywiste ludzkie zachowania przy jednoczesnym rozmywaniu systemu wartości i obyczajów. Nierzadko podkreśla się, że najgroźniejsze źródło rodzące agresję i przemoc bije w Internecie. W tym kontekście pojawia się pojęcie przemocy wirtualnej, czyli zjawiska cyberbullyingu (ang. *electronic bullying*)<sup>40</sup>, ale też nowe określenia np. cyberagresor. Badania przestrzeni wirtualnej pokazują, że człowiek często poddawany jest manipulacji, która zaciera granice między światem wirtualnym a światem realnym. Ludzka osobowość oraz system moralny wystawione są na niekorzystne oddziaływania brutalnych gier komputerowych<sup>41</sup> oraz treści podżegających do zachowań agresywnych.

<sup>38</sup> K.S. Krieger, *Przemoc w Biblii*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2004, s. 11, 18–23, 39.

<sup>39</sup> J. Niewiadomski, *Dramat przemocy. Perspektywa religioznawcza i teologiczna*, w: *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. H. Baszak-Jaroń, Kraków 2004, s. 103.

<sup>40</sup> *Hazard i uzależnienia wirtualne*, red. J. Jęczeń, K. Komsta, J. Sak, Sandomierz 2012, s. 126.

<sup>41</sup> *Agresja wirtualna vs realna: poglądy i badania*, red. Z. Majchrzyk, J.F. Terelak, Białystok 2011, s. 32.

Przemoc i agresja obecne są również w kulturze, którą rozumiemy jako konkretne wzorce estetyczne, treści i przesłania. W przestrzeni kultury lokują się dziedziny artystyczne – architektura, rzeźba, malarstwo, rysunek i nowe formy wyrazu, tj. happening, performance. Wymienić trzeba też sztuki wizualne i audio-wizualne, takie jak teatr, balet, film, teatr telewizji. W ramach pojęcia kultury mieści się także literatura piękna. Problem obecności przemocy w określonej kulturze podjął m.in. W. Sofsky, stwierdzając, że „przemoc przybiera najróżniejsze formy. *Habitus* przemocy jest jednak zawsze kreowany przez kulturę. To nie natura, lecz kultura czyni człowieka tym, czym był i jaki pozostał”<sup>42</sup>. Przemoc trwa w kulturze nie dzięki instynktom, ale zdolnościom człowieka, który żyjąc w kulturze tworzy i rozwija coraz nowsze formy przemocy aż do totalnej destrukcji<sup>43</sup>.

## 2.9. Perspektywa etyczno-moralna

Chcąc ocenić ludzkie działania pod kątem agresji i przemocy, należy odwołać się do kategorii etycznych, zwłaszcza o nachyleniu chrześcijańsko-personalistycznym, które akcentują godność ludzkiej osoby. Etyka rozpatruje akty agresji i przemocy z użyciem aparatu badawczego właściwego filozofii. Jednak problem moralnej oceny wymienionych działań jest polem badawczym również teologii moralnej, która czerpiąc z filozofii, odwołuje się w pierwszej kolejności do norm prawa Bożego. Moralność chrześcijańska oparta o etos biblijny oraz wypowiedzi Magisterium uwzględnia prawo naturalne, podkreśla personalistyczną koncepcję człowieka, który ma wartość jako jednostka oraz dąży do utworzenia wspólnoty. Pytając o możliwość użycia przemocy należy podkreślić znaczenie miłości jako naczelnej idei etosu chrześcijańskiego. Możliwość użycia przemocy dopuszczona jest w granicach, kiedy brak użycia tej siły stanowiłby poważne zagrożenie dla życia i zdrowia zaatakowanego<sup>44</sup>. Teologia moralna i etyka badają przebieg moralnych granic dopuszczających stosowanie agresji. Akty agresji i przemocy to poważne naruszenie norm moralnych, jednak możliwe jest także poszukiwanie okoliczności zmniejszających moralną za nie odpowiedzialność.

## 2.10. Perspektywa historyczno-politologiczna

Dramat agresji i przemocy, który dzieje się w konkretnej jednostce czasu, odciska swoje piętno na historii. Historyczny aspekt agresji i przemocy wskazuje na działania militarne, polityczne, akty agresji społecznej, przemoc na płaszczyźnie

<sup>42</sup> W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, tłum. M. Adamski, Wrocław 1993, s. 223.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 225.

<sup>44</sup> J. Nagórny, *Oko za oko? Etyczne aspekty dopuszczalności użycia siły*, w: *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, red. M. Machinek, Olsztyn 2002, s. 234n.

religijnej, zamachy stanu itp. J. Chrobaczyński pisze, że przemoc w ujęciu historycznym to „[...] nie jakiś tam fragment czasu/procesu historycznego, cezura od–do to raczej pewnego rodzaju stałość i niezmienność, niemal wieczność postępowania, działania, myślenia, w konsekwencji wojowania, zabijania, zbiorowego mordy, niszczenia, ale też zła, nienawiści, agresji psychicznej, strachu i bojaźni”<sup>45</sup>.

Akty agresji są obecne także w polityce. Bada się je często w ujęciu historycznym oraz politologicznym. Współcześnie jaskrawymi przykładami takiej agresji były działania władz PRL-u, totalitaryzmów Hitlera i Stalina, a wcześniej rewolucji francuskiej czy cesarzy okresu Imperium Rzymskiego. Politologia wspomina zwłaszcza o agresji werbalnej w polityce, także polskiej<sup>46</sup>. W ramach tej dziedziny możliwe jest podejmowanie refleksji nad oceną metody walki politycznej i terroryzmu zaliczanego do form przemocy politycznej<sup>47</sup>. Ostatecznie procesy polityczne bardzo często stoją u początku agresji jakiegoś państwa na inne.

### 2.11. Perspektywa semantyczno-pragmatyczna

Ujmowanie agresji i przemocy w perspektywie semantyczno-pragmatycznej, zaproponowane przez B. Taras jest z pewnością zabiegiem dość nietypowym. W tej perspektywie pojęcia agresji i przemocy są traktowane zamiennie, na zasadzie słów synonimicznych. Taras ogniskuje swoje rozważania na niuansach związanych głównie ze słowem „agresja”. Badaczka postrzega agresję jako działanie, czyli konkretny akt komunikacji, niosący negatywne emocje. Zjawisko agresji opisywane jest z jednej strony w ujęciu semantycznym, z drugiej zaś, w ujęciu pragmatycznym, co pozwala spojrzeć na ten fenomen w kategoriach formalnych, poznawczych, komunikacyjnych oraz funkcjonalnych. Próba ujęcia agresji metodą łączoną – semantyczno-pragmatyczną – zmierza ku odkryciu mechanizmów agresji podmiotowej. Zakłada się, że agresja zarówno instytucjonalna, jak i instrumentalna ma swój podmiot sprawczy w człowieku, a nie w czynnikach zewnętrznych, np. państwie czy mediach. Człowiek zawsze pozostaje podmiotem biernym lub czynnym działań agresywnych. W badaniach B. Taras widać szczególne skupienie się na formach i aspektach związanych z agresją werbalną. Autorce chodzi o zbudowanie podwalin pod całościowy i systematyczny wykład „języka agresji”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> J. Chrobaczyński, *Czy przemoc jest „motorem” historii?*, w: *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński, Kraków 2004, s. 12.

<sup>46</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Agresja w polityce*, w: *Człowiek i agresja. Głosy o nienawiści i przemocy. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. Ł. Jurasz-Dudzik, Warszawa 2002, s. 251n.

<sup>47</sup> W. Modzelewski, *Walka bez użycia przemocy. Metody i idee*, Warszawa 1983, s. 7–26, mps.

<sup>48</sup> B. Taras, *Agresja. Studium semantyczno-pragmatyczne*, Rzeszów 2013, s. 19–24.

## 2.12. Perspektywa filozoficzno-ideologiczna

Rzeczywistość zachowań agresywno-przemocowych sięga pytań ontologicznych i życiowych, szczególnie dotyczących problemu istnienia zła w świecie, rozgrywającego się na linii zła naturalnego, które jest niezależne od człowieka oraz zła moralnego, wymagającego aktywności czynnika wolicjonalnego. Zagadnienie agresji i przemocy stanowi zatem zakres zainteresowania filozofii<sup>49</sup>, a w tym filozofii zła, filozofii bytu, filozofii moralności, etyki, filozofii politycznej oraz filozofii społecznej. Faktem jest, że owe dyscypliny filozoficzne nie są zgodne, co do źródeł agresji. Oprócz tego ważne są także kwestie antropologiczne, które skupiają się na podkreślaniu godności zaatakowanego człowieka oraz wskazywaniu na proces dehumanizacji agresora. Etyka zwraca uwagę na wykazanie moralnej odpowiedzialności także tych, którzy dopuszczają się czynów agresywnych, np. u żołnierzy. O agresji mówi się też w kontekście filozofii zamachu stanu<sup>50</sup>.

Spotyka się również próby opisu fenomenologicznego agresji i przemocy. J.P. Reemtsma, stosując taką optykę, przemoc fizyczną nazywa przemocą cieleśną, czyli atakiem „na ciało drugiej osoby bez jej zgody”<sup>51</sup>. Proponuje także fenomenologiczny podział przemocy fizycznej ze względu na jej stosunek do ciała ludzkiego. Wymienia trzy typy przemocy: lokującą, raptowną oraz autoteliczną. Przemoc lokująca dotyczy ataku na ciało jako masę, której położenie można zmienić. Przemoc raptowna polega na wykorzystaniu ciała w celu wykonania jakichś czynności, np. seksualnych. Natomiast w przemocy autotelicznej chodzi o skierowanie działań na uszkodzenie lub zniszczenie ciała, np. tortury, zabójstwo<sup>52</sup>.

O agresji i przemocy w sensie ideologicznym można mówić wtedy, gdy np. głoszone tezy mają charakter fundamentalistyczny. Przemoc dokonuje się wówczas w imię walki o jakieś idee, które lekceważą prawo naturalne oraz podstawową wartość osoby ludzkiej. Innym przykładem jest zauważalny związek między hasłami ideologii skrajnie liberalistycznych a agresją i przemocą we współczesnym świecie<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> R. Piłat, *Przemoc jako problem filozoficzny*, „Ethos” 2014, nr 2, s. 149–166; R.P. Wolff, *O przemocy*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 2014, nr 2, s. 205–221; A.R. Konrad, *Filozof wobec przemocy*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 2014, nr 2, s. 231–242.

<sup>50</sup> G.L. Jura, *Filozofia zamachu stanu w XXI wieku*, Kęty 2013, s. 3n.

<sup>51</sup> J.P. Reemtsma, *Zaufanie i przemoc. Esej o szczególnej konstelacji nowoczesności*, tłum. M. Kałużna i in., Poznań 2011, s. 98.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>53</sup> A. Pawełczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, wyd. 2, Łomianki 2014, s. 7n.

## Uwagi końcowe

Fenomen agresji i przemocy sumuje się w obszarze multidyscyplinarnym. W refleksji naukowej konieczne jest dokładne przeanalizowanie treści najważniejszych i najczęściej przywoływanych w odniesieniu do tych pojęć. Ponadto, każda dyscyplina określa swój indywidualny rys badawczy, warunkujący konkretne wnioski i wskazania. W artykule wskazano, że nie można podać jednoznacznego modelu rozwiązującego raz na zawsze problem istnienia agresji i przemocy. Różne i liczne formy oraz typy agresji i przemocy, odciskające swoje piętno na życiu i świadomości ludzi oraz pokoleń, są wyzwaniem dla wielu dyscyplin naukowych. Wielopłaszczyznowe spojrzenie na problem agresji i przemocy jest inspiracją dla przyszłego kierunku badań i interpretowania tych zjawisk.

### Interdisciplinarity and complexity the notion of “aggression” and “violence”

**Summary.** The text analyses the issues of defining the notions of aggression and violence. Different ways of understanding these phenomena, and sample definition formulae are quoted. These phenomena are analysed in an interdisciplinary way, in the following perspectives: psychological; sociological; pedagogical; biological and physiological; legal; criminological; communicative, as well as cultural; theological, religious and biblical; semantic and pragmatic; historical and political; ethical and moral; philosophical and ideological. The possibility of the investigation of the phenomena of violence and aggression have been taken in other perspectives. The whole is a piece of research and an attempt to target the possibility of thinking about the problems of aggression and violence in their various dimensions.

**Key words:** interdisciplinary of science, defining terms, aggression, violence.

### Interdisziplinarität und Komplexität der Begriffe „Aggression” und „Gewalt”

**Zusammenfassung.** Im Text werden die Fragen der Definierung der Begriffe „Aggression” und „Gewalt” besprochen. Es werden verschiedene Verstehensweisen dieser Phänomene sowie Beispiele ihrer Definitionsformeln herangezogen. Die interdisziplinäre Vorgehensweise ermöglicht es, psychologische, soziologische, pädagogische, biologisch-physiologische, rechtliche, kriminologische, kommunikations-kulturelle, theologisch-religiös-biblische, semantisch-pragmatische, ethisch-moralische sowie philosophisch-ideologische Aspekte zu berücksichtigen. Die Möglichkeiten der Untersuchung vom Phänomen der Aggression und Gewalt in anderen Zusammenhängen werden aber auch nicht ausgeschlossen. Das Ganze trägt den Charakter eines Versuches, die Reflexion über Gewalt und Aggression für verschiedene Dimensionen offen zu halten.

**Schlüsselworte:** interdisziplinäre Wissenschaft, Definition von Begriffen, Aggression, Gewalt.



**Anita Kubanek**

Wydział Prawa i Administracji

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## INTERDYSCYPLINARNE UJĘCIE PRZYMUSU

**Streszczenie.** Przymus jest współcześnie pojęciem znanym, powszechnym i często wykorzystywanym w odniesieniu do wielu kategorii życiowych. Ta pozorna prostota definicji jest złudna, bowiem jest to zjawisko złożone, które możemy odnieść do szerokiej sfery społeczno-polityczno-ekonomicznej. Wiele czynników ma wpływ na odbiór zjawiska przymusu, wiele też zależy od danego punktu widzenia. Niewątpliwie ujęcie interdyscyplinarne pozwala w odniesieniu do różnych dziedzin nauki wypracować odmienne podejście od reprezentowanych przez dziedziny, na których się opiera. Przymus jest zjawiskiem, z którym niemal każdy musiał się spotkać, stąd dążenie autorki do pogłębienia refleksji o tym zjawisku, jak i próba usystematyzowania pewnych kategorii związanych z tym pojęciem.

**Słowa kluczowe:** przymus, interdyscyplinarność nauki, nacisk, wolność, definiowanie pojęć.

### Wprowadzenie

Zdarza się, że właściwe znaczenie pojęcia nie jest utrwalone i jego istota zatracą się na rzecz innego mocno osadzonego w języku potocznym. Tak jest w przypadku przymusu i przemocy, które są często błędnie traktowane jako synonimy. Przemoc jest pojęciem notorycznie nadużywanym, coraz więcej sytuacji i zjawisk jest określanym tym mianem. Prowadzi to do narzucenia cech przemocy innym aktom działania, innym zjawiskom. Tak jest w przypadku przymusu, który nie jest przecież synonimem przemocy i nie nosi jej znamion. Przymus, zwłaszcza fizyczny, jest atrybutem państwa i prawa i tylko państwo ma monopol na jego stosowanie (ujęcie *sensu stricte*). Każde inne zastosowanie przymusu, np. przez jednostkę, nosi znamiona bezprawności. Jednak, jak pokazała analiza literatury z różnych dziedzin, przeprowadzona na potrzeby niniejszego artykułu, przymus może mieć także charakter odmienny od prezentowanego powyżej. Ujęcie interdyscyplinarne przymusu wskazuje, że pojęcie to ma niezbadany zakres.

Może dotyczyć praktycznie każdej z dziedzin życia. To przymus w znaczeniu *largo*. Tak szerokie ujęcie pozwala na zbadanie różnych aspektów danego zjawiska, lepsze jego zrozumienie i zinterpretowanie, a tym samym głębszą analizę i wnioski z niej płynące. Czasem jednak ujęcie *largo* może prowadzić do zatrażenia istoty samego pojęcia, którego znaczenie miało pierwotnie znacznie węższy zakres, a samo pojęcie dotyczyło znacznie mniejszej liczby zjawisk.

Każda z dziedzin nauki, przywołana w artykule, zajmuje się odrębnym obszarem tematycznym, porusza różne aspekty życia i funkcjonowania jednostki w społeczeństwie i w świecie oraz dotyka innej problematyki. Pojęcie przymusu występuje w każdej z tych dziedzin – pomimo ich odrębności. Tym samym zostaje ono naznaczone specyfiką poszczególnych gałęzi nauki i nabiera interdyscyplinarnego charakteru.

### Słownikowe ujęcie przymusu

W słowniku języka polskiego<sup>1</sup> znajdujemy różne definicje przymusu. Pierwsza z nich dotyczy presji, nacisku. W definicji tej podkreślona jest dwupłaszczyznowość pojęcia – zewnętrzna i wewnętrzna. W pierwszym ujęciu słowo przymus jest rozumiane jako „okoliczności, zmuszające kogoś do czegoś wbrew jego woli”<sup>2</sup>. Okoliczności te pochodzą z zewnątrz, niezależnie od woli osoby ulegającej wpływowi, presji. W drugim ujęciu przymus oznacza „zmuszanie się (siebie samego) do czegoś”<sup>3</sup>. W tym wypadku nacisk pochodzi od samej osoby ulegającej wewnętrznemu wpływowi.

W kontekście prawnym przymus definiowany jest także w słowniku jako zbiór „środków prawnych (pozbawienie wolności, nałożenie grzywny) zmuszających do zastosowania się do przepisu prawa lub wyroku sądowego”<sup>4</sup>. Istotnym elementem definicji jest więc udział instytucji państwowych, które stosują środki wpływu i nacisku (przymusu) oraz sankcja zawarta w przepisie prawnym, informująca o rodzaju zagrożenia za popełnienie danego czynu, niezgodnego z prawem.

Kolejna definicja słownikowa stanowi konkretyzację ujęcia prawnego, gdyż zawęża je do przymusu administracyjnego jako „przewidzianego przez prawo środka, zmierzającego do zapewnienia wykonania decyzji administracyjnej”<sup>5</sup>.

Analiza definicji zawartych w słownikach języka polskiego doprowadziła do wniosku, że najczęściej słowo przymus sprowadza się do ujęcia ogólnego,

<sup>1</sup> *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 3, red. S. Dubisz, Warszawa 2003, s. 799.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005, s. 675.

<sup>5</sup> *Inny słownik języka polskiego*, t. 2, red. M. Bańko, Warszawa 2000, s. 371.

tj. nacisku, presji wywieranej dwukierunkowo (na siebie i na innych) oraz prawnego, tj. środków prawnych, zmierzających do wyegzekwowania posłuszeństwa prawnego (poprzez sankcje oraz poprzez wykonania decyzji i wyroków)<sup>6</sup>.

W uzupełnieniu do ujęcia ogólnego należy dodać, że wywieranie presji ma na celu wymuszenie określonej postawy, pożądanej przez przymuszającego. Wpływ może mieć różnorakie formy, poczynając od nacisku fizycznego przez moralny po psychiczny. Podkreśla się jednak, że narzucanie własnej woli następuje wbrew woli podmiotu poddanego przymuszaniu<sup>7</sup>.

### Ujęcie teologiczne

Wywieranie nacisku na osobę jest konstruktem definicji przymusu zbudowanym przez teologów. Uznają oni „przymus jako siłę wyższą, która płynie z przyczyny zewnętrznej, ale wolnej i zmusza człowieka do czynu sprzecznego z jego wolą”<sup>8</sup>. Przy czym doprecyzowano, że nacisk może mieć charakter fizyczny lub psychiczny. Ma on na celu „sprowokowanie danej osoby do spełnienia oczekiwanych czynności”. Jego zastosowanie może doprowadzić do zmiany „klasyfikacji odpowiedzialności moralnej” lub może spowodować nieważność czynności prawnej, dokonanej przez osobę będącą pod wpływem nacisku<sup>9</sup>.

Teolodzy nadają ponadto przymusowi dwojaki charakter: moralny i prawny. Przymus moralny może mieć formę wewnętrzną i zewnętrzną. Podczas, gdy socjologowie utożsamiają przymus wewnętrzny z internalizacją norm i wartości przyjętych w grupie, teolodzy traktują go jako „pożądliwość, nałogi czy przyzwyczajenia”. Jednostka nie potrafi przy tym sama wyznaczyć granicy pomiędzy wolnością a przymusem wewnętrznym<sup>10</sup>. Przymus moralny-zewnętrzny ma natomiast ścisły związek z użyciem siły oraz zastosowaniem „gróźb, zastraszania, szantażowania czy innych środków wywołujących uczucie strachu”<sup>11</sup>. Zauważalne jest w definicji przymusu zewnętrznego pośrednie wyodrębnienie przymusu fizycznego (pierwsza część definicji) oraz psychicznego (druga część definicji).

<sup>6</sup> *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 2, red. A. Sikorska-Michalak, O. Wojnińko, Warszawa 1998, s. 202.

<sup>7</sup> T. Białek, *Terroryzm. Manipulacja strachem*, Warszawa 2005, s. 27; zob. też P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2003, s. 385.

<sup>8</sup> X. Kopyciński, *Gwałt lub przemoc*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 15–16, red. S. Gall, Kraków 1908, s. 30.

<sup>9</sup> E. Wilemska, *Przymus. 2. Aspekt prawny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 775.

<sup>10</sup> H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 301.

<sup>11</sup> T. Zadykowicz, *Przymus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 774.

W literaturze z zakresu teologii bardzo dużą rolę przypisuje się wolności jednostki, która jest „najszlachetniejszym przywilejem człowieka”<sup>12</sup>. Dlatego w przymusie teolodzy upatrują jedną z przeszkód czynu ludzkiego w zakresie woli<sup>13</sup>. Przymus jest przeciwieństwem wolności jednostki i ograniczeniem jej wolnej woli. Jednak nie każdy jego rodzaj narusza wolę – „tylko taki, który jest niesprawiedliwy i silny”<sup>14</sup>.

W teologii podkreśla się także relację: działanie pod wpływem przymusu – odpowiedzialność. Jeżeli zastosowany przymus fizyczny ma „charakter absolutny” to w pełni znosi odpowiedzialność za czyny osoby, wobec której został zastosowany. Natomiast przymus nazywany „względny”, ją jedynie pomniejsza. Na wolność woli jednostki wpływa także strach, który towarzyszy przymusowi, zwłaszcza psychicznemu (groźba). Jeżeli w pełni paraliżuje on wolną wolę osoby przymuszanej, może doprowadzić do zniesienia odpowiedzialności karnej<sup>15</sup>. Dzieje się tak, jeśli dokonana czynność nie jest wewnętrznie zła lub nie powoduje szkody duchowej (KPK z 1983 r., kan. 1323, 4<sup>0</sup>). Przykładowo, przymus powodujący ciężką bojaźń może być przyczyną nieważności małżeństwa.

Zauważalna jest także zależność, że zarówno strach, jak i przymus są dwoma rodzajami tej samej przeszkody. „Co jest przymusem ze strony gwałcącego (naruszającego) cudzą wolę jest zarazem bojaźnią (strachem) ze strony cierpiącego”<sup>16</sup>.

Ze względu na szacunek dla człowieka i jego wolności teologia wyklucza zastosowanie jakiegokolwiek przymusu. Wyjątek stanowią „przypadki absolutnej konieczności, gdy stanowi on jedyny środek obrony osoby lub społeczności”. Nie usprawiedliwiają go żadne »szczytne cele«, nie powinien on być stosowany ani wobec osób, ani wobec grup. Co więcej, nie można nikogo przymuszać do działania wbrew jego sumieniu i przeszkadzać mu w działaniu zgodnie z jego sumieniem<sup>17</sup>.

Ujęcie prawne przymusu w teologii opiera się głównie na konsekwencjach prawnych czynności dokonanych pod wpływem nacisku. Działanie takie „wyłącza lub ogranicza wolność wyboru, ma wpływ na ważność oświadczenia woli, na dokonanie czynności prawnej”<sup>18</sup>. Podstawą tych rozważań jest Kodeks Prawa Kanonicznego. Zgodnie z jego regulacjami (KPK z 1983 r., kan. 125 § 1) czynność dokonana pod wpływem przymusu fizycznego, któremu ofiara nie mogła się oprzeć, mimo sprzeciwu zewnętrznego, uważa się za niedokonaną. Należy więc przyjąć, że w teologii (jak również prawie kanonicznym) przymus co do zasady

<sup>12</sup> K. Korab, *Przemoc*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwołiński, Radom 2003, s. 411.

<sup>13</sup> T. Zadykiewicz, *Przymus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 774.

<sup>14</sup> X. Kopyciński, *Gwałt lub przemoc*, w: *Podręczna encyklopedia*, s. 30.

<sup>15</sup> E. Wilemska, *Przymus. 2. Aspekt prawny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 775.

<sup>16</sup> X. Kopyciński, *Gwałt lub przemoc*, w: *Podręczna encyklopedia*, s. 27.

<sup>17</sup> T. Zadykiewicz, *Przymus*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 775.

<sup>18</sup> E. Wilemska, *Przymus. 2. Aspekt prawny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 775.

uwalnia człowieka od odpowiedzialności karnej (KPK z 1983 r., kan. 1323, 3<sup>0</sup>). Zdarza się jednak, że czyn dokonany pod wpływem przymusu fizycznego może być zawiniony – wtedy, gdy ofiara przewidywała zaistnienie przymusu lub nie zastosowała należytej staranności, aby go uniknąć lub też, gdy go spowodowała. W takich przypadkach przymus fizyczny nie uwalnia od odpowiedzialności karnej, a jedynie może wpłynąć na ograniczenie poczytalności sprawcy przestępstwa<sup>19</sup>.

Warto w kontekście teologii wspomnieć o tzw. przymusie parafialnym. Został on wprowadzony w Polsce w 1279 r. i dotyczy obowiązku uczestniczenia wiernych w mszach świętych oraz wspomagania Kościoła z własnych dochodów. Współczesne ustawodawstwo kościelne reguluje uprawnienia i obowiązki wiernych względem parafii, jednak nie przewiduje stosowania przymusu za ich naruszenie<sup>20</sup>.

### Ujęcie filozoficzno-etyczne

Przymus w filozofii ogólnej i etyce definiowany jest podobnie jak w teologii – w odniesieniu do wolności. W tym ujęciu „przymus nie tylko idzie w parze z wolnością, lecz stanowi nawet jej nieodzowny warunek”<sup>21</sup>. Jednostka ulega przymusowi, gdy postępując w pewien określony sposób nie może postąpić inaczej. Ponadto, dostrzegalny jest aspekt woli osoby przymuszanej i jej wolnego wyboru. Zdaniem etyków i filozofów najważniejszy dylemat dotyczy bowiem odróżnienia przymusu od presji, której faktycznie się nie oparliśmy, a której mogliśmy się oprzeć<sup>22</sup>.

Pomiędzy wolną wolą a samowolą istnieje bardzo cienka granica. Dlatego Kant uważał, że „wszelkie ograniczenie wolności (jednej osoby) przez samowolę kogoś innego nazywane jest przymusem”<sup>23</sup>. Wola (lub samowola), zgodnie z opinią Gustava Radbrucha, „może wywierać przymus, jeśli jest dość silna i dysponuje środkami nacisku”. Nigdy jednak nie doprowadzi do narzucenia drugiej osobie powinności. „Z woli jednostki (w formie imperatywu) wywieść można przymus – nigdy powinność”. Nie da się bowiem, zdaniem filozofa, wymusić „rozumu i moralności”<sup>24</sup>. Leon Petrażycki uznawał, że jakiegokolwiek „usiłowanie przymusu w zastosowaniu do ludzi mających wolną wolę jest nonsensem”<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> G. Wojciechowski, *Przymus parafialny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 777.

<sup>21</sup> W. Buchner, *Kant – państwo i prawo*, Kraków 1996, s. 144–145.

<sup>22</sup> P. Dziliński, *Przymus*, w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. S. Blackburn, Warszawa 1997, s. 328.

<sup>23</sup> I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995, s. 19.

<sup>24</sup> G. Radbruch, *Filozofia prawa*, Warszawa 2011, s. 50, 52.

<sup>25</sup> L. Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności*, Warszawa 1985, s. 165.

Jednak na tym właśnie opiera się istota przymusu – na przymuszaniu jednostki, która nie ma wyboru i nie może skorzystać (przynajmniej w pełnym zakresie) z własnej woli i autonomicznych zachowań.

Działanie według własnych zasad, niepopartych normami ogólnie obowiązującymi, określone jako samowola, jest niebezpieczne z punktu widzenia stosunków społecznych i może prowadzić do nieposłuszeństwa i niesubordynacji. W takim przypadku, jak pisał Thomas Hobbes, „wszelkie związanie słowem jest zbyt słabe, aby nałożyć cugle na ludzką ambicję, na ludzkie skąpstwo, gniew i inne uczucia i namiętności”. Filozof upatrywał źródło posłuszeństwa w „strachu przed jakąś mocą, która może zastosować przymus”<sup>26</sup>. Zauważalna jest tu dwutorowość przymusu. Osoba, która poprzez działanie samowolne przymusza kogoś do czegoś i ogranicza tym samym jego wolność, a jednocześnie sama staje się przymuszana przez jednostkę zwierzchnią (np. państwo czy lidera grupy). Można więc podsumować, za Kantem, że „sposobem ochrony wolności jednostek (przed jej ograniczeniem przez inne jednostki) jest przymus charakteryzujący prawo”<sup>27</sup>.

Zdaniem Locka, „człowiek jest wolnym w sytuacji, gdy nie ma przymusu ze strony innych”<sup>28</sup>. A jeżeli jednak nacisk występuje to, zdaniem Humboldta, „jest on destrukcyjny dla wolności jednostki”. Pomimo tego przymus, zgodnie z Kantem, „odgrywa w życiu ludzkim, zarówno moralnym, jak i publicznym, rolę pierwszorzędną; pojawia się jako zasadnicza cecha w warunkach cywilizacji. Człowiek prawdziwie moralny znosić wciąż musi przymus wewnętrzny, który stosuje wobec samego siebie, aby zapanować nad własnymi namiętnościami. Czyni to, aby uzgodnić subiektywne maksymy postępowania z regułą imperatywu kategorycznego”. Kant dostrzega także potrzebę stosowania, w ramach tzw. dyscypliny społeczeństwa obywatelskiego, przymusu zewnętrznego, na którym opiera się porządek prawa<sup>29</sup>.

Filozofowie (zwłaszcza filozofowie prawa) najczęściej w swoich rozważaniach dostrzegali związek przymusu z państwem i prawem. Przymus stosowany przez państwo i oparty o obowiązujące w nim prawo nazywany jest przymusem państwowym lub prawnym.

### Ujęcie socjologiczne

Wywieranie wpływu na osobę jako element przymusu dostrzega także socjologia, która do ogólnego pojęcia przymusu odnosi się w sposób zwiezły i hasłowy. Wpływ ma tu postać silnej presji fizycznej lub psychicznej, a jego celem jest

<sup>26</sup> W.J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii politycznej. Od Tukidydesa do Locke'a. Tradycja klasyczna i jej krytycy*, Kęty 2010, s. 291.

<sup>27</sup> M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, s. 51.

<sup>28</sup> W.J. Korab-Karpowicz, *Historia filozofii...*, s. 326.

<sup>29</sup> W. Buchner, *Kant – państwo i prawo*, s. 144–145.

wymuszenie podporządkowania się jednostki. Podporządkowanie może polegać zarówno na podjęciu określonego działania przez jednostkę lub jego zaniechaniu<sup>30</sup>. Elementu manipulacyjnego w przymusie (głównie fizycznym) dopatruje się także Hannah Arendt, twierdząc, że jego zastosowanie może prowadzić do kierowania ludzkimi zachowaniami. Autorka zaznacza jednak przy tym, że przymus musi być usprawiedliwiony i uprawomocniony<sup>31</sup>.

Uzupełnienie powyższego podejścia stanowi definicja wyprowadzona przez Piotra Sztompkę, który ujmuje przymus jako „uprawnienie do wyegzekwowania swoich decyzji, żądań czy poleceń”. Autor podkreśla przy tym aspekt władczości. Oznacza to, że owe polecenia związane są ze statusem społecznym wyposażonym w „prerogatywy władcze”. Ponadto przymus „sprowadza się do wymierzenia pewnych sankcji za niepodporządkowanie się władczym decyzjom albo przynajmniej do zagrożenia tymi sankcjami”. Zagrożenie to wyposażone jest w elementy dyscypliny i strachu, i ma, zdaniem autora, wymusić podporządkowanie się<sup>32</sup>.

Znacznie częściej w literaturze z zakresu socjologii upatruje się funkcji społecznej omawianego pojęcia. Przymus w tym kontekście jest – zdaniem socjologów – jedną z ważniejszych form kontroli społecznej, która poprzez rozmaite środki ma na celu przywołanie niesubordynowanych członków społeczeństwa do porządku<sup>33</sup>. Kontrola społeczna to „system nakazów, zakazów, sankcji i innych środków oraz metod, które służą grupie lub społeczeństwu do utrzymania konformizmu ich członków wobec wartości, norm i wzorców zachowania, przyjętych w danej zbiorowości”<sup>34</sup>. Zaznacza się przy tym, że ostatecznym i najstarszym środkiem kontroli społecznej jest przemoc fizyczna<sup>35</sup>.

Zgodnie z socjologiczną teorią kontroli społecznej Jana Szczepańskiego, każdy z członków społeczeństwa powinien wyczuć co jest dopuszczalne, a co zakazane. Z reguły większość członków ma powyższą umiejętność i z korzyścią dla całej grupy ją realizuje. Wynika to z internalizacji norm i wartości występujących w grupie, a proces ich uzewnętrzniania to tzw. mechanizm psychospołeczny, czyli odczuwanie przez daną jednostkę posłuszeństwa jako „moralnego przymusu wewnętrznego”. Występują jednak przypadki niesubordynowanych członków, których należy „przywołać do porządku”. Wtedy grupa stosuje tzw. mechanizmy materialno-społeczne, które mają na celu „ustawienie na właściwych torach postępowania”. Jeżeli jest to niemożliwe, jednostka zostaje wyeliminowana z grupy. Szczepański uznaje, że mechanizmy te mają formę zewnętrznego przymusu sto-

<sup>30</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2000, s. 168.

<sup>31</sup> H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa 1998, s. 40 i 67.

<sup>32</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2004, s. 385.

<sup>33</sup> P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 2007, s. 70.

<sup>34</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, s. 100–101.

<sup>35</sup> P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, s. 71.

sowanego przez instytucje w danym społeczeństwie<sup>36</sup>. W ten sposób wprowadza wewnętrzną i zewnętrzną formę przymusu. Podział ten wyprowadzony jest ponadto z samych form kontroli społecznej – wewnętrznej („wewnętrzny nakaz postępowania”) i zewnętrznej („podtrzymanie konformizmu jednostek w społeczeństwie”)<sup>37</sup>.

Reasumując podejście socjologiczne, należy przyjąć, że przymus rozpatrywany jest dwubiegowo – indywidualnie, w kontekście wpływu jednostki na jednostkę w celu wymuszenia określonego zachowania się (lub zaniechania) oraz zbiorowo, w kontekście wpływu społeczeństwa na jednostkę w celu eliminacji niesubordynowanych członków grupy.

W literaturze socjologicznej bardzo często dochodzi do zrównoważenia przymusu z przemocą. Przykładowo, zdaniem Petera Bergera „żadne państwo nie może istnieć bez policji czy podobnej uzbrojonej siły. Tak skrajna przemoc nie musi być stosowana często”<sup>38</sup>. Poza tym autor w charakteryzowaniu uprawnienia państwa, jakim jest przymus, stosuje zamiennie sformułowanie przemoc<sup>39</sup>. Zauważalne jest ponadto, w publikacji cytowanego autora, że przemoc jest też uznawana jako continuum przymusu. Stąd też przymus jest stosowany jako forma przymusu psychicznego, a kiedy występuje potrzeba użycia bardziej dolegliwych środków, w postaci siły fizycznej, stosowana jest „przemoc”.

### Ujęcie psychologiczne

Podobna sytuacja, jak w ujęciu socjologicznym, występuje w literaturze z zakresu psychologii. Przemoc jest utożsamiana z przymusem. Jest jego synonimem. Przemoc jest środkiem przymusu. „Jest działaniem godzącym w osobistą wolność jednostki i zmuszaniem jej do zachowań niezgodnych z jej wolą lub uniemożliwieniem podjęcia działań”<sup>40</sup>. Co więcej, „przemoc oznaczać może tyle samo co przymus”. Polemizujący z tym założeniem psychologowie są zdania, że „przemocy przypisuje się drastyczniejszą formę ograniczenia wolności z czynieniem szkody włącznie”<sup>41</sup>.

Stawianie znaku równości między tymi pojęciami, zwłaszcza w kontekście działań państwa, jest jednak w moim przekonaniu błędem terminologicznym i definicyjnym.

<sup>36</sup> J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 217 i 226.

<sup>37</sup> K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, s. 101.

<sup>38</sup> P.L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, s. 71.

<sup>39</sup> Patrz także: pojęcie przemocy wprowadzone przez K. Olechnickiego i P. Załęckiego, cytowane w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4 – P, red. T. Pilch, Warszawa 2005, s. 1050 i n.

<sup>40</sup> T. Jaśkiewicz, *Przemoc*, w: *Słownik psychologii*, red. J. Siuta, Kraków 2005, s. 206.

<sup>41</sup> B. Karolczak-Biernacka, *Przemoc*, w: *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998, s. 472.

## Ujęcie pedagogiczne

Socjologia ujmuje przymus przez pryzmat kontroli społeczeństwa, teologia przez pryzmat wolności jednostki i jej wolnej woli. Kolejne ujęcie proponuje pedagogika, która skupia się przy definiowaniu pojęcia przymusu na konsekwencjach psychicznych osoby, będącej pod jego wpływem oraz na wpływie przymusu na wychowanie człowieka. „Przymus to narzucenie jednostce lub zbiorowości sposobu zachowania przez nie wewnętrznie nieaprobowanego”. Może on mieć formę „presji, wywierania nacisku na osobę lub grupę osób” i prowadzić do wymuszenia działania wbrew ich woli<sup>42</sup>. Konsekwencją zastosowania przymusu może być „bunt, złość bądź lęk”. A dłuższe jego stosowanie może prowadzić do zaburzeń psychicznych, w tym do „trwałych nerwic”<sup>43</sup>. W kontekście wychowania „przymus to taki rodzaj wpływu na jednostkę, który dopuszcza ograniczenie wolności w imię jej dobra, w imię poszanowania praw drugiego człowieka”<sup>44</sup>.

Pedagodzy są zdania, że człowiek już od początku istnienia „staje się narzędziem, instrumentem wpływu i jednocześnie jego obiektem”. Różne „ładunki” przymusu znajdują się nawet w najdelikatniejszych formach oddziaływania, takich jak wychowanie, socjalizacja czy terapia. Są to tzw. zakamuflowane formy zniewolenia<sup>45</sup>.

Dyskurs dotyczący przymusu wywiera wpływ także na podejście do kwestii szkolnictwa w Polsce. Pedagodzy są w wielu przypadkach zdania, że wpływ ten wyraża się w „intelektualnym i emocjonalnym przywłaszczeniu, zagarnięciu i przyporządkowaniu pustym niekiedy ideałom i normom krepującym rozwój i ekspansję dzieci i młodzieży”<sup>46</sup>. Co więcej, nie tylko szkoła, poprzez zniewolenie systemem dydaktycznym czy przymusem do nauki, ale i inne instytucje społeczne i państwowe stosują przymus. „Kościół – monopolizuje zbawienie i straszy sankcjami metafizycznymi. Państwo – grozi poprawczakiem i więzieniem. Podkultury dziecięce i młodzieżowe zmuszają neofitów do zachowań brutalnych – konformizują na swój sposób”<sup>47</sup>. Pedagodzy na każdym etapie dojrzewania człowieka i jego rozwoju moralnego dostrzegają różne aspekty przymuszania (w tym samoprzymuszania) i ograniczania wolnej woli, którym człowiek musi się podporządkować. W literaturze wyróżnia się następujące etapy „dojrzewania” do przymusu wewnętrznego, tzw. swobody pozytywnej<sup>48</sup>:

<sup>42</sup> Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, s. 147.

<sup>43</sup> W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2004, s. 336.

<sup>44</sup> J. Bińczycka, *Swoboda i przymus w wychowaniu*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, red. E. Różycka, Warszawa 2007, s. 51.

<sup>45</sup> L. Pytka, *Pedagogika resocjalizacyjna. Wybrane zagadnienia teoretyczne, diagnostyczne i metodyczne*, Warszawa 2000, s. 335.

<sup>46</sup> Patrz więcej: teoria przemocy symbolicznej wprowadzona przez Pierre’a Bourdieu.

<sup>47</sup> L. Pytka, *Pedagogika resocjalizacyjna...*, s. 335.

<sup>48</sup> J. Bińczycka, *Swoboda i przymus w wychowaniu*, w: *Encyklopedia pedagogiczna...*, s. 51.

- I. Etap anomii – jednostka słucha norm, bo musi.
  - II. Etap heteronomii – jednostka słucha norm, bo je zna.
  - III. Etap autonomii – jednostka podporządkowuje się normom, uznaje je za własne, bo je zna; emocjonalnie je akceptuje i chce zgodnie z nimi postępować.
- Powyższe etapy, wyodrębnione przez Sergiusza Hessena, potwierdzają, że inną wartość przypisuje się w wychowaniu przymusowi narzuconemu z zewnątrz, inną przymusowi zewnętrznemu uświadomionemu, a jeszcze inną przymusowi wewnętrznemu, „gdzie prawodawcą i kontrolerem jest sumienie”<sup>49</sup>.

Podstawowym dylematem pedagogów jest ustosunkowanie się do relacji swoboda czy przymus w wychowaniu. Polemika tocząca się w literaturze przedmiotu w tym zakresie ilustruje złożoność problemu. Istotną rolę odgrywa tu natura człowieka. „Jeśli człowiek z natury jest zły, to trzeba naturę przez przymus, rygor ujarzmić, a jeśli człowiek z natury jest dobry, to można mu zaufać i obdarzyć”<sup>50</sup>. Podobnie jest w społeczeństwie – osoby sprawujące władzę przypisują sobie atrybuty przymuszania jednostki, które mają na celu „ujarzmienie” jej złej natury – niezgodnego z prawem zachowania się.

Bez względu na naturę człowieka w wychowaniu jest miejsce zarówno na przymus, jak i na swobodę (Bogdan Nawroczyński). „Przymus i swoboda nie wyłączają się, lecz wzajemnie się przenikają” (S. Hessen). Jeżeli z procesu wychowania usuniemy swobodę, to zamiast wychowania będzie obowiązywała „mechaniczna tresura”. Bez przymusu wychowanie przeistoczy się w „barbarzyński chaos”. Pedagodzy uznają więc, że przymus ma swoje uzasadnienie pedagogiczne. Ale tylko pod pewnymi warunkami. Ani przymus, ani swoboda nie mogą być stosowane zbyt często, gdyż łatwo mogą przybrać postać przemocy, która hamuje rozwój dziecka. Alternatywne, rzadkie stosowanie przymusu i swobody (ich współwystępowanie) prowadzi natomiast do jego rozwoju<sup>51</sup>.

Pedagogika wspomina także o pojęciu tzw. przymusu szkolnego, określanego w przepisach prawa obowiązkiem szkolnym<sup>52</sup>. Zgodnie z art. 15 ust. 1 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty<sup>53</sup>, nauka jest obowiązkowa do ukończenia 18 roku życia. Ust. 2 tego artykułu wprowadza pojęcie obowiązku szkolnego. Jest nim „prawnie uregulowana powinność dzieci i państwa dotycząca umożliwienia dzieciom w określonym wieku nauki szkolnej lub ukończenia szkoły danego typu”<sup>54</sup>. Jest to forma przymusu społeczno-administracyjnego, która wiąże się z obowiązkiem spoczywającym na rodzicach. Art. 20 ust. 1 ustawy o systemie

<sup>49</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 50–51.

<sup>52</sup> M. Dąbrowska-Bąk, *Przemoc symboliczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, red. E. Różycka, Warszawa 2007, s. 1053.

<sup>53</sup> Dz.U. z 1991 r., nr 95, poz. 425 z późn. zm.

<sup>54</sup> W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, s. 336.

oświaty stanowi, że za niespełnienie obowiązku rodzic podlega egzekucji w trybie przepisów o postępowaniu egzekucyjnym w administracji. Obowiązek szkolny ustawodawca kwalifikuje jako obowiązek o charakterze niepieniężnym<sup>55</sup>. Oznacza to, że za niedopełnienie tego obowiązku rodzicom grozi kara grzywny.

### Ujęcie prawne

Powyższe uregulowania prawne ilustrują kolejne ujęcie przymusu. Prawo odnosi się do tego pojęcia w sposób pośredni i uzależniony od poszczególnych dyscyplin i gałęzi prawa. Ustawodawca nie wprowadził legalnej, jednolitej dla wszystkich regulacji definicji. Wydaje się to być niemożliwe, gdyż każda z gałęzi prawa dotyczy często odrębnych kwestii, które w żaden sposób nie współgrają ze sobą podmiotowo i przedmiotowo. Ponadto specyfika poszczególnych regulacji, ich przeznaczenie oraz sankcje za ich nieprzestrzeganie uniemożliwiają ujednoczenie tak szerokiego pojęcia, jakim jest przymus i nadanie mu tym samym uniwersalnego charakteru. Różnorodne ujęcia przymusu lub jego elementów w prawie ilustrują poniższe przykłady:

- Przymusowa hipoteka – na podstawie art. 109 ust. 1 ustawy z dnia 6 lipca 1982 r. o księgach wieczystych i hipotece<sup>56</sup>, zgodnie z którym wierzyciel, którego wierzytelność jest stwierdzona tytułem wykonawczym, określonym w przepisach o postępowaniu egzekucyjnym, może na podstawie tego tytułu uzyskać hipotekę na wszystkich nieruchomościach dłużnika. Hipoteka taka dotyczy zazwyczaj zobowiązań publicznoprawnych, obciąża daną nieruchomość, a jej powstanie traktowane jest jako wyjątek<sup>57</sup>.
- Przymus adwokacko-radcowski:
  - w postępowaniu cywilnym – na podstawie art. 87<sup>1</sup> ustawy z 17 listopada 1964 r. – Kodeks postępowania cywilnego<sup>58</sup>. W postępowaniu przed Sądem Najwyższym obowiązuje zastępstwo stron przez adwokatów lub radców prawnych. Oznacza to obowiązek skorzystania przez stronę z zastępstwa przez pełnomocnika procesowego. Obowiązek też może mieć charakter względny lub bezwzględny<sup>59</sup>;

<sup>55</sup> Art. 2 § 1 pkt 10 ustawy z 17 czerwca 1966 r. o postępowaniu egzekucyjnym w administracji (Dz.U. z 1966 r., nr 24, poz. 151 z późn. zm.) wymienia jako jeden z rodzajów obowiązków podlegających egzekucji administracyjnej – obowiązki o charakterze niepieniężnym niepozostające we właściwości organów administracji rządowej i samorządu terytorialnego lub przekazane do egzekucji administracyjnej na podstawie przepisu szczególnego.

<sup>56</sup> Dz.U. z 1982, nr 19, poz. 147 z późn. zm.

<sup>57</sup> J. Jezioro, *Przymusowa hipoteka*, w: *Mała encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2005, s. 470.

<sup>58</sup> Dz.U. z 1964 r., nr 43, poz. 296 z późn. zm.

<sup>59</sup> E. Marszałkowska-Krześ, *Przymus adwokacko-radcowski*, w: *Mała encyklopedia prawa*, red. U. Kalina-Prasznic, Warszawa 2005, s. 470.

- w postępowaniu karnym – na podstawie art. 446 § 1 ustawy z 6 czerwca 1997 r. – Kodeks postępowania karnego<sup>60</sup>, który stanowi, że apelacja od wyroku sądu okręgowego, która nie pochodzi od prokuratora, powinna być sporządzona i podpisana przez adwokata lub radcę prawnego (obowiązujące od 1 lipca 2015 r.);
- w postępowaniu sądowo-administracyjnym – na podstawie np. art. 175 § 1–3 ustawy z 30 sierpnia 2002 r. – Prawo o postępowaniu przed sądami administracyjnymi<sup>61</sup>, który stanowi, że co do zasady skarga kasacyjna powinna być sporządzona przez adwokata lub radcę prawnego (z zastrzeżeniem § 2 i 3).
- Przymusowe sprowadzenie lub aresztowanie świadka, np. na podstawie art. 274 ust. 1 Kodeksu postępowania cywilnego. Za nieusprawiedliwione niestawiennictwo sąd ma obowiązek skazać świadka na grzywnę, po czym wezwie go powtórnie, a w razie ponownego niestawiennictwa skáže go na ponowną grzywnę i może zarządzić jego przymusowe sprowadzenie.
- Pozbawienie wolności – jako jedna z kar przewidzianych przez prawo karne za popełnienie czynu niezgodnego z prawem (w art. 32 ustawy z 6 czerwca 1997 r. – Prawo karne<sup>62</sup>). Przymus w formie pozbawienia wolności polega na przymusowym umieszczeniu w zakładzie karnym lub areszcie śledczym.
- Przymus podatkowy – na podstawie art. 4 ustawy z 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa<sup>63</sup>, który stanowi, że obowiązkiem podatkowym jest wynikająca z ustaw podatkowych nieskonkretyzowana powinność przymusowego świadczenia pieniężnego w związku z zaistnieniem zdarzenia określonego w tych ustawach.
- Przymus szkolny – na podstawie art. 15 ust. 1 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty<sup>64</sup>, zgodnie z którym nauka jest obowiązkowa do ukończenia 18 roku życia, a rodzice (lub prawni opiekunowie) są odpowiedzialni za wykonanie tego obowiązku pod rygorem grzywny.

Powyższe przykłady nie tworzą zamkniętego katalogu. Prawo jest bogate w elementy przymuszania obywateli do określonych zachowań, zwłaszcza że jedną z funkcji prawa jest wymuszenie określonych zachowań i posłuszeństwa obywateli. Jak bowiem pisał Immanuel Kant, „dzięki publicznym prawom przymuszającym można każdemu określić to, co należy do niego, a także zabezpieczyć go przed naruszaniem prawa przez innych”<sup>65</sup>. Przymuszanie przez prawo (państwo) może mieć różne formy, poczynając od sankcji w przepisach prawa (przy-

<sup>60</sup> Dz.U. z 1997 r., nr 89, poz. 555 z późn. zm.

<sup>61</sup> Dz.U. z 2002 r., nr 153, poz. 1270 z późn. zm.

<sup>62</sup> Dz.U. z 1997 r., nr 88, poz. 553 z późn. zm.

<sup>63</sup> Dz.U. z 1997 r., nr 137, poz. 926 z późn. zm.

<sup>64</sup> Dz.U. z 1991 r., nr 95, poz. 425 z późn. zm.

<sup>65</sup> I. Kant, *O porządku...*, s. 18.

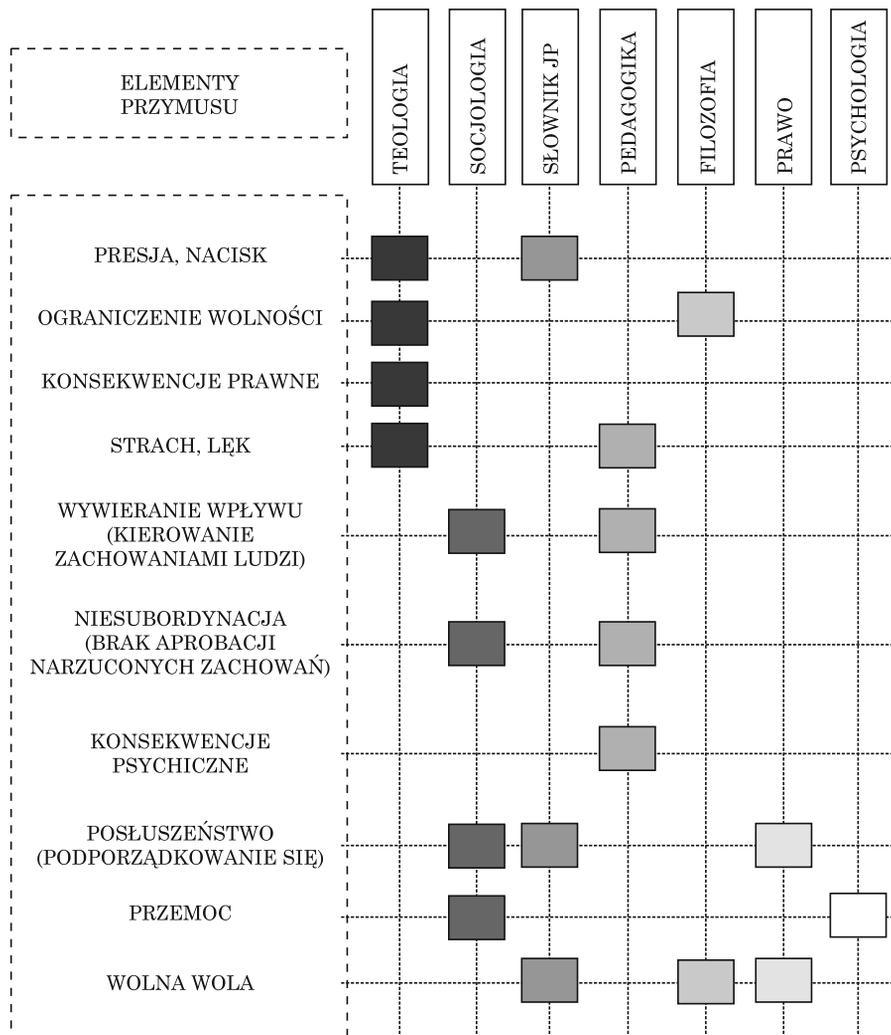
mus psychiczny), przez przymus ekonomiczny (kara grzywny w przypadku obowiązków finansowych, podatkowych czy administracyjnych) a kończąc na bezpośrednim użyciu siły fizycznej (przymus bezpośredni).

### Zakończenie

Specyfika poszczególnych dziedzin wiedzy pozwala na wielopłaszczyznowe spojrzenie na pojęcie przymusu i wyodrębnienie jego cech wspólnych podkreślanych przez różne, odmienne dziedziny. Wątpliwości nie ulega fakt, że interdyscyplinarne spojrzenie na określone zjawisko otwiera i rozszerza rozumowanie i niweluje ograniczenia powodowane specyfiką dziedzin wiedzy. Pryzmat każdego podejścia pozwala na wyodrębnienie różnych cech przymusu i spojrzenie na tę formę wpływu pod innym kątem, nakreślonym przez problematykę niezależnych nauk. Wyniki analizy ukazano na diagramie, na którym teologia, socjologia i pedagogika to dziedziny nauki, w ramach których w znacznym stopniu można podjąć analizę pojęcia przymusu poprzez wyodrębnienie specyficznych cech i ukierunkowaniu na „dziedzinowe” punkty widzenia.

W obszarach filozofii, prawa oraz psychologii podejście do pojęcia przymusu ma charakter lakoniczny. Nie umniejsza to jednak rangi tych dziedzin i ich wkładu w omawianie zjawiska przymusu. Sprecyzowane i skonkretyzowane podejście do problemu może mieć także swoje atuty. Pojęcie podlegające analizie jest konkretne, doprecyzowane i bardziej klarowne. Ma to znaczenie zwłaszcza w prawie, gdzie „rozwiązłość” pojęciowa może mieć negatywny wpływ na postrzeganie i tym samym przestrzeganie prawa. Prawo musi być jasne, jednolite i zrozumiałe. Należy jednak zaznaczyć, że przymus, który może być zastosowany przez państwo jest przymusem w ujęciu sensu stricte. Przyjęcie tezy, że państwo stosuje przymus w ujęciu sensu largo mogłoby prowadzić do błędnych wniosków, że praktycznie każdy akt państwa nosi znamiona przymusu względem swoich obywateli. To niedorzeczne i nierealne, jak nierealna jest utopia. A dodatkowo występuje przecież austinowski nawyk posłuchu, który powoduje, że zachowanie obywateli nie wymaga aktu przymuszania.

Diagram: Cechy przymusu wyodrębnione na podstawie opracowań z różnych dziedzin naukowych



### Compulsion in an interdisciplinary perspective

**Summary.** Nowadays, compulsion is a very well-known, common and often used concept. Sometimes, this means that “compulsion” is such a typical and common word that we do not need to make any deep reflection to think and talk about it. But to know the real meaning of this concept we need to look for sources or consequences, so as to see that this is a very complicated concept. Analysis of this word as regards interdisciplinarity consists in checking the meaning of this word

in many disciplines. It is useful to see all of the aspects of the concept for better understanding and better interpreting. And compulsion is, certainly, a part of everyone's life.

**Key words:** coercion, interdisciplinary of science, emphasis, freedom, defining terms.

## Interdisziplinäre Erschließung der Nötigung

**Zusammenfassung.** Nötigung ist heute kein unbekannter Begriff, der allgemein und oft verwendet wird. Das führt manchmal dazu, dass man ihn für so selbstverständlich hält, dass jede weitere Erklärung bzw. eine tiefere Reflexion als überflüssig bezeichnet wird. Beim näheren Hinschauen jedoch, wenn man seine Quellen und Konsequenzen untersucht, wird man feststellen müssen, dass es sich bei der Nötigung um eine komplizierte Wirklichkeit handelt, deren Elemente von vielen Faktoren und von der Spezifik der gegebenen Sichtweise abhängen. Die interdisziplinäre Analyse besteht darin, die Verstehensweisen des zu untersuchenden Begriffes innerhalb von vielen, oft einander entgegengesetzten Wissenschaftszweigen zu sehen. Dieser breite Ansatz ermöglicht es, die verschiedenen Aspekte eines Phänomens zu berücksichtigen und folglich tiefer zu verstehen und zu interpretieren. Es stellt sich heraus, dass Nötigung im Leben eines jeden Menschen vorkommt.

**Schlüsselworte:** Nötigung, interdisziplinäre Wissenschaft, Schwerpunkt, der Freiheit, Definition von Begriffen.



**Jerzy Szymik**

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

*DESTRUCTIO FAMILIAE.*  
DIAGNOZA JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

**Streszczenie.** Pytanie o człowieka – jego początek, naturę, powołanie i przyszłość – jest jednym z najgorętszych światopoglądowo pytań współczesności. Chrześcijaństwo przypomina, że oderwanie antropologii od teologii skutkuje nieuchronnie ideologią, która paradoksalnie zarazem człowieka ubóstwia i degradowuje, kwestionując chroniące go fundamentalne wartości. Szczególnie dramatyczne skutki wynikającego z oddalenia od Boga etycznego chaosu ponowoczesności widoczne są w sferze ludzkiej płciowości i życiu rodzinnym. W tej dziedzinie podważenie stwórczej prawdy o człowieku i odmowa istotowej zależności od Boga prowadzi do destrukcji rodziny i godzi wprost w samo ludzkie życie. Ostatecznie – dowodzi Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, przypominając losy ewangelicznego marnotrawnego syna, to, co pysze ludzkiej wydaje się być należnym bezmiarem wolności, może prowadzić – w grzesznej uzurpacji – jedynie do skrajnego upodlenia człowieka.

**Słowa kluczowe:** rodzina, płciowość, grzech, etos, ponowoczesność.

„Chrześcijańskiej pokorze uznania bytu przeciwstawia się dziwacznie odmienna »pokora« pogardy dla bytu. Człowiek jest tu ostatecznie niczym, nagą małpą, szczególnie agresywnym szczurem, ale być może uda nam się coś z niego zrobić... Chrześcijańska nauka o wyzwoleniu nie może się zatem obyć bez nauki o stworzeniu, opiera się na niezmiennym »tak« wobec stworzenia. Wprowadzona przez nowożytność zasadnicza alternatywa miłości i wykonania okazuje się zatem tożsama z alternatywą zaufania do bytu i sceptycyzmu wobec bytu (zapomnienia o byciu, negacji bytu), który wyraża się jako wiara w postępek [...], jako zasada walki klas, krótko mówiąc: jako kreatywność przeciwstawiona *Creatio*, jako tworzenie świata przeciwstawione byciu stworzenia”<sup>1</sup>.

\* \* \*

Człowiek jest centralnym punktem rzeczywistości stworzonej. To fundamentalna, istotna teza antropologii biblijnej i judeochrześcijańskiej wizji ludzkiej natury i kondycji, człowieczego bytu i losu.

Adres/Address/Anschrift: ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, e-mail: jerszym@gmail.com

<sup>1</sup> Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 97.

Centralny, ale w świecie stworzeń; stworzony, ale wśród stworzeń centralny. To napięcie – między wyjątkowością a zależnością, dumą a pokorą – określa człowieka, wskazuje jego miejsce wśród istnień. Pierwszorzędnie jednak i teologicznie najgłębiej wyjaśnia to miejsce relacja z Bogiem, z której to relacji owo napięcie wynika. Odniesienie człowieka do Boga, odniesienie wzajemne i zamierzone przez Stwórcę „od początku do końca” (od stworzenia po zbawienie) jest podstawową „osią” komunijnej struktury rzeczywistości. Człowiek jest bowiem istotowo niejako „teandryczny”: jest bytem, który w zjednoczeniu z Bogiem realizuje swoją istotę i osiąga swój cel. I tym samym dociera do prawdy o sobie.

### 1. Podstawowe wyznanie

Prawda o od-Boskim pochodzeniu człowieka, o jego ku-Boskiemu przeznaczeniu, o jego grzeszności – jest fundamentem proczłowieczej misji chrześcijaństwa. Powtórzmy, od strony negatywnej tym razem: chrześcijaństwo miałoby niewiele do powiedzenia o człowieku i mało do zrobienia w służbie człowiekowi, jeśli wykluczyć nadziejorodną naukę o człowieku jako stworzeniu Boskim oraz zakwestionować realistyczną naukę o człowieku-grzeszniku wyglądającym zbawienia, które w Chrystusie staje się dla człowieka osiągalne, rzeczywiste.

Teologia jest więc absolutną i konieczną podstawą antropologii: zarówno teoretycznie – w chrześcijańskiej wizji rzeczywistości, jak i na wskroś praktycznie – w chrześcijańskiej egzystencji. Raz jeszcze od strony negatywnej: nieznamość Boga skutkuje nieznamością człowieka. Józef Ratzinger: „[...] musi być mocno wypowiedziane podstawowe wyznanie: »Bóg jest«. Najpierw trzeba przywołać na pamięć święty majestat Tego, od którego wszystko pochodzi [...] Gdzie nie jest on dostrzegany [poznawany! – J.Sz.], tam nie tylko traci wszelkie napięcie i wszelki sens dramat dziejów, dramat człowieczeństwa; tam również człowiek nie staje się coraz większy, lecz coraz mniejszy; nie jest on już przecież w świecie czymś »u góry«, lecz jedną z jego igraszek, w których świat wypróbowuje swoje własne możliwości – »nie rozeznany jeszcze zwierzęciem« (Nietzsche)<sup>2</sup>.

Jeśli tak sformułowaną tezę zestawić z gorzkim wyrzutem profesor Chantal Millon Delsol z paryskiego uniwersytetu Marne-la-Vallée – „Istniejące religie, bardzo stare i silnie zakorzenione, przypisują największe znaczenie formom, które piętrzą się ponad samą ich istotą, w efekcie ją przesłaniając. Współczesnemu człowiekowi, który szczerze pragnie przemyśleć zagadki egzystencji, aplikuje się więc luksus dogmatów i tradycji, które choć w obrębie samej religii mają status

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 62.

świętości, jemu wydają się czymś przesadnym. Na przykład to, że Bóg istnieje w trzech osobach, nie jest dla niego istotne, bo on na razie zastanawia się, czym człowiek różni się od zwierzęcia<sup>3</sup> – widzimy, o jaką stawkę toczy się gra. To bowiem, co Ratzinger (w chwili, kiedy pisał te słowa profesor niemieckich uniwersytetów) uważa za istotę sprawy<sup>4</sup> (uznanie istnienia, prymatu Boga i prawdy o Nim jako przyczyna rozpoznania w człowieku kogoś większego niż zwierzę), dla Millon Delsol zdaje się być luksusem „na potem”, bo „na razie” współczesny człowiek ma istotniejsze rzeczy na głowie...

Tymczasem ruch życia, zaistnienia, modelu bycia, jego wzorca i spełnienia jest zstępujący: z wysokości (Boga) do niskości (człowieka); jest to „ruch przebiegający od istoty Boga ku istocie człowieka”<sup>5</sup>, a jego funkcjonowanie i skuteczność są możliwe jedynie w pokorze ludzkiego przyjęcia Boskiego daru. A bez niego (daru i jego przyjęcia) nie poznamy prawdziwej odpowiedzi na pytanie „kim jesteśmy?”. Józef Ratzinger/Benedykt XVI idzie tu zresztą najwierniej tropem Jana Pawła II, jego wielkiej, konsekwentnie teologicznej antropologii: ludzka osoba jest zrozumiała jedynie w relacji wzajemnego daru z siebie; jej personalizm (najgłębszy wymiar bycia osobą, głębia osobowości) wskazuje w ten sposób na swoje trynitarnie źródło. Ludzka istota i godność jest bowiem zakorzeniona w paradygmacie trynitarnym. Bóg–Miłość–Trójca jest naszym źródłem i archetypem, a ontologia (pierwotna i finalna) decyduje o „projekcie” człowieczeństwa i całej „reszcie”: celach, funkcjach, etosie<sup>6</sup>. Najkrócej: „zasada bycia człowiekiem” zostaje „wyprowadzona z zasady trynitarniej miłości, z istoty bytu Boga samego, który w dawaniu siebie jako miłości jest prawdziwą rzeczywistością i autentyczną mocą”<sup>7</sup>. Człowiek został „poczęty” z Miłości, z miłości stwórczej i wszechmocnej, z Boga-Miłości. *Ex nihilo* (2 Mch 7,28), owszem, ale pierwszorzędnie *ex amore – Dei*.

Zatem nie *cogito* jest fundamentem ludzkiego zaistnienia. Nie *cogito ergo sum*, ale pierwszorzędnie i źródłowo *amor ergo sum*. Kartezjańska sentencja zostaje zmieniona podwójnie – to ważne. W kwestii początku człowieka miłość

<sup>3</sup> Ch.M. Delsol, *Bóg na wygnaniu*, „Znak” 2001, nr 10(557), s. 9.

<sup>4</sup> „Ludzie są częścią natury, jednak jako wolne podmioty, kierujące się wartościami moralnymi i duchowymi, przekraczają naturę. Owa rzeczywistość antropologiczna, której uznanie stanowi integralną część myśli chrześcijańskiej, jest bezpośrednią odpowiedzią na próby zniesienia granicy pomiędzy naukami humanistycznymi i przyrodniczymi, co jest częstokroć podejmowane we współczesnym społeczeństwie”. Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych* (21 XI 2005), w: Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 56.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 63.

<sup>6</sup> T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 126–127.

<sup>7</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 43.

poprzedza poznanie; ponadto strona bierna (*amor*) warunkuje stronę czynną (*cogito*). Człowieczeństwo pochodzi z miłosnego daru, wszelka aktywność jest „po-tem”, jest jego następstwem.

Człowiek jest więc „wziętym z ziemi” (por. Rdz 2,7) obrazem Boga, powo-łanym do istnienia z miłości. Człowiek jest pomysłem i projektem Boga. Człowiek nie jest błędem – jest chcianym, upragnionym owocem stwórczej Miłości.

Oto nieredukowalna podstawa teologicznego rozumienia człowieka. „Od początku” człowiek został powołany do istnienia na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1,26-27). Stąd też człowieczeństwo „od początku” kryje w sobie coś istotnie boskiego, a pierwotnym i decydującym źródłem rozumienia natury i powołania człowieka (osobowości, godności, relacyjności, spełnienia w miłości) jest Trójje-dyny<sup>8</sup> – nikt inny, nic innego. Z tej prawdy wynikają prawa człowieka, jego szczególne przeznaczenie, a także wyjątkowa pozycja wśród innych stworzeń.

Biblijna opowieść o początku człowieka jest więc opowieścią o fundamen-talnej zależności człowieka. Człowiek żyje dzięki Innemu – brzmi odpowiedź Biblii zawierająca też nieodłącznie wyjaśnienie natury owej „fundamentalnej zależno-ści”. Zależność ta nie degraduje, ponieważ jest owocem i formą miłości. I to miłości najwyższej, najczystszej – bez jakichkolwiek domieszek egoizmu. Boskie „Chcę, abyś był” funduje ową podstawową zależność człowieka, opisuje jego pierwotną prawdę, którą jest Miłość jako źródło. To Miłość Boga, dając życie, wyzwala z niebytu; obdarowując, nie zabiera wolności. Wręcz przeciwnie: usta-nawia ją, przemieniając zależność w wolność – tylko miłość to potrafi<sup>9</sup>.

I dlatego też owa fundamentalna, pierwotna prawda o człowieku prowadzi (winna prowadzić) do postawy fundamentalnej bytowej pokory, która „polega na zaakceptowaniu bytu i siebie jako stworzonych i zależnych od »miłości«”<sup>10</sup>. Jak-kolwiek ludzka kreatywność, realizacja siebie, wolna odpowiedź na daną w mi-łości wolność, mogą mieć miejsce jedynie w przestrzeni budowanej na tym fun-damencie: stworzonosci człowieka i jego bytowej zależności od Boga. Tak tu, jak wszędzie i zawsze, *logos* poprzedza *etos*, prawidłowe działanie jest skutkiem prawdy, *agere sequitur esse*. A rzecz dotyczy przyszłości: „dla pytania o nasze działanie decydujące jest pytanie o podstawę naszego bycia: przyszłość możemy zdobyć tylko wtedy, gdy nie utracimy stworzenia”<sup>11</sup>.

Grzech jest – ostatecznie, każdy, w swoim nagim rdzeniu – niezgodą na ten stan rzeczy; jest brakiem akceptacji tej fundamentalnej zależności. Tajemnica nieprawości – *amor sui usque ad contemptum Dei*<sup>12</sup> – miłość wsobna, rady-

<sup>8</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, wyd. 3, Kraków 2006, s. 83, 103, 112, 115.

<sup>9</sup> Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 96.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28.

kalne samolubstwo, choroba wolności – popchnęła pierwszych rodziców ku pierwotnemu nieposłuszeństwu. „Znać dobro i zło jak Bóg” (Rdz 3,5); samemu stanowiąc o tym, co dobre, a co złe, czyli nie godzić się na zależną od Stwórcy kondycję stworzenia; być jak Bóg – oto istota pierworodnej winy, rdzeń każdego grzechu, a w końcu i skłonność każdego człowieka jako grzesznika: „Najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary”<sup>13</sup>.

## 2. Podróż w dalekie strony

Ta radykalnie teologiczna wizja antropologii generuje szereg zasad, wniosków i implikacji etycznych, które nie tylko są z niej wywiedzione, ale i przez nią chronione. A które będąc fundamentem ludzkiego etosu, znalazły się w oku cyklonu najgorętszych debat współczesności, debat dotyczących przyszłości świata, naszej ludzkiej nadziei. Bo... jak to było? Przypomnijmy: na pytania „dokąd iść?” i „co robić?” nie da się odpowiedzieć poprawnie, wykluczając pytania „skąd pochodzimy?” i „kim jesteśmy?” – i rezygnując tym samym z odpowiedzi na nie<sup>14</sup>. „Nie wolno rozdzielać pytania o byt i o naszą nadzieję”, przestrzega Autor *Na początku Bóg stworzył...*<sup>15</sup>. Chrześcijaństwo, wiedząc skąd i dokąd sięga człowieczeństwo, wie dzięki temu, jaki jest człowiek – jak być człowiekiem, żyć jako człowiek i jak człowiek. Wie, którędy iść i co robić. Prawda o człowieku jest bowiem niezatru-tym źródłem ludzkiej sztuki życia, *artis vitae hominis*.

Ratzinger/Benedykt XVI w tych „najgorętszych debatach współczesności” bierze udział z otwartą przyłbicą, świadom niezbywalnej odpowiedzialności chrześcijaństwa i jego teologii za przyszłość i nadzieję. Tylko żywa więź antropologii z teologią, przypomina papież (odwołując się często do swojego „umiłowanego Poprzednika”) z całą odwagą, na wielu areopagach i agorach współczesności, chroni istotę ludzkiego etosu, pokazując „co znaczy być człowiekiem” i żyć jak człowiek: „ofiarować siebie samego w miłości, gdyż to upodabnia nas do Boga”<sup>16</sup>.

Ale też – z tego samego źródła to wniosek – z tą samą mocą i determinacją Ratzinger/Benedykt XVI demaskuje mit fałszywego podobieństwa do Boga, kłamstwa mającego swe diabelskie korzenie. Bóg nie jest ofiarną Miłością, ale

<sup>13</sup> Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 73.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 83.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 63. Por. Benedykt XVI/Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 100–102.

złośliwą Władzą zazdrośnie strzegącą swojej pozycji jedyne go znawcy dobra i zła – podpowiada przebiegły zwodziciel (Rdz 3). Jest to kłamstwo na temat Boga. Prowadzi ono do detronizacji Boga, do zajęcia miejsca swojego Stwórcy i Zbawcy, który tym samym znika człowiekowi z pola widzenia i z przestrzeni etycznej<sup>17</sup>. A wtedy w polu widzenia uzurpatora zasiadającego na pustym po Bogu tronie jawią się „nowe możliwości” w przestrzeni „nowej (postępowej, a jakże) etyki”.

Oto bowiem współczesne „zaćmienie sensu Boga”<sup>18</sup> jest podobne do procesu, któremu uległ Marnotrawny z Jezusowej przypowieści (Łk 15, 11–32). I tak jak on, dzisiejszy człowiek udaje się „w dalekie strony”, gdzie „z nierządnicami” trwoni majątek otrzymany od Ojca. Jego życie ulega przy tym tak daleko posuniętej degradacji, pohańbieniu i poniżeniu, że z ich perspektywy poziom życia świętów – zwierząt nieczystych dla Żydów i będących miejscem zesłania „legionu” złych duchów w ewangelicznej scenie opisaną przez wszystkich synoptyków (Mt 8, 28–34; Mk 5, 1–20; Łk 8, 26–39) – jawi mu się jako niedosiężny i nieosiągalny awans.

Owe „dalekie strony” to *regio dissimilitudinis* – zwrot, który pojawia się u Ojców Kościoła, filozofów i teologów, od samego Platona po Bernarda z Clairvaux<sup>19</sup>, ale który unieśmiertelnił św. Augustyn, a zwłaszcza jedna, słynna fraza z jego *Wyznań*: „[...] et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis [...]”<sup>20</sup> – „Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej”<sup>21</sup> (w tłumaczeniu Zygmunta Kubiaka). Ratzinger/Benedykt XVI posługuje się tym pojęciem kilkakrotnie, w sposób najbardziej wyrazisty 26 lutego 1983 r., podczas głoszonych watykańskich rekolekcji wielkopostnych<sup>22</sup>.

Czym jest *regio dissimilitudinis*? Ratzinger/Benedykt XVI łączy oba sensy: biblijno-grecki i patrystyczno-łaciński. To te rejony ludzkiego życia, które są odległe od Boga – ἀπεδήωσεν εἰς χώραν μακρὰν, odjechał do krainy dalekiej, Łk 15, 13 – i tym samym nie są takie, jakie są i jakie być powinny; są inne, niepodobne do siebie samych: *regio dissimilitudinis*, kraina niepodobieństwa. Tam wszystko jest inne, nie takie, jak chciał Bóg i jak pragnie w głębi swego serca, pod dnem pierwotnego skażenia, człowiek. Być daleko od Ojca to żyć nie tak jak trzeba i warto, ale „w cieniu śmierci”, w stronę oddalającą się od Boga-życia, w stronę zmiany, wynaturzeń obyczajowo-moralnych; w strony dalekie, gdzie wszystko jest inaczej...

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2005, s. 13.

<sup>18</sup> *Radość wiary*, red. G. Vignini, red. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012, s. 14.

<sup>19</sup> E. Gilson, „*Regio dissimilitudinis*” de Platon à Saint Bernard de Clairvaux, Paris 1947, s. 23.

<sup>20</sup> Augustinus, *Confessiones*, VII, 10, 2.

<sup>21</sup> Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 120.

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, wyd. 2, Kraków 2005, s. 212. Por. Benedykt XVI, *Mistrzynie duchowe*, tłum. i oprac. red. za polską edycją „L'Osservatore Romano” 2012, s. 35.

Pod atrakcyjną powłoką wyzwolenia, swobodnego przestworu „dalekich stron”, obietnicy konsumowania przyjemności życia, a więc pod całym tym fałszem płytkiej, wierzchniej warstwy słodczy, kryje się najbardziej gorzka z gorzkich prawd: tam się nie da żyć, tam się da jedynie umrzeć. Okazuje się bowiem, że we wszystkich tego typu *regiones* – biblijnych i dawnych, nowych i najnowszych – rośnie wielki smutek i przybywa straszego gniewu o pozornie nieznanych źródłach i nieokreślonym kierunku uderzenia.

*Regio dissimilitudinis* okazuje się być nie ziemią obiecaną dla młodych synów ludzkości, udreńczonych monotonią tego, co stare, tradycyjne, nieinnowacyjne (jak się wydawało), ale krainą przymierających głodem świniopasów (i to głodem wielorakim, wszechstronnym). To „wielka i straszna pustynia”, nie mniej jałowa i pełna jadowitych gadów niż ta, przez którą wiodła dramatyczna wędrówka Izraelitów (Pwt 8,15)<sup>23</sup>, gdzie niepohamowany konsumpcjonizm i okrutna obojętność na sprawy boskie i ludzkie są wprost proporcjonalne do odległości od Boga – egotyczne żądze tym większe, im strony „dalsze”. Krainą tą, z braku właściwego Króla-Ojca, rządzi to, co ma większą moc przebicia i jest bezwzględniejsze: w ostatecznym rozrachunku *die nackte Macht*<sup>24</sup> – naga siła („przemoc w stanie czystym”, przekłada W. Szymona<sup>25</sup>). A moralność i obyczaje są tam kształtowane według zasady *cosi fan tutti*, „bo tak robią wszyscy”<sup>26</sup>; jest się takim, bo takim się dzisiaj jest. I kropka. Bo wszystko jest tu tyle samo (niewiele) warte.

Nie ulega wątpliwości, że „nastanie ciężkiego głodu” (por. Łk 15,14) w „krajnie, gdzie wszystko jest inaczej”, jest tylko kwestią czasu. Bo jeśli nic nie ma wartości, nie ma już rzeczy niemożliwych: nie ma żadnej wartości „zdolnej powstrzymać człowieka, nie istnieją już nieprzekraczalne normy”<sup>27</sup>. Liczy się tylko własne *ego*, najaktualniejsze teraz i brutalny cynizm. Wszak wszystko jest możliwe...

### 3. Walka obronna

I oto „mroczny punkt” współczesności, jeden z najtragiczniejszych skutków i przejawów oddalenia od Ojca: *destructio familiae*. Ów „mroczny punkt”, który określa Ratzinger/Benedykt XVI całkiem jasno: „małżeństwo i rodzina przestają

<sup>23</sup> Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 21.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Theologie Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 377.

<sup>25</sup> Benedykt XVI/Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 482.

<sup>26</sup> A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Kraków 2011, s. 133.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 116.

być podstawowymi wartościami dla nowoczesnego społeczeństwa”<sup>28</sup>. Jej destrukcja przebiega w takim tempie, w takich kierunkach i z tak wielką mocą niszczenia, że rodzina przestaje być podobna do siebie samej. Owoce *destructio familiae*, czyli produkty „rodzinopodobne” (żeby przypomnieć słynne PRL-owskie słodczyce czekoladopodobne czy polo coctę, socjalistyczną podróbkę coca-coli), to znaczy *patchwork family*, „małżeństwa” homoseksualistów i lesbijek, związki bez sakramentu, bez kontraktu z USC i bez zobowiązań stają się *dissimilitudo familiae* – elementem krainy, gdzie wszystko jest inaczej.

Nieprzypadkowo zapewne – to głęboka i fenomenalnie odkrywca warstwa przypowieści o Miłosiernym, Marnotrawnym i Zgorzkniałym (Łk 15,11–32) – wyprawa „młodszego” w dalekie strony jest możliwa po rozbięciu rodziny – wspólnoty miłości Ojca i dwóch Synów, gdzie dzielili bliskość i wszelkie dobra (15,31). Słowa Benedykta XVI wypowiedziane 21 grudnia 2012 r. do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej brzmią jak komentarz do tej biblijnej historii: „W walce o rodzinę stawką jest sam człowiek. I staje się oczywiste, że tam, gdzie dochodzi do zanegowania Boga, zniszczeniu ulega także godność człowieka. Kto broni Boga, ten broni człowieka”<sup>29</sup>. I broni rodziny<sup>30</sup>.

### Aborcja

W samym centrum „obronnej walki” znajduje się kwestia aborcji i eutanazji, największa bodaj proludzka i tym samym prorodzinna batalia, jaką toczy współcześnie Kościół (i nie tylko on). Stanowisko Ratzingera/Benedykta XVI, rzecz jasna, jest jednoznaczne: „[...] prawo do życia każdej ludzkiej istoty, nietykalność ludzkiego życia w każdej jego fazie. W imię wolności i w imię nauki prawo to bywa coraz dotkliwiej gwałcone: gdzie aborcja jest uznawana za wyraz prawa do wolności, tam wolność jednej osoby jest stawiana ponad prawem do życia innej osoby”<sup>31</sup>.

Argumentację przedstawiał wielokrotnie, jest następująca i dotyczy osi sporu: rozumienia wolności. „Z perspektywy radykalnie indywidualistycznych tendencji oświecenia aborcja jest postrzegana jako prawo do wolności: kobieta może sama dysponować swoim ciałem. Musi mieć wolność wyboru, czy chce urodzić dziecko, czy też chce się go pozbyć. Powinna sama podejmować decyzje o sobie i nikt z zewnątrz – jak się nam mówi – nie może narzucać jej wiążących norm. Chodzi

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 63.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej* (21 XII 2012).

<sup>30</sup> „Ale ta walka idzie papieżowi coraz gorzej” – konstatuje z nieukrywana Schadenfreude Tomasz Bielecki na łamach „Gazety Wyborczej” (z dn. 22–23.12.2012, s. 11). Bo – parafrazuje wypowiedź kardynała C.M. Martiniego – „Kościół jest »2000 lat do tyłu«. To dobra ilustracja medialnego klimatu, w jakim przyszło Benedyktowi XVI przewodzić w latach 2005–2013.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 63.

tu o prawo stanowienia o sobie. Ale czy kobieta, decydując się na aborcję, decyduje o sobie? Czy nie decyduje właśnie o kimś innym – o tym, że pozbawia prawa do wolności inną osobę, że zabiera jej obszar wolności – życie – ponieważ konkuruje ono z jej osobistą wolnością. Należy więc zadać pytanie: co to za wolność, do której prawa należy pozbawianie wolności innych już na samym początku ich istnienia?”<sup>32</sup>

A i potem również. Bo w dziecku będącym w łonie matki objawia się w pełni istota ludzkiego życia: „człowiek może istnieć tylko z innym i przez innego i w ten sposób stale zdany jest na owo »bycie-dla«”<sup>33</sup>, które – w aborcji i eutanazji – wyklucza.

Po prostu: istota i realność człowieczeństwa domaga się przyjęcia granic mojej wolności. Bez tej prawdy – i bez prawdy jako takiej – wolność może stać się wszystkim, także zbrodnią, a intelektualiści bywają „ślepcami, kiedy chodzi o twory ich myślenia”<sup>34</sup>, dodaje gorzko. Tymczasem bliźni nie może być konkurencją mojej wolności, rywalem mojej przyszłości. Ani płód, ani embriion nie mogą zostać wykluczeni spośród bliźnich, tych „innych”, którzy są nieprzekraczalną granicą dla „mojej” wolności indywidualnej<sup>35</sup>.

Właśnie ów konflikt dwóch wolności pokazuje jak niezbędna jest miłość, ocalając wolność dla dobra, będąc jej najdoskonalszym owocem. Jeśli wolność nie wyda tego owocu, to sama przerodzi się w przemoc, czyli antywolnościową opresję. W ciemną siłę pożerającą samą siebie. To paradoks wolności. I dlatego, ostatecznie, to nie ona, ale właśnie miłość musi zarządzać tajemnicą życia<sup>36</sup>.

### In vitro i antykoncepcja

Wszystko jest możliwe... Na przykład „stwarzanie” człowieka. To znaczy „wyprodukowanie” go, w próbówce, *in vitro* – „naturalnemu – mało jest wszechświata,/ sztucznemu starczy taka szklana chata”, Ratzinger cytuje (Lublin, KUL, 1988 r.) arcymocne w swej profetycznej grozie wersety drugiej części *Fausta* Goethego...<sup>37</sup> „Prokreacja” z mandatu Stwórcy czy „reprodukcja” w duchu

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 195.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 36–37, 39; J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 31–32.

<sup>36</sup> I w tę stronę powinny iść regulacje prawne i siła prawa, chroniąc wolność najsłabszych. „Nie powinno obowiązywać prawo silniejszego, lecz raczej siła prawa”. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 67.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Dwa ważne wykłady...*, s. 12–17. Por. R. Moynihan, *Niech jaśnieje Światło Boże*, Kraków 2006, s. 67–70. Por. też Instrukcja *Donum vitae* (22 II 1987) – dokument na temat bioetyki, dotyczący także moralności seksualnej i reproduktywnej, sygnowany podpisem J. Ratzingera jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

objaśnienia golema z żydowskiej kabały: „Gdy będziecie mogli jak Bóg stworzyć człowieka, wówczas się powie: nie ma już innego Boga na świecie poza człowiekiem...”<sup>38</sup> Ratzinger: „Goethe przewidział, że szklany świat homunculusa [golema, człowieka – przyp. J.Sz.], czyli człowieka, który siebie zredukował do reprodukcji, sam się kiedyś nieuchronnie rozbije o rzeczywistość”<sup>39</sup>. I konstatacja, która w ćwierć wieku po tamtych, wypowiedzianych na KUL-u słowach, brzmi jeszcze mocniej: „W ekologicznym kryzysie świata współczesnego słyszy się już chyba coś z brzęku tłuczonego szkła”<sup>40</sup>. Uzurpacja boskości i roli Stwórcy prowadzi do negacji człowieka i stworzenia...<sup>41</sup>.

Akcentując konieczną więź wolności i prawdy, miłości i cierpliwości argumentuje Ratzinger/Benedykt XVI w kwestii antykoncepcji, ważnej sferze prorodzinnych zmagania Kościoła naszego czasu. Pigułka antykoncepcyjna oddziela od siebie seksualność i płodność i wtedy wszystkie rodzaje seksualności – która staje się „czymś absolutnie dowolnym” – mają tę samą wartość, mówił Seewaldowi latem 2010 roku w Castel Gandolfo. „Kościół uznaje naturalną regulację poczęć, która jest nie tylko metodą, ale także drogą. Zakłada ona bowiem, że ma się dla siebie czas, bo żyje się w stałym związku. To coś fundamentalnie różnego od sytuacji, gdy bierze się pigułkę bez wewnętrznej więzi z drugą osobą i oddaje się szybko pierwszemu lepszemu”<sup>42</sup>.

Zresztą, zauważa w tej samej rozmowie, za koncepcję przeciwną stanowisku Kościoła, koncepcję rozdzielającą płodność i seksualność (aż do najnowszej tendencji „produkcji dzieci” postrzeganych już nie jako naturalny dar), „szybko podążą do wartościowania homoseksualizmu”<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> J. Ratzinger, *Dwa ważne wykłady...*, s. 7, 12–13.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 24–25.

<sup>42</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tłum. P. Napiewodzki, Kraków 2011, s. 155–156. Peter Seewald w 2001 r.: „[...] przyrost demograficzny. Kościołowi zarzuca się, że jego rygorystyczna polityka zakazu antykoncepcji rodzi w krajach Trzeciego Świata wielkie problemy – aż po autentyczną nędzę”. Ratzinger: „To kompletny absurd. Nędzę rodzi ruina moralności, która w strukturach plemiennych i we wspólnocie chrześcijan nadawała życiu porządek, a tym samym wykluczała wielką nędzę, jaką dziś obserwujemy. [...] Powodem nędzy nie jest wielodzietna rodzina, lecz nieodpowiedzialne i rozwiązłe płodzenie dzieci, które nie znają ojca, a często nawet matki, i które jako dzieci ulicy cierpią prawdziwą nędzę duchowo nieuporządkowanego świata. [...] Nędzy nie generują ci, którzy starają się wychować ludzi w wierności i miłości, w poszanowaniu dla życia i w wyrzeczeniu, lecz ci, którzy wybijają nam z głowy moralność, a człowieka traktują jako mechaniczną istotę: prezerwatywa wydaje się skuteczniejsza od moralności, ale kto uważa, że godność moralną człowieka można zastąpić prezerwatywą, która jego wolność uczyni bezpieczną, ten do cna upadła człowieka i generuje coś, czemu jakoby chce zapobiec: egoistyczne społeczeństwo, w którym każdy może się do woli wyżywać, nie biorąc na siebie odpowiedzialności”. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* [rozm. P. Seewald], tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 395–396; por. Benedykt XVI, *Światłość świata*, s. 155–156.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 155.

## Homoseksualizm

Na jego temat najpełniej wypowiedział się Joseph Ratzinger jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary w dokumencie *Homosexualitatis problema*, Liście do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych, sygnowanym 1 października 1986 r. Czytamy w nim, że skłonność homoseksualna wprawdzie „sama z siebie nie jest grzechem”, „współżycie płciowe” jest jednakże „moralnie dobre tylko i wyłącznie w małżeństwie”<sup>44</sup>. A także mocno i jasno: „[...] niektórzy posunęli się do zdefiniowania jej [skłonności homoseksualnej – J. Sz.] jako obojętnej lub, co więcej, jako dobrej. Należy natomiast sprecyzować, że szczególna skłonność osoby homoseksualnej, chociaż sama w sobie nie jest grzechem, stanowi jednak słabszą bądź silniejszą skłonność do postępowania złego z moralnego punktu widzenia. Z tego powodu sama skłonność musi być uważana za obiektywnie nieuporządkowaną. Dlatego ci, którzy znajdują się w tym uwarunkowaniu, powinni być przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej, by nie doszli do przekonania, że urzeczywistnianie tej skłonności w relacjach homoseksualnych jest wyborem możliwym do przyjęcia z moralnego punktu widzenia”<sup>45</sup>.

Prawie równoległe wypowiedział się Ratzinger na temat homoseksualizmu w *Raporcie o stanie wiary* (polskie wydanie rozmów z V. Messori ukazało się w 1986 r.). Aktywności homoseksualnej nie wolno ani usprawiedliwiać, ani uważać za jeden z aspektów wyzwolenia człowieka – mówił tu<sup>46</sup>. Permisywizm moralny jest bowiem dramatycznym objawem kryzysu moralnego współczesności<sup>47</sup>, a zarazem znakiem przekroczenia granicy, za którą rozciąga się kraina, gdzie wszystko jest inaczej...

Ale nie wolno kapitulować: godzić się na „paradoksalne żądanie homoseksualistów, aby prawo uznało ich związki poprzez zrównanie ich z małżonkami”<sup>48</sup>; ulegać temu, że – jako mówił w 2005 r., w Subiaco – „niebawem nie będzie już można twierdzić, że homoseksualizm, jak mówi nauka Kościoła katolickiego, jest

<sup>44</sup> List *Homosexualitatis problema* (1 X 1986), n. 7.

<sup>45</sup> Ibidem, n. 3.

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], tłum. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 73, 75.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>48</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 30: „Tendencja ta oznacza wykroczenie poza obręb dziejów ludzkiej moralności, która mimo zróżnicowania prawnych form małżeństwa zachowywała świadomość, że małżeństwo jest szczególną wspólnotą mężczyzny i kobiety, otwartą na dzieci, a więc i na rodzinę. Tu nie chodzi o dyskryminację, lecz o to, czym jest ludzka osoba jako mężczyzna i kobieta oraz w jaki sposób współżycie mężczyzny i kobiety może otrzymać formę prawną. Jeśli z jednej strony ich bycie razem oddala się coraz bardziej od form prawnych, a z drugiej – związek homoseksualny postrzega się jako równy rangą małżeństwu, to mamy do czynienia z rozpadem obrazu człowieka, czego konsekwencje muszą być katastrofalne”.

obiektywnym nieładem w budowaniu ludzkiej egzystencji”<sup>49</sup>; tak troszczyć się o osoby homoseksualne i tak rozwijać ich duszpasterstwo, by w żaden sposób nie dewaluować podstawowego w tej dziedzinie zadania Kościoła: „obrony i rozwoju rodziny”<sup>50</sup>. To ostatnie dotyczy też duszpasterstwa osób rozwiedzionych<sup>51</sup>.

### **Radykalny feminizm, ideologia *gender***

Testament pontyfikatu Benedykta XVI to ostra krytyka ideologii *gender*, szczególnie dobitna w ostatnich miesiącach przed abdykacją, w grudniu 2012 i styczniu 2013 r. Oto cały passus z corocznego, tradycyjnego przemówienia do członków Kolegium Kardynalskiego i przedstawicieli Kurii Rzymskiej, 21 grudnia 2012 r., fragment dialogicznie nawiązujący do rozprawy naczelnego rabina Francji Gillesa Bernheima pt. „Małżeństwa homoseksualne, rodzicielstwo i adopcja: O czym często zapominamy powiedzieć”:

„Wielki rabin Francji Gilles Bernheim, w swym starannie udokumentowanym i głęboko poruszającym traktacie wykazał, że atak, na który jesteśmy dziś narażeni, na autentyczną postać rodziny, składającą się z ojca, matki i dziecka sięga jeszcze głębszego wymiaru. Jeśli do tej pory przyczynę kryzysu rodziny dostrzegaliśmy w niezrozumieniu istoty ludzkiej wolności, to obecnie staje się jasne, że stawką jest wizja samego istnienia, tego, co naprawdę znaczy być człowiekiem. Cytuje on stwierdzenie, które zostało rozślawione przez Simone de Beauvoir: »Nikt nie rodzi się kobietą, tyko się nią staje« (»On ne naît pas femme, on la devient«). Te słowa dały podwaliny tego, co dzisiaj pod hasłem *gender* jest przedstawiane jako nowa filozofia seksualności. Płeć, zgodnie z tą filozofią, nie jest już pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i osobiście wypełnić sensem, ale rolą społeczną, o której decyduje się autonomicznie, podczas gdy dotychczas decydowało o tym społeczeństwo. Oczywisty jest głęboki błąd tej teorii i podporządkowanej jej rewolucji antropologicznej. Człowiek kwestionuje, że ma uprzednio ukonstytuowaną naturę swojej cielesności, charakteryzującą istotę ludzką. Zaprzecza swojej własnej naturze i postanawia, że nie została ona jemu dana jako fakt uprzedni, ale to on sam ma ją sobie stworzyć. Według biblijnego opisu stworzenia, do istoty człowieka należy bycie stworzonym przez Boga jako mężczyzną i jako kobietą. Ten dualizm jest istotny dla istoty ludzkiej, tak jak ją Bóg nam dał. Dochodzi do zakwestionowania właśnie tej dwoistości, jako danej wyjściowej. Nie jest już ważne to, co czytamy w opisie stworzenia: »Stworzył mężczyznę i niewiastę« (Rdz 1,27). Nie, teraz uważa się, że to nie On stworzył ich mężczyznę i kobietą, ale że dotychczas określało to społeczeństwo, a teraz my sami o tym mamy decydować. Mężczyzna i kobieta jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. Człowiek kwestionuje swoją naturę. Jest on teraz jedynie duchem i wolą. Manipulowanie naturą, potępiane dziś w odniesieniu do środowiska, staje się tutaj wyborem podstawowym człowieka wobec samego siebie. Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który następnie autonomicznie coś sobie

<sup>49</sup> T. Rowland, *Wiara Ratzingera*, s. 256; A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku*, s. 150.

<sup>50</sup> List *Homosexualitatis problema*, n. 17.

<sup>51</sup> Por. Benedykt XVI, *Światłość świata*, s. 154.

wybiera jako swoją naturę. Dochodzi do zakwestionowania mężczyzny i kobiety w ich wynikającej ze stworzenia konieczności postaci osoby ludzkiej, które nawzajem się dopełniają. Jeżeli jednak nie istnieje dwoistość mężczyzny i kobiety jako dana wynikająca ze stworzenia, to nie ma już także rodziny, jako czegoś określonego na początku przez stworzenie. Ale w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory jemu się należało i szczególną, właściwą sobie godność. Bernheim pokazuje, jak obecnie musi się ono stać w miejsce samoistnego podmiotu prawnego, przedmiotem, do którego ma się prawo i o który, jako przedmiot, do którego ma się prawo, można sobie sprokurować. Tam, gdzie wolność czynienia staje się wolnością czynienia siebie samego, nieuchronnie dochodzi się do zanegowania samego Stwórcy, a wraz z tym ostatecznie, dochodzi także do poniżenia człowieka w samej istocie jego bytu, jako stworzonego przez Boga, jako obrazu Boga<sup>52</sup>.

I tu pojawia się cytowana już wyżej puenta: „W walce o rodzinę stawką jest sam człowiek. I staje się oczywiste, że tam, gdzie dochodzi do zanegowania Boga, zniszczeniu ulega także godność człowieka. Kto broni Boga, ten broni człowieka”<sup>53</sup>.

Problematyka ideologii *gender* i radykalnego feminizmu pojawiła się już w cztery lata wcześniejszym przemówieniu do Kurii Rzymskiej, 22 grudnia 2008 r. „Nie należy do przestarzałej metafizyki nauka Kościoła o naturze istoty ludzkiej jako mężczyzny i kobiety i domaganie się, by ten porządek stworzenia był szanowany”<sup>54</sup> – mówił wówczas. Chodzi bowiem o Stwórcę i stworzenie, o wiarę w Stwórcę i wsłuchanie się w język stworzenia. Natomiast „to, co często wyraża się i rozumie pod pojęciem *gender*, oznacza ostatecznie dążenie człowieka do uniezależnienia się od stworzenia i Stwórcy”<sup>55</sup>. Owszem – zaznaczył Benedykt XVI, z typową dla swoich wypowiedzi równowagą precyzji, ironii i siły – „lasy tropikalne zasługują na ochronę z naszej strony, ale w nie mniejszym stopniu zasługuje na nią człowiek jako stworzenie, w które wpisane jest przesłanie, niebędące zaprzeczeniem naszej wolności, lecz będące jej warunkiem”<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli Kolegium Kardynałów i Kurii Rzymskiej* (21 XII 2012).

<sup>53</sup> Ibidem. 19 stycznia 2013 r. Benedykt XVI po raz kolejny w mocnych słowach ostrzegał przed „konsekwencjami deptania godności ludzkiej, mylnego rozumienia postępu oraz ideologią *gender*”. Było to podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej papieskiej rady „Cor Unum”, którzy w czasie kilkudniowych obrad rozmawiali na temat „Miłości, nowej etyki i antropologii chrześcijańskiej”. Papież apelował, że nie można zamykać oczu wobec filozofii, które negują prawdę o naturze człowieka. „Z połączenia materialistycznej wizji człowieka i wielkiego rozwoju technologii wyłania się antropologia w swych podstawach ateistyczna. Zakłada ona, że człowiek redukuje się do funkcji autonomicznych, umysł do mózgu, ludzką historię do przeznaczenia samorealizacji” – wskazywał Benedykt XVI. Papież po raz kolejny zdecydowanie potwierdził „tak” Kościoła dla godności i piękna małżeństwa jako wiernego i owocnego wyrażenia przymierza między mężczyzną a kobietą i wobec zagrożenia, jakie niosą ze sobą nowe ideologie, zaapelował do biskupów, przypominając im o obowiązku przestrzegania przed niszczącymi ideologiami zarówno katolików, jak i wszystkich ludzi dobrej woli. Por. A. Gracz, *Zdecydowane „nie” dla gender*, „Nasz Dziennik” 2013, nr 17.

<sup>54</sup> *Radość wiary*, red. G. Vigini, red. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012, s. 77.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 78.

Warunkiem nigdy zaprzeczeniem. Wiele lat wcześniej mówił feministkom, że kobieta zapłaci straszliwą cenę za maskulinizację, a cały świat za zacieranie różnic między kobietą a mężczyzną<sup>57</sup>; ironizował z tezy Ernsta Blocha głoszącego, że kreatywność polega na „przekraczaniu granic”<sup>58</sup>. Dzisiaj, dawno po przekroczeniu granic, armia (zaciężna, dobrze opłacona) zmierza dalej, w nieznanym kierunku; harcownicy pospadali już do przepaści.

W latach 70. i 80. XX w. Ratzinger sporo uwagi – w różnych kontekstach (mariologii, sporów o kapłaństwo kobiet, dziennikarskich pytań i prowokacji) – poświęcił problematyce feministycznej. Wyłania się z tych tekstów obraz spójnego zbioru tez i poglądów, doskonale osadzonych tak w pytaniach dotyczących współczesności, jak w tradycji, teologii i nauce Kościoła. Zbiór ten może być na długie lata nieocenioną pomocą w budowaniu prawdziwie katolickiej teologii kobiety i mężczyzny, płci i seksualności, a fundamentalnie – stworzenia i Stwórcy<sup>59</sup>.

Decydujące jest tu słowo, pojęcie i postać ostatnia: Stwórca. To On ustala – by tak rzec – reguły rządzące rzeczywistością. Dlatego człowiek nie może podporządkować sobie *bios*, dowolnie nim rozporządzać i niezależnie od niego być „człowiekiem”, a nie mężczyzną lub kobietą. Pozbawienie człowieczeństwa pierwiastka biologicznego nie jest wyzwoleniem, ale pogardą i negacją człowieka. Przekreślenie kategorii *bios* najokrutniej dotyka kobietę, odmawiając jej prawa do bycia kobietą<sup>60</sup>. Bo z naturą nie da się walczyć bezkarnie. Respektowanie biologii jest – jako wyraz szacunku dla Stwórcy, Jego zamysłu i dzieła – ochroną Bożego stworzenia. Dlatego też „dla Kościoła *język natury* (czyli dwie płcie dopełniające się wzajemnie i jednocześnie różne) jest także *językiem moralności* (mężczyzna i kobieta są powołani do wypełniania różnych zadań na równi godnych, na równi wiecznych, ale różnych)”<sup>61</sup>. Czyli: nie istnieje wymiennosc wszystkich ról męskich i żeńskich<sup>62</sup>, a – to bardzo ważna teza – „to, co przynosi ze sobą ekstremalny feminizm, nie pochodzi z chrześcijaństwa, które znamy, ale jest jakąś inną religią”<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006, s. 123–125.

<sup>58</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, red. M. Koza, tłum. A. Głos, Kraków 2011, s. 163.

<sup>59</sup> Por. *Maryja w tajemnicy Kościoła* [współautor: H.U. von Balthasar], tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 26–38; J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 80–83; J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012, s. 128–140.

<sup>60</sup> *Maryja w tajemnicy...*, s. 26–27; por. s. 36–38.

<sup>61</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 81–83.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 82.

Mamy tu bowiem do czynienia z „manichejską hybrydą”<sup>64</sup>, technokratycznymi roszczeniami totalitaryzmu i jego wzdargą wobec stworzenia (za pomocą *techne* zrobimy to lepiej niż On...). Stąd zadanie Kościoła, nieprzemijające, znów aktualne w naszej epoce: „przeciwwstawić się każdej nowej formie manicheizmu, która redukuje ciało do nieistotnej, »czysto biologicznej« sfery”<sup>65</sup>, pozbawiając tym samym ludzką płciowość tego, co w niej zachwyca i jest godnością we właściwy człowiekowi sposób. Tu bowiem wszystko jest inaczej: kobieta i mężczyzna przestali być sobą.

\* \* \*

Żyjący na przełomie II i III w. Afrykanin Tertulian jest autorem lapidarnej sentencji: *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit* – Chrystus nazwał siebie prawdą, a nie zwyczajem<sup>66</sup>. *Consuetudo* – „zwyczaj” – użyte przez Tertuliana w stosunku do pogańskich religii należałoby dziś tłumaczyć jako „moda panująca w dawnej epoce i jej kulturze”<sup>67</sup>.

Chrystus nie jest tym, co modne w (po)nowoczesności, ale jest prawdą. Także prawdą, która występuje w (po)nowoczesności.

Chrystus nie jest owocem odrzucenia Ojca: roztrwonieniem, rozrzutnością, niedostatkiem, cierpieniem ginącego z pragnienia i ciężkiego głodu, z nierządnicami w tle. Chrystus jest prawdą domu swojego Ojca, powrotu doń: najlepsza suknia, pierścień i sandały, muzyka i tańce; Ojciec wzruszony głęboko, całujący, w moich ramionach...

Można to nazwać kiczem chrześcijańskiego zbawienia<sup>68</sup>, oczywiście. Ale to nie zmienia rzeczywistości. Moda pozostanie modą, prawda – prawdą. A Chrystus Chrystusem.

---

<sup>64</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa*, s. 128: „[...] w idei egalitarności w tym kształcie szczególność kobiety jest zabroniona, co implikuje maskulinizację na bezprecedensową skalę, w środku której bez większego wysiłku można rozpoznać rys manicheistyczny: człowiek wstydi się swojej płciowości, wstydi się swojego bytu jako mężczyzna i kobieta, który przecież nie podlega całkowitemu racjonalnemu planowaniu i kształtowaniu i wiąże go ze swoim stwórczym pochodzeniem. Dlatego płciowość jest świadomie spychana wyłącznie w sferę biologiczną, a tę z kolei traktuje się jako nieprzynależącą do »człowieczności« (nazwanej »racjonalnością«). Libertyński handel ciałem jest niczym innym jak manichejskim sztydzeniem z biologicznego zakorzenienia człowieka, które winno być wykluczone z *humanum*. Ta manichejska hybryda ducha odbywa się najpierw kosztem kobiety”.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>66</sup> Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 26; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 142.

<sup>67</sup> Por. Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła*, s. 26; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 142.

<sup>68</sup> M. Janion, *Porzucić etyczną arogancję* (cyt. za: Ł. Musiał, *Agamben – filozof naszych czasów?*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 20, s. IX [„Książki w Tygodniku”]).

*Destructio familiae.*  
**Joseph Ratzinger's/Benedict XVI's Diagnosis**

**Summary.** The question about man – his origin, nature, vocation and future – is one of the most urgent questions of the presence, in terms of outlook. Christianity recalls that separation of anthropology from theology inevitably results in an ideology that paradoxically deifies and degrades man, at the same time questioning the fundamental values which protect him. The ethical chaos of post-modernity, being the result of moving away from God, has its particularly dramatic consequences visible in the area of human sexuality and family life. In these spheres, undermining the truth of the Creation of man, and refusing the dependence of Creation on God, lead to family destruction and directly harms human life. Finally, by recalling the fate of the evangelical Prodigal Son, J. Ratzinger/Benedict XVI proves everything that seems to be a deserved vastness of freedom for human pride may only lead – in sinful usurpation – to the extreme debasement of man.

**Key words:** family, sexuality, sin, ethos, post-modernity.

*Destructio familiae.*  
**Die Diagnose von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.**

**Zusammenfassung.** Die Frage nach dem Menschen - nach seinem Beginn, seiner Natur, Berufung und Zukunft – ist eine der weltanschaulich am heißesten diskutierten Frage der Gegenwart. Das Christentum erinnert daran, dass die Trennung der Anthropologie von der Theologie unvermeidlich in einer Ideologie endet, die den Menschen paradoxerweise gleichzeitig vergöttlicht und degradiert, indem sie die ihn schützenden Grundwerte in Frage stellt. Besonders dramatische Folgen des aus der Gottferne resultierenden Chaos der Postmoderität werden in der Sphäre der menschlichen Geschlechtlichkeit und des Familienlebens sichtbar. In diesem Bereich führt das Infrage-stellen der Wahrheit um die Geschöpflichkeit des Menschen sowie der Widerstand gegen die Wesensabhängigkeit von Gott zur Destruktion der Familie und tastet direkt das menschliche Leben an. Zuletzt – wie J. Ratzinger/Benedikt XVI. zeigt, indem er an das Schicksal des verlorenen Sohnes aus dem Evangelium erinnert – kann das, was dem menschlichen Hochmut als höchste Freiheit erscheint, in einer sündhaften Usurpation nur zur abgrundtiefen Entwürdigung des Menschen führen.

**Schlüsselworte:** Familie, Sexualität, Sünde, Ethos, Postmoderne.

**Beata Bilicka**

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

CHRZEŚCIJAŃSKI STYL OBECNOŚCI  
NA „CYFROWYM KONTYNENCIE” W ORĘDZIACH  
BENEDYKTA XVI

**Streszczenie.** Podstawowym źródłem analiz przedstawionych w artykule *Chrześcijański styl obecności na „cyfrowym kontynencie” w orędziach Benedykta XVI* są przede wszystkim przemówienia na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu. W czasie swojego pontyfikatu papież Benedykt XVI wygłosił osiem takich orędzi. W pierwszych orędziach dzielił się swoją refleksją na temat środków masowego przekazu, w ostatnich nawiązywał bezpośrednio do problematyki „cyfrowego kontynentu”. Analiza tych przemówień pokazała, że papież – mimo sędziwego wieku – doskonale rozumiał Sieć i jej użytkowników – „cyfrowych tubylców” (*digital natives*), a jego przemyślenia i refleksje na temat Sieci są także dzisiaj cennym głosem w dyskusji na temat obecności Kościoła w cyfrowej przestrzeni.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej krótko scharakteryzowany został Internet, nazwany przez Benedykta XVI „cyfrowym kontynentem”. Jest on współczesnym areopagiem i agorą, na których krzyżują się drogi zarówno wierzących w Boga, jak i odrzucających Jego istnienie. Przez analogię do ateńskiej agory i areopagu, który był dla Apostołów, zwłaszcza św. Pawła, miejscem głoszenia Ewangelii, współczesny areopag wirtualny domaga się duszpasterskiego zaangażowania kapłanów i odważnego świadectwa wiary świeckich katolików – zagadnienia te zostały opisane w drugiej i trzeciej części artykułu.

**Słowa kluczowe:** Benedykt XVI, orędzia papieskie, cyfrowy kontynent, cyfrowy tubylec, środki społecznego przekazu.

Od momentu abdykacji (28 lutego 2013 r.) Benedykt XVI jako papież-emeryt nie wypowiada się publicznie, nie jest obecny również w Internecie. Jednak jego nauczanie jest nadal istotne, dlatego wciąż należy sięgać do licznych dokumentów, które wydał podczas kilkuletniej posługi na Stolicy Piotrowej. Nie należy o tym papieżu zapominać, a nawet spojrzeć na pewne kwestie poruszane przez niego szerzej, zwłaszcza w obliczu przemian kulturowych, których jesteśmy świadkami. Na tempo zmian bez wątpienia ma wpływ rozwijająca się dynamicznie technolo-

gia komunikacyjno-informacyjna. Dostrzegając to papież Benedykt XVI, który wiele razy wspominał o Internecie, jego roli w dziele ewangelizacji, a także zwracał uwagę na niepokojące zjawiska, których źródłem są nowe media.

Celem niniejszego opracowania jest przypomnienie nauczania Benedykta XVI na temat „cyfrowego kontynentu”, ze szczególnym uwzględnieniem wskazań dotyczących chrześcijańskiego stylu obecności w świecie cyfrowym<sup>1</sup>. Dzięki pracy redakcyjnej Józefa Klocha dostępny jest w Polsce obszerny zbiór tekstów źródłowych *Internet i Kościół*<sup>2</sup>, na który m.in. składają się dokumenty z okresu pontyfikatu Benedykta XVI. Na katolickim portalu OPOKA zamieszczone są wszystkie orędzia tegoż papieża wygłoszone z okazji Świątowych Dni Środków Społecznego Przekazu<sup>3</sup>. Niemniej kwerenda zasobów internetowych dotycząca tekstów odnoszących się do nauczania Benedykta XVI o Internecie wskazuje, że jest to materiał jeszcze nie do końca opracowany i należy poddać go szerszej refleksji<sup>4</sup>.

Wśród 96 orędzi Benedykta XVI, opublikowanych na stronie [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl), znajdują się orędzia na Świątowy Dzień Chorego, Świątowy Dzień Pokoju, Wielki Post, Świątowy Dzień Młodzieży, Świątowy Dzień Migranta i Uchodźcy, Świątowy Dzień Modlitw o Powołania oraz orędzia wielkanocne *Urbi et Orbi*. Nie odnajdujemy w nich jednak nauczania papieskiego na temat Internetu. Z tego też względu podstawowym źródłem niniejszego opracowania są orędzia na Świątowe Dni Środków Społecznego Przekazu. W czasie pontyfikatu (2005–2013) papież wygłosił osiem takich przemówień, w pierwszych dzielił się swoją refleksją na temat środków społecznego przekazu, w ostatnich nawiązywał bezpośrednio do problematyki „cyfrowego kontynentu”. O Internecie Benedykt XVI wspominał również w przemówieniach wygłoszonych z okazji zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej (7.02.2011 r.), zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu (28.02.2011 r.) oraz z okazji 25-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego (18.12.2008 r.)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLV Świątowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2011), w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011, s. 91.

<sup>2</sup> Zob. także *Internet w nauczaniu Kościoła. Teksty wybrane*, red. R. Podpora, Lublin 2008.

<sup>3</sup> Zob. *Nauczanie Papieża Benedykta XVI: Przemówienia i orędzia*, w: *Opoka (Portal prowadzony przez Fundację Konferencji Episkopatu Polski)* [online], dostęp: 15.12.2014, <[http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/benedykt\\_xvi/przemowienia.html](http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/benedykt_xvi/przemowienia.html)>.

<sup>4</sup> W Internecie dostępny jest referat A. Wołkiewicza, którego celem jest „spojrzenie na współczesne środki komunikacji oczami Benedykta XVI” i próba poszukiwania „odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób, według papieża Benedykta, korzystać z mediów, aby służyło to integralnemu rozwojowi człowieka”, A. Wołkiewicz, *Testament Cyfrowego Imigranta – Benedykt XVI do mieszkańców cyfrowego kontynentu*, w: *Uniwersytet Pedagogiczny. Katedra Technologii i Mediów Edukacyjnych* (Symposium: Człowiek – media – edukacja) [online], dostęp: 15.12.2014, <[http://www.ktime.up.krakow.pl/symp2013/referaty\\_2013\\_10/wolkiewicz.pdf](http://www.ktime.up.krakow.pl/symp2013/referaty_2013_10/wolkiewicz.pdf)>, s. 1. Autor podaje raczej streszczenie, a nie pogłębioną refleksję na temat nauczania Benedykta XVI w Orędziach na Świątowe Dni Środków Społecznego Przekazu.

<sup>5</sup> Zob. *Internet i Kościół*, s. 95–104, 137–138.

Przygotowując niniejszy artykuł posłużono się dwiema technikami: analizą źródeł i syntezą. Analiza orędzi na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu pozwoliła wykazać, iż papież – mimo sędziwego wieku – doskonale rozumiał Sieć i jej użytkowników – „cyfrowych tubylców” (*digital natives*)<sup>6</sup>, a jego przemyslenia na temat Internetu są także dzisiaj cennym głosem w dyskusji na temat obecności Kościoła w wirtualnej przestrzeni. Niniejsze opracowanie jest ujęciem syntetycznym i świadomie ukierunkowanym na trzy zagadnienia, które były obecne w nauczaniu Benedykta XVI.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej krótko scharakteryzowany zostanie Internet, nazwany przez Benedykta XVI „cyfrowym kontynentem”. Jest on współczesnym areopagiem i agorą, na której krzyżują się drogi zarówno wierzących w Boga, jak i odrzucających Jego istnienie. Przez analogię do areopagu ateńskiego, który był dla Apostołów, zwłaszcza św. Pawła, miejscem głoszenia Ewangelii, współczesny areopag wirtualny<sup>7</sup> wymaga duszpasterskiego zaangażowania kapłanów i odważnego świadectwa wiary świeckich katolików, tej problematyce poświęcone zostaną druga i trzecia część niniejszego opracowania. Całość wieńczy krótkie zakończenie.

## 1. Blaski i cienie „cyfrowego kontynentu”

Orędzia na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu, głoszone przez kolejnych papieży, nieprzerwanie od 1967 r., są nie tylko pewnego rodzaju historycznym zapisem rozwoju środków społecznej komunikacji, ale także swoistym kompendium zagadnień religijnych, kulturowych, etycznych, dotyczących twórców i odbiorców medialnego przekazu. O ile przemówienia Pawła VI dotyczyły przede wszystkim radia i telewizji, Jana Pawła II – komputerów i Internetu, to w nauczaniu Benedykta XVI sporo miejsca zajmuje refleksja na temat chrześcijańskiej obecności w cyfrowej przestrzeni<sup>8</sup>.

Orędzia z pierwszych lat pontyfikatu Benedykta XVI (2006 i 2007) poświęcone były przede wszystkim „refleksji na temat mediów, pojmowanych jako sieć, która może sprzyjać komunikacji, jedności i współpracy”<sup>9</sup>, wychowaniu dzieci

---

<sup>6</sup> Podział ludzi na cyfrowych tubylców (*digital natives*) i cyfrowych imigrantów (*digital immigrants*) wprowadził M. Prensky, zob. J. Dzieduszycka-Jędrach, *Cyfrowi tubylcy – zostaniemy zbadani!*, w: *Mobilny Internet* [online], dostęp: 20.12.2014, <<http://mobilnyinternet.blox.pl/2009/12/Cyfrowi-tubylcy-zostaniemy-zbadani.html>>.

<sup>7</sup> J. Chyła, *Ewangelia na Twitterze*, Pelplin 2014, s. 18.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XL Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2006), n. 1, w: *Opoka...* [online], dostęp: 13.12.2014, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/media-or\\_24012006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/media-or_24012006.html)>.

przez media i do świadomego korzystania z mediów<sup>10</sup>. Papież Benedykt XVI, kontynuując nauczanie Jana Pawła II<sup>11</sup>, podkreślał znaczenie formacji, uczestnictwa i dialogu jako elementów nieodzownych w służbie wspólnemu dobru. Formacja ma polegać na odpowiedzialnym, krytycznym, rozumnym i mądrym korzystaniu ze środków masowego przekazu. Jest ona konieczna, ponieważ współczesne media narażone są często na pokusę manipulacji, przede wszystkim w odniesieniu do ludzi młodych. Środki społecznego przekazu są ze swej natury dobrem przeznaczonym dla ogółu, publiczną służbą, której potrzebny jest duch współpracy i współodpowiedzialności. Wartości, takie jak: dialog, dzielenie się wiedzą, okazywanie solidarności, służba na rzecz pokoju, są dla mediów szczególnym polem do działania<sup>12</sup>.

Papież Benedykt XVI doceniał wartość współczesnych środków masowego przekazu, dzięki którym możliwe jest szybkie przekazywanie informacji, natychmiastowa i bezpośrednia komunikacja. Przestrzegał jednakże, że nie zawsze może ona prowadzić do tworzenia jedności w społeczeństwie, wzajemnej więzi i współpracy. Podkreślił także, że „Dostarczanie informacji, które kształtują sumienia poszczególnych ludzi, pomaganie im w kształtowaniu swojego myślenia nie jest nigdy zadaniem neutralnym”<sup>13</sup>, może być więc wykorzystany w dobry lub zły sposób. Rozwój ośrodków medialnych jest ściśle powiązany z postępem technologicznym, który jest ambiwalentny, gdyż „Bez wątpienia ofiaruje on nowe możliwości dobra, ale też otwiera przepastne możliwości zła – możliwości, które wcześniej nie istniały”<sup>14</sup>. Z tego też względu należy pamiętać o pewnych niebezpiecznych zjawiskach, których źródłem mogą być środki społecznego przekazu. „Media są jak gdyby wielkim *okrągłym stołem*, sprzyjającym dialogowi, istnieją w nich jednak pewne tendencje tworzące swoistą monokulturę, która tłumi zdolności twórcze, spłyca idee bardziej subtelne i złożone, nie docenia specyfiki odmiennych kultur oraz szczególnego charakteru wiary religijnej. Do takich wypaczeń dochodzi wówczas, gdy przemysł medialny zaczyna służyć tylko samemu sobie lub kieruje się wyłącznie dążeniem do zysku, tracąc poczucie odpowiedzialności za wspólne dobro”<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2007), w: *Opoka...* [online], dostęp: 13.12.2014, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/massmedia2007\\_24012007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2007_24012007.html)>.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *List apostolski do osób odpowiedzialnych za środki społecznego przekazu „Szybki rozwój”* (24 I 2005), n. 11, w: *Opoka...* [online], dostęp: 21.12.2004, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/szybkir\\_24022005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/szybkir_24022005.html)>.

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XL Światowy Dzień...*, n. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>14</sup> SpS, n. 22; por. idem, *Orędzie na XLII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2008), n. 3, w: *Opoka...* [online], dostęp: 13.12.2014, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/massmedia2008\\_24012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2008_24012008.html)>.

<sup>15</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XL Światowy Dzień...*, n. 3.

Pierwsza wyraźna wzmianka o Internecie pojawiła się w orędziu wygłoszonym w 2008 r., w którym papież m.in. sugerował potrzebę utworzenia „infoetyki” i zweryfikowania dotychczasowych zasad: „Nowe media, a zwłaszcza telefonia i Internet, zmieniają świat przekazu i, być może, jest to sprzyjająca okazja, by zmienić jego zasady, by wyraźniej ukazać istotne i niezbywalne aspekty prawdy o ludzkiej istocie, jak powiedział mój czcigodny poprzednik Jan Paweł II”<sup>16</sup>. Należy pamiętać, że „nie wszystko, co możliwe technicznie, może być wprowadzone w praktykę zgodnie z etyką”<sup>17</sup>.

Do znanych już pojęć, takich jak: Internet, net, Sieć, cyberprzestrzeń, wirtualna rzeczywistość itp., Benedykt XVI wprowadził nowe, interesujące pojęcie – „cyfrowy kontynent”. Papież patrzył na Internet nie jako znawca mediów czy informatyk, ale jako teolog i duszpasterz, dlatego dostrzegał przede wszystkim człowieka – użytkownika wirtualnej przestrzeni, a nie tylko gigantyczną ogólnoswiatową sieć połączeń komputerowych czy przestrzeń adresów IP. Termin „cyfrowy kontynent” wskazuje na antropologiczny wymiar nowej przestrzeni służącej nie tylko przekazywaniu informacji i komunikacji, jak ma to miejsce w dotychczasowych mediach (prasa, telewizja, radio), ale także spotkaniu i dialogowi (np. na portalach społecznościowych<sup>18</sup>).

Nowe technologie cyfrowe zmieniają znane dotychczas modele komunikacji i relacji międzyludzkich, co jest szczególnie zauważalne wśród młodych ludzi – cyfrowych tubylców, którzy wychowywani od najmłodszych lat w ścisłym kontakcie z nowymi sposobami komunikacji, świetnie czują się w wirtualnym świecie. Technologie cyfrowe, telefony komórkowe, komputery, globalny zasięg Internetu – to nadzwyczajne bogactwo jest „prawdziwym darem dla ludzkości”, który daje wielkie możliwości w zakresie nie tylko łączności i komunikacji, ale także wzajemnego porozumienia, dialogu i pokoju. Dzięki nim rodziny, które dzieli duża odległość, mają ze sobą kontakt; studenci i naukowcy mają szeroki i natychmiastowy dostęp do źródeł i odkryć naukowych; w nauczaniu i komunikacji można wprowadzić bardziej dynamiczne formy, a wszystko to przyczynia się do postępu społecznego<sup>19</sup>.

Współcześnie mamy wiele kanałów, które pozwalają natychmiast przesłać, nawet na koniec świata, słowo i obraz. Tworzy się „nowa kultura komunikacji”<sup>20</sup>, dokonuje się rozległa transformacja kulturowa, zmienia się bowiem nie tylko sposób komunikowania, ale także sam jej przekaz. Tempo tych przemian oraz

<sup>16</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2008), n. 5, w: *Opoka...* [online], dostęp: 13.12.2014, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/massmedia2008\\_24012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia2008_24012008.html)>.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 3.

<sup>18</sup> Na temat „wspólnot cyberprzestrzeni” zob. w: J. Kloch, *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013, s. 37–42.

<sup>19</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2009), w: *Internet i Kościół*, s. 71–72.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 72.

perspektywa, którą one otwierają, skłania – jak podkreślał Benedykt XVI – do pilnej i poważnej refleksji nad znaczeniem przekazu w naszych czasach. Cyfrowe technologie, podobnie jak każdy inny wytwór ludzkiego umysłu, muszą być zawsze wykorzystywane „w służbie integralnego dobra osoby i całej ludzkości”, ułatwią wówczas ludziom na całym świecie nie tylko przekroczenie granic przestrzennych, ale również kulturowych i otworzyć się na nowe przyjaźnie. Nowe technologie to nie tylko postęp, to również liczne niebezpieczeństwa. Wśród zagrożeń papież wymienił m.in.: izolowanie się w cyberprzestrzeni, zaniedbywanie kontaktów w realnym świecie, nadmierne rozkojarzenie na skutek poświęcania zbyt dużej uwagi rzeczywistości wirtualnej. Przypomniał, że najważniejszy jest zawsze bezpośredni kontakt z drugim człowiekiem w realnym świecie i to na wszystkich poziomach naszej egzystencji<sup>21</sup>.

Pilnej i poważnej dyskusji powinna podlegać także kwestia języków, które stworzyły nowe technologie<sup>22</sup>. Korzystając codziennie z poczty elektronicznej i komunikatorów, np. Gadu-Gadu<sup>23</sup>, nie zastanawiamy się zapewne nad tym, jak mówimy i jakim językiem się posługujemy. Benedykt XVI zwrócił uwagę, że dotychczasowy podział na język pisany i język mówiony, w świecie komunikacji cyfrowej powoli zanika i tworzy się nowy „rodzaj przekazu pisemnego, który w swej bezpośredniej formie odwzorowuje język mówiony”<sup>24</sup>. Papież w mechanizmach, jakie obowiązują na portalach (sieciach) społecznościowych dostrzegł nie tylko samą komunikację, ale także zaangażowanie osób w to, co przekazują innym. Wymieniając się informacjami, osoby te mówią także o sobie, swojej wizji świata. W ten sposób nie tylko komunikują się, lecz świadczą o tym wszystkim, co nadaje sens ich życiu. Zdaniem Benedykta XVI wiążą się z tym także pewne zagrożenia: „zubożenie życia wewnętrznego, przeżywanie związków w sposób powierzchowny, ucieczka w świat uczuć, zdominowanie pragnienia prawdy przez bardziej przekonujące opinie”<sup>25</sup>.

Komunikacja w epoce cyfrowej, m.in. za pośrednictwem *social networks*, wskazuje, że człowiek nie tylko przekazuje informacje, komunikaty, ale angażuje się w to, co przekazuje, dzieląc się przy tym swoimi wartościami, ideałami, nadziejami. „Wynika stąd – konkludował papież – że istnieje chrześcijański styl obecności także w świecie cyfrowym: urzeczywistnia się on w uczciwym i otwartym sposobie przekazu, odpowiedzialnym i wyrażającym szacunek dla

<sup>21</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2011), w: *Internet i Kościół*, s. 89–91.

<sup>22</sup> Na temat gatunków komunikacji religijnej na polskich katolickich stronach internetowych zob. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Surfując po Internecie w poszukiwaniu Boga...*, Tarnów 2006.

<sup>23</sup> Zob. *E-mail vs. Komunikatory*, w: *PC World* [online], dostęp: 22.12.2014, <<http://www.pcworld.pl/pojedynek/31/E.mail.vs.komunikatory.html>>.

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu* (28 II 2011), w: *Internet i Kościół*, s. 102.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

drugiego człowieka”<sup>26</sup>. Na „cyfrowym kontynencie” nie może zabraknąć kapłanów i świeckich katolików, którzy podejmą się dzieła ewangelizacji na agorze XXI w., jaką jest bez wątpienia Internet.

## 2. „Diakonia kultury” i duszpasterstwo w Sieci

Internet jest motorem dokonującej się w szybkim tempie rewolucji informacyjnej i komunikacyjnej<sup>27</sup>, która skutkuje wieloma zmianami w stylu życia oraz we wzajemnych relacjach, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi młodych. Zmieniają się przede wszystkim sposoby komunikacji, które posługują się nowymi językami, wykorzystują innowacyjne techniki, co w konsekwencji powoduje tworzenie także nowych podstaw psychologicznych. „Wszystko to – zdaniem Benedykta XVI – jest wyzwaniem dla Kościoła, który ma głosić Ewangelię ludziom trzeciego tysiąclecia, zachowując nienaruszoną jej treść, lecz czyniąc ją bardziej zrozumiałą również dzięki stosowaniu narzędzi i metod odpowiadających dzisiejszej mentalności i kulturom”<sup>28</sup>.

Mając na uwadze wartości i ogromne możliwości Internetu, jak również niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą, należy rozważyć, w jaki sposób i na ile Kościół powinien być obecny na „cyfrowym kontynencie”. Taką obecność papież Benedykt XVI widział przede wszystkim jako służbę, którą określa mianem „diakonii kultury”. Ma się ona urzeczywistniać przez krzewienie „kultury poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej; dialogu opartego na szczerym poszukiwaniu prawdy, przyjaźni, nie jako celu samego w sobie, lecz zdolnej do rozwijania talentów każdego człowieka, tak aby służyły wspólnocie ludzkiej”<sup>29</sup>. Chodzi nie tylko o samą obecność Kościoła w Sieci poprzez wprowadzenie treści religijnych, ale przede wszystkim o świadectwo i to – jak podkreślał Benedykt XVI – „we własnym profilu cyfrowym”. Chrześcijański styl obecności na „cyfrowym kontynencie” powinien być odzwierciedleniem życia świadczącego o wartościach, które „są głęboko spójne z Ewangelią”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLV Światowy Dzień...*, s. 91.

<sup>27</sup> Szybkość tych przemian, za McLuhanem nazywa się często rewolucją na miarę Gutenberga, a powstanie wirtualnego świata Internetu porównuje do odkrycia Ameryki w 1492 r.; por. J. Kloch, *Internet a duszpasterstwo*, w: M. Robak, *Zarzućcie sieć. Chrześcijaństwo wobec wyzwań Internetu*, Warszawa 2001, s. 102; A. Draguła, *Ecclesia electronica? Internet a mistyczne Ciało Chrystusa*, „Więź” 2002, nr 8–9, s. 88; M. Wróblewski, *Drogi i bezdroża szkolnego Internetu*, w: *Wyzwania współczesnej edukacji – e-nauczanie*, red. R. Podpora, Lublin 2006, s. 45; B. Wiczorek, *Nowa Ziemia – Google*, „Przegląd Powszechny” 2008, nr 4, s. 4.

<sup>28</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu* (29 X 2009), w: *Internet i Kościół*, s. 78.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>30</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLV Światowy Dzień...*, s. 91.

Chrześcijanin w Internecie, aby dawać świadectwo prawdzie, nie powinien ukrywać się pod maską anonimowości, mimo iż zaawansowana technologia daje taką możliwość. Nauczając o potrzebie świadectwa w wirtualnym świecie, papież przestrzegał przed fałszywym pojmowaniem prawdy: „Przede wszystkim musimy być świadomi tego, że o wartości prawdy, którą my staramy się udostępnić, nie stanowi jej *popularność* czy to, jak dużo uwagi się jej poświęca. Powinniśmy raczej umożliwić poznanie jej w całości, niż starać się, by była łatwiejsza do przyjęcia, czy ją *rozcieńczać*. Powinna stać się codziennym pokarmem, a nie chwilową atrakcją. Prawda Ewangelii nie jest czymś, co może być w powierzchowny sposób konsumowane czy użytkowane, lecz jest darem, który zachęca do wolnej odpowiedzi”<sup>31</sup>.

Powyższe słowa Benedykta XVI należy odczytywać w kontekście współczesności. Użytkownicy Internetu dobrze wiedzą, że na wielu blogach i witrynach internetowych umieszczone są często liczniki, które wskazują liczbę „wejść” na stronę. Portale społecznościowe, jak np. Facebook, dają wiele możliwości wypowiedzenia się „za” lub „przeciw” czemuś lub komuś; popularne jest tzw. lajkowanie<sup>32</sup>. Czy jednak to, co popularne jest jednocześnie wartościowe i prawdziwe? Papież przestrzegał przed taką popularnością w Sieci. Jednocześnie podpowiadał, w jaki sposób powinna być tam głoszona Ewangelia. Forma jej przekazu musi być przepełniona szacunkiem oraz wrażliwością, ma pobudzać serca internautów i poruszać ich sumienia, a także wzorować się na Zmartwychwstałym, który w drodze do Emaus (zob. Łk 24,13-35) w cierplivej rozmowie z uczniami prowadził ich do odkrywania objawianej przez Boga tajemnicy. Obecność kapłana w Sieci i towarzyszenie internautom, nie może ograniczać się wyłącznie do świata wirtualnego, ponieważ w głoszeniu prawd wiary zawsze nadrzędne znaczenie mają bezpośrednie relacje w realnym świecie<sup>33</sup>.

„Cyfrowy kontynent” – zdaniem Benedykta XVI – wymaga ewangelizacji i duszpasterstwa. W orędziu na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu papież podjął refleksję na temat obecności kapłanów i ich działalności w Internecie<sup>34</sup>. Tę obecność nazywał „rozległą i delikatną”. Przypomniął, że głów-

<sup>31</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>32</sup> Zob. *Co oznacza lajkowanie wpisów na Facebooku*, w: *Rzepka na pulsie* [online], dostęp: 22.12.2004, <<http://www.rzepkanapulsie.pl/co-oznacza-lajkowanie-wpisow-na-facebooku/>>.

<sup>33</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLV Światowy Dzień...*, s. 92.

<sup>34</sup> Na temat obecności kapłanów w Sieci zob. m.in.: A. Adamski, *Ksiądz w blogosferze*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 2(2), s. 99–111; W. Broński, *Komunikowanie się prezbitera z wiernymi w duszpasterstwie parafialnym*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2009, nr 2, s. 13–23; D. Ciołek, *Kościół w Sieci*, „Przegląd Powszechny” 2002, nr 5, s. 288–293; A. Draguła, *Internet jako pomoc kaznodziejska: szkic z homiletyki internetowej*, „Studia Paradayskie” 2007/2008, t. 17/18, s. 135–141; B. Drodź, *Internet w duszpasterstwie Kościoła. Próba sformułowania zasad*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2004, nr 1, s. 185–202; J. Kloch, *E-Kościół? Miejsce informatyki i Internetu w przepowiadaniu*, w: „Przeżać mojemu ludowi, co mówi Bóg”. *Ewolucja czy kryzys przepowiadania?*, red. K. Klauza, M. Wyrostkiewicz, Lublin 2007, s. 113–122.

nym zadaniem każdego kapłana jest głoszenie Jezusa Chrystusa i sprawowanie sakramentów świętych. Pełniąc posługę Słowa oraz posługę dla Słowa, kapłani powinni wykorzystywać również potencjał cyfrowych mediów<sup>35</sup>. Papież podkreślił, że „Świat cyfrowy, dostarczający środków, które dają niemal nieograniczoną zdolność wyrazu, pozwala w nowy sposób odczytywać Pawłowe wezwanie: *Biada mi [...], gdybym nie głosił Ewangelii* (1 Kor 9,16)”<sup>36</sup>. Benedykt XVI postawił przed kapłanami zadanie podejmowania duszpasterstwa na „cyfrowym kontynencie”, przestrzegając ich jednak przed pokusą samego tylko zaistnienia w Sieci, pseudopopularnością czy pojmowaniem Internetu jako przestrzeni, którą trzeba koniecznie zająć. Niezbędne jest przede wszystkim wyraźne, kapłańskie świadectwo, jak już wcześniej wspomniano, we własnym profilu cyfrowym. „Od księży [...] wymaga się, by potrafili być obecni w świecie cyfrowym w sposób zawsze wierny przesłaniu ewangelicznemu, by odgrywali właściwą sobie rolę animatorów wspólnot”<sup>37</sup>, dzięki wykorzystaniu różnych środków audiowizualnych, takich jak: zdjęcia, nagrania wideo, różne animacje, blogi, strony WWW itd.<sup>38</sup> W kontekście tych słów można postawić pytanie, czy i na ile usprawiedliwiona jest obecność kapłana na „cyfrowym kontynencie” jako osoby świeckiej lub incognito?

Taka duszpasterska obecność w Sieci wymaga odpowiedniego przygotowania kapłanów, a nawet pewnej weryfikacji dotychczasowych sposobów działania. Zmienia się – w obecnych czasach w szybki sposób – środowisko i mentalność wiernych, muszą więc ulec zmianie także metody pracy w duszpasterstwie, a zwłaszcza zmiana „duszpasterskiego myślenia i podejścia do człowieka”<sup>39</sup>. To z kolei wymaga pewnej weryfikacji dotychczasowego programu kształcenia alumnów w wyższych seminariach duchownych. Obowiązujący obecnie w Polsce program studiów seminaryjnych tylko w jednym miejscu – w grupie zajęć fakultatywnych – uwzględnia dwa przedmioty: Elementy informatyki, Środki społecznej komunikacji<sup>40</sup>. W kontekście rozwoju nowoczesnych środków komunikacji taki program należy uznać za niewystarczający. Należy jednak podkreślić, iż nie chodzi wyłącznie o wprowadzenie do programu studiów seminaryjnych obowiązkowych zajęć z informatyki, ale przede wszystkim o przygotowanie alumnów do szeroko rozumianego duszpasterstwa w Sieci. Od współczesnego duszpasterza wymaga się nie tylko umiejętności posługiwania się nowymi technologiami, ale

<sup>35</sup> Por. Benedykt XVI, *Orędzie na XLIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2010), w: *Internet i Kościół*, s. 83–84.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> A. Wołkiewicz, *Testament Cyfrowego Imigranta...*, s. 5–6.

<sup>40</sup> Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 143.

także umiejętności prowadzenia dialogu z tymi, którzy są obecni w „gąszczu autostrad, które biegną w *cyberprzestrzeni*”, nie wierzą i są zniechęceni, ale w sercu noszą pragnienie Absolutu<sup>41</sup>.

Benedykt XVI nie dał w orędziach na Dzień Środków Masowego Przekazu gotowej recepty na edukację informatyczną w wyższych seminariach duchownych, niemniej w przemówieniu z okazji zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej (2011 r.) wskazał na istotne kwestie, które należy wziąć pod uwagę. Papież zauważył trudność wynikającą z faktu, że formacja seminaryjna wymaga odsunięcia od świata i swoistego wyjścia na pustynię, co w znacznym stopniu odsuwa, a nawet izoluje alumnów od tego, co dzieje się na „cyfrowym kontynencie”. Niemniej podkreślił, że Internet otwiera dzisiaj przed Kościołem duże możliwości w realizacji misji głoszenia Ewangelii całemu światu i dlatego w formację kandydatów do kapłaństwa powinni być zaangażowani odpowiednio przygotowani formatorzy, którzy nauczą alumnów, jak właściwie i owocnie wykorzystywać narzędzia informatyczne<sup>42</sup>.

### 3. Świadectwo wiary świeckich katolików na „cyfrowej agorze”

Benedykt XVI prowadził refleksję nad „cyfrowym kontynentem” z perspektywy teologicznej oraz antropologicznej, dlatego wiele zjawisk, których źródłem jest Internet odczytywał przede wszystkim w kontekście religijnym. Mówił m.in. o „nowej agorze”, która potrzebuje nie tylko duszpasterskiego zaangażowania kapłanów, ale także świadectwa wiary świeckich, przede wszystkim ludzi młodych. Cyfrowej agorze poświęcił swoje ostatnie orędzie na Dzień Środków Społecznego Przekazu w 2013 r. Aby lepiej zrozumieć papieskie nauczanie warto przypomnieć, czym dla pierwszych chrześcijan, a zwłaszcza Apostołów, była ateńska agora oraz Areopag.

Agora to rynek w starożytnych Atenach, do których św. Paweł dotarł w czasie drugiej wyprawy misyjnej (zob. Dz 17,16-34). W oczekiwaniu na przybycie Sylasa i Tymoteusza, Apostoł prowadził tam każdego dnia misję uliczną, polegającą na rozmowie z napotkanymi ludźmi. Byli wśród nich także filozofowie, którzy zaprowadzili Pawła na Areopag (wzgórze Rady, która czuwała nad praworządnością w mieście), gdzie nauczał o zmartwychwstaniu Chrystusa. To spotkanie Apostoła z przedstawicielami świata kultury greckiej – zdaniem A. Najdy – miało charakter paradygmacyjny, do którego powinien odwoływać się Kościół wszystkich czasów: „Mowa św. Pawła na Areopagu to paradygmat,

<sup>41</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLIV Światowy Dzień...*, s. 86.

<sup>42</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Kongregacji Edukacji Katolickiej* (7 II 2011), w: *Internet i Kościół*, s. 96–97.

a więc wzorzec, model, przykład tego, o czym i w jaki sposób przemawiać do osób zasiadających na współczesnych areopagach”, do których zaliczyć można portale i fora internetowe. Św. Paweł w swej apostołskiej gorliwości nie obawiał się przemawiać przed tłumem, wiedział, że nie jest sam, bo wspiera go swoją łaską Chrystus. Przemawiając do intelektualnych elit Aten, św. Paweł zapoczątkował dialog z przedstawicielami kultury hellenistycznej, którzy w konsekwencji nie przyjęli jednak prawdy o Zmartwychwstałym. Ten dialog trwa po dzień dzisiejszy, chociaż jego miejscem nie są już starożytna agora i Areopag, ale przede wszystkim środki społecznego przekazu, a zwłaszcza Internet<sup>43</sup>.

Terminem „nowa agora” Benedykt XVI nazywał internetowe serwisy społecznościowe, a więc przestrzeń publiczną, w której ludzie dzielą się swoimi przemyśleniami, opiniami, przekazują informacje, a także tworzą „nowe więzi i formy wspólnoty”. Papież docenił wartość takiej komunikacji oraz kontaktów w Sieci, o ile będą wykorzystywane we właściwy sposób, mogą przekształcać się w przyjaźń i trwałe wspólnoty. Przypomniał także, że dialog i debaty na „cyfrowym kontynencie” powinny być zawsze prowadzone z odpowiedzialnością, szacunkiem dla drugiego człowieka, troską o prywatność, w duchu prawdy, „mogą kwitnąć i rozwijać się także wtedy, gdy rozmawia się z tymi – i traktuje ich poważnie – którzy mają poglądy odmienne od naszych”<sup>44</sup>.

*Social networks* jest w naszych czasach zjawiskiem bardzo popularnym. Papież podkreślił, że „Świat cyfrowy nie jest światem paralelnym ani czysto wirtualnym, lecz dla wielu ludzi, zwłaszcza młodych, stanowi część codziennej rzeczywistości”<sup>45</sup>. To w nim wielu internautów szuka nie tylko rozrywki, ale także odpowiedzi na pytania, niejednokrotnie o charakterze egzystencjalnym. Wierni powinni być obecni na portalach społecznościowych, aby dzielić się tam orędziem Jezusa Chrystusa, świadczyć o Nim, dawać siebie innym przez cierpliwe i pełne szacunku zainteresowanie się pytaniami i wątpliwościami internautów. Ta obecność świeckich katolików w Sieci jest potrzebna, ponieważ „jeśli Dobra Nowina nie będzie szerzona także w świecie cyfrowym, to może być ona nieobecna w doświadczeniu wielu osób, dla których ta przestrzeń egzystencjalna jest ważna”<sup>46</sup>. Cyfrowe serwisy społecznościowe – jak zauważył Benedykt XVI – mogą być nie tylko narzędziem ewangelizacji, ale także ważnym czynnikiem rozwoju człowieka; to także miejsce na modlitwę, medytację i przekazywanie

<sup>43</sup> A. Najda, *Głoszenie Chrystusa współczesnemu światu. Święty Paweł na areopagu*, „Na drogach katechezy. Dwumiesięcznik katechetyczny Kurii Białostockiej” 2009, nr 2, w: *Na drogach katechezy* [online], dostęp: 19.12.2014, <[http://www.ndk.archibial.pl/art.php?id\\_artykul=33](http://www.ndk.archibial.pl/art.php?id_artykul=33)>.

<sup>44</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XLVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* (24 I 2013), w: *Opoka...* [online], dostęp: 13.12.2014, <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/massmedia-or\\_24012013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/massmedia-or_24012013.html)>. W orędziu brakuje numeracji poszczególnych części.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

Słowa Bożego. Zwłaszcza tam, gdzie chrześcijanie są odizolowani, portale społecznościowe mogą pomóc w dzieleniu się bogactwem duchowym i liturgicznym oraz dać poczucie jedności z powszechną wspólnotą wierzących<sup>47</sup>.

### Zakończenie

W artykule przedstawiono kilka wybranych aspektów nauczania Benedykta XVI na temat obecności chrześcijan na „cyfrowym kontynencie”. Papież doskonale rozumie Internet i jego użytkowników, którymi są w głównej mierze młodzi ludzie. Swoją refleksją, podjętą z perspektywy teologa, a nie znawcy nowych technologii, dzielił się przede wszystkim w orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Czynił to nie tylko jako cyfrowy imigrant, ale również – chociaż w ograniczonym zakresie – jako użytkownik Internetu<sup>48</sup>. Benedykt XVI przeszedł do historii jako pierwszy papież, który w grudniu 2012 r. utworzył konto na Twitterze (polski profil @Pontifex\_pl) i był obecny na Facebooku (od maja 2009)<sup>49</sup>. Jego śladami poszedł papież Franciszek.

Nauczanie Benedykta XVI na temat chrześcijańskiej obecności na „cyfrowym kontynencie” wymaga bez wątpienia szerszej refleksji. Warto ją podjąć, tym bardziej że pytanie o skuteczne sposoby ewangelizacji towarzyszy Kościołowi od początku jego istnienia i nadal jest aktualne. Dzisiaj nie zawsze trzeba, jak czynił to św. Paweł, wyruszać w daleką podróż misyjną, ponieważ miejscem ewangelizacji staje się Sieć, dla której nie ma w zasadzie ograniczeń geograficznych, kulturowych, językowych. Świadczenie wiary w Jezusa Chrystusa w codziennym życiu i – co należy dodać – na „cyfrowej agorze”, staje się w naszych czasach szczególnym apostołskim zadaniem każdego cyfrowego tubylca. Nakaz misyjny Chrystusa „idźcie i nauczajcie” wymaga obecności w Sieci – wierzących w Jezusa. Takie przesłanie kierował do chrześcijan w swojej posłudze Piotrowej papież Benedykt XVI.

### The Christian way of presence on the “digital continent” in the messages of Benedict XVI

**Summary.** The primary source of the article “The Christian way of presence on the ‘digital continent’ in the messages of Benedict XVI” are speeches at the World Day of Social Communications. During his pontificate, Pope Benedict XVI delivered eight such messages. In the first

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> A. Draguła, *iPope. Czy Benedykt XVI stanie się pierwszym papieżem internetu?*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 27, s. 16.

<sup>49</sup> Zob. *Benedykt XVI jest dostępny na Facebook-u*, w: *Ekai* [online], dostęp: 22 XII 2014, <<http://ekai.pl/wydarzenia/ciekawostki/x20308/benedykt-xvi-jest-dostepny-na-facebook-u/>>.

messages he shared his reflections on the media, and recently alluded directly to the issue of the “digital continent”. Analysis of these speeches showed that the pope – despite his age – understood perfectly the Network and its users - the “digital natives” (digital natives), and his thoughts and reflections on the Web are now a valuable voice in the discussion on the Church’s presence in digital space.

The article consists of three parts. In the first, the Internet is briefly characterized, and named by Pope Benedict XVI the “digital continent”. The Internet is the modern Areopagus and the agora, where the roads cross between believers in God and those who reject His existence. By analogy to the Athenian Agora and the Areopagus, which was for the apostles – especially St. Paul – a place to preach the Gospel, the contemporary virtual Areopagus demands the pastoral involvement of priests and the courageous faith witness of Catholics. These issues are described in the second and third parts of the article.

**Key words:** Benedict XVI, papal messages, digital continent, digital native, means of social communication.

## **Der christliche Stil der Präsenz auf dem „digitalen Kontinent” in den Äußerungen von Benedikt XVI.**

**Zusammenfassung.** Die grundlegende Quelle des vorliegenden Artikels sind vor allem die Botschaften anlässlich der Welttage der Kommunikationsmittel. Während seines Pontifikats wurden acht solcher Botschaften veröffentlicht. In den ersten Botschaften hat der Papst seine Reflexion über die Kommunikationsmittel dargelegt, während er in der letzten unmittelbar auf die Problematik des „digitalen Kontinents” verwiesen hat. Die Analyse dieser Botschaften hat gezeigt, dass der Papst, trotz seines hohen Alters, das Netz und seine Benutzer - „digitale Einheimischen” (*digital natives*) - sehr gut verstanden hat und seine Überlegungen darüber auch heute eine wichtige Wortmeldung in der Diskussion über die Präsenz der Kirche im digitalen Raum bleiben. Der Artikel besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wurde kurz das Internet charakterisiert, das von Benedikt XVI. als „digitaler Kontinent” bezeichnet wurde. Es ist der heutige Areopag, eine moderne Agora, auf der sich die Wege sowohl der an Gott Glaubenden, als auch der seine Existenz Verneinenden kreuzen. Durch die Analogie zu Agora und Areopag von Athen, das für die Apostel, vor allem für Paulus der Ort der Verkündigung des Evangeliums war, verlangt der moderne virtuelle Areopag nach einem seelsorglichen Engagement der Priester sowie nach dem mutigen Zeugnis der katholischen Laien. Diese Probleme wurden im zweiten und dritten Teil des Artikels reflektiert.

**Schlüsselworte:** Benedikt XVI, päpstliche Nachrichten, digitale Kontinent, Digital Native, sozialen Kommunikationsmittel.



**Paweł Rabczyński**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## KOŚCIÓŁ JEZUSA CHRYSYSTUSA. SZKIC DO EKLEZJOLOGII BENEDYKTA XVI

**Streszczenie.** Kościół w nauczaniu papieża Benedykta XVI jest rzeczywistością dynamiczną, skoncentrowaną na Osobie Jezusa Chrystusa – założyciela, nieustannie ożywianą przez Ducha Świętego, który uzdalnia wierzących do dawania świadectwa. Dzięki wspólnocie eklezjalnej Chrystus jest wciąż głoszony i uobecniany. Moc Ducha Świętego sprawia, że Kościół Chrystusowy żyje, rośnie i rozwija się we wspólnotach uczniów i w świecie.

Chrystus w swoim Kościele nadal wędruje przez dzieje. Jest to możliwe dzięki określonej strukturze: apostołskiej Tradycji i sukcesji. Jako „nowa rodzina Boża” głosi Ewangelię, proklamuje nadejście Królestwa Bożego, czyni uczniami Chrystusa, leczy na ciele i na duszy, a także podejmuje konkretną posługę miłości – *caritas*. Daje tym samym świadectwo trynitarniej miłości Boga i staje się przez to wiarygodnym tradentem zbawienia.

**Słowa kluczowe:** Kościół, geneza Kościoła, Tradycja apostołska, sukcesja apostołska, misja Kościoła.

### Wprowadzenie

Podczas uroczystej Mszy św. sprawowanej na rozpoczęcie pontyfikatu, 24 kwietnia 2005 r., na placu św. Piotra w Rzymie, Benedykt XVI wypowiedział znamienne zdanie: „Kościół jest żywy – jest żywy, bo żywy jest Chrystus, bo On naprawdę zmartwychwstał”<sup>1</sup>. Przywołane słowa stanowią doskonałą ilustrację eklezjologii prezentowanej przez papieża. W jej centrum znajduje się Zmartwychwstały Pan – Fundator Kościoła<sup>2</sup>.

Nieprzypadkowo, w ostatnim swym przemówieniu do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 14 lutego 2013 r., Benedykt XVI, mówiąc o czterech wielkich

---

Adres/Address/Anschrift: ks. dr Paweł Rabczyński, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej *Hosianum* w Olsztynie, e-mail: rabczynski@o2.pl

<sup>1</sup> Benedykt XVI, *Homilia na Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu „Wysłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Pana”* (24 IV 2005), OsRomPol 2005, nr 6, s. 10.

<sup>2</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 257–294.

tematach podjętych przez II Sobór Watykański, zaakcentował kwestię Kościoła, Jego tożsamości i samorozumienia. Soborowa koncepcja Kościoła, której składową stanowią dwie idee: Mistycznego Ciała Chrystusa oraz Ludu Bożego, w swej istocie sprowadza się do eklezjologii *communio*. Jej podstawą jest wspólnota osób, w której fundamentalne „Ja” Chrystusa łączy się z „my” wierzących. Papież podkreśla, że Kościół jest komunią w różnych wymiarach: z Bogiem w Trójcy Świętej, który sam jest komunią Ojca, Syna i Ducha Świętego, sakramentalną, komunią, która konkretyzuje się w episkopacie i w życiu codziennym. Bez wspólnoty z Chrystusem nie ma Kościoła – podsumowuje Benedykt XVI<sup>3</sup>.

Powyższe wypowiedzi papieskie tworzą swoistą kłamrę spinającą myśl eklezjologiczną Benedykta XVI, papieża, który z całą mocą zabiegał o prawidłowe odczytanie wszystkich dokumentów Vaticanum II i pełną recepcję jego nauczania. A wszystko po to, „aby prawdziwy Sobór, ze swoją mocą Ducha Świętego, się urzeczywistniał i by prawdziwie odnowił się Kościół”<sup>4</sup>.

Niniejsze opracowanie nie jest w zamyśle autora całościowym przedstawieniem obrazu Kościoła w nauczaniu papieża Benedykta XVI. Stanowi jedynie szkic do jego eklezjologii i może być przyczynkiem do pełniejszego studium.

## 1. Geneza Kościoła

Początków Kościoła upatruje Benedykt XVI w działalności Jezusa, polegającej na gromadzeniu wokół siebie uczniów. W ten sposób, stwierdza papież, powstaje „nowa rodzina Boża” – „my”, którego podstawą nie jest już pochodzenie, przynależność do konkretnego narodu, lecz komunია ze Zbawicielem<sup>5</sup>. Nie znaczy to jednak, że kształtująca się „nowa rodzina Boża” (Kościół) zastępuje, przekreśla, czy też unieważnia starą – Izrael. Benedykt XVI podkreśla ciągłość ekonomii zbawienia, co bardzo wyraźnie widać w symbolicznej czynności ustanowienia Dwunastu (zob. Mk 3,13-19; Łk 6,12n). Nie jest to liczba przypadkowa, lecz bezpośrednie nawiązanie do liczby synów Jakuba, do dwunastu pokoleń Izraela. Jezus, ustanawiając Dwunastu, gromadzi niejako na nowo rozproszone pokolenia Izraela; ukazuje, że nowy lud Boży ma swoje korzenie w ludzie Starego Przymierza. Rozdzielanie misji Jezusa od kontekstu wiary Narodu Wybranego nie ma, zdaniem Biskupa Rzymu, podstaw biblijnych i jest wynikiem niezrozumienia Bożego planu zbawienia. Wcielony Syn Boży zwraca się najpierw do Izraela, aby

<sup>3</sup> Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”* (14 II 2013), OsRomPol 2013, nr 3–4, s. 31–32.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>5</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 1, Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 147.

go na nowo zgromadzić i zjednoczyć z Bogiem (zob. Mt 15,24). Wybierając Dwunastu, Jezus w sposób profetyczny oznajmia ludowi Starego Przymierza, że nadeszły już czasy ostateczne i Bóg pragnie zawrzeć ze swym umiłowanym narodem Nowe Przymierze, które będzie doskonałym dopełnieniem Starego. Lud Boży, lud dwunastu pokoleń, powstaje więc na nowo i staje się ludem powszechnym<sup>6</sup>.

Powołanie Dwunastu, zdaniem Benedykta XVI, to „najbardziej oczywisty znak woli Jezusa dotyczącej istnienia i misji Jego Kościoła”; świadectwo ciągłości zbawczego posłannictwa, dzięki któremu Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele zbudowanym na fundamencie apostołów. Dwunastu, stwierdza Biskup Rzymu, jest wcieleniem Kościoła wszystkich czasów<sup>7</sup>. Figura ta uzmysławia, że nie można przeciwstawiać Jezusa Kościołowi. Nie ma Chrystusa bez rzeczywistości Kościoła, który został przez Niego stworzony i w którym wciąż się udziela jako zawsze współczesny. Jezus Chrystus i Jego „nowa rodzina” są nierozłączni – konkluduje papież<sup>8</sup>.

Przywołując zdanie św. Klemensa Rzymskiego z *Listu do Kościoła w Koryncie*, Benedykt XVI przypomina, że apostołowie zadbali o to, aby po ich śmierci Dobra Nowina była nadal głoszona. W tym celu ustanowili swych następców, nowych pasterzy, dzięki którym Kościół żyje przez wieki jako tajemnicza wspólnota osób, odzwierciedlając trynitarną komunie samego Boga. Podstawą eklezjalnej wspólnoty jest komunia z Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym. Komunia społeczności zgromadzonej przez Syna Bożego, stwierdza papież, to „specyficzny dar Ducha, owoc miłości będącej darem Ojca i łaski ofiarowanej przez Pana Jezusa”<sup>9</sup>.

Ideę kościelnej komunii należy, zdaniem Biskupa Rzymu, rozumieć jako uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. Posiada ona dwa wymiary: wertykalny i horyzontalny. Kościół jest wspólnotą ludzi z Bogiem i jednocześnie wspólnotą ludzi między sobą. Ta podwójna komunia jest nierozłączna. Życie we wspólnocie z Bogiem i ze sobą wzajemnie, konstatuje Benedykt XVI, stanowi właściwy cel głoszenia Dobrej Nowiny<sup>10</sup>.

Przywołując opis z *Dziejów Apostolskich*, papież wyjaśnia, że komunie wierzących rozpoznaje się po ich trwaniu w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwie (zob. Dz 2,42): „Jedność wierzących karmi się

<sup>6</sup> Zob. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa. Apostołowie i pierwsi uczniowie*, Poznań 2007, s. 8–11; Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”*, s. 32.

<sup>7</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 155.

<sup>8</sup> Zob. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 11–12.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 18–19.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 20.

więc nauczaniem Apostołów (głoszenie słowa Bożego), na które odpowiadają oni jednością wiary, komunią braterską (posługa miłosierdzia), łamaniem chleba (Eucharystia i wszystkie sakramenty) oraz modlitwą osobistą i wspólnotową. To właśnie na tych czterech filarach oparte są komunია i świadectwo w pierwszej wspólnocie wierzących”<sup>11</sup>.

Kościelna komunია wyraża się najpełniej w Eucharystii. Wynika to z faktu, że Eucharystia konstytuuje byt i działanie Kościoła. Benedykt XVI podkreśla za Janem Pawłem II przyczynowy związek pomiędzy zbawczą Ofiarą Chrystusa a samym początkiem Kościoła. Eucharystia buduje Kościół, a Kościół Ją sprawuje<sup>12</sup>. Papież przypomina, że Chrystus, karmiąc Kościół swoim Ciałem – Chlebem Eucharystycznym, jednoczy wierzących ze sobą, z Ojcem i z Duchem Świętym, ale również ze wszystkimi braćmi. Sprawując Eucharystię, wspólnota antycypuje eschatologiczną komunię z Bogiem, czyli zbawienie. Objawia siebie jako owoc miłości Boga do człowieka, jako „nowa rodzina Boża” powołana do przybliżania Odkupiciela każdemu człowiekowi wszystkich czasów. W swoim Kościele Chrystus jest zawsze obecny i nam współczesny<sup>13</sup>.

Pomimo istnienia wiecznotrwałej eklezjalnej komunii miłości (zob. 1 J 1,1n), której fundamentem jest Zmartwychwstały Pan i Dar Ducha Świętego, to jednak od samego początku Kościół doświadcza odrzucania objawionych prawd i rozdarcia we wspólnocie. Społeczność uczniów, osłabiona grzechem, ulega podziałom. Ułomności człowieczeństwa, tzw. ludzki element w Kościele, tak dawniej, jak i dziś, sprawiają, że jesteśmy stale zagrożeni utratą wiary, wzajemnej miłości i braterstwa. Tak więc już na początku, przy kształtowaniu się tożsamości wspólnoty uczniów, do głosu dochodzą siły, które atomizują społeczność (zob. 1 J 2,19). Kierując się kryterium prawdy, rozumianym jako wierność Ewangelii, należy uznać – stwierdza Benedykt XVI – i zaakceptować istnienie w Kościele podziałów oraz „niemożność komunii z tymi, którzy oddalili się od zbawiennej doktryny (zob. 2 J 9-11)”. Rodzący się Kościół miał świadomość tego niebezpieczeństwa, dlatego Nowy Testament bardzo mocno podkreśla obowiązek braterskiej miłości wierzących w Chrystusa<sup>14</sup>.

W związku z nakreśloną powyżej sytuacją, papież zauważa, że „nowa rodzina Boża”, chcąc żyć w jedności i wzajemnej miłości, „potrzebuje kogoś, kto by jej strzegł w prawdzie, i pewnie, rozważnie, autorytatywnie nią kierował. Do pełnienia tej właśnie funkcji – wyjaśnia Biskup Rzymu – została ustanowiona posługa apostołska”. Benedykt XVI z całą mocą podkreśla, że „trwanie Kościoła w danej przez Chrystusa prawdzie” wymaga określonej struktury, sukcesji apo-

<sup>11</sup> EMO, n. 5.

<sup>12</sup> SC, n. 14–15; EMO, n. 79–80; zob. także EdE, n. 21–25, 34–46.

<sup>13</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliższej Chrystusa*, s. 21–22.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 24–25.

stolskiej<sup>15</sup>. Apostołowie i ich następcy, stojący na straży komunii, są gwarantem prawowierności eklezjalnej wspólnoty.

## 2. Apostolska struktura Kościoła: Tradycja i sukcesja

Jak już zostało wcześniej wspomniane, apostołowie i ich następcy są autorytatywnymi stróżami i świadkami powierzonego Kościołowi depozytu wiary. Służą prawdzie i miłości objawionej przez Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI podkreśla, że prawda i miłość to dwa oblicza jedynego i wyjątkowego Bożego daru, który dzięki strukturze apostolskiej Kościoła pozostaje w nim samym nienaruszony i autentyczny, a także dostępny dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Papież wyraźnie stwierdza, że eklezjalną komuniją wzbudza i podtrzymuje Duch Święty, natomiast strzeże i umacnia posługa apostolska<sup>16</sup>.

Podstawą wiecznotrwałej apostolskiej struktury Kościoła, naucza Biskup Rzymu, jest świadectwo apostołów i ich uczniów, przechowywane w pismach Nowego Testamentu, w liturgii i w codziennej praktyce życia wiary. Stanowi ono tzw. Tradycję apostolską. Benedykt XVI stwierdza, że zasada się ona na „przekazywaniu dóbr zbawienia, dzięki któremu społeczność chrześcijańska, w mocy Ducha, staje się trwałą aktualizacją wspólnoty pierwotnej”<sup>17</sup>. Tradycja apostolska jest więc, jak mówi papież, nieprzerwaną aktualizacją aktywnej obecności Jezusa Chrystusa w Jego Kościele, która realizuje się dzięki posłudze apostolskiej (zob. Dz 13,3n; 14,23; 20,28; 1 Tm 4,14; Ef 2,19-22). Nie jest ona jedynie materialnym przekazywaniem słów i wydarzeń z przeszłości, lecz przede wszystkim żywą i skuteczną obecnością Zbawiciela we wspólnocie wierzących (zob. Mt 28,20). Tak rozumiana stanowi fundament i normę Kościoła<sup>18</sup>.

Benedykt XVI podkreśla, że posługa apostołów i ich następców jest rękojmnią Tradycji. Jako „żywa Ewangelia”, Tradycja została podana w całej pełni przez apostołów na podstawie ich wyjątkowego i niepowtarzalnego doświadczenia wiary, które jest przekazywane z woli Chrystusa. Dociera ono za pośrednictwem następców apostołów aż do naszych czasów, w ciągłości wiernej doświadczeniu Dwunastu. Jak Ojciec posłał Syna, tak Syn posyła swych uczniów – apostołów, a oni, aby wypełnić polecenie Pana (zob. Mt 28,19-20), wyznaczają następców – biskupów, którzy dalej w czasie prowadzą misję samego Jezusa Chrystusa. Ten łańcuch apostolskiej posługi, podsumowuje papież, trwa i będzie trwał aż do końca świata<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 26–27.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 28–31.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 35–37. Zob. także Benedykt XVI, *Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej „Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei”*, s. 32.

Analizując wspomniany powyżej tekst Mateuszowej Ewangelii (28,19-20), który zawiera uroczysty nakaz misyjny, Biskup Rzymu wyjaśnia, że posłanie apostołskie zawiera w sobie potrójną posługę: pasterską (*nauczajcie wszystkie narody – czyńcie uczniami wszystkie narody*), liturgiczną (*udzielając im chrztu*) i profetyczną (*uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem*). Gwarantem posłania jest stała obecność Zmartwychwstałego Pana w Jego Kościele (*a oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata*)<sup>20</sup>.

Na podstawie powyższych rozważań widać bardzo wyraźnie, że Tradycja apostołska nierozdzielnie łączy się z sukcesją apostołską. Benedykt XVI tłumaczy, że skoro Tradycja jest trwałą obecnością słów i życia Jezusa w Kościele, to wymaga ona konkretnych osób, świadków, którzy będą jej tradentem (nośnikiem, przekaznikiem). W ten sposób uwidacznia się wyjątkowa wzajemna relacja pomiędzy treścią Tradycji (słowa i czyny Jezusa Chrystusa) a osobą, która ją głosi. Na sukcesję trzeba więc najpierw spojrzeć jako na kontynuację posługi apostołskiej, rękojmię trwania w Tradycji, jako nieprzerwaną więź pomiędzy społecznością Dwunastu a kolegium biskupów, która wyraża się w historycznym łańcuchu następstwa w posłudze. Przy czym, stwierdza Biskup Rzymu przywołując wypowiedź św. Ireneusza z Lyonu, trzeba zauważyć, że ciągłość historyczna stanowi uprzywilejowane miejsce działania i przekazywania Ducha Świętego. Tak więc jest również ciągłością w sensie duchowym, nadprzyrodzonym<sup>21</sup>.

Sukcesja apostołska jest przekazaniem na sposób sakramentalny misji i władzy apostołów ich następcom. Dzięki sukcesji – podkreśla papież – istnieje historyczny i duchowy związek Kościoła z Chrystusem. Kościół pozostaje we wspólnocie wiary i życia ze swoim początkiem: „To, co apostołowie reprezentują w relacjach pomiędzy Panem Jezusem a Kościołem u początku, w sposób analogiczny reprezentuje sukcesja tej posługi w relacjach pomiędzy Kościołem u początku, a Kościołem aktualnie istniejącym. Nie jest to tylko zwykłe materialne powiązanie; jest to raczej historyczne narzędzie, którym Duch posługuje się dla uobecnienia Pana Jezusa, Głowy swego Ludu, za pośrednictwem tych wszystkich, którzy zostali wyświęceni dla pełnienia posługi, przez nałożenie rąk i modlitwę biskupów. Tak więc dzięki sukcesji apostołskiej przychodzi do nas Chrystus: On do nas przemawia w słowach Apostołów i ich następców”<sup>22</sup>.

Tradycja apostołska i sukcesja stanowią konstytutywną strukturę Kościoła. Autentyczna Tradycja wiary dociera od apostołów do współczesnego człowieka poprzez sukcesję biskupów. Ona jest rękojmią trwania w słowach i czynach Jezusa Chrystusa.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 36–37; VD, n. 51.

<sup>21</sup> Zob. Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 40–41; Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. i nałożenia paliuszy „Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa”* (29 VI 2005), OsRomPol 2005, nr 9, s. 16–17.

<sup>22</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 42–43.

### 3. Misja Kościoła

Misja powołanej przez Jezusa Chrystusa wspólnoty – „nowej rodziny Bożej” – została nakreślona, zdaniem Benedykta XVI, już w momencie ustanowienia Dwunastu. Papież zwraca uwagę, że Jezus dokonuje tego ważnego wyboru w sposób symboliczny „na górze” i w dodatku *po całonocnej modlitwie* (zob. Łk 6,12n). Wszystkie ważne wydarzenia zbawcze opisywane przez Ewangelistów umiejscowione są „na górze” i ściśle związane z modlitwą, czyli dokonują się w wyjątkowej relacji Syna Bożego z Ojcem, w tajemniczym dialogu Osób Boskich. Chrystus powołuje apostołów w zjednoczeniu z Ojcem, zgodnie z powierzoną Mu przez Ojca misją. W ten sposób posłannictwo Syna ma być niejako odwzorowane w posłannictwie Jego uczniów i ich następców, w misji Kościoła. Biskup Rzymu podkreśla, że nikt nie może uczynić sam siebie apostołem i nikt nie może sam sobie zlecić apostołskiej posługi. Misja Kościoła jest zakorzeniona w jedności woli Jezusa z wolą Ojca<sup>23</sup>.

Opierając się na egzegezie biblijnej perykopy z Ewangelii według św. Marka, opisującej w sposób syntetyczny ustanowienie Dwunastu (Mk 3,13-19), Benedykt XVI zauważa, że Jezus wyznacza apostołom podwójną funkcję, która jest nie tylko konkretnym zadaniem, ale również określa ich tożsamość: *aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki*. Uczniowie mają przebywać z Nauczycielem oraz głosić Dobrą Nowinę o zbawieniu. Dwunastu ma być z Jezusem, aby Go poznać, aby osiąść o Nim określoną wiedzę, nie tylko tę powierzchowną, zewnętrzną, dostępną dla wszystkich. Apostołowie mają poznać Jezusa w Jego wyjątkowej relacji z Ojcem, zbliżyć się do Jego Tajemnicy i stać się Jego świadkami<sup>24</sup>; „od zewnętrznego przebywania razem z Nim muszą przejść do wewnętrznej jedności z Jezusem”<sup>25</sup>.

Papież zauważa, że świadectwo uczniów jest ze swej istoty posłaniem. Widać to bardzo wyraźnie na przykładzie chrystofanii, których celem jest zebranie na nowo uczniów, aby świadczyli, że Jezus zmartwychwstał i jest Źródłem życia<sup>26</sup>. Bycie w jedności z Jezusem wymaga więc głoszenia Jego orędzia. Uczniowie mają być posłańcami, wysłannikami, heroldami, czyli właśnie „apostołami”. Mistrz posyła ich najpierw *do zagubionych owiec Izraela* (zob. Mt 10,5-6; 15,24), a następnie *na cały świat* (zob. Mk 16,15), *do wszystkich narodów* (zob. Mt 28,19; Łk 24,47), *aż po krańce świata* (zob. Dz 1,8). Izrael, jako lud Boży

<sup>23</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 147–148.

<sup>24</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 15.

<sup>25</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 149–150. Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie na spotkaniu z seminarzystami w seminarium duchownym „Aby Mu towarzyszyli i by mógł ich wysłać”* (24 IX 2011), *OsRomPol* 2011, nr 12, s. 30–31.

<sup>26</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 295–302.

Starego Przymierza, posiadał pierwszeństwo w usłyszeniu Ewangelii. Nie skorzystał jednak z tego przywileju. Pozostał ludem umiłowanym przez Boga, ale jego pierwotne wybraństwo zostało przez ofiarę Chrystusa rozszerzone na wszystkie ludy i narody. W ten sposób uwidacznia się jeszcze bardziej powszechność i wiecznotrwałość misji apostołów<sup>27</sup>.

Papież podkreśla ścisłą łączność pomiędzy zadaniem towarzyszenia Jezusowi oraz funkcją wysłannika. Bycie z Mistrzem należy, zdaniem Biskupa Rzymu, rozumieć dynamicznie, bowiem zakłada ono przejęcie Jego misji. Tak jak Jezus jest posłany przez Ojca, tak i Dwunastu zostaje posłanych przez Zbawiciela. Uczestniczą tym samym w tajemnicy Chrystusa, którego cały byt jest misją. Apostołowie, przebywając z Jezusem, uczą się bycia z Nim jedno, nawet wtedy, gdy zostaną posłani i znajdują się fizycznie od Niego daleko<sup>28</sup>. Podejmowana przez nich ewangelizacja, podsumowuje Biskup Rzymu, „nie będzie zatem niczym innym, jak głoszeniem tego, czego się samemu doświadczyło, i zaproszeniem do wejścia w tajemnicę wspólnoty z Jezusem (zob. 1 J 1,3)”<sup>29</sup>.

Analizując Markowe i Mateuszowe perykopy o powołaniu uczniów (a szczególnie fragmenty: Mk 3,14n; Mt 10,1), Benedykt XVI stwierdza, że pierwszym zadaniem Dwunastu jest przepowiadanie, czyli głoszenie orędzia o zbawieniu przyniesionym przez Jezusa Chrystusa. Apostołowie mają skoncentrować się na zwiastowaniu Dobrej Nowiny i proklamowaniu nadejścia Królestwa Bożego. Wypełniając tę misję będą gromadzić wokół Jezusa ludzi i tworzyć nową rodzinę Bożą. Tak więc nie chodzi tu tylko o słowo, nauczanie, czy głoszenie idei zbawczych, ale o doprowadzenie słuchaczy do spotkania z żywą osobą Jezusa Chrystusa, a przez to do głębokiej przemiany życia, tak, aby i oni stali się, w pełnym tego słowa znaczeniu, uczniami – apostołami Ewangelii<sup>30</sup>.

Posługa Dwunastu nie jest łatwa ani zawsze satysfakcjonująca. Dobra Nowina napotyka w świecie na sprzeciw ze strony mocy zła. Dlatego Jezus daje apostołom władzę wypędzania złych duchów oraz leczenia z chorób i słabości. Uczniowie będą czynili to samo, co ich Mistrz. Będą egzorcyzmować i przyzywać Ducha Świętego, aby uleczył i napełnił chorych na duszy i na ciele swoją łaską. Apostołowie, działając w Imię Jezusa Chrystusa i Jego mocą, mają uwalniać świat od demonów i lęku przed nimi. Dzięki wierze w Jezusa Chrystusa i działaniu Jego Ducha we wspólnocie wierzących chrześcijanin zostaje uwolniony od wszelkich zagrożeń<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 15–17.

<sup>28</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 150.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *Blisko, najbliżej Chrystusa*, s. 15; PF, n. 6; AM, n. 160–171; zob. także KK, n. 8.

<sup>30</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 150; PF, n. 7; VD, n. 90–120.

<sup>31</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 150–152.

Papież pojmuje posługę egzorcyzmowania nie tylko jako wyrzucanie złych duchów, wyzwalanie człowieka i oczyszczanie świata z mocy zła. Świat został stworzony przez Boga jako rzeczywistość rozumna. Stwórca jest jedynym jego panem. Demon naruszył ład stworzenia. Egzorcyzmowanie to także przywracanie stworzeniu racjonalności, wyrywanie świata z chaosu przypadkowości, umieszczanie świata w przestrzeni rozumu (*ratio*), której źródłem jest odwieczny stwórca Rozum<sup>32</sup>.

Biskup Rzymu przypomina, że Ewangelia według św. Mateusza wyraźnie mówi o misji uzdrawiania w sensie medycznym. Jezus uzdrawiał chorych, ale czynił to w tym celu, aby skierować całą uwagę człowieka na Boga. Cuda Jezusa miały za zadanie doprowadzenie ludzi do wiary w miłosiernego Ojca. Były znakami nadchodzącego Królestwa Bożego i uwiarygodniały boskie posłannictwo Jezusa. Podobnie polecenie skierowane do uczniów, aby *leczyli wszystkie choroby i wszystkie słabości* (Mt 10,1) ma wskazywać na dzieło odkupienia, na potęgę i miłosierdzie Boga wobec całego stworzenia. Uzdrawianie mocą Bożą jest, zdaniem Benedykta XVI, wezwaniem do wiary w Boga, w Jego dobroć, ale także jest wezwaniem do posługiwania się danym przez Stwórcę rozumem. Papież przestrzega przed magicznym traktowaniem daru uzdrawiania, tzn. takim, które nie prowadzi do jedynego i prawdziwego Boga. Biorąc pod uwagę fakt, że człowiek jest jednością duszy i ciała, każde uzdrowienie należy postrzegać w jego psychofizycznej jedności i zawsze odnosić do miłosiernego działania Boga<sup>33</sup>.

Benedykt XVI podkreśla, że Kościół, będąc „nową rodziną Bożą”, podejmuje także konkretną posługę miłości – *caritas*<sup>34</sup>. Wyływa ona z natury Kościoła i jest niezbywalnym wyrazem jego istoty. Caritas Kościoła jest przejawem miłości trynitarniej samego Boga. Wspólnota eklezjalna jest posłana do świata jako świadek miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego: Ojca, który motywowany miłością posyła na świat swego Jednorodzonego Syna, aby dokonał dzieła odkupienia (zob. J 3,16); Syna, który umierając na krzyżu daje najwyższy dowód miłości (zob. J 19,28-30; J 15,13); Ducha, który posłany od Ojca i Syna obdarza uczniów wewnętrzną mocą do dawania świadectwa i uzdalnia do miłowania braci (zob. J 15,26-27; Mt 10,19-20; Mk 13,11; Łk 12,11-12)<sup>35</sup>.

Biskup Rzymu przypomina: „Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość

<sup>32</sup> Ibidem, s. 151–152.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 152–153.

<sup>34</sup> CV.

<sup>35</sup> DCE, n. 19.

jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi<sup>36</sup>.

Wspólnota eklezjalna powinna się troszczyć, „by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie”. Ponadto papież stwierdza, że posługa miłości wykracza poza widzialne granice Kościoła i obejmuje każdego człowieka. Kościół ukształtowany jako dzieło trynitarnej miłości Boga, chcąc być wierny swemu powołaniu, nie może nie podejmować dzieł miłości – konstatuje Biskup Rzymu<sup>37</sup>. Świadczenie miłości jest zadaniem całej wspólnoty kościelnej, na wszystkich jej poziomach. „Świadomość tego zadania odgrywała w Kościele rolę konstytutywną od samych jego początków. »Ci wszyscy, którzy uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby« (Dz 2, 44-45)<sup>38</sup> – konkluduje Benedykt XVI.

### Zakończenie

Lektura różnych pism Benedykta XVI: encyklik, adhortacji, katechez, przemówień, homilii pozwala na stwierdzenie, że tajemnica Kościoła stanowi dla niego *rację i pasję życia*. Sam zresztą użył takiego sformułowania podczas ostatniego spotkania z Kolegium Kardynałów 28 lutego 2013 r. Przywołał wtedy słowa znanego teologa Romana Guardiniego, który w swej książce wydanej w roku zatwierdzenia Konstytucji *Lumen gentium* napisał m.in.: „Kościół »nie jest instytucją szczegółowo wymyśloną i skonstruowaną [...], ale jest żywą rzeczywistością [...]. Żyje on na przestrzeni czasu i dojrzewa, jak każda żywa istota, przeobrażając się [...]. A jednak w swojej naturze pozostaje zawsze ten sam, i jego sercem jest Chrystus«<sup>39</sup>.

Powyższe stwierdzenia Guardiniego doskonale obrazują idee przewodnie eklezjologii Benedykta XVI. Kościół jest w jego myśli rzeczywistością dynamiczną, skoncentrowaną na Osobie Jezusa Chrystusa – swojego założyciela, nieustannie ożywianą przez Ducha Świętego, który uzdalnia wierzących do dawania świadectwa. Dzięki wspólnotnie eklezjalnej Chrystus jest wciąż głoszony i uobecniany. A ponadto, moc Ducha sprawia, że Kościół Chrystusowy żyje, rośnie i rozwija się we wspólnotach uczniów i w świecie.

Zgodnie ze słowami papieża, Chrystus w swoim Kościele nadal wędruje przez dzieje. Jest to możliwe dzięki określonej strukturze: apostołskiej Tradycji

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, n. 25; AM, n. 133.

<sup>38</sup> DCE, n. 20.

<sup>39</sup> Cyt. za: Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z Kolegium Kardynałów „Kościół budzi się w duszach”* (28 II 2013), OsRomPol 2013, nr 3-4, s. 8.

i sukcesji. Jako „nowa rodzina Boża” głosi Ewangelię, proklamuje nadejście Królestwa Bożego, czyni uczniami Chrystusa, leczy na ciele i na duszy, a także podejmuje konkretną posługę miłości – *caritas*. Daje tym samym świadectwo trynitarniej miłości Boga i staje się przez to wiarygodnym tradentem zbawienia.

### **The Church of Jesus Christ. A sketch of the ecclesiology of Benedict XVI**

**Summary.** In the teachings of Pope Benedict XVI, the Church is a dynamic reality, focused on Jesus Christ, its founder, and constantly animated by the Holy Spirit, who bestows upon the faithful the ability to testify. Owing to the ecclesiastic community, Christ is still preached and manifested. The power of the Holy Spirit makes Christ's Church live, grow and develop in the followers' communities and in the world.

In His Church, Christ constantly wanders through history. This is possible owing to the particular structure: Apostolic Tradition and succession. His “God's new family” preaches the Gospel, proclaims the coming of God's Kingdom, makes one a disciple of Christ, heals the body and soul, as well as undertakes the service of love – *caritas*. By this, it gives testimony to the Trinitarian love of God and becomes a trustworthy tradent of salvation.

**Key words:** Church, genesis of Church, Apostolic Tradition, apostolic succession, mission of Church.

### **Die Kirche Jesu Christi. Eine Skizze zur Ekklesiologie von Benedikt XVI.**

**Zusammenfassung.** Die Kirche ist in der Verkündigung von Benedikt XVI. eine dynamische Wirklichkeit, die auf der Person Jesu Christi – ihres Gründers konzentriert ist und immerwährend vom Heiligen Geist lebendig gemacht wird, der die Gläubigen zum Zeugnis befähigt. Dank der ekklesialen Gemeinschaft wird Christus ständig verkündigt und vergegenwärtigt. Die Kraft des Heiligen Geistes macht die Kirche lebendig, lässt sie wachsen und sich in den Gemeinschaften der Jünger und in der Welt entfalten.

In seiner Kirche wandelt Christus weiterhin durch die Geschichte. Dies ist möglich dank der entsprechenden Struktur: der apostolischen Tradition und der Sukzession. Als eine neue „Familie Gottes” verkündet die Kirche das Evangelium und die Nähe des Gottesherrschaft, macht Menschen zu Jüngern Christi, heilt an Leib und Seele und unternimmt auch den Dienst der Liebe – *caritas*. Sie gibt dadurch das Zeugnis von der dreieinen Liebe Gottes und wird dadurch zum glaubwürdigen Vermittler des Heils.

**Schlüsselworte:** Die Kirche, die Entstehung der Kirche, der Apostolischen Tradition, die apostolische Sukzession, die Sendung der Kirche.



**Ryszard Hajduk CSsR**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## PREEWANGELIZACJA I WSPÓŁCZESNE MOŻLIWOŚCI JEJ URZECZYWISTNIENIA

**Streszczenie.** Pierwszym zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii całemu światu. Aby Ewangelia dosięgła ludzkich serc i została zaakceptowana, muszą oni być właściwie przygotowani. Przed Vaticanum II preewangelizacja nie była uważana za integralną część misji Kościoła. Została opisana jako faza prekerymatyczna przygotowująca ludzi do skutecznego zasiewu ewangelicznego. Mimo że po Soborze Watykańskim II, termin „preewangelizacja” był odległy, nie jest całkowicie nieobecny w teologii. Zwrócić trzeba uwagę na jego rolę w inspirowaniu ludzi do refleksji nad istnieniem, pragnieniami i potrzebami, a także nad otaczającą rzeczywistością. W dzisiejszych czasach, przygotowanie do przekazania Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie musi uwzględniać ideologiczny i kulturowy, jak i intelektualny, etyczny i estetyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Odbiorcy tak prowadzonej preewangelizacji mogą wtedy zobaczyć, że człowiek jest dla siebie pytaniem, na które może w pełni odpowiedzieć jedynie w świetle Ewangelii.

**Słowa kluczowe:** preewangelizacja, ewangelizacja, Ewangelia, Kościół, duszpasterstwo.

Pierwszym zadaniem Kościoła jest proklamacja Ewangelii całemu światu. Istotą jego posłannictwa jest głoszenie tego, co otrzymał od Boga, w co uwierzył i co Chrystus polecił mu przekazywać dalej. Dlatego Kościół zwraca się ku narodom i ludziom, którzy jeszcze nie znają Chrystusa, aby nieść im prawdę Ewangelii (misja *ad gentes*)<sup>1</sup>. Z kolei w krajach chrześcijańskich dawnej daty, w których wielu ochrzczonych utraciło żywy sens wiary lub też nie uważa siebie za członków nowego ludu Bożego, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał, Kościół podejmuje dzieło „nowej ewangelizacji” albo „reewangelizacji”<sup>2</sup>.

Aby Ewangelia mogła dotrzeć do serc ludzkich i być przez nie przyjęta, potrzeba ich odpowiedniego przygotowania. Tak czyni sam Bóg, który w czasach Starego Testamentu przygotowuje ludzi na przyjęcie Dobrej Nowiny o Jezusie,

---

Adres/Address/Anschrift: ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, e-mail: reich-hart@wp.pl

<sup>1</sup> DM, n. 6.

<sup>2</sup> RMis, n. 33.

Zbawicielu świata przez proroków, aby w czasach ostatecznych przemówić do nich przez swego Syna (por. Hbr 1,2). W takim działaniu znajduje wyraz Boża pedagogia, dzięki której ludzie odnajdują drogę do wiary w Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię. Dlatego też Stary Testament może być uznany za preewangelizację<sup>3</sup>. Podobnie można interpretować działanie Ducha Świętego „w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach”<sup>4</sup>. Ich pojawienie się w historii to *praeparatio evangelica*, czyli preewangelizacja, gdyż w wielu rozmaitych zwyczajach i poglądach można dostrzec odniesienie do nauki Biblii i orędzia Ewangelii. W ten sposób Bóg przygotowuje świat na narodziny Chrystusa i na przyjęcie Jego objawienia.

Kościół podejmujący dzieło preewangelizacji „naśladuje” Boga usposabiającego ludzi do przyjęcia Jego zbawczej prawdy i łaski. Czyni to w przestrzeni życia społecznego, gdy wierzący, angażując się w budowanie bardziej ludzkiego świata, starają się przezwyciężyć występujące we współczesnym klimacie ideowo-kulturowym uprzedzenia względem Ewangelii<sup>5</sup>. Podobnie dzieje się w środowisku rodzinnym, w którym rodzice chrześcijańscy poprzez miłość okazywaną swojemu potomstwu wypełniają dzieło „preewangelizacji serc”<sup>6</sup>. W każdej sytuacji Kościół winien mieć na uwadze uprzednie przygotowanie zarówno poszczególnych osób, jak i całych środowisk na zasiew słowa Bożego.

Dlatego też w niniejszym opracowaniu ukazana zostanie istota oraz cel preewangelizacji będącej przedmiotem refleksji teologicznej Kościoła katolickiego zarówno przed Soborem Watykańskim II, jak w okresie po nim następującym. Następnie zaprezentowana zostanie jej specyfika w odniesieniu do całego dzieła ewangelizacji oraz jej funkcja w perspektywie bezpośredniej proklamacji orędzia chrześcijańskiego. Refleksję nad preewangelizacją uwieńczy prezentacja najważniejszych aspektów jej urzeczywistnienia z uwagi na posłannictwo Kościoła i potrzeby współczesnego świata.

## 1. Istota i cel preewangelizacji

Zarówno przed Soborem Watykańskim II, jak i w następującym po nim okresie preewangelizacja jako przygotowanie ludzi na przyjęcie Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie budzi zainteresowanie teologów, którzy mają na

<sup>3</sup> L.A. Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*, t. 1. *Hermenéutica bíblica*, Madrid 1986, s. 47.

<sup>4</sup> EN, n. 53; RMis, n. 29.

<sup>5</sup> P. Lakeland, *The Liberation of the Laity. In Search of an Accountable Church*, New York–London 2003, s. 229.

<sup>6</sup> A. Daigneault, *Du cœur de pierre au cœur de chair. À travers les crises de la vie*, Paris 2004, s. 171.

uwadze procesy zachodzące w świecie oraz sytuację egzystencjalną człowieka i jego potrzeby. W teologii posoborowej termin „preewangelizacja” jest mniej używany, chociaż działalność preewangelizacyjna prowadzona jest dalej<sup>7</sup>. Zaistnienie takiego stanu można wyjaśnić tym, że preewangelizacja urzeczywistniana przez świadectwo życia wierzących i ich zaangażowanie się w kształtowanie współczesnego świata jest traktowana jako rzeczywisty sposób prowadzenia dzieła ewangelizacji<sup>8</sup>.

### 1.1. Preewangelizacja przed Soborem Watykańskim II

Przed Soborem Watykańskim II preewangelizacji nie uważano za integralną część misji Kościoła. Terminem tym określano jego aktywność w świecie służącą przygotowaniu ludzi na skuteczny zasiew Ewangelii. Jej celem było stworzenie klimatu, w którym ludzie mogliby otworzyć się na działanie słowa Bożego i w odpowiedzi na jego przyjęcie z wiarą podjąć decyzję o przystąpieniu do chrztu<sup>9</sup>. Preewangelizacja rozumiana była jako stadium poprzedzające głoszenie kerygmatu chrześcijańskiego oraz przygotowujące ludzi do jego przyjęcia<sup>10</sup>.

Kościół był świadom, że sytuacja materialna i psychologiczna bardzo często utrudnia ludziom przyjęcie wiary. W wielu środowiskach chrześcijaństwo traktowane było jako zbiór legend czy też praktyk religijnych, będących przejawem folkloru. Ludziom skupionym na pomnażaniu dóbr materialnych i osiaganiu coraz wyższego poziomu rozwoju cywilizacyjnego tego rodzaju praktyki wydawały się zbyteczne. Przekazowi orędzia o zbawieniu w Jezusie Chrystusie nie sprzyjał także zanik poczucia winy u wielu ludzi oraz utrata świadomości panowania grzechu w ich życiu<sup>11</sup>.

W takiej sytuacji należało podjąć działania służące przygotowaniu do ewangelizacji, czyli preewangelizację. Jej celem było poddanie w wątpliwość bezpieczeństwa opartego na posiadaniu dóbr materialnych czy dysponowaniu środkami technicznymi. Chodziło również o pogłębienie wrażliwości na to, co niewidzialne, a także o pobudzenie gotowości do przyjęcia darów Bożych. Służyła temu refleksja nad rzeczywistością śmierci oraz nad istnieniem tego, czego nie da się zmierzyć ani zważyć, a odgrywa istotną rolę w życiu ludzi, kształtując ich sposób myślenia oraz nawiązywania relacji z bliźnimi. Istotnym celem preewangelizacji

<sup>7</sup> S. Dyk, *Pre-ewangelizacja*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2003, t. 2, s. 111.

<sup>8</sup> EN, n. 51.

<sup>9</sup> R.P. McBrien, *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008, s. 169; D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth. Catholic Social Teaching*, New York 2012, s. 223.

<sup>10</sup> L.T. Tacorda, *Alfonso M. Nebreda, S.J. (1926-) and the Missionary Problem of Pre-evangelization*, Roma 1995, s. 46.

<sup>11</sup> P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, s. 180; D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, „Gregorianum” 1960, t. 41, s. 433.

było odsłanianie przed ludźmi prawdy o grzechu i wzywianie do odpowiedzialności za podejmowane przez nich decyzje<sup>12</sup>.

Preewangelizacja miała pokazać, że rzeczywistość ludzka i różne jej elementy (rozstrzygnięcia dokonywane w sumieniu, rozwój społeczny i ekonomiczny, aspiracje duchowe) potrzebują odniesienia do innej wyższej rzeczywistości, która je obejmuje, czyli do odkupieńczej miłości Bożej. Zwłaszcza w doświadczeniu cierpienia i nieszczęścia człowiek skłonny jest dostrzec potrzebę wiary, która umożliwia mu wędrówkę poprzez „noc ciemną”. W takich też sytuacjach mocniej dochodzi do głosu pytanie o grzech i o odkupienie<sup>13</sup>.

Preewangelizacja miała prowadzić do poznania prawdziwego sensu tego, co święte oraz samego Boga – źródła wszelkiej świętości. Ważną rolę w tym względzie odgrywała „księga przyrody”, której właściwa lektura prowadziła do odkrycia istnienia Stwórcy świata. Dopiero następnym krokiem było odwołanie się do Biblii ukazującej ludziom prawdę o zbawczym działaniu Boga osobowego, przez którego wszystko zostało stworzone<sup>14</sup>.

Przed Soborem Watykańskim II działalność preewangelizacyjna traktowana była jako stadium przygotowania „fundamentu” dla proklamacji prawdy Chrystusowej, przyswojenia sobie języka używanego przez ludzi oraz dostrzeżenia konkretnych jednostek ludzkich, a także wpływu wywieranego na nie przez środowisko. Nie należało bowiem tylko oddziaływać na jednostki, lecz należy także zwracać uwagę na struktury i mentalność panującą w określonym środowisku. Preewangelizacja była traktowana jako czas przemiany myślenia, czyli wyjaśnienia pojęć oraz ukierunkowania ludzi na przyjęcie wiary. Kościół miał świadomość, że w środowiskach prechrześcijańskich pewne pojęcia mogą nie być zrozumiałe (dusza, zbawienie, wiara). Wypływał stąd wniosek, że nie wystarczy tylko głosić orędzia Ewangelii, ale najpierw trzeba zadbać o wyjaśnienie istotnych terminów używanych przez chrześcijan<sup>15</sup>.

Wiodącą zasadą preewangelizacji był antropocentryzm<sup>16</sup>. Preewangelizacja skupiała się na człowieku oraz jego problemach i potrzebach. Miała ona na uwadze całego człowieka ze wszystkimi jego doświadczeniami i wartościami, żyjącego w konkretnej sytuacji. Chodziło bowiem o to, by troski o proklamację Ewangelii nie sprowadzić do zadbania o zrozumiały przekaz słów, lecz by Dobra Nowina o Chrystusie stanowiła dla ludzi wyzwanie do poszukiwania prawdziwego

<sup>12</sup> A.M. Nebreda, *Session d'étude de asiatique sur la catéchèse missionnaire*, „Lumen Vitae” 1962, t. 4, s. 631.

<sup>13</sup> D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, s. 435; A.M. Nebreda, *Session d'étude de asiatique sur la catéchèse missionnaire*, s. 631.

<sup>14</sup> D. Grasso, *Il kerigma e la predicazione*, s. 434.

<sup>15</sup> L.T. Tacorda, *Alfonso M. Nebreda...*, s. 48.

<sup>16</sup> A.M. Nebreda, *Session d'étude de asiatique sur la catéchèse missionnaire*, s. 631; L.T. Tacorda, *Alfonso M. Nebreda...*, s. 49.

sensu życia. W tej perspektywie głoszenie Ewangelii nie mogło polegać już tylko na mówieniu o zbawieniu *do* ludzi, lecz również *ze względu na dobro* ludzi powołanych przez Boga do pełni życia.

W dziele preewangelizacji ważną rolę przypisywano apologetyce, która idąc w parze ze świadectwem życia, miała przyczynić się do przezwyciężenia uprzedzeń względem religii. Dostrzegano również wpływ wierzących na środowiska i panujący w nich klimat ideowy. Dlatego postulowano zmianę struktur kościelnych oraz zakładanie wspólnot chrześcijańskich, dzięki którym duch ewangeliczny mógłby mocniej przenikać życie społeczne. Za środki służące preewangelizacji uważano szpitale, szkoły i inne instytucje prowadzone przez Kościół. Ich działalność miała skierować uwagę ludzi ku wierze oraz przygotować ich do słuchania i przyjęcia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie<sup>17</sup>.

## 1.2. Posoborowe podejście do preewangelizacji

W teologii po Soborze Watykańskim II termin „preewangelizacja” schodzi na dalszy plan<sup>18</sup>. Nie oznacza to jednak, że jest całkowicie nieobecny w refleksji Kościoła. Wciąż bowiem nie wszyscy ludzie są przygotowani na przyjęcie Ewangelii i dlatego należy ich odpowiednio przysposobić do słuchania słowa Bożego przez preewangelizację<sup>19</sup>. Jej celem jest obudzenie w ludziach pragnienia głębszego poznania Boga i Ewangelii, która inspiruje do postawienia sobie najistotniejszych pytań egzystencjalnych. Wtedy to preewangelizację można określić jako proces służący usposobieniu człowieka do otwarcia się na Dobrą Nowinę, aby mógł zobaczyć pragnienie swego serca, któremu wychodzi naprzeciw orędzie Ewangelii<sup>20</sup>.

Inną racją przemawiającą za tym, by nie osłabło zainteresowanie zagadnieniem preewangelizacji, jest fakt, że w niektórych sytuacjach nie można głosić Ewangelii, gdyż mogłaby zostać natychmiast odrzucona. Wówczas to świadectwo wierzących nie jest jeszcze właściwą ewangelizacją, gdyż stanowi etap prekerygmatyczny i sprowadza się do pozyskiwania uwagi niewierzących. Dokonuje się to dzięki wypływającej z wiary postawie chrześcijańskiej, która znajduje wyraz

<sup>17</sup> V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums*, Salzburg 1957, s. 319; P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, s. 180; M.C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Torino 1998, s. 79.

<sup>18</sup> G. Criveller, *Dar razón de las cosas de nuestra fe. Géneros literarios y misión jesuítica en China al final del periodo Ming*, w: *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, red. P. Chinchilla, A. Romano, México 2008, s. 207.

<sup>19</sup> V.J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, London 2004, s. 44; A. Dulles, *Evangelization for the Third Millennium*, New York 2009, s. 68.

<sup>20</sup> F.D. Kelly, *The Mystery We Proclaim. Catechesis for the Third Millennium*, Huntington 2008, s. 115; F. Darcy-Berube, *Religious Education at a Crossroads. Moving on in the Freedom of the Spirit*, Mahwah 1995, s. 42.

w przyjaźni, życzliwości, dziełach miłosierdzia i miłości bliźniego. Tego rodzaju zachowanie można nazwać preewangelizacją albo też obecnością świadków żywej wiary<sup>21</sup>.

Kościół chce być obecny poprzez swych członków we wszystkich środowiskach wśród różnych grup społecznych. Tam zadaniem wierzących jest poznać ludzi i prowadzić dialog z tymi, którzy reprezentują inne religie lub są zwolennikami jakichś ideologii<sup>22</sup>. Powinni oni ukazywać ludziom miłość Chrystusa, dzieląc ich problemy ekonomiczne i społeczne. Wtedy też chrześcijanie urzeczywistniają w swym postępowaniu prawdę Ewangelii, której jeszcze nie głoszą słowami. Prowadzą w ten sposób ludzi do zbawienia i dzięki nim zaczyna błyszczyć w świecie tajemnica Chrystusa<sup>23</sup>. W ten sposób przygotowują serca ludzkie na przyjęcie orędzia Ewangelii. Procesu tego jednak nie można jeszcze nazwać w sensie ścisłym ewangelizacją. Ta bowiem staje się dopiero w pełni możliwa wówczas, gdy otworzą się drzwi na głoszenie słowa Bożego<sup>24</sup>.

Preewangelizacja to działania poprzedzające ewangelizację albo też równoczesne z nią, dzięki którym ludzie otwierają serca na Ewangelię i przyjmują postawę gotowości do nawrócenia<sup>25</sup>. Chodzi o to, by zainteresować człowieka duchowym wymiarem rzeczywistości, usuwając równocześnie z jego serca bariery uniemożliwiające przyjęcie Dobrej Nowiny o zbawieniu w Chrystusie. Z jednej strony preewangelizacja skupia się na człowieku i jego potrzebach duchowych, a z drugiej strony dąży do ukazania wiarygodności chrześcijaństwa.

Obecność wierzących w świecie i ich szlachetna postawa prowokują ludzi do postawienia sobie istotnych pytań egzystencjalnych<sup>26</sup>. Spotykając się ze wspaniałomyślną miłością, człowiek niewierzący czuje się sprowokowany do postawienia sobie pytania o jej źródło. W kontakcie z wyznawcami Chrystusa ludzie zaczynają inaczej patrzeć na swoje podstawowe doświadczenia egzystencjalne. Mogą się wówczas przekonać, że przyczyną ich cierpienia często jest brak należytego poszanowania godności ludzkiej oraz pogwałcenie zasad moralnych<sup>27</sup>.

Preewangelizacja przypomina znaną z retoryki zasadę *captar benevolentiae*, czyli stanowi zespół działań zmierzających do pozyskania przychylności in-

<sup>21</sup> K. Gründig, *Mission im Wandel – ein neues Paradigma für Kirche und Gemeinde heute? Anfragen und Anstöße durch die Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) und die Bethlehem Mission Immensee (BMI), Immensee, Schweiz*, Berlin 2006, s. 68.

<sup>22</sup> DM, n. 11; G. O'Collins, *Living Vatican II. The 21st Council for the 21st Century*, Mahwah 2006, s. 187.

<sup>23</sup> DM, n. 12.

<sup>24</sup> DM, n. 13; D. Grasso, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, w: *Evangelisation*, red. M. Dhavamony, Roma 1975, s. 30.

<sup>25</sup> P. Mąkosa, *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, „Katecheta” 2010, nr 7–8, s. 26.

<sup>26</sup> EN, n. 21.

<sup>27</sup> H. Carrier, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Roma 1997, s. 21.

nych ludzi<sup>28</sup>. Chodzi o dostrzeżenie i uznanie dobra występującego w danym środowisku, a zatem konieczna jest jego odpowiednia znajomość. Trzeba również mieć na względzie uprzedzenia i zarzuty dotyczące życia religijnego, a także być gotowym dialogować na temat wartości ludzkich, występujących w danej kulturze i „poprzedzających” Ewangelię. Wszystko to służy pozyskaniu zainteresowania ludzi dla Dobrej Nowiny oraz przygotowaniu ich umysłów i serc na przyjęcie Ewangelii.

Preewangelizacja to nawiązanie relacji z przyszłymi chrześcijanami przez miłość, pomoc, przykład, współistnienie, obecność<sup>29</sup>. Zanim gdzieś głoszona jest Ewangelia, pojawia się u chrześcijan gotowość do służenia innym. Jest to świadectwo wspierające ewangelizację o doniosłym znaczeniu ze względu na humanitarny charakter. Podobnie jak w okresie przedsoborowym, również i dzisiaj znajduje ono swoje instytucjonalne ucieleśnienie w działalności szkół, szpitali, ośrodków pomocy społecznej czy placówek wychowawczych. Pełna życzliwości obecność wśród ludzi, praca na rzecz rozwoju ludzkości, świadectwo godnego życia – wszystko to odgrywa istotną rolę w rozwoju dzieła ewangelizacji. Żaden z tych elementów nie może jednak zastąpić proklamacji słowa Bożego ani je wykluczać.

## 2. Preewangelizacja a dzieło ewangelizacji

Ewangelizować to dzielić z innymi Boży dar zbawienia, głosząc światu Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, który objawia się ludziom jako miłość i komunია<sup>30</sup>. Ewangelia jest orędziem niosącym zbawienie (por. Rz 1,16). Jest czymś więcej niż pozytywnie brzmiącą informacją, wywołuje u ludzi głębokie poruszenie i reakcję w postaci nawrócenia, a więc jest to Dobra Nowina, która „tworzy fakty i zmienia życie”<sup>31</sup>. W chrześcijańskim orędziu zbawienia zawarta jest pełnia objawienia danego ludziom w Jezusie Chrystusie. Przez słowa Ewangelii sam Chrystus zwraca się do ludzi, dotyka ich serc i otwiera je na dar Bożego odkupienia<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> A. Dulles, *A History of Apologetics*, San Francisco 2005, s. 13; J. Aldazábal, *El ministerio de la homilia*, Barcelona 2006, s. 25.

<sup>29</sup> D. Grasso, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, w: *Evangelisation*, s. 31–32.

<sup>30</sup> M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, Milan 1988, s. 211; A. Dulles, *Vatican II and Evangelization*, w: *The New Evangelization. Overcoming the Obstacles*, red. S. Boguslawski, R. Martin, Mahwah 2008, s. 3.

<sup>31</sup> SpS, n. 2; H.J. Klauck, *Volk Gottes und Leib Christi oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder. Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute*, w: *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, red. G. Koch, J. Pretscher, Würzburg 1994, s. 10.

<sup>32</sup> P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, s. 86.

Ewangelizacja w węższym znaczeniu tego słowa oznacza proklamację orędzia chrześcijańskiego skierowaną do niewierzących. Jej adresatem są „narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielić wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi”<sup>33</sup>. W szerszym znaczeniu termin „ewangelizacja” obejmuje całe posłannictwo Kościoła. W tej perspektywie jest ona łaską i właściwym powołaniem Kościoła, wyrazem jego najgłębszej tożsamości<sup>34</sup>. Pojęcie to obejmuje całą duszpasterską działalność Kościoła, zorientowaną na przekaz radosnej nowiny o zbawieniu Jezusa oraz nadziei, która ma swe oparcie w zaangażowaniu się Boga w losy świata. W tak rozumianej ewangelizacji chodzi nie tylko o werbalny przekaz orędzia Bożego, lecz o słowa i czyny, o ortodoksję i ortopraktykę<sup>35</sup>. „Ewangelizacja w pełnym tego słowa znaczeniu obejmuje wówczas wszystkie trzy etapy: wiarygodne głoszenie Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie słyszeli, duszpasterstwo i religijne dojrzewanie wierzących, a także ożywianie wiary w tych, którzy w jakiejś mierze w niej osłabli”<sup>36</sup>.

Preewangelizacja oznacza działanie misyjne, realizowane poprzez życie ukryte wyznawców Chrystusa. Pojawia się ono tam, gdzie istnieją przeszkody w głoszeniu słowa Bożego. Chociaż współcześnie jest to sytuacja typowa dla terenów zdominowanych przez islam, to jednak preewangelizacja staje się zasadą działania Kościoła także w innych okolicznościach. Chodzi o świadectwo miłości i służby oraz o pracę na rzecz promocji osoby ludzkiej w środowiskach naznaczonych biedą oraz marginalizowanych pod względem kulturowym i ekonomicznym przez wielkie ośrodki decyzyjne. Dialog, obecność, współdzielenie losu – takie działanie w pewnym sensie jest już ewangelizacją, a przynajmniej prowadzi do ewangelizacji. Jest to już bowiem „czynienie obecnym Chrystusa”, ku czemu zmierza działalność ewangelizacyjna Kościoła<sup>37</sup>.

Można zatem przyjąć, że istnieją dwie fazy ewangelizacji: preewangelizacja, w której nie ma możliwości proklamacji słowa Ewangelii oraz faza kerygmaticzna, gdy jest ono głoszone bezpośrednio. Można porównać je do Starego i Nowego Testamentu, w których ten sam Bóg dokonuje dzieła zbawienia. Czynności należące do preewangelizacji są wówczas częścią ewangelizacji, o ile ta się ich

<sup>33</sup> RMis, n. 33.

<sup>34</sup> EN, n. 14.

<sup>35</sup> R. Zerfaß, *Die kirchlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, w: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*, München 1994, s. 47–48.

<sup>36</sup> R. Hajduk, *Wierni świeccy w ewangelizacji kultury. Zasady i pola działania*, „Studia Elbląskie” 2012, t. 13, s. 229; EG, n. 14.

<sup>37</sup> A.M. Henry, *Préévangélisation et prémission*, w: *Catholicisme. Hier – Aujourd’hui – Demain*, t. 11, red. G. Mathon, G.H. Baudry, P. Guilluy, E. Thiery, Paris 1988, kol. 816.

domaga i je dopełnia głoszeniem *explicite* prawdy o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i Zbawicielu świata<sup>38</sup>.

W dokumentach kościelnych można zaobserwować rozwój teologii od traktowania obecności chrześcijan w świecie jako preewangelizacji do przekonania, że ich żywe świadectwo jest już autentycznym głoszeniem Ewangelii<sup>39</sup>. W związku z tym pojawiają się czasem głosy, że posługiwanie się terminem „preewangelizacja” jest właściwie zbyt techniczne<sup>40</sup>. Samo świadectwo życia jest już bowiem ewangelizacją. Ewangelizacja dokonuje się już wtedy, gdy jeszcze nie wypowiedzi się imienia Jezusa. Działalność na rzecz poprawy materialnego poziomu życia ubogich nie jest wtedy już preewangelizacją, czyli jedynie jakąś fazą poprzedzającą głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu, lecz samą ewangelizacją. Można mówić wówczas o głoszeniu Ewangelii czynem.

Oprócz dążenia do rezygnacji z odróżnienia preewangelizacji od innych działań ewangelizacyjnych można także dostrzec tendencję do podkreślania jej specyfiki i niewystarczalności w stosunku do bezpośredniego przekazywania ludziom Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Preewangelizacja jest przygotowaniem do ewangelizacji i polega na angażowaniu się w duchu chrześcijańskim na płaszczyźnie społecznej, kulturowej i ludzkiej. Towarzyszy jej jednak cisza, której przedłużanie się zagraża pojawieniem się u ewangelizatorów „niemoty”. Takie niebezpieczeństwo wzrasta zwłaszcza wtedy, gdy chrześcijanie, napotykać na rozmaite trudności natury społecznej i ideowej, niezmiennie tkwią w przekonaniu, że ciągle nie ma warunków do głoszenia Chrystusa wprost. Lękając się odrzucenia, rezygnują z bezpośredniego głoszenia prawdy Chrystusowej w oczekiwaniu na bardziej sprzyjające warunki. Tymczasem Apostołowie po Pięćdziesiątnicy bez zwlekania podejmują dzieło głoszenia Ewangelii światu, nie czekając, aż zostanie na to przez nich najpierw przygotowany albo słuchacze wykażą odpowiednie usposobienie do jej przyjęcia<sup>41</sup>.

Preewangelizacja to apologetyka, która pozwala na przekonywanie adresatów do uznania tego, co ma znaczenie ogólnoludzkie. Nie może ona jednak „wytworzyć” ufności koniecznej do przyjęcia zbawienia, która rodzi się w człowieku, gdy sam Bóg wychodzi mu naprzeciw w osobie Jezusa Chrystusa<sup>42</sup>. Metodą preewangelizacji jest dialog, który prowadzi do otwarcia człowieka na

<sup>38</sup> D. Grasso, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, w: *Evangelisation*, s. 32.

<sup>39</sup> K. Gründig, *Mission im Wandel...*, s. 70.

<sup>40</sup> É.Ch. Lebeau, *La santé au secours de la foi. Regards catholiques sur la psychologie humaniste*, Montréal 2001, s. 109; R. Haight, *Christian Community in History*, t. 2. *Comparative Ecclesiology*, New York 2005, s. 404; S. Raponi, *Il carisma dei Redentoristi nella Chiesa. Commento alle Costituzioni*, Roma 1993, s. 149.

<sup>41</sup> H. van Straelen, *Ouverture à l'autre laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien*, Paris 1982, s. 222.

<sup>42</sup> R.B. Ramsay, *Certeza de la fe. La defensa del Evangelio en un mundo inseguro*, Barcelona 2008, s. 142.

Ewangelię, do konfrontacji ludzkich przekonań z Bożą prawdą oraz poszukiwania głębszego znaczenia ludzkiej rzeczywistości, zaś metodą ewangelizacji jest przepowiadanie zbawienia w Chrystusie<sup>43</sup>. Treścią preewangelizacji są codzienne doznania i wysiłki człowieka, jego pragnienia, problemy i wątpliwości, natomiast ewangelizacji – kerygmat. Ewangelizacja polega więc na głoszeniu ludziom prawd objawionych, a preewangelizacja odwołuje się do treści poznawalnych rozumowo<sup>44</sup>. Celem preewangelizacji jest usposobienie człowieka do przyjęcia Ewangelii, a celem ewangelizacji – nawrócenie. W preewangelizacji chodzi o skupienie się na tym, co może być przyjęte i dzielone przez wszystkich ludzi dobrej woli: absolutna wartość osoby ludzkiej, obrona życia, prymat prawdy, znaczenie jedności w rodzinie czy nadanie sensu życiu człowieka, także w obliczu śmierci. W ewangelizacji rozlega się wezwanie do wiary w Jezusa Chrystusa – Jedyne Odkupiciela człowieka i do włączenia się w życie Kościoła.

Z tego, co zostało wyżej powiedziane, wynika, że nie trzeba rezygnować z używania pojęcia preewangelizacji. Można ją wprawdzie uznać za część ewangelizacji, jeśli używamy tego terminu do opisanego całej działalności Kościoła. Preewangelizacja jest jednak jej specyficzną formą, gdyż ma charakter wstępny i niepełny<sup>45</sup>. Mimo to spełnia doniosłe zadanie jako prekursorka przygotowująca glebę pod zasiew słowa Bożego, czyli otwierająca serca ludzkie na proklamację orędzia radości, mówiącego o Bogu interweniującym w historię świata dla naszego zbawienia. Rzecz jasna, Kościołowi nie wolno swojej misji ograniczyć do preewangelizacji. Niemniej jednak jego obowiązkiem jest wykorzystanie wszystkich możliwości, jakie stwarza, by usunąć z serc ludzkich przeszkody dla głoszonego im słowa Bożego oraz uczynić je gotowymi do przyjęcia Ewangelii.

### 3. Kierunki działalności preewangelizacyjnej współczesnego Kościoła

Preewangelizacja nie jest działalnością jednowymiarową. Przygotowanie do przekazu Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie musi uwzględnić zarówno ideowo-kulturowy, jak i intelektualny, etyczny oraz estetyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Jest to tym bardziej doniosłe w czasach współczesnych, w których człowiek codziennie jest tak mocno atakowany tysiącami reklam i informacji, że najważniejsze treści mogą łatwo utonąć w powodzi komunikatów (tzw. *attention crash*)<sup>46</sup>. Dlatego też kwestią o pierwszorzędym znaczeniu

<sup>43</sup> M.C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, s. 82.

<sup>44</sup> R.B. Ramsay, *Certeza de la fe*, s. 131.

<sup>45</sup> EN, n. 51.

<sup>46</sup> E. Mistewicz, *Marketing narracyjny. Jak budować historie, które sprzedają*, Gliwice 2011, s. 6–18.

wydaje się być zwrócenie uwagi dzisiejszych adresatów Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie na głos Boga, który wzywa do przyjęcia z wiarą orędzia zbawienia.

Aby móc rozwijać działalność preewangelizacyjną, Kościół skupia się nie tylko na przekazywanych przez siebie prawdach, ale także nie ustaje w wysiłkach służących poznaniu rzeczywistości, a zatem ducha czasów i kultury, w której żyje człowiek. Preewangelizacja rozpoczyna się od zaznajomienia się z mitami i tęsknotami nadającymi kierunek ludzkiemu działaniu<sup>47</sup>. Chodzi o odkrywanie nadziei i lęków, niezaspokojonych potrzeb ludzkich, a także o bogactwa i problemy występujące w danej kulturze. Dopiero głębokie zrozumienie pragnień człowieka żyjącego „tu i teraz” daje gwarancję, że Ewangelia stanie się wartościową odpowiedzią na jego najistotniejsze pytania egzystencjalne, jak również będzie przekazywana językiem zrozumiałym dla adresatów i w sposób dostosowany do ich możliwości percepcyjnych<sup>48</sup>.

Ucząc się od innego sposobu podejścia do rzeczywistości, chrześcijanie tworzą dla siebie płaszczyznę dzielenia się ze współczesnymi ludźmi swoim doświadczeniem. Tak rozumiana preewangelizacja służy tworzeniu więzów przyjaźni z tymi, którzy poszukują prawdy, dobra i piękna. Jest to próba udzielenia odpowiedzi na ludzkie potrzeby przez nawiązanie relacji z człowiekiem czy przez wprowadzenie go w określone środowisko, w którym mogą być urzeczywistniane autentyczne ludzkie wartości. Otwierając się na swoje otoczenie, chrześcijanie dają wyraz swojej gotowości do współpracy służącej zaprowadzeniu sprawiedliwości i pokoju w przestrzeni społecznej. Przyczyniają się tym samym do budowania królestwa Bożego, wspierając szlachetne dążenia ludzi dobrej woli do ustanowienia bardziej ludzkich warunków życia<sup>49</sup>.

Oprócz wymiaru społecznego preewangelizacja ma na względzie ludzkie poszukiwania na płaszczyźnie intelektualnej. Chodzi zwłaszcza o sformułowanie i przekazanie adresatom racjonalnych argumentów pomagających w przyjęciu kerygmatu<sup>50</sup>. Z tego względu preewangelizacja przybiera również formę apologetyki, której celem jest z jednej strony ukazanie wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła, a drugiej strony obnażenie niewystarczalności czy nieraz nawet fałszu rozpowszechnianych w świecie ideologii, które czynią zamach na ludzką godność i podważają oparte na prawie naturalnym fundamenty porządku społecznego<sup>51</sup>. Dzięki temu opinia publiczna przekonuje się, że istnieje alternatywny do ideologicznie zabarwionych propozycji sposób rozwiązywania problemów gospodar-

<sup>47</sup> F. Darcy-Berube, *Religious Education at a Crossroads*, s. 41.

<sup>48</sup> EN, n. 54; EG, n. 41.

<sup>49</sup> S. Dyk, *Pre-ewangelizacja*, s. 108.

<sup>50</sup> R. Sierra Argiro, *La revelación según René Latourelle*, Roma 2000, s. 67.

<sup>51</sup> S. Dyk, *Pre-ewangelizacja*, s. 103; P. Mąkosa, *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem*, s. 32; R. Hajduk, *Ewangelia na forum świata. Od apologetyki do marketingu narracyjnego*, Kraków 2013, s. 216–217.

czych, socjalnych czy edukacyjnych. Na tym tle ujawniają się braki propagowanych we współczesności koncepcji ideowych oraz wynikające z nich zagrożenia dla dobra jednostek ludzkich i całych społeczeństw. W konfrontacji z prawdziwym obliczem dzisiejszych ideologii ludzie uświadamiają sobie również, jak złożona jest ich egzystencja, w jak ważnych kwestiach muszą zająć stanowisko i ile może ich kosztować przyjęcie błędnych założeń czy też rozwiązań. Wtedy też stają się bardziej chłonni prawdy, a co za tym idzie – bardziej dyspozycyjni na przyjęcie Ewangelii.

Nie ma preewangelizacji bez świadectwa życia, czyli czynnej miłości. Jej ucieleśnienie w relacjach międzyosobowych nie jest bezpośrednią, otwartą proklamacją słowa Bożego. Samo jednak doświadczenie dobroci i zyczliwości może skłonić ludzi do postawienia sobie pytania o motywy działania chrześcijan czy też o jego źródło. W takich okolicznościach chrześcijanie mogą podjąć z ludźmi dialog na temat sensu życia i odpowiedzialności moralnej za jego kształt. Mają także wówczas naturalną okazję ku temu, by na ludzką ciekawość odpowiedzieć słowem, wskazując na Boga Jezusa Chrystusa jako źródło miłości. Wówczas to w świetle wiary ludzkie doświadczenie, pozbawione wymiaru nadnaturalnego, uzyskuje nowe, religijne znaczenie<sup>52</sup>.

Preewangelizacja w czasach współczesnych winna docenić znaczenie ludzkiej wyobraźni, która przekracza działanie umysłu<sup>53</sup>. Oznacza to konieczność troski o rozwój kultury chrześcijańskiej bez ograniczania jej do pielęgnowania tradycji pobożnościowych i zwyczajów świątecznych. Przedmiotem zainteresowania chrześcijan zaangażowanych w dzieło ewangelizacji winna być architektura, sztuka, muzyka, teatr i literatura. Dzieła artystyczne przyciągające uwagę swoją estetyką są owocem kontemplacji i odbiciem piękna ukrytego w Bogu. Gdy ludzie spotykają się ze sztuką, doświadczają „czegoś więcej” albo „czegoś ponad”, czyli otwierają się na Transcendencję. Wtedy to serca poruszone pięknem stają się bardziej skłonne przyjąć prawdę o Bogu, który jest jego ostatecznym źródłem<sup>54</sup>.

Preewangelizacja domaga się od chrześcijan przyjęcia odpowiedniej postawy. Cechuje ją szacunek dla ludzkich dążeń i osiągnięć oraz świadomość udziału w życiu świata, w jego problemach i sukcesach. Będąc przygotowaniem do bezpośredniego i otwartego głoszenia zbawienia w Jezusie Chrystusie, preewan-

<sup>52</sup> H. Stenger, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte*, Freiburg i. B. 1989, s. 65; R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako „communio Fidelium”*, Kraków 2000, s. 254.

<sup>53</sup> D.V. Twomey, *The End of Irish Catholicism?*, Dublin 2003, s. 65–66.

<sup>54</sup> G. Ravasi, *Comunicación y Palabra de Dios. Visión bíblica y teológica de la comunicación*, w: *Evangelización y Comunicación*, red. G. Ravasi, J. McDonnell, W. Uranga, Caracas 1994, s. 63–64; M.C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, s. 123; R. Hajduk, *Wierni święcy w ewangelizacji kultury*, s. 242.

gelizacja nie czyni zamachu na ludzką wolność, ale ją promuje przez uświadamianie ludziom ich kondycji, położenia i dążeń. Dzięki temu powstaje płaszczyzna, na której w sposób bardziej przemyślany i odpowiedzialny mogą podejmować istotne decyzje życiowe.

Chrześcijanie zaangażowani w działalność preewangelizacyjną wprawdzie nie głoszą ludziom kerygmatu wprost, to jednak nie ukrywają swojej przynależności do wspólnoty wierzących w Chrystusa. Podejmując różnorakie przedsięwzięcia, nie nakładają na twarz maski tzw. neutralności, lecz wyraźnie i zdecydowanie opowiadają się za tym, co prawdziwe, dobre i piękne, a więc pochodzące od Boga. Nie boją się także ujawniać ludziom swojej radości wypływającej z przynależności do Chrystusa oraz z doświadczenia bliskości miłującego Boga<sup>55</sup>. Są przy tym w pełni świadomi, że zawsze i wobec wszystkich mają odważnie i niedwuznacznie bronić nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3,15).

\* \* \*

Podobnie jak w czasach starożytnych, tak i dzisiaj pierwszym autorem dzieła preewangelizacji jest sam Bóg. To On mocą swojego Ducha pobudza ludzi do poszukiwania prawdy i przygotowuje ich serca na przyjęcie słowa zbawienia. Kościół zaś ma za zadanie odkrywać przestrzenie działania Ducha Bożego w świecie, w sercach ludzi, wśród prądów myślowych i kultur, aby stawać się coraz bardziej świadomym ludzkich tęsknot za pokojem i sprawiedliwością, za prawdą i pełnią życia. Tak rozumiana preewangelizacja jest odpowiedzią na działanie Boga w świecie, polegającą na rozpoznawaniu w wydarzeniach, w ludzkich potrzebach i pragnieniach znaków Jego obecności oraz zamiarów wobec stworzenia<sup>56</sup>.

Preewangelizacja nie polega wprawdzie na bezpośrednim i otwartym głoszeniu słowa Bożego, to jednak nie jest też milczeniem. Domaga się ona bowiem od wierzących jasnego opowiedzenia się za tym, co prawdziwe i słuszne. Nawet, jeśli chrześcijanie nie mówią ludziom wprost o Chrystusie, głoszą Go swoją wyrozumiałą łagodnością (por. Flp 4,5). Nie apelują wtedy bezpośrednio o podjęcie decyzji co do swej przynależności do wspólnoty wierzących, ale wzbudzają w sercach napotkanych przez siebie osób niepokój, prowokując pytania o sens życia i motywację do jego odpowiedniego kształtowania.

Celem głoszenia Ewangelii jest nawrócenie. Polega ono nie tylko na przyjęciu argumentów uzasadniających słuszność określonego sposobu życia, lecz jest także aktem woli człowieka, który okazuje gotowość do zmiany swojego dotychczasowego postępowania. Preewangelizacja nie ma jeszcze wprost na uwadze prze-

<sup>55</sup> S. Dyk, *Pre-ewangelizacja*, s. 108.

<sup>56</sup> KDK, n. 4 i 11.

miany ludzkiego życia, ale wzorem starożytnych chrześcijan stara się zaapelować do człowieka o podjęcie refleksji nad swoją egzystencją, pragnieniami i potrzebami, jak również nad otaczającą go rzeczywistością. Zanim bowiem usłyszy Dobrą Nowinę o Chrystusie i spotka się z wychodzącym mu naprzeciw Zbawicielem, będzie mógł odkryć, kim naprawdę jest, za czym tęskni w głębi serca i jak kruche jest jego życie. Preewangelizacja pomoże mu uświadomić sobie, że sam dla siebie jest pytaniem, na które pełnej, satysfakcjonującej go odpowiedzi może mu udzielić tylko Chrystus<sup>57</sup>.

Preewangelizacja pozwala przekonać się, że w dziele proklamacji Dobrej Nowiny ważne jest nie tylko przygotowanie jej głosicieli, ale i adresatów. Brak dostrzegalnych efektów w przekazywaniu Ewangelii nie musi być zawsze wynikiem słabości ewangelizatorów. Może się bowiem okazać, że odbiorcy Ewangelii nie są odpowiednio przygotowani do owocnego słuchania orędzia zbawienia. Dlatego niezależnie od popularności terminu „preewangelizacja”, potrzeba zaangażowania się całego Kościoła – zwłaszcza zaś wiernych świeckich – w dzieło przygotowania ludzi do przyjęcia Bożego objawienia.

### **Pre-evangelization and contemporary possibilities of its realization**

**Summary.** The first task of the Church is the proclamation of the Gospel to the whole world. For the Gospel to reach people's hearts and be accepted by them they need to be rightly prepared. Before Vatican II pre-evangelization wasn't considered an integral part of the mission of the Church. It was described as a pre-kerygmatic phase preparing people for an effective sowing of the Gospel. Although after Vatican II, the term "pre-evangelization" was put in the background, it is not completely absent in theology. Notice its role in inspiring people to reflect on their existence, desires and needs, as well as the surrounding reality. In modern times, preparation for the transfer of the Good News of salvation in Jesus Christ must take into account the ideological and cultural, as well as the intellectual, ethical and aesthetic dimension of human existence. Recipients of such conducted pre-evangelization can then see that the human being is for himself a question that can fully be answered only in the light of the Gospel.

**Key words:** pre-evangelization, evangelization, Gospel, Church, pastoral.

### **Prä-Evangelisierung und moderne Möglichkeiten ihrer Realisierung**

**Zusammenfassung.** Die erste Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt. Damit das Evangelium die Herzen der Menschen erreichen und von ihnen akzeptiert werden kann, brauchen sie eine angemessene Vorbereitung im Sinne der so genannten Prä-Evangelisierung. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde sie nicht als integraler Bestandteil der Sendung der Kirche verstanden. Dieser Begriff wurde verwendet um die prä-kerygmatische Phase

<sup>57</sup> KDK, n. 22; VS, n. 2.

der Vorbereitung der Menschen für die wirkungsvolle Aussaat des Evangeliums zu beschreiben. Obwohl der Begriff „Prä-Evangelisierung“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Hintergrund gerückt wurde, ist er in der Theologie nicht völlig abwesend. Hervorgehoben sei dabei seine Rolle die Menschen anzuregen, über ihre Existenz, Wünsche und Bedürfnisse sowie die sie umgebende Realität zu reflektieren. In der heutigen Zeit muss die Vorbereitung für die Verkündigung der Frohbotschaft des Heils in Jesus Christus, sowohl die ideologische und kulturelle, wie auch die geistige, ethische und ästhetische Dimension der menschlichen Existenz berücksichtigen. Empfänger einer so durchgeführten Prä-Evangelisierung können dann feststellen, dass der Mensch für sich selbst eine Frage ist, die vollständig nur im Lichte des Evangeliums beantwortet werden kann.

**Schlüsselworte:** Prä-Evangelisierung, Evangelisierung, Evangelium, Kirche, Seelsorge.



**Antoni Jucewicz SVD**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## WSPÓŁCZESNE KULTUROWO-SPOŁECZNE PODŁOŻE UZALEŻNIEŃ

**Streszczenie.** Celem niniejszego artykułu jest ukazanie i omówienie kulturowo-społecznych przyczyn problemu uzależnienia, który wiąże się nie tylko z indywidualnymi predyspozycjami, ale także z kontekstem społeczno-kulturowym. Człowiek jest w jakiejś mierze zależny od środowiska społecznego, ekonomicznego, obyczajowego, mentalnego, prawnego i politycznego, w którym kształtuje się jego sposób myślenia i wartościowania oraz postawy. W świetle poczynionych analiz wskazano na kilka czynników stymulujących powstawanie uzależnień. Należą do nich: konsumpcjonizm, technicyzacja życia i reifikacja osoby, relatywizm etyczny i brak sensu życia oraz kryzys rodziny i rozpad więzi społecznych. Głęboka i trwała degeneracja moralna kultury, technicyzacja życia, konsumpcjonizm, instrumentalizacja osoby, kryzys rodziny prowadzi do dezorganizacji psychicznej uczestników danej kultury i życia społecznego. Wiedzie ich do zbiorowych, nieświadomych poszukiwań wyjścia z sytuacji zagubienia, nierzadko wprowadzając na drogę uzależnień.

**Słowa kluczowe:** konsumpcjonizm, rodzina, technicyzacja życia, uzależnienia, degeneracja moralna.

### Wstęp

Przełom wieku XX i XXI określa się mianem ery uzależnień. Czynnikiem stymulującym uzależnienia stało się tempo życia, stres, pogoń za sukcesem i karierą, ucieczka od przykrych i nieakceptowanych stanów emocjonalnych, poszukiwanie za wszelką cenę przyjemności i natychmiastowej gratyfikacji za nieprzyjemne doznania oraz trudności w opanowaniu narcystycznych i destrukcyjnych popędów. Coraz więcej ludzkich zachowań przybiera postać nałogu. Uzależnienia wpływają niekorzystnie na różne sfery życia ludzkiego. Powodują zaburzenia w obszarze życia osobistego i społecznego. Zauważa się, że uzależ-

nienia przybierają coraz większy rozmiar i zasięg oraz pociągają za sobą coraz więcej ofiar<sup>1</sup>.

Jakkolwiek zasadnicze źródło uzależnień znajduje się w samym człowieku, w jego organizmie, reakcjach psychiki na różne, zazwyczaj negatywne, bodźce, to jednak można wskazywać także na czynniki zewnętrzne, środowiskowe, a także kulturowe i społeczne, które w sposób pośredni stymulują powstawanie reakcji ucieczkowych i uzależnień<sup>2</sup>.

Problem uzależnień wiąże się nie tylko z indywidualnymi predyspozycjami, ale także ma swój pośredni związek z kontekstem społeczno-kulturowym. Człowiek bowiem jest w jakiejś mierze zależny od środowiska społecznego, ekonomicznego, obyczajowego, mentalnego, prawnego i politycznego, w którym żyje i w którym kształtuje się jego sposób myślenia i wartościowania, postawa, a także reakcje na bodźce zewnętrzne<sup>3</sup>. W niniejszym artykule ukazano wpływ czynników kulturowych i społecznych na problem powstawania uzależnień.

### Konsumpcjonizm

Cechą współczesnej kultury euroatlantyckiej jest znaczne odejście od wartości dobra, prawdy i piękna. Zasadniczym jednak jej mankamentem jest zanik myślenia w kategoriach metafizycznych i religijnych. Kultura współczesna zachowuje dystans do osobowej Transcendencji. Promocja racjonalizmu i naturalizmu w mentalności pokoleń żyjących we współczesnych cywilizacjach wiedzie do redukcjonistycznej wizji człowieka, odrzucając wartość duchowych fundamentów istoty ludzkiej. W konsekwencji rodzi to taki sposób życia, w którym jedynym wymiarem rozwoju wydaje się być płaszczyzna materialna i doczesna. Stąd wyrasta koncepcja człowieka jako *homo consumens*, która prowadzi do uformowania sposobu życia opartego na paradygmacie praktycznym, a jest nim konsumpcjonizm. U podstaw tej postawy leży przekonanie, że cel życia osoby zasadza się na konsumpcji dóbr oraz podniesieniu własnego statusu i wartości poprzez nabywanie określonych towarów. Skutkiem postawy konsumpcyjnej jest forma zniewolenia człowieka. Papież Jan Paweł II określił człowieka oddanego bez reszty konsumpcji mianem kogoś, kto nie potrafi prawdziwie „być”. Na skutek odwrócenia hierarchii wartości przeszkodą dla niego staje się kult „posiadania”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> B.T. Woronowicz, *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa 2009, s. 15.

<sup>2</sup> H.L. Freeman, *Mental health and the environment*, w: *Zagadnienia alkoholizmu i innych uzależnień*, t. 1, red. S. Pużański, B. Habrata, Warszawa 1989, s. 43–46.

<sup>3</sup> H. Kryształ, *Kulturowo-społeczne tło uzależnień*, w: *Moralne aspekty choroby alkoholowej i profilaktyki*, red. A. Derdziuk, J. Karczewski, Zakroczym 2003, s. 18.

<sup>4</sup> SRS, n. 28.

Konsumpcjonizm, który wyraża się w zawężonym, nieprawdziwym sposobie bycia człowieka jako człowieka, stanowi w jakiejś mierze przedsiónek uzależnienia. Daje bowiem pozorne doświadczenie spełnienia i ulgi. Człowiek, zamiast uruchomić swój wewnętrzny dynamizm na rzecz własnego rozwoju duchowo-moralnego, poddaje się powierzchownemu doświadczeniu konsumpcji i związanych z nim przyjemnym doznaniom. Postawa konsumpcjonizmu w swej istocie wyraża próbę zaspokojenia głodu duchowego i skłonności ludzkich do posiadania i używania dóbr materialnych. Pojawia się niedosyt w poczuciu spełnienia sensu życia. Istniejącego deficytu nie da się jednak rekompensować dobrami materialnymi. Obfita konsumpcja nie jest w stanie zaspokoić istotnych pragnień i potrzeb człowieka. Mimo rozmaitych udogodnień cywilizacyjno-technicznych pojawia się poczucie pustki egzystencjalnej. Można więc stwierdzić, że priorytet konsumpcji i doczesnego sukcesu w życiu człowieka powoduje duchowe zubożenie i poczucie zagrożenia istnienia w najgłębszych fundamentach bycia osobą, tzn. istotą racjonalną, potrzebującą sensu odpowiadającego jej naturze i realizacji dobra właściwego osobie<sup>5</sup>.

Postawy konsumpcyjne kreują logikę szybkiego zaspokajania potrzeb. Doświadczenie pustki aksjologicznej i rozmaitego rodzaju ludzkie niepokoje mają być natychmiastowo znieczulone poprzez szybkie nasycenie<sup>6</sup>. W logikę konsumpcji wpisuje się także zażywanie środków psychoaktywnych. Ich przyjmowanie daje natychmiastową ulgę, stwarzając wrażenie, że rozwiązany został problem przynoszący poczucie pustki i niespełnienia.

W dobie rozwoju komunikacji cyfrowej wielu ludzi przyjmuje promowany ideał niczym nieograniczonej wolności, porzucenia krępujących konwenansów czy norm. Człowiek nabiera błędnego przeświadczenia, że może porzucić wszelkie ograniczenia, także moralne. Nadto karmi się fikcyjnymi obrazami, które reklama i media traktują jak realną rzeczywistość. Owe obrazy rozbudzają pragnienie posiadania lub używania coraz to nowych produktów. W ten sposób człowiek, oddając się niepomahowanej konsumpcji, traci stopniowo kontakt z realnym światem. Znajduje się jakby w stanie konsumpcyjnego upojenia i jednocześnie zamroczenia, w którym nie odróżnia własnych wyobrażeń, pragnień i popędów od faktów<sup>7</sup>. Stan oderwania od rzeczywistości, bycia w zamroczeniu i wywołanym sztucznie błogostanem jest jedną z ważnych, o ile nie najważniejszą sferą uzależnienia. Buduje się wówczas nierealistyczny obraz życia. Prowadzi to do niedojrzałości osobowej i rozwoju chorób psychicznych oraz ugruntowuje uzależnienia<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 137.

<sup>6</sup> P. Carnes, *Od nalogu do miłości. Jak wyzwolić się od nalogu od seksu i znaleźć prawdziwe uczucie*, tłum. W. Sułeczki, Poznań 2009, s. 94.

<sup>7</sup> Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 19.

<sup>8</sup> P. Carnes, *Od nalogu do miłości*, s. 96.

Szczególną rolę w procesie uzależniania się odgrywa system zaprzeczeń stosowany do wyparcia trudnej prawdy o sobie, doświadczenia własnych słabości i ograniczeń. Mobilizuje on psychiczne mechanizmy obronne do tego, aby żyjąc w nierealistycznym, zakłamanym stanie, zachować pozytywną wizję swojej osoby. Z tego powodu, np. alkoholizm, zalicza się do „chorób zaprzeczeń i samozakłamania”. Osoba uzależniona tak dalece poddana jest samozakłamaniu, że na ogół nie kłamie, lecz przekazuje tzw. własną prawdę, w którą szczerze wierzy. Owa „prawda” jednak pozostaje w głębokiej sprzeczności z faktami<sup>9</sup>.

### Technicyzacja życia i reifikacja osoby

Rozwój innowacji technologicznych, dzięki któremu rozszerza się zakres możliwości coraz większego oddziaływania na życie człowieka i kontrolowanie jego życia w różnych wymiarach, rodzi przekonanie o omnipotencji techniki. W ten sposób człowiek nabiera fałszywego przekonania, że może bezwzględnie kontrolować i modelować swoje aktualne i przyszłe życie. Tym samym formułuje błędne przekonanie, że w życiu nie istnieją żadne ograniczenia, a te, których na co dzień doświadczają, są możliwe do przezwyciężenia. Niektórym ludziom wydaje się, że problemy mogą być rozwiązane za pomocą istniejącego już produktu technicznego bądź takiego, który w niedalekiej przyszłości będzie wynaleziony.

Poczucie życia bez ograniczeń jest jedną z przyczyn uzależnień. Człowiek bowiem nabiera błędnego przekonania, że wszystkie trudności i problemy można rozwiązać, stosując jakieś skuteczne i działające natychmiast antidotum. Nie dostrzega, że źródło problemu leży głębiej, np. w wewnętrznym napięciu, które można przezwyciężyć przez wytrwałą, pogłębioną pracę nad sobą, dążąc do równowagi emocjonalnej i dojrzałości duchowo-moralnej. Człowiek współczesny – jak się wydaje – rezygnuje z wysiłku w kierunku dojrzałości moralno-duchowej własnej osoby na rzecz pragmatyki, która w perspektywie celu ostatecznego ma charakter doraźny. Poddaje się pewnej transformacji, dotyczącej rezygnacji z kształtowania dojrzałej osobowości na rzecz bycia osobą zaspokajającą tylko hedonistyczne potrzeby, ograniczone do doczesnego wymiaru życia.

Innym czynnikiem wpływającym na destabilizację człowieka za sprawą technicyzacji jest problem tzw. człowieka zorganizowanego. Współcześnie kładzie się nacisk na sukcesy zawodowe i harmonijną pracę w zespole pracowniczym. Jest to nieuniknioną konsekwencją procesu kolektywizacji w wielu wymiarach życia społecznego i ekonomicznego. Chodzi tu o nowy model człowieka – pracownika korporacji. Edukacja na wszystkich poziomach jest ukierunkowana na ideał „czło-

<sup>9</sup> B.T. Woronowicz, *Uzależnienia*, s. 73.

wieka zespołowego”. Ów pracownik ma za zadanie osiągać sukces, płacąc wysoką cenę przez zatracanie swojej indywidualności.

Mentalność nastawiona wyłącznie na produkcję i postęp, stwarza niebezpieczeństwo utraty wartości kształtujących osobę oraz zagubienia sensu życia. Psychoterapeuci wskazują na narastające, negatywne symptomy w życiu, zwłaszcza młodego pokolenia<sup>10</sup>. Zaliczają tu nudę, brak zainteresowań, wewnętrzne napięcia – trudne do zniesienia, samotność, pustkę duchową, osłabienie tożsamości osobowej itp. Na tym tle odnotowuje się różne formy reakcji ucieczkowych – zażywanie alkoholu, narkotyków, przestępstwa kryminalne, samobójstwa. Przyczyny tego stanu tkwią przede wszystkim we współczesnej kulturze i samym społeczeństwie, które cechuje kryzys rodziny, jest zdominowane postawami konsumpcyjnymi, fałszywie rozumianą wolnością oraz osłabieniem więzi duchowych i emocjonalnych<sup>11</sup>.

Dziś w życiu społeczno-ekonomicznym stopniowo zyskują przewagę takie wartości, jak korzyść, zysk, użycie. Dochodzi do depersonalizacji kultury, w której zapomnieniu ulega prawda o człowieku. Człowiek przestaje być postrzegany jako osoba. Staje się biernym przedmiotem w ręku wielkich korporacji lub po prostu pracodawcy. Wszędzie tam, gdzie istnieje niesprawiedliwość ekonomiczna, zakorzenia się niewrażliwość na drugiego człowieka, uprzedmiotowienie osoby, a nierzadko pojawia się cynizm z pozycji dominacji ekonomicznej i poniżanie drugiego<sup>12</sup>.

Utrata poczucia własnej wartości, tożsamości i znaczenia prowadzi do niepokoju, który można nazwać niepokojem pewnego rodzaju depersonalizacji. Taki niepokój zauważyć można we współczesnym społeczeństwie industrialnym<sup>13</sup>. Ten degradujący człowieka niepokój dostrzegany jest szczególnie u tych, którzy nigdy nie doświadczyli własnej tożsamości albo ją utracili<sup>14</sup>.

Bycie w środowisku, w którym przedsiębiorca lub pracodawca nie broni podstawowych wartości osoby, rodzi nieufność pracowników. Owa nieufność potęgowana jest nierzadko niezdrową rywalizacją, co generuje kolejne aspołeczne zachowania – intrygi, donosy, przemoc psychiczną i różne formy agresji. Życie w społeczeństwie, w którym dominującym elementem relacji jest nieufność i niezdrowa rywalizacja w dłuższej perspektywie czasowej powodować będzie stan dyskomfortu, sprzyjający różnym formom uzależnień.

<sup>10</sup> J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, s. 136.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> P. Carnes, *Od naloğu do miłości*, s. 96.

<sup>13</sup> P. Góralczyk, *Życie na próbę*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 54.

<sup>14</sup> P. Góralczyk twierdzi, że „niekonstruktywny niepokój jest dostrzegany u tych, którzy nigdy nie doświadczyli własnej tożsamości w świecie albo ją utracili”. Ibidem.

Stres, spowodowany nadmiernym tempem życia, jest jednym z głównych problemów współczesnego społeczeństwa euroatlantyckiego<sup>15</sup>. Coraz większe wymagania dotyczące kwalifikacji i dyspozycyjności pracownika sprawiają, że takie życie jest przeciążone psychicznie i fizycznie. Czasami powodem stresu są wysokie aspiracje osoby pragnącej zdobyć sukces i znaczenie społeczne. Niekiedy przyczyna jest inna. Wielu ludzi toczy walkę o przetrwanie ekonomiczne. Podejmują się dodatkowych zajęć, pracują po godzinach ustalonych w normowanym czasie pracy itd. Stres generuje chroniczny lęk o przyszłość, a nierzadko nakłada się na inne lęki związane z problemami osobistymi<sup>16</sup>. Długotrwały stan psychicznego napięcia przytępia i zmniejsza poziom energii i aspiracji życiowych, działając demobilizująco na człowieka. Ciągły stres, poczucie niepewności i zagrożenia są nieznośne, sprzyjając postawom ucieczkowym, które w prostej linii prowadzą do uzależnień. Jeśli niemożliwa jest likwidacja samego źródła stresu, pozorowego ukojenia poszukuje się w różnego rodzaju środkach znieczulających i odurzających.

### Relatywizm etyczny i brak sensu życia

Istotnym problemem współczesnych czasów jest fałszywa antropologia i wynikająca z niej błędna etyka. Współczesna Europa – naucza Jan Paweł II – cierpi na utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego. Brakuje jej duchowego zaplecza<sup>17</sup>. Kryzys Europy wiąże się z antropologią bez Boga i bez Chrystusa. Detronizacja Boga spowodowała pewnego rodzaju ubóstwienie człowieka, którego uważa się dziś za „absolutne centrum rzeczywistości” i kryterium porządku moralnego<sup>18</sup>.

We współczesnej kulturze na koncepcję człowieka w dużej mierze ma wpływ postmodernizm. Nurt ten jest dziś kluczowym pojęciem w opisie współczesnej kultury w jej rozmaitych przejawach. Podstawowym znamieniem postmodernizmu jest negatywna ocena zdolności rozumu. Zanegowanie kompetencji rozumu ludzkiego jest podstawą do stwierdzenia nieracjonalności i antyteologiczności świata i człowieka. Konsekwencją tego jest uprawomocnienie wielości tez, będących tylko subiektywnymi opiniami, a nie potwierdzonym sądem o rzeczywistym świecie. Rozum bowiem nie jest w stanie dotrzeć do istoty rzeczy<sup>19</sup>. W gąszczu idei

<sup>15</sup> Z. Kroplewski, *Kryzys połowy życia. Szansa na rozwój*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2004, nr 27, s. 47.

<sup>16</sup> P. Carnes, *Od nalogu do miłości*, s. 95–96.

<sup>17</sup> EE, n. 7.

<sup>18</sup> EE, n. 9.

<sup>19</sup> Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, s. 9.

głoszonych przez różne ośrodki indoktrynacji, można poszukiwać sensu życia na własną rękę. Dokonuje się to jednak w przestrzeni pewnego ryzyka zbłądzenia<sup>20</sup>.

Cechą współczesnego społeczeństwa postmodernistycznego jest daleko idące poczucie względności. Na podłożu kultury względności kształtuje się nowy typ osobowości, zorientowany na zmienność jako trwałą cechę<sup>21</sup>. Ponadto nadmierne rozszerzona sfera wolności i całkowicie autonomicznego określania celów życiowych powoduje wzrost obciążeń i napięć psychicznych<sup>22</sup>. Proponowana przez ideę *gender* zmiana ról płciowych, a nawet świadomości własnej płci, prowadzi do zaburzenia tożsamości osoby.

Niepokój współczesnego człowieka jest reakcją na zagrożenie istotnych dla osoby wartości. Wewnętrzne doświadczenie wartości jest fundamentem, na podstawie którego człowiek poznaje siebie jako osobę, jako kogoś wartościowego, mającego godność osobową i przeżywającego swą podmiotowość<sup>23</sup>. Człowiek pozostaje zawsze bytem, który interpretuje własne życie i otaczający go świat w kategoriach *logosu* i *etosu*. Jest bytem myślącym, wartościującym i moralnym. Jako istota racjonalna nie może trwać w nieustannej psychicznej niepewności i jakby w duchowym zawieszeniu. Jego osobowy rozwój domaga się sprecyzowanej orientacji moralnej oraz ściśle określonego celu i sensu egzystencji<sup>24</sup>.

W sytuacji zagubienia istotnego sensu życia i wartości kształtujących osobę w wymiarze ontycznym łatwo jest o tendencje autodestrukcyjne. Wiele spośród osób uzależnionych i usiłujących popełnić samobójstwo jest przekonanych, że ich życie nic nie znaczy. Frustracja, poczucie beznadziejności i bezsensu życia stanowi ważny czynnik etiologiczny w powstawaniu nerwic, ucieczkowego sposobu życia i prób samobójczych. Uśmierzanie poczucia braku sensu lub proponowanie wartości nieodpowiadających tej głębokiej i nieodzownej potrzebie prowadzi do zwątpienia w wartość swojego istnienia<sup>25</sup>, a to z kolei wywołuje musi reakcje obronne. A te znajdują prostą drogę do uzależnień, których mechanizmy wpisują się w doraźne znieczulanie bólu egzystencjalnego.

Przyczyną uzależnień jest także niedojrzałość moralna, której sprzyjać może kultura wraz z jej wzorcami aksjologicznymi. Gdy brakuje obiektywnej hierarchii wartości, łatwo przyjmuje się to, co przyjemne i niewymagające wysiłku. Prowadzi to do postępowania w sposób naiwny i niedojrzały. Uniemożliwia integrację poszczególnych wymiarów osoby oraz zachowanie wewnętrznej wolności. Czło-

<sup>20</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>21</sup> J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, s. 132.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>23</sup> P. Góralczyk, *Życie na próbę*, s. 54.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>25</sup> J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, s. 143.

wiek bardziej podporządkowuje się wówczas doraźnym potrzebom niż obiektywnym wartościowym i dojrzałym wyborom. Stopniowo prowadzi to do dezintegracji osobowości, a w konsekwencji do kryzysu wewnętrznego i cierpienia, które domaga się uśmierzenia. U korzeni uzależnień leży zawsze kryzys w odniesieniu do różnych sfer życia, moralna i duchowo-religijna niedojrzałość człowieka<sup>26</sup>.

### Kryzys rodziny i rozpad więzi społecznych

Rodzina jest podstawową i najważniejszą wspólnotą ludzką. Pełni ona wiele funkcji: prokreacyjną, ekonomiczną, socjalizacyjną, kulturową, etyczną i religijną. W rodzinie i poprzez nią człowiek uczy się podstawowych wartości, norm zachowania, ról społecznych, formowany jest do dojrzałych, proegzystencjalnych postaw<sup>27</sup>. „Rodzina jest kolebką życia i miłości, gdzie człowiek rodzi się i wzrasta, jest podstawową komórką społeczeństwa”<sup>28</sup>. W perspektywie teologicznej, rodzina jest miejscem świętym i uświęcającym człowieka<sup>29</sup>. Jest „Kościołem domowym”<sup>30</sup>, szkołą cnót, wychowania moralnego i dojrzałości osobowej. Stąd jakość i intensywność rodzinnych relacji tworzą niezatarte ślady w osobowości człowieka.

Dzisiaj obserwować można wielorakie formy zagrożenia rodziny. Są one zarówno zewnętrzne – ekonomiczne i ideologiczne, jak i wewnętrzne. W ramach zagrożeń o charakterze ekonomicznym wskazać należy na bezrobocie i niskie płace, wzrost kosztów utrzymania i edukacji, a także trudności w uzyskaniu własnego mieszkania przez młode małżeństwa. W rodzinie, w której rodzice nadmiernie skupieni są na zdobywaniu środków utrzymania, mogą być zaniedbane obowiązki małżeńskie i wychowawcze. Na tym tle mnożą się konflikty między małżonkami oraz pomiędzy rodzicami i dziećmi. W ten sposób osłabieniu i rozluźnieniu ulegają więzi rodzinne, tak istotne w kształtowaniu osobowości młodego pokolenia. Konsekwencją tego jest wzrastająca liczba kryzysów małżeńskich aż do różnych form patologii życia małżeńskiego i rodzinnego.

Dotknięty bezrobociem i ubóstwem rodzic łatwo popada we frustracje i ujawnia skłonność do uzależnień. W niepełnej, często patologicznej rodzinie w znaczącym stopniu utrudniony jest prawidłowy rozwój dziecka. Powszechnie wiadomo, że typy relacji w rodzinie wpływają na rozwój osobowości człowieka. Mogą one sprzyjać generowaniu uzależnień. Można wskazać na typy rodzin, z których pochodzą dzieci zagrożone uzależnieniami. Są to rodziny patologiczne,

<sup>26</sup> H. Kryształ, *Kulturowo-społeczne tło uzależnień*, s. 27–28.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>28</sup> ChL, n. 37.

<sup>29</sup> DWCh, n. 3.

<sup>30</sup> EiA, n. 46.

w których panuje przemoc fizyczna, psychiczna oraz nieokazywana jest miłość dzieciom. To także rodziny podporządkowane konsumpcyjnemu stylowi życia. Do grupy tej należy także zaliczyć rodziny, w których rodzice są nadopiekuńczy w stosunku do dzieci oraz niepewni swoich zadań, celów życiowych, bez jasno określonej hierarchii wartości i właściwego modelu wychowawczego<sup>31</sup>.

Zagrożenia zewnętrzne, ideologiczne odnoszą się zarówno do legislacji, edukacji, środków społecznego przekazu, tworzenia mentalności społecznej. We współczesnej Europie „szerzy się mentalność sprzyjająca rozwodom, antykoncepcji i aborcji; w rezultacie neguje się autentyczne uczucie miłości [...] W konsekwencji niemal na całym świecie pojawiają się złudne alternatywy, w których nie uznaje się rodziny za cenne dobro [...] Brak odpowiedzialności i troski o rodzinę rodzi ryzyko, że obecne, a zwłaszcza przyszłe pokolenie będzie musiało zapłacić wysokie koszty społeczne, gdy stanie się ofiarą zgubnej, błędnej mentalności oraz stylów życia niegodnych człowieka”<sup>32</sup>. Wydaje się, że współczesne społeczeństwo płaci już tę cenę.

Rodzina we współczesnym społeczeństwie nie odgrywa już decydującej roli i nie jest, tak jak miało to miejsce w minionych latach, chroniona prawnie<sup>33</sup>. Ponadto ruchy feministyczne oraz ideologia *gender* przedstawiają rodzinę jako miejsce ucisku kobiet, ich alienacji, a nawet zniewolenia przez tzw. męski szowinizm.

W tradycyjnych społecznościach rodzice są dla dzieci uosobieniem najwyższych wartości i w przymacie tych wartości dzieci kształtują swój światopogląd. W ten sposób tworzy się środowisko niezakłóconego i stabilnego rozwoju młodego pokolenia. Jak zauważa Ralph Linton, „pierwsze kilka lat w życiu jednostki ma decydujące znaczenie dla ustalenia wysoce zgeneralizowanych systemów wartości-postawy, stanowiących głębsze warstwy osobowości”<sup>34</sup>. Jednak, w perspektywie erozji wartości rodzinnych w kulturze postmodernistycznej, istotnemu osłabieniu ulega wychowanie i zdrowie psychiczne młodego pokolenia. Rozluźnieniu poddane są także więzy międzyosobowe członków rodziny. We współczesnym społeczeństwie Zachodu pole kształtowania się świadomości nie gwarantuje jednolitych wzorców, wartości i norm. Na skutek różnych, pluralistycznych, relatywistycznych, często sprzecznych ze sobą systemów wartości w człowieku budzi się niepewność w zakresie postaw i zachowań moralnych. Procesy identyfikacji moralnej zostają pozbawione fundamentalnego korzenia rodzinnego. Zauważa się

<sup>31</sup> H. Kryształ, *Kulturowo-społeczne tło uzależnień*, s. 19–20.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do przewodniczących Europejskich Episkopatów ds. Rodziny i Życia* (13 VI 2003), *OsRomPol* 2003, nr 10, s. 40–41.

<sup>33</sup> M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej kultury. Kluczowe pojęcia, mechanizmy i działania*, tłum. G. Grygiel, Warszawa 2010, s. 18–20.

<sup>34</sup> J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, s. 190.

postawy selektywne wobec moralności rodziców, a także przejawy ich całkowitego zakwestionowania<sup>35</sup>.

W wychowaniu moralnym należy podkreślić specyficzną rolę ojca. Całkowity lub częściowy brak ojca, często na skutek emigracji zarobkowej lub nadmiernego zaangażowania na rzecz zdobywania środków materialnych, wywołuje trudności w przyjęciu przez dziecko ważnych wartości moralnych. Ojciec bowiem jest nie tylko konkretną osobą, ale i symbolem, szczególnym autorytetem<sup>36</sup>.

Nie trzeba przekonywać, jak ważną rolę w kształtowaniu życia emocjonalnego, psychicznego i moralnego odgrywa rodzina. Brak poczucia bezpieczeństwa, trwałych więzi rodzinnych, akceptacji i miłości ze strony najbliższych wyciska niezatarte piętno w życiu młodego człowieka. Droga do uzależnień często rozpoczyna się we wczesnym dzieciństwie. Wiedzie przez doświadczenie głębokich, bolesnych, często nieuświadomionych deficytów miłości w rodzinie. Brak oparcia w tej podstawowej wspólnotcie osób stwarza poczucie zagrożenia, niepewności i niskiej wartości. Cierpienie i długotrwały, dojmujący brak domaga się usmierzienia i wypełnienia. Podłożem uzależnień w tym kontekście jest nieumiejętność rozwiązywania narastających problemów emocjonalnych, przeżywanie konfliktów wewnętrznych, lęku, pustki, brak dojrzałych relacji. Środek uzależniający bądź uzależniający sposób zachowania jawi się wtedy jako możliwość szybkiego i skutecznego zmieniania negatywnych stanów emocjonalnych<sup>37</sup>. Wpływa korzystnie na samopoczucie, dając chwilowe ukojenie przez redukcję lub usmierzanie cierpienia. W konsekwencji, aby uniknąć ponownego stanu dyskomfortu, ponawia się działanie uzależniające. Nadużywanie środka lub sposobu działania regulującego samopoczucie prowadzi do uzależnienia<sup>38</sup>.

Kryzys rodziny i kryzys w rodzinie jest przyczyną osłabienia więzi społecznych. Nadto narastająca urbanizacja społeczeństwa sprawia, że następuje sprzeciw wobec tradycyjnych wartości, także rodzinnych. Wkrada się też swoboda obyczajów. Wyzwalanie się spod przymusów społecznych i obowiązujących powszechnie norm skłania wielu do tworzenia własnej hierarchii wartości. W ten sposób stopniowo znika z życia społecznego i politycznego religijna legitymizacja wartości. Następuje sekularyzacja moralności, która nie tylko eliminuje nadprzyrodzony horyzont wartości, ale także prowadzi do zacierania granic między tym, co dozwolone i tym, co ściśle zakazane. Podważeniu poddane zostają uniwersalne pryncypia etyczne na rzecz pragmatycznych, subiektywnie interpretowanych sytuacji (indywidualizm etyczny) lub interesu egoistycznego (użyteczność)

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>37</sup> H. Kryształ, *Kulturowo-społeczne tło uzależnień*, s. 27.

<sup>38</sup> B.T. Woronowicz, *Na zdrowie! Jak poradzić sobie z uzależnieniem od alkoholu*, Poznań 2008, s. 90–91.

etyczny)<sup>39</sup>. Pluralizm wartości stwarza niebezpieczeństwo chaosu, bezładu etycznego, otwierając przed człowiekiem ogromne ryzyko kryzysu moralnego, który niejednokrotnie przeradza się w kryzys całej osoby<sup>40</sup>.

Znamienne dla nowoczesnych społeczeństw jest osłabienie więzi międzyosobowych. Ludzie wchodzą w relacje tylko dla doraźnych celów i własnych korzyści. Relacjom brakuje bezinteresowności, a co za tym idzie także zrozumienia dla głębokich, duchowych i emocjonalnych więzi osobowych<sup>41</sup>. Osłabieniu więzi międzyosobowych sprzyja także współczesna struktura zatrudnienia. Przeciętny pracownik – według Patricka Carnesa – zmienia pracę co półtora roku, a przeciętna rodzina przeprowadza się co trzy lata<sup>42</sup>. Według opinii psychologów społecznych, minimum czasowym do zbudowania więzi społecznych jest to okres trzech lat<sup>43</sup>. W związku z tym, współczesny człowiek w zurbanizowanym środowisku, w którym następuje ciągła migracja i potrzeba przekwalifikowywania, zmieniania pracy i zawodu, czuje się pozbawiony właściwego mu miejsca w środowisku swego życia i pracy<sup>44</sup>. To powoduje poczucie wyobcowania i stanowi pośrednią przyczynę uzależnień.

### Zakończenie

Wpływ kultury i uwarunkowań społecznych na kształt osobowości jest znaczący. Wzorce kulturowo-społeczne odzwierciedlają się w dynamice osobowości. Przejście od kultury stabilnej aksjonormatywnie do kultury labilnej etycznie stwarza dodatkowe problemy związane z zachowaniem własnej tożsamości. Relatywizm etyczny i brak spójnych wartości odpodmiotawia człowieka. Stabilność zaś daje poczucie bezpieczeństwa i poczucie własnej tożsamości. Na kształtowanie osobowości, a co za tym idzie także pewnej skłonności do uzależnień, wpływają w dużej mierze warunki kulturowe<sup>45</sup>. Tworzą one istotne tło postaw i wyborów życiowych.

Sekularyzacja związana z konsumpcyjnym stylem życia i z mentalnością naukowo-techniczną przyczyniła się do zachwiania metafizycznych i religijnych systemów i uzasadnień sensu życia. Spowodowało to poszukiwanie sensów alternatywnych, tworząc „wolny rynek” idei i wartości<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 54–55.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, s. 15.

<sup>42</sup> P. Carnes nie podaje szczegółowych wyników badań. P. Carnes, *Od nałogu do miłości*, s. 96.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>44</sup> H.L. Freeman, *Mental health and the environment*, s. 51–52.

<sup>45</sup> K.J. Brozi, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*, Lublin 1992, s. 52.

<sup>46</sup> J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, s. 133.

Destrukcja psychiczna uczestników danej kultury w warunkach jej kryzysu, a także trudności społeczne w postaci kryzysu rodziny, rozpadu więzi społecznych, utraty pracy, środków do życia prowadzą do utraty motywacji, sensu działania, autonegacji czy autoagresji, które to postawy stanowią istotne tło uzależnień. Jeżeli bowiem energia psychiczna wywołana pragnieniem osiągnięcia właściwego celu nie może być spożytkowana na faktycznym „przedmiocie pożądania”, to jej wyładowanie dokonuje się na przedmiocie zastępczym, wprowadzając w świat iluzji, substytutów i uzależnień<sup>47</sup>.

Głęboka i trwała degradacja moralna kultury, technicyzacja życia, konsumpcjonizm, instrumentalizacja osoby prowadzi do dezorganizacji psychicznej uczestników danej kultury i życia społecznego. Wiedzie zazwyczaj do zbiorowych, nieświadomych poszukiwań wyjścia z sytuacji zagubienia. Zdezorientowani pośród wydarzeń ludzie, nie dostrzegają już w kulturze i życiu społecznym dopełnienia własnej egzystencji. Ci, którzy znaleźli się w próżni wartości i wyobcowania, powodowani zwykłą samoobroną psychiczną, łatwo alienują się, izolując od zastanej rzeczywistości i pogrążając w świecie iluzorycznym<sup>48</sup>.

### Contemporary cultural and social background of addiction

**Summary.** The objective of this article is to present and examine some of the socio-cultural causes of addictions. The problem of addiction is not limited to the individual predispositions of the person involved. It is related to its social and cultural context. Every living person is to some extent dependent on his social, economic, mental, legal and political environment, inside which he forms his values, reflections and attitudes. In the light of the analysis performed, one can point to several factors which play important roles in the start and growth of addictions, such as consumerism, intrusion of technology into various spheres of life, reification of man, ethical relativism, lost sense of life, crisis of the family, and disintegration of social bonds. The advanced and permanent decay of morality in culture, the intrusion of technology into various spheres of life, consumerism, instrumentalisation of the person, crisis of the family; all these lead to mental disorganisation among the members of a given culture and social life. They are then induced to embark on a collective, unconscious search for a way out of the sense of being lost, which all too often carries them all the way to an addiction.

**Key words:** consumerism, family, spread of technology of life, addiction, moral degeneration.

### Die gegenwärtige soziokulturelle Basis der Suchterkrankungen

**Zusammenfassung.** Das Ziel des vorliegenden Artikels ist die Darlegung und Analyse von soziokulturellen Ursachen des Suchtproblems. Das Problem der Sucht ist nicht nur mit individu-

<sup>47</sup> K.J. Brozi, *Ludzie i kryzys cywilizacji*, s. 54–55.

<sup>48</sup> Ibidem.

ellen Prädispositionen verbunden, sondern hat auch eine Verbindung mit dem soziokulturellen Kontext. In einem bestimmten Maß ist nämlich jeder Mensch von der soziokulturellen, ökonomischen, moralischen, mentalen, rechtlichen und politischen Umgebung abhängig, in der seine Denk- und Wertungsweise sowie seine Haltungen entwickelt werden. Im Licht der vorgelegten Analysen wurde auf bestimmte Faktoren hingewiesen, welche die Entstehung von Sucht stimulieren. Dazu gehören Konsumtionismus, Technisierung des Lebens und Versachlichung der Person, ethischer Relativismus und Fehlen vom Lebenssinn sowie die Krise der Familie und Zerfall der sozialen Bande. Eine tiefe und anhaltende Zersetzung der moralischen Kultur sowie die eben genannten negativen Faktoren führen zur psychischen Desintegration der Personen in der gegebenen Kultur und im gesellschaftlichen Leben. In der Konsequenz werden sie zur unbewussten, kollektiven Suche nach einer Flucht aus der Verlustsituation, was nicht selten auf den Pfad der Sucht lenkt.

**Schlüsselworte:** Konsumismus, Familie, Verbreitung von Technologie des Lebens, Sucht, moralischer Degeneration.



**Tadeusz Zadorożny**

Plainfield, Diocese of Norwich, Connecticut, USA

## THE WORKS OF THE KNIGHTS OF COLUMBUS AS THE WAY OF CATHOLIC VOLUNTEERISM

**Summary.** “Volunteerism” is a wide term to describe altruistic behaviours or activities to promote human goodness, well-being, and integrity. Christian people have always been encouraged to follow Christ, who *went around doing good* (Acts 10: 38).

Among Christian volunteers special recognition is due to the Knights of Columbus, who through numerous activities humbly defend basic values. The Organization, founded by Rev. Michael J. McGivney in New Haven, CT in 1882, provides its members with brotherly support and help for their families. At present the organization of the Knights of Columbus is built on more than 1.8 million members, united in more than 14,000 councils worldwide, including Poland. Currently, the Fraternity every year contributes to charitable works \$170 million and 70 million hours of volunteer labour under the motto, „In Service to One, in Service to All”. The history of the Order is a history of service, a history of responding to a variety of needs. The Order stands up for the „Culture of Life” and life-affirming laws against abortion, euthanasia and physician assisted suicide, and medical procedures that violate human life. The Knights promote a „Culture of Inclusion” by support for people living with disabilities, confirming that they are significant and welcomed. Serving a „Culture of Love” brother Knights offer food to the hungry, warm clothes for the needy, shelter for the homeless, and help for those affected by tragic occurrences or natural disasters. Knights advocate „Healthy Culture”, the Christian roots and identity of Western civilization, and believe in the renewal of society by the promotion of lasting values and principles. The Order, founded in poverty and inconvenience, and inspired by the Holy Spirit, goes on with good deeds, especially to *the least of brothers and sisters* (Matthew 25: 40) of Jesus Christ.

**Key words:** Knights of Columbus, volunteerism, volunteer, charity, healthy culture.

“Volunteerism”, “volunteering” or “volunteer work” are general terms used to describe a wide spectrum of altruistic behaviours and activities undertaken to promote human goodness, virtue, well-being, rectitude, tranquillity and integrity. Most of the definitions of volunteerism refer to the etymological meaning of the Latin verb *volo, velle, volui* – to wish, to be willing; noun *voluntas, voluntatis*

– wish, will; and the noun *voluptas, voluptatis* – pleasure<sup>1</sup>. Such a reference stresses that a volunteer performs a work or service from free choice<sup>2</sup>, is not getting paid money, nor is getting something in return<sup>3</sup>, but is rewarded by the pleasure, joyful satisfaction, and personal fulfilment<sup>4</sup> that comes from affirming a mental power<sup>5</sup>.

Authorities of social science tend to agree that volunteerism is a work that fulfils the following conditions: “freely chosen, unpaid, part of an organization (normally non-profit), and benefits the larger community”<sup>6</sup>.

Labour law brings to consideration the awareness that volunteer work, like any other work, should be regulated in its legal issues of the value of life and health, equal opportunity, protection of privacy, etc.<sup>7</sup>

Christian people of all ages were encouraged to live out their faith by works of charity, compassion, loving kindness, volunteerism, and follow the example of the Good Samaritan<sup>8</sup>, the patron saint of Christian volunteers<sup>9</sup>, and the figure of Christ, who himself *went around doing good and healing all who were under the power of the devil, because God was with him* (Acts 10: 38). As pope Benedict XVI stated: “For Christians, volunteer work is not merely an expression of good will. It is based on a personal experience of Christ”<sup>10</sup>.

Among those, special recognition for the 132 years of noble presence in social life is due to the Knights of Columbus, who, through numerous of activities, humbly defend the values so crucial to a healthy culture and civilization of love<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> E. Andrews, *A First Latin Book, or Progressive Lessons in Reading and Writing Latin*, Boston, MA 1869, p. 243.

<sup>2</sup> E. Sargent, *A School Manual of English Etymology, And Text-book of Derivatives, Prefixes and Suffixes, with Numerous Exercises for the Use of Schools*, Philadelphia, PA 1873, p. 169.

<sup>3</sup> E. Barnes, *Why Volunteers Get All the Breaks*, Bloomington, IN 2009, p. 1.

<sup>4</sup> C. Bennett, *Volunteering, The Selfish Benefits, Achieve Deep-down Satisfaction and Create that Desire in Others*, Ojai, CA 2001, p. 28.

<sup>5</sup> J. Mitchell, *Significant Etymology or Roots, Stems, and Branches of the English Language*, Edinburg, London 1908, p. 392.

<sup>6</sup> F. Duguid, K. Mündel, D. Schugurensky, *Volunteer Work, Informal Learning and Social Action*, Rotterdam 2013, p. 18.

<sup>7</sup> J. Murray, *The Legal Regulation of Volunteer Work*, in: *Labour Law and Labour Market Regulation, Essays on the Construction, Constitution and Regulation of Labour Markets and Work Relationships*, C. Arup (ed.), Riverwood, NSW 2006, p. 698.

<sup>8</sup> K. McCarthy, *American Creed, Philanthropy and the Rise of Civil Society, 1700–1865*, Chicago, IL 2005, p. 60.

<sup>9</sup> G. Keizer, *Putting Our Money Where Our Mouth Is, The Biblical Case for Economic Justice*, in: *Getting on Message: Challenging the Christian Right from the Heart of the Gospel*, P. Laarman (ed.), Boston, MA 2006, p. 200.

<sup>10</sup> Benedict XVI, „*Goodness Exists and... It Is Growing in Our Midst*”, *Papal Address to Bishops Directing Charity Groups*, Vatican City, November 11, 2011, in: *ZENIT. The world seen from Rome* [online], access: 11/11/2011, <<http://www.zenit.org/en/articles/papal-address-to-bishops-directing-charity-groups>>.

<sup>11</sup> A. Pelowski, *An Urgent Call for Renewal, Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 2.

Social relations in New England during the XIX and early XX centuries were marked by prejudice and economic discrimination, which were characterised by the slogan “Catholics Need Not Apply”. This notice was notoriously placed above the doors of employment agencies or in newspaper job advertisements. What were left over on the job market of the time for Catholic people were the simplest positions at minimum wage, in the mines, on the railroads, and in the sweatshops. With greatly limited access to education the future didn’t look bright<sup>12</sup>.

In October 1881, a group of sixty struggling Catholic workers, concerned about their families, met with their pastor, Rev. Michael J. McGivney, in the crypt of St. Mary’s Church in New Haven, Connecticut. They developed the idea of forming an assembly to provide its members with brotherly support and crucial backing for their families in time of health problems, bereavement, and funerals<sup>13</sup>. On February 2, 1882 the association was effected, and on March 29, 1882 under the local law a charter was declared<sup>14</sup>, which states: “The purposes for which said corporation is formed are the following: (a) of rendering pecuniary aid to its members, their families and beneficiaries of members and their families; (b) of rendering mutual aid and assistance to its sick, disabled and needy members and their families; (c) of promoting social and intellectual intercourse among its members and their families; and (d) of promoting and conducting educational, charitable, religious, social welfare, war relief and welfare, and public relief work. To more effectually carry out its purposes, said corporation may establish, accumulate and maintain a reserve fund or other funds in such manner of in such amounts as it may determine”<sup>15</sup>.

The choice of Christopher Columbus as the patron reflects the society’s regard for the Catholic origins of the American Continents and its endeavour to legitimise Catholic standing in public life<sup>16</sup>. The Order believed that Catholic loyalty is attuned with patriotic American nationality, presented Catholic people with public identity, and encouraged them to actively participate in the life of a democratic society<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> G. Falk, *Stigma, How We Treat Outsiders*, Amherst, NY 2001, p. 223.

<sup>13</sup> V. O’Malley, *Saints of North America*, Huntington, IN 2004, p. 302.

<sup>14</sup> T. Knight, *Knights of Columbus, Illustrated, A Complete Ritual and History of the First Three Degrees, Including All Secret “work.” By a Former Member of the Order*, Chicago, IL 1920, p. 14.

<sup>15</sup> *Charter of the Knights of Columbus Granted by the General Assembly of the State of Connecticut*, sec. 2, in: *Charter Constitution and the Laws of the Knights of Columbus, Governing the Supreme, State and Subordinate Councils With Amendments to and Including The Year 2006*, New Haven, CT 2006, p. 3.

<sup>16</sup> C. Kauffman, *Knights of Columbus*, in: *The United States in the First World War, An Encyclopedia*, A. Venzon (ed.), New York, NY 1999, p. 321–322.

<sup>17</sup> A. Koehlinger, *Knights of Columbus*, in: *The Oxford Encyclopedia of American Social History*, L. Duménil (ed.), New York, NY 2012, p. 588–589.

From the beginning, while the financial resources were limited, the work done by the Knights was mainly a labour of love<sup>18</sup>. Presently, it is estimated that the Fraternity annually contributes to charitable works \$170 million and 70 million hours of volunteer labour<sup>19</sup>. It became a tradition that reports on the Order's work, besides the information on money value, include the amount of hours donated by Knights to the project.

Current Supreme Knight Carl A. Anderson explains that the long-time motto "In Service to One, in Service to All" expresses the belief that the two commandments of love stand at the centre of life of the Knights of Columbus, life that is "filled with charity, motivated by faith and hope"<sup>20</sup>. The history of the Knights of Columbus is a history of service, a history of responding to a variety of needs, in which natural disasters, and social conflicts and challenges are landmarks.

Originally, initiation into the Order was integrated of three degrees reflecting three foremost values: charity, unity and fraternity. In 1899, the extraordinary commission proposed a supplementary fourth degree: patriotic. The proposal was accepted<sup>21</sup>.

At present, the organizational structures of the Knights of Columbus are built on a membership of more than 1,862,774 million brother Knights united in 14,871 councils, adding new members or providing services in 29 countries throughout the world. The Order in Poland has more than 2,000 members, and is the fastest growing in the world. The highest Fourth (Patriotic) Degree Knights, besides being members of councils, are united in Fourth Degree assemblies. Most recent reports account for 340,960 Patriotic Degree Knights in 3,169 assemblies<sup>22</sup>. The headquarter of the Organization is located in New Haven, Connecticut, home of the Supreme Council of The Knights of Columbus with Supreme Knight Carl A. Anderson.

With its focus on a strong connection between spiritual life and service provided to others, the Order gives testimony to a deep understanding and ful-

<sup>18</sup> C. O'Neill, *The Story of Columbian Knighthood, Donahoe's Magazine, An Illustrated Monthly Journal* vol. 59 (January, 1908 to June, 1908), p. 57.

<sup>19</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 132nd Supreme Convention, Orlando, Florida, August 5-7, 2014, Columbia*, vol. 94 (10/2014), p. 24-25.

<sup>20</sup> C. Anderson, *In Service to One, in Service to All*, in: *Knights of Columbus* [online], access: 8/1/2010, <[http://www.kofc.org/en/news/supreme/detail/fromthesk\\_20100801.html](http://www.kofc.org/en/news/supreme/detail/fromthesk_20100801.html)>.

<sup>21</sup> C. Dronet, *A Century of Acadian Culture, The Development of a Cajun Community, Erath (1899-1999)*, Erath, LU 2000, p. 176.

<sup>22</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 132nd Supreme Convention...*, p. 29-34; see also C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 131st Supreme Convention, San Antonio, Texas, August 6*, New Haven, CT 2013, p. 28-29. The Knights of Columbus have established councils or charitable institutions in Afghanistan, Bahamas, Brazil, Canada, Chile, Cuba, Dominican Republic, France, Germany, Great Britain, Guatemala, Haiti, Ireland, Israel, Italy, Japan, Kenya, Lithuania, Mexico, Pakistan, Philippines, Poland, Puerto Rico, Uganda, Ukraine, United States, Vietnam, Virgin Islands, and Zambia.

filment of the invitation by St. John Paul II: “This voluntary service, which draws from the richness of the consecrated life, should be held in great esteem; it is however necessary to provide proper formation so that, besides being competent, volunteers always have supernaturally motivated intentions and, in their projects, a strong sense of community and of the Church”<sup>23</sup>.

## 1. A Culture of Life

Catholic people believe in strong ties between volunteer work and a culture of life that finds its expression in the words of Pope Benedict XVI: “Significantly, our time has also seen the growth and spread of different kinds of volunteer work, which assume responsibility for providing a variety of services. I wish here to offer a special word of gratitude and appreciation to all those who take part in these activities in whatever way. For young people, this widespread involvement constitutes a school of life which offers them a formation in solidarity and in readiness to offer others not simply material aid but their very selves. The anti-culture of death, which finds expression for example in drug use, is thus countered by an unselfish love which shows itself to be a culture of life by the very willingness to *lose itself* (cf. Luke 17: 33 *et passim*) for others”<sup>24</sup>.

Knights of Columbus are present in today’s world as strong pro-life champions, undertaking the Catholic rhetoric in the world as an arena of “an enormous and dramatic clash between good and evil, death and life, the *culture of death* and the *culture of life*”<sup>25</sup>. The Order members can be seen, and are willing to offer their time, financial means, talents, and energy whenever and wherever the right to life (from the moment of conception to natural death) is denied or questioned.

The logo of the Knights of Columbus is present during the annual March for Life in January in Washington, D. C. to oppose the iniquitous *Roe v. Wade* decision from 1973<sup>26</sup>, and in the well-known 40 Days for Life operation – in which serene prayer vigils are held in front of numerous abortion amenities around the world<sup>27</sup>.

Another programme, the Fraternity is recognized by established in the 2009 Organization’s Ultrasound Initiative, by which funds are being raised to purchase

<sup>23</sup> VC, no. 56.

<sup>24</sup> DCE, no. 30.

<sup>25</sup> EV, no. 28.

<sup>26</sup> *Roe v. Wade – 410 U.S. 113 (1973) – Jane Roe, et al. v. Henry Wade, District Attorney of Dallas County*, in: *Abortion. The Supreme Court Decisions, 1965–2000*, I. Shapiro (ed.), Indianapolis, IN 2001, p. 22–46.

<sup>27</sup> J. Monahan, *America’s Steady March Toward a Culture of Life*, *Columbia*, vol. 94 (7/2014), p. 8–9.

and deliver ultrasound equipment to pregnancy recourse facilities such as the pro-life foundation Woman's Care Center<sup>28</sup>. Up to the present time the operation has helped set up more than 500 ultrasound units in United States, Canada, and Jamaica<sup>29</sup>.

A great expression of the Order's strong pro-life position can be found in the "Project Manger". A programme was established in 2009 after a woman of Falls Church, VA confessed that she had had abortion because she couldn't even provide a crib for the baby she already had. The Knights of Columbus, in cooperation with Dolores Wisecarver of Woman's Choice pregnancy centre, took it as a challenge and decided that no innocent life would ever be taken away for the need of a cradle. In that same year Knights raised enough funds to buy 75 cribs equipped with mattresses and bedding<sup>30</sup>. In June 2014 the 1,000th crib was purchased, assembled, furnished and delivered. Currently, Woman's Choice has a waiting list for over 200 baby beds, including a set for twins. "Project Manger" ensures that the Order will help<sup>31</sup>.

Through the multidimensional efforts of the pro-life movement, only in past two years more than 110 life-affirming legal decrees were introduced in USA<sup>32</sup>.

The Fraternity's pro-life crusade also takes international dimensions, i.e. on March 24, 2012 in Manila, Philippines thousands of Brother Knights along with their families and other pro-life advocates conducted the Walk for Life to go up against the proposal local Reproductive Health Bill, which does not meet the standards of Christian respect for life<sup>33</sup>.

The Knights of Columbus' dedicated service to defend and promote the value of human life includes their stand on the moral aspects of health care and care for the dying. The Order actively opposes every attempt to legalize euthanasia and physician assisted suicide<sup>34</sup>.

## 2. A Culture of Inclusion

The Order is present in today's world promoting a "Culture of Inclusion" by volunteering in support of people living with physical and mental disabilities,

<sup>28</sup> C. McGrath, *Knights of Columbus Ultrasound Initiative Saves Lives, Columbia*, vol. 92, (1/2012), p. 15.

<sup>29</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 132nd Supreme Convention...*, p. 48.

<sup>30</sup> *Knights provide cribs via "Project Manger"*, A. Pelowski (ed.), *Columbia*, vol. 94 (5/2014), p. 31.

<sup>31</sup> D. Borowski, "Cribs are life", in: *Catholicherald.com* [online], access: 6/18/2014, <[http://catholicherald.com/stories/Cribs-are-life,26504?content\\_source=&category\\_id=&search\\_filter=Project+Manger&event\\_mode=&event\\_ts=&list\\_type=&order\\_by=&order\\_sort=&content\\_class=&sub\\_type=stories,blogs&town\\_id=>](http://catholicherald.com/stories/Cribs-are-life,26504?content_source=&category_id=&search_filter=Project+Manger&event_mode=&event_ts=&list_type=&order_by=&order_sort=&content_class=&sub_type=stories,blogs&town_id=>)>.

<sup>32</sup> J. Monahan, *America's Steady March...*, p. 8.

<sup>33</sup> *Knights "Walk for Life" in the Philippines*, A. Pelowski (ed.), *Columbia*, vol. 92 (5/2012), p. 6.

<sup>34</sup> W. Smith, *Death, Be Not Proud*, *Columbia*, vol. 94 (7/2014), p. 16–18.

confirming that they are significant and welcomed. One aspect of this service is the contribution to the Special Olympics from the time of its first games in 1968 in Chicago. Beside the gift of immeasurable volunteer hours of charitable service, the Knights of Columbus pledged a donation of \$1.4 million for the 2015 Special Olympic World Games in Los Angeles. This gift elevates contributions from the Order to the Special Olympics to over \$46 million, which makes a total of more than \$243 million to benefit those with physical or intellectual disabilities since 2001<sup>35</sup>. This incorporates a long tradition of serving the handicapped. An example of providing for the less fortunate can be found in the work of the Knights of Columbus Retardation Foundation of Kentucky, Inc. This institution provided for diagnostic clinics, moving services, vans, buses, special schooling requirements, leisure activities and starting shelter homes, and thus became a leading advocate for the disabled citizens of Kentucky<sup>36</sup>. In 1981, through a Tootsie Roll Drive handing out candies at shopping centres, the Knights in Kentucky raised \$62,000 to support the disadvantaged<sup>37</sup>. In celebration of Veterans Day on November 11, 2007 the Knights of Columbus united with the Wheelchair Foundation to dispense 2,000 wheelchairs to armed forces veterans on the road to recovery from combat wounds<sup>38</sup>. In 2011 brother Knights provided the programme “Healing Haiti’s Children” with 1,000 wheelchairs<sup>39</sup>. The latest of the projects is to help to deliver mobility to the handicapped in tragic events. This initiative is designed to cover the price of supplementary or higher-quality prosthesis. Currently, the Knights of Columbus are helping three victims of the Boston marathon bombing of April 2013, who lost limbs in that terrible occurrence<sup>40</sup>. The Order is devoted to continue its effort in building a “Culture of Inclusion”.

### 3. A Culture of Love

The life and work of the Knights of Columbus are deeply rooted in Catholic experience, prayer, participation in the Holy Eucharist, and contemplation of the Holy Scriptures. The “Knights of Columbus Prayer Book” invites members of the Order to reflect on Jesus’ words, *I am the living bread that came down from*

<sup>35</sup> C. Anderson, *Fostering a “Culture of Inclusion”*, *Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 3.

<sup>36</sup> *Knights of Columbus*, Kentucky State Council, G. Schrode (ed.), Paducah, KY 1993, p. 75.

<sup>37</sup> *Fund-Raising Drive Begins*, J. Gaines (ed.), in: *Daily News, Bowling Green, Kentucky*, Year 128-No 323, p. 5–A.

<sup>38</sup> *Year In Review, September 2007 to August 2008*, M. Bunson (ed.), in: *2009 Catholic Almanac*, M. Bunson (ed.), Huntington, IN 2009, p. 16.

<sup>39</sup> R. Thomas, *Roots of Haiti’s Vodou-Christian Faith, African and Catholic Origins*, Santa Barbara, CA 2014, p. 232.

<sup>40</sup> *Knights Provide Prosthetic Upgrades for Boston Marathon Bombing Amputees*, A. Pelowski (ed.), *Columbia*, vol. 94 (6/2014), p. 7.

heaven (John 6: 51)<sup>41</sup>. Focused on spiritual life, and serving food to the hungry, brother Knights offer the *food that spoils* (John 6: 27) in order to gain the *food that endures to eternal life* (John 6: 27). Helping the hungry with food is something that's been done by the Order many times throughout its history. During the Great Depression of the 1930s, and during the time of World War II, the Knights saw it as their special vocation and fulfilment of Christian duty. One of the services the Knights of Columbus provide for the needy in this regard was established in 2012, the Food for Families Reimbursement Program. This programme is oriented at activating local communities by being of assistance to councils and assemblies to help with volunteer time, food and financial means for local soup kitchens, food banks and food pantries. The Supreme Council refunds councils and assemblies with \$100 for the donation of each \$500 or 500 pounds of food<sup>42</sup>.

In many local communities it became “natural” that volunteering Knights of Columbus can be seen whenever food for the hungry is being served<sup>43</sup>.

Every year as the cold days draw near Knights offer the Coats for Kids programme, involving local schools, charitable organizations, media, churches, local community centres, or sport stars like the Super Bowl Denver Broncos. Councils from warmer climates help the needy children of colder climates by donating funds for the purchase of desired clothes<sup>44</sup>. Since its establishment in 2009 the Order has delivered 170,000 new coats<sup>45</sup>.

The day after the terrorist attack of September 11, 2001, the Knights of Columbus responded with the introduction of their 9/11 Heroes Fund in the sum of \$1 million, and sent volunteers to assist more than 400 families who lost their loved ones by sacrificing their lives helping others as first responders. Some of them were brother Knights<sup>46</sup>.

The Fraternity recognizes its vocation to help those affected by natural disasters, such as participation in the recovery of Haiti after the 2010 earthquake when society, “has consisted of raising over one million dollars and providing several million volunteer hours of work”<sup>47</sup>. One of the most recent developments is the Livelihood Project, lending a hand to people in the Philippines to restore

<sup>41</sup> T. Nelson, *Knights of Columbus Prayer Book*, New Haven, CT 2007, p. 130.

<sup>42</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 131st Supreme Convention...*, p. 14.

<sup>43</sup> D. Ebner, *Servant Leadership Models for Your Parish*, Mahwah, NJ 2010, p. 139.

<sup>44</sup> *Volunteering Together Project, Coats for Kids*, A. Pelowski (ed.) *Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 23.

<sup>45</sup> *Denver Broncos Help Distribute Coats Before Super Bowl*, A. Pelowski (ed.), *Columbia*, vol. 94 (3/2014), p. 6.

<sup>46</sup> C. Anderson, *Our Continued Commitment*, *Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 21.

<sup>47</sup> R. Thomas, *Roots of Haiti's...*, p. 232.

their former community after Typhoon Haiyan, which swept through the country in November 2013 causing the death of 6,000 people, and depriving millions of all they had. The Knights of Columbus delivered over 100 motorized and equipped fishing boats with tools to fishermen who had lost their source of work due to the disastrous weather conditions. The Livelihood Project also helps the farmers whose farms were devastated by the floods. The Brother Knights' assistance to them includes the purchase, delivery, and help to plant 10,000 coconut seedlings. The Order additionally helped local churches with financial donations of \$50,000, food, and water supply<sup>48</sup>.

The Order executes the Christian task of helping the homeless by supporting the projects of Habitat for Humanity – a Christian institute established in 1976 that works to eliminate poverty, providing housing for the underprivileged. The Knights of Columbus support the Habitat for Humanity programme in many different ways. Their last annual report states that brother Knights in 2013 helped the project with 1.5 million hours of volunteer work and financial donations of more than \$870,000<sup>49</sup>.

#### 4. A Healthy Culture

In his first Encyclical Letter *Lumen Fidei* (2013), The Light of Faith, Pope Francis declared: “Today more than ever, we need to be reminded of this bond between faith and truth, given the crisis of truth in our age. In contemporary culture, we often tend to consider the only real truth to be that of technology [...] In this regard, though, we can speak of a massive amnesia in our contemporary world. The question of truth is really a question of memory, deep memory, for it deals with something prior to ourselves and can succeed in uniting us in a way that transcends our petty and limited individual consciousness. It is a question about the origin of all that is, in whose light we can glimpse the goal and thus the meaning of our common path”<sup>50</sup>.

The Knights of Columbus are taking on the mission of advocacy for the Christian roots and identity of Western civilization<sup>51</sup>. The Fraternity believes in the renewal of society. This goal can be achieved by political and cultural involvement to promote lasting values and principles, self-discipline, national security, prosperity, and family values<sup>52</sup>. The Knights of Columbus focused more strongly

<sup>48</sup> B. Caulfield, *Working Toward Recovery*, *Columbia*, vol. 94 (9/2014), p. 16–19.

<sup>49</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 132nd Supreme Convention...*, p. 24.

<sup>50</sup> LF, no. 25.

<sup>51</sup> A. Pelowski, *Our History and Identity*, *Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 2.

<sup>52</sup> A. Pelowski, *An Urgent Call...*, p. 2.

on the patriotic character of their organization, and joined Catholic campaigns against communism. After Pope Leo XIII announced his Encyclical Letter On the Condition of the Working Classes *Rerum Novarum* (1891)<sup>53</sup>, Brother Knights went on countrywide operations lecturing to contest these treacherous propensities<sup>54</sup>. The anti-communism crusade continued, and in the 1980's the magazine "Columbia" became recognizable for promoting peace amid the "Cold War"<sup>55</sup>.

It's attributed to the spirit of Christian patriotism of the Knights of Columbus that the words "under God" were added to the Pledge of Allegiance to the Flag. Campaigns began in April 1951, and resulted in President Dwight D. Eisenhower, on Flag Day, June 14, 1954, signing a resolution approving the insertion of the words "under God" into the pledge<sup>56</sup>. Occasionally challenged by proponents of a radical interpretation of the doctrine of the separation of church and state, e.g. in June 2002 before the Ninth District Court, the pledge has remained unchanged since 1954<sup>57</sup>.

In 1982 members of the Knights of Columbus met representatives of President Ronald Reagan's Administration in Washington, D. C. concerning the subject of the enforcement of obscenity laws<sup>58</sup>.

Showing appreciation for those who serve in military forces are always essential to the works of the Order. Accounts of the Order's support for troops, going back to World War I as a significant milestone in the history of the Fraternity, describes when the Knights of Columbus responded to the religious, social, and cultural needs of the numerous Catholic men in military service. At that time the Brotherhood became noticed and acknowledged as a distinguished association, one of the leading volunteer organizations officially authorized to provide for the broad variety of needs of the servicemen, recognized by the

<sup>53</sup> RN, no. 3: "To remedy these wrongs the socialists, working on the poor man's envy of the rich, are striving to do away with private property, and contend that individual possessions should become the common property of all, to be administered by the State or by municipal bodies. They hold that by thus transferring property from private individuals to the community, the present mischievous state of things will be set to rights, inasmuch as each citizen will then get his fair share of whatever there is to enjoy. But their contentions are so clearly powerless to end the controversy that were they carried into effect the working man himself would be among the first to suffer. They are, moreover, emphatically unjust, for they would rob the lawful possessor, distort the functions of the State, and create utter confusion in the community."

<sup>54</sup> R. Bayor, T. Meagher, *The New York Irish*, Baltimore, MD 1997, p. 314; W. Ames, P. Miller, *100 Master Speeches, Speeches for Special Occasions*, Rockville, MD 2007, p. 46.

<sup>55</sup> R. Reagan, *Remarks at the Centennial Meeting of the Supreme Council of the Knights of Columbus in Hartford, Connecticut*, August 3, 1982, in: R. Reagan, *Public Papers of the Presidents of the United States, Ronald Reagan, 1982*, Washington, D. C. 1982, p. 1013.

<sup>56</sup> L. Canipe, *Freedom, Commitment, and the Challenges of Pledging Allegiance in America's Public Schools*, in: *Church-state Issues in America Today: Religion, family, and education*, A. Duncan, S. Jones (ed.), Westport, CT 2008, p. 50–53.

<sup>57</sup> M. Norton, J. Kamensky, C. Sheriff, D. Blight, H. Chudacoff, *A People and a Nation, A History of the United States*, Stamford, CT 2014, p. 773.

<sup>58</sup> R. Reagan, *Remarks at the Centennial Meeting...*, p. 1012.

poster “Everyone Welcome, Everything Free”. Operating with meticulous attention to detail, the Knights of Columbus have shown their care for soldiers and their families. They developed famous postcards, such as the “Safe-and-Sound” notes, by which members of the armed forces informed their loved ones that they had survived the warfare. Service provided by the Knights of Columbus during World War I was well accredited, and sealed by fact that from 1917 to 1923 almost 400,000 men decided to join this noble society<sup>59</sup>.

Recently, care for veterans took the form of the “Serving Those Who Served” project. In 2011, through this programme brother Knights served 40,000 hours of volunteer work helping at VA medical centres<sup>60</sup>.

The support of the Order for vocations to the priesthood is expressed by the RSVP (Refund Support Vocation Program). To the end of 2012, through this program the Knights helped individual seminarians with donations of \$10,522,500<sup>61</sup>. Established in 1981, the programme has helped 91,000 people to pursue their vocation for the priesthood or religious life<sup>62</sup>.

For over 130 years The Order has served the idea of protecting the economic wellbeing of Catholic families in the occurrence of the death of a wage earner, running for its members the highest rated A++ (Superior) insurance company<sup>63</sup>. The Organization promotes fair business relations, also in practice as in 2014, the Knights of Columbus life insurance company was acknowledged by the Ethisphere Institute as being among the World’s Most Ethical Companies<sup>64</sup>.

As a part of support for healthy culture the Knights of Columbus helped to promote the movie “For Greater Glory. The True Story of Cristiada” (2012), a history of the Cristero War of 1926 to 1929, with its universal memorandum on the value of religious freedom<sup>65</sup>. It was a great opportunity to be reminded of the significant role the Order took part in the events the movie relates to. About 70 Mexican brother Knights were amid the Cristeros, who suffered martyrdom for their faith. Six of them were canonized by St. John Paul II on May 21, 2000, and three others were beatified on November 20, 2005<sup>66</sup>.

The Knights of Columbus care for the identity of the American culture. This can also be seen in their concern for details of daily life, such as the “Keep Christ

<sup>59</sup> C. Kauffman, *Knights of Columbus...*, p. 321–322.

<sup>60</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 130th Supreme Convention, Anaheim, California, August 7, 2012, Columbia*, vol. 92 (10/2012), p. 34.

<sup>61</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 131st Supreme Convention...*, p. 52.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>63</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 132nd Supreme Convention...*, p. 36.

<sup>64</sup> A. Pelowski, *K of C Named Among World’s Most Ethical Companies, Columbia*, vol. 94 (5/2014), p. 6.

<sup>65</sup> D. Naglieri, *Freedom is Our Lives, Columbia*, vol. 92 (5/2012), p. 8–11.

<sup>66</sup> M. Scaperlanda, *The Untold Story of the Knights during the Cristiada, Columbia*, vol. 92 (5/2012), p. 12–16.

in Christmas” campaign, against excessive commercialization in observance of the birth of Jesus. The intent of promoting the religious forms of celebrating Christmas paid off. An opinion poll showed that 64% of Americans prefer the greeting “Merry Christmas” over “Happy Holidays”<sup>67</sup>.

The Order believes in the essential function of family values for a healthy culture. With a commitment to uphold these values brother Knights are willing to undertake numerous activities to support Christian families. Supreme Chaplain Archbishop William E. Lori cheers Sunday as a day for the family, a day to rejuvenate, including participation in the Holy Eucharist, where we can celebrate God’s love. The archbishop points to the Knights of Columbus’ curriculum Building the Domestic Church<sup>68</sup>. Each Sunday Knights, along with the whole church, celebrate Easter, the triumph of life. On this special day they are encouraged to share with their families a special meal “preparing a tasty dessert, using a special tablecloth and good dishes, lighting candles, composing a toast to share”<sup>69</sup>.

It’s often said that one who has experienced poverty tends to be more sensitive towards the disadvantaged. This is very true and visible in the works of the Knights of Columbus, throughout history and at the present time. The Order, founded in poverty and inconvenience, and inspired by the Holy Spirit, goes on with good deeds, especially to *the least of brothers and sisters* (Matthew 25: 40) of Jesus Christ. In the words of Pietro Cardinal Parolin, from the address to the 132nd Supreme Convention of the Knights of Columbus: “Just as faith is shaped by charity and bears fruit in good works, so the fraternal spirit inculcated by Father Michael McGivney and the first Knights of Columbus continues to be fruitful in the numerous charitable activities of the local councils, which, while meeting the needs of individuals, also build up communities in solidarity and concern for the common good.”<sup>70</sup>

### **Dzieła Rycerzy Kolumba jako droga realizacji katolickiego wolontariatu**

**Streszczenie.** „Wolontariat” to termin o szerokim znaczeniu, składają się nań altruistyczne postawy i działalność na rzecz ludzkiego dobra, dobrobytu i integralności.

Wszyscy chrześcijanie są powołani do naśladowania Chrystusa, który *przeszedł [...] dobrze czyniąc* (Dz 10,38). Wśród chrześcijańskich wolontariuszy na wyrazy szczególnego uznania zasługują Rycerze Kolumba, którzy swoimi licznymi dziełami bronią fundamentalnych zasad etycznych i niosą pomoc potrzebującym. Organizacja powstała z inicjatywy ks. Michaela

<sup>67</sup> C. Anderson, *Annual Report of the Supreme Knight, 130th Supreme Convention...*, p. 42.

<sup>68</sup> W. Lori, *Sunday: A Day for Families, Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 4–5.

<sup>69</sup> *Family Projects*, A. Pelowski (ed.), *Columbia*, vol. 94 (11/2014), p. 22.

<sup>70</sup> P. Parolin, *Called to Be Brothers, Columbia*, vol. 94 (10/2014), p. 2.

J. McGivneya w New Haven, w stanie Connecticut w USA w 1882 r., aby służyć swoim członkom braterską pomocą i wspierać ich rodziny. Obecnie Bractwo liczy 1,8 miliona członków zgromadzonych w ponad 14 tysiącach rad na całym świecie. W Polsce organizacja liczy ponad 2 tysiące członków. Działalność charytatywna Rycerzy Kolumba pod mottem „W służbie jednemu, w służbie wszystkim” obejmuje donacje charytatywne w wysokości 170 milionów USD i 70 milionów godzin wolontariackiej pracy rocznie. Bractwo promuje „kulturę życia”, regulacje prawne afirmujące życie, zakazujące aborcji, eutanazji, samobójstwa w asyście lekarza i procedur medycznych, które nie szanują integralności ludzkiego życia. Swoimi dziełami wsparcia osób niepełnosprawnych Rycerze budują „kulturę akceptacji”, w której ludzie zmagający się z inwalidztwem są przyjmowani i szanowani. Służąc „kulturze miłości” Bractwo oferuje pożywienie głodnym, ciepłe ubrania potrzebującym, schronienie biednym i pomoc osobom dotkniętym wojnami lub klęskami żywiołowymi. Rycerze Kolumba są adwokatem „zdrowej kultury”, chrześcijańskich korzeni zachodniej cywilizacji i wiary w niezmiennie zasady etyczne. Organizacja założona wśród ubóstwa, inspirowana natchnieniami Ducha Świętego trwa, czyniąc dobro, szczególnie *najmniejszym* braciom i siostram Jezusa Chrystusa (por. Mt 25,40).

**Słowa kluczowe:** Rycerze Kolumba, wolontariat, wolontariusz, dzieło charytatywne, zdrowa kultura.

### **Die Werke des Kolumbus-Ritter als ein Weg der Realisierung des katholischen Volontariats**

**Zusammenfassung.** „Volontariat” ist ein weitgefaster Begriff, der altruistische Haltungen und die Wohlfahrtstätigkeit zugunsten des menschlichen Wohlstandes und Integrität beschreibt. Alle Christen sind zur Nachfolge Jesu Christi berufen, der „umherzog und Gutes tat” (Apg 10, 38). Bei den christlichen Volontieren verdienen die Kolumbus-Ritter eine besondere Beachtung, die mit ihren zahlreichen Werken die fundamentalen ethischen Prinzipien schützen und den Bedürftigen Hilfe bringen. Diese Organisation ist 1882 in New Haven im Bundestaat Connecticut in den USA auf die Initiative vom Priester Michael J. McGivney entstanden, um ihren Mitgliedern mit einer brüderlichen Hilfe beizustehen und ihre Familien zu unterstützen. Heute zählt die Bruderschaft 1,8 Mio Mitglieder, innerhalb von weltweit über 14 Tausend „Councils”. In Polen gehören über 2 Tausend Mitglieder zu dieser Organisation. Gemäß dem Motto „Im Dienst für einen, im Dienst für alle” umfasst die caritative Aktivität der Kolumbus-Ritter Wohltätigkeitsspenden in Höhe von 170 Mio US Dollar und 70 Mio Stunden des Wohltätigkeitseinsatzes jährlich. Die Bruderschaft fördert „Kultur des Lebens”, Rechtsverordnungen, die das Leben achten, die Abtreibung, Euthanasie, medizinisch unterstützten Suizid sowie medizinische Prozeduren, welche die Integrität des menschlichen Lebens missachten, verbieten. Mit ihren Werken der Unterstützung für Behinderte bilden die Ritter eine „Kultur der Akzeptanz”, innerhalb der Menschen, die mit Behinderungen kämpfen müssen, angenommen und geachtet werden. Indem sie der „Kultur der Liebe” dient, bietet die Bruderschaft die Nahrung den Hungernden, warme Kleidung den bedürftigen, Zufluchtsort den Armen und Hilfe jenen Menschen an, die vom Krieg oder Naturkatastrophen betroffen sind. Die Kolumbus-Ritter sind Anwälte der „gesunden Kultur”, christlicher Wurzeln der westlichen Zivilisation sowie des Glaubens in unveränderliche ethische Prinzipien. Die Organisation, gegründet in einer Elendssituation, inspiriert vom Heiligen Geist, besteht weiterhin, indem sie Gutes tut, vor allem den *kleinsten* Brüdern und Schwestern Jesu Christi (Mt 25, 40).

**Schlüsselworte:** Knights of Columbus, Freiwilligenarbeit, ehrenamtliche, gemeinnützige Arbeit, gesunde Kultur.



**Marek Jodkowski**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## STRATY MATERIALNE DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W CZASIE PIERWSZEJ WOJNY ŚWIATOWEJ

**Streszczenie.** Ekspansja wojsk rosyjskich na obszary Prus Wschodnich w czasie pierwszej wojny światowej spowodowała zniszczenia na niespotykaną dotąd skalę. Dotknęły one 35 miast i 900 gmin wiejskich. Wśród nich znalazło się wiele budynków kościelnych należących do diecezji warmińskiej, które ucierpiały wskutek działań militarnych oraz grabieży. Znaczne szkody odnotowano przy świątyniach katolickich w Krośnie, Szczytnie, Elku i Bilderweitschen. Ślady działań wojennych stwierdzono również przy obiektach sakralnych w Kobułtach, Olsztynku, Klonie, a także przy domu misyjnym w Piszcu. Spłonęły plebanie w Gołdapi, Opaleńcu, Bilderweitschen, dom księży emerytów w Krośnie oraz budynki parafialne w Szczytnie i Gryźlinach. Włamywano się i opróżniano sejfy oraz skarby kościelne. Powszechnym zjawiskiem było plądrowanie budynków sakralnych, jak i parafialnych, konfiskata obiektów ruchomych oraz żywego inwentarza. Stosowano niekorzystny dla podbitej ludności kurs wymiany pieniężnej, wskutek czego wymuszano sprzedaż płodów rolnych na rzecz okupanta po zaniżonej cenie. Pochodziły one z gospodarstw rolnych, w tym również parafialnych. Odpowiedzialność za straty materialne przy budynkach kościelnych diecezji warmińskiej spoczywała zarówno na niemieckich jednostkach militarnych, jak też siłach zbrojnych nieprzyjaciela. W grabieżach niejednokrotnie brało udział miejscowe społeczeństwo. Odbudowa zniszczonych obiektów rozpoczęła się bezpośrednio po opuszczeniu przez wojska rosyjskie Prus Wschodnich.

**Słowa kluczowe:** diecezja warmińska, pierwsza wojna światowa, budynki kościelne, Prusy Wschodnie, zniszczenia wojenne.

### Wstęp

Prusy Wschodnie stały się areną działań militarnych już w początkowym okresie pierwszej wojny światowej. Wskutek ekspansji wojsk rosyjskich jedynie do wiosny 1915 r. zginęło około 1500 mieszkańców tych obszarów<sup>1</sup>. Nieustanna obawa przed wrogiem generowała także exodus miejscowej ludności. W 1914 r.

---

Adres/Address/Anschrift: ks. dr Marek Jodkowski, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; e-mail: ksmarekj@wp.pl

<sup>1</sup> B. Riediger, *Rosjanie na Warmii w 1914 roku. Przyczynek do cierpień ludności cywilnej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1996, nr 1, s. 74.

opuściło te tereny 175 tys. ludzi. Wojna niosła ze sobą zniszczenia na niespotykaną dotąd skalę. Wschodniopruski konserwator zabytków Richard Dethlefsen odnotował, że dotknęły one 35 miast i 900 gmin wiejskich. Dewastowano linie kolejowe i drogi, wysadzano mosty oraz wiadukty. Powszechnie stały się również kontrybucje pieniężne. Rekwirowano ponadto żywność oraz pasze dla zwierząt<sup>2</sup>.

Dotychczas nie opracowano pełnej monografii w języku polskim dotyczącej pierwszej wojny światowej w Prusach Wschodnich, chociaż jej przebieg i skutki stały się przedmiotem licznych badań historyków. Warto zatem zwrócić uwagę na wybrane polskie publikacje odnoszące się do tej tematyki. Wschodniopruskim działaniom militarnym już w dwudziestoleciu międzywojennym poświęcił rozprawę Bolesław Zawadzki<sup>3</sup>. W czasach współczesnych skrupulatna analiza tej problematyki wyszła spod pióra Wiesława Bolesława Łacha<sup>4</sup>. Relacje dotyczące pierwszej wojny światowej w powiecie szczycieńskim, której autorami byli duszpasterze diecezji warmińskiej – ks. Johannes Heller, ks. Karol Fox i ks. Józef Piecocha, omówił na łamach „Rocznika Mazurskiego” Jan Chłosta<sup>5</sup>. Analizę pobytu wojsk rosyjskich na terenach historycznej Warmii w 1914 r., ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji ludności cywilnej, przeprowadził Bruno Riediger<sup>6</sup>. O odbudowie miast wschodniopruskich po pierwszej wojnie światowej pisał z kolei Jan Salm<sup>7</sup>. Powyższe prace nie wyczerpują szeregu zagadnień dotyczących skutków działań militarnych, a zwłaszcza strat materialnych poniesionych wówczas w diecezji warmińskiej. Aby uzupełnić te informacje, warto oprzeć się przede wszystkim na relacjach uczestników tych wydarzeń, które wydano drukiem jeszcze w czasie pierwszej wojny światowej<sup>8</sup>. Należeli do nich księża ka-

<sup>2</sup> Por. S. Achremczyk, *Historia Warmii i Mazur*, t. 2, 1772–2010, Olsztyn 2011, s. 926–928; zob. również F. Gause, *Die Russen in Ostpreußen 1914/15*, Königsberg 1931, s. 141–148.

<sup>3</sup> B. Zawadzki, *Studia z wojny światowej 1914–1918*, t. 1, *Kampania jesienna w Prusach Wschodnich, sierpień–wrzesień 1914*, Warszawa 1924.

<sup>4</sup> W.B. Łach, *Działania militarne w Prusach Wschodnich w czasie I wojny światowej*, w: *Wielkie wojny w Prusach. Działania militarne między Wisłą a Niemnem na przestrzeni wieków*, red. W. Gieszczyński, N. Kasperek, Dąbrówno 2010, s. 217–251; zob. również S. Czerep, *Wielka operacja zimowa pierwszej wojny światowej. Działania na kierunku mazursko-augustowskim od 7 do 21 lutego 1915*, Białystok 2011; J. Pajewski, *Pierwsza wojna światowa 1914–1918*, wyd. 2, Warszawa 1998, s. 215–224; Z. Palski, *Prusy Wschodnie w pierwszej wojnie światowej*, w: *Działania militarne w Prusach Wschodnich*, red. W. Wróblewski, Warszawa 2001, s. 205–243.

<sup>5</sup> J. Chłosta, *Pierwsza wojna światowa w powiecie szczycieńskim w relacjach trzech księży katolickich*, „Rocznik Mazurski” 2013, t. 17, s. 8–12.

<sup>6</sup> B. Riediger, *Rosjanie na Warmii w 1914 roku*, s. 67–80.

<sup>7</sup> J. Salm, *Odbudowa miast wschodniopruskich po I wojnie światowej. Zagadnienia architektoniczno-urbanistyczne*, Olsztyn 2006.

<sup>8</sup> Zob. zwłaszcza *Der Feind im Land. Berichte ermländischer Geistlicher über Ostpreußens Russenzeit 1914/15*, red. B. Schwark, Braunsberg 1915. Cykl artykułów dotyczących placówek duszpasterskich diecezji warmińskiej dotkniętych skutkami działań wojennych publikowano także na łamach „Adalbertusblatt” 1915, nr 12–17, a następnie opatrzony tytułem „Aus der Russenzeit in Ostpreussen” przedrukowano w Bonifatiusblatt 1915, nr 7, s. 208–211; nr 8, s. 240–246, 272–274; 1916, nr 1, s. 22–26; nr 2, s. 48–50; nr 3, s. 79–83.

tolicczy, którzy w tamtym czasie roztaczali opiekę nad placówkami duszpasterskimi dotkniętymi bezpośrednimi skutkami działań militarnych.

Należy zaznaczyć, że przedmiotem niniejszej analizy będą wyłącznie straty materialne odnoszące się do kościołów, plebanii i budynków gospodarczych usytuowanych w ówczesnej diecezji warmińskiej, którą podzielono umownie na trzy części: północną, południowo-wschodnią i południowo-zachodnią. W artykule zostaną pominięte, częściowo już opracowane, zagadnienia związane z rekwirowaniem dzwonów kościelnych, piszczałek organowych oraz innych elementów metalowych należących do obiektów sakralnych, które padły ofiarą niemieckiego przemysłu zbrojeniowego<sup>9</sup>.

### Północna część diecezji warmińskiej

Kościół w Bilderweitschen znalazł się pod ostrzałem artylerii rosyjskiej już 17 sierpnia 1914 r. Siedem granatów trafiło w dach i mury kościoła, dwa przebiły się przez jego strop. Ogień, który powstał wskutek uderzenia pocisku nad emporą organową, został ugaszony przez niemieckich żołnierzy. Ostrzał spowodował zniszczenie ołtarza głównego; uszkodzeniu uległy wieczna lampka, tabernakulum i świeczniki. Plebanię ostrzelano ośmioma granatami. Jeden z pocisków przebił krokiew budynku. Kolejny eksplodował w pomieszczeniu szczytowym, pozostawiając w suficie metrową dziurę. Inny przebił ścianę w gabinecie miejscowego duszpasterza, ks. Josepha Nadolnego, demolując całe wyposażenie. Po stronie północnej obiektu wszystkie szyby były wybite, natomiast ramy okienne – odkształcone wskutek ciśnienia spowodowanego eksplozją. Ks. Nadolnemu zarekwirovano niemal cały żywy inwentarz: krowę, trzy świny oraz prawie wszystkie kury. Konia zastrzelono. Zabrano także trzy wozy, wymłócony i niewymłócony owies oraz zgromadzone siano. Spizarnię i piwnicę opróżniono. Wywieziono bieliznę pościelową i ubrania. Kiedy duszpasterz wrócił do Bilderweitschen, zastał ograbioną plebanię i zabudowania gospodarcze. Były widoczne także ślady po ostrzale. W spustoszonych wnętrzach budynków opisywanej placówki duszpasterskiej zaległy gruzy<sup>10</sup>. Ponowne natarcie wojsk nieprzyjacielskich spowodowało ucieczkę okolicznej ludności cywilnej już 31 października 1914 r. Po powrocie duszpa-

<sup>9</sup> Zob. M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2011, s. 87–134.

<sup>10</sup> J. Nadolny, *Bilderweitschen*, w: *Der Feind im Land*, s. 38; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen*, „Bonifatiusblatt“ 1915, nr 7, s. 210; *Kriegssturm um Ermlands Kirchen. Erinnerungen an die Augusttage 1914*, „Ermländisches Kirchenblatt“ 1939, nr 32, s. 427; M. Jodkowski, *Katolicka placówka duszpasterska w Bilderweitschen w XIX i w pierwszej połowie XX wieku*, „Studia Redemptorystowskie“ 2014, t. 12, s. 333.

sterz odnotował, że zniszczeń dokonano na dość znaczną skalę. Zrabowano nawet rynny i śruby od drzwiczek piecowych. Łupem padły najmniejsze świeczniki ściennie, czy też szarfa od dzwonka przy zakrystii<sup>11</sup>. Zanim zresztą proboszcz opuścił wspomnianą miejscowość (2 listopada), podczas jego chwilowej nieobecności ukradziono mu znajdujące się na plebanii zimowe palto i sutannę z podbiem futrzanym<sup>12</sup>.

W czasie zajęcia przez wojska rosyjskie Riedelsbergu, świątynia katolicka uniknęła dewastacji. Przeszukano natomiast szafy w zakrystii, jednak niczego nie ukradziono. Rosjanie zarekwirowali fisharmonię<sup>13</sup>. Po drugiej bitwie nad jeziorami mazurskimi (1915 r.) i defensywą wojsk rosyjskich przeprowadzono analizę szkód w budynkach kościelnych w Robkojen. Świątynia ocalała przed zgubnymi skutkami działań wojennych. Wejście do niej pozostawało przybite poprzecznie mocną deską, która uchroniła obiekt sakralny przed rabunkiem. Stan pozostałych budynków kościelnych nie napawał optymizmem. Większość okien plebanii powybijano, drzwi wyłamano bądź rozbito, a zamki do nich podkręcano. Meble zrabowano lub zdemolowano. Księgi parafialne oraz księgozbiór proboszcza porozrzucano częściowo w jednym z pokoi, częściowo w oborze, a także na podwórzu, na śniegu. Sejf wyłamano, a jego wnętrze opróżniono. W budynkach gospodarczych nie stwierdzono znacznych szkód; zabrano jednak bydło, zboże i siano. Maszyny rolnicze w większości pozostawiono<sup>14</sup>.

Okolice Gąbina już w sierpniu 1914 r. stały się areną większych działań wojennych i znacznie ucierpiały wskutek ataku wojsk rosyjskich. Miasto zostało bez walki poddane Rosjanom i aż do bitwy nad jeziorami mazurskimi (1914 r.) znajdowało się pod ich okupacją. Kościół katolicki w Gąbinie nie ucierpiał w tym czasie, jednakże w zakrystii były widoczne ślady włamania. Bieliznę ołtarzową oraz paramenty porozrzucano. Zrabowano jednakże patenę służącą do udzielania chorym komunii św., puszkę na hostie oraz łódkę na kadzidło. Skradziono także część bielizny kościelnej. Kuratus gąbiński ks. Adalbert Groß szacował straty na 250 marek. Na plebanii z kolei, poza meblami, przy których stwierdzono niewielkie uszkodzenia, zarekwirowano niemal wszystko. Brakowało pościeli, ubrań oraz sztućców. Zabrano nawet kropielnice przymocowane do ścian. Meble i książki porozrzucano. Doszczętnie splądrowano piwnicę i ogród. Ogrodzenie zdewastowano w wielu miejscach. Przywłaszczono sobie ponadto kasetkę z papierami wartościowymi i gotówką, którą wcześniej kuratus ukrył w ogrodzie parafialnym. Należy nadmienić, że odpowiedzialnością za rabunek nie obarczono żołnierzy przeciwnika. Wina leżała prawdopodobnie po stronie miejscowego spolszczenia,

<sup>11</sup> J. Nadolny, *Bilderweitschen*, w: *Der Feind im Land*, s. 40.

<sup>12</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen*, „Bonifatiusblatt“ 1915, nr 7, s. 210.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 211.

które w czasie ewakuacji ludności cywilnej brało udział we włamaniach i plądrowaniu mieszkań należących do majątnych obywateli Gąbina<sup>15</sup>.

Ewakuację mieszkańców Tapiewa przeprowadzono 23 sierpnia 1914 r. Pozostawiono jedynie pensjonariuszy zakładu dla umysłowo chorych. Miejscowy proboszcz ks. Oskar Stoff przetransportował kielichy i inne wartościowe rzeczy do Królewca, zaś księgi parafialne i dokumenty zakopał. Pod koniec sierpnia 1914 r. wojska nieprzyjacielskie splądrowały plebanię, podobnie jak niemal wszystkie inne mieszkania w mieście. Przez osiem dni duszpasterz próbował doprowadzić mieszkanie do użytku. Pomimo włamania do kaplicy, nie odnotowano w niej materialnych szkód. Oratorium w zakładzie poprawczym było spalone łącznie ze wszystkimi paramentami liturgicznymi, których używali tapiewscy duszpasterze<sup>16</sup>.

Wojska rosyjskie łagodnie obeszły się z kaplicą katolicką pw. Krzyża Świętego w Alemborku (ros. Družba). Podczas wizji lokalnej stwierdzono jedynie niewielkie szkody powstałe wskutek ostrzału. Mieszkańcy budynku, w którym znajdowało się wspomniane oratorium informowali tapiewskiego proboszcza, że dzięki szczególnemu traktowaniu katolickiego obiektu sakralnego przez agresora, zdołano uratować życie i dobytek kilkorga członków miejscowej wspólnoty katolickiej. Niemal każdego dnia żołnierze nieprzyjaciela przychodzili do kaplicy na modlitwę, a do skarbon kościelnych wrzucili wiele monet. Kiedy rozpoczął się ostrzał Alemborka przez niemiecką artylerię, mieszkańcy zostali zmuszeni do ewakuacji poza linię ognia. Wówczas kościelną szkatułę na datki wyłamano, a jej zawartość zrabowano<sup>17</sup>. Nie dokonano również zniszczeń przy welawskiej kaplicy katolickiej noszącej wezwanie Matki Bożej Bolesnej. Zabrano jednak składowane drewno do jej wzniesienia. Ludność niemiecka miała je następnie użyć do budowy mostu. Mury świątyni posiadały już 3/4 planowanej wysokości, jednakże dalsze etapy realizacji tej inwestycji stały wówczas pod znakiem zapytania<sup>18</sup>.

### Południowo-wschodnia część diecezji warmińskiej

Celem ataku wojsk rosyjskich w czasie pierwszej wojny światowej stał się węzeł kolejowy w Korszach, będący ważnym punktem strategicznym. Ogień strawił dworzec, a także liczne domy w tejsze wsi. Katolicki kościółek wraz

<sup>15</sup> A. Groß, *Gumbinnen*, w: *Der Feind im Land*, s. 59; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1916 nr 2, s. 48; *Kriegssturm um Ermlands Kirchen*, s. 427; zob. także O. Gebauer, *Die Schlacht bei Gumbinnen*, w: *Stadt und Kreis Gumbinnen. Eine ostpreußische Dokumentation*, red. R. Grenz, Marburg/Lahn 1971, s. 280.

<sup>16</sup> O. Stoff, *Tapiau*, w: *Der Feind im Land*, s. 72, 74; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1916, nr 1, s. 22–24.

<sup>17</sup> O. Stoff, *Tapiau*, w: *Der Feind im Land*, s. 77; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1916, nr 1, s. 25–26.

<sup>18</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1916, nr 1, s. 26.

z przylegającym do niego domem parafialnym szczęśliwie ocalał. Również wnętrze świątyni, jak i plebanii, pozostały nieuszkodzone. Ograbiono jedynie zakrystię. Żelazny sejf wysadzono, a szafy przeszukano. Zabrano używaną bieliznę kielichową, inne szaty zaś pozostawiono<sup>19</sup>. Działania militarne w pobliżu Gierdaw miały miejsce w sierpniu 1914 r. Uległa zniszczeniu aż 1/3 zabudowań, tj. 96 domów mieszkalnych i 100 zabudowań towarzyszących w tym mieście. Północną część śródmieścia wraz z kościołem ewangelickim zamieniono w ruinę<sup>20</sup>. Tragicznego losu uniknęło przedmieście (Bartener Vorstadt), gdzie znajdowała się katolicka kaplica. Jedynie osiem okien oratorium uległo rozbiciu wskutek pobliskiej eksplozji granatu<sup>21</sup>. Do starcia między wojskiem niemieckim i rosyjskim pod Kobułtami doszło 27 sierpnia 1914 r. W wyniku ostrzału artylerii znaczna część wsi stanęła w płomieniach. Kościół katolicki został uszkodzony jedynie w partiach dachu. Jedna z kul przebiła również dzwon. Ślady po strzałach były widoczne na drzwiach świątyni. Spośród obiektów parafialnych całkowicie zniszczono chlew, kurnik oraz szopę na drewno<sup>22</sup>.

Część 2. Armii Rosyjskiej, która poniosła klęskę pod Tannenbergiem, kwaterowała 27–29 sierpnia 1914 r. w Orzechowie i okolicach. Miejscowość przez to znacznie ucierpiała. Wszystko, co było przydatne, skonfiskowano, a co nie nadawało się do użycia, zniszczono. Kościół i budynek parafialny oszczędzono; zabrano jedynie żywy inwentarz. Jak w wielu innych parafiach, obrabowano żelazny sejf kościelny, zdemolowano żłóbek oraz zarekwirowano większą część bielizny kościelnej. Straty w świątyni szacowano na ok. 1000 marek, natomiast proboszczowskie – na 6000 marek<sup>23</sup>.

Dwukrotnie w czasie wojny wojska rosyjskie podbiły Orzysz. W trakcie drugiej ofensywy nieprzyjacieli okupowali miasto aż do początku marca 1915 r. Kaplica katolicka poniosła nieznaczne szkody w tym czasie. Wyłamano m.in. drzwi od tabernakulum. Warto nadmienić, że naczynia liturgiczne zostały wcześniej odpowiednio zabezpieczone. Nie splądrowano nawet sejfu znajdującego się w zakrystii. Ławki z kaplicy wyniesiono na zewnątrz. Według relacji mieszkańców, którzy nie ewakuowali się z Orzysza, w opisywanym obiekcie sakralnym Rosjanie celebrowali nabożeństwa. W Wydminach uległ spaleni Hotel Preuß, którego jedną z sal wykorzystywała miejscowa wspólnota katolicka do sprawowania mszy św. Ogień zniszczył m.in. fisharmonię i szafę z szatami i naczyniami liturgicznymi<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1915, nr 8, s. 245.

<sup>20</sup> J. Salm, *Odbudowa miast wschodniopruskich...*, s. 165.

<sup>21</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1915, nr 8, s. 245.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 246.

<sup>24</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt“ 1915, nr 9, s. 274.

Działania militarne dotkliwie odbiły się na zabudowie Elku. Pierwszy okres okupacji miasta przez wojska rosyjskie trwał od 20 sierpnia do 10 września 1914 r. W dniach 12–13 września 1914 r. miały miejsce zacięte walki w jego pobliżu. 14 września szpiedzy rosyjscy przeprowadzili rewizję elckiego kościoła katolickiego, jednakże nie przyniosła ona pożądanых skutków<sup>25</sup>. Po raz kolejny Rosjanie wkroczyli do miasta 8 października 1914 r. i pozostali w nim pięć dni. Granatami ostrzelano wieżę kościoła katolickiego, zaś pociskami mniejszego kalibru – znajdujące się w jego oknach witraże. Włamano się do zakrystii. Zrabowano bieliznę kościelną, wiele kielichów i paramentów liturgicznych. Nie oszczędzono również tabernakulum, z którego zabrano cyborium z komunikantami. Wśród miejscowej ludności krążyła niepotwierdzona pogłoska, że mógł się o nie zatroszczyć kapelan wojskowy, przebywający w mieście z wojskami najeźdźcy. Warto nadmienić, że również na plebanii uszkodzono wszystkie okna<sup>26</sup>.

14 sierpnia 1914 r. nad ranem, wskutek ostrzału Olecka przez rosyjską kawalerię, dwie kule uderzyły w bramę wjazdową dziedzińca parafialnego<sup>27</sup>. 6 listopada tegoż roku udało się najeźdźcy ponownie zdobyć miasto. W kościele katolickim wybito kilka szyb. Świątyni nie splądrowano. Na rozkaz dowództwa wojskowego umieszczono na jej drzwiach rosyjską pieczęć. Zniszczono natomiast oratoria w Koziej Górze (Ziegenberg) i Borawskich. Zrabowano nawet obrusy ołtarzowe, bieliznę kielichową i ornaty. Wnętrze plebanii zostało zupełnie zdewastowane. Księgi kościelne i akta leżały podarte i zabrudzone na podłodze oraz w dole wykopanym na nawóz. Utracono w ten sposób więcej niż połowę dokumentów, w tym również księgę chrztów. Straty materialne miejscowy duszpasterz szacował na blisko 9000 marek<sup>28</sup>. W trakcie wspomnianego drugiego natarcia Rosjan z miasta uciekli niemal wszyscy katolicy. Zostało jedynie 10 rodzin tejeż konfesji, których członkowie ze względu na niedołężność i choroby nie mogli wziąć udziału w ewakuacji. 11 osób wzięto do niewoli, w tym sędziwe małżeństwo z Olecka i troje dzieci w wieku 10–13 lat<sup>29</sup>.

W czasie pierwszej ofensywy wojsk rosyjskich Gołdap nie poniosła szczególnych strat. W trakcie drugiego natarcia, czyli od 10 listopada 1914 r. miasto ucierpiało z powodu pożarów i plądrowania. Kościół katolicki, który znajdował się na przedmieściach, pozostał nienaruszony. Wyłamano jedynie drzwi do zakrystii

<sup>25</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 2, s. 49–50.

<sup>26</sup> P. Kurbjeweit, *Lyck*, w: *Der Feind im Land*, s. 24; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 2, s. 50; por. *Kriegssturm um Ermlands Kirchen*, s. 427.

<sup>27</sup> F. Biernath, *Marggrabowa*, w: *Der Feind im Land*, s. 27; zob. także J. Chłosta, *Olecko w latach 1914–1945*, w: *Dzieje Olecka 1560–2010*, red. S. Achremczyk i in., Olecko 2010, s. 334.

<sup>28</sup> F. Biernath, *Marggrabowa*, w: *Der Feind im Land*, s. 35; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 2, s. 49; *Kriegssturm um Ermlands Kirchen*, s. 428; M. Jodkowski, *Z dziejów katolickiej placówki duszpasterskiej w Olecku w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, „Studia Elckie” 2014, t. 16, nr 3, s. 288–289.

<sup>29</sup> F. Biernath, *Marggrabowa*, w: *Der Feind im Land*, s. 35.

oraz skradziono część bielizny liturgicznej i prawdopodobnie niektóre świeczniki. Niestety, ogień strawił trzy lata wcześniej wybudowaną plebanię wraz ze wszystkimi sprzętami domowymi<sup>30</sup>. Okupacja Węgorzewa trwała od 23 sierpnia do 10 września 1914 r. Kaplica katolicka pw. Dobrego Pasterza mimo ostrzału miasta uniknęła poważnych szkód. Nie ucierpiało również prywatne mieszkanie złączone z oratorium. Z tego powodu osoba, która je wynajmowała, ofiarowała na rzecz kaplicy pokaźną sumę pieniędzy<sup>31</sup>.

Kuratus z Prawdżisk ks. Konrad Majewski został 15 stycznia 1915 r. zadenuncjowany, a następnie aresztowany przez wojska rosyjskie. Przewieziono go do Olecka, a po dwóch dniach wypuszczono na wolność. Rosyjscy oficerowie dwukrotnie skrupulatnie przeszukali plebanię, po czym zabili gwoździami otwory okienne i drzwi, a następnie je opieczętownali<sup>32</sup>. Podczas oblężenia Pisz przez wojska rosyjskie 22-23 sierpnia 1914 r. nie odnotowano żadnych strat materialnych w katolickiej placówce duszpasterskiej. Niestety, na skutek walk toczonych 6 września dom parafialny (zwany domem misyjnym) znalazł się na linii ognia. Został trafiony trzema granatami, które zburzyły jego zadaszenie. Eksplozja szrapnela spowodowała, że okna i drzwi zostały zniszczone. Ostatecznie stanęło w ogniu osiem okolicznych stodoł, a wraz z nimi również ogrodzenie kościelne o długości 25 metrów<sup>33</sup>. Miejscowy duszpasterz odnotował 5 marca 1916 r., a zatem po kolejnej ofensywie wojsk rosyjskich, że kaplica wraz z domem misyjnym znajdują się w opłakanym stanie. Opróżniono i uszkodzono wszystkie szafy w zakrystii. Z bielizny kościelnej i kielichowej nic nie pozostało. Paramenty liturgiczne leżały w rogu piwnicy, rzucone na stos. Brakowało niemal wszystkich welonów i burs. Ponadto uszkodzono tabernakulum, zarekwirowano fisharmonię i dywany z kaplicy. Kradzież szat i sprzętów kościelnych uniemożliwiły duszpasterzowi celebrację mszy św.<sup>34</sup>

### Południowo-zachodnia część diecezji warmińskiej

Obiekty kościelne historycznej Warmii w niewielkim stopniu ucierpiały wskutek działań wojennych<sup>35</sup>. Wyjątkiem było sanktuarium w Krośnie. Dom księży

<sup>30</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 2, s. 49; M. Tarnowski, *Goldap*, w: *Der Feind im Land*, s. 254; zob. także A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2003, s. 287.

<sup>31</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1915, nr 9, s. 273.

<sup>32</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 79.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 80; M. Jodkowski, *Dzieje placówki duszpasterskiej w Pisz przed II wojną światową*, „*Studia Elckie*” 2012, t. 14, s. 235; zob. także U. Wöbcke, *Johannisburg in Ostpreußen. Straßen, Gebäude, Landschaft und Menschen mit Geschichte und Einwohnerverzeichnis, um 1900 bis 1945*, [b.m.w.] 2008, s. 36–37.

<sup>34</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 81.

<sup>35</sup> B. Schwark, *Überblick*, w: *Der Feind im Land*, s. 9.

emerytów, stanowiący jego część, podpalono. Płomienie strawiły cenny księgozbiór. Ogień rozprzestrzenił się na dach i hełmy kościoła. Na szczęście zarówno sklepienie, jak i wyposażenie wnętrza nie uległy spaleni<sup>36</sup>. W czasie szturm<sup>37</sup> uszkodzono belki na wieży z dzwonami, znajdującej się na Wzgórzu Katedralnym we Fromborku<sup>37</sup>. Dotkliwie odczuwano skutki wojny w parafii gryzlińskiej. Ogień spowodowany ostrzałem strawił parafialne budynki gospodarcze wraz z zapasem zboża i paszy dla zwierząt. Padła wówczas także część żywego inwentarza<sup>38</sup>.

Pod koniec sierpnia 1914 r. żołnierze agresora próbowali bezskutecznie przedostać się przez wejście główne do świątyni katolickiej w Olsztynku. Następnie przystąpili do forsowania drzwi bocznych kościoła. Wybili płycinę drzwiową, za pomocą siekiery zerwali zamek, co umożliwiło im przedostanie się do środka; siłą otworzyli drzwi wiatrołapu, a następnie drzwi na wieżę. Po przedostaniu się na nią, zaczęli strzelać. Niebawem udało się niemieckim żołnierzom skutecznie wkroczyć do akcji. Śmierć poniósł przynajmniej jeden żołnierz rosyjski. Ślady krwi były widoczne wzdłuż ściany aż do przedsionka na chór. Rozbito przy tym pokaźną liczbę szyb, wyrwijając również szpros<sup>39</sup> ołowiowe. Kościół został trafiony szrapnelem, który rozbił się pomiędzy dachami bocznymi, dewastując oszalowanie po jednej stronie dachu. Liczne dachówki uległy skruszeniu. Również belki w tym miejscu zostały roztrzaskane. Poza tym reszta pozostała w kościele nietknięta. Odnotowano bezskuteczną próbę włamania do uprzednio opróżnionej kościelnej skarbnicy<sup>39</sup>. W czasie działań wojennych również plebania pozostała nienaruszona, za wyjątkiem trzech rozbitych szyb. Wszystkie szafy i pojemniki przeszukano, a ich zawartość skradziono. Wszędzie były widoczne ślady po jedzeniu i piciu. Przywłaszczono sobie zdeponowane na plebanii zapasy żywności<sup>40</sup>, a także 40 butelek wina mszalnego. Uszkodzono w wielu miejscach ogrodzenie wokół cmentarza i ogrodu<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> A. Hinzmann, *Wormditt*, w: *Der Feind im Land*, s. 183, 188; *Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen über seine Tätigkeit im Jahre 1914*, Königsberg 1915, s. 19; *Bericht des Konservators der Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreußen über seine Tätigkeit im Jahre 1915*, Königsberg 1916, s. 19–20; *Kriegssturm um Ermlands Kirchen*, s. 428; M. Babicka, *Barokowy kościół pielgrzymkowy w Krośnie na Warmii*, „Roczniki Humanistyczne” 1967, t. 15, z. 4, s. 45; T. Chrzanowski, *Przewodnik po zabytkowych kościołach północnej Warmii*, Olsztyn 1978, s. 77; K. Guttmejer, *Zespół pielgrzymkowy w Krośnie koło Ornety. Fazy budowy w XVIII wieku oraz zagadnienie inspiracji architektonicznych i autorstwa*, „Rocznik Olsztyński” 1997, t. 17, s. 46; H. Schmauch, *Krossen*, w: *Handbuch der historischen Stätten. Ost- und Westpreußen*, red. E. Weise, Stuttgart 1966, s. 111; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne*, s. 293.

<sup>37</sup> A. Kopiczko, *Dzieje Warmińskiej Kapituły Katedralnej*, t. 2, *Od 1821 roku*, Olsztyn 2010, s. 81.

<sup>38</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 80.

<sup>39</sup> L. Neumann, *Hohenstein*, w: *Der Feind im Land*, s. 221; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 80; zob. także *Kriegssturm um Ermlands Kirchen*, s. 428; K. Bürger, *Das katholische Kirchenwesen im Kreis Osterode (3)*, „Unsere Ermländische Heimat” 1979, nr 2, s. 7; M. Jodkowski, *Przedwojenne dzieje katolickiej parafii w Olsztynku*, „Studia Elbląskie” 2012, t. 13, s. 61.

<sup>40</sup> L. Neumann, *Hohenstein*, w: *Der Feind im Land*, s. 221.

<sup>41</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 80.

Szczycieński kościół katolicki padł ofiarą ataku militarnego 30 sierpnia 1914 r. Wieżę kościelną ostrzelały wojska niemieckie, ponieważ Rosjanie mieli na niej urządzić punkt zwiadowczy. Miejscowy proboszcz, ks. Johannes Heller, który powrócił do Szczytny 7 września 1914 r., odnotował, że na ziemi obok opisywanego obiektu sakralnego znajdowała się górna kondygnacja hełmu wieżowego wraz z krzyżem (całość ok. 10 metrów wysokości). Z powodu działań militarnych wykruszyły się także liczne cegły na wieży. Korpus kościoła po stronie południowej stracił niemal wszystkie okna. Pociski artyleryjskie poprzebijały pierwszą przyporę od strony portalu głównego. Znaczna powierzchnia muru aż do konsoli sklepienia uległa wybiuciu, wskutek czego narożna część świątyni groziła nagłym zawaleniem. Szczęśliwie jej wnętrze uniknęło całkowitego zdevastowania. Ołtarz, a także zakrycie z ich zawartością, pozostały nienaruszone. Kompletnie zrujnowano natomiast plebanię i budynki gospodarcze. Ze stodoły niczego nie udało się uratować. W miejscu stajni pozostała jedynie część murów. Na podwórzu znajdowały się rozsypane, nadpalone ziarna żyta i owsa, a także maszyny, wózki oraz urządzenia rolnicze – wszystko zupełnie zniszczone. Straty dotyczące budynków kościelnych proboszcz szczycieński szacował na 60 000 marek. Szkody bezpośrednio mu wyrządzone obliczano na ponad 30 000 marek<sup>42</sup>. Proboszcz wynajął następnie niewielki dom zaadaptowany ze stodoły, położony około 400 metrów od kościoła. Zamieszkał w nim 21 września, jednak w listopadzie zarządzono ponowną ewakuację. Ostatecznie pod koniec tegoż miesiąca mieszkańcy Szczytny wracali do swojego miasta<sup>43</sup>.

W pierwszym roku rozgrywającej się wojny, podczas wrześniowej ofensywy wojsk rosyjskich spłonęła w Opaleńcu plebania wraz z budynkami gospodarczymi. Przechowywano w niej wówczas utensylia kościelne, m.in. monstrancję i bieliznę kościelną<sup>44</sup>, jak również akta i dokumenty. Ogień strawił ponadto obiekty gospodarcze należące do katolickiego przytułku<sup>45</sup>. Zimą 1914 r. zakwaterowa-

<sup>42</sup> J. Heller, *Ortelsburg*, w: *Der Feind im Land*, s. 226–227, 229; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 82; *Kriegssturm um Ermlands Kirchen*, s. 427; J. Chłosta, *Pierwsza wojna światowa...*, s. 8; zob. także *Der Weltkrieg 1914 bis 1918. Die Befreiung Ostpreußen*, Berlin 1925, s. 325; *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, red. H. Krüger, Leer 1989, s. 266; A. Kopiczko, *Porta Domini. Kościoły jubileuszowe i sanktuaria Świętego Krzyża w archidiecezji warmińskiej*, Olsztyn 2002, s. 111; M. Jodkowski, *Budownictwo sakralne*, s. 293; I. Liżewska, *Kościół parafialny p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Szczytnie*, „Rocznik Mazurski” 2006, t. 10, s. 80; V. v. Poser, *Der erste Weltkrieg und seine Folgen*, w: *Der Kreis Ortelsburg. Ein ostpreußisches Heimatbuch*, red. M. Meyhöfer, Würzburg 1957, s. 136; J. Salm, *Odbudowa miast wschodniopruskich...*, s. 248.

<sup>43</sup> J. Heller, *Ortelsburg*, w: *Der Feind im Land*, s. 228, 231; zob. również M. Meyhöfer, *Ortelsburg*, w: *Handbuch der historischen...*, s. 165.

<sup>44</sup> M. Jodkowski, *Historia mazurskiej parafii pw. Św. Józefa w Opaleńcu w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, „Studia Redemptorystowskie” 2012, t. 10, s. 428; zob. także *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg...*, s. 288; V. v. Poser, *Der erste Weltkrieg und seine Folgen*, s. 123.

<sup>45</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 80.

no wojsko niemieckie w opaleniectkim kościele katolickim. Żołnierze rozkręcili ławki, z których część nie nadawała się do ponownego montażu. Zainstalowano w jego wnętrzu kilka piecyków, których rury wyprowadzono na zewnątrz, wybijając okna. Dym wydobywający się z piecyków przyczynił się do znacznego zabrudzenia świątyni. Rysy na jej murach powstały na skutek huku wystrzałów armatnich<sup>46</sup>. Duszpasterzowi w Wielbarku zabrano konia oraz całą uprząż, a także zgromadzony owies<sup>47</sup>. Poza tym wybito kilka szyb okiennych<sup>48</sup>. Ostrzał artyleryjski spowodował uszkodzenie wieży kościelnej w Klonie, której naprawa miała kosztować około 2000 marek. Nie odnotowano strat materialnych przy budynku plebanii<sup>49</sup>.

Wojsko rosyjskie kupowało pożywienie od wschodniopruskiej ludności. Rekwirowano je jedynie z opuszczonych gospodarstw. Nie zawsze jednak respektowano przyjęte zasady. Często dochodziło również do stosowania niekorzystnego dla podbitej ludności kursu wymiany pieniężnej. Proboszcz z Biesowa, ks. Anton Braun, informował, że z jego gospodarstwa żołnierze agresora przywłaszczyli sobie 70–90 centnarów owsa i około 50 centnarów siana. Łączna ich wartość opiewała na 900 marek. Zapłacono za nie jedynie 13 rubli. Za furę koniczyzny o minimalnej wartości 10 rubli uiszczono zaledwie 5. Zawarcie transakcji towarzyszyło nieuczciwe przywłaszczenie sobie pieniędzy przez skarbnika wojskowego, o czym wspomina biesowski proboszcz<sup>50</sup>. Rosjanie zarekwirowali ponadto dwa konie powozowe. Za jednego z nich, o wartości 1200 marek, oficer rosyjski zapłacił 100 rubli, natomiast za drugiego ofiarowano proboszczowi wysłużoną szkapę. Zabrano także dwa młode konie z pastwiska<sup>51</sup>.

W czasie ataku powietrznego rosyjski pilot zrzucił bombę 60 metrów od kościoła w Bartołtach. Prawdopodobnym celem ataku miała być świątynia. Samolot zestrzelono w pobliżu Krupolin<sup>52</sup>. Ze wspomnień wojennych katolickich duszpasterzy wynika ponadto, że sejfy kościelne zrabowano jeszcze w Grzędzie, Paluzach i Wozławkach<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> M. Jodkowski, *Historia mazurskiej parafii...*, s. 428.

<sup>47</sup> K. Fox, *Willenberg*, w: *Der Feind im Land*, s. 235; *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 80; zob. także M. Meyhöfer, *Willenberg*, w: *Handbuch der historischen...*, s. 240; *Die Kirchen des Kreises Ortelsburg*, s. 280; E. Merks, *Geschichte der Stadt Willenberg*, Willenberg 1936, s. 49.

<sup>48</sup> *Aus der Russenzeit in Ostpreussen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1916, nr 3, s. 80.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>50</sup> H. Krause, *Gr. Bössau*, w: *Der Feind im Land*, s. 194.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 195.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 196.

<sup>53</sup> P. Romahn, *Rößel*, w: *Der Feind im Land*, s. 97; zob. także M. Tarnowski, *Goldap*, w: *Der Feind im Land*, s. 261.

## Zakończenie

Zachowane relacje dotyczące pierwszej wojny światowej w Prusach Wschodnich świadczą o szerokiej skali strat materialnych poniesionych przez diecezję warmińską. Odpowiedzialność za nią spoczywała nie tylko na wojskach rosyjskich, ale też niemieckich. Okupacja tych obszarów stawała się okazją do rabunków i dewastacji. Niestety, niejednokrotnie brała w nich udział również rodzima ludność. Należy jednak zaznaczyć, że żaden katolicki kościół nie został całkowicie zniszczony. Dotkliwe szkody materialne poniosły świątynie w Krośnie, Szczytnie, Elku i Bilderweitschen. W mniejszym stopniu ucierpiały m.in. obiekty sakralne w Kobołtach, Olsztynku, Klonie, jak również dom misyjny w Pisz. Spłonęły plebanie w Gołdapi, Opaleńcu, Bilderweitschen, dom księży emerytów w Krośnie, a także budynki parafialne w Szczytnie i Gryźlinach. Wielokrotnie również płađrowano obiekty sakralne, jak i parafialne<sup>54</sup>. Po wycofaniu się wojsk okupanta, rozpoczęto odbudowę zniszczonych wcześniej obiektów, w czym pomagały m.in. kościelne stowarzyszenia i organizacje zarówno z obszarów historycznej Warmii, jak i z zachodnich części Niemiec<sup>55</sup>.

## Financial losses of the Warmia Diocese during World War I

**Summary.** The expansion of the Russian army in the area of East Prussia during World War I caused damage to an unprecedented extent. The damage affected 35 towns and 900 rural communities. Numerous church buildings which belonged to the Warmia Diocese suffered as a result of military actions and plundering. Substantial losses were noted with regard to Catholic churches in Krosno, Szczytno, Elk and Bilderweitschen. The effects of hostilities around religious buildings in Kobołty, Olsztynek and Klon, as well as the mission house in Pisz, were also noted. Presbyteries in Gołdap, Opaleniec, Bilderweitschen, a house for retired priests in Krosno, as well as parish houses in Szczytno and Gryźliny, were burned. Safe deposit boxes and church money boxes were ransacked and emptied. The plundering of church and parish buildings, as well as the confiscation of chattels and livestock were common. Money exchange rates were unfavourable for the conquered nation, which led to the forced sale of produce to the occupier at lowered prices. The produce came from local farms, including parish farms. Both German military troops and the enemy's armed forces were responsible for the financial losses which affected church buildings of the Warmia Diocese. The local populace also participated in acts of plundering more than once. The reconstruction of the destroyed buildings began immediately after the Russian army left East Prussia.

**Key words:** the Warmia Diocese, World War I, church buildings, East Prussia, war damage.

<sup>54</sup> B. Schwark, *Überblick*, w: *Der Feind im Land*, s. 10.

<sup>55</sup> Zob. J. Heller, *Ortelsburg*, w: *Der Feind im Land*, s. 230; J. Piezocha, *Gr. Leschienen*, w: *Der Feind im Land*, s. 251.

## **Materielle Verluste der Diözese Ermland während des Ersten Weltkriegs**

**Zusammenfassung.** Der Vormarsch der russischen Truppen auf dem Gebiet Ostpreußens während des Ersten Weltkriegs brachte Zerstörungen in einem bis dahin unbekanntem Ausmaß mit sich. Die Zerstörungen betrafen 35 Städte und 900 Landgemeinden. Mitbetroffen waren viele Kirchengebäude der Diözese Ermland, die von militärischen Aktionen sowie Plünderungen getroffen waren. Bedeutende Schäden wiesen die katholischen Gotteshäuser in Crossen/Krosno, Ortelsburg/Szczytno, Lyck/Elk und Bilderweitschen/Lugowoje auf. Spuren von Kriegshandlungen ließen sich ebenso an den Sakralobjekten in Kobulten/Kobułty, Hohenstein/Olsztynek und Liebenberg/Klon feststellen, wie auch an dem Missionshaus in Johannesburg/Pisz. In Flammen aufgegangen waren die Pfarrhäuser in Goldap/Goldap, Opalenietz/Opaleniec und Bilderweitschen/Lugowoje, das Seniorenheim für Pfarrer im Ruhestand in Crossen/Krosno sowie Gebäude der Gemeinden in Ortelsburg/Szczytno und in Grieslienen/Gryźliny. Es ereigneten sich auch Einbrüche in Verbindung mit Diebstählen aus den kirchlichen Tresoren und Sammelbüchsen. Ebenso war das Plündern von Sakral- und Gemeindegebäuden, das Konfiszieren von beweglichen Gütern und des lebenden Inventars eine übliche Erscheinung. Für die geschlagene Bevölkerung wurde ein für sie ungünstiger Geldwechsellkurs angenommen, weshalb die Menschen gezwungen waren, ihre landwirtschaftlichen Erzeugnisse zu einem herabgesetzten Preis an die Besatzer zu verkaufen. Die Erzeugnisse stammten auch aus landwirtschaftlichen Betrieben der Kirchengemeinden. Verantworten mussten die materiellen Verluste an den Kirchengebäuden der Diözese Ermland sowohl die deutschen Militäreinheiten, als auch der Kriegsgegner mit seiner Waffengewalt. Der örtliche Pöbel war wiederholt an den Plünderungen beteiligt. Der Wiederaufbau der zerstörten Objekte begann unmittelbar nach dem Abzug der russischen Truppen aus Ostpreußen.

**Schlüsselwörter:** Diözese Ermland, Erster Weltkrieg, Kirchengebäude, Ostpreußen, Kriegszerstörungen.



**Jacek J. Pawlik SVD**

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

*FAKT RELIGIJNY. ZWYCZAJNA TEORIA RELIGII*  
ALBERTA PIETTE

**Wprowadzenie do przekładu**

Zjawisko religii jest uprzywilejowanym przedmiotem badań antropologii kulturowej. Od Edwarda Taylora i Emila Durkheima, przez Wiktora Turnera i Cliffora Geertza, po współczesnych kognitywistów, problematyka religii budzi zainteresowanie, skłania do refleksji i leży u podstaw wielu systemów teoretycznych. Przez położenie akcentu na zwyczajność Albert Piette<sup>1</sup> pragnie zwrócić uwagę na redukującą funkcję niektórych kategorii stosowanych w interpretacjach religii, proponując w zamian skoncentrowanie uwagi na osobie wierzącej. Książka *Fakt religijny* opiera się na wieloletnich badaniach autora prowadzonych w trzech obszarach: rytuałów świeckich, religijności świeckiej i religii katolickiej oraz zogniskowanych na szczegółach wykonywanych czynności, sposobach obecności sacrum i aktach wiary. Fakt religijny, zdaniem Piette'a, to codzienność życia religijnego oscylująca między wiarą a zwątpieniem, wiernym oddaniem a protestem i odrzuceniem, pobożnością a oziębłością.

W pierwszym, wprowadzającym rozdziale autor wyjaśnia, co rozumie przez zwyczajność. Najpierw jednak dystansuje się w odniesieniu do trzech kategorii, będących u podstaw wpływowych systemów teoretycznych: emocji, symbolu i kultury. Pierwsza z nich związana jest z socjologią Emila Durkheima, która

---

Adres/Address/Anschrift: Jacek J. Pawlik SVD, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, e-mail: jacek.pawlik@uwm.edu.pl

<sup>1</sup> Albert Piette – belgijski antropolog kulturowy, profesor w departamencie etnologii w Uniwersytecie Paris-X-Nanterre. Przez wiele lat zajmował się problematyką religii świeckiej oraz religijności. Główne publikacje to *Les jeux de la fête* (1988), *Les religiosités séculières* (1993), *Ethnographie de l'action* (1996), *La religion de près* (1999), *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire* (2003), *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle* (2005), *Anthropologie existentielle* (2009), *Propositions anthropologiques* (2010), *Fondements à une anthropologie des hommes* (2011), *Contre le relationnisme* (2014).

przyjmowała możliwość wyjaśnienia faktów społecznych przez inne fakty społeczne, a za podstawę wyjaśnienia faktu religijnego uznawała emocję i związany z nią proces afektywny. Według Durkheima, jedynie za pośrednictwem siły emocji w formie egzaltacji i uniesienia zbiorowego można określić głębię i stałość doświadczenia religijnego<sup>2</sup>. Krytyka podejścia Durkheima ze strony Claude'a Lévi-Straussa jest przekonująca. Praktyki rytualne odwołują się raczej do postaw konwencjonalnych i prostych wyjaśnień typu: „tak zawsze robiono”. „Obrzędów nie stwarzają ani nie utrwalają aktualne emocje doznawane z okazji zebrań i ceremonii, lecz, przeciwnie, działania rytualne budzą emocje. Idea religijna nie rodzi się ze »środowisk społecznych skłonnych do ekscytacji oraz z owej ekscytacji«, to one ją tworzą”<sup>3</sup>.

Piette odrzuca również teorie oparte na kategorii symbolu poszukujące metafizyka, który pozwoliłyby odkryć sens i ukryty porządek rzeczy. Opowiadania mityczne miałyby wyrażać nieświadomą strukturę kognitywną lub związaną z popędem. Autor powołuje się na Dana Sperbera, który odrzuca analogie między środkami językowymi a środkami symbolicznymi. Powiedzieć, że symbol znaczy, to zakładać, że każdemu symbolowi odpowiada pewien zbiór interpretacji, a każdej interpretacji, konkretny zbiór symboli<sup>4</sup>. Tak jednak nie jest. „Gdyby symbole miały znaczenie, byłyby ono nader oczywiste” – pisze Sperber<sup>5</sup>. Symbol religijny niekoniecznie wiąże się z jednoznaczną interpretacją, natomiast przywołuje szeroką gamę zróżnicowanych skojarzeń ze strony wierzących.

Autor odrzuca również koncepcję kultury jako pewnej całości, w której działania i myśli ludzkie determinują kategorie zbiorowe, niezależne od jednostek, tworzące ramy społeczne. Wadą tego podejścia jest przyznanie faktom społecznym zewnętrzności względem jednostek, które byłyby jedynie „nosicielami” norm zbiorowych, bez posiadania statusu „działających podmiotów”. Przyjmując takie podejście, etnolog nie przykładą wagi do samego zachowania religijnego, ale interesuje się nim tylko o tyle, o ile informuje on o specyfice kulturowej religii lub o kulturze w ogólności. W ten sposób umykają uwadze sekwencje czynności religijnych i akty umysłowe. Pomijane są warianty indywidualne i zakłada się, że jednostka ma pełny i przejrzysty dostęp do swoich reprezentacji umysłowych.

To potrójne wzięcie w nawias, zdaniem autora, pozwala na zmianę perspektywy: kultura jako całość robi miejsce działaniom jednostek, symbol traci na intensywności znaczącej, a emocje nie stanowią koniecznego pośrednictwa faktu religijnego<sup>6</sup>. Czym więc charakteryzuje się zwyczajność? Zwyczajność czynności

<sup>2</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

<sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998, s. 94.

<sup>4</sup> D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, Kraków 2008, s. 23.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>6</sup> A. Piette, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris 2003, s. 6.

religijnych odkrywamy za kulisami, w działaniach organizatorów ceremonii, np. są to chwile beczynności lub elementy mało znaczące. Nie ma ona w sobie nic spektakularnego i wyjątkowego. Zwyczajność ta traci na znaczeniu, kiedy religijność sprowadzana jest do metaforycznego wyrazu więzi społecznej lub zbiorowej iluzji. Zwrócenie na nią uwagi pozwala na spojrzenie poza fakt religijny pojmowany przez pryzmat determinantów społecznych lub skutków społeczno-politycznych. Obserwacja religijności na podstawie zwyczajnych aktów religijnych pozwala odkryć proces uobecnienia bytów niewidzialnych<sup>7</sup>.

W badaniach faktu religijnego autor kieruje się szczegółami dostrzeżonymi w działaniach pozareligijnych lub religiopodobnych (karnawał, mecz piłki nożnej) oraz religijnych. Porządkuje on rozważania wzdłuż trzech osi: 1. Kultu w sensie właściwym, włączonym w ramy rytualne; 2. Obecności bytów niewidzialnych i samych bogów; 3. Wierzenia jako specyficznego aktu. Osie te będą się krzyżować i pokrywać ze względu na wspólną nić przewodnią: negację. W istocie, fakt religijny: rytuał, czynność codzienna czy wierzenie przenika zawsze gra negacji zmuszająca aktorów do ciągłego ruchu i zajęcia miejsca „pomiędzy”<sup>8</sup>.

Prezentowany rozdział IV *Faktu religijnego* dotyczy wierzenia. Autor przedstawia dynamikę aktu wierzenia, wykorzystując przeprowadzone podczas badań terenowych wywiady z francuskimi katolikami, przede wszystkim na temat życia po śmierci – jednej z podstawowych kwestii wiary.

Autor posługuje się kategorią wypowiedzi semi-propozycjonalnych Dana Sperbera. Sąd propozycjonalny to sąd stwierdzający, posiadający własność bycia prawdziwym lub fałszywym. Nie odnosi się on bezpośrednio do przedmiotów, ale do prawdziwości lub fałszywości stwierdzenia na ich temat. Powie się, że pewna reprezentacja jest propozycjonalna, jeśli wystarczy do zidentyfikowania jednej jedynej propozycji, albo jest semi-propozycjonalna, jeśli zawiera więcej możliwości. Jako przykład semi-propozycjonalności podaje Sperber adres bez numeru domu. Wiele naszych myśli jest semi-propozycjonalnych, zbliżają się do propozycjonalności, ale jej nie osiągają<sup>9</sup>. Przyjmując za Sperberem, że wypowiedzi religijne mają charakter semi-propozycjonalny, Piette porządkuje i systematyzuje stwierdzenia respondentów przeprowadzanych wywiadów według różnych modalności: pewności, problematyczności, wątpliwości itp. Ze względu na osobiste zaangażowanie wierzącego proces wierzenia odznacza się silną dynamiką, która oscyluje między stanami zawierzenia a zwątpienia, między wiarą a brakiem wiary.

W antropologii kulturowej wierzeń się nie obserwuje. Jak to słusznie zauważył Godfrey Lienhardt, etnolog nie spostrzega, czy autochtoni wierzą w to lub w tamto, ale wnioskuje o tym na podstawie ich czynów i wypowiedzi. Przypisy-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 12–13.

<sup>9</sup> D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris 1982, s. 71.

wanie więc wierzeń innym wydaje się zawsze dyskusyjne, ponieważ interpretację treści, wierzenia można zawsze podważyć<sup>10</sup>. Ponadto, mówiąc o wierzeniach innych ograniczamy się do opisu treści pozbawiając ich głębi wyrazu. Systematyzujemy zbiór prawd religijnych, ale nie jesteśmy w stanie wyrazić tego, co porusza człowiekiem wierzącym. Pierre Erny, używając metafory zaczerpniętej z muzyki, mówi o dwóch registrach wskazując, że podobnie jak zmiana rejestru powoduje zmianę brzmienia, mimo że dźwięki pozostają niezmienione, tak samo robimy, kiedy przechodzimy od jednostki do osoby, od losu do przeznaczenia, od motywacji zawodowej do powołania, od obrazu do ikony, od błędu do grzechu. W ramach nauki pozytywnej zmiana rejestru jest niemożliwa, stąd porządek wiary zredukowany jest do wierzenia<sup>11</sup>.

Książka *Fakt religijny. Zwyczajna teoria religii* stanowić może ważne uzupełnienie prac teologicznych. Podczas gdy prace te rozwijają badania prawd wiary w sensie propozycjonalnym, opierając się na nauczaniu Kościoła, Piette analizuje konkretne wypowiedzi na temat wierzeń u określonej grupy badanych ludzi. Ukazuje, że nie wszyscy, którzy uważają się za katolików, przyjmują prawdy wiary według wzorców katechizmowych. Jednak, abstrahując od różnych interpretacji indywidualnych znacznie odbiegających czasem od oficjalnej doxa, jednostki deklarują przynależność do tej samej wiary (katolicyzmu). Przykład życia po śmierci jest bardzo wymowny, ponieważ dotyczy przeznaczenia konkretnego człowieka, rzeczywistości, z którą wszyscy zostaną kiedyś skonfrontowani, dlatego każdy ma przynajmniej jakiegokolwiek wyobrażenia o swej nieuniknionej przyszłości.

## Wierzenie<sup>12</sup>

Opisaliśmy mechanizm działań, logikę interakcyjną między ludźmi a bogami, zakładając, że nie kryje się w tym nic specyficznego, co dotyczyłoby stanu wewnętrznego i uczuć człowieka „wierzącego”. Jednak trudno przyjąć, że taka gra interakcji jest tylko zbiorem umiejętności i czynności, i nie podjąć próby zbadania, nie stanu umysłowego czy „czegoś”, co byłoby „wewnętrzne”, ale, jak proponuje Francisco Varela, doświadczenia ludzkiego, wydarzenia przeżywanego w życiu codziennym<sup>13</sup>. Interesują nas przede wszystkim rodzaje włączania się,

<sup>10</sup> G. Lienhardt, *The Shilluk of the upper Nile*, w: *African Worlds*, red. D. Forde, Oxford 1954, s. 162.

<sup>11</sup> P. Erny, *Enfants du ciel et de la terre. Essais d'anthropologie religieuse*, Paris 2000, s. 148.

<sup>12</sup> Rozdział IV książki Alberta Piette'a, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica 2003, s. 55–73. Przekład J.J. Pawlik. Publikacja tekstu za pozwoleniem Editions Economica, 49, rue Héricart, 75015 Paris.

<sup>13</sup> F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris 1993.

a dokładniej modalności kognitywne i afektywne obecności ludzkiej, jaką można dostrzec w aktach, kiedy ludzie w różny sposób odnoszą się do wypowiedzi religijnych lub do boskich „aktorów”. Spróbujemy więc zastosować metodę obserwacji jeszcze bardziej zbliżonej niż w poprzednim rozdziale, utrzymując dystans pozwalający na sformułowanie wyjaśnień. Jak wyraża się w aktach zdolność ludzka uczestniczenia w świecie, w którym możliwa jest współobecność z Bogiem?

„Rzeczywistość, mówi się, jest potężniejsza niż wszelkie opisy, jakie można dać o niej. Trzeba przyznać, że przeżywane okrucieństwa przekraczają wszelkie wyobrażenia, jakie o nich mieć można. Odwrotnie dzieje się, kiedy chodzi o wartości i wierzenia: rzeczywistość jest płytsza niż wyobrażenia o niej, poniżej ideałów, które się wyznaje”<sup>14</sup>, pisze Paul Veyne. Ponowne więc ostrzeżenie skierowane przeciw tendencji nadinterpretacji, która grozi opisowi i analizie fenomenowi religijnemu. Jeśli chodzi o wierzenia, figury nadinterpretacji nie są inne od tych, które już spotkalśmy. Wierzenia są zwykle uważane za wskaźnik egzotyczności, naznaczający odchylenie od normy racjonalnej, które należałoby wyjaśnić przez czynniki socjokulturowe. Reorganizację systemów wierzeń (odznaczających się „probabilizmem” przeżywanym na marginesie instytucji, wskazującym na przynależność bez przyjęcia pewnej treści lub przyjęcie bez przynależności...) uważa się za ważny symptom współczesnych mutacji zjawiska religijnego. Wierzenia są również synonimami homogenicznych wyobrażeń kulturowych, dzielonych równomiernie przez wszystkie jednostki, tak jakby włączenie się każdej z nich następowało samo przez się. Badane poza kontekstem wyrazu, jawią się często jako kwintesencja faktu religijnego. W końcu, związane są z pewną dominującą opcją mentalistyczną, która zakłada istnienie procesu umysłowego rządzącego uczuciami i myślami.

Mieliśmy okazję zobaczyć, że rytuały implikują dużą dozę niezdeteminowania i gry, przy czym stopień zaangażowania osób stanowi szerokie pole wyboru. Jeśli ceremonie funkcjonują jedynie w 10% swych możliwości, to wierzenia funkcjonują *mutatis mutandis* w sposób analogiczny. Trzeba czytać ten rozdział tak jakby chodziło o pytanie: „co się dzieje”, kiedy ludzie są w trakcie wierzenia. Ludzie, tzn. byty ludzkie obdarzone ograniczoną racjonalnością, których działania niekoniecznie mają sens dający się na podstawie konsekwencji odkodować w postaci strategicznej intencji, ale też byty obdarzone zdolnością krytycznego dystansu, który pozwala *homo religiosus* nie pozostawać biernym uczestnikiem systemu instytucjonalnego, przyjmując bez ograniczeń całość wierzeń, totalnego odbicia modelu kulturowego lub absolutnej impregnacji symboli archetypicznych. Jak więc zrozumieć trwałość, a jednocześnie brak trwałości właściwe aktowi wiary?

<sup>14</sup> P. Veyne, *Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs*, „Diogène” 1988, nr 143, s. 5.

Przegląd literatury „religijności świeckiej” przekonał nas o rozdrobnieniu wierzeń i ideałów w zwyczajności dnia codziennego. Weźmy kilka przykładów spośród tych klasycznych. Czy ktokolwiek wierzył, że Marat, Lenin lub Claude François byli naprawdę bogami? Admiratorzy Marata, aktywiści bolszewicy lub fani piosenkarza nie stawiają pod znakiem zapytania wymiaru ludzkiego swoich bohaterów: żaden z nich nie jest uważany za nieśmiertelnego, żyjącego w niebie i obdarzonego zdolnością wpływania na przyszłość świata, według klasycznych wyobrażeń boskości. A mimo to, w różny sposób, przypisuje się im cechy zaczerpnięte z boskiego rejestru i organizuje się na ich cześć praktyki kultyczne. Marat był utożsamiony z Jezusem i uważany za nowego Mesjasza, na jego cześć odprowadzano kult o inspiracji chrześcijańskiej, w jego imieniu robiono znak krzyża i chrzczono; Leninowi, opisywanemu w terminach religijnych, przyznaje się podwójną naturę, materialną i duchową oraz liczy się na jego pomoc przez regularne składanie wizyt w jego mauzoleum; grób Claude’a François’a jest miejscem kultu łączonym z modlitwami, nadzieją pocieszenia i pomocy chorym<sup>15</sup>.

Jednak proces ubóstwienia człowieka nie pociąga za sobą dosłownego odczytywania przez adeptów wykonywanych gestów i wypowiedzianych słów. Nie wykluczając możliwej egzaltacji wewnętrznej, rytuały odbywają się często w pełnej swobodzie, w „pilocie automatycznym”, przez natychmiastowe włączenie się i bez zwracania uwagi na symboliczne elementy. Nie odwołują się, jak przypomina Paul Veyne, à propos ceremonii przeznaczonych dla cesarzy rzymskich, do ekstremalnych form kultu: raczej kilka ziaren kadzidła niż krwawe ofiary<sup>16</sup>. Sam kult nie jest praktykowany w pełni. Kult Marata, porównywanego zawsze do śmiertelnych jak Rousseau lub Voltaire, nie zakłada próśb o opiekę i nie generuje ex-voto lub cudów. Jeśli chodzi o Lenina, nie odnotowano żadnego cudu związanego z jego ciałem, który by wywołał jego kult. „Nie ma żadnego ex-voto dla boskości cesarza żyjącego lub zmarłego”, pisze Paul Veyne. „Tysiące innych inskrypcji stanowi ex-voto dla niektórych bogów związanych z prośbą o pewne łaski: uzdrowienie, poród, szczęśliwą podróż, zgubiony przedmiot [...]; ale żadne z tych ex-voto nie uznało za boga króla lub cesarza. Kiedy Grek lub Rzymianin, pozdrawiając ze szczerym uczuciem cesarza jako boga, miał potrzebę skontaktowania się z prawdziwym bogiem, nigdy nie zwracał się do tych cesarzy, o których czasem niesłusznie mówi się, że wykorzystywali wrażliwość religijną poddanych”<sup>17</sup>.

Krótko mówiąc, wierzenia są niepewne. Ludzie nie wierzą naprawdę, że politycy są bogami. Ani też gwiazdy piosenki lub kina. Jeśli nawet bardziej osobista i sentymentalna komunikacja może skłonić do ofiarowania ex-voto piosen-

<sup>15</sup> A. Piette, *La religiosité séculières*, Paris 1993.

<sup>16</sup> P. Veyne, *Le pain et le cirque*, Paris 1976, s. 572.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 561.

karzowi, żaden fan nie przyjmie dosłownie natury boskiej swojej preferowanej gwiazdy. Sposób uprawomocnienia miłosnej pasji, zachowanie mimetyczne lub model afirmacji indywidualnej? W ten sposób mieszanina wiary i wątpliwości charakteryzuje zaangażowanie, które tłumaczy się i strukturyzuje z konieczności między dwoma biegunami, w „strefie mieszanej i zmieszanej”<sup>18</sup>. Niestalość gwiazd, relatywna dostępność (przynajmniej listownie), znany pseudonim – czyż na to nie wskazują? Czy możemy znaleźć lepszy przykład chwiejnej i niedokończonych natury takich wierzeń w słowach wypowiedzianych przez fana Claude’a François: „Claude nie był świętym... Nie, to był raczej byt różny, trochę wyższy [...]. Nie, nie posunę się tak daleko, aby nazwać go świętym. To nawet dalekie od świętości [...]. Zresztą to zależy, czy to w znaczeniu religijnym czy nie [...]. Nie, to nie był święty, to był bóg... Mimo wszystko wiem dobrze, że to nie był bóg [...]. To człowiek, który miał coś więcej niż inni, których znałem”<sup>19</sup>.

Inny przykład dotyczy recepcji i konkretnego użycia produktów medycznych związanych, poprzez przelotne skojarzenia, z ideałem postępu, dobrobytu, a nawet nieśmiertelności. W książce analizującej logikę recepcji, Victor Scardigli stwierdza, że „pierwotne zastosowanie wydaje się śmieszne w porównaniu z wielkimi odkryciami, których oczekiwano”<sup>20</sup>. Można wyróżnić różne rodzaje minimalnego zastosowania:

- zwykle zapomnienie, np. pewne lekarstwo uważane za „fundamentalną zasadę” komórki, podtrzymuje najpierw nadzieję na uodpornienie organizmu od licznych ciężkich chorób, aż do czasu, kiedy entuzjazm nie wygaśnie;
- pojawienie się szkodliwych skutków ubocznych: np. zastosowanie programu szczepień w Trzecim Świecie, uważanego za nowy etap na drodze do nieśmiertelności, pociąga za sobą eksplozję narodzin o negatywnych skutkach ekologicznych i demograficznych;
- realizacja, w formie kompromisu, zapowiedzianych skutków: lekarstwo, które miało leczyć choroby psychiczne, okazuje się jedynie skutecznym narzędziem, a nie stanowi o decydującym postępie w leczeniu;
- utrzymanie rozpowszechnionej nadziei na istnienie szczęśliwej, braterskiej i nieśmiertelnej ludzkości, tak jakby chodziło o złudzenie stale przesuwane w czasie;
- ponowne przyswojenie symboliczne (nie praktyczne) przedmiotu „mitycznego”: podstawowy projekt medycznie wspomaganej prokreacji, który głosił zdobycie wszechmocy, kontrolę nad przeznaczeniem i nieśmiertelność, biorąc pod uwagę brak konkretnych efektów, został ponownie przewartościowany przez leka-

<sup>18</sup> E. Morin, *Les stars*, Paris 1972, s. 8.

<sup>19</sup> M.-C. Pouchelle, *Sentiments religieux et show business*, w: *Les saints et les stars*, red. J.-C. Schmitt, Paris 1983, s. 292.

<sup>20</sup> V. Scardigli, *Les sens de la technique*, Paris 1992, s. 108.

rzy, przemysłowców i media jako „prosta” forma dążenia do autonomii i osobistego rozwoju.

Dzieło P. Veyne’a daje nam liczne przykłady, pochodzące z różnych horyzontów kulturowych, ilustrujące „niższy stopień” wierzeń: dzieci, które jednocześnie wiedzą, że prezenty przynosi św. Mikołaj, ale też, że dają je rodzice; u członków partii komunistycznej współistnienie pełnego poparcia linii oficjalnej oraz ducha krytycznego w innych sprawach; zdolność przypisywania siły duchowej drzewu, a następnego dnia ścięcie go, aby użyć, jako materiał budowlany; wybuch łoż spowodowany czytaniem *Alicji w krainie czarów*, a zapomnienie i obojętność po upływie wyjątkowej chwili. Wierzyć połowicznie, wierzyć w rzeczy sprzeczne, wierzyć a jednocześnie być sceptycznym, balansować między zachwytem a łatwowiernością, być zdolnym zmieniać „programy prawdy”, wahać się lub pozostawać obojętnym w stosunku do alternatywy prawdy i fikcji... przykłady te wskazują na wielość postaw i rodzajów wierzeń<sup>21</sup>. Na bazie tej różnorodności Jon Elster wyróżnił trzy typy sprzecznych wierzeń funkcjonujących w pokojowym współistnieniu: wierzenia odnoszące się do różnych danych, których zestawienie pozwoli jednemu zdominować drugie (dziecko, które wierzy, że ciepła woda pochodzi z odpowiedniego zbiornika w piwnicy, a jednocześnie, że jest prowadzona przez dwie podziemne rury, jedna dla wody zimnej, druga dla wody ciepłej); współistniejące wierzenia dotyczące tego samego przedmiotu, ale o różnych modalnościach (Rzymianie z kultem ubóstwionego cesarza, do którego nie zwracają się w poważnych sprawach); wierzenia współistniejące wewnątrz jednej idei (wiedza o rozkładzie ciała po śmierci i niezdolność wyobrażenia sobie całkowitego unicestwienia)<sup>22</sup>.

„Wiem... ale mimo wszystko”: takie jest napięcie między wyznawanymi a odrzucanymi wierzeniami. Wyzwała ono rodzaj umysłowego stanu pomiędzy, w którym kotłują się wierzenia przyjmowane niezupełnie<sup>23</sup>.

Próba tłumaczenia religijności świeckiej za pomocą wierzenia powiększa więc dozę ironii w spojrzeniu na fakt religijny. Jest to wzięcie w nawias figury człowieka przywiązanego do swych wierzeń, zgodnych lub nie z wierzeniami przyjętymi przez społeczeństwo, człowieka zawsze świadomego i w harmonii ze swoimi przekonaniem, działającego zawsze poważnie, a więc zawsze nadinterpretującego wydarzenia przeżywane najczęściej tak po prostu i banalnie. Nie chodzi o to, aby zastąpić ją figurą człowieka niewierzącego, nieświadomego, w sprzeczności z samym sobą i działającego nie na serio, ale raczej figurą człowieka wierzącego bez wierzenia, między świadomością a nieświadomością, stosującego logikę niepozbawioną sprzeczności, działającego poważnie, ale nic

<sup>21</sup> P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Paris, Le Seuil 1983.

<sup>22</sup> J. Elster, *Psychologie politique*, Paris, Minuit 1990, s. 60–62.

<sup>23</sup> O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, Le Seuil 1985.

ponadto... To tu pojawia się ponownie konieczność dostrzeżenia szczegółu i odczytanie z bliska sekwencji działania. Klasyczna praca „zbierania” materiału etnograficznego i stosowane pojęcie kultury stanowią środki metodologiczne i konceptualne, które prowadzą do abstrahowania od różnic indywidualnych i ukrycia ich pod kloszem wyobrażeń kulturowych. Zharmonizowanie wierzeń jednostki z wyobrażeniami publicznymi otoczenia lub uporządkowanymi w formie ortodoksji i wyrażenie ich w spójnej wyjątkowości kulturowej prowadzi do odwrócenia bezpośredniego spojrzenia od zachowań i konkretnych działań. Zakłada to nie tylko ignorowanie wariantów indywidualnych, ale też przyjęcie, że jednostka ma pełne dojsście do wyobrażeń całkowicie przejrzystych. Oznacza to również odejście od różnicy jako zasady ludzkości *par excellence*, o której trafnie przypomina Paul Veyne, cytując Georga Simmela, między „prostym przeżyciem” a „duchami obiektywnymi”. Religie lub wierzenia to „wielkie rzeczy, które istnieją same w sobie, do których każdy stara się dołączyć, a których nikt nie przeżywa w pełni”<sup>24</sup>. Podejście, jakie proponujemy, jest więc podejściem silnie skoncentrowanym na szczegółowych wariantach, indywidualnych wyrazach i oznaczonych chwilach. W rozdziale tym, obserwowane szczegóły to kawałki, fragmenty wyjęte z sekwencji akcji lub wypowiedzi; powiększone przez lupę konceptualną, pociągają za sobą opuszczenie logiki kulturalistycznej. Spróbujmy skorzystać z lekcji religijności świeckich, aby zrozumieć wierzenie religijne wskazujące na doświadczenie tego, który jest w trakcie wierzenia.

### Wypowiedzi dotyczące wiary

„Jezus żyje”, „Duch Pański jest obecny wśród nas”: oto wypowiedzi, które zwykle słyszy się podczas ceremonii religijnych. Mają one przynajmniej trzy cechy<sup>25</sup>. Zaprzeczają intuicyjnym i zwykłym oczekiwaniom jednostek, jak np. orzeczenie „żyje” w odniesieniu do istoty, o której wiadomo, że umarła. W oczach samych „wierzących”, którzy je wypowiadają, wypowiedzi te składają się z pojęć i konceptów złożonych (Duch, idea Obecności i wiele innych), których niejasny sens jest źródłem niepewnych interpretacji i długotrwałych kontrowersji. W końcu, dla „wierzących” nie mają one koniecznego związku z innymi wypowiedziami lub zachowaniami, które wynikałyby logicznie i bezpośrednio. Który katolik uznając „obecność rzeczywistą” Chrystusa byłby gotowy szukać jej śladów fizycznych? Dan Sperber nazywa „semi-propozycjonalną” treść reprezentacji umysłowej, która „nie jest w pełni ustalona”<sup>26</sup>. Wypowiedzi dotyczące wiary opierają się

<sup>24</sup> P. Veyne, *Conduites sans croyances...*, s. 20.

<sup>25</sup> P. Boyer, *La religion comme phénomène naturel*, Paris–Bayard 1997, s. 67–68.

<sup>26</sup> D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris–Hermann 1982, s. 71.

więc na reprezentacjach semi-propozycjonalnych, które „zbliżają się do propozycjonalności nie osiągając jej”<sup>27</sup>. Nie dochodzą do celu logiki propozycjonalnej, zgodnie z którą reprezentacja identyfikuje „tylko jedno zdanie”<sup>28</sup>. Mogąc zastosować zbiór interpretacji, aby sprecyzować treść (bez wskazania „dobrej” interpretacji), reprezentacja semi-propozycjonalna pozwala na pewnego rodzaju „systematyczne rozluźnienie”<sup>29</sup> lub „pozycję naturalnego wycofania się” w obliczu rozmytej treści nieokreślonej dosłownie<sup>30</sup>. Jest to oczywiście jedna z pokus antropologa, aby uważać, że inni, „wierzący”, traktują swe wierzenia dosłownie (a więc nieracjonalnie). Według Sperbera, wypowiedź dotycząca wiary jest fundamentalnie metaforyczna dla samego „wierzącego”, nie jako znak czegoś innego zgodnie ze zwykle przyjętym odczytaniem symbolicznym, ale ponieważ nie może być wzięta dosłownie. Jednostka nie przyjmuje treści semi-propozycjonalnej jako faktu, ale jako reprezentację zakładającą jedynie „rozmyty zbiór postaw umysłowych”, co nie przeszkadza mieć zaufania do autorytetu przekazującego tę wypowiedź i wierzyć w prawomyślność jej reprezentacji.

Co więcej, „tajemnice”, jakimi są wierzenia, często uznawane jako takie przez „autochtonów”, są zachowywane i przekazywane dzięki zaufaniu, którym obdarza się źródło tych wypowiedzi. Jest to ludzka „zdolność meta-reprezentacyjna”, która, na bazie zaufania w stosunku do osób lub instytucji (kapłana, Kościoła), daje wystarczające powody, aby wierzyć mimo niepewności i wątpliwości, jakie wypowiedzi te wzbudzają. Jeśli słowo „wierzyć” oznacza w języku francuskim wewnętrzną sprzeczność pozwalającą na współistnienie stwierdzenia pozytywnego i zablokowanie przesunięcia treści w kierunku propozycjonalnym<sup>31</sup>, to należy tu podkreślić pewien rodzaj doświadczenia, które nie jest konieczne związane z konkretnym użyciem leksykalnym ani nie jest specyficzne dla rejestru religijnego. Każdy akt wiary, jaki by nie był, jest związany z rozmyciem kognitywnym. Na podstawie wyjątkowej kartografii umysłowej – którą można odczytać jako pewną całość reprezentacji semi-propozycjonalnych – pewnego osiemnastowiecznego uznającego nieśmiertelność duszy, ale pragnącego Raju najpóźniej jak to tylko możliwe i życia w pamięci potomnych, których prosi, aby taki a taki przedmiot towarzyszył mu w drodze do wieczności, i aby nie zapomniano dbać o grób, Paul Veyne podsumowuje: „Wierzy się w Raj, boi się bycia trupem, odczuwa się przyszłą śmierć jako sen, nie chce się być zaniedbanym lub zapo-

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris 1974, s. 110. W innym tłumaczeniu polskim „systemowego osłabienia ograniczeń”. D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Kraków 2008, s. 94.

<sup>30</sup> D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, s. 73.

<sup>31</sup> J. Pouillon, *Le cru et le su*, Paris 1993.

mnianym jak pies”<sup>32</sup>. Według tego autora, „tylko pierwsza z tych czterech możliwości ma poparcie wierzeń religijnych; ale, nawet u ludu, który wierzy w Zmartwychwstanie, pozostałe trzy doświadczenia są bardzo trwałe; [...] wiara w nieśmiertelność osobistą nie powstrzymuje chrześcijan przed pragnieniem również przeżycia w potomkach”<sup>33</sup>. Interesuje nas właśnie to „podwojenie”, które odnajdujemy w wierzeniach, zawsze filigranowo i jako możliwy dodatek, mniej więcej zaktualizowany, z efektem tworzenia różnych modalności.

W ten sposób śmierć pociąga za sobą doświadczenia przeciwstawne, ale jedno nie wymazuje innych: „Jednostka nie może wyobrazić sobie swego całkowitego unicestwienia, choć pokazuje jej to doświadczenie trupa; dalej myśli o cierpieniu po śmierci, z powodu tego, że zmarła i jest zapomniana, mimo tego, że rozsądek jej mówi, że sama taka myśl jest w sobie sprzeczna”<sup>34</sup>. I tak, obok odniesienia do Raju włączonego do reprezentacji semi-propozycjonalnych właściwych dla religii chrześcijańskiej, trwają również inne doświadczenia. Czy nie wierzy się w obecność zmarłego w grobie, być może myśląc jednocześnie, że jest „gdzie indziej” i szybko przyjmując, że jest jedynie prochem. To ludzkie, powiemy po prostu. „Rzeczywistość wierzenia nie mierzy się ani przez brak sprzeczności, ani przez jego praktyczne aplikacje”<sup>35</sup>.

Reprezentacje semi-propozycjonalne odsyłają do różnego typu źródeł. Samo pochodzenie wypowiedzi semi-propozycjonalnych może być, jak to przed chwilą pokazaliśmy, związane z ostatecznym autorytetem instytucji (Kościoła lub partii), działalnością (nauką) lub osobą lidera połączoną z rolą „gwaranta wierzeń”, zdolnego, jak to zauważa Michel de Certeau, albo do wysubtelnienia i kontrolowania spójnej doktryny, albo do zjednoczenia członków wspólnoty. „Odpowiadając na wierzenia (ale wierzenia przejrane i poprawione) [osoba ta] unika tego, aby fakt wierzenia nie rozproszył się w anonimowości samych możliwości. W tym samym czasie, posługuje się uszczegółowionymi wierzeniami, aby uformować grupę i określić praktyki”<sup>36</sup>.

Jednak gwarancja instytucjonalna może być podważona i zastąpiona sceptycyzmem lub pracą krytyczną wykonaną przez siebie lub przez innych, pociągającą za sobą przebieganie w tym, co jest dobre do wierzenia. Kiedy niektóre niezwykle szczegóły i cudaczne fantazje zostaną odrzucone, wierzący może zachować rodzaj podstawowego rdzenia dogmatów proponowanych przez Kościół. Wypowiedzi semi-propozycjonalne mogą jeszcze bardziej odstawać od autorytetu instytucjonalnego i stać się ideami, które „płyną w toni czasów”. Giętkie i ruchome stano-

<sup>32</sup> P. Veyne, *Le pain et le cirque...*, s. 249.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 247, 249.

<sup>34</sup> P. Veyne, *Conduites sans croyances...*, s. 18.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> M. De Certeau, *Une pratique sociale de la différence: croire*, w: *Faire croire*, Paris 1981, s. 381.

wią ulotną wyobraźnię utrzymaną przez płynne i tolerancyjne sieci, często zaś mają zagwarantowany sukces mediacyjny oraz zainteresowanie, które wzbudzają u innych. Odpowiadają pewnej chwilowej rozrywce, ukrytemu zapytaniu lub racjonalnemu pobudzeniu. W tym przypadku autorytetem są inni, którzy wierzą: „Nie ma pewności wierzenia – kontynuuje M. de Certeau – ale z powodu tego, że wielu innych w nie wierzy, mamy prawo zakładać, że istnieje odpowiednik tego, czego się lęka lub czego oczekuje”<sup>37</sup>. Stąd sondaże i prezentowanie w mediach przekonujących świadków, które stanowią specyficzną procedurę informującą, że inni w to wierzą, tzn. przykładowo mają pozytywną opinię na temat istnienia tamtego świata. Istnieje też ekspresja alegoryczna wobec spektaklu natury, który staje się znakiem czegoś „innego”, na bazie wcześniejszego zaufania do autorytetu religijnego lub może ponownie wzbudzić wierność prawowierności danej instytucji.

### Styl wypowiedzi

Bez wątpienia moglibyśmy ograniczyć się do zebrania wypowiedzi i określenia ich logiki socjokulturowej. Decydujemy się jednak, aby nie koncentrować się na takiej skondensowanej i spreparowanej całości, ale na sekwencjach zindywidualizowanych działań. Ważne jest odkrycie funkcjonowania aktów wypowiedzi, których podstawowe cechy zostały określone powyżej, unikając wszelkiej nadinterpretacji. Otóż, wymiar dziwności lub „irracjonalności” wierzeń innych skłania często do takiej pracy interpretacyjnej, która pragnie odkryć ich ukryte powody. Tak jakby autochton (źle rozumiany przez obserwatora) z jednej strony wykonywał dany gest, a z drugiej strony nadawał mu znaczenie. „Wyobraźmy sobie, że ralacjonuję wam, że widziałem człowieka ubranego w specjalny ubiór, który trzymał niemowlę nad misą, wylewał na jego czoło trochę wody i tak dalej... Powiecie mi zaraz, że to był chrzest. [...] Ale ja, który nie wiem, co to jest chrzest, [...] mam wrażenie, że z jednej strony istnieje obserwowane zachowanie, z drugiej zaś jego sens: dlatego po tym, jak widziałem opisaną czynność, muszę zapytać [sprawujących], aby mi wyjaśnili, co robili. Oni jednak w ogóle nie starają się, aby pewnemu zachowaniu nadać sens »chrzest«; chrzczą dziecko i to wszystko”<sup>38</sup>. Kiedy antropolog obserwuje ceremonię religijną, na przykład mszę, brakuje mu nie tyle sensu tego, co robią katolicy, tak jakby miał przed sobą tajemnicę, którą trzeba rozszyfrować, ale raczej brak mu kompetencji, by opisać ich działania. Wyuczona kompetencja pozwoli zrozumieć, że jest bezużyteczne, jak tłumaczy to Jean Bazin, zakładać ideę „mszy” w umysłach ludzi, „która

<sup>37</sup> Ibidem, s. 374.

<sup>38</sup> J. Bazin, *Questions de sens*, „Enquête. Anthropologie, Histoire, Sociologie” 1998, t. 6, s. 26–27.

stanowiłaby sens ich zachowania, którego gesty i słowa byłyby przełożeniem w aktach zewnętrznej manifestacji. [...] Aby wiedzieć, co robią, nie należy na podstawie działań lub stwierdzeń interpretować *sensu* tego, co robią. Lepiej należałoby powiedzieć: działają w świecie, gdzie pewne czynności *mają sens* (przyjęty, uznany, wiarygodny, oczekiwany...), a inne nie”<sup>39</sup>.

Zgodnie z tą perspektywą odpowiedzi i komentarze wierzącego na pytania antropologa nie wyjaśniają sensu wierzeń. Przeciwnie, stanowią one nie tyle informację o znaczeniu wierzeń, ale raczej zbiór dodatkowych działań w specyficznym typie sytuacji. Trzeba więc odkryć ich reguły. Pomogą one zrozumieć przełożenie na akty wypowiedzi religijnych. W tej perspektywie zapytaliśmy katolików o ideę zmartwychwstania. Nie po to, aby dali nam klucz do swych wierzeń, ale raczej, aby poznać sposoby, w jakich artykułują wypowiedzi dotyczące wiary.

Zboczmy trochę z tematu, ponieważ pytaliśmy ich o „informacje” o życiu po śmierci i o zmartwychwstaniu. Mieli oni odpowiedzieć i powiązać wypowiedzi. Co stwierdzamy? Całość odpowiedzi obraca się wokół idei możliwego życia duchowego po życiu ziemskim. Możliwość ta przedstawia się jako „misterium” zdolne zjednoczyć duchy wszystkich ludzi i stworzyć świat „pokoju i światła”. W ten sposób życie duchowe uważa się za stan „miłości na najwyższym poziomie”: oznacza to życie „w miłości Boga”. U samych podstaw tej możliwości życia duchowego znajdują się cechy boskości: „Jest On nieskończenie mocny i ofiaruje nam coś, czego się nie spodziewamy”; „Jest On kimś dobrym, który walczy ze złem. Brak zła nie jest możliwy na tym świecie. Istnieje przyszłość ludzkości poza naszym sposobem myślenia i poza naszą przestrzenią”; „Mam silną wiarę w dobroć Boga stwórcy i prawdziwym szczęściem jest przejście przez śmierć”; „Bóg kocha ludzi do takiego stopnia, że wszystko może...”.

Terminy użyte do zasugerowania tego życia duchowego (miłość, pokój, szczęście...) są wieloznaczne i raczej niejasne. Najczęściej istnieje wyraźna sprzeczność między wyobrażeniem a opisaniem stanu po śmierci: „Nie pragnę sobie wyobrazić. Nie trzeba szukać w schematach ludzkich”; „Nie mam naprawdę żadnego pojęcia”. Mimo pewności o istnieniu „innego” świata, przedmiot obojętności mogą stanowić jego właściwości: „To jest być może niedobre, ale mam to w nosie”; „Przyznaję, że to mnie nie obchodzi”.

Z innej strony, kiedy podaje się bardziej dokładne informacje na temat tego innego świata, jedną z powtarzających się cech sposobu wypowiedzenia jest restrykcja umysłowa, która modalizuje, a nawet zaprzecza opisaną jakość: „Zmartwychwstanie Chrystusa to jest naprawdę coś wielkiego, ale nie rozumiem tego”; „Myślę, że jest coś, być może”; „Wierzę w świętych obcowanie. Ale nigdy o tym

<sup>39</sup> Ibidem, s. 31.

nic nie powiedziano”. W istocie, zasięg zróżnicowania wyrazu dotyczy zarówno metaforycznej interpretacji innego świata jak i dosłownego odczytania. Tak jakby jedno i drugie nie mogło być doprowadzone do końca. I tak, wersja metaforyczna jest czasem wyrażona w sposób silny, wydający się nawet zaprzeczać jakiegokolwiek zmartwychwstaniu po śmierci: „Zmartwychwstanie to to, że zmarli są tu, nawet dzisiaj, to że jestem w trakcie mówienia o nich. To, co przeżyliśmy razem pozostawia ślady i pozwala mi jeszcze być aktywnym. Zmartwychwstanie znaczy, że więź, która istnieje między nami jest silniejsza niż śmierć”. Ale ten typ odczytywania zatrzymuje się w momencie, w którym trafia na „zaufanie Bogu” i uznaje niezdolność słów, aby o tym mówić: „Nie mamy obrazu, aby o tym mówić. To tak, jakby niewidomy miał opisać świat. Ale wierzę, że ci, którzy nas opuścili, byłiby w stanie nam to wyjaśnić”. A więc istnieje „coś”...

Ważne jest sprecyzowanie, że blokada umysłowa dotyka również odczytania dosłownego, przez które katolik wyraża ideę zmartwychwstania ciał i odnalezienia się po śmierci w konkretnym miejscu. Można wyróżnić wiele typów modalizacji:

- brak zrozumienia, przynajmniej niezdolność przyznania się, że się wie: „To znak zapytania. Chrystus nic nie wyjaśnił na ten temat. Ja nie jestem intelektualistą”; „O scenariuszu zmartwychwstania nic nie można powiedzieć”; „Ja, oboiście, nigdy nie zastanawiałem się nad tymi pytaniami. Miałem kolegów w seminarium, którzy to robili i wszystko porzucili”; „Nie rozumiem”;
- wątpliwość zabarwiona nadzieją: „Myślę, że jest coś, być może. Mam nadzieję, że tak”;
- ironia wyrażana najczęściej przez śmiech, w odpowiedzi na prośbę opisanie zmartwychwstania, szczególnie na temat spersonalizowanego spotkania po śmierci;
- odrzucenie wierzenia z własnej przeszłości: „Dawniej, wierzyłem w zmartwychwstanie fizyczne. Dziś jestem mniej kategoryczny w tym względzie”;
- odwołanie się do wiedzy teologicznej: „W teologii żydowskiej zmartwychwstanie ciała nie oznacza ożywienia zmarłych”.

Istnieje również odrzucenie, czasem radykalne, dosłownego odczytywania zmartwychwstania: „To punkt credo, co do którego jestem sceptyczny. Nie wierzę w zmartwychwstanie ciała”. „Zmartwychwstanie nie jest wyciągnięciem kości, aby zrobić na nowo człowieka. Raj nie jest do wyobrażenia w odniesieniu do astrofizyki”; „Miotam się z ideą, że zmartwychwstanie jest reanimacją trupów”. Obrazy dosłowne mogą być co najwyżej środkami pedagogicznymi, aby pocieszyć: „Jedno z naszych dzieci bardzo bało się śmierci. Całkowicie pocieszyło je, kiedy powiedziałem mu, że jest miejsce, gdzie się wszyscy odnajdziemy i że istniejące więzy nie zostaną zerwane. Obraz jakby przestarzały, co nie?”

Ale te negacje, zarówno interpretacja metaforyczna, jak i wersja dosłowna, również nie są doprowadzone do końca, ponieważ znajdują odpowiednik pozytywny-

ny w kontakcie z ideą miłości i szczęścia duchowego, która pozwala nawiązać do nadziei ponownego spotkania i utrzymania więzi osobistych po śmierci. Uczestniczymy więc w selekcjonowaniu tego, czym nie mogłoby być i tego, czym mogłoby być życie po śmierci. Są to zresztą wypowiedzi najczęściej spotykane. „Nie może być zmartwychwstania bez obcowania świętych. Często zastanawiam się, jak odnajdę mojego ojca. Trudno mi go sobie wyobrazić bez jego pieśczoć, bez jego spojrzenia. Przekazywał tyle rzeczy, pieścąc mnie końcówkami palców. Wierzę, że go odnajdę. Nie paznokcie, ale serce pełne czułości”; „Wierzę, że nie będziemy inni. Z wyjątkiem naszego ciała”; „Wady ludzkie znikną. Myślę, że z moim mężem nie będę miała relacji mąż-żona, ale zachowamy relacje uprzywilejowane”; „Bóg dał nam relacje i więzi, które nas tworzą. Nie zniszczy tego, co nam dał. A więc te więzi odnajdziemy po śmierci. Nie odnajdziemy się w rzędzie jedni obok drugich, z rodzinami zgrupowanymi i ludźmi, którzy się rozpoznają. Sposób relacji będzie bardziej duchowy, miłość będzie istotna”; „Zmartwychwstanie nie jest wyjściem z grobu, nie widzę miliardów ludzi zmartwychwstałych w ciele, ale wierzę, że istnieje pewien wymiar, który przekracza moją osobę, moje zdolności. Jest on wyjątkowy wewnątrz miłości Boga, wraz z wszystkimi ludźmi. Nie ma utraty ludzkości. Wszyscy tam będziemy”; „Jestem pewny, że ich odnajdę, nie poznam ich, ale zobaczę ich przez Chrystusa zmartwychwstałego. Wiara pozwala mi wierzyć, że istnieje coś wiecznego w każdym człowieku”; „Wiem, że obiecano mi być w Bogu. Jest to tak wspaniałe, że nasze najbardziej drogie byty nie mogą być nieobecne. Jest to miłość w najwyższym stopniu. Nie wiem, czy nasi bliscy nas zobaczą. Chrystusa nie rozpoznano”.

Można następująco podsumować różne sposoby, w jakich dzisiejsi katolicy mówią o śmierci i zmartwychwstaniu, tzn. zbiór elementów znaczących, odnośnie do których nie ma pełnej zgody, co do odpowiadających im elementów znaczących:

- utrzymanie podziału między światem materialnym a światem duchowym, w którego możliwość istnienia się wierzy;
- ironia względem idei, że treść nie jest pewna, a jednocześnie, że większość ludzi ją poszukuje lub o niej myśli;
- odrzucenie idei reanimacji ciał;
- wzięcie na poważnie kwestii, ale z dozą żalu ze względu na niepewność odpowiedzi;
- podwójny język implikujący taki dyskurs z jednymi (na spotkaniu publicznym): „Nie, zmartwychwstanie to nie reanimowani zmarli”; a taki, z drugimi, w kulisach (prywatny posiłek): „Nie mogę oderwać się od obrazu Chrystusa wychodzącego z grobu” z autoironią co do tej przyznawanej sprzeczności; podwójny język również między ironią/pogardą w kulisach a zachwytem liturgicznym na scenie;

- autorytet instytucjonalny księdza wyrażony podczas liturgii albo potwierdzony w debacie (w przeciwieństwie do postaw samodyskwalifikujących);
- jednocześnie potwierdzenie ograniczoności przedstawień na temat rzeczywistości uważanych za transcendentne i niewyraźalne oraz ich konieczności pedagogicznej;
- logika niepewności, tzn. logika dialektyczna wyrażająca, według różnych modalności, życie i nie-życie zmarłych („to nie jest materialne, ale realne; to nie jest odnalezienie cielesne zmarłych, których się kocha, ale to jest...”);
- idea, że odpowiedź na pytania o treść nie jest ważna, w domyśle: to, co religijne, znajduje się gdzie indziej.

Stwierdzamy więc, że wierzący wydają się być rozdarci między dyskursem dosłownym, przed którym dyskurs Kościoła tak naprawdę nie ucieka, pociągając za sobą względność (z pojęciami „obecności rzeczywistej”, „ciała”, „transsubstancjacji”) a pragnieniem bycia w obecności Boga. Z jednej strony jest „wierzenie” w tę materialność życia zmartwychwstałego, w które nie chce się wierzyć... a w tym samym czasie robi się wrażenie, że nie ośmiela się w to nie wierzyć, w każdym razie wierzy się, że się wierzy w życie wieczne. Z drugiej strony jest miłość, proste pragnienie kochania, powiedzenie o tym i bycie w obecności istoty kochanej... być może z nadzieją na „coś” więcej. Stąd, kiedy ludzie są o to zapytywani, powstają blokady umysłowe w liczbie prawie nieskończonej i kolejne negacje. Krótko, jak to dobrze wyraził Bruno Latour, bełkotanie osób będących w trakcie zaplątywania się w przeciwieństwach, negacjach i negacjach negacji<sup>40</sup>.

To punkt zwrotny. Reguły artykulacji, które odnajdujemy pomiędzy wypowiedziami dotyczącymi wierzenia, pokazują, że nie są one nosicielami specyficznych informacji. Każda odpowiedź jest częścią pewnego ruchu wciąż powracającego, podczas którego jedna ustępuje następnej i w tym samym czasie stanowi biegun krytyczny w stosunku do poprzedniej. Dokonuje się to w sytuacji ruchu zwrotów i wiecznych wątpliwości między różnymi koncepcjami, czym jest zmartwychwstanie zmarłych: „to dosłowne; to nie dosłowne; to symboliczne; nie, to nie symboliczne, to coś więcej; nie, to nie dosłowne, ale to jest...”; i tak dalej. Zgodnie z ruchem, który potwierdza, który neguje, który zastanawia się nad sensownością pewnego punktu widzenia lub innego, lub który łączy oba w pewną komplementarność... I który wydaje się zawsze być pod wpływem problemu do rozwiązania. Jak przyjąć bowiem inaczej to raczej paradoksalne stwierdzenie, trudne do zrozumienia dla wszystkich: „Jezus, Syn Boży, zmarły i żywy...”, jeśli nie przez grę zwrotów, wątpliwości, przeciwstawień między sprzecznymi punktami widzenia?

<sup>40</sup> B. Latour, *Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers*, „Terrain” 1990, nr 14, s. 76–91.

## Wierzyć przez akty

Istnieją też inne sytuacje, gdzie wypowiedzi semi-propozycjonalne są wypowiedziane, recytowane, śpiewane. Konkretnie w ceremoniach religijnych liczne są stwierdzenia typu „Jezus żyje”, związane często z deklaracjami miłości lub wierności, z wyrazami uwielbienia. Chodzi więc o pewien sposób współobecniczenia z samym nieobecnym, który staje się obecnym w sytuacji wypowiedzenia, przez deklarację lub przez przedmiot (ikonę, hostię), który reprezentuje byt, do którego się zwraca. To tu właśnie tkwi wyjaśnienie słów „Kocham Cię”: „»Ja« i »Ty« – kontynuuje Bruno Latour – powinno być wypełnione przez osoby realnie obecne. [...] W miłości, »kocham cię« powtarza się wiele razy do tego stopnia, że powstaje relacja między mówiącymi jako relacja tego, a nie innego, tu i zresztą teraz, a nie wczoraj lub jutro”<sup>41</sup>. W poprzednim rozdziale ukazano, że obecność bytu boskiego odwołuje się też do specyficznych relacji interlokucji, których jest on adresatem nieobecnym, wyraźnie wzywanych na różne sposoby, językiem i gestami, aby zjawił się w danych okolicznościach. Tak jak dialog wewnętrzny jest środkiem zachowania obecności bytu nieobecnego, deklaracja miłości lub modlitwa stanowią specyficzne modalności pozostania w obecności bytu boskiego. Zrozumiałość takich wypowiedzi może zresztą jedynie bazować na obecności bytu, do którego się zwracają<sup>42</sup>. Elisabeth Claverie mówi o „dyspozytywie sytuacyjnym”, aby wskazać na zabieg, który pozwala na manifestację w różnych formach bytu niewidzialnego (Boga, zmarłego, Dziewicy...) <sup>43</sup>.

Zgodnie z tą perspektywą, wypowiedź semi-propozycjonalna jawi się w określonej sytuacji przestrzenno-czasowej jako możliwy punkt wyjścia procesu emocjonalnego lub intelektualnego prowadzącego do wywołania wizji ożywiającej, za pomocą zróżnicowanych modalności obecności nieobecnego. Zresztą wiemy, że wypełnienie rytuału nie zawsze harmonizuje z postawą umysłową, a jeszcze mniej z bezproblematycznym przyjęciem jego wyraźnego lub ukrytego znaczenia. Aby uniknąć „fałszywego intuicyjnego powiązania tęskniących za pochodzeniem patriarchalnym lub ... kultem neo-Frazerowskich przeżytków”, Pierre Bourdieu wskazuje, że rytuały odprawia się, „ponieważ »tak się robi« lub »to jest do zrobienia«, ale też, ponieważ nie można zrobić nic innego niż je odprawić, bez konieczności wiedzy dla czego i dla kogo się je robi ani co one znaczą, jak w przypadku aktów pobożności pogrzebowej”<sup>44</sup>. Ale przeniesienie, jak to robi

<sup>41</sup> B. Latour, *Enquête sur les régimes d'énonciation*, Paris 1988, s. 20.

<sup>42</sup> S.C. Headley, *Un monde avec Dieu. Essai de theolinguistique orthodoxe*, w: *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, red. M. Bertrand, Paris 1993.

<sup>43</sup> E. Claverie, *Voir apparaître*, w: *L'événement en perspective*, red. J.-L. Petit, Paris 1991, s. 157–176.

<sup>44</sup> P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980, s. 35–36.

Bourdieu, aktu wierzenia z reprezentacji umysłowych do „dyspozycji infra-werbalnych, infra-świadomych, do fałdów ciała i dziur języka”<sup>45</sup> nie pozostawia żadnego miejsca na analizę modalności uczestnictwa, na samo doświadczenie istot ludzkich będących w trakcie procesu wierzenia lub, bardziej dokładnie, na rodzaje interakcyjnej obecności samego „wierzącego”. To „wzajemne przystosowanie” między ludźmi a bogami, wpisane w dany kontekst i okoliczności za pośrednictwem przedmiotów, może przybrać różne formy wyrazu. Pojawiają się na bazie obserwacji szczegółów indywidualnych wyłaniających się z procesów zbiorowych. Chodzi tu o pojedyncze spotkanie między reprezentacją semi-propozycjonalną otoczenia a dyspozycją afektywną lub procesem intelektualnym właściwym dla jednostki obecnej w danej sytuacji<sup>46</sup>. Powiemy, że to chwilowe spotkanie jest stanem wierzenia, a dokładniej aktem wierzenia. Oto kilka przykładowych modalności aktu wierzenia:

1) zwrócenie się do bytu nadnaturalnego. Mężczyzna lub kobieta przed kapliczką, w której znajduje się statua Maryi; mężczyzna zdejmuje kapelusz; przez dwie lub trzy minuty szeptają kilka modlitw zanim nie odejdą. Będzie tam „stan ciała”, aby przejąć słownictwo Bourdieu, który wprowadza „cielesną hexis” i „habitus językowy” w sposób, w jaki rozumie się sam przez się, ale dodamy, że chodzi tu wyłącznie o pojedynczy stan. Są w trakcie wierzenia;

2) obecność intymna. Stojący obok innych wiernych podczas ceremonii, samotny, młody człowiek płacze podczas czytania opisu Ostatniej Wieczerzy Jezusa i przemienienia chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Zawartość semi-propozycjonalna wypowiedzi kapłana zaprasza go, zgodnie z własną interpretacją i osobistym wywołaniem wspomnień, do efektywnego przeżywania „transsubstancjacji”. Jest on w trakcie wierzenia naprawdę, że Jezus jest obecny;

3) wizja bezpośrednia. Jednostka w stanie szczególnej łaski widzi istotę nadnaturalną (Jezusa, Maryję...), którą potrafi opisać. Jednostka wierzy, że istota nadnaturalna *jest* naprawdę. Wywołana przez szczególny proces emocjonalny „wizja” nie jest zależna od treści otaczających reprezentacji semi-propozycjonalnych;

4) związek z pewną emocją. Taki a taki, przekonany o nieistnieniu „Sądu Ostatecznego”, ale świadomy popełnienia ciężkiego grzechu, obawia się o swe przeznaczenie do tego stopnia, że prosi autorytet religijny o przebaczenie. Inny, będąc sam w domu, gdzie spoczywa zmarły, kojarzy pierwszy szmer nocny z manifestowaniem się zmarłego. Mimo że jest przekonany o nieistnieniu zjaw, ten typ reakcji emocjonalnej, związanej z treścią semi-propozycjonalną ukrytą (zjawy istnieją), stanowi stan wierzenia, choć bardzo efemeryczny. W tym przypadku, jednostki wierzą mimo wszystko, że X;

<sup>45</sup> P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris 1987, s. 110.

<sup>46</sup> J. Bazin, *Les fantômes de Mme du Deffand: exercices sur la croyance*, „Critique” 1991, nr 529–530, s. 492–511.

5) nieunikniony gest. Taki np. jak wślizgnięcie do trumny, zanim ją się zamknie, osobistych pamiątek (np. fotografii), aby towarzyszyły zmarłemu. Niewzruszona potrzeba utrzymania kontaktu ze zmarłym przez mediacje przedmiotu kłóci się ze świadomością aż za bardzo żywą, praktycznej bezużyteczności takiego gestu. Osoba nie wierzy tak naprawdę, że...;

6) pozytywne skojarzenie umysłowe. Czynność może mieć miejsce najczęściej poza właściwym rytuałem religijnym. Pozwala jednostce stworzyć w myślach, na podstawie ukrytych przedstawień, obraz sytuacji, co do której ma nadzieję (ponowne spotkanie po śmierci ze swoimi rodzicami) lub której się boi (męki piekielne dla ciała...). Ten typ skojarzenia może być związany z odczytywaniem wydarzeń codziennych, w których wspomniany wierzący odkrywa nawiązujący „znak”.

Już samo życie codzienne „wierzącego” jest bez wątpienia naznaczone przez dynamikę harmonizacji między nim samym a bytem nadnaturalnym. Ten, który wierzy naprawdę regularnie, będzie z pewnością miał często pozytywne skojarzenia umysłowe. A także ten, który wierzył, że rzeczywiście... Ale czy nie zdarzy mu się również wierzyć mimo to lub również nie wierzyć tak naprawdę?

Analiza przełożenia na akty wypowiedzi religijnych przyciąga z konieczności uwagę etnografa na element, który wydaje nam się kluczowy: zasadę wahania między chwilą, w której jednostka wkracza w stan wierzenia (gdzie „performuje” swój akt efemeryczny wierzenia) a załamania się tego stanu przez zwyczajne roztargnienie, błędne myśli, a nawet sceptycyzm i ironię. Paul Veyne określa to „codzienną miernością”: „Rodzi się ona właśnie z tej wielorakości [programów prawdy], która, w niektórych stanach skrupułów neurotycznych, odczuwana jest jako hipokryzja; przechodzimy nieustannie z jednego programu do drugiego, jak zmienia się długość fal radiowych, ale robimy to bezwiednie”<sup>47</sup>. Z możliwych 100%, przechodzimy szybko do 5 lub 0%... Nieczułe na sprzeczność wierzenie zezwala tym łatwiej na tę plastyczność bez naruszenia w czymkolwiek uczciwości jednostki. To właśnie tutaj wierzenia stają się naprawdę ludzkie.

Sprecyzujmy pewien punkt. Analiza przełożenia na akty dookreśla wymiar metaforyczny reprezentacji semi-propozycjonalnych. Tkwi on w samym ponownym przyswojeniu tego typu wypowiedzi poza aktem wierzenia, tzn. poza sytuacją wierzenia, w stopniu, w jakim nie jest on związany, jako to widzieliśmy, z zaprzeczeniem empirycznym lub brakiem w następstwie konsekwencji praktycznych. Ci, którzy mogą się włączyć pozytywnie do treści semi-propozycjonalnych, według których bogowie są w niebie, zaskoczeni byłiby jako pierwsi, przypomina Paul Veyne, gdyby mogli ich tam spotkać i całkowicie śmieszni, gdyby mieli nadzieję ich zobaczyć z okna samolotu. Poszukując empirycznie Jezusa, który mu

<sup>47</sup> P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, s. 97.

się ukazał, wierzący opuści stan wierzenia lub porzuci sam akt wiary. Uczestniczyliby nawet w postępowaniu pozytywistycznym, tak jakby był niezdolny wyobrazić sobie inny świat niż tylko świat obiektywny<sup>48</sup>. Czy ten, kto idzie na groby członków zmarłej rodziny przedstawić noworodka, wierzy naprawdę, że będą rzeczywiście oglądać to dziecko? „Nie” – odpowie w dyskursie retrospektywnym temu, który go zapyta. „Ale mimo to trochę” – pomyśli w momencie aktu, który jest krótki i który trudno przemyśleć do końca. Czy człowiek wie, że wierzy, czy nie? „Obojętność letargiczna” odpowie znów P. Veyne<sup>49</sup> i przypomina, że człowiek dobrze wie, czego nie powinien być świadomy. Są to „niekonsekwencje eschatologiczne”. Mówią one wiele o relacjach, z jednej strony, między wypowiedziami wiary (szczególnie na temat życia po śmierci) a konsekwencjami logicznymi i/lub praktycznymi niedoprowadzonymi do końca na bazie samego aktu wiary, i z drugiej strony, między zachowaniami specyficznymi i odpowiadającą postawą umysłową. I nie ma w tym żadnej złej woli.

Intymne spotkania z istotą nadnaturalną lub pozytywne skojarzenia umysłowe, jedne mogące odsyłać do drugich i vice versa, wierzenia jako modalności obecności interakcyjnej, zajmują więc w czasie dnia jedynie chwile ściśle wyznaczone i krótkotrwałe. Ale chwiejność stanów wierzenia ma również swoje własne modalności. Spójrzmy na niektóre z nich.

1. Najbardziej powszechny jest bez wątpienia sam brak zróżnicowania między stanem wierzenia lub aktem wiary a innymi sytuacjami, w których człowiek może się znaleźć – można by to nazwać zasadą zerwania. Ten, kto w kościele może mieć błysk umysłu lub pozytywne skojarzenia umysłowe odnośnie do treści semi-propozycjonalnej, zgodnie z którą Jezus Chrystus zmartwychwstał, zapomina tę treść w poniedziałek rano, a może nawet już kilka minut później.

2. Zgodnie z cytowanym wcześniej przykładem jednostka wie, że zmarły nie będzie mógł użyć przedmiotów, które zostaną mu przeznaczone, ale daje mu je mimo wszystko... W chwili tego gestu nie można mentalnie zradykalizować aktu wierzenia bez jednoczesnego wprowadzenia do gry wiedzy krytycznej. Jednostka pozostaje w letargu, preferując zachowanie swoich reprezentacji semi-propozycjonalnych poniżej poziomu świadomości: ta minimalna interioryzacja pozwala w tym przypadku na zaakceptowanie nieodpowiedniości.

3. Kiedy czytelnik zagłębia się w swoim horoskopie, chęć poznania optymistycznej przyszłości lub strach przed sytuacją niekorzystną stanowi akt krótkotrwałego przyjęcia treści semi-propozycjonalnej. Możliwą reakcją, stymulowaną przez minimum ducha krytycznego, jest sceptycyzm albo ironiczne przymrożenie oka i to bardzo szybko po przeczytaniu wspomnianej zapowiedzi.

<sup>48</sup> B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, s. 80.

<sup>49</sup> P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, s. 39.

4. Inną modalnością jest dwoistość, aby opanować chwiejność stanu wierzenia. Pojawia się szczególnie wtedy, kiedy ubóstwiona jest głowa państwa według przykładów już cytowanych (Lenin, Marat, cesarze rzymscy). Mimo że kult oddawany cesarzowi wzoruje się na modelu religijnym, cesarz nie jest uznawany za Boga. Dla Rzymian, np. bóstwa żyją w innej przestrzeni-czasie, nie mają biografii realnej i dzierżą panowanie nad światem i nad przyszłością; Rzymianie nie przyznają więc boskości imperatorowi, nawet jeśli uważają go za wystarczająco niezwykłego, aby mu oddawać najwyższą cześć. Mimo możliwych pojedynczych wahań, pokazują, że nie oszukują się, nie składając ex-voto ubóstwionemu cesarzowi, a jedynie własnym bóstwom.

5. Inną modalnością jest wątpliwość związana z roztargnieniem lub nawet z obojętnością. Rządzi ona jednoczesnym przyjęciem i krytycznym dystansem. Wierny, będąc w kościele, w czasie patrzenia na innych stojących lub klęczących, słysząc słowa kapłana wątpi, teatralizuje gest rytualny, stara się włączyć, myśląc, że powinien to zrobić... jak inni. Czy nie można by porównać tej sytuacji do stanu „mnogiej ignorancji”, w którym znalazłby się uczestnik podczas ceremonii: każdy, przez swą postawę, swój nie w pełni zadowolający akt wiary, rezerwuje sobie komunikowanie niezadowolenia duchowego, grając grę optymalnego doświadczenia, myśląc, że inni przeżywają tę chwilę doskonale i rzeczywiście. Każdy z nich, przypuszczając, że tylko jemu brakuje relacji z Bogiem, może stworzyć opowieść o udanym doświadczeniu i da się złapać na grze, myśląc, że jest jedynym, który symuluje... I tak dalej<sup>50</sup>.

6. Na pewnym poziomie świadomości bardziej rozwiniętej niż w poprzednich sytuacjach, sam przedmiot aktu wiary (np. dokładne oczekiwanie przybycia istot pozaziemskich lub nadzieja powstania idealnego społeczeństwa ekologicznego) zderza się z realnością rzeczywistości (nie przybyli, nie mogło zostać urzeczywistnione). W tym przypadku, akt wiary może kierować się ku w pełni uznanemu, sprecyzowanemu, zdogmatyzowanemu i wymagającemu szacunku przekonaniu.

7. Poszukiwanie dowodów to jeszcze inna modalność zapewniająca chwiejność stanu wierzenia. Polega na poszukiwaniu, zgodnie z inną postawą umysłową, śladów lądowania latającego spodka, na robieniu zdjęć nieba, które mogłyby potwierdzić pojawienie się bytu nadnaturalnego, na wypracowaniu teorii fizyki, która wykazałaby rzeczywistość „ontologiczną” tego, co może być opowiedziane na temat doświadczeń granicznych śmierci. Może też po prostu chodzić o czytanie historii życia Jezusa lub podjęcie się odwiedzenia miejsc uprzywilejowanych, które naznaczyły początki chrześcijaństwa. Dowody te mogą dotyczyć wiarygodności samych świadków, ale też demonstracji autentyczności treści świadectw i to za pomocą środków eksperymentalnych, czasem bardzo złożonych. „Dowód

<sup>50</sup> R. Stark, W.S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley 1985, s. 272–283.

jawi się jako intencja obiektywizacji, procedura demonstracji możliwa do powtórzenia w każdym punkcie jednorodnej kartezjańskiej »przestrzeni«<sup>51</sup>.

8. Użycie retoryczne metafory boskiej lub bardziej ogólnie religijnej może przybrać różne formy. Na przykład, z ironią, bez łączenia z odnośnikiem religijnym, w przypadku komentarzy dziennikarzy lub kibiców na temat wyczynów pewnego gracza piłki nożnej („Maradona... bóg okrągłej piłki”). W grupach Nowej Ery nazwanie boskości („Energia kosmiczna”, „Duch Uniwersalny”...) może być przeżywane jako odpowiednia metafora, mniej z powodu prawdy lub rzeczywistości, którą ta metafora kryje, ale bardziej ze względu na dynamizm, pewność, sens, jaki z sobą niesie<sup>52</sup>. Dwoistość, która nie wynika z braku woli może prowadzić, jak to widzieliśmy, do obojętności letargicznej. Ale retoryka może również dać się ponieść interioryzacji synkretycznej, szczególnie po śmierci głowy państwa, a nawet jakiegoś piosenkarza. Wracając do przykładu już cytowanego, Marat jest utożsamiany z Jezusem i uważany za nowego Mesjasza; na jego cześć organizuje się rytuały inspirowane chrześcijaństwem. W tym przypadku sankiuloci przyzwyczajeni do religii katolickiej, praktykowali domyślną i rozproszoną integrację gestów i wypowiedzi do własnych wierzeń religijnych. Ponadto, w zawirowanych czasach i zmieszanych świadomościach, słownictwo religijne, używane najpierw do przekonywania i mobilizowania, może być również zinterioryzowane przez użytkowników, którzy zsynchronizowaliby domyślnie swoje „wierzenia” ze swoją mową, nie wiedząc, co rzeczywiście myślą.

9. Odbicie szczególnego momentu (w rzadkich przypadkach), jakim jest stan wierzenia, w zbiorze zachowań, postaw codziennych, reguł życia. Bezpośrednio dające się przypisać intensywności aktu wiary przeszłej lub pośrednio związane z wyrazem zainteresowania dla konkretnych reprezentacji semi-propozycyjnych, obecnych między wierszami. Zachowania te mogą również potwierdzać zdolność odczytywania małych wydarzeń życia jako znaków, „traktowania tego, co się zdarza jako znak”<sup>53</sup>.

Ten typ opisów i analiz dobrze pokazuje, że akt wiary i forma obecności interakcyjnej, którą implikuje, nie są redukowalne do opowiedzenia swych własnych wierzeń prowadzącemu wywiad. Istnieje tu ryzyko dyskursu retrospektywnego włączającego do każdej akcji całość dobrych powodów, które dają jej „charakter całościowy, policzalny, zwieńczony, intencjonalnie ukierunkowany”<sup>54</sup>. Ale też każą improwizować w sposób sztuczny wyjaśnienia treści wierzenia i motywów wiary<sup>55</sup>, ponieważ sytuację komplikują dwa elementy. Po pierwsze, jeśli

<sup>51</sup> E. Claverie, *La Vierge, le désordre, la critique*, „Terrain” 14, 1990, s. 66.

<sup>52</sup> F. Champion, *La nébuleuse mystique-ésotérique*, w: *De l'émotion en religion*, red. F. Champion, D. Hervieu-Léger, Paris 1990.

<sup>53</sup> J. Bazin, *Les fantômes de Mme du Deffand*, s. 510.

<sup>54</sup> L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris 1990, s. 130.

<sup>55</sup> F. Héran, *Le rite et la croyance*, „Revue Française de Sociologie” 1986, t. 27, s. 262.

chodzi o wierzenie, to wypowiedź w momencie samego aktu je niszczy. „Postawić sobie pytanie: »czy w to wierzę?« oznacza wyjść z pola wierzenia i uznać je za przedmiot rytualny niezależny od aktu, który je potwierdza jako relację. Wierzenie nie jest już niczym więcej niż powiedzeniem, kiedy przestaje być zaangażowaniem relacyjnym, tzn. kiedy przestaje być wierzeniem”<sup>56</sup>. Odpowiedzieć prowadzącemu wywiad: „Tak, wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym” nie oznacza wcale „byciem w stanie wierzenia” (lub w dyspozycji szczególnej), ale po prostu oznacza wydać „opinię” lub „informację” w tym przypadku na temat swoich idei religijnych. Po drugie, wydaje się, że samo zdanie może stanowić zły model dla myślenia o wierze: zakłada ono połączenie „konkretnej ekspresji werbalnej z przekonaniami, które nie mają trwałych konturów, które nadaje im werbalizacja”<sup>57</sup>. I tak, trudna etnografia aktów wiary suponuje, aby zawsze dostrzegać subtelność złożoność, która wynika z ząbienia się wypowiedzi wierzenia, różnych modalności dającym im przyzwolenie (wierzyć naprawdę, nie wierzyć naprawdę, wierzyć mimo wszystko...) i przebywania w obecności bytu boskiego, jak również form wahań (w roztargnieniu, sceptycyzmie, ironii...). To codzienne ząbienie się jest zresztą podstawowym warunkiem, aby nie wpaść w obłąd. W niczym nie narusza szczerości tego, który odwołuje się do bytu nadnaturalnego.

<sup>56</sup> M. de Certeau, *Une pratique sociale de la différence: croire*, s. 368.

<sup>57</sup> D.C. Dennett, *La stratégie de l'interprète*, Paris 1990, s. 34.



*Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątwów od 1394 do 1521*,  
przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, ss. 701

Do lat siedemdziesiątych XX w. wiadomości o błogosławionej Dorocie z Mątwów Wielkich (1347–1394), „wielkiej mistyczce Północy”, można było znaleźć niemal wyłącznie w literaturze niemieckojęzycznej. Było to całe spektrum literatury naukowej, począwszy od haseł encyklopedycznych i słownikowych, poprzez monografie i artykuły, a na edycjach źródeł kończąc. Błogosławiona ta była także obecna w świadomości historycznej Niemców wysiedlonych po 1945 r. z terenu dawnych Prus Wschodnich i Zachodnich, w prasie wydawanej przez te środowiska oraz w duszpasterstwie, w tym w kaznodziejstwie sprawowanym dla tej ludności. W tym kontekście warto odnotować homilię poświęconą błogosławionej Dorocie z Mątwów wygłoszoną w Monachium w 1979 r. przez kard. Josepha Ratzingera, przyszłego papieża Benedykta XVI<sup>1</sup>.

Wiele lat upłynęło nim ludność polska przybyła po 1945 r. na Warmię, Mazury i Powiśle usłyszała o pruskiej rekluzie. Jeszcze więcej lat upłynęło, zanim uznała ją za „swoją” świętą i patronkę ziemi, na której przyszło jej żyć. Późno też postacią błogosławionej Doroty zainteresowali się polscy badacze historii duchowości i przeszłości Prus. Wśród nich ważne publikacje wydali: Marian Borzyszkowski, Henryk Misztal i Jerzy Misiurek. Ten ostatni od 1985 r. przybliżał postać pruskiej błogosławionej studentom, w ramach wykładów z historii teologii duchowości w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Przez dziesięciolecia jednak polscy badacze korzystali niemal wyłącznie ze wspomnianej już literatury niemieckojęzycznej. To niemieccy autorzy w znacznym stopniu ukształtowali powojenną wiedzę i narrację o błogosławionej Dorocie z Mątwów w polskich publikacjach naukowych, na wykładach akademickich i w kaznodziejstwie parafialnym.

Wydane zaledwie w ciągu dwóch lat (2012–2014) przez bp. prof. Juliana Wojtkowskiego, biskupa seniora archidiecezji warmińskiej, wszystkie źródła Doro-teańskie, radykalnie zmieniły utrwaloną i opisaną powyżej sytuację. Jako pierw-

---

<sup>1</sup> Kard. J. Ratzinger, *Drogi ku wnętrzu. Święta Dorota z Mątwów*. Kazanie ku czci św. Doroty z Mątwów wygłoszone 17 czerwca 1979 r. w kościele św. Michała w Monachium, przekł. M. Borzyszkowski (b.m. i r.w.), ss. 4.

sze drukiem wydane zostały tłumaczenia dzieł Jana z Kwidzyna (1343–1417), spowiednika i kierownika duchowego bł. Doroty z Mąków: *Siedmiolilie Doroty z Mąków* (Olsztyn 2012), *Żywot Doroty z Mąków* (Lublin 2012) i *Księga o świętach* (Olsztyn 2013). Są to dzieła bardzo ważne dla badaczy postaci rekluzy z Kwidzyna, bo poza jej biogramem, kreślą sylwetkę duchową, opisują jej stany i przeżycia nadzwyczajne, ale co niezmiernie ważne, ukazują także szerszą perspektywę historyczno-teologiczną nazywaną mistyką krzyżacką.

Niewątpliwie najważniejszym źródłem do badania życia i kultu bł. Doroty, a zarazem ukoronowaniem wysiłku wydawniczego bp. prof. Juliana Wojtkowskiego są *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków od 1394 do 1521* (Olsztyn 2014). Jest to monumentalne, liczące 701 stron dzieło, przełożone przez autora słynącego z erudycji i kultury słowa, pielęgnującego piękną polszczyznę, a przy tym biegle znającego i „czującego” język łaciński. Biskup Wojtkowski jest też uznanym fachowcem w dziedzinie teologii i dziejów Prus, co przy tłumaczeniu dzieła odgrywało zasadniczą rolę. Spośród współczesnych polskich naukowców, bp Julian Wojtkowski był niewątpliwie najlepiej przygotowany do tłumaczenia *Akt procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków* i wywiązał się doskonale z tego zadania.

Podstawą tłumaczenia polskiego było wydane w 1978 r. w Niemczech przez Richarda Stachnika, przy współpracy Annelizy Triller i Hansa Westpfahla, *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*. Właściciel praw autorskich Böhlau Verlag z Weimaru udzielił oficjalnego zezwolenia na polskie tłumaczenie. Tłumacz stanął jednak przed trudnym zadaniem jednoczesnego zachowania struktury średniowiecznego oryginału i niemieckiej edycji źródłowej z 1978 r. W stosunku do wydania niemieckiego nieco poszerzone zostały przypisy, szczególnie odnoszące się do nazw geograficznych oraz zmieniono układ skorowidzów. Inaczej ułożone zostały również mapy historyczne. Zmiany te nie wpłynęły na zasady edycji źródeł i nie naruszyły układu i treści pierwowzoru.

Podstawę wydania *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, a także recenzowanego tłumaczenia polskiego, stanowi rękopis nr 1241 z Państwowej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Królewcu, który współcześnie przechowywany jest w Staatlicher Archivlager w Getyndze w Niemczech (dział Archivbestände Preußischer Kulturbesitz). Jest to notarialnie uwierzytelniony transsumpt, jednego z dwóch egzemplarzy akt procesu kanonizacyjnego Doroty, który niegdyś znajdował się w Kwidzynie. Drugi egzemplarz został przesłany do Rzymu. W 1486 r. papież Innocenty VIII, wznawiając wstrzymany po 1406 r. proces kanonizacyjny, prosił biskupa chełmińskiego, by sporządził notarialnie uwierzytelniony transsumpt oryginalnych akt przechowywanych w Kwidzynie. Oryginały rzymski i kwidzyński akt procesu Doroty zaginęły.

Natomiast transsumpt z 1486 r. przekazano wielkiemu mistrzowi w Królewcu. Po sekularyzacji krzyżaków dokument trafił do archiwum Książąt Pruskich, a następnie do zbiorów Państwowej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Królewcu. Po drugiej wojnie światowej akta procesowe trafiły ostatecznie do Getyngi.

Niemieckie i polskie wydania akt procesu kanonizacyjnego mają jednakową strukturę. Pierwszą część stanowi wprowadzenie Richarda Stachnika przedstawiające historię i znaczenie procesu, materiał źródłowy, zasady wydawnicze, treść części głównej procesu oraz czynności procesowe ujęte w kilku etapach.

Najobszerniejsza jest część druga, określona przez wydawcę jako Część Główna, która w edycji polskojęzycznej liczy 519 stron (s. 47–566). Tę część podzielono na trzy rozdziały: 1. Transsumpt oryginalnych akt procesu w 1486 r.; 2. Czynności procesowe w Kwidzynie od 1404 do 1406 r. (podzielone na cztery okresy); 3. Notarialne uwierzytelnienie w roku 1486 prawidłowego odpisu akt procesu od 1404 do 1406 r. Naturalnie największy walor poznawczy ma rozdział drugi, na który składają się protokoły przesłuchań świadków życia i cudów Doroty z Mątów.

Trzecia część zawiera dokumenty należące wprawdzie do procesu kanonizacyjnego Doroty, ale znajdujące się poza rękopisem procesu. Są to pisma z lat 1394–1521, będące w istocie korespondencją wymienianą między Rzymem a zakonem krzyżackim w sprawach procesowych.

Polskie tłumaczenie akt procesu kończą skorowidze, sześć map historycznych, posłowie i spis treści.

O znaczeniu wydania *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów* pisał już w 1978 r. Richard Stachnik: „Przede wszystkim potwierdzają obraz osobowości Doroty, który Jan z Kwidzyna nakreślił w swoich o niej dziełach oraz go uzupełniają. Trzeba to powiedzieć zwłaszcza o protokołach zeznań świadków, którzy dobrze znali Dorotę: kilku księży i wielu pań z Gdańska i Kwidzyna. Dowodzą oni zarazem wyjątkowej czci, jaką ludność Pruska darzyła »Matkę Dorotę«, »Patronkę kraju« i ukazują jak żywy i trwały ruch odnowy wyzwoliła w Prusach prosta, poszukująca ukrycia pustelnica. Ponadto – co wydaje się niemniej wartościowe – Proces rozwinął przed naszymi oczami wielowarstwowy obraz życia kulturalnego w Prusach [...]. Ale proces stanowi bogatą kopalnię także dla historii Kościoła, świata i prawa, dla praktyki lekarskiej, obyczajowości ludowej oraz wielu innych zagadnień” (s. 25).

Edycja polska *Akt procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów* powinna trafić w pierwszej kolejności do środowisk akademickich Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Wydany w języku polskim obfity materiał źródłowy dotyczący bł. Doroty może ułatwić w tych ośrodkach pracę badawczą zarówno fachowcom od dziejów pruskich, jak również umożliwić redakcję wielu prac naukowych przez

studentów historii i teologii. Ze względu na znaczenie w historiografii i walory poznawcze po książkę mogą sięgnąć także inne ośrodki naukowe. Powinna ona zainteresować wszystkich mediewistów, szczególnie badaczy dziejów zakonu krzyżackiego oraz historyków teologii duchowości. Wśród czytelników mogą się znaleźć także wszyscy rozmiłowani w dziejach pruskiej krainy.

ks. WOJCIECH ZAWADZKI

David Ray Griffin, *Panentheism and Scientific Naturalism. Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion*. Claremont: Process Century Press 2014, ss. 302

Popularność zagadnienia naturalizmu w nauce wydaje się nie słabnąć. O ile przywyknięto już do naturalizmu ontologicznego i metodologicznego, o tyle łączenie naturalizmu naukowego z panenteizmem wydaje się co najmniej zaskakujące. Takiego połączenia dokonuje w najnowszej książce David Ray Griffin (ur. 1939 r.), amerykański metodysta, filozof oraz teolog procesu, a także profesor filozofii religii i teologii w Claremont School of Theology oraz w Claremont Graduate University (obecnie zastępca dyrektora Center for Process Studies). W polskiej teologii jego poglądy są w zasadzie nieznane, podobnie jak mało znana jest teologia procesu, którą m.in. reprezentuje. Należy zaznaczyć, że zagadnienia naturalizmu, nauki oraz religii Griffin podjął w kilku wcześniejszych monografiach, zwłaszcza *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflicts* (SUNY Series in Constructive Postmodern Thought, Albany: State University of New York Press 2000) oraz *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 2001).

Na recenzowaną książkę składa się: wprowadzenie, osiem rozdziałów, posłowie (s. 273–276), odnośniki do literatury (s. 277–300) oraz podziękowania (s. 301–302). Znajdują się tu teksty już publikowane, choć – jak podkreśla Griffin – znacząco przepracowane.

We wprowadzeniu (s. 1–12) autor wskazuje, że celem książki jest ukazanie nowego rozumienia naturalizmu naukowego, który umożliwiłby współpracę między nauką a religią. Mowa jest tu o tym, że w historii narosło wiele nieporozumień między niesupranaturalistycznym naturalizmem a tradycyjnym teizmem. W celu zmiany tej sytuacji potrzeba redefinicji zarówno naturalizmu, jak i teizmu. Griffin jasno podkreśla, iż jest zwolennikiem naturalizmu<sub>ppp</sub> (skrót od ang. słów: *prehensive-panentheist-panexperientialist*) oraz panenteizmu. Oprócz wyjaśnienia samego pojęcia panenteizmu, uważa, że naukowy światopogląd obecnie jest na-

zywany naukowym naturalizmem. Dla Griffina jest to naturalizm niesupranaturalistyczny (naturalizm<sub>ns</sub>). Naturalizm naukowy bywa także – jego zdaniem – utożsamiany z naturalizmem<sub>sam</sub> (skrót od ang. słów: *sensationist-atheist-materialist*), czyli naturalizmem zmysłowo-ateistyczno-materialistycznym. Dla amerykańskiego procesualisty istotne wydaje się, że według panenteizmu problem przerywania naturalnych związków przyczynowych, jaki miał występować w tradycyjnym teizmie w odniesieniu do zagadnienia cudu, tutaj się nie pojawia. Warto zwrócić uwagę, że Griffin opiera swoje poglądy na myśli A.N. Whiteheada, którą zalicza z kolei do postmodernizmu (choć ma się ona różnić od tego typu postmodernizmu, w którym odrzuca się ugruntowanie moralności i praktyk religijnych w metafizyce, zwłaszcza tej o nachyleniu teistycznym).

W rozdziale I, zatytułowanym *Panentheism: A Postmodern Revelation* (s. 13–45), autor uzasadnia, dlaczego panenteizm w wersji A.N. Whiteheada i Ch. Hartshorne’a stanowi – jego zdaniem – alternatywę dla teizmu, ateizmu i panteizmu. W tym celu ogólnej charakterystyce poddaje wczesnonowożytny supranaturalizm oraz późnonowożytny ateizm. W wyniku przeprowadzonych badań stwierdza, że ów wczesnonowożytny supranaturalizm cechował skrajny wolauntaryzm, zależność praw natury i zasad przyczynowości od Boga (zawieszanych przez Niego, np. w zdarzeniu o charakterze cudownym), przyjmowanie stworzenia świata *ex nihilo*. W dalszej kolejności wykląda swoje racje za odrzuceniem supranaturalistycznego światopoglądu, do których należą: nierozwiązywalny problem zła, konflikt supranaturalizmu z naturalizmem siedemnastowiecznej nauki, powstanie teorii ewolucji odrzucającej biblijną koncepcję stworzenia świata i człowieka, rozwój historycznych studiów biblijnych, które zakwestionowały nieomylność Pisma świętego, rozszerzanie się protestantyzmu i jego podział na różne denominacje, społeczna krytyka religii (dokonana m.in. przez K. Marxa), krytyka teologii naturalnej. Z kolei dla późnonowożytnego ateizmu charakterystyczne było przejście od dualizmu, jaki występował jeszcze u początków nowożytności, do materializmu.

Griffin zaznacza, że zarzuty, formułowane pod adresem supranaturalizmu i ateizmu, jest w stanie odeprzeć procesualny panenteizm. Według tej koncepcji Bóg jest duszą wszechświata. Nadto Bóg i świat są w pewnym sensie rzeczywistościami korelatywnymi. Co więcej, panenteizm w ujęciu myśli procesu wyklucza wszechmoc Boga, dzięki czemu Bóg – zdaniem Griffina – przestaje być odpowiedzialny za zło w świecie. Dla panenteizmu istotny ma też być naturalizm<sub>ppp</sub>, który paneksperymentalizmem zastąpił materializm, ujęciową koncepcją poznania – sensualistyczną teorię poznania, a panenteizmem – ateizm. Naturalizm<sub>ppp</sub> ma przełamywać ograniczenia naturalizmu<sub>sam</sub>, a zatem pokonuje dualizm i materializm, a także dostarcza nowej analogii do zrozumienia interakcji pomiędzy Bogiem a światem (niedualistyczny interakcjonizm).

Z punktu widzenia teologii jedne z najbardziej istotnych uwag znajdujemy w końcowej części tego rozdziału. Griffin utrzymuje, że naturalizm<sub>ppp</sub> razem z jego panenteizmem ma szereg zalet właściwych dla supranaturalizmu oraz dla późnowożytnego naturalizmu, lecz nie implikuje stwarzanych przez nie problemów. Otóż naturalizm<sub>ppp</sub> oraz nieodłączny od niego panenteizm mają m.in. nie generować problemu zła, nie ma w nich też potrzeby odwołania się do nadprzyrodzonej przyczynowości, by wyjaśnić relację duszy do ludzkiego ciała. Najbardziej istotne z punktu widzenia teologii fundamentalnej jest to, że tego typu naturalizm może być uznawany za objawienie – i to z dwóch powodów. Griffin za J.B. Cobbem Jr. stwierdza, że nowożytna nauka oferuje uniwersalną prawdę. Jego zdaniem tego typu prawda jest naturalizmem<sub>ns</sub>, który można uznać za boskie objawienie. Procesualny panenteizm usiłuje natomiast uzgodnić to objawienie z objawieniem pochodzącym z tradycji Abrahamowej oraz z innych tradycji teistycznych.

W rozdziale II, *Divine Activity and Scientific Naturalism* (s. 47–73), autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy naukowy naturalizm, przyjmujący, że nie istnieją nadprzyrodzone interwencje w świecie, jest zgodny z tym rodzajem boskiej aktywności w świecie, jaki zakłada większość religii. Zdaniem Griffina jest to możliwe. Amerykański procesualista podkreśla, że w sercu konfliktu między nauką a religią znajduje się zagadnienie boskiej aktywności w świecie. Wskazuje też, że religie (biblijne, większość religii ludów pierwotnych, teistyczne formy hinduizmu) zakładają boskie oddziaływanie w świecie.

W rozdziale II Griffin prezentuje pięć standardowych rozwiązań konfliktu między naukowym naturalizmem a boską przyczynowością: 1° panteistyczna tożsamość przyczynowości boskiej i naturalnej (np. filozofia B. Spinozy, w której jednak nie ma mowy o cudach w sensie przerwania łańcucha przyczynowo-skutkowego); 2° paradoksalna tożsamość przyczynowości boskiej i naturalnej (myśl R. Bultmanna); 3° język dotyczący boskiej przyczynowości jako język niereferencyjny (nasz język jest w większości przypadków referencyjny, czyli odnosi się do obiektów znajdujących się poza naszymi wypowiedziami; język religijny ma natomiast wyrażać nasze postawy względem rzeczywistości, np. cześć, strach); 4° naturalizm naukowy jako naturalizm czysto metodologiczny (w tym ujęciu nauka ani nie potwierdza, ani nie zaprzecza boskiej przyczynowości, ponieważ jest ograniczona do przyczyn o charakterze naturalnym); 5° odrzucenie naukowego naturalizmu na korzyść supranaturalistycznej nauki (najlepszą nauką staje się nauka teistyczna). Zdaniem Griffina wszystkie zaprezentowane próby uzgodnienia światopoglądu naturalizmu naukowego z boską aktywnością w świecie zawodzą, gdyż nie dysponują takim pojęciem boskiej przyczynowości w świecie, które pozostawałoby w zgodzie z naukowym założeniem, że procesy przyczynowe świata nie mogą ulec przerwaniu. Autor książki proponuje zatem naturalistyczne pojęcie boskiej aktywności w świecie, co oznacza, że boski wpływ

na świat jest częścią wewnątrzświatowych procesów, a nie ich nagłym przerwaniem. Ta koncepcja, inspirowana myślą Whiteheada, bywa określana mianem naturalistycznego teizmu. W myśl tej koncepcji boskie działanie obecne jest w każdym zdarzeniu (*event*) we wszechświecie. W charakterze uwagi ogólnej koniecznie należy dodać, że teologia procesu na bazie tego zamysłu wyklucza kilka idei: Bóg nie działa w jednej religii jakościowo inaczej niż w innej; Bóg nie określa w pełni żadnego zdarzenia; wreszcie nie ma cudów rozumianych jako nadprzyrodzone interwencje w świat.

W rozdziale III, *Panentheism and Cosmic Design* (s. 75–98), Griffin podejmuje problem zaprojektowania wszechświata. Przyjmuje, że na to pytanie można (za Whiteheadem) udzielić odpowiedzi twierdzącej i jednocześnie przeczącej. Najpierw autor książki przedstawia sześć możliwych znaczeń tego, że kosmos nie został zaprojektowany (nie został stworzony z absolutnej nicości, nie został stworzony cały naraz, nie został stworzony stopniowo z niczego, nie został zaprogramowany od samego początku, nie został stworzony jedynie dla ludzi, ludzkie istoty nie są nieuniknione). Następnie ukazuje dwa sensy, w jakich nasz świat został zaprojektowany. W pierwszym z nich – operując pojęciami metafizyki procesu – wskazuje na boski cel, jaki jest dawany przez Boga stworzeniom do uzyskania przez nie większego bogactwa doświadczenia. W drugim sensie chodzi o ustanowienie najbardziej podstawowych zasad dla naszej epoki kosmicznej. Tutaj amerykański filozof i teolog szeroko wykorzystuje pojęcia z zakresu teologii procesu. Na koniec zaznacza, że zaprezentowane przez niego rozumienie zaprojektowania świata jest zgodne z danymi naukowymi dotyczącymi ewolucji; tego ujęcia ma również nie osłabiać problem zła.

Z problemem zła w połączeniu z panenteizmem Griffin mierzy się w kolejnym rozdziale monografii – *Panentheism and the Problem of Evil* (s. 99–131). Na wstępie podkreśla, że problem zła stanowił jeden z głównych powodów upadku wiary w boską aktywność w świecie. Zdaniem Griffina żadna dyskusja o boskiej aktywności nie może zostać zakończona bez bezpośredniego potraktowania właśnie kwestii zła. Autor pracy wskazuje na to, że w kwestii zła tradycyjny teizm jest niespójny. Zakłada bowiem, że świat został stworzony przez dobrego i wszechmocnego Stworzyciela, lecz rzeczy dzieją się tak, jakby nikt taki nie istniał. Dlatego – jego zdaniem – należy odrzucić koncepcję stworzenia *ex nihilo* jako niebiblijną i przyjąć stworzenie świata z chaosu. O niebiblijnym pochodzeniu doktryny *creatio ex nihilo* ma świadczyć choćby cytat z Rdz 1,1-2a: *Kiedy Bóg zaczął stwarzać niebiosy i ziemię, świat był bezładem i pustkowiem* (*When God began to create the heaven and the earth, the world was without form and void*). Według Griffina, idącego za znawcami Biblii hebrajskiej (J. Levenson oraz G. May), takie tłumaczenie ma być najwierniejsze oryginałowi, a nie oddaje tego przekładu, z jakim mamy do czynienia w większości wydań Starego Testa-

mentu: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem* (*In the beginning God created the heaven and the earth. The earth was without form and void*). Ten błędny przekład ma – jego zdaniem – sugerować doktrynę *creatio ex nihilo*. Amerykański procesualista jest nawet zdania, że *creatio ex nihilo* nie jest konieczna dla chrześcijańskiej wiary, co uzasadnia tym, iż Bóg jest dosłownie źródłem wszystkiego, a więc także zła, a to ma zagrażać Jego doskonałej dobroci.

W dalszej części rozdziału Griffin wskazuje na to, że tradycyjny teizm nie rozwiązuje w sposób satysfakcjonujący problemu zła. Koncepcję boskiej aktywności w świecie, która nie jest falsyfikowana przez zło, ma dopiero ukazywać panenteizm Whiteheada. Jest to – wskazuje autor – procesualna teodycea. Ów panenteizm podkreśla stworzenie świata z chaosu, którego pierwotnym twórczym miała być nie jakaś materia, lecz twórcza aktywność. Ta „twórczość” miała z kolei obejmować energię. Wszystkie rzeczy – od świata subatomowego do ludzkich istot – mają wcielać tę twórczość. Ponadto, ostateczne jednostki świata mają być chwilowymi zdarzeniami, a nie trwającymi rzeczami. Wreszcie w tym ujęciu Bóg dysponuje jedynie siłą perswazji, a nie kontroli. W ten sposób panenteizm Whiteheada dostarcza rozwiązanie problemu zła oraz ukazuje koncepcję boskiego działania, rzekomo zgodnego z naukowym naturalizmem.

Griffin w rozdziale V *Scientific Naturalism and Religious Experience* (s. 133–167), skupia się na religijnym doświadczeniu, w którym akceptacja naukowego naturalizmu powoduje szereg trudności. Prowadzony dyskurs dotyczy rozróżnienia pomiędzy naturalizmem w sensie ogólnym (naturalizm<sub>ns</sub>) i jego specyficzną formą, czyli naturalizmem<sub>sam</sub>. W związku z tym autor pracy w pierwszej kolejności analizuje trzy płaszczyzny dotyczące naturalizmu<sub>sam</sub>: poznanie zmysłowe, ateizm oraz materializm. Jeśli chodzi o sensualistyczną teorię poznania, to wyklucza ona możliwość poznania pozazmysłowego (np. takiego, o jakim mowa w parapsychologii), jak również doświadczenia teistycznego rozumianego jako doświadczenie boskiej podmiotowości, różnej od postrzegającego. Z kolei ateizm wskazuje, że doświadczenie religijne nie może być wyjaśniane za pomocą kategorii transcendencji i świętości, lecz poprzez odwołanie do przekonań kulturowych (*cultural beliefs*). To podejście do doświadczenia religijnego wzmocniło materializm głoszący identyzm, czyli pogląd o materialnej naturze zjawisk zachodzących w świadomości (np. mózg i umysł człowieka są tym samym materialnym elementem). Wniosek, jaki można sformułować na podstawie prowadzonych analiz, jest taki, że naturalizm z poznaniem zmysłowym, ateizmem oraz materializmem wyklucza możliwość doświadczenia religijnego o charakterze teistycznym. W dalszej części rozdziału amerykański procesualista stwierdza, że naturalizm<sub>sam</sub> jest nieadekwatny także dla nauki. Ostatecznie wskazuje, że dopiero naturalizm<sub>ppp</sub> umożliwia doświadczenie religijne jako doświadczenie czegoś świętego.

Wyjaśniając w dalszej kolejności, na czym polega specyfika naturalizmu<sub>ppp</sub>, Griffin wskazuje, że w tego typu naturalizmie poznanie zmysłowe jest wtórnym sposobem poznania, pochodnym od niezmysłowego sposobu poznania zwanego ujęciem, panenteizm rozwiązuje problem zła, a paneksperymentalizm podkreśla, iż świat składa się z doświadczających, częściowo samookreślających się zdarzeń. Ten typ naturalizmu – podsumowuje Griffin – nie wyklucza prawdziwego doświadczenia religijnego.

Rozważania tego rozdziału są po części kontynuowane w kolejnym – *Scientific Naturalism and the Study of Religion* (s. 169–206). W tym filozoficznym rozdziale Griffin ustosunkował się do propozycji dwóch znanych badaczy religii – R.A. Segala i J.S. Preusa. Choć obaj autorzy – zaznacza autor recenzowanej pracy – mówią o różnych podejściach do religii (nowożytnym lub naturalistycznym – Preus; z punktu widzenia nauk społecznych – Segal), to w gruncie rzeczy ma to być to samo podejście. Ich pozycja ma obejmować trzy twierdzenia: 1° akademickie studia nad religią nie mogą unikać wyjaśniania pochodzenia i trwałości religii; 2° jakiegokolwiek wyjaśnianie powinno mieć charakter wyjaśnienia z zakresu nauk społecznych; 3° musi więc być naturalistyczne (w takim sensie, jaki jest przyjmowany w naukach społecznych). Griffin wskazuje, że każde z tych twierdzeń można zakwestionować. Następnie podkreśla, że sam naturalizm, którym chętnie posługują się obaj autorzy, ma aż osiem różnych znaczeń (cztery epistemiczne i cztery ontologiczne). Zaznacza przy tym, iż zaprzeczenie supranaturalizmu (czego chcą wspomniani autorzy) wymaga naturalizmu<sub>sam</sub>. W ostateczności Griffin stwierdza, że przekonanie o słuszności zastosowania naturalizmu<sub>sam</sub> w badaniach nad religią wiązałoby się z filozoficznym uzasadnieniem jego prawomocności. Tymczasem – wskazuje – akceptacja tego typu naturalizmu nie ma uzasadnienia filozoficznego. Dla autora książki jasne jest, że wyjaśnienie naukowe religii będzie nieadekwatne przy założeniu naturalizmu<sub>sam</sub>, a ponadto nie można apriorycznie wykluczać wyjaśniania faktu religii o charakterze teistycznym (teologicznym).

W rozdziale VII, *Scientific Naturalism and Human Morality* (s. 207–242), Griffin omawia widoczny konflikt pomiędzy zdroworozsądkowymi założeniami moralnymi a naukowym naturalizmem. Efektem tego – wskazuje – może być np. wypowiedź A. MacIntyre’a o tym, że w sferze intelektualnej utraciliśmy pewność co do istnienia jakiegokolwiek moralności, która mogłaby być usprawiedliwiona wobec każdej osoby. Według Griffina sytuacja, z jaką obecnie mamy do czynienia, spowodowana jest szerokim odrzuceniem moralnego realizmu przez filozofię późnoświeceniową, co kontynuowała filozofia kolejnych okresów aż do współczesności (wskazuje tu np. na J. Mackiego, G. Harmana, R. Rorty’ego). Podkreśla także, że alternatywa Kanta, poszukująca uzasadnienia dla powszechnych zasad moralnych bez odniesienia do moralnego realizmu, zawiodła. Stwierdza, że

odrzućcenie moralnego realizmu spowodowane było przyjmowaniem naturalizmu<sup>sam</sup>. Ponadto zaznacza, że ten typ naturalizmu jest nie tylko nieadekwatny dla nauki, o czym pisał zwłaszcza w poprzednim rozdziale książki, lecz także dla zdrowego rozsądku, który zawiera pojęcia moralne. Wniosek Griffina jest jeden: realny moralizm umożliwia dopiero Whiteheadowski naturalizm<sup>ppp</sup>.

W ostatnim rozdziale zatytułowanym *Panentheism and Religious Pluralism* (s. 243–271), Griffin ukazuje zarys problematyki pluralizmu religijnego w ujęciu teologii procesu. Najpierw daje ogólne wyjaśnienie pluralizmu religijnego, który nie jest tożsamy z wielością religii. Wskazuje na pięć podstaw pluralizmu religijnego (teologiczne, etyczne, socjologiczne, naturalistyczne, dialogiczne). Następnie zajmuje krytyczne stanowisko wobec pluralizmu religijnego, jaki prezentuje jeden z najbardziej znanych jego zwolenników J. Hick. Griffin twierdzi, że stanowisko Hicka jest raczej niezróżnicowanym pluralizmem (*identist pluralism*), co wynika m.in. z tego, że utrzymuje on, że wszystkie religie są ukierunkowane ku tej samej Ostatecznej Rzeczywistości. Griffin, powołując się na prace M. Heima, podważa ten pogląd. Dopiero teologia procesu – wskazuje – rozwija komplementarny pluralizm religijny, który pozwala na przyjęcie dwóch Ostatecznych Rzeczywistości: Boga i kreatywności. Stanowisko to – jego zdaniem – rozwija szczególnie J.B. Cobb Jr. Griffin wskazuje, że można je zmodyfikować, do Boga i kreatywności dołączając kosmos (zgodnie z przyjętym w tej „teologii” panenteizmem).

Zaprezentowane w niniejszej pracy rozumienie – jak chce autor – naukowego naturalizmu<sup>ppp</sup> odnosi się do takich zagadnień, jak: problem zła, moralność, doświadczenie religijne, religijny pluralizm, a także badania nad religią. Wydaje się, że ten typ naturalizmu został omówiony dość szeroko. Z teologicznego punktu widzenia budzą się jednak pewne wątpliwości. Otóż autor recenzowanej pracy jest zwolennikiem teologii procesu, którą uznaje się za przykład tzw. teologii postmodernistycznej. Należy mieć to na uwadze. Można w związku z tym postawić kilka istotnych pytań: Czy słuszne jest adaptowanie do zagadnień teologicznych filozofii procesu? Czy polemika z supranaturalizmem rzeczywiście jest zasadna? Dlaczego autor operuje jedynie scholastycznym i neoscholastycznym rozumieniem Bożego działania w świecie (i nie uwzględnia nowszych ujęć choćby zagadnienia cudu)? Jak rozumie Boże objawienie? Dlaczego w omawianiu doktryny *creatio ex nihilo* nie sięga po inne cytaty biblijne, które potwierdzają stworzenie świata z niczego (np. 2 Mch 7,22-23.28; Rz 4,17)? Czy panenteizm w ujęciu teologii procesu właściwie ukazuje relację Bóg-świat, czy też relacja ta ulega modyfikacji do przyjętych założeń filozoficznych? Czy uzasadniona jest rezygnacja z Bożej wszechmocy? Pytań tego typu jest znacznie więcej. Czy zatem udało się autorowi zrealizować zamierzony cel, czyli ukazać nowe rozumienie naturalizmu naukowego, umożliwiającego współpracę między nauką a religią?

Można stwierdzić, że zaprezentowany w recenzowanej pracy naturalizm<sub>ppp</sub> jest z pewnością oryginalny, lecz pytanie o relacje między nauką a religią, jakie na tej podstawie miałyby zachodzić, pozostaje otwarte.

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

Ks. Mirosław Daniluk SCJ, *Sigla. Zbiór skrótów nazw instytucji życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz innych instytucji z nimi związanych*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012, ss. 613

Bardzo ważnymi publikacjami są dziś te, do których często będziemy sięgać, by sprawdzić informacje, zweryfikować czy nawet skonfrontować. Informacja naukowa odgrywa niepoślednią rolę w każdej poważnie traktującej swoje zadanie Bibliotece. Nie może w niej przede wszystkim zabraknąć słowników i encyklopedii, tych ogólnych, trafiających do szerokiego kręgu odbiorców, jak też i tych szczegółowych, będących domeną specjalistów. Bardzo ważne są też dzieła typu: „Wykazy skrótów” czy też „Zbiory skrótów”. Jeśli zaopatrzone są one w dodatkowe indeksy, to ich wartość jest ogromna. Na ich podstawie można podjąć się trudu przygotowania kolejnych książek, podręczników czy leksykonów. Lektura wskazanych publikacji może być inspirująca!

Nie jest bowiem prawdziwe stwierdzenie, że wszystko można znaleźć w Internecie. Nie wszystko też można „wygooglować”. To nowe, wchodzące w lingwistyczny obieg słowo oznacza: „wejdźcie w Google” i zdobycie poszukiwanej informacji bądź zweryfikowanie, sprawdzenie wiadomości już „posiadanej”. Biblioteki wciąż są potrzebne i pewnie niezbędnymi będą i w przyszłości. Nie wszystko można sprawdzić „on line”. Na przykład, wpisując w wyszukiwarce internetowej hasło skrótu OSB, pozyskać można różne informacje. Historycy, kulturoznawcy oraz teologowie wiedzą, że OSB to skrót zakonu Ordo Sancti Benedicti. Każdy benedyktyn po swoim imieniu i nazwisku umieszcza skrót nazwy zakonu do którego należy. W Internecie natomiast większość wyszukanych stron dotyczy nie benedyktynów, lecz „płyty OSB” (ang. Oriented Strand Board), drewnopochodnej, trójwarstwowej płyty wykorzystywanej w budownictwie. Analogicznie, liczne skróty zakonne rozszyfrować można w Internecie w odniesieniu do lokalnych organizacji, społecznych, kulturalnych czy nawet politycznych. FDP to niemiecka Freie Demokratische Partei (Wolna Partia Demokratyczna), ale przecież ten sam skrót FDP to Filii Divinae Providentiae, czyli Małe Dzieło Bożej Opatrzności – zgromadzenie zakonne orionistów.

Bywa też, że różne zakony czy zgromadzenia zakonne mają taki sam skrót, np. SCJ. Członkowie tych samych zakonów bądź zgromadzeń zakonnych używają różnych sigli, np. SI i TJ czy TS lub SDB. Stąd też w obliczu takiej pośredniej dezinformacji książka ks. Mirosława Daniluka SCJ pt. *Sigla. Zbiór skrótów nazw instytutów życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostolskiego oraz innych instytucji z nimi związanych* jest niezwykle cenna i niezbędna. Z pewnością każdy historyk (w tym historyk Kościoła oraz kultury), prawnik cywilny (w tym specjalizujący się w zakresie prawa wyznaniowego oraz kanonicznego), teolog (w tym hagiograf) i religioznawca, nadto dziennikarz, pracujący w różnego rodzaju mediach, a także każdy czytelnik zainteresowany tematem zasygnalizowanym w tytule książki powinien mieć ją na swej półce – jako jedno z narzędzi warsztatu pracy. Powinna się ona znaleźć w każdej specjalizującej się w humanistyce księżnicy uczelnianej czy w podręcznej bibliotece redakcyjnej. Z powyższych racji recenzowanie książki czy raczej jej rekomendowanie trzy lata po opublikowaniu nadal ma sens.

Prezentowane dzieło jest owocem kilkudziesięciu lat pracy naukowej ks. M. Daniluka, wymagającej wręcz benedyktyńskiej cierpliwości i przysłowiowej „szwajcarskiej precyzji”. W latach 1972–2004 autor pracował w redakcji encyklopedii katolickiej (wydawanej przez Towarzystwo Naukowe KUL), a następnie w Instytucie Leksykografii KUL. Pełnił odpowiedzialną funkcję redaktora działu „Zakony”. Napisał setki artykułów encyklopedycznych oraz haseł, w tym liczne, pionierskie teksty w polskiej, a nawet światowej encyklopedystyce i leksykografii. Opracowywał struktury bardzo złożonych artykułów encyklopedycznych. Ks. M. Daniluk jest jednym z najwybitniejszych w Polsce encyklopedystów-leksykografów.

Zwyczaj używania *siglów*, czyli skrótów nazw zakonów potwierdzają już w XIV w. wspomniani wyżej benedyktyni (OSB) oraz franciszkanie (OFM). W kolejnych wiekach skrótów zakonnych używali członkowie innych instytutów życia konsekrowanego; są one powszechne w nomenklaturze kościelnej. Oficjalny rocznik statystyczny Stolicy Apostolskiej *Annuario Pontificio* od 1928 r. zaczyna je umieszczać przy zakonnych instytutach męskich, a od 1999 r. – przy żeńskich. Ich liczba rośnie wraz z zatwierdzaniem przez Stolicę Apostolską nowych instytutów.

Niezbędną pomocą w rozpoznawaniu czy wręcz w rozszyfrowywaniu skrótów zakonnych jest zatem książka ks. M. Daniluka. Autor podzielił pracę na trzy części. Część I – „Sigla instytutów” stanowi zasadniczy trzon. Obejmuje ok. 3100 ułożonych alfabetycznie skrótów instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego (na prawie diecezjalnym i papieskim) oraz ich rozpisanie. Podaje (w języku łacińskim i w językach narodowych: włoskim, francuskim, hiszpańskim, portugalskim, niemieckim, angielskim, niderlandzkim i polskim) ich

nazwy popularne (np. salezianie) i oficjalne (Towarzystwo Salezjańskie). Określa status prawny instytutów w Kościele (z. = zakon; z.z. = zgromadzenie zakonne; i.ś. = instytut świecki; s.z.a. = stowarzyszenie życia apostołskiego). Zamieszcza imiona (także zakonne) i nazwiska ich założycieli i współzałożycieli, rok, miejscowość i kraj założenia (jeżeli miejscowość jest mało znana). W niektórych przypadkach przekazuje informacje dotyczące genezy określonego instytutu. Autor zastosował w tej części książki system odsyłaczy funkcjonujących między *sigłami* głównymi i *sigłami* obocznymi.

W części II autor zawarł „Indeks osobowy” oraz „Indeks nazw instytutów”, które wprowadzone zostały ze względu na bogactwo informacji zamieszczonych w części I. W „Indeksie osobowym” (rejestrującym ponad 2100 osób) zamieszczone zostały: nazwisko i imię danej osoby, *sigła* instytutu, którego była ona członkiem, następnie rok urodzin i śmierci [w nawiasach kwadratowych] oraz odesłanie (→) do *sigła* głównego, pod którym można je znaleźć (np. Gumercindo dos Santos José SDB [1907–1991] → CDM). W przypadku hierarchów wymienia ich nazwisko i imię oraz wskazuje na daty roczne ich konsekracji biskupiej, nominacji arcybiskupiej, a także kreacji kardynalskiej (np. bp od 1984, abp od 1990, kard. od 2000). Błogosławieni i święci (razem ponad 400 osób) umieszczeni są w indeksie pod nazwiskami (np. Guerrero y González María de los Angeles, zak. Aniela od Krzyża), lecz zgodnie z zasadami hagiografii kościelnej odsyłani są pod imiona (np. Aniela od Krzyża, chrzestne María de los Angeles, Guerrero y González [1846–1932] św. → HC(1)). Po datach rocznych ich urodzin i śmierci, podana jest informacja o ich beatyfikacji (bł.) lub kanonizacji (św.). Po tej informacji następuje odesłanie do odpowiednich *sigłów* w części I.

„Indeks nazw instytutów” (ponad 7300) sporządzony został w różnych językach. Po nazwie dodane są *sigła* oboczne (w nawiasach zwykłych) z odesłaniem nazwy do *sigłów* głównych w części I, w których występują (np. Benedictine Sisters of Divine Providence (BSDP) → SBP(2)). Indeksy pozwalają czytelnikowi nieznającemu skrótu instytutu (a znającemu tylko nazwisko założyciela lub nazwę instytutu) dotrzeć do głównego skrótu w części I zawierającej pozostałe informacje.

W części III zostały ujęte *sigła* federacji instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Osobno, alfabetycznie, autor wymienia skróty organizacji międzynarodowych i federacji krajowych, do których sporządzono wykaz alfabetyczny.

Podkreślę wyraźnie – praca ks. M. Daniluka jest najbogatszym i jedynym w świecie zbiorem *sigłów*, w którym rozpisano w różnych językach nazwy skrótów zakonów, zgromadzeń zakonnych, instytutów świeckich oraz stowarzyszeń życia apostołskiego. Ponadto, zawarte są tu cenne informacje o ich statusie prawnym w Kościele katolickim, ich założycielach i założycielkach oraz ich przy-

należności do instytutu, o datach narodzin i śmierci, a także o ich ewentualnej beatyfikacji lub kanonizacji.

Praca jest logicznie skomponowana, co umożliwia dotarcie prosto i szybko do *sigłów* instytutów albo – korzystając z indeksów – do innych podstawowych informacji związanych z tematem. Baza bibliograficzna podana przez autora obejmuje oprócz opracowań w języku polskim, także encyklopedie obcojęzyczne, a w odniesieniu do instytutów powstałych w ostatnim czasie – strony internetowe (ze względu na krótki odstęp czasu od ich powstania do zaistnienia w publikacjach drukowanych).

I na koniec osobista refleksja. Po ukończeniu studiów teologicznych na KUL-u (połowa lat 80 XX w.) podjąłem pracę zawodową najpierw w Towarzystwie Naukowym KUL (wydawca *Encyklopedii katolickiej*, którą przez lata współtworzył ks. M. Daniluk SCJ), a następnie w redakcji tejże encyklopedii. Przez blisko dziesięć lat dzieliłem ten sam redakcyjny pokój z ks. Mirosławem. Zawsze podziwiałem jego pasję poznawczą, dynamizm twórczy, wspomnianą benedyktyńską cierpliwość, nadto dokładność w pracy właściwą skrybom działającym naukowo w klasztorach dawnej Europy, a ponadto jego szybkość działania, niezbędną przy wydawaniu czasopism cyklicznych. Pasją ks. Mirosława była i jest muzyka. Z pewnością to dzięki niej stał się wytrwały, zdeterminowany i zaangażowany w dzieło tak wielkiej wagi, które tu pokrótce zostało przedstawione.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Janusz Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2013, ss. 288

Religia jest jednym z istotnych składników kultury, często poddawana jest analizie w refleksji humanistycznej. Do jej konstytutywnych elementów zalicza się z reguły doktrynę, kult oraz społeczność. Religię można rozpatrywać pod wieloma różnymi aspektami (historycznym, filozoficznym, teologicznym, kulturowym, psychologicznym czy socjologicznym). W pracy ks. Janusza Mariańskiego pt. *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne* przedmiotem wnikliwej analizy z socjologicznego punktu widzenia są trzy istotne fenomeny występujące na gruncie religii w XX i XXI w. Prof. Janusz Mariański – polski duchowny rzymskokatolicki, socjolog (socjologia moralności, socjologia religii), jest pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, członkiem wielu towarzystw naukowych, autorem 50 książek i około tysiąca artykułów.

Prezentowane tu studium składa się z wprowadzenia, wykazu skrótów, wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, wykazu prac autora wykorzystanych w książce, bibliografii, indeksu osób i streszczenia w języku angielskim. Jej celem jest namysł nad pewnymi aspektami religii oraz otwarcie nowej perspektywy teoretycznej refleksji socjologii religii.

We wprowadzeniu (ss. 9–15), którego autorem jest Włodzimierz Pawluczuk, zostało podkreślone, że zawarty w książce opis religijności społeczeństwa polskiego mieści się w szerszej perspektywie badawczej społeczności Zachodu oraz stanowi wnikliwą analizę procesu ewolucji religijności owych społeczeństw. Pawluczuk zwraca uwagę na trzy główne tematy książki na tle istotnego w religii fenomenu „doświadczenia religijnego”. Podkreśla ponadto różnice między socjologiczną (aspekt społeczny) i fenomenologiczną (aspekt jednostkowy) metodą opisu i analizy zjawisk religijnych.

Prof. Mariański we wstępie (ss. 19–26) zwraca uwagę na to, że przez wiele dziesięcioleci dominowała w socjologii teoria sekularyzacji (oparta na poglądach A. Comte’a i M. Webera), według której następowała w społeczeństwie autonomizacja różnych sfer życia. Miała ona związek z postępującą modernizacją społeczeństwa. Na przełomie wieku XX i XXI zaczęto natomiast odchodzić od teorii sekularyzacji na rzecz koncepcji nowej duchowości (religijności). Mariański uważa zatem, że religijność balansuje między sekularyzacją, desekularyzacją i nową duchowością. Właśnie te trzy zjawiska poddaje analizie, która ma charakter socjologiczny (ze wszystkimi jego ograniczeniami).

W rozdziale pierwszym (ss. 27–64) autor zajmuje się statusem metodologicznym socjologii religii jako nauki o faktach religijnych. Zauważa, że wprawdzie religia jest wydarzeniem transcendentnym (relacja człowieka do boskiego „Ty”), to jednak ma ona swoje odniesienia historyczne i społeczne. Na początku zajmuje się statusem socjologii religii jako nauki empirycznej, która bada religijne aspekty społeczeństwa i społeczne wymiary religii. Zajmuje się więc wzajemnymi relacjami między religią i społeczeństwem oraz faktami religijnymi, które są wydobywane z faktów społecznych. Mariański przechodzi następnie do wyróżnienia i omówienia klasycznych teorii socjologii religii (substancjalnych i funkcjonalnych). Dokładniejszej analizie poddaje on teorie: E. Durkheima (religia jako forma odpowiedzialności na pytanie dotyczące możliwości istnienia społeczeństwa, *sacrum* elementem integrującym wspólnotę, związek religii z ideą Kościoła), M. Webera (religia jako sfera znaczeń dla ludzkich zachowań i działalności gospodarczej w kontekście też o racjonalności, „odczarowaniu świata”, „odkościelnieniu” oraz ascezie wewnątrzświatowej i zewnątrzświatowej) oraz G. Le Brasa (historyczne i socjograficzne ujęcie religii, prowadzące do ukształtowania się socjologii kościelności i typologii praktyk religijnych). Na tym tle Mariański wskazuje na współczesne ważne tematy socjologii religii, do których można zaliczyć sekularyzację, indywi-

dualizację, pluralizm oraz relacje między globalizacją a procesami indywidualizacji i pluralizmu religijności.

W rozdziale drugim Mariański zajmuje się złożonym zagadnieniem sekularyzacji (ss. 65–111). Podkreśla, że można ją definiować na wiele sposobów. Jest ona procesem typowo europejskim, wieloaspektowym i nieposiadającym jednego kierunku. W sensie ogólnym oznacza ona historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych i w wyniku którego różne dziedziny życia wyzwalamy się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych. Autor przytacza i krótko charakteryzuje różne teorie sekularyzacji, których autorami są F.X. Kaufmann, L. Neuhold, L. Shiner, G. Kehrer, M. Breuer, J. Casanova, K. Dobbelaere, A. Giddens, V. Possenti, H. Knoblauch, Ch. Taylor, K. Gabriel, P. Norris, R. Inglehart, G. Pickel, O. Müller, P. Sztompka, T. Buksiński, M. Libiszowska-Żółtkowska. Mariański nie pomija milczeniem także pewnych kontrowersji związanych z procesem sekularyzacji (m.in. kryzys Kościołów tradycyjnych; traktowanie Kościoła nie w kategoriach wspólnoty, ale raczej instytucji usługowej; zanikanie niektórych funkcji religii; poddanie Kościoła prawom rynku; opcjonalność przekonań religijnych; kryzys religijności zinstytucjonalizowanej; pojawienie się pozakościelnych form duchowości; wiara bez przynależności i przynależność bez wiary; wzrost bezwyznaniowości; krytycyzm i selektywna postawa wobec treści wiary; praktykowanie religii zastępczej; prawdziwość religii; utrata przez religię autorytetu moralnego).

Rozdział trzeci poświęcony został zagadnieniu desekularyzacji we współczesnym świecie (ss. 113–144). Procesy sekularyzacji ulegają zdaniem Mariańskiego zahamowaniu i następuje odrodzenie religijności człowieka (teza P. Bergera), ponieważ religia wydaje się być uniwersalną cechą ludzkiej kondycji. Zmienia ona tylko swoje formy. Istnieją jedynie dwa wyjątki: Europa Zachodnia i wąska grupa znaczących intelektualistów. Na procesy desekularyzacji wskazują ponadto dane empiryczne. Religia zaczyna wywierać ponownie wpływ na życie społeczne, czego przejawem jest respektowanie instytucji (norm) religijnych, ożywienie praktyk, powrót religii do sfery publicznej i ożywienie obecności religii w różnych strukturach społecznych. Autor nie chce pomijać milczeniem niektórych kontrowersji związanych z desekularyzacją (zmiana struktury wyznaniowej; ekspansja islamu; rola *eventów* religijnych; powstanie nowych ruchów religijnych; fundamentalizm; popularność ezoteryzmu; rola religii dla społeczeństwa obywatelskiego i porządku społecznego; przekład treści języka religijnego na język świecki; integracyjny i sensotwórczy potencjał religii; rozmycie granic między wiarą, niewiarą i duchowością).

W rozdziale czwartym Mariański zajmuje się kwestią tzw. nowej duchowości, traktowanej niekiedy jako jeden z przejawów desekularyzacji (ss. 145–192). Autor zauważa, że samo pojęcie „nowa duchowość” jest wieloznaczne (trakt-

wana jest ona jako poszerzenie i dopełnienie dotychczasowej religijności lub przeciwstawiana religii). Rozumiana jest, zdaniem Mariańskiego, jako pewien rodzaj doświadczenia osobistego, przeżywanego bez pośrednictwa społeczności religijnej (Kościoła), odciętego od dogmatyki i instytucji. Jest ona wyrazem dążenia do indywidualności, samostanowienia, autentyczności i ekspresji. Stanowi próbę przekraczania własnej kondycji, dążenia do rozwoju czy też nadania sensu własnej egzystencji. Dzięki niej człowiek odnajduje odniesienie do jakiejś formy transcendencji, która nie zawsze ma postać osobową (np. moce, energie, natura, kosmos). *Sacrum* ma w niej często charakter immanentny, a niekiedy jest w ogóle kwestionowane. Duchowość wiąże się ze świadomością własnego „ja” (badanie odmiennych stanów świadomości) i integracją różnych wymiarów życia ludzkiego. Człowiek poszukuje w niej nie tyle Boga, ile samego siebie. Wśród kontrowersji związanych z „nową duchowością” Mariański podkreśla zwłaszcza jej ulotność. Wskazuje, że jest ona wyrazem kryzysu duchowego współczesności i poszukiwań duchowych człowieka (człowiek jako „duchowy wędrowiec”). Zauważalne są jej związki z ezoteryzmem, magią i okultyzmem oraz tendencje synkretyczne.

Na rozdział piąty (ss. 193–233) składają się analizy dotyczące dwóch nurtów ideowych we współczesnym świecie, do jakich należą sekularyzm i nowa ewangelizacja. Mariański poddaje je ocenie z punktu widzenia społecznego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego. Sekularyzm jest jego zdaniem ideologią, której zwolennicy zmierzają do wyrugowania religii z życia jednostek i społeczeństw oraz do odrzucenia wszelkiej rzeczywistości transcendentnej jako szkodliwej dla człowieka. Jest on formą redukcjonistycznego humanizmu, opartego na moralności naturalistycznej. Sekularyzm był dawniej wiązany z laickimi ruchami ideologicznymi (liberalizmem, komunizmem, narodowym socjalizmem), a obecnie wiąże się go z mentalnością naukowo-techniczną i racjonalistycznym sposobem myślenia. Może on przybierać różne formy: silną (ateistyczną, instytucjonalną), apatyczną (bierną religijnie, agnostyczną) oraz słabą (dopuszczającą religię jako dziedzictwo kulturowe). Mariański podejmuje się także oceny sekularyzacji w świetle nauczania Kościoła, opierając się zwłaszcza na wypowiedziach Jana Pawła II i Benedykta XVI. Sekularyzacja nie musi być koniecznym zjawiskiem negatywnym, ale może mieć także pozytywne znaczenie (uznanie słusznej autonomii rzeczywistości ziemskiej). Proces sekularyzacji prowadzi jednak z reguły do szeregu zagrożeń (utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, agnostycyzm i obojętność religijna, relatywizm moralny, nihilizm, doświadczenie pustki wewnętrznej, fragmentaryzacja egzystencji, rozpad rodzin, krytyka religii jako źródła przemocy w świecie, życie „jakby Boga nie było”). Wspomniani papieże dostrzegają jednak istniejącą nadal wśród ludzi potrzebę duchowości oraz pierwsze symptomy odradzania się religijności. Do aktywnych sposobów przeciwstawienia się sekularyza-

cji można zaliczyć dialog między wiarą a rozumem, podtrzymywanie relacji z innymi religiami, wkład w budowanie społeczeństwa obywatelskiego oraz promowanie wartości uniwersalnych. Jedną z odpowiedzi Kościoła na proces sekularyzacji jest również program nowej ewangelizacji jako bardziej dostosowanej do aktualnych uwarunkowań społeczno-kulturowych pracy duszpastersko-apostolskiej (pojęcia „nowa ewangelizacja” użył po raz pierwszy Jan Paweł II w Polsce w roku 1979). Jest on skierowany do osób ochrzczonych, które oddaliły się od Kościoła lub mają problemy z wiarą. Jego celem jest odrodzenie duchowe i moralne, odbudowa tożsamości chrześcijańskiej i ożywienie wiary.

W zakończeniu (ss. 235–245) autor podkreśla, że badania empiryczne religijności Europejczyków nie zawsze prowadzą do jednoznacznych ustaleń. W związku z tym socjologowie są bardzo ostrożni w wydawaniu ocen dotyczących przyszłości. Europa wydaje się balansować między sekularyzacją i desekularyzacją. Następuje transformacja religijności przejawiająca się w modernizacji Kościołów tradycyjnych i w powstawaniu nowych form „płynnej” duchowości. Europa jest bardziej zdechristianizowana niż zsekularyzowana. Chrześcijaństwo rozwija się bardziej poza jej granicami. W wyjaśnianiu religijności należałoby mówić o wielości paradygmatów, tym bardziej że pewne trendy wymykają się jakiegokolwiek deterministycznej zasadzie. Zdaniem Mariańskiego mamy dziś do czynienia z rynkowym pluralizmem ofert religijnych i duchowych oraz przejściem od religijności zinstytucjonalizowanej do sprywatyzowanej (wolnego wyboru). Wielkim wyzwaniem dla teologów jest w tej sytuacji lepsze przetłumaczenie duchowego dziedzictwa religii na język współczesny oraz podejmowanie wysiłków ewangelizacyjnych na różnych areopagach świata.

Prezentowana monografia prof. J. Mariańskiego jest wnikliwą analizą bogatej panoramy religijności człowieka współczesnego, oscylującej między sekularyzacją i desekularyzacją. Jest wyrazem erudycji autora, który prowadzi swoją refleksję, odwołując się do wielu koncepcji zaczerpniętych z nauk społecznych i humanistycznych, dzięki czemu mamy szansę otrzymania wieloaspektowej wizji omawianych zjawisk religijnych. Bogata bibliografia z zakresu socjologii, religioznawstwa, teologii, filozofii i kulturoznawstwa w języku polskim, angielskim i niemieckim (ponad 500 pozycji) świadczy o ogromnej solidności autora w realizowaniu podjętego tematu. Mariański wykazuje świadomość złożoności podejmowanej problematyki. Nie boi się ujawnić swoich założeń światopoglądowych, zwłaszcza w ocenie niektórych zjawisk społeczno-religijnych (np. sekularyzmu i nowej ewangelizacji). Tym samym daje świadectwo uczciwości intelektualnej. Stać go także na formułowanie pewnych postulatów. Jednym z nich jest chociażby sugerowanie utworzenia nowej dyscypliny naukowej, jaką jest socjologia duchowości (bada stan świadomości społecznej oraz postawy członków społeczności). Dzięki niej nowe formy duchowości ukazywałyby w pełniejszym świetle

egzystencję jednostki w społeczeństwie i kulturze. Miałyby być ona uzupełnieniem socjologii religii lub socjologii moralności.

Zawarte w książce rozważania zgodnie z założeniami mają charakter teoretyczny. Przytacza się zatem stosunkowo mało wyników badań empirycznych, choć niewątpliwie stanowią one tło przeprowadzonego namysłu. Badania są ponadto zawężone do kręgu krajów Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. W wyniku przeprowadzonej przez autora refleksji nie otrzymujemy jednak ani zdecydowanie wiążących rozwiązań podejmowanych problemów, ani konkretnych odpowiedzi na postawione pytania. Jedynym jej rezultatem jest raczej wskazanie pewnych perspektyw na przyszłość i możliwych punktów orientacyjnych.

Dyskurs w prezentowanej publikacji zasadniczo jest prowadzony w języku komunikatywnym, co ma niewątpliwie wpływ na dobrą lekturę książki. Autor wzbogacił go licznymi cytatami, które umożliwiają czytelnikowi zapoznanie się z oryginalnymi poglądami wielu klasyków myśli socjologicznej i filozoficznej. Pewnym mankamentem jest wkradający się niekiedy chaos treściowy i powtórzenia poprzednich twierdzeń.

Na podstawie lektury prac autorstwa prof. Mariańskiego można dojść do następującego wniosku. Człowiek żyjący w zsekularyzowanej społeczności nadal odczuwa swoisty „głód duchowy” i szuka sposobów jego zaspokojenia. Coraz rzadziej odnajduje on taką możliwość w tradycyjnych religiach lub wspólnotach wyznaniowych i z tej racji podejmuje on liczne próby tworzenia nowych form duchowości. Sytuacja taka stanowi wyzwanie dla funkcjonujących obecnie religii, zwłaszcza dla chrześcijaństwa w Europie. Wysiłek jego przedstawicieli powinien iść w takim kierunku, aby, umacniając swoją wiarę i zachowując tożsamość, przełożyć treści wyznawanej religii na język bliższy współczesnemu człowiekowi i ukazać ją jako atrakcyjną propozycję, zdolną nie tylko do teoretycznej odpowiedzi na nurtujące pytania egzystencjalne, ale także do zaspokojenia „duchowego głodu” poprzez doświadczenie *sacrum*.

Ks. KAROL JASIŃSKI

Ks. Franciszek Drączkowski, *Sakramentologia patrystyczna w zarysie*, „Bernardinum” Pelplin 2014, s. 200

Nowa Ewangelizacja czerpie siłę ze „starych” źródeł. Głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów jest jej początkiem – celem zaś zjednoczenie z Chrystusem, obdarowującym nowym życiem we wspólnocie Kościoła. Nauczanie II Soboru Watykańskiego, postulując odnowę teologii i duszpasterstwa, oprócz

Pisma świętego i Tradycji, jako integralnego przekazu Objawienia, wymienia potrzebę dowartościowania nauczania Ojców Kościoła. Stanowi ono klucz interpretacyjny i nośnik *Depositum fidei*. Mądrość teologów okresu patrystycznego, a zarazem formy jej wyrazu, mimo upływu czasu, zachowują świeżość. Mogą także służyć jako materiał pomocniczy w rozumieniu wielu aktualnych teologicznych kwestii. Sakramenty stanowią syntezę tego, co teoretyczne z tym, co praktyczne. Odnosząc się do historiozbowczych wydarzeń z przeszłości, aktualizują je poprzez liturgię i dają przedsmak eschatologicznego spełnienia. Sakramentologia, jako integrująca dyscyplina teologii przemyślanej i przeżytej, łączy egzegezę biblijną, dogmatykę, liturgikę, teologię moralną i duchowość. Jest również na służbie praktycznego życia chrześcijańskiego.

Książka ks. prof. dr. hab. Franciszka Drączkowskiego, wieloletniego wykładowcy patrologii na KUL w Lublinie, a także w Wyższym Seminarium Duchownym diecezji pelplińskiej oraz toruńskiej, daje odpowiedź na zapotrzebowanie teoretyków i praktyków teologicznej i pastoralnej działalności Kościoła. Autorska przedmowa rozpoczyna się słowami: „Do napisania niniejszej pracy skłoniły mnie prośby wielu kapłanów, dawnych moich uczniów oraz moje wieloletnie doświadczenie dydaktyczne” (s. 7).

Kwestie poruszane w książce bardziej odpowiadają sakramentologii szczegółowej niż ogólnej. Autor nie analizuje zatem pojęcia „sakrament”, nie zajmuje się sporem o liczbę i sposób działania „widzialnych znaków niewidzialnej łaski”. Zagadnienia te – zresztą swoje dogmatyczne dookreślenia – otrzymały dopiero w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Publikacja – poza warstwą analityczną – to swoiste kompendium patrystycznych tekstów na temat sakramentów. Autor przytacza liczne cytaty z nauczania Ojców Kościoła z okresu od I do VIII w. Niejako pozwala przemówić samym starożytnym autorom. Z racji liturgicznych, dyscyplinarnych i kulturowych wypowiedzi tych nie należy traktować jako monolitycznej doktryny. Nie występują jednak między nimi – pomimo inaczej rozłożonych akcentów – sprzeczności, ale komplementarność.

Zasadnicza struktura poszczególnych części książki odpowiada siedmiu sakramentom. Poprzedza je przedmowa autora, a dopełnia zakończenie. Do książki dołączone są trzy indeksy: autorów starożytnych, autorów nowożytnych oraz tematyczny. Zróżnicowana obszerność poszczególnych rozdziałów uwarunkowana jest liczebnością tekstów źródłowych, a ta z kolei stopniem zainteresowania poszczególnymi sakramentami w okresie krystalizowania się refleksji nad nimi. Nie bez znaczenia, dla zakresu refleksji, pozostaje również aktualne odczytanie doniosłości teologicznej i pastoralnej poszczególnych sakramentów.

W pierwszym rozdziale, autor podejmując temat chrztu, sygnalizuje przede wszystkim zagadnienia katechumenatu jako kilkuletniego bądź wieloletniego pro-

cesu przygotowania do pełnej inicjacji chrześcijańskiej oraz *metanoi*, która zgodnie z greckim źródłosłowem odnosi się do „rewizji procesu poznawczego” (s. 15). Zanim katechumenowi umożliwiono przyjęcie chrztu, jego nawrócenie było weryfikowane skrutyniami i świadectwem „poręczyciela”. Nawrócenie musiało być potwierdzone owocami. Pierwszą część kończy opis chrzcielnej liturgii jerozolimskiej oraz mediolańskiej. Aktualny przebieg celebracji w dużej mierze zbieżny jest z ówczesnym.

Drugi rozdział odnosi się do sakramentu bierzmowania. Sakrament ten – w okresie od I do V w. – był udzielany zazwyczaj z pozostałymi sakramentami inicjacji, choć już wówczas rozumiano go jako dar odrębny. Potwierdził to I synod w Orange (441), definiując ryt nakładania rąk przez biskupa i namaszczenie krzyżem terminem *confirmatio*.

Z kolei trzeci rozdział poświęcony ostatniemu z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego – Eucharystii – jest najobszerniejszy z tej grupy. Materiał źródłowy – jak zauważa ks. Drączkowski – jest zaczerpnięty z katechez, homilii, kazań, mów i listów. Są to głównie źródła pastoralne. Nauka o Eucharystii obecna jest „we wszystkich nieomal przekazach patrystycznych pochodzących z I wieku i początków II, jak i późniejszych, do VIII wieku włącznie” (s. 39). W książce znalazły się następujące zagadnienia: „Eucharystia – lekarstwo nieśmiertelności”, „Opis liturgii eucharystycznej z połowy II wieku”, „Eucharystia w obliczu herezji II i III wieku”, „Forma i częstotliwość przyjmowania Ciała i Krwi Pańskiej”. Forma zobrazowana jest opisem pochodzącym od św. Cyryla Jerozolimskiego. Przyjmowano wówczas Komunię Świętą pod dwiema postaciami, czyniąc dla Ciała Pańskiego z dłoni „niby tron”. Częstotliwość przyjmowania Eucharystii różnie się kształtowała. Od częstego, nawet codziennego w pierwszych czterech wiekach, po rzadkie w późniejszym okresie. Temat Eucharystii wieńcza: „Postulaty dotyczące pobożności eucharystycznej” i zagadnienie: „Owoce Eucharystii”.

Kolejne dwa rozdziały książki traktują o sakramentach uzdrowienia chrześcijańskiego. W pierwszym z nich, mówiącym o sakramencie pokuty, autor omawia starożytne przekonanie o jednorazowym skutecznym nawróceniu przypieczętowanym chrztem. *Pasterz Hermasa* jest tego świadectwem. Dla osób, które po chrzcie traktowanym jako *Poenitentia prima* ciężko zgrzeszyły, przewidywano *poenitentia saecunda*. „Druga pokuta” była zarazem ostatnią. Ten akt pojednania z Bogiem i Kościołem poprzedzała wieloletnia publiczna ekspiacja. W jednym z listów św. Bazylego Wielkiego znajduje się „Wykaz kar pokutnych”. Omawiając „Obrzęd pojednania z Kościołem”, ks. Drączkowski podkreśla jego wymiar wspólnotowy. Drugiemu z sakramentów uzdrowienia chrześcijańskiego – namaszczeniu chorych, podobnie jak bierzmowaniu, z wcześniej wspomnianych motywów nie poświęcono dużo uwagi. Znajdujemy jednak świadectwa starożytnej praktyki udzielania tego sakramentu i jego teologicznego rozumienia.

Ostatnie dwa rozdziały zawierają obszerny materiał odnoszący się do sakramentów będących – zgodnie z nazewnictwem Katechizmu Kościoła Katolickiego – w służbie komunii. Omawiając kapłaństwo, rozumiane jako prezbiterat i biskupstwo, autor podejmuje kwestie formacji moralno-ascetycznej i intelektualno-duchowej. Analizuje następnie kerygmat, formy jego przekazu, przymioty głosiciela, sprawowanie kultu Bożego i posługę pasterską – troskę o zdrowie dusz. Rozdział ten kończy refleksja o „pięknie, wzniosłości i wielkości kapłaństwa”. Przewodnikami refleksji o sakramencie małżeństwa są w książce Klemens Aleksandryjski i Jan Chryzostom. Analiza nauczania pierwszego z nich pozwala dostrzec Boży plan wpisany w płodną na wielu poziomach miłość małżeńską oraz rodzinę tworzoną w oparciu o wiarę w Chrystusa. Jan Chryzostom w interpretacji Listu do Efezjan przybliży teologię chrześcijańskiego małżeństwa. Praktyczne wskazówki zawarte w tej części książki z powodzeniem mogą być wykorzystane w formacji kandydatów do małżeństw i w katechezie małżeńskiej.

Celem omawianej książki nie jest wyczerpujący wykład z zakresu sakramentologii patrystycznej. Z racji niezbyt dużej objętości nie pretenduje nawet do tego. Autor zakłada pozostawienie pewnego niedosytu u czytelnika. I paradoksalnie uważa to odczucie za pozytywny symptom, bowiem głód wiedzy może skłonić do osobistych poszukiwań, a materiału do studium jest dużo. „Na tych bezkresnych wprost łąkach każdy znajdzie na pewno wszelką różnorodność roślin i kwiatów, które go zainteresują i zachwycają” (s. 181).

Ks. Drączkowski, autor blisko czterdziestu książek – w ostatnim czasie szczególnie z zakresu opracowanej przez niego wykresograficznej metody teologicznej – z pasją dzieli się owocami zachwyty Bożymi darami w postaci sakramentów. Jego dydaktyka, znamionowana duszpasterską wrażliwością, nosi ślady wielu osobistych przemyśleń. Konstatując, możemy stwierdzić, że uniwersalne nauczanie Ojców Kościoła na temat sakramentów, pomaga aktualizująco i tworczo odczytać je w każdej epoce. Dowodem jest omówiona publikacja.

Ks. JANUSZ CHYŁA

Sprawozdanie z konferencji *Ochrona Dóbr Kultury. Aktualne problemy* (27 XI 2014 Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie)

„Dobrem kultury” możemy nazwać każdy przedmiot ruchomy lub nieruchomy, dawny lub współczesny, mający znaczenie dla dziedzictwa i rozwoju kulturowego ze względu na wartość historyczną lub artystyczną. Zalicza się do niego

zabytki architektury, sztuki lub historii, zarówno religijne, jak i świeckie. Jednak często mamy do czynienia z brakiem ich poszanowania oraz występowaniem aktów wandalizmu lub kradzieży.

Poszerzenie wiedzy z zakresu ochrony dóbr kultury oraz uwrażliwienie na te kwestie – były to cele, które przyświecały ogólnopolskiej konferencji naukowej „Ochrona Dóbr Kultury. Aktualne problemy” zorganizowanej 27 listopada 2014 r. przez Katedrę Prawa Kanoniczego i Wyznaniowego WPiA UWM, Katedrę Kryminologii i Polityki Kryminalnej WPiA UWM wraz z Archiwum i Muzeum UWM przy współudziale Studenckiego Koła Naukowego Prawa Wyznaniowego *Fides*. Patronat Honorowy nad konferencją objęli ks. arcybiskup dr Wojciech Ziemia, Metropolita Warmiński oraz prof. zw. dr hab. Stanisław Pikulski, dziekan WPiA UWM.

Konferencję uroczystie otworzył i powitał przybyłych gości prorektor UWM, prof. dr hab. Grzegorz Białuński, podkreślając, że to spotkanie jest znakomitą okazją do skonfrontowania różnych stanowisk specjalistów zainteresowanych dziedzictwem kulturowym. Ponadto prorektor UWM wyraził nadzieję, że po zakończeniu konferencji każdy będzie miał więcej pytań niż odpowiedzi, bo tylko to gwarantuje rozwój wiedzy. W zamierzeniu organizatorów konferencja miała na celu analizę norm prawnych oraz praktyki w zakresie ochrony dóbr kultury, analizę problemów, jakie ujawniają się w procesie ochrony dóbr kultury, konfrontację teorii z praktyką oraz pogłębienie dyskusji naukowej w przedmiotowym zakresie. Konferencja została podzielona na cztery panele dyskusyjne, podczas których wystąpiło 37 prelegentów.

Pierwszy panel rozpoczął dr hab. Wiesław Pływaczewski, prof. UWM. W wystąpieniu *Ochrona światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego na tle współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych* zasygnalizował problemy dotyczące ochrony dziedzictwa kulturowego z perspektywy kryminologicznej, podając przykłady kradzieży i przemytu dzieł sztuki. Podkreślił, że rozwój przestępczości narkotykowej rozszerza się na skutek wycinki lasów, w szczególności w Ameryce Południowej. Zaznaczył, że nad wieloma hektarami lasów Amazonii sprawują pieczę mafie narkotykowe, które poprzez eksport drzewa osiągają szybki zysk. Tym samym zaapelował o potrzebę tworzenia parków narodowych i rezerwatów, by chronić światowe dobra naturalne przed eksploatacją przez nieuprawnionych użytkowników. Ks. dr hab. Piotr Ryguła, prof. UKSW, w wystąpieniu *Prawna ochrona dóbr kultury pozostających w posiadaniu Kościoła katolickiego w Hiszpanii* stwierdził, że ogromne poczucie przynależności do wspólnoty lokalnej przekłada się na duże poszanowanie dziedzictwa narodowego. Mgr Katarzyna Sikora z Uniwersytetu Gdańskiego wystąpiła z tematem *Problemy restytucji i ochrony zabytków sakralnych*. Referentka przekonywała, że zabytkom sakralnym, które stanowią obiekt kultu, należy zapewnić ochronę oraz że powinny one zostać w świątyniach, gdyż tylko wówczas będą mogły spełniać

swoją funkcję. Kolejnym prelegentem była Julita Przeradzka, która wystąpiła z tematem *Obiekty sakralne szansą rozwoju regionalnego na przykładzie województwa warmińsko-mazurskiego*. Zwróciła uwagę, że obiekty sakralne mogą przyczynić się do rozwoju regionalnego, a nawet powstania nowych miejsc pracy. Jednak wyłącznie pod warunkiem znacznego wzrostu świadomości dotyczącej ochrony dóbr kultury u ludzi zamieszkujących owe tereny. W innych wystąpieniach prelegenci postulowali o traktowanie kościelnych zabytków ruchomych jako źródła historii parafii. Mówili o ochronie dziedzictwa sakralnego, które jest zagrożone przestępczością z kryminologicznego punktu widzenia.

W trakcie drugiego panelu została poruszona ciekawa kwestia ochrony zabytkowych i nieczynnych cmentarzy, zasobów diecezjalnych i zakonnych archiwów. Dr Tomasz Matuszak wystąpił z tematem *Rola i zadania strażnika pamięci – pomiędzy tradycją a współczesnością*. Mgr Michał Ordak wygłosił referat *Reprografia materiałów archiwalnych jako forma ochrony dóbr kultury w państwowej sieci archiwalnej*. Następnie mgr Mateusz Żmudziński z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika wystąpił z prelekcją *Między teorią a praktyką. Zabiegi konserwatorskie prowadzone na księgach metrykalnych*. Autor, na zasadzie kontrastu, ukazał zarówno prawidłowe, jak i nieprawidłowe działania konserwatorskie na przykładzie ksiąg kościelnych. Ostatnim prelegentem był Szymon Dziubicki z Koła Naukowego Prawników UMCS, który w przedłożeniu *Ustawa o ochronie Znaku Polski Walczącej – medialne reakcje a rzeczywistość* wnikliwie przeanalizował specyfikę symboliki Polski Walczącej.

W panelu trzecim dr Barbara Krupa z Politechniki Warszawskiej dzieliła się spostrzeżeniami na temat terminologii oraz metodologii pojęć dotyczących dóbr kultury. Opierając się na Konstytucji RP, stwierdziła, że aktualnie zdefiniowanie tego pojęcia na gruncie obowiązujących przepisów prawnych jest problematyczne, bowiem odsyłają one do potocznego rozumienia identyfikowanego na ogół „jako przedmioty, środki i wartości składające się na materialny i duchowy dorobek narodu”. Następnie dr Justyna Krzywkowska w referacie *Działania edukacyjne i promocyjne dotyczące ochrony dóbr kultury* podkreśliła, że dotacje w obszarze kultury nie są tak wysokie, by polskie dziedzictwo kulturowe mogło się dynamicznie rozwijać. Nadmieniła, że jest to główny czynnik hamujący prawidłowy rozkwit ochrony dóbr kultury. Ponadto Karolina Rzeczkowska w wystąpieniu pt. *Status prawny Generalnego Konserwatora Zabytków* podzieliła się kilkoma istotnymi spostrzeżeniami. Podkreśliła, że na urząd Generalnego Konserwatora Zabytków wymagane są zbyt niskie kwalifikacje, nie ma odpowiedniej kontroli i nadzoru nad tym stanowiskiem, a jego efektywność wciąż budzi wiele wątpliwości. W innych wystąpieniach prelegenci postulowali wprowadzenie nowego rozdziału w kodeksie karnym – przestępstwa przeciw zabytkom czy uregulowanie stricte prawne pomnika historii jako dobra narodowego.

W ostatnim panelu dr Lucyna Rotter z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przedstawiła temat *Rekonstrukcja czy oryginał. Problemy związane z ochroną trwałych ruin*. W postawionych na wstępie pytaniu – Co dalej z ruinami?, podała dwie metody: przebudowę ruin bądź ich całkowitą rekonstrukcję. Wszystko jednak powinno się odbywać przy gruntownej analizie architektonicznej, historycznej, a także z uwzględnieniem rzetelnego nadzoru konserwatorskiego oraz wzięciu pod uwagę potrzeb społeczności lokalnej. Dzięki tym działaniom umierająca historia może nagle „ożyć”. Mgr Maciej Duda oraz mgr Joanna Narodowska z UWM w wystąpieniu *Falszerstwa dóbr kultury. Perspektywa prawna i kryminologiczna* uzasadniali podjęcie badań w sferze kryminologicznej, gdyż ten wątek naukowo nadal nie został dotychczas zgłębiony, mimo że falszerstwa dóbr kultury sukcesywnie poszerzają swój zasięg. Ostatnim prelegentem była mgr Agata Lewkowicz z UWM, która zreferowała kwestię *Handlu dziełami sztuki w Internecie*. Referentka przytoczyła kilka ciekawych faktów, z których wynika, że popełnianych jest rocznie około tysiąca przestępstw w tej dziedzinie. Natomiast nielegalny rynek dzieł sztuki jest trzecim co do wielkości, tuż po rynku narkotyków i broni. W ostatnim panelu wystąpili – dr hab. inż. Józef Hernik z tematem *Prorozwojowa ochrona nieruchomości zabytkowych w zachowaniu dziedzictwa kulturowego*, mgr Żaneta Gwardzińska z Akademii Leona Koźmińskiego w Warszawie z pracą *Procedura upadłości muzeów w Polsce – aspekty prawne a praktyka gospodarcza*, Karolina Rzeczowska z wystąpieniem *Status prawny Generalnego Konserwatora Zabytków*, mgr Joanna Zientek z tematem *Wywóz zabytków za granicę na przykładzie działalności Mazowieckiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków*, mgr Marcin Rossegal z WSPiA z pracą *Ochrona zabytków w praktyce planistycznej gminy – uwarunkowania prawne – problemy*, a także mgr Marcin Jędrejek, przedstawiając *Zamach na dobro o szczególnym znaczeniu dla kultury jako okoliczność skutkująca obostrzeniem odpowiedzialności w świetle kodeksu karnego*.

Podsumowując obrady, przewodniczący Komitetu Organizacyjnego ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM podziękował wszystkim uczestnikom za czynny udział i przybyłym gościom za wsłuchanie się w problematykę konferencji. Ochrona dóbr kultury jest multidyscyplinarnym zagadnieniem wymagającym łączenia teorii z praktyką. Stąd przekrojowy charakter konferencji świadczył o doniosłości bieżących wyzwań związanych z usprawnieniem systemu prawnej ochrony dziedzictwa kulturowego oraz o pilnej potrzebie podjęcia działań na rzecz wypracowania rozwiązań zarówno normatywnych, jak i w zakresie praktyki obrotu zabytkami.



## Wykaz skrótów

- AAS – Acta Apostolicae Sedis, 1909
- AM – Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Africae munus”* (19 XI 2011)
- ChI – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”* (30 XII 1988)
- CV – Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 VI 2009)
- DCE – Benedykt XVI, *Encyklika „Deus Caritas est”* (25 XII 2005)
- DM – Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”* (7 XII 1965)
- DWCh – Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28 X 1965)
- EdE – Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”* (17 IV 2003)
- EE – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”* (28 VI 2003)
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* (24 XI 2013)
- EiA – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”* (6 XI 1999)
- EMO – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Medio Oriente”* (14 IX 2012)
- EN – Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”* (8 XII 1975)
- EV – Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (25 III 1995)
- FC – Johannes Paul II, *Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio”* (22 XI 1982)
- GS – Zweite Vatikanische Konzil, *Pastorale Konstitution „Gaudium et spes” über die Kirche in der Welt von heute* (7 XII 1965)
- KDK – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 XII 1965)
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 XI 1964)
- KPK – *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 1984
- LF – Franciszek, *Encyklika „Lumen Fidei”* (29 VI 2013)
- MP – *Motu proprio* Jana Pawła II z 30 kwietnia 2001 r. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, AAS 93(2001), s. 737–739.
- MPPOiP – Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z dnia 19 grudnia 1966 r. (Dz.U. z 1977, nr 38, poz. 167)
- NPPS – *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014
- OSNwSK – Orzecznictwo Sądu Najwyższego w Sprawach Karnych
- OsRomPol – „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, Watykan 1980–
- OTK ZU – Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego Zbiór Urzędowy
- PF – Benedykt XVI, *List apostolski „Porta fidei”* (11 X 2011)
- RMis – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”* (7 XII 1990)
- RN – Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”* (15 V 1891)

- SC – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”* (22 II 2007)
- SpS – Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”* (30 XI 2007)
- SRS – Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (30 XII 1987)
- VC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”* (25 III 1996)
- VD – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”* (30 IX 2010)
- VS – Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6 VIII 1993)
- Polskie skróty ksiąg biblijnych według Biblii Tysiąclecia