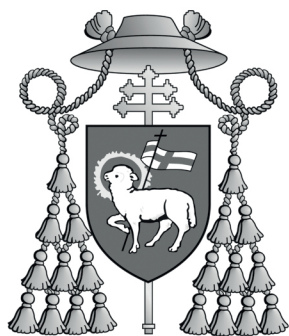


ISSN 0137-6624



STUDIA

50
2013

WARMIŃSKIE



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

RADA NAUKOWA

ks. Andrzej Bronk (KUL JPII, Lublin), Bernardeth Caero Bustillos (Universidad Católica Boliviana „San Pablo”, Boliwia), ks. Paweł Góralczyk (UKSW, Warszawa), ks. Stanisław Janeczek (KUL JPII, Lublin), ks. Jan Krokos (UKSW, Warszawa), Andrzej Olubiński (UWM, Olsztyn), ks. Josef Römelt (Universität Erfurt, Niemcy), Bronisław Sitek (UWM, Olsztyn), Helena Słotwińska (KUL JPII, Lublin), ks. Henryk Stawniak (UKSW, Warszawa), ks. Jan Szpet (UAM, Poznań), ks. Mariusz Szram (KUL JPII, Lublin), Andreas Wagner (Universität Bern, Szwajcaria), ks. Jan Walkusz (KUL JPII, Lublin), o. Andrzej Wodka CSSR (Accademia Alfonsiana, Włochy)

RECENZENCI

ks. Jacek Bramorski, ks. Ryszard Czekalski, ks. Bogdan Czyżewski, ks. Ginter Dzierżon, ks. Bogdan Ferdek, ks. Tomasz Gałkowski OP, ks. Janusz Gręźlikowski, ks. Krzysztof Guzowski, ks. Mieczysław Kogut, ks. Tadeusz Kołosowski, ks. Kazimierz Misiaszek, ks. Ryszard Moń, ks. Józef Naumowicz, Elżbieta Osewska, ks. Józef Pater, Beata Pitula, Zenon E. Roskal, Waldemar Rozykowski, Eugeniusz Sakowicz, ks. Kazimierz Skoczyła, ks. Adam Skreczko, ks. Józef Stala, ks. Waldemar Szczerbiński, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Norbert Widok, ks. Henryk Witzky, Zbigniew Wróblewski, ks. Wojciech Zawadzki

REDAKTORZY TEMATYCZNI

Arkadiusz Gut (filozofia), ks. Piotr Duksa (teologia), Małgorzata Suświłło (nauki o rodzinie), Piotr Krajewski (prawo), ks. Jan Walkusz (historia)

REDAKCJA WYDAWNICZA I PROJEKT OKŁADKI

Maria Fafińska

REDAKCJA

ks. Zdzisław Kieliszek (redaktor naczelny), ks. Karol Jasiński, Aleksandra Nalewaj, Mariagrazia Rizzi (Włochy), Maria Piechocka-Kłos, Barbara Rozen

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Maria Fafińska (język polski), Felix R. Marciniak (język angielski), Peter Brandl (język niemiecki), Mariagrazia Rizzi (język włoski)

ADRES REDAKCJI

„Studia Warmińskie”
ul. Kard. Stanisława Hozjusza 15
11-041 Olsztyn

e-mail: studiawarminskie@onet.pl

strona internetowa: <http://www.studiawarminskie.uwm.edu.pl/>

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>

<http://www.studiawarminskie.uwm.edu.pl/numery-studiow-warmi-skich/>

ISSN 0137-6624

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2013

Wydawnictwo UWM

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

Nakład 175 egz.

Ark. wyd. 25,2, ark. druk. 21,4

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 30

SPIS TREŚCI

Filozofia

Ks. Marcin Ferdynus, <i>Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?</i>	9
Ks. Karol Jasiński, <i>Fenomen religii w myśli Martina Bubera</i>	23
Ks. Zdzisław Kieliszek, <i>Aktualność historiozofii</i>	41
Ks. Wojciech Kotowicz, <i>Teistyczna interpretacja wybranych aspektów kosmologii. Józefa Turka ujęcie relacji nauka–wiara</i>	55

Teologia

Ks. Adam Bielinowicz, <i>Katecheza parafialna w archidiecezji warmińskiej – stan (październik 2012) i wyzwania na przyszłość</i>	69
Aleksandra Nalewaj, <i>Spór o szabat w świetle Janowej perykopy o uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda (5, 1–18)</i>	79
Ks. Sławomir Ropiak, <i>Nowa ewangelizacja w doświadczeniu Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie</i>	93

Nauki o rodzinie

Joanna M. Domańska, <i>Organizacja procesu opiekuńczo-wychowawczego w domach dziecka w latach 1945–1989 na Warmii i Mazurach</i>	111
Ks. Janusz Szulist, <i>Spółeczny aspekt płci z perspektywy nauczania społecznego Kościoła</i>	139
Anna Zellma, <i>Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna</i>	155
Katarzyna Traciewicz, <i>Uwarunkowania przestępstw seksualnych</i>	169

Prawo

Andrea Colorio, <i>Diritto cinese e cultura giuridica europea: „nuove” prospettive per un diritto del business? (Prawo chińskie a europejska kultura prawna: „nowe” perspektywy dla prawa biznesu?)</i>	185
Kamil Frąckowiak, Hanna Frąckowiak, <i>Spółeczno-prawna sytuacja muzułmanki w ujęciu islamu w wybranych aspektach</i>	205
Ks. Ryszard Selejdak, <i>Formacja intelektualna kandydatów do diakonatu stałego</i>	221

Historia

Olga Cyrek, <i>Chronobiologia odżywiania i jej wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne oraz życie duchowe wczesnośredniowiecznych cenobitów na podstawie Reguły Benedykta z Nursji</i>	235
---	-----

Ks. Marek Jodkowski, <i>Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu</i>	251
Anna M. Lepacka, <i>Początki Kolegium Polskiego w Rzymie</i>	263
Piotr Owsiański, <i>Die Spuren des Pruzzischen in ausgewählten deutschen Namen der polnischen Flüsse und Ortschaften von Ermland-Masuren (Ślady języka pruskiego w wybranych niemieckich nazwach polskich rzek oraz miejscowości Warmii i Mazur)</i>	271
Maria Piechocka-Kłos, <i>Chrześcijanie i poganie. Rozkład sił w senacie rzymskim pod koniec IV wieku</i>	283
Barbara Rozen, <i>Parafia – nie(zwykłe) miejsce wzrastania w wierze i braterstwie. 20 lat istnienia Parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie</i>	295

Sprawozdania

Mariagrazia Rizzi, <i>Remembering Aldo Cenderelli (Wspomnienie Aldo Canderelli)</i>	315
Ks. Karol Jasiński, <i>XIII Dni Interdyscyplinarne, „Mózg – umysł – dusza. Teologia, filozofia i nauki empiryczne w sporze o adekwatną antropologię” (12–13 listopada 2012)</i>	319
Bp Jacek Jezierski, <i>Pięćsetlecie urodzin Marcina Kromera</i>	324
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Sprawozdanie z V konferencji naukowej z serii „Aktualne problemy wymiaru sprawiedliwości” na temat „Środki prawne kreowania wizerunku sądów w społeczeństwie”, Lublin, 4 grudnia 2012 r.</i>	326

Recenzje

„ <i>Enhancing Human Capacities</i> ”, (red.) J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, ss. 557 (<i>Doskonalenie ludzkich zdolności</i>) (ks. Marcin Ferdynus)	329
Ks. Tomasz Pocałujko, „ <i>La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell’ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici</i> ”, Roma 2011, ss. 358 (<i>Zapobieganie nieważności małżeństwa w przygotowaniu i dopuszczeniu do ślubu z uwzględnieniem wkładu trybunałów kościelnych</i>) (ks. Lucjan Świto)	332
Maria Piechocka-Kłos, „ <i>Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku</i> ”, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2010, ss. 166 (Adam Świętoń)	335
Sławomir Hypś, „ <i>Ochrona rodziny w polskim prawie karnym</i> ”, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 296 (Małgorzata Tomkiewicz)	337
Wykaz skrótów	343

CONTENTS

Philosophy

Rev. Marcin Ferdynus, <i>Is Biomedical Enhancement of Human Nature “Playing God”?</i>	9
Rev. Karol Jasiński, <i>The Phenomenon of Religion in the Thought of Martin Buber</i>	23
Rev. Zdzisław Kieliszek, <i>The Topicality of Historiosophy</i>	41
Rev. Wojciech Kotowicz, <i>Theistic Interpretation of Selected Aspects of Cosmology. Joseph Turek’s Portrayal of Science-Faith Relations</i>	55

Theology

Rev. Adam Bielinowicz, <i>The Parish Catechesis in the Archdiocese of Warmia – Current State (October 2012) and Challenges in the Future</i>	69
Aleksandra Nalewaj, <i>The Controversy Concerning Sabbath in the Light of St. John’s Pericope About the Healing of the Lame Man at the Pool of Bethesda (5, 1-18)</i>	79
Rev. Sławomir Ropiak, <i>New Evangelization Experienced by the Community of the Good Shepherd in Olsztyn</i>	93

Family Studies

Joanna M. Domańska, <i>The Organization of Parental Care in Orphanages (1945–1989) in Warmia and Mazury</i>	111
Rev. Janusz Szulist, <i>The Social Context of Human Sexuality in the Light of the Church’s Social Teaching</i>	139
Anna Zellma, <i>Educating Secondary School Teenagers to Family Life – a Catechetical Perspective</i>	155
Katarzyna Tracewicz, <i>Factors Affecting Sex Crimes</i>	169

Law

Andrea Colorio, <i>Chinese Law and European Juridical Culture: “New” Perspectives for Business Law?</i>	185
Kamil Frąckowiak, Hanna Frąckowiak, <i>Socio-Legal Situation of Muslim Women in Terms of Islam in Chosen Aspects</i>	205
Rev. Ryszard Selejdak, <i>Intellectual Formation of Candidates for the Permanent Diaconate</i>	221

History

Olga Cyrek, <i>The Chronobiology of Nutrition and its Impact on Physical and Mental Health and Spiritual Life of the Early Middle Ages Cenobites of the Rule of Benedict of Nursia</i>	235
--	-----

Rev. Marek Jodkowski, <i>The Origins and Creation of the Catholic Pastoral Institution in Susz</i>	251
Anna M. Lepacka, <i>The Origins of the Polish College in Rome</i>	263
Piotr Owsiański, <i>Traces of the Prussian Language in Certain German Names of Polish Rivers and Places in Warmia-Masuria</i>	271
Maria Piechocka-Kłos, <i>Christians and Pagans. Distribution of Power in the Senate of Rome in the Late 4th Century</i>	283
Barbara Rozen, <i>Parish – an (Un)usual Place of Growing in Faith and Brotherhood. Twenty Years of the Existence of Matka Boża Wspomożycielka Wiernych Parish in Olsztyn</i>	295

Reports

Mariagrazia Rizzi, <i>Remembering Aldo Cenderelli</i>	315
Rev. Karol Jasiński, <i>The XIII Interdisciplinary Days. "Brain - Mind - Soul. Theology, Philosophy and Empirical Sciences in the Debate on Adequate Anthropology" (November 12–13th, 2012)</i>	319
Bp Jacek Jezierski, <i>The 500th Anniversary of the Birth of Martin Kromer</i>	324
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Report of the Fifth Conference in the Series "Current Problems of Justice" on "Legal Measures to Create the Image of the Courts in Society", Lublin December 4th, 2012</i>	326

Reviews

„ <i>Enhancing Human Capacities</i> ”, (red.) J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, ss. 557 (ks. Marcin Ferdynus)	329
Ks. Tomasz Pocałujko, „ <i>La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici</i> ”, Roma 2011, ss. 358 (<i>Prevention of Nullity of Marriage in the Process of Preparation and Admission to the Wedding According to Ecclesiastical Tribunals</i>) (ks. Lucjan Świto)	332
Maria Piechocka-Kłos, „ <i>Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku</i> ”, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2010, ss. 166 (<i>Imperial and Ecclesiastical Legislation against Pagan Worship in IV–VI. Century</i>) (Adam Świętoń)	335
Sławomir Hypś, „ <i>Ochrona rodziny w polskim prawie karnym</i> ”, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 296 (<i>Protecting of Family in the Polish Criminal Law</i>) (Małgorzata Tomkiewicz)	337
Abbreviation	343

INHALTSVERZEICHNIS

Philosophie

Marcin Ferdynus, <i>Bedeutet die biomedizinische Verbesserung der menschlichen Natur „Gott spielen“?</i>	9
Karol Jasiński, <i>Das Phänomen der Religion im Denken von Martin Buber</i>	23
Zdzisław Kieliszek, <i>Die Aktualität der Historiosophie</i>	41
Wojciech Kotowicz, <i>Die theistische Interpretation ausgewählter Aspekte der Kosmologie. Die Verfassung der Relationen zwischen Wissenschaft und Glauben nach Józef Turek</i>	55

Theologie

Adam Bielinowicz, <i>Die Katechese in den Pfarreien der Erzdiozese Ermland – aktueller Stand (Oktober 2012) und die Herausforderungen in der Zukunft</i>	69
Aleksandra Nalewaj, <i>Der Streit um einen Sabbat im Licht Johanneischer Perikope über die Heilung des Lahmen am Teich von Betesda (5, 1-18)</i>	79
Ślawomir Ropiak, <i>Die neue Evangelisierung in der Gemeinschaft des guten Hirten in Olsztyn</i>	93

Familienstudien

Joanna M. Domańska, <i>Die Organisation des betreuungspädagogischen Prozesses in den Kinderheimen in den Jahren 1945–1989 in Ermland-Masuren</i>	111
Janusz Szulist, <i>Der gesellschaftlicher Aspekt des Geschlechtes aus dem Sicht der Soziallehre der Kirche</i>	139
Anna Zellma, <i>Die Erziehung der Heranwachsenden in den nachgymnasialen Schulen für das Familienleben – katechetische Perspektive</i>	155
Katarzyna Tracewicz, <i>Die Bedingtheit von Sexualdelikten</i>	169

Recht

Andrea Colorio, <i>Chinesisches Recht und europäische Rechtskultur: „Neue“ Aussichten für das Business-Recht?</i>	185
Kamil Frąckowiak, Hanna Frąckowiak, <i>Sozial-rechtliche Situation der muslimischen Frau in Bezug auf ausgewählte Aspekte der islamischen Tradition</i>	205
Ryszard Selejdak, <i>Intellektuelle Bildung der Kandidaten für den ständigen Diakonat</i>	221

Geschichte

Olga Cyrek, <i>Die Chronobiologie der Ernährung und ihre Auswirkung auf die körperliche und geistige Gesundheit und das geistige Leben der frühen Cenobites der Regel von Benedikt von Nursia</i>	235
---	-----

Marek Jodkowski, <i>Entstehungs- und Gründungsgeschichte der katholischen Seelsorgestelle in Susz/Rosenberg</i>	251
Anna M. Lepacka, <i>Der Ursprung des polnischen Kollegs in Rom</i>	263
Piotr Owsiniński, <i>Die Spuren des Pruzzischen in ausgewählten deutschen Namen der polnischen Flüsse und Ortschaften von Ermland-Masuren</i>	271
Maria Piechocka-Kłos, <i>Christen und Heiden. Das Kräfteverhältnis im römischen Senat zum Ende des 4. Jahrhunderts</i>	283
Barbara Rozen, <i>Die Kirchengemeinde – ein (un)gewöhnlicher Ort, um in Glauben und Gemeinschaft zu wachsen, 20 Jahre Kirchengemeinde von Maria Hilfe der Christen in Olsztyn/Allenstein</i>	295

Berichte

Mariagrazia Rizzi, <i>Die Erinnerung von Aldo Cenderelli</i>	315
Karol Jasiński, <i>Die dreizehnten interdisziplinären Tage. „Gehirn – Geist – Seele. Theologie, Philosophie und empirische Wissenschaften in der Debatte über die angemessene Anthropologie“ (12–13 November 2012)</i>	319
Jacek Jezierski, <i>Der Fünfhundertstelsjahrestag der Geburt von Martin Kromer</i>	324
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Die Bericht über die fünfte Konferenz in der Reihe „Aktuelle Probleme der Gerechtigkeit“. Das Thema – „Die gesetzlichen Maßnahmen und das Bild von den Gerichten in der Gesellschaft“, Lublin 4. Dezember 2012</i>	326

Rezensionen

„Enhancing Human Capacities“, (red.) J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, ss. 557 (<i>Die Verbesserung der menschlichen Fähigkeiten</i>) (ks. Marcin Ferdynus)	329
Ks. Tomasz Pocałujko, „La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici“, Roma 2011, ss. 358 (<i>Die Vorbeugung der Nichtigkeit der Ehe in dem Prozess der Vorbereitung und der Zulassung zu der Trauung nach den kirchlichen Gerichtshöfen</i>) (ks. Lucjan Świto)	332
Maria Piechocka-Kłos, „Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku“, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2010, ss. 166 (<i>Die kaiserliche und kirchliche Gesetzgebung gegen die heidnische Anbetung im IV–VI Jahrhundert</i>) (Adam Świętoń)	335
Sławomir Hypś, „Ochrona rodziny w polskim prawie karnym“, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 296 (<i>Der Familienschutz im polnischen Strafrecht</i>) (Małgorzata Tomkiewicz)	337
Abkürzungsverzeichnis	343

Ks. Marcin Ferdynus
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?

Słowa kluczowe: doskonalenie, terapia, argument z „odgrywania roli Boga”, biomedycyna, natura ludzka.

Key words: enhancement, therapy, the „playing God” argument, biomedicine, human nature.

Schlüsselworte: Verbesserung, Therapie, „Gott spielen“, Biomedizin, menschliche Natur.

Najnowsze odkrycia w zakresie genetyki i embriologii wraz z całym obszarem postępów technologicznych biomedycyny pozwalają tak dalece ingerować w ludzką naturę jak nigdy dotąd. W ciągu ostatnich kilkunastu lat coraz więcej dyskutantów, mniej lub bardziej trafnie, wypowiadało się na temat klonowania człowieka, kreśląc skalę zagrożeń wynikających z tego typu działań. Nie zabrakło także debaty o eksperymentach na komórkach macierzystych czy też o terapii genowej. Obecnie coraz częściej wielu etyków, lekarzy, biotechnologów czy też transhumanistów dyskutuje nad możliwością doskonalenia ludzkiej natury. Jak dalece można ingerować w ludzką naturę? Czy powinno się ją poprawiać? Jakie skutki mogą przynieść zmiany „symbolicznego dziedzictwa ludzkości”¹? Czy wszystko, co jest technicznie możliwe do urzeczywistnienia, jest również etycznie akceptowalne? To tylko niektóre z wielu pytań stawianych współcześnie przez naukowców. Na wiele z nich w tym artykule nie będziemy w stanie dać wyczerpującej odpowiedzi, zważywszy na ograniczoność miejsca.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. mgr Marcin Ferdynus, Katedra Etyki Szczegółowej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, marcin.ferdynus@wp.pl

¹ W taki sposób został nazwany genom ludzki w art. 1 Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1997.html> (9.10.2012).

Celem naszych analiz będzie próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule artykułu. Postaramy się tego dokonać w następującym porządku. Najpierw spróbujemy zdefiniować pojęcie *enhancement*, następnie przywołamy argument z „odgrywania roli Boga” (*playing God*) i zakończymy analizy próbą określenia granic w poprawianiu ludzkiej natury.

Próba zdefiniowania pojęcia *enhancement*

Współczesne nauki biomedyczne tworzą nową wiedzę w zdumiewającym tempie i prawdopodobnie pozwolą nam, o ile wyrazimy zgodę, na zmianę nas samych. Biomedyczne doskonalenie może uczynić nas mądrzejszymi, silniejszymi, sprawniejszymi, może również udoskonalić pamięć, wydłużyć życie, uodpornić na choroby i przeciwstawić się procesom starzenia, a także dostarczyć nam bogatszego życia emocjonalnego. Ponadto dzięki doskonaleniu ludzkiej natury będzie można poprawić charakter lub wzmocnić siłę samokontroli. To tylko część technologicznych możliwości. Inne dotyczą zmian w świecie genów. Na przykład u nicieni i myszy zmiany któregośkolwiek z co najmniej 50 genów mogą znacznie przedłużyć życie tych osobników². Badania laboratoryjne umożliwiają naukowcom prześledzenie niektórych biochemicznych ścieżek odpowiadających za zmiany tempa starzenia się organizmów. Dokładne ich poznanie może przyczynić się do wyznaczenia możliwych celów interwencji opóźniających proces starzenia³. Sukcesy badań laboratoryjnych przeprowadzanych na zwierzętach zdają się kreślić entuzjastyczną wizję, która w przyszłości może zostanie odzwierciedlona również w życiu ludzi. Modyfikacja ludzkich genów oraz możliwości udoskonalania cech w sferze fizycznej, kognitywnej i emocjonalnej stanowią pewien projekt, który wkrótce będzie można realizować⁴. Wszystko to, o czym mowa powyżej, kryje w sobie pojęcie *enhancement*, w ramach którego można wyróżnić dwa kluczowe znaczenia⁵: 1) doskonalenie funkcjonalne (wzmocnienie zdolności lub

² S.N. Austand, *Adding Years to Life: Current Knowledge and Future Prospects*, <http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/transcripts/dec02/session1.html> (21.05.2012).

³ Kilka takich przypadków odnaleziono u drożdży, muszek owocowych i nicieni. L. Kass (red.), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics* (dalej: *Beyond Therapy*), New York 2003, s. 175.

⁴ A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford 2011, s. 4.

⁵ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011, s. 3. Według mojej oceny dystynkcje dokonane przez autorów artykułu są co najmniej wątpliwe metodologicznie z tej racji, iż przyjmują, że doskonalenie funkcjonalne (*functional enhancement*) i doskonalenie człowieka (*human enhancement*) mają różne znaczenia. Wydaje się, że doskonalenie człowieka zawiera w sobie również doskonalenie funkcjonalne,

mocy, np. wzroku, inteligencji, zdrowia) oraz 2) doskonalenie ontyczne (dotyczy poprawy samej istoty bytu). Biorąc pod uwagę szerszy kontekst znaczenia terminu *enhancement*, można wyróżnić podejście socjologiczno-pragmatyczne, ideologiczne, funkcjonalne oraz niemedyce.

Kontekst socjologiczno-pragmatyczny postrzega ów termin raczej jako pewną dziedzinę wartości (obciążoną ładunkiem dyskursu historycznego i kulturowego) niż jako istotny twór transkulturowy o niezależnym znaczeniu. Podejście to opisuje, w jaki sposób poszczególne grupy społeczne wyznaczają i oceniają różne osiągnięcia technologiczne. Nie jest ono pomocne w przypadku, gdy chcemy zapytać czy to wartościowanie jest ważne. Kontekst ten jedynie mówi nam o tym, że pewne kultury lub grupy bardziej cenią inteligencję niż inne cechy⁶. Paul Root Wolpe twierdzi, że „ekskluzywny” termin *enhancement* ostatecznie musi zawieść, ponieważ podobnie jak „choroba”, „normalność”, „zdrowie”, należy on do pojęć doniosłych kulturowo i historycznie związanych, a więc stanowi rezultat wynegocjowanych wartości⁷.

Podejście ideologiczne różni się od socjologiczno-pragmatycznego tym, że koncentrujemy swoją uwagę bezpośrednio na głębszych wartościach, przywołując pojęcia metafizyki lub duchowości. Kontekst ideologiczny polega na tym, że zbiór często kontrowersyjnych wartości jest stosowany do zakresu możliwości zaawansowanych technologii, a te skądinąd bezpośrednio klasyfikowane są jako moralnie „zdrowe” lub moralnie problematyczne⁸. Istotny komentarz w tej kwestii daje Leon Kass, twierdząc, że moralne wartościowanie oraz znaczenie tego, kim jest człowiek, powinny być rozwiązywane w doświadczeniu bezpośrednim, a nie za pomocą terminu *enhancement* czy też przez naturę samych interwencji technologicznych, które miałyby uchodzić za kryterium rozstrzygnięcia⁹.

Kolejne podejście – kontekst funkcjonalny – definiowane jest w kategoriach doskonalenia różnego rodzaju funkcji (np. funkcji kognitywnych, wzrokowych, słuchowych). Za przykład archetypowy kontekstu funkcjonalnego doskonalenia naszej natury może posłużyć wypowiedź Douglasa C. Engelbarta, który stwierdził, że przez „wzmocnienie ludzkiego intelektu” rozumiemy rozszerzanie zdolności człowieka w podejściu do złożonych sytuacji, aby zrozumieć cel zaspo-

a skoro tak, to mamy do czynienia z jednym znaczeniem (ewentualnie w szerszym bądź węższym zakresie). Dlatego też w tekście przyjmuję podział na doskonalenie funkcjonalne oraz doskonalenie ontyczne (dotyczące istoty bytu).

⁶ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4.

⁷ P. Wolpe, *Treatment, enhancement, and the ethics of neurotherapeutics*, *Brain and Cognition* 50 (2002), nr 3, s. 387–395.

⁸ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4.

⁹ *Beyond Therapy*, s. 16.

kojenia jego partykularnych potrzeb i osiągać umiejętność lepszego rozwiązywania problemów¹⁰.

Ostatnie podejście, które najbardziej nas interesuje i wymaga szerszego komentarza, dotyczy kontekstu niemedycznego, w którym *enhancement* definiowane jest w terminach wykraczających poza leczenie utraconych sprawności lub zdrowia¹¹. W szeregu różnych definicji dotyczących biomedycznego doskonalenia znajdujemy taką, w której termin *enhancement* został określony jako „[...] interwencja – jakiegokolwiek ludzkiego działania – poprawiająca pewne cechy (lub własności), które zwykle posiadają normalne istoty ludzkie lub, bardziej radykalnie, produkująca nowe cechy”¹². Inni autorzy twierdzą, że termin *enhancement* „[...] jest zwykle używany w bioetyce dla określenia interwencji zmierzającej do poprawy ludzkiej formy lub funkcjonowania, wykraczającej poza to, co jest konieczne w podtrzymaniu lub przywróceniu dobrego zdrowia”¹³. Analizując powyższe definicje, możemy zauważyć, że mają one niewiele wspólnego z tym, co w medycynie nazywane jest terapią, czyli działaniem mającym na celu przywrócenie zdrowia. Ponadto brak jednoznacznych definicji zdrowia i choroby nastrocza nam wiele trudności w określeniu, czy podejmowane działania mają jeszcze charakter terapeutyczny, czy może są już działaniami nieterapeutycznymi¹⁴. W tym miejscu rozpoczynają się spory semantyczne, które wynikają z nieostrych zakresów znaczeniowych pojęć, o których poniżej.

Autorzy Raportu *Beyond Therapy* zwracają uwagę, że termin *enhancement* należy rozumieć jako kontradystynkcję do *therapy*¹⁵. Mając to na uwadze można powiedzieć, że *therapy* wykorzystuje moc biotechnologiczną do leczenia osób ze znanymi chorobami, niepełnosprawnościami lub upośledzeniami w celu przywrócenia ich do „normalnego” stanu zdrowia i dobrej kondycji. Z kolei *enhancement* skierowane jest do wykorzystania sił biotechnologii w celu dokonania zmian (nie procesów chorobowych) przez bezpośrednią interwencję w „normalnie” funkcjonujące ciało i psychikę, aby zwiększyć lub poprawić naturalne możli-

¹⁰ C. Engelbart, *Augmenting Human Intellect: A conceptual Framework*, <http://www.dougenelbart.org/pubs/augment-3906.html> (30.10.2012).

¹¹ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4–5; zob. też: T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków 2010, s. 36.

¹² A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, s. 5.

¹³ E. Juengst, *What does enhancement mean?*, w: E. Parens (red.), *Enhancing human traits: ethical and social implications*, Georgetown, TH: Georgetown University Press 1998; cyt. za: J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4.

¹⁴ B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność. Wprowadzenie*, w: B. Chyrowicz (red.), *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Lublin 2008, s. 16.

¹⁵ *Beyond Therapy*, s. 13; zob. też: D. DeGrazia, *Enhancement Technologies and Human Identity*, *Journal of Medicine and Philosophy* 30 (2005), s. 263–264.

wości i osiągnięcia. Takie określenie mogłoby okazać się niezwykle użyteczne. Zastosowanie terapii genowej w celu wyeliminowania mukowiscydozy mogłoby uchodzić za moralnie akceptowalne, natomiast wprowadzenie genów doskonalących inteligencję lub podawanie steroidów w przypadku sportowców uchodziłoby co najmniej za moralnie wątpliwe¹⁶.

Zwyczajne doświadczenie pozwala nam rozpoznać różnicę między przywracaniem do stanu „normalności” (*restoring to normal*) i wykraczaniem poza taki stan (*going beyond the normal*). Ta dystynkcja wydaje się wyznaczać w praktyce medycznej granicę między centralnymi i obligatoryjnymi zadaniami (uzdrowianie chorych) a marginalnymi i ponadprogramowymi praktykami (zastrzyki botoksu i inne wyłącznie kosmetyczne zbiegi chirurgiczne). Ponieważ medycyna dąży do uskuteczniania raczej terapii niż poprawiania natury, powyższe rozróżnienie może pomóc również w wyznaczeniu właściwego działania lekarzy, którzy winni być postrzegani jako ci, którzy leczą¹⁷.

Pomimo powyższych uwag i dokonanych dystynkcji termin *enhancement* ciągle wydaje się być wysoce problematyczny także z uwagi na brak językowej precyzji¹⁸. Ponadto *therapy* i *enhancement* są kategoriami nakładającymi się na siebie, tzn. wszystkie udane terapie są w pewnym sensie doskonaleniem, nawet jeśli nie wszystkie doskonalenia dokonują poprawy przez terapię. Jeśli przyjmujemy, że *enhancement* znaczy tyle co nieterapeutyczne doskonalenie (*nontherapeutic enhancement*), także i wówczas przywołany termin ciągle pozostanie dwuznaczny¹⁹.

Przyglądając się powyższym deliberacjom, można by pokusić się o spostrzeżenie, że im bardziej przyglądamy się terminowi *enhancement*, tym więcej przysparza nam on trudności interpretacyjnych. Próbę bodaj jednego z najnowszych sposobów rozumienia tego terminu znajdujemy w tzw. definicji uposażenia ludzkiego doskonalenia (*welfarist definition of human enhancement*). Według tej definicji termin *enhancement* rozumie się jako: „Wszelkie zmiany w biologii czy psychice człowieka, które zwiększają szansę na prowadzenie dobrego życia w stosownym zestawie okoliczności”²⁰. Wedle tej idei możemy powodować pewne zmiany w sferze biologicznej i psychicznej człowieka w zależności od „testu” kilku pytań²¹: 1. Jakiego rodzaju samopoczucie – uznawane za kryterium „dobre-

¹⁶ *Beyond Therapy*, s. 13–14.

¹⁷ *Ibidem*, s. 14.

¹⁸ Według *Słownika angielsko-polskiego PWN-Oxford* na określenie *to enhance* stosuje się następujące synonimy: *zwiększyć, poprawić, rozszerzyć, podnieść, wzmocnić, spotęgować, uwydatnić, wyretuszować*. Z kolei *enhancement* znaczy tyle, co: *poprawa, rozszerzenie, zwiększenie, podniesienie, uwydatnienie, spotęgowanie* (*Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2008).

¹⁹ *Beyond Therapy*, s. 14–15.

²⁰ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 16.

²¹ *Ibidem*.

go życia” – powinniśmy uwzględnić?, 2. Czy modyfikacja zwiększy szansę danej osoby w kwestii prowadzenia dobrego życia w okolicznościach, które mogłyby być uzyskane?, 3. Czy istnieją powody, dla których powinniśmy preferować modyfikację naturalnego lub społecznego środowiska?, 4. Czy dokonana zmiana wyrządzi krzywdę innym lub stworzy bądź nasili niesprawiedliwość?

Doskonalenie człowieka (*human enhancement*) zdaje się zmierzać ku poprawie pewnych cech biologicznych bądź psychicznych, które w punkcie wyjścia są dobre. Dokonywanie tychże zmian uwarunkowane jest promowaniem i maksymalizowaniem wartości dobrego życia, w którym wiodącą rolę odgrywa stan dobrego samopoczucia. Choć wprost wszystkie przywołane koncepcje *enhancement* milczą w kwestii założeń antropologicznych, to jednak nie da się nie zauważyć, że przyjmują one materialistyczną (naturalistyczną), a więc redukcjonistyczną wizję człowieka. Czyżby dobre życie polegało wyłącznie na dobrym samopoczuciu? Czy dobre samopoczucie jest aż tak doniosłą cechą, aby stanowić jedyne kryterium doskonalenia ludzkiej natury?

Playing God

W debatach bioetycznych pojawia się wiele argumentów służących uzasadnianiu różnych tez. Jednym spośród nich jest tzw. argument z „odgrywania roli Boga” (*playing God*)²². Oskarżenie o „zabawę w Boga” jest powszechnie wymierzane przeciw propozycjom użycia nauki i technologii w celu przeprowadzenia radykalnych zmian w ludzkiej naturze. Zarzut *playing God* występuje w różnych wersjach²³. Przywołajmy główne konteksty występowania tego argumentu.

Kontekst religijny (teistyczny) odwołuje się do teologicznego terminu „opatrności” oraz do Boga, który kontroluje stworzenie w tym sensie, że nie tylko stwarza świat, ale nadal go „konserwuje”, nadaje mu kształt i troszczy się o to, co dzieje się w tym świecie. Idea opatrności odgrywa tu ważną rolę, pomimo trudności związanych z obecnością zła. Bóg, sprawując pieczę nad światem, dał człowiekowi wolność w działaniu i tworzeniu tego świata²⁴. Pośród wolnych działań, które charakteryzują człowieka jako osobę można wyróżnić zdolność do poznawania, miłości, aktów religijnych oraz do suwerennych aktów

²² W dalszych partiach tekstu będę stosował zamiennie: argument z „odgrywania roli Boga”, „zabawa w Boga”, *playing God*.

²³ B. Mackinnon, *Playing God*, w: S.G. Post (red.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd edition, New York 2004, s. 456–457.

²⁴ C. Coady, *Playing God*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford, 2011 s. 155–156.

decyzyjnych, poprzez które człowiek konstituuje samego siebie jako kogoś zdolnego do samoposiadania, samostanowienia i do samopanowania²⁵. Stwórca pozwolił człowiekowi, aby ten porządkował zastany świat i „tworzył” niejako samego siebie zgodnie z zamysłem Kreatora. Ten zamysł i plan Stwórcy decyduje o naturze człowieka i jest wyrazem jego realnego bytowania. Człowiek w tym świecie jawi się jako realny znak myśli i woli samego Stwórcy²⁶. W tym sensie *playing God* może stanowić pewien opis tego, czego uczy nas teologia, a mianowicie, że Bóg wezwał ludzi i powołał ich, aby ten plan realizowali jako jego współpracownicy. W takiej perspektywie „zabawa w Boga” przestaje być zarzutem²⁷.

Jedna z ciekawszych interpretacji *playing God*, którą odnajdujemy na gruncie teologii chrześcijańskiej, odwołuje się do trzech tradycji (modeli) dotyczących relacji między ludźmi a porządkiem naturalnym, a mianowicie do modelu dominacji, zarządzania i współtworzenia²⁸.

Według pierwszego modelu ludzie zostali stworzeni, aby panować nad naturą. Według modelu drugiego rolą ludzi jest działanie zmierzające do zachowania naturalnego porządku. W modelu ostatnim podkreśla się, że to Bóg powołał ludzi do twórczego partnerstwa w ciągłym tworzeniu tego świata. Wszystkie trzy modele spotykają się z krytyką. Model dominacji krytykują głównie ekolodzy, którzy zarzucają, że ludzie otrzymali nieograniczoną suwerenność nad naturą i przez to przyczynili się do degradacji środowiska. Ponadto wskazują na brak respektu wobec reszty stworzenia, które postrzegane jest jedynie w kategoriach instrumentalnej wartości dla człowieka. Model zarządzania krytykowany jest za brak kreatywności (dynamizmu), do którego zostali powołani ludzie. Poza tym, krytycy tego modelu twierdzą, że osiągnięcia ludzkiej aktywności w medycynie, architekturze, poszukiwaniach laboratoryjnych, komunikacji wydają się być niezgodnymi z obrazem ludzi jako zwykłych włodarzy i opiekunów dobrodziejstwa otrzymanego od Boga. Model współtworzenia krytykowany jest głównie za bagatelizowanie dystansu między Bogiem a stworzeniem. Krytycy tego modelu zarzucają, że człowiek, jako współkreator tego świata, stawia siebie niejako na równi z Bogiem²⁹.

Odpowiadając na zarzuty skierowane pod adresem modelu dominacji można powiedzieć, że panowanie niekoniecznie wskazuje na bezwzględne i instrumentalne traktowanie świata osób i rzeczy. Dominacja nie jest też tyranią! Słowa z Księgi Rodzaju – *abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali [...] nad wszystkimi zwierzętami [...]* (Rdz 1, 28) – nie sugerują,

²⁵ A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Zeszyty z metafizyki, nr 3, Lublin 2005, s. 117–118.

²⁶ Ibidem, s. 88.

²⁷ C. Coady, *Playing God*, s. 155–156.

²⁸ Ibidem, s. 157.

²⁹ Ibidem, s. 157–161.

aby dowolnie rozporządzać tym światem i jego zasobami, lecz zobowiązują do racjonalnego gospodarowania i wykorzystywania jego zasobów oraz do racjonalnego traktowania osób i rzeczy. Odpierając zarzuty kierowane pod adresem modelu zarządzania można powiedzieć, że działalność ludzka, choć może czasem ułomna w skutkach, wcale nie wydaje się być pasywna. Czy może ktoś poważnie utrzymywać, że odkrycia skuteczności antybiotyków, szczepionek, transfuzji krwi były interwencjami niezgodnymi z zamysłem Stwórcy? Prócz tego, należałoby nadmienić, o czym zdają się zapominać krytycy modelu zarządzania, że jeśli nawet ludzie są częścią naturalnego porządku i nie są samodzielnymi panami tego świata, to jednak dynamika i ludzka kreatywność wpisana jest w ten porządek. Odpowiadając na zarzuty w odniesieniu do modelu współtworzenia, należy zauważyć, że człowiek nie tyle jest równy Bogu, co raczej staje się jego współpracownikiem w dalszym kreowaniu tego świata. Partnerstwo nie musi zakładać równości, tym bardziej że stopień statusu ontologicznego człowieka i Boga wyraźnie się różni.

Zbijając argumenty krytyków *playing God*, po raz kolejny można dojść do wniosku, że ów zarzut przestaje być problematyczny zważywszy na powyższą interpretację. Czy jednak podobnie można sądzić w przypadku innych kontekstów występowania tego zarzutu?

Argument z „odgrywania roli Boga” nie zawsze ma, jakby zdawać się mogło na pierwszy rzut oka, charakter stricte teologiczny³⁰. Zdaniem Nielsa Holtunga różne wersje argumentu oparte są na³¹: 1) przypisywaniu sobie przez człowieka boskich prerogatyw, 2) działaniu wbrew naturze, 3) podejmowaniu decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia, 4) manipulowaniu, którego skutków nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Jeśli założymy, że natura jest dziełem Boga, wtedy dwa pierwsze warianty argumentu można potraktować jako odnoszące się do samego sposobu powoływania życia. Trzecia wersja argumentu wydaje się wskazywać na nieuprawnione projektowanie istot ludzkich, natomiast czwarta stanowi ostrzeżenie przed skutkami, których nie da się przewidzieć. O ile pierwsze dwa warianty argumentu zwracają się przeciwko ingerowaniu przez człowieka w naturę, o tyle dwa następne wskazują na brak wystarczających kompetencji człowieka do manipulowania naturalnymi procesami³².

³⁰ B. Chyrowicz, *Cud kreacji i dylematy rekonstrukcji*, Medycyna Wieku Rozwojowego 1 (2001), Supplement I, s. 129.

³¹ N. Holtung, *Altering Humans – The Case For and Against Human Gene Therapy*, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 6 (1997), s. 158–159; cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 114. Wydaje się, że dwa pierwsze warianty argumentu *playing God* mają charakter teologiczny, natomiast dopiero dwa następne wskazują na kontekst filozoficzny.

³² B. Chyrowicz, *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam19_chyrowicz.PDF, s. 15 (5.11.2012).

Wykraczanie poza granice posiadanych przez nas możliwości, a mianowicie ignorowanie ograniczoności naszej wiedzy, mocy i benewolencji to zarzut najczęściej podnoszony w filozofii przeciw słabszej wersji utilitaryzmu. Filozof utilitarystyczny tworzy teorię, która w praktyce ma skłaniać ku działaniom w celu zrealizowania idei „największego szczęścia dla największej liczby”. Krytycy tego pomysłu kontestują utilitarystów, twierdząc, że ludzie nie dysponują wystarczającą wiedzą, ażeby przewidzieć jakie działania ostatecznie przyniosą szczęśliwe skutki. Ponadto zarzucają utilitarystom, że nie istnieje realna możliwość ukształtowania takich instytucji, które byłyby w stanie tę ideę zrealizować. Imperatyw „największego szczęścia dla największej liczby” nie tyle uwolni powszechną benewolencję, jak twierdzą utilitaryści, lecz najprawdopodobniej przyczyni się do wytworzenia powszechnej manipulacji na korzyść pewnego rodzaju samostanowienia³³.

Osiągnięcia nauki prowadzą nas od przesadnego mniemania na temat tego, co wiemy, do niesłusznej pewności, co do naszego potencjału w zmienianiu świata i nas samych, często kosztem moralnych uchybień. Wartość wiedzy zdaje się bardziej koncentrować na konsekwencjach obecnych odkryć i innowacji technologicznych niż na ludzkim bezpieczeństwie. Nie powinno zatem dziwić to, że postępy w biomedycynie, jakie dokonały się w ciągu ostatnich lat budzą obawy przed tym, co nieznane, a tym bardziej przed działaniami, które ostatecznie mogłyby się okazać katastrofalne w swoich skutkach. Powstrzymywanie się przed podejmowaniem działań, co do których nie mamy wiedzy i stosownych kompetencji zdaje się być cnotą roztropności. To, że w chwili obecnej nie mamy wiedzy co do mechanizmów pewnych procesów interwencyjnych, czy co do potencjalnych skutków, które mogą zaistnieć, wcale nie znaczy, że kiedyś jej nie posiadziemy. Kiedy mówimy, że pewnych działań nie powinniśmy przeprowadzać, to nie dlatego, że od razu wszystkie działania należałoby zakwalifikować jako moralnie złe, ale z uwagi na zbyt wielkie ryzyko życia i zdrowia poszczególnych ludzi. Norma nakazująca nam szacunek dla zdrowia i życia obowiązuje w sposób niezmienny cały czas, jedynie warunki jej respektowania ulegają zmianie³⁴. Podobnie ma się rzecz z ingerencją w ludzką naturę. Nie do przyjęcia byłoby utrzymywanie idei, że w żadnym wypadku nie powinno się w nią ingerować, ponieważ gdyby poprzestać na takim stwierdzeniu, wszelkie ingerencje zmierzające do poprawy ludzkiego zdrowia, nawet takie, jak podawanie antybiotyków, operacje wyrostka robaczkowego czy transplantacje nie mogłyby być przeprowadzone. W tym sensie można się zgodzić z Johnem Harrisem, który twierdzi, że jeśli czymś złym byłoby interweniowanie w naturę, nigdy nie byłibyśmy w stanie praktykować medycyny³⁵.

³³ C. Coady, *Playing God*, s. 163–164.

³⁴ B. Chyrowicz, *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, s. 16.

³⁵ J. Harris, *Enhancement are moral obligation*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 134.

Wydaje się jednak, że w doskonaleniu natury chodzi o coś zupełnie innego. Mówiąc o ingerencjach w naturę, które uchodziłyby co najmniej za moralnie wątpliwe, mamy na myśli dokonywanie takich zmian, które w konsekwencji mogłyby doprowadzić do jej całkowitej transformacji, czego tak bardzo pragną transhumaniści, a także ich zwolennicy³⁶. W takiej perspektywie argument z „odgrywania roli Boga” ma sens, bowiem nie stanowi, jak mniema J. Harris, formy pewnego rodzaju przesady, który wyrażałby się w kuszeniu losu przez interwencję w porządek naturalny³⁷, lecz zdaje się formułować ostrzeżenie, że manipulacje naturą ludzką mogą okazać się niebezpieczne, ponieważ nie da się przewidzieć dalekosiężnych skutków tego typu działań³⁸.

Granice doskonalenia ludzkiej natury

Zagadnienia dotyczące natury w ogóle, a natury ludzkiej w szczególności są tak obszerne, że nie da się ich przeprowadzić na łamach tego objętościowo niewielkiego artykułu, zresztą nie taki zamiar przyświeca analizom odnoszącym się do ostatniego punktu. Niemniej jednak, jeśli mamy zamiar określić granice ingerencji doskonalących ludzką naturę, wymaga to od nas określenia rozumienia ludzkiej natury tak, by można było sprecyzować punkt naszych odniesień. Przyjmijmy za św. Tomaszem, że „natura” oznacza albo samo narodzenie, albo też istotę rzeczy³⁹. Takie pojmowanie „natury” przez Doktora Anielskiego pociąga za sobą również podwójne rozumienie tego, co naturalne. Można nazwać coś naturalnym w dwojakim znaczeniu: po pierwsze naturalnym jest to, co wynika z pierwiastków stanowiących o istocie danej rzeczy. Naturalne w drugim znaczeniu jest w człowieku to, co on posiada od urodzenia⁴⁰. Św. Tomasz z Akwinu rozumie „naturalne” jako to, co fizyczne, biologiczne, co przysługuje poszczegól-

³⁶ N. Bostrom, A. Sandberg, *The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 408–409; N. Daniels, *Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature?*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 25–42.

³⁷ J. Harris, *Enhancement are moral obligation*, s. 134.

³⁸ W tekście dosłownie mowa jest o tym, aby nie „zadzierać z matką naturą”. B. Mackinnon, *Playing God*, s. 457.

³⁹ „[...] secundum philosophum, in V Metaphys., natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei”, Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae cum Supplemento et commentaris Caietani*, w: Sancti Thome de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma 1888–1906, III, q. 2, a.12 resp. (dalej: *STh*). Św. Tomasz z Akwinu przyjmuje rozumienie natury za Arystotelesem.

⁴⁰ „Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod et tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. [...] Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet [...]”, *STh*, III, q. 2, a. 12 resp.

nym bytom na mocy zrodzenia, jak i to, co istotne, wewnętrzne, co sprawia, że byt jest tym, czym jest. Wydaje się, że powyższe określenia natury i tego, co naturalne dobrze korespondują z rozumieniem natury ludzkiej według Francisa Fukuyamy, który twierdzi, że „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”⁴¹. Nie o samą biologię chodzi, gdy staramy się bronić wyjątkowego charakteru ludzkiego życia, chociaż biologiczna płaszczyzna stanowi swoistą bazę rozumnej i wolnej egzystencji człowieka⁴². To właśnie człowiek jako osoba wyraża się w tym świecie poprzez swoją biologiczną naturę. Nie tyle sama biologiczna struktura czyni człowieka kimś wyjątkowym, ale to, że jest on osobą (podmiotem). To człowiek posiada naturę, a nie natura człowieka. Skoro człowiek jest osobą, a bycie osobą polega na posiadaniu natury, wówczas integralność tej natury jest dla osoby istotna⁴³. Specyfika posiadania ciała wyraża się w tym, że ciało jest mną, że ja jako podmiot wyłaniam z siebie akty „moje”, tak wegetatywne, sensoryczne, jak i intelektualne⁴⁴. Skoro każde ludzkie *operari* wynika jakoś z cielesnego *esse*, to *esse* pozostaje normatywnie wiążące. Jeśli cielesność zaś współkonstruuje naszą podmiotowość, to przedmiotowe jej traktowanie może oznaczać również przedmiotowe traktowanie samej osoby⁴⁵. Inaczej mówiąc, jeśli nasza osobowa ekspresja dokonuje się poprzez cielesność, to owa cielesność pozostaje normatywna w tym zakresie, w jakim uczestniczy w podmiotowości⁴⁶. Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie o moralną dopuszczalność jakiejś ingerencji w ludzki organizm, trzeba spojrzeć na nią pod kątem tego, czy narusza jedynie funkcje naszego organizmu, czy też dokonuje zmian nas jako podmiotów realizujących w sposób rozumny i wolny swoje cele.

Odwołując się do poczynionych nieco wcześniej dystynkcji między *enhancement* i *therapy*, zauważamy, że jeśli działania biomedycyny zmierzają w kierunku przywrócenia „normalnego” funkcjonowania ludzkiego organizmu i jego kondycji, nie budzą w nas moralnych wątpliwości. Kiedy jednak działania wykraczają poza obszar leczenia, a wkraczają na obszar transformacji ludzkiej natury, zarówno na poziomie jednostki, jak i całego gatunku *Homo sapiens*, budzące się w nas moralne wątpliwości stają się wówczas uzasadnione. Pytanie, jakie nasuwa się

⁴¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2008, s. 174.

⁴² B. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 7–8 listopada 2008 roku*, w: J. Bagrowicz (red.), *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze*, Toruń 2009, s. 91.

⁴³ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 119.

⁴⁴ M. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 161.

⁴⁵ B. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji*, s. 94.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 96.

w obliczu przywołanych treści, można sformułować następująco: Czy ingerencje biomedyczne, których celem nie jest terapia, a doskonalenie ludzkiej natury, mają na celu dobro człowieka, czy może są przejawem ludzkiej pychy?

Dobrem jest to, co jest dobre dla człowieka, jako człowieka⁴⁷. W perspektywie biomedycznej dobrem byłoby eliminowanie chorób, uśmierzanie bólu i ludzkiego cierpienia. Kiedy jednak ingerencje prowadziłyby do zmiany naszej natury w różnych wymiarach naszej egzystencji⁴⁸, za dobre uchodzić by nie mogły, a to z tego tytułu, że nie będąc działaniami stricte neutralnymi wobec podmiotowości, siłą rzeczy musiałyby ją przekształcać⁴⁹. Chociaż w człowieku tkwi potencjał odkrywania nowych rzeczy, przekraczania granic natury (człowiek transcenduje samego siebie), doskonalenia technicznych możliwości świata osób i rzeczy, to jednak nie wszystko, co jest technicznie możliwe, może być moralnie usprawiedliwione. Nie można usprawiedliwić krzywdy, która mogłaby stać się efektem pogwałcenia czyjejś autonomii w programowaniu własnego życia, niszczeniu biografii, inaczej mówiąc deprecjonowaniu tożsamości przyszłej osoby⁵⁰. Problemem nie jest sama technologia biomedyczna, lecz sposób i zakres jej stosowania⁵¹. A skoro tak jest, należy więc przyjąć, że granicą wszelkich ingerencji doskonalących naturę winien być podmiot, traktowany zawsze jako cel, „[...] nigdy tylko jako środek [...]”⁵² dla realizacji utylitarnych zamiarów.

Wydaje się, że dążenia współczesnej biomedycyny w kwestii doskonalenia ludzkiej natury nie tyle pragną dobra dla człowieka, ile kierując się „technologiczną” pychą starają się wykreować nowy status bytu – nadczłowieka. Taka idea

⁴⁷ Andrzej Szostek twierdzi, że „działam bowiem na rzecz dobra człowieka właśnie przysparzając mu lub chroniąc potrzebne mu w danej sytuacji szczegółowe dobra” (A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993, s. 23). Dobrem takim jest np. życie i zdrowie człowieka.

⁴⁸ Typy doskonalenia dotyczą takich sfery: fizycznej (siła, prędkość, zwinność, wytrzymałość, długość życia), kognitywnej (pamięć, inteligencja, wyobraźnia), afektywnej i osobowościowej (nastrojów, eliminowanie agresji). P. Brey, *Human Enhancement and Personal Identity*, w: J.K. Berg Olsen, J. Selinger, E. Riis (red.), *New Waves in Philosophy of Technology. New Waves in Philosophy Series*, New York 2008, s. 172–173; A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, s. 5–6; L. Withøft Nielsen, *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011, s. 25; B. Chyrowicz, *Spór o poprawianie ludzkiej natury*, w: B. Chyrowicz (red.), *W poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*, Lublin 2004, s. 52.

⁴⁹ Można tu mówić o eugenice negatywnej oraz eugenice pozytywnej. Pierwsza polegałaby na usuwaniu ujemnych mutacji genetycznych oraz całych procesów patologicznych w organizmie jednostki lub całych społeczeństw. Druga zaś na wyposażaniu organizmu w cechy, które nie są właściwe gatunkowi Homo sapiens. A. Szostek, *Granice ingerencji w naturę. Wprowadzenie*, w: B. Chyrowicz (red.), *Granice ingerencji w naturę*, Lublin 2001, s. 6–7.

⁵⁰ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 87.

⁵¹ Ibidem, s. 51.

⁵² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

przyświeca zwolennikom transhumanizmu, którzy dążą do dehumanizacji⁵³. Dlatego też, w obliczu zapędów i różnorodnych poczynąń zwolenników *enhancement*, argument z „odgrywania roli Boga” ma swoje uzasadnione miejsce w debacie bioetycznej, gdyż ostrzega przed perspektywami biomedycyny, które często pozbawione są wszelkich moralnych hamulców oraz przed stawianiem siebie w miejscu Stwórcy, który jako jedyny ma wiedzę, kompetencje co do naszego *tu i teraz* oraz co do naszej przyszłości. Wydaje się, że metafora „zabawy w Boga” dobrze oddaje to, co Grecy nazywali pychą, zadufaną dumą lub nieuzasadnioną pewnością ludzkich możliwości, w tym wypadku naszą zdolność do kontrolowania technologii⁵⁴. Kto wie, być może biblijna historia z wieżą Babel niebawem się powtórzy, gdy człowiek postanowi sobie: *Chodźcie, zbudujemy sobie nowego człowieka, którego natura i godność będzie sięgała nieba*. Kto wie, być może i tym razem odpowie Bóg: *Pycha ludzka nie zna granic. Ponownie budują Nowy wspaniały świat*⁵⁵. To pokolenie musi przeminąć...

IS BIOMEDICAL ENHANCEMENT OF HUMAN NATURE “PLAYING GOD”?

(SUMMARY)

Biomedical enhancement of humans is one of the most exciting and problematic areas of developing science. The author of the article evokes various concepts and contexts of understanding of the term *enhancement*, simultaneously indicating interpreting problems which have hence a significant impact on the distinction between therapeutic and non-therapeutic interferences. The final analysis shows that the term *enhancement* may be defined as improvement of human nature that goes beyond purposes of medicine. This perspective refers the reader to one among many arguments being raised nowadays against proposals to use technology with the aim of transformation of human nature. This is the argument accusing one in adopting the role of God (playing God). Manifestation of undue conviction of acquired knowledge (lack of competence) as well as human pride become the reasons for “playing God”. The attitude leads to dehumanization. Instead of it one should assume that a person (subject) should be always treated as an end and not merely as means of any biomedical intervention.

⁵³ L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York –London 2004, s. 129. Zarzut „zabawy w Boga” formułuje wobec prób uprzedmiotowienia człowieka także teologia. Zob. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007, s. 254.

⁵⁴ A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, s. 10.

⁵⁵ Parafrazy w tekście nawiązują do Księgi Rodzaju (Rdz 11, 4-7) oraz do książki: A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, Warszawa 2011.

BEDEUTET DIE BIOMEDIZINISCHE VERBESSERUNG DER MENSCHLICHEN NATUR „GOTT SPIELEN“?

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Autor erinnert an verschiedene Konzepte und Kontexte, die deutlich machen, wie der Begriff *enhancement* zu verstehen ist, und zeigt die Schwierigkeiten bei dessen Interpretation auf. Die letzte Analyse zeigt, dass man den Begriff *enhancement* als die Verbesserung der menschlichen Natur definieren kann, die über die Ziele der Medizin hinausgeht. Der Autor erinnert auch an das Argument „des Spielens der Rolle von Gott“. Als Ursache nennt er dabei eine übertriebene Vorstellung des Wissens sowie menschlichen Stolz. Diese Haltung führt zu einer Entmenschlichung.

Ks. Karol Jasiński
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Fenomen religii w myśli Martina Bubera

Słowa kluczowe: religia, religijność, wiara, teologia, monoteizm, politeizm.

Key words: religion, religiosity, faith, theology, monotheism, polytheism.

Schlüsselworte: Religion, Religiosität, Glaube, Theologie, Monotheismus, Polytheismus.

W starożytności i średniowieczu religię z reguły rozumiano jako żywą więź łączącą człowieka z Bogiem. W czasach nowożytnych i współczesnych możemy natomiast zauważyć pewną tendencję polegającą na przeciwstawieniu dynamicznego odniesienia do Absolutu sztywnej i sformalizowanej religii. Widać to dobrze u niektórych filozofów: Georg W.F. Hegel wyróżnia religię obiektywną (instytucje, przepisy, kler) i subiektywną (moralna wrażliwość sumienia), Søren A. Kierkegaard mówi o religii A (uczucie zależności od Boga) i B (rodzaj życiowego zabezpieczenia), Henri Bergson oddziela religię statyczną (fundament ładu społecznego) i dynamiczną (doświadczenie mistyczne), wreszcie Leszek Kołakowski podkreśla różnicę między budowaną na bazie osobistych przeżyć świadomością religijną a więzią kościelną jako formalną relacją ze społecznością wyznaniową.

W ten nurt wpisuje się także jeden z twórców tzw. dialogiki, żydowski myśliciel Martin Buber (†1965). Opierając się na poglądach Georga Simmela, odróżniał on religię (Religion) od religijności (Religiosität)¹. Podział ów stanowił przedmiot licznych kontrowersji. Przyczynił się do tego sam Buber, który raz traktował religię i religijność jako tożsame, a innym razem oddzielał. Dokonywał on wówczas zdecydowanej krytyki religii, która polegała na częściowym tylko odniesieniu człowieka do Boga, cenił natomiast religijność jako autentyczną rela-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Karol Jasiński, Katedra Filozofii i Antropologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, karoljasinski@op.pl

¹ M. Friedman, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, Chicago 1955, s. 40.

cję z Bytem boskim, polegającą na podporządkowaniu Mu wszystkich wymiarów życia².

Poniższe rozważania są próbą, głównie opartą na analizie dzieł samego Bubera, zaprezentowania jego ujęcia religii i religijności oraz zagadnień ściśle z nimi związanych (objawienie, jego wartość poznawcza, wiara, monoteizm i politeizm), które nie doczekały się dotychczas opracowania w literaturze polskiej. Warto mieć przy tym na uwadze, że punktem odniesienia do koncepcji Bubera i ujęcia jej jako novum są dwie przyjmowane przez niego zasady: dialogiczna (podmiotowa) i monologiczna (przedmiotowa), które są także tłem poniższych analiz. Pierwsza z nich jest obecna w różnych przejawach religijności człowieka, druga natomiast jest charakterystyczna dla poszczególnych sfer religii.

Religia i religijność

Jak już wspomniano, zasadniczym rozróżnieniem w poglądach Bubera jest dystynkcja na religię i religijność. Jego zdaniem, głównym przymiotem religii jest to, że nie obejmowała ona całej egzystencji i stanowiła tym samym przykład wypaczonego ducha ludzkiego³. Jak podkreślają niektórzy komentatorzy myśli Bubera, religijność miała opisywać właściwy sposób ludzkiej egzystencji, która polega na relacji do żywego Boga, istniejącego naprzeciw człowieka jako „Ty”. Natomiast pojęcie religii odnosiłoby się jedynie do sfery zwyczajów, kultu i instytucji⁴. Wobec tego należałoby zgodzić się z Markiem Jędraszewskim, który definiując religię, wymienia następujące kwalifikatory: statyczność, bierność, skostnienie, sterylność, sztywną organizację i przymus. Religijność natomiast charakteryzowałaby się dynamizmem, kreatywnością, ciekawością poznawczą i żywym odniesieniem do tego, co absolutne⁵.

Buber ilustrował swoje rozróżnienie przykładami z dziejów kultury. Jego zdaniem, na przykładzie postawy Epikura i Buddy wobec bogów, widać, że pierwszy z nich ograniczał się tylko do oddawania im czci za pośrednictwem przejętych zwyczajów i ofiar, chociaż nie mieli oni żadnej władzy nad światem i nim się nie

² M. Buber, *Die Lehre vom Tao*, w: idem, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München und Heidelberg 1962, s. 1028; idem, *Nachlese*, Heidelberg 1966, s. 124, 131.

³ M. Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, w: idem, *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg 1964, s. 850.

⁴ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, Wien 1965, s. 69; M. Ihle, *Die Gottesfrage in der Gottesfinsternis. Grundtendenzen der Religionsphilosophie und Theologie Martin Bubers nach 1945*, w: W. Licharz (red.), *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit, Arnoldshainer Texte*, t. 31, Frankfurt a. M. 1985, s. 133.

⁵ M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001, s. 237–239.

interesowali. Postawa ta była wyrazem religii. Religijność natomiast występowała u Buddy, który uznawał boskość za coś nienarodzonego, niestającego się, nie stworzonego, ale też spletanego łańcuchem pożądań. Istota boska interesowała się jednak człowiekiem, który mógł ukierunkować na nią cały swój byt⁶.

Źródłem autentycznej religijności było początkowo dla Bubera ekstatyczne przeżycie jedności, któremu towarzyszą różne podtrzymujące je fenomeny. Zaliczał do nich modlitwę, ofiarę, taniec, naukę, służbę oraz postawę pokory⁷. W późniejszym czasie nastąpiło przesunięcie akcentów. Miejsce ekstatycznego przeżycia zajęła aktywność na rzecz przemiany świata, a wspólnota zajęła miejsce jednostki. Zadaniem człowieka stało się urzeczywistnianie Boga poprzez Jego naśladowanie w działaniu. Tym samym Jego obecność w świecie przybierała konkretne formy⁸. W związku z tym rację ma M. Jędraszewski, który podkreśla, że czyn, naśladowanie i uobecnianie są trzema etapami drogi prowadzącej do żywej religijności człowieka⁹. Autor *Ich und Du* akcentował zwłaszcza motyw „naśladowania Boga”. Jego wyrazem jest doskonalenie się człowieka, aby w ten sposób zbliżyć się do obrazu Boga, na podobieństwo którego został stworzony. Osiąganie owej doskonałości polega na rozwoju wyjątkowych cech naszej osobowości, podążaniu drogami wskazanymi nam przez Boga oraz realizacji atrybutów widocznych w Jego działaniu („middoth”)¹⁰.

W rozwoju myśli Bubera mamy więc do czynienia z przejściem od mistycznego charakteru religijności do akceptacji, jak sam ją określa, „religijności dnia powszedniego”. Momentem przełomowym było pewne wydarzenie z jesieni 1914 r. Po porannym doświadczeniu „ekstazy religijnej”, wizytę złożył mu nieznany młodzieniec o nazwisku Mehe, który przybył z prośbą o pomoc w podjęciu decyzji. Buber nie potrafił się w pełni otworzyć na spotkanie z nim, w związku z czym nie przyniosło ono żadnych efektów. Wkrótce po tym fakcie dowiedział się o śmierci owego młodzieńca. Spotkanie to i owa tragiczna wiadomość były dlań głębokim wstrząsem. Zrozumiał, że religijność nie polega na jakichś wyjątkowych przeżyciach, znaczonych oświeceniem i ekstazą, ale na otwartości wobec konkretnych życiowych wyzwań¹¹.

⁶ M. Buber, *Gottesfinsternis*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 522.

⁷ M. Buber, *Die jüdische Mystik*, w: idem, *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, München und Heidelberg 1963, s. 12–14, 17; idem, *Vom Leben der Chassidim*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 21–31, 33–45.

⁸ M. Buber, *On Judaism*, New York 1967, s. 83–86.

⁹ M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, s. 239.

¹⁰ M. Buber, *Nachahmung Gottes*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 1060–1065; idem, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 719–722.

¹¹ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 21–23; idem, *Zwiesprache*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 186–187.

W przekonaniu Bubera, prawdziwemu Bogu nie chodziło nigdy o stworzenie religii. To świat bożków, którzy są zależni od ludzi. Prawdziwemu Bogu zależy na człowieku, który żyje we wspólnocie z drugim człowiekiem oraz troszczy się o sprawiedliwość i wzajemną pomoc¹². Podobnej natury tezy wysuwał w kontekście relacji między religią a tzw. rzeczywistością „Królestwa Boga”. Mojżesz, prorocy i Jezus mieli na uwadze nie religię, lecz pewien boski stan świata. Nie został on jeszcze osiągnięty, a powstałe religie, które zamiast o niego zabiegać, przyczyniają się do utraty odniesienia różnych wymiarów świata do Boga¹³.

Słusznie więc zauważa B. Baran, że zasadniczym celem religijności było dla Bubera kształtowanie właściwych relacji z ludźmi i przekształcanie świata. W związku z tym żywa relacja z Bogiem winna silnie łączyć się z moralnością, która nie ma jednak jakiegś ściśle określonej formy, ale jest uwarunkowana przez konkretną sytuację¹⁴. Ważna rola przypadałaby wtedy, jak podkreśla Emmanuel Levinas, konkretnemu człowiekowi. Wyakcentowany zostałby tym samym religijny aspekt moralnych relacji międzyludzkich oraz możliwość urzeczywistnienia relacji do niewidzialnego Boga przez dialogiczny zwrot do człowieka¹⁵. Jaki więc byłby wówczas stosunek między religijnością a moralnością? Otóż, biorąc pod uwagę intuicje Nathana Rotenstreichera, należałoby chyba przyjąć, że religijność określałaby istotną postawę człowieka wobec całej rzeczywistości, moralność natomiast byłaby dziedziną obowiązywalności praktycznych imperatywów. Religijność zatem byłaby bliższa postawie odpowiedzi na rzeczywistość, a moralność postawie jej kształtowania¹⁶.

Konsekwencją takiego rozumienia religijności przez Bubera było m.in. odrzucenie podziału świata na sferę *sacrum* i *profanum*. Rozróżnienie to uważał za podstawowy błąd każdej religii¹⁷. Rzeczywistość została tym samym uwolniona od łączności z Bogiem i pozostawiona samej sobie. Konsekwencją tego był swoisty dualizm: tego, co święte i tego, co „nie-święte”, który przyczynił się także do kryzysu człowieka. W dualizmie tym, zdaniem filozofa z Heppenheim, nie chodziło o wyróżnienie dwóch autonomicznych sfer, lecz jedynie dwóch aspektów świata: tego, co uświęcone i tego, co jeszcze nie zostało uświęcone w wyniku działania

¹² M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 417–418.

¹³ M. Buber, *Nachlese*, s. 102–105, 134.

¹⁴ B. Baran, *Z historii „nowego myślenia”*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne* [praca zbiorowa, zbiór tekstów], Kraków 1987, s. 13.

¹⁵ E. Levinas, *Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 320.

¹⁶ N. Rotenstreich, *Immediacy and Dialogue*, RIP 4 (1978), s. 466–467.

¹⁷ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 748; idem, *Mein Weg zum Chassidismus*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 964.

człowieka¹⁸. Dla Bubera nie ma bowiem dwóch części świata, ale tylko jedna rzeczywistość dana człowiekowi¹⁹. Dlatego, gdy odchodzi się w religii od dialogu z Bogiem, gdy oddziela się „życie w świecie” od „życia w Bogu”, to staje się ona dla człowieka „pierwotnym niebezpieczeństwem”²⁰. Człowiek żyje wówczas „bezpłodną duchowością”²¹. W tej sytuacji zadaniem człowieka staje się przejście od tej fałszywej religii, ukierunkowującej człowieka na wykonywanie specjalnych aktów, w specjalnym czasie i miejscu w celu uzyskania korzyści „u góry”, do religii prawdziwej, czyli do pełnego życia konkretnej osoby i wspólnoty w aktualnym świecie. Podstawą prawdziwej religii jest odniesienie do rzeczy, wydarzeń lub osób oraz osiągnięcie integracji swojego „Ja” poprzez dialogiczną relację do nich²². Stanowisko Bubera, podkreślające konieczność uświęcenia świata i sprzeciwiające się istnieniu religii oderwanej od życia codziennego, określa się niekiedy mianem religijnego sekularyzmu²³.

Podział na *sacrum* i *profanum* znalazł swoje przełożenie na relację człowieka do świata. Przykłady tego obecne są chociażby w mistyce lub rytuale. Jeśli człowiek jest powołany do oglądania i naśladowania Boga (*sacrum*), musi wówczas odrzucić całą zmysłową sferę materialną (*profanum*), aby móc zwrócić się ku światu idei i wartości. Człowiek rezygnuje wówczas z odpowiedzialności za różne obszary ziemskiego życia i zamyka się w przestrzeni mistyczno-rytualnej. Następuje wówczas podział na praktyki religijne oraz teren wyjęty z ich wpływu, czego wynikiem jest sekularyzacja całego obszaru nieuznanego za sakralny, w tym polityki, a niekiedy i moralności²⁴.

Tendencja ta związana jest z tym, że niektóre religie odmawiają naszej ziemskiej egzystencji charakteru prawdziwego życia. Traktują rzeczywistość ziemską jako pozór, przez który musimy się przebijać do prawdziwego bytu lub jako przedsięwzięcie do autentycznego świata, któremu nie powinniśmy poświęcać

¹⁸ M. Buber, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, w: idem, *Werke. Dritter Band*, s. 938–940, 945; idem, *Gandhi, die Politik und wir*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 1086; idem, *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*, Berlin 1936, s. 67–68; idem, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, s. 738.

¹⁹ M. Buber, *Nachlese*, s. 195.

²⁰ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, s. 744, 748.

²¹ M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, s. 49.

²² M. Brod, *Judentum und Christentum im Werk Martin Bubers*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, s. 313; L.D. Streiker, *The Promise of Buber. Desulutory Philippics and Irenic Affirmations*, Philadelphia and New York 1969, s. 54; P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, Chicago 1980, s. 185–186.

²³ M. Friedman, *Martin Buber's Influence on Twentieth Century Religious Thought*, Ju 34 (1985), s. 430–431.

²⁴ M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, s. 289–295; idem, *Gottesfinsternis*, s. 585; idem, *Königtum Gottes*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 646; idem, *Nachahmung Gottes*, s. 1055; idem, *On Judaism*, s. 195–196; idem, *Pointing the Way*, New York 1963, s. 28.

specjalnej uwagi. Buber, będący pod wpływem judaizmu, reprezentuje inne podejście. Jego zdaniem, aktywność człowieka na ziemi nie ma mniejszej wagi niż w życiu przyszłym. Istota ludzka już tu i teraz winna scalać oba te światy²⁵.

Religia a objawienie

Wydaje się, że należy zgodzić się z twierdzeniem L.D. Streikera, że Buber nie uznaje raczej czegoś takiego, jak „religia objawiona”. To, co przyjmuje się za objawioną religię jest dla filozofa z Heppenheim wypaczeniem objawienia. Taka religia opiera się na wydarzeniu bezpośredniego spotkania człowieka z „boskim Ty”, ale wszelkie jej rytuały, instytucje, przepisy i dogmaty nie są w nim osadzone. Prowadzi to do swoistego napięcia. Z jednej strony, bez pewnych form życia religijnego może być utracona jego dynamiczna siła, z drugiej natomiast, struktury te przeszkadzają owej żywotnej sile płynącej z momentu objawienia²⁶. Buber dopuszcza więc pewną formę centralizacji i kodyfikacji, o ile nie paraliżuje żywotności wiary²⁷.

Jednym z przejawów wypaczenia objawienia jest, według Bubera, zabieg obiektywizacji „wiecznego Ty”²⁸. Proces ten związany był z powstaniem teologii, która nie jest mową „do Boga”, ale „o Boga”. Bóg staje się w niej przedmiotem myśli i wiary. Zamiast być partnerem dialogu, staje się obiektem myśli. Akt relacji zostaje zastąpiony spekulacją²⁹. Powstanie teologii jako nauki utrzymywało napięcie między „Ty wiecznym”, które zgodnie ze swoją istotą nie może zostać uprzedmiotowione, a pragnieniem ujęcia Boga w schemat pojęć³⁰. Buber wyjaśniał to na dwóch poziomach: człowieka i historii. Człowiek nie zadowala się momentalnym objawieniem istoty boskiej, ale chce mieć ją ciągle do dyspozycji. Czyni więc z Boga obiekt wiary, który trwa w czasie. Jednocześnie szuka dla Niego jakiegoś kontinuum przestrzennego. Wówczas Bóg staje się obiektem kultu, który początkowo podtrzymuje relację, ale z czasem zaczyna ją wypierać. Oznaką tego może być brak osobistej modlitwy czy sformalizowane nabożeństwo. Tymczasem gwarancją trwałości Boga w świecie jest wchodzenie w dialog z każdą istotą stworzoną³¹.

²⁵ M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, s. 737.

²⁶ L.D. Streiker, *The Promise of Buber*, s. 46.

²⁷ M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, s. 415–416.

²⁸ M. Buber, *Ich und Du*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 128.

²⁹ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 524–525; idem, *Ich und Du*, s. 156–157; idem, *Nachlese*, s. 122, 124–125; idem, *Zwei Glaubensweisen*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 749; S. i B. Rome (red.), *Philosophical Interrogations*, New York 1964, s. 97–98.

³⁰ M. Buber, *Ich und Du*, s. 154–155.

³¹ Ibidem, s. 155–160.

Parafrazując słowa Maxa Schelera, Buber zauważa, że człowiek wierzy albo w Boga, czyli w osobowy Absolut, albo w bożki, czyli w jakieś skończone dobro, które przybiera wartość absolutną i staje pomiędzy ludźmi i osobowym Bogiem. Podkreśla, że relacja do owego ubóstwionego dobra skończonego polega z reguły na doświadczeniu i użyciu, co stanowi przeszkodę w ujrzeniu prawdziwego Boga lub grozi funkcjonalnym odniesieniem do Niego³². Wskazuje on przy tym na dwa niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia Boga i religijności człowieka: gnozę i magię. Obejmują one wszelkie ludzkie wysiłki zmierzające do odkrycia tajemnicy boskości lub poddania jej swojej władzy³³.

Dla Bubera oczywistą była fikcyjność Boga jako metafizycznej idei, moralnego ideału czy psychicznej lub społecznej projekcji, będącej wytworem człowieka. Krytyka szła u niego dwutorowo. Z jednej strony dotyczyła próby utożsamiania Boga z jego obrazami. Było to dla niego nie do pomyślenia, ponieważ Bóg objawiał się w różnej formie i zawsze w nowy sposób. Z drugiej strony, krytykuje tzw. mistrzów podejrzeń z racji ich radykalnej relatywizacji wszelkich wyobrażeń Boga. Chcieli oni bowiem, biorąc pod uwagę czynniki biologiczne, społeczne i psychologiczne, dokonać zdemaskowania świata duchowego jako zbitki złudzeń, ideologii i sublimacji. Prowadziło to nie tylko do odrzucenia fałszywych absolutów, lecz także do zupełnej negacji Boga³⁴.

Buber odmawiał religijności walorów poznawczych. Jego zdaniem, prawdziwa religijność żydowska nie polegała na wiedzy (dogmacie i prawach), ale właśnie na przeżyciu właściwej relacji do Boga³⁵. Teologia była dla niego monologiczną formą poznania, w której Bóg traktowany jest jak przedmiot i z którego wyprowadza się inne przedmioty. Naukowe poznanie Boga odbywa się więc w paradygmacie podmiotowo-przedmiotowym. Buber dostrzegł jednak pewną wartość w takim podejściu. Otóż każdy z systemów wiedzy mógł służyć jako drogowskaz, dzięki któremu jednostka wchodziła w dialogiczną relację z Bogiem³⁶. Nie ma więc racji Mordecai M. Kaplan, który uważał, że Buber nie docenił intuicji pragmatystów odnoszących się do traktowania idei jako narzędzia umożliwiającego człowiekowi zbliżenie się do jakiejś rzeczywistości. Do pewnego

³² Ibidem, s. 149.

³³ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 595–596; idem, *Replies to My Critics*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 716–717.

³⁴ M. Buber, *Der Glaube der Propheten*, s. 360n; idem, *Gottesfinsternis*, s. 586–588; idem, *Das Problem des Menschen*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 336n; idem, *Schuld und Schuldgefühle*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 447n.

³⁵ M. Buber, *Die chassidische Botschaft*, s. 744n; idem, *Drei Reden über das Judentum*, s. 12–13. Podkreślają to mocno niektórzy komenatatorzy poglądów Bubera, np. F. Kaufmann, *Martin Bubers Religionsphilosophie*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 180–181; G. Wehr, *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968, s. 64.

³⁶ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 526–527.

stopnia dzielił on z nimi nie tylko przekonanie, że logiczne poznanie i rozum nie są w stanie uchwycić prawdziwej natury życia, ale podobnie jak oni traktował pojęcia i teorie naukowe jako narzędzia naprowadzające na nią³⁷.

Deprecjacja teologii, która jako nauka była dla Bubera wątpliwym rodzajem filozofii, wiązała się z jego przekonaniem, że religijny przekaz możliwy jest wyłącznie w formie paradoksów³⁸. Zdaniem niektórych, znaczenie paradoksu dla zrozumienia istoty relacji religijnej odkrył Buber dzięki Kierkegaardowi³⁹. Język podmiotowo-przedmiotowy, będący narzędziem, za pomocą którego człowiek pragnie wyrazić doświadczenie Boga w bezpośrednim spotkaniu, jest według niego nieadekwatny i powoduje zaciemnienie rzeczywistości⁴⁰. Paradoksy pozwalają natomiast dotrzeć do głębszego wymiaru świata, który jest nieuchwytny w języku podmiotowo-przedmiotowym⁴¹. Podejście to nie rozwiązuje jednak problemu, co słusznie zauważa M.L. Diamond. Po pierwsze dlatego, że nie mamy pewności, że wyrażenia w formie paradoksów lepiej opisują doświadczenie Boga niż inne schematy pojęciowe. Po wtóre, sam twórca filozofii dialogu nie uwolnił się nigdy od myślenia pojęciowego i zastąpił dotychczasowy schemat swoim własnym⁴². Schematów pojęciowych nie można bowiem bagatelizować, na co zwraca uwagę T. Reichert, ponieważ odmawiałoby się wówczas poznaniu cechy intersubiektywności, a przekaz poglądów i doświadczeń oraz ich krytyka stałyby się problematyczne. Tym samym prowadziłoby to do powstania przepaści na linii dialogika–poznanie⁴³.

Rację wydaje się mieć M.M. Kaplan, który zauważa, że radykalne oddzielenie nauki i wiary, myślenia filozoficznego i doświadczenia religijnego jest niepokojącym elementem poglądów Bubera. Bez filozofii nie można bowiem wyjaśnić tradycji religijnej ani też dostosować jej do wymagań czasu. Ponadto tradycja ta ewoluowała w ciągu wieków, do czego również przyczyniła się myśl filozoficzna⁴⁴. Wydaje się, że z czasem autor *Ich und Du* coraz bardziej dostrzegał

³⁷ M.M. Kaplan, *Bubers Einschätzung des philosophischen Denkens und der religiösen Überlieferung*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 239–240.

³⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 535–536.

³⁹ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes. Martin Bubers Werk – Eine Gesamtdarstellung*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, s. 441–446.

⁴⁰ M. Buber, *Die Götter der Völker und Gott*, w: idem, *Werke. Zweiter Band*, s. 1079–1080; idem, *Ich und Du*, s. 168; idem, *Replies to My Critics*, s. 701; G. Schaefer (red.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. III, 1938–1965, Heidelberg 1975, s. 437–438.

⁴¹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 168–169.

⁴² M.L. Diamond, *Dialog und Theologie*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 215, 218–219.

⁴³ T. Reichert, *Martin Buber: „Ich habe keine Lehre...” Erkennen und Weitergabe des Erkannnten im Grundwort Ich-Du*, *Im Gespräch* 6 (2003), s. 17–18.

⁴⁴ M.M. Kaplan, *Bubers Einschätzung des philosophischen Denkens und der religiösen Überlieferung*, s. 241.

potrzebę filozofii w religii. Odwoływał się przy tym do słów Franza Rosenzweiga, który podkreślał, że boska prawda chce być wyblągana dwiema rękami: ręką filozofii i teologii, modlitwą niewierzącego i wierzącego. Działalność niewierzącego (filozofa) ma też swoją wartość. Wyraża się ona w trosce o utrzymanie czystości Transcendencji i relacji religijnej. Obrazy Boga mają pewną rolę do spełnienia w religii jako znaki i wskazówki, ale nie mogą być absolutyzowane, bo wówczas stanowią przeszkodę. Filozof pełni wówczas niezastąpioną rolę „krytycznego ateisty”, wykazującego relatywność wszelkich obrazów, bez czego może grozić niebezpieczeństwo przesądu i bałwochwalstwa⁴⁵.

Podważając poznawczą wartość religii, Buber kwestionuje roszczenia poszczególnych religii do wyłączności. Są one nieuzasadnione, ponieważ żadna z nich nie zawiera prawdy absolutnej. Prezentują one jedynie prawdę ludzką, wyrażającą relację określonej wspólnoty ludzkiej do Boga i będącą opracowaniem boskiego posłannictwa. Tym, co je łączy to oczekiwanie. Z tej racji winny być z sobą związane, aby wyjaśnić człowiekowi, jak winien postępować, żeby zbliżyć się do zbawienia. Ich zadaniem jest odkrywanie woli Boga w danym momencie dziejów świata oraz rozwiązywanie aktualnych problemów z punktu widzenia objawienia. Tymczasem zamiast skoncentrować się na kształtowaniu człowieka i świata, wykazują one tendencję do tego, aby być celem samym w sobie i przesłaniają tym samym prawdziwego Boga⁴⁶.

Zdaniem Gerharda Wehra, Buber wydaje się z jednej strony zwracać uwagę na fakt historycznego uwarunkowania poszczególnych religii, z drugiej natomiast na obecność w każdej z nich tej samej „boskiej rzeczywistości”, której są przejawem. Ten jeden duchowy byt ujmowany jest przez różne wyznania i w różnych językach. Każdy ma do niego dostęp na własnej, jemu tylko właściwej drodze, ale żadna z nich nie może wykluczać innej. Wyrazem powyższych poglądów Bubera było ukazujące się od 1926 r. czasopismo pod znamienym tytułem „Kreatur” (stworzenie) redagowane przez Żyda, protestanta i katolika. Zwracali oni uwagę na pewien wspólny rdzeń każdej religii, którym miała być wiara we wspólny początek, akceptacja świata jako stworzenia i płynąca stąd wspólnota ze wszystkimi stworzeniami⁴⁷.

Jak widać, żywa religijność nie jest w koncepcji Bubera powiązana z religią. Nawet tam, gdzie brakuje przyjęcia doktryny, instytucji czy kultu, możliwe jest życie religijne. Bezbożnym nie jest bowiem ateista, który z tęsknotą przyzywa „Bezimiennego”, lecz człowiek żyjący monologicznie lub ten, kto chce być blisko

⁴⁵ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 537–538.

⁴⁶ M. Buber, *Nachlese*, s. 110–111, 126.

⁴⁷ G. Wehr, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1996, s. 210–212, 216, 219.

Boga, ale odsuwa się w tym celu od świata⁴⁸. W związku z tym słusznie zauważył A. Anzenbacher, że twórca filozofii dialogu preferował żywą i niesprowadzalną do konkretnego wyznania religijność, która ma jednak swoje przełożenie na codzienność⁴⁹. Wydaje się, że sporo racji ma także Pamela Vermes, która zwracała uwagę na to, że Buber starał się akcentować nie zewnętrzne formy (religię), ale raczej istotę (religijność). Istotą tą było życie dialogiczne ze światem. W tym zakresie inspirację stanowił dla niego chasydyzm, z którego zaczerpnął zasadnicze cechy religijności. Należą do nich: immanencja Boga w świecie, pokora, właściwa intencja, cześć, zapał, radość, refleksja, indywidualizm, determinacja, wartość miejsca i czasu oraz jedność życia⁵⁰.

Zagadnienie wiary

Dzieje religijności i religii znaczone są w koncepcji Bubera dwoma ruchami: „rozszerzaniem” i „nawróceniem”. Ruch „rozszerzający” związany jest z losem różnych idei Boga, które mają swoją wartość, o ile pomagają człowiekowi podtrzymać żywą więź z Bogiem. Natomiast w chwili, gdy człowiek zaczyna koncentrować się nie na Bogu, lecz na pojęciu o Nim, tracą swoje znaczenie oraz przyczyniają się do uśmiercenia relacji z istotą boską, a tym samym do fragmentacji całego świata człowieka⁵¹. Przeciwnym ruchem jest nawrócenie, polegające na odnowieniu zdolności relacyjnej i próbie skierowania religii do jej pierwotnych zadań. W procesie tym pozytywną rolę odgrywają prorocy, heretycy i reformatorzy, których życie jest wyrazem walki o odnowę więzi człowieka z Bogiem⁵². Wydaje się, że rację ma Arno Anzenbacher, który podkreśla, że istotą pierwszego ruchu jest przeakcentowanie postawy monologicznej. W wyniku tego dochodzi do uprzedmiotowienia relacji religijnej. Przejawia się to m.in. w asymilacji metafizyki (tworzenie systemów filozoficzno-teologicznych), polityki (rozwój instytucji i władzy), gnozie i magii (podejście funkcjonalne)⁵³. Sam Buber zauważył zresztą, że efektem uprzedmiotowienia religijności jest wymieszanie się kompetencji wiary i polityki oraz religijne usankcjonowanie pewnych celów społecznych⁵⁴.

⁴⁸ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 577; idem, *Ich und Du*, s. 151.

⁴⁹ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 108.

⁵⁰ P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, s. 153–181.

⁵¹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 159.

⁵² M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 528; idem, *Die Lehre vom Tao*, s. 1028.

⁵³ A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 73.

⁵⁴ M. Buber, *Geltung und Grenze des politischen Prinzips*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 1095–1108; idem, *Nachlese*, s. 195.

Jak słusznie zauważa P. Vermes, ruch „rozszerzania” stoi też u podstaw kryzysu wiary, który prowadzi w konsekwencji do kryzysu religijności człowieka. Zwraca ona też uwagę na to, że zagadnienie wiary nie stanowiło częstego przedmiotu refleksji autora *Ich und Du*, który wołał mówić raczej o życiu w dialogu z Bogiem, niż o wierze w Niego⁵⁵. Zdaniem niektórych, znamienne jest, że Buber jako Żyd podjął temat wiary, ponieważ wyznawcy judaizmu skupiają się raczej na prawie⁵⁶. Wydaje się bowiem, że w centrum religijności żydowskiej stoi nie tyle przeżycie wiary, ile czyn wynikający z prawa. Nie chodzi w nim jednak o jakieś tajemnicze działanie, wyrażające łączność z Bogiem, czego przykładem mogą być ofiary ze zwierząt prowadzące w konsekwencji do powstania prawa rytualnego, ale raczej o takie postępowanie, które byłoby przejawem wspólnoty życia z Bogiem. Mielibyśmy z nim do czynienia wówczas, gdy człowiek posiadał intencję ukierunkowującą jego życie na to, co boskie. Wówczas wszystkie jego działania zostałyby niejako podniesione do sfery wieczności. Decydująca byłaby więc nie materia, lecz forma działania. W tej sytuacji nie jest nawet konieczne znoszenie prawa. Zadaniem człowieka pozostawałoby natomiast jego wypełnienie właściwą intencją, odnoszącą każdy czyn do tego, co nieuwarunkowane⁵⁷. Na ciekawą kwestię zwraca uwagę Schalom Ben-Chorin, według którego Buber był przeciwny wszelkiemu prawu, zwłaszcza prawu rytualnemu, z racji moralnego indyferentyzmu. Przybiera ono funkcję pośrednika w kontaktach człowieka z Bogiem, a w religijności nie może być żadnych pośredników. Ponadto ma ono rangę drugorzędną z tej racji, że życie jest bogatsze, niż można to ująć w formie paragrafów. Filozof z Heppenheim był zwolennikiem indywidualizmu religijnego, według którego człowiek jako jednostka, winien otwierać się w swoim życiu na głos objawienia zawarty w Biblii i poza nią. Głos ten bywa jednak zanieczyszczony właśnie przez prawo⁵⁸. Jak zdaje się dalej przekonywać Ben Chorin, Bóg w koncepcji Bubera nie dał ludziom żadnych ostatecznych zarządzeń w formie przepisów, które nie dopuszczałyby rozwinięcia. Nie należy więc mówić o „starym” i „nowym” prawie, ale raczej o przymierzu jako formie żywej więzi z Bogiem⁵⁹.

Jako Żyd, Buber oscylował w swoim życiu między wiarą a prawem. Ostatecznie opowiedział się on po stronie wiary, choć nie obyło się to bez trudności. Ewidentnym tego przykładem jest pewne wydarzenie z jego życia. W *Autobiographische Fragmente* wspomina mianowicie, że został kiedyś zapytany o to,

⁵⁵ P. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, s. 134.

⁵⁶ L. Wachinger, *Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum*, w: J. Bloch, H. Gordon (red.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983, s. 457.

⁵⁷ M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, s. 79–88.

⁵⁸ S. Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966, s. 90–93.

⁵⁹ Ibidem, s. 98.

czy wierzy w Boga. Po chwili wahania udzielił pozytywnej odpowiedzi. Później jednak zaczął się zastanawiać nad prawdziwością swojego wyznania. W końcu doszedł do wniosku, że wierzy w Boga, z którym można nawiązać żywą relację. Natomiast odrzuca taką formę wiary, która czyniłaby z Boga jakiś przedmiot⁶⁰.

Buber zwraca uwagę, że przez sam fakt stworzenia, człowiek jest wezwany do udzielenia Bogu odpowiedzi. Bóg powołuje bowiem do istnienia „Ty” w chwili stworzenia. Człowiek jest wówczas sobą, o ile może być „Ty” dla Boga. Nie chodzi więc w jego życiu o przestrzeganie martwych praw, lecz o udzielenie żywej odpowiedzi⁶¹.

Zdaniem niektórych, w latach 1902–1923, a więc w okresie mistycznym, Buber, analizując fenomen wiary, wyróżniał w niej dwa aspekty: negatywny (doktryna i ryty) i pozytywny (aktywność wyrażająca się w decyzji i czynie, prowadząca do przeżycia jedności z Bogiem w świecie). Na kolejnym etapie swego życia odchodzi on od tego panteizującego ujęcia na rzecz podejścia dialogicznego. Wiara stała się wówczas dla niego życiem w dialogu z rzeczywistością. Jej wzorem są biblijni prorocy, którzy realizowali Królestwo Boga poprzez codzienne życie w wymiarze społecznym. Symbolami natomiast nie są już świątynia i ofiara, lecz lud i sprawiedliwość społeczna⁶². Słusznie zauważa się więc niekiedy, że silny wpływ na akcentowanie przez Bubera społecznego wymiaru wiary miała rodzima religia judaistyczna. Wiara żydowska ujawnia się bowiem niemal wyłącznie w ramach społeczności narodowej, która doświadcza napięcia między wewnętrznym, osobistym doświadczeniem a zewnętrznymi, społeczno-kulturowymi strukturami. Zaprowadzenie harmonii między tymi dwiema sferami często wydaje się być problematyczne⁶³. Maurice S. Friedman podkreśla też, że na późniejsze, dojrzałe rozumienie wiary przez Bubera znaczący wpływ wywarli G. Simmel i S. Kierkegaard. Dla Simmela „wiera w Boga” nie miała nic wspólnego z racjonalnym przekonaniem o Jego istnieniu, ale polegała na wewnętrznej relacji do Niego, przez poddanie uczuć i całego życia⁶⁴. Dla filozofa z Kopenhagi wiara była natomiast relacją obejmującą całe życie, a głównym zadaniem człowieka była troska o jej realizację w codzienności⁶⁵.

Zdaniem Bubera, wiara wymagała więc od człowieka całkowitego zaangażowania. Nie mogła ograniczać się wyłącznie do sfery racjonalnej, która jest tylko fragmentem życia ludzkiego. Tam, gdzie mamy do czynienia z wiarą, tam chodzi

⁶⁰ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 20–21.

⁶¹ M. Buber, *Ich und Du*, s. 96.

⁶² L. Wachinger, *Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum*, s. 457–458, 461.

⁶³ L.J. Silberstein, *Martin Buber: The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, JAAR 2 (1981), s. 217–220.

⁶⁴ M.S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, s. 48.

⁶⁵ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, s. 357–359.

o całe bycie i dzięki takiej postawie jest ona w ogóle możliwa⁶⁶. Echem tych poglądów Bubera jest stwierdzenie, że wiara jest nie tylko uczuciem w duszy człowieka, lecz także wejściem w całą rzeczywistość, bez żadnych wyjątków⁶⁷. Prawdziwą wiarę charakteryzuje więc osobowa wzajemność i wyłączność. Jeśli nie obejmowałaby ona wszystkich wymiarów świata, wówczas przemieniłaby się w pozór⁶⁸.

Źródłem prawdziwej wiary, podobnie zresztą jak i człowieczeństwa, jest więc dążenie do nawiązania relacji wyrażającej się w spotkaniu z innym bytem⁶⁹. Człowiek doświadcza w nim niepojętości i niesamowitości istnienia. Jego udziałem staje się przeżycie tajemnicy bytu, która jawi się jako ze swej natury niepoznawalna. W wyniku tego traci on poczucie bezpieczeństwa, co prowadzi go do poszukiwania trwałego fundamentu swojej egzystencji⁷⁰. Zdaniem Bubera, wiara to jedna z czterech potencji człowieka (poznanie, miłość, sztuka i wiara), za pomocą których przekracza on swoją naturę. Ich głównym celem jest wejście w relację z bytem⁷¹.

U początku wiary stoi według Bubera doświadczenie trwogi i niepojętości tajemnicy, która wskazuje na istotę boską. Jego zdaniem, gdyby była ona poprzedzona przez uczucie miłości, jak chcą tego niektórzy, wówczas groziłoby niebezpieczeństwo wytworzenia sobie bożka, a nie prawdziwego Boga⁷². W związku z tym ma rację Christian Schütz, który nie może pogodzić się z Buberowską interpretacją wiary jako relacji partnerskiej. Takie rozumienie jest niezgodne z danymi biblijnymi, które znajdują swój wyraz w poglądach twórcy filozofii dialogu. Podkreślony jest w nich bowiem swoisty dystans między Bogiem a człowiekiem. Kategorię partnerstwa można przyjąć jedynie w ograniczonym wymiarze. Sprzeciwiają się jej takie fenomeny, jak: strach, bojaźń, cierpienie, posłuszeństwo czy władza Boga⁷³.

Buber wyróżnia dwie odmiany wiary. Jeden typ polega na zaufaniu opartym na kontakcie z kimś, choć tego zaufania nie można dostatecznie uzasadnić. Drugi natomiast na uznaniu pewnego stanu rzeczy za prawdziwy⁷⁴. Należałoby się

⁶⁶ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 653.

⁶⁷ M. Buber, *Autobiographische Fragmente*, s. 23; idem, *Gottesfinsternis*, s. 505; idem, *Nachlese*, s. 132.

⁶⁸ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 247; idem, *Nachlese*, s. 233–234.

⁶⁹ M. Buber, *Nachlese*, s. 118.

⁷⁰ M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 529. Zwraca na to uwagę także J. Speck, *Martin Buber: Die Aporie des Dialogischen*, w: *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV (Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)*, Göttingen 1981, s. 66.

⁷¹ M. Buber, *Der Mensch und sein Gebild*, w: idem, *Werke. Erster Band*, s. 438–440.

⁷² M. Buber, *Gottesfinsternis*, s. 530.

⁷³ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 422–424.

⁷⁴ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 653, 654.

zgodzić w tym miejscu z przekonaniem Adama Żaka, że typy te są raczej odpowiednikami podstawowych dla jego filozofii założeń niż wynikiem pogłębionych badań biblijnych⁷⁵.

Zdaniem Bubera mamy więc do czynienia z konfliktem między dwiema formami wiary: chrześcijańską (pochodzenia greckiego) „pistis” (propozycjonalna) i żydowską „emuna” (zaufanie)⁷⁶. Żydowski filozof poddaje krytyce jej pierwszą wersję z powodu oderwania jej od żywego doświadczenia i sprowadzenia do poznania. Zdaniem komentatorów poglądów Bubera, proces ten obarczony jest trudnościami na kilku poziomach: hermeneutycznym (trudność z przełożeniem symboliczno-mitycznego języka objawienia na racjonalny dyskurs), egzystencjalnym (oderwanie od życia) oraz poznawczym (problem aplikacji prawdy objawienia, która jest także dziełem człowieka znaczonego skończonością i historycznym uwarunkowaniem)⁷⁷. Niektórzy słusznie podkreślają, że dychotomii powyższej nie da się jednak utrzymać przynajmniej z czterech racji: „pistis” znaczy właściwie to samo, co „emuna”; wiara w fakty historyczne („wiara, że...”) stanowi podstawę żydowskiej religijności; w czasach antycznych nie było mowy o „wierze, że...” w języku hebrajskim; słowo „emuna” w Biblii hebrajskiej nie jest najwłaściwsze na określenie wiary Żyda⁷⁸.

Pomijając powyższe trudności, należałoby zgodzić się z Davidem Flusserem, że dwa typy wiary nie przesadzają o różnicy między judaizmem i chrześcijaństwem. Występują one bowiem w granicach samego chrześcijaństwa, gdzie stanowią swoistą całość i z tej racji nie można ich radykalnie oddzielać⁷⁹. Trzeba od razu zaznaczyć, że rozumienie chrześcijaństwa i jego ujęcia wiary związane jest z tym, co Buber przejął od Kierkegaarda i chrześcijaństwa reformowanego w tej postaci, w jakiej istniało w pierwszej połowie XX w. Charakteryzowało się ono wówczas lekceważeniem roli uczynków człowieka, podziałem ludzi na wybranych i odrzuconych, rozróżnieniem między wiarą Jezusa a wiarą w Jezusa, podkreślaniem roli Jezusa jako pośrednika w wierze oraz akcentowaniem roli jednostki kosztem wspólnoty⁸⁰.

Głównym zarzutem według M.S. Friedmana, jaki Buber podnosi wobec wiary w sensie „pistis” jest to, że znosi ona bezpośredniość relacji między Bogiem

⁷⁵ A. Żak, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 8–10.

⁷⁶ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 779, 781.

⁷⁷ E. Brunner, *Judentum und Christentum bei Martin Buber*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *Martin Buber*, s. 308–310; K. Tarnowski, *Uśłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 21, 303–307.

⁷⁸ D. Flusser, *Bubera „Dwa typy wiary”*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, s. 167–169, 172; J.M. Oesterreicher, *The Unfinished Dialogue. Martin Buber and the Christian Way*, Secaucus 1986, s. 92.

⁷⁹ D. Flusser, *Bubera „Dwa typy wiary”*, s. 197, 201.

⁸⁰ L. Wachinger, *Bubers Glaubensbegriff als Kritik am Christentum*, s. 462–465. Wspomina o tym także A. Żak, *Dwoistość bycia – dwoistość wiary*, s. 11–12.

i człowiekiem⁸¹. Pojawia się pośrednik w postaci sądu, w którym człowiek uznaje za prawdziwy jakiś stan rzeczy, bez możliwości wystarczającego uzasadnienia tego sądu. Brak odpowiedniego dowodu charakteryzuje także wiarę w sensie „emuna”, która odgrywa decydującą rolę w religijności, opierającą się na zaufaniu do kogoś, a nie dotyczącą akceptacji żadnych treści. Obie więc formy wiary znaczone są brakiem wystarczającego dowodu, który nie jest wynikiem słabości ludzkiego myślenia, lecz specyfiką relacji do tego, komu ufam lub co uznaję za prawdziwe. W obu przypadkach racje rozumowe nie mogą być decydujące, chociaż stanowią element aktu wiary, obok innych władz człowieka⁸². Buberowska koncepcja dwóch typów wiary pokazuje ponadto, że człowiek ociera się w niej o jakiś paradoks. Wynika on ze sposobu, w jaki człowiek spotyka się z Bogiem. Z jednej strony spotkanie to jest jednorazowe, niedające się udowodnić, beztreściowe, z drugiej zaś strony możliwy jest jakiś sposób ujęcia go w sądach⁸³.

Kryzys, będący znamieniem czasów współczesnych, nie ominął według Bubera obu form wiary. Kryzys wiary jako relacji zaufania, mającej swoje źródło w dziejach ludu, polega na rozbiciu go na wspólnotę religijną i naród, które są powiązane jedynie strukturalnie, a nie organicznie. Natomiast kryzys wiary jako przyjęcia czegoś za prawdę, będącej wynikiem dziejów jednostki, polega na rozdzieleniu egzystencji na sferę osobistą i publiczną. Prowadzi to w konsekwencji do konfliktu między dążeniem do uświęcenia jednostki i brakiem zgody na to we wspólnocie⁸⁴.

Kryzys obu typów wiary prowadzi więc do rozbicia życia człowieka i wspólnoty. A trzeba mieć na uwadze, jak podkreślają to niektórzy komentatorzy, że istotną cechą Buberowskiego rozumienia wiary jest jedność. Nie może być więc żadnego rozdzielenia w życiu, lecz musi ona przenikać każdy jego wymiar (rodzinę, wspólnotę, państwo, ekonomię, politykę). Wszelki podział jest zabroniony z tej racji, że jest wyrazem ucieczki od zadania realizacji idei Królestwa Boga na ziemi. Stąd też bierze się duża sympatia Bubera do proroków, którzy przypominali o tym ludziom i jednocześnie niechęć do przedstawicieli nurtu apokaliptycznego, kierujących uwagę człowieka ku eschatologicznej przyszłości. Buber przypominał, że warunkiem zjednoczenia świata jest integracja samego człowieka, ponieważ tylko wówczas może zrealizować swoje zadanie przed Bogiem⁸⁵.

⁸¹ M.S. Friedman, *Martin Buber's View of Biblical Faith*, JBR 1 (1954), s. 11.

⁸² M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 654. Por. także A. Anzenbacher, *Die Philosophie Martin Bubers*, s. 74; M. Brod, *Judentum und Christentum im Werk Martin Bubers*, s. 318–319; D.J. Moore, *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*, New York 1996, s. 3.

⁸³ M. Buber, *Nachlese*, s. 131. Pisał o tym obszerniej Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 457, 462.

⁸⁴ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, s. 779–782.

⁸⁵ H.U. von Balthasar, *Martin Buber and Christianity*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, s. 347–349, 350; N.N. Glatzer, *Buber as an Interpreter of the Bible*, w: P.A. Schilpp, M. Friedman (red.), *The Philosophy of Martin Buber*, s. 372–375.

Według Bubera, zadaniem więc wiary żydowskiej jest integracja człowieka i całego jego życia. Będzie ona możliwa tylko wówczas, gdy człowiek odniesie całą swoją egzystencję do „wiecznego środka” (istoty boskiej), czemu towarzyszyć winna postawa zaufania i oddania⁸⁶.

Na tle powyższych twierdzeń można lepiej zrozumieć, na czym polega monoteizm i politeizm w Buberowskiej koncepcji wiary. Zdaniem Bubera, człowiek określający siebie mianem monoteisty, rozpoznaje różne, często sprzeczne sytuacje, jako wyraz działania tego samego Boga. Wiara w jednego Boga jest więc nie tyle sprawą intelektu, ile całej egzystencji człowieka. Określają ją takie terminy, jak jedność, jedyność, całość, wyłączność. Monoteizm stanowi więc wypowiedź nie o Bogu i Jego relacji do nas, ale raczej o człowieku i jego wyłącznym odniesieniu do jedynego Boga⁸⁷. Kto bowiem zwraca się do swojego Boga mianem „Ty”, nie może jednocześnie akceptować takich obszarów życia, które byłyby od Niego oddzielone, musi wszystkie Jemu podporządkować. Monoteista rozpoznaje we wszystkim Boga, którego doświadcza jako swojego „naprzeciw”. Jedyność w monoteizmie nie jest więc jedynością „egzemplarza”, lecz jedynością punktu odniesienia w relacji „Ja–Ty”. Winno to znaleźć wyraz w całości życia. Politeista natomiast absolutyzuje każdą formę objawienia się boskiej tajemnicy w różnych wydarzeniach, co prowadzi w konsekwencji do wytworzenia bożków⁸⁸. Jak trafnie podkreśla Ch. Schütz, Buber rozumie monoteizm nie jako teoretyczny wynik spekulacji, ale raczej efekt sposobu życia i działania. W jednego Boga wierzy ten, kto odkrywa Go w każdym obszarze swej egzystencji i każdy z nich Jemu przyporządkowuje. Buberowski monoteizm ma zatem ostatecznie swoje źródło w człowieku, a nie w Bogu⁸⁹.

Zakończenie

Buberowskie poglądy dotyczące religii i religijności można różnie zaklasyfikować. Jasno widać w nich elementy występujące chociażby w myśli G. Simmela, H. Bergsona czy S. Kierkegaarda. Niektórzy umieszczają je w ramach dwudziestowiecznej tendencji filozoficznej zwanej „zwrotem ku językowi”. Oprócz analiz języka religijnego, które miały miejsce na gruncie założeń (neo)pozytywistycznych (tzw. Koło Wiedeńskie) oraz hermeneutyki (Ernst Cassirer, Paul Ricoeur),

⁸⁶ M. Buber, *Ich und Du*, s. 146.

⁸⁷ M. Buber, *Königtum Gottes*, s. 628–630. Na ten aspekt poglądów Bubera zwraca uwagę zwłaszcza Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 362.

⁸⁸ M. Buber, *Königtum Gottes*, s. 629; idem, *Zwei Glaubensweisen*, s. 749.

⁸⁹ Ch. Schütz, *Verborgenheit Gottes*, s. 364.

mamy również do czynienia z analizami języka religijnego dialogu, które występują u Hermanna Cohena, F. Rosenzweiga i właśnie u M. Bubera. Skoncentrowali oni swoją uwagę nie na strukturze i sferze znaczeń, lecz na sytuacji egzystencjalnej stwarzanej przez szeroko rozumianą mowę⁹⁰.

Właśnie ów wymiar egzystencjalny dochodzi do głosu w poglądach Bubera, gdy wyróżnia on sztywną i sformalizowaną religię oraz dynamiczną i żywą religijność. Krytyka dopuszczona w odniesieniu do religii dotyczy głównie jej charakteru przedmiotowego, którego konsekwencją jest oderwanie od wymagań życia i ograniczenie jej do wydzielonej sfery *sacrum* opanowanej przez tradycję, kult i instytucje. Preferowana natomiast przez Bubera religijność opierała się początkowo na egzystencjalnym doświadczeniu wewnętrznej jedności, będącej wynikiem aktywności człowieka zmierzającej do przemiany świata. Związana była w sposób istotny z moralnością, co decydowało o jej życiowej doniosłości. Religijność dotyczyła tego, co istotne w duchowym życiu człowieka, czyli dialogicznego odniesienia do świata, w którym immanentnie obecny jest Bóg. Perspektywa ta pozwalała Buberowi dokonać oceny różnych wymiarów życia religijnego. Przede wszystkim widać to w uznaniu religii za uwarunkowany historycznie wytwór człowieka oraz negacji jej roszczeń do ekskluzywizmu i absolutności, następnie przejawia się to w deprecjonowaniu teologii jako formy obiektywizacji żywego objawienia na rzecz życiowej relacji, negowaniu poznawczego aspektu religii na korzyść doświadczenia, opowiedzeniu się po stronie wiary kosztem sztywnych reguł prawa, preferowaniu wiary opartej na osobowym zaufaniu i oddaniu całego życia Bogu zamiast wiary bazującej na poznaniu prawdy o boskiej rzeczywistości, oparciu wiary na uczuciu trwogi w obliczu świata, a nie miłości bóstwa, w końcu w rozumieniu religijnego monoteizmu i politeizmu w sensie punktu życiowego odniesienia się człowieka.

Naturalnie niektóre intuicje Bubera są dość ryzykowne i, jak się wydaje, nie odpowiadają faktom, np. negacja nadnaturalnej genezy religii lub jej wartości poznawczej. Można też spierać się odnośnie do sensowności dokonanych przez Bubera dystynkcji i doszukiwać się ich źródeł nie tyle w określonych zjawiskach, ile w jego uprzednich założeniach filozoficznych (zasadzie monologicznej i dialogicznej). Wydaje się jednak, że warto spojrzeć na jego myśl przychylnym okiem i dowartościować mające w niej swój wyraz zasadnicze dążenie Bubera, jakim było odnowienie żywej więzi człowieka z rozumianym jako fundament rzeczywistości Bogiem w realiach codziennego życia (akonfesyjna religijność), a nie jej ograniczenie jedynie do wąskiej sfery ludzkiej egzystencji (religia). Ostateczną konsekwencją tego procesu byłoby bowiem jej obumarcie.

⁹⁰ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 47, 50.

Na zakończenie warto nadmienić, że powyższe intuicje Bubera nie pozostały bez odzewu. Jak podkreślają niektórzy, bardzo dobrym przykładem oddziaływania Buberowskich myśli jest tzw. teologia dialektyczna, której reprezentantami są myśliciele głównie ewangeliccy tej miary, co Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Karl Barth, Paul J. Tillich, Dietrich Bonhöffer, Rudolf Bultmann czy Wolfhart Pannenberg. Wpływ poglądów autora *Ich und Du* widoczny jest u nich w wykrystalizowaniu się nowych kategorii językowych w oparciu o relację dialogiczną i zastosowaniu ich do opisu Boga (kategoria głosu, a nie obrazu), człowieka (przeżycie rzeczywistości, orientacja życia na „Ty”) i objawienia religijnego (dialog)⁹¹.

THE PHENOMENON OF RELIGION IN THE THOUGHT OF MARTIN BUBER

(SUMMARY)

The paper is an attempt to analyze the phenomenon of religion in the thought of Martin Buber (†1965). The author comes from a fundamental distinction for Buber between religion (based on tradition, worship and institutions static relationship to God) and religiosity (living and creative reference to God in the world). Then are presented the main ideas of Buber: recognition of religion as a product of historically conditioned human activity, denial of claims of the representatives of the specific religion to exclusivism, depreciation of theology as a form of objectification of the living revelation, denial of the cognitive aspect of religion, preference of faith based on trust in God, rejection of religious law, the concept of monotheism and polytheism as a reference point in life. Buber is presented as a supporter of the non-confessional religion as the living relationship to the world and his divine foundation.

DAS PHÄNOMEN DER RELIGION IM DENKEN VON MARTIN BUBER

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel ist ein Versuch, das Phänomen der Religion im Denken von Martin Buber (†1965) zu analysieren. Der Autor verweist auf einen fundamentalen Unterschied zwischen Religion (basierend auf Tradition, Gottesdienst und Institutionen statische Beziehung zu Gott) und Religiosität (lebendiger und kreativer Bezug auf Gott in der Welt). Dann sind die Hauptideen von Buber vorgestellt: Anerkennung der Religion als ein Produkt der historisch bedingten menschlichen Tätigkeit, Bestreiten der Exklusivität, Beschreibung der Theologie als eine Form der Objektivierung der lebendigen Offenbarung, Leugnung des kognitiven Aspektes der Religion, Ablehnung des religiösen Rechts, Konzept des Monotheismus und Polytheismus als Bezugspunkt im Leben des Menschen. Buber wird als Vertreter der akonfessionellen lebendigen Religion vorgestellt.

⁹¹ E. Brinkschmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirchen 2000, s. 59–74; M.S. Friedman, *Martin Buber's Influence*, s. 429–431; M. Leiner, *Martin Buber und Friedrich Gogarten*, Im Gespräch 3 (2001), s. 26–29; M. Weinrich, *Die Bedeutung Martin Bubers für Theologie und Kirche. Denker, Erzähler, Sprecher, Gesprächspartner*, w: W. Licharz, H. Schmidt (wyd.), *Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, t. 2, *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, Frankfurt a. M. 1989, s. 245–253.

Ks. Zdzisław Kieliszek
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Aktualność historiozofii

Słowa kluczowe: historiozofia, filozofia dziejów, dzieje, historia, przeszłość, teraźniejszość, przyszłość, wydarzenie, proces.

Key words: historiosophy, philosophy of history, acts, history, past, present, future, event, process.

Schlüsselworte: Historiosophie, Philosophie der Geschichte, Geschichte, Historie, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Begebenheit, Vorgang.

Wprowadzenie

Przebieg i sens procesu dziejowego niemal od zawsze wzbudzał zainteresowanie ludzi. Już w starożytności zaczęto poszukiwać praw „kierujących” historią, a także próbowano ustalić, w jaki sposób poszczególne czynniki wpływają na rozwój ludzkich dziejów i je wyjaśniają. Wśród znaczących w skali ogólnoswiatowej myślicieli, którzy zajmowali się tą problematyką, można by wymienić np. Tukidydesa (ok. 460 – ok. 396 przed Chr.), św. Augustyna (354–430), Joachima z Fiore (ok. 1132 lub 1145 – ok. 1202), Georga W.F. Hegla (1770–1831), Karola Marksa (1818–1883), Oswalda Spenglera (1880–1936), Arnolda J. Toynbee’ego (1889–1975), Feliksa Konecznego (1862–1949), Samuela P. Huntingtona (1927–2008) czy też Francisa Fukuyamę (ur. 1952). Problematyką przebiegu i sensu ludzkich dziejów żywo interesowali się również liczni polscy badacze. Oprócz wspomnianego F. Konecznego, pewien wkład do badań nad tymi zagadnieniami wnieśli tacy autorzy, jak: Hugo Kołłątaj (1750–1812), Stanisław Staszic (1755–1826), Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853), August Ciesz-

kowski (1814–1894), Marian Zdziechowski (1861–1938) oraz Wincenty Lutosławski (1863–1954)¹.

W języku polskim w odniesieniu do ogólnych rozważań nad sensem dziejów oraz praw rządzących tymi dziejami niemal powszechnie przyjęto termin „historiozofia”. W innych językach stosuje się raczej pojęcie „filozofia dziejów”, względnie „filozofia historii”. Współczesny włoski badacz, zajmujący się tą problematyką, Fabrizio Ferrazzi (1950–2011), zwraca uwagę na interesującą kwestię:

W języku kultury polskiej termin *historiozofia* ma częste zastosowanie. Chcąc go [...] użyć, nie należy rozumieć go jako [prostego – Z.K.] odpowiednika *filozofii historii* [*filozofii dziejów* – Z.K.], ponieważ ten ostatni termin w języku filozofii europejskiej odnosi się raczej do prób rekonstrukcji procesu historycznego zgodnie z rozwojem logiki jednostkowej. Należy go raczej rozumieć jako *wiedzę o Historii*, umiejętność patrzenia na to, co trwa w historycznym czasie, na jego punkty zwrotne i, wreszcie, jako dostrzeganie w nim obecności metafizycznych i duchowych znaczeń².

Mimo niewątpliwie bogatej tradycji, refleksja historiozoficzna – rozumiana, w duchu przytoczonej wyżej uwagi włoskiego badacza, jako ogólne rozważania nad przebiegiem procesu dziejowego, a także odkrywanie sensu historii, charakteru i znaczenia praw dziejowych oraz czynników ich rozwoju – wzbudza obecnie co najmniej zakłopotanie, jeśli nawet wprost się jej nie lekceważy. Zauważalna we współczesnej filozofii niechęć do rozważań historiozoficznych zachęca do postawienia pytań typu: Czy podnoszone – częstokroć niezwykle gwałtownie – zastrzeżenia wobec historiozoficznej refleksji są trafne i uzasadnione? Czy rozważania historiozoficzne mają prawo do istnienia w obszarze badań filozoficznych?

W niniejszych rozważaniach zostanie podjęta próba udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania. W tym też celu najpierw będą zarysowane najważniejsze zarzuty, jakie współcześnie są stawiane historiozoficznemu myśleniu. Następnie zostanie zbadana ich trafność, a także zasadność, gdyż przytoczone będą odpowiednie kontrargumenty. Na tej podstawie – w podsumowaniu – zostanie wskazane, czy i dlaczego potrzeba uprawiania historiozofii jest nadal aktualna.

¹ Syntetyczne przedstawienie różnorodności i niezwyklej złożoności całej tradycji badań nad przebiegiem oraz sensem ludzkich dziejów zob. np. S. Kamiński, P. Moskal, *Dziejów filozofia*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 794–806; E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2007. Omówienie zaś znaczenia i udziału w tej refleksji polskich myślicieli zob. np. M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów*, Toruń 2004.

² Cyt. za: M.N. Jakubowski, *Ciągłość historii i historia ciągłości*, s. 8 (przyp. 3). Więcej na temat subtelności różnic między terminami „historiozofia” i „filozofia dziejów” zob. P. Wasyluk, *Filozofia dziejów, historiozofia czy filozofia historii? Próba definicji*, *Diametros* 32 (2012), nr 2, s. 215–231.

Współczesne zastrzeżenia wobec myślenia historiozoficznego

Można dostrzec przynajmniej kilka (pięć) znamion, wzajemnie na siebie nachodzących, współczesnego lekceważenia historiozofii bądź zakłopotania, jakie ona wywołuje.

Po pierwsze, pytania o sens historii czy też o kierujące nią uniwersalne i niezmiennie prawa nie są już traktowane ani jako aktualny, ani też jako ważny temat filozofii. Różnorakie całościowe ujęcia i objaśnienia dziejów uważa się raczej za dorobek minionych wieków czy nawet ostatnich dekad niż problem, który obecnie należałoby z jakichś teoretycznie bądź praktycznie doniosłych powodów zgłębiać i rozwijać. Często wręcz ogłasza się nawet bezpowrotny koniec tradycji myślenia historiozoficznego. Klasycznym przykładem takiego stosunku do historiozofii jest Gianni Vattimo (ur. 1936), włoski filozof i estetyk, przedstawiciel hermeneutyki postmodernistycznej. W niewielkim piśmie *Postnowoczesność i kres historii* postuluje on porzucenie i nieaktualność historiozoficznego spojrzenia na dziejowe wypadki. Jego zdaniem historii nie da się przedstawić w formie opowieści układającej się w logiczny ciąg zdarzeń, zaś dzieje są najwyżej chronologią, niczym więcej³. W podobnym duchu wielokrotnie wypowiada się też inny przedstawiciel postmodernizmu Jean-François Lyotard (1924–1998). Dochodzi on do wniosku (np. prace *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* czy *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*), że obecnie należy odrzucić wszelkie wielkie metafizyczne narracje, których przejawami są również historiozoficzne interpretacje dziejów, jako próby całościowego objaśnienia rzeczywistości. Skłonność do uniwersalizacji i tworzenia jednolitej sensownej wizji świata jest bowiem zasadniczym źródłem nietolerancji poszczególnych społeczności, preferujących różnorodne metafizyczne narracje, wobec siebie nawzajem.

Po drugie, istotnym przejawem lekceważenia i niedoceniań przez niektórych współczesnych badaczy rozważań historiozoficznych zdaje się być niemal całkowita utrata swoistego zaufania do dziejów. Zdaniem krytyków historiozoficznego myślenia należy porzucić ufność, że ludzkości wraz z rozwojem dziejów raz na zawsze uda się rozwiązywać określone problemy. Na tak rozumiany brak zaufania do dziejów miały wpływ przede wszystkim doświadczenia II wojny światowej oraz ogłoszone przez Thomasa S. Kuhna (1922–1996) dzieło *Struktura rewolucji naukowych* (1962), w którym autor dogłębnie zakwestionował przekonanie o kumulatywnym postępie nauki. O ile wcześniej z reguły postrzegano

³ Zob. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. B. Stelmaszczyk, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1997, s. 132–134.

historię jako przebieg, w trakcie którego ludzkość – mimo pojawiających się rozmaitych niepowodzeń – generalnie rozwija się, o tyle obecnie w obliczu różnych katastrof czy też dramatów, które ciągle na nowo nękają ludzkie społeczności, zatracone zostało przez wielu myślicieli nawet umiarkowane optymistyczne spojrzenie na historię. Przyszłość często jawi się im nie tylko jako nieznana, co bardziej jako mroczna, jak np. w dziele *Nowe średniowiecze* zauważa Mikołaj Bierdiajew (1874–1948), rosyjski zwolennik personalizmu i egzystencjalizmu⁴. W duchu katastrofizmu nierzadko podkreśla się ponadto, że w przyszłym toku dziejów ludzkość będzie doświadczała różnorodnych przejawów zła, częstokroć nawet znacznie gorszych niż w przeszłości czy też obecnie. Szczególnie w ostatnich latach „przepowiednie” różnego rodzaju nieszczęść, na jakie ludzkość musi być przygotowana, poczynając od globalnego ocieplenia czy wybuchów wulkanów, poprzez zapaść ekonomiczną, a skończywszy na ogólnoswiatowym konflikcie nuklearnym – cieszą się ogromną i wprost zadziwiającą popularnością⁵.

Po trzecie, kwestionuje się konieczność pytania o czynniki wpływające na przebieg dziejów i wyjaśniające sam proces. Przykładowo przywoływany już sztandarowy współczesny kontestator historiozoficznego myślenia G. Vattimo zauważa, że skoro z reguły refleksja historiozoficzna prowadzi do snucia katastroficznych wizji upadku i zagłady ludzkości lub niszczyielskiej (zbrojnej) rywalizacji między poszczególnymi społecznościami, to w ogóle nie było warto dotychczas podejmować tej refleksji ani też nie ma potrzeby dalszego rozwijania historiozoficznej tradycji⁶. Według krytyków wszystkie historiozoficzne projekty są ponadto ze swej natury naznaczone błędem poznawczym. W historiozoficznych koncepcjach – jak twierdzi np. Jacques Derrida (1930–2004), francuski filozof postmodernistyczny – dzieje zawsze są przedstawiane jako „zerwane”, tzn. nieuchronnie zmierzające do absolutnego końca, czy też jako tragiczne, czyli wieńczące się jakąś totalną katastrofą⁷. Według tego rodzaju krytyków nie jest to adekwatne przedstawianie charakteru historii. Ich zdaniem wprawdzie trudno zaprzeczać, że w ludzkie dzieje wpisane są nieszczęścia, ale żadne z nich nie może być rozumiane jako raz i na zawsze kończące historię. Wszelkie już uobecnione katastrofy były, a każda katastrofa nadchodząca jest jedynie zapowiedzią kolejnych kataklizmów. Żadne z nieszczęść nie może być więc ujmowane jako ostateczne. Zdaniem krytyków historiozoficznego spojrzenia na dzieje „ogólną historię porusza

⁴ Zob. M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997, s. 15. Więcej na temat rozumienia przez samego M. Bierdiajewa sensu przebiegu dziejów zob. np. J. Jakubowski, *Zagadka „nowego średniowiecza” Mikołaja Bierdiajewa*, *Filo-Sofija* 1 (2001), s. 225–236.

⁵ Analizę uzewnętrzeń, przyczyn i konsekwencji tego zjawiska zob. R. Cascioli, A. Gaspari, 2012. *Katastrofizm i koniec czasów*, tłum. M. Masny, Kraków 2011.

⁶ Zob. G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, s. 144.

⁷ Zob. J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris 1983, s. 70.

mechanizm *znowu*”⁸, czego zdają się nie dostrzegać różnej maści historiozofowie. Wskazuje się z tej też racji – jak czyni np. współczesna polska filolog Bernadetta Żynis – że jeśli już refleksja historiozoficzna miałaby być dalej uprawiana, to raczej musiałby zmierzać do tego, by ludzkość dzięki niej otrzymała „natchnienie” pozytywną wizję dziejów, w której historia jawić się będzie jako otwarta i „nęcąca” człowieka realizacją coraz to nowych celów, a także dająca nadzieję na ostateczne wyzwolenie od różnorodnych postaci zła, a nie „strasząca” wizją nieuchronnej zagłady⁹.

Po czwarte, dla wielu współczesnych nie mają żadnego – ewentualnie większego – znaczenia ani ich historyczne „korzenie”, ani tym bardziej nie liczy się dla nich kształt przyszłości, która uważana jest za zbyt odległą i niepewną, by warto było się nią „na serio” zająć. Znaczna część współczesnych żyje tylko „tu i teraz”, zaspokajając wyłącznie potrzeby związane z życiem codziennym. Oczywiście jest, że człowieka skupionego jedynie na „tu i teraz” trudno zainteresować jakimkolwiek historiozoficznym przesłaniem¹⁰. Intrygującym zobrazowaniem intelektualnej postawy nastawionej tylko na „tu i teraz” jest koncepcja absolutnego czasu teraźniejszego jako estetycznej kategorii pozwalającej uchwycić właściwy sens literackiego dzieła. W książce *Absolutna teraźniejszość* koncepcję tę prezentuje niemiecki literaturoznawca Karl H. Bohrer (ur. 1932). Jego zdaniem fantazję literacką należy traktować jako całkowicie wolną od historycznych uwarunkowań epoki, w której powstała, a także aktu estetycznego nie należy rozpatrywać jako procesu o strukturze „wcześniej-teraz-później”, gdyż jest on za każdym razem absolutnie momentalny i nie jest niczym uwarunkowany. Konsekwencją takiego rozumienia dzieła literackiego i aktu estetycznego – niemiecki badacz wyraźnie podkreśla, że za nią się opowiada – jest wielce kontrowersyjna teza, że możliwe jest całkowite uwolnienie się w tworzeniu i interpretowaniu poszczególnych dzieł literackich nie tylko od jakiegokolwiek historiozoficznego spojrzenia na ludzkie dzieje, ale nawet od jakichkolwiek najbardziej elementarnych fundamentów metafizycznych¹¹.

⁸ Zob. T. Sławek, *Morze i ziemia. Dyskursy historii*, w: W. Kalaga, T. Sławek (red.), „*Facta ficta*”. Z zagadnień dyskursu historii, Katowice 1992, s. 23–54 (cyt. s. 47).

⁹ Zob. B. Żynis, *Anioł Historii – demon historii*, Świat Tekstów. Rocznik Słupski 9 (2011), s. 202.

¹⁰ Coraz częściej, zwłaszcza w massmediach, podnosi się tę kwestię i problemy z nią związane. Zob. np. J. Darski, *Wykorzenieni ćwierćinteligenci z aspiracjami*, Gazeta Polska 40 (2011), z 5 października, <http://www.gazetapolska.pl/9396-wykorzenieni-cwiercinteligenci-z-aspiracjami> (5.02.2013); B. Wildstein, *Bezideowość polityki polskiej*, Rzeczpospolita 49 (2010), z 27–28 lutego, http://archiwum.rp.pl/artykul/928571_Bezideowosc_polityki_polskiej.html (5.02.2013); J. Heilbrunn, *Targowisko próżności*, przeł. T. Bieroń, <http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/77385,targowisko-proznosci.html> (5.02.2013).

¹¹ Zob. K.H. Bohrer, *Absolutna teraźniejszość*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2003 (zwłaszcza s. 2, 156).

Po piąte, liczni badacze za metodologicznie i merytorycznie niewiarygodne uważają – właściwe każdej postaci historiozoficznego myślenia – zarówno nawiązywanie do przeszłości w celu objaśnienia teraźniejszości, jak również zarysowywanie (przewidywanie) przebiegu przyszłości na podstawie dotychczasowych dziejów. Wskazuje się przede wszystkim, że historiozofowie zwykle analizują oraz interpretują poszczególne wydarzenia i procesy dziejowe z perspektywy zakładającej istnienie jakiegoś abstrakcyjnego „tamtego świata” (tzn. rzeczywistości ponadnaturalnej czy nadprzyrodzonej, sfery apriorycznej itp.), który miałby stanowić pozahistoryczną, jednolitą i niezmienną ramę odniesienia czy też być celem dziejących się w konkretnym czasie i przestrzeni wydarzeń. Klasycznym przykładem autora, który w swych pracach poddał dogłębnej metodologiczno-merytorycznej krytyce myślenie historiozoficzne, jest niemiecki filozof Karl Löwith (1897–1973). W książce *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów* zauważa on, że uprawiana przez poszczególnych autorów historiozofia jest zawsze w prostej linii spadkobierczynią myślenia biblijnego, a zwłaszcza eschatologicznej optyki Nowego Testamentu. K. Löwith przekonuje, że opierające się na nadprzyrodzonych przesłankach objaśnianie dziejów nie może być traktowane ani jako racjonalnie prawomocne, ani też jako wiarygodne. Co więcej, postuluje zaprzestanie wszelakich prób doszukiwania się w dziejach sensu¹². Zdaniem K. Löwitha, a także wielu innych krytyków tradycji historiozoficznej, nawet jeśli „tamten świat” istnieje i nie jest żadnym wymysłem, nie ma potrzeby odwoływania się do rzeczywistości nadprzyrodzonej (ponadnaturalnej, apriorycznej itp.) w objaśnianiu ludzkich dziejów. Kontestatorzy myślenia historiozoficznego z zasady są przekonani, że ludzkie dzieje można stosowniej opisać i objaśnić, orientując je wyłącznie na kosmos i naturę jako ich ostateczne horyzonty¹³.

Odparcie współczesnych zarzutów wobec historiozoficznej refleksji

Powyżej wskazano na pięć reprezentatywnych zastrzeżeń, jakie obecnie są podnoszone wobec myślenia historiozoficznego. Nie wyczerpują one oczywiście wszystkich kontrowersji, które generuje historiozoficzna tradycja. Jednakże wydaje się, że przedstawione zarzuty można uznać za kluczowe, gdyż są najczęściej podnoszone oraz istotnie charakteryzują krytyczne, a czasem nawet wprost kontestatorskie, nastawienie wielu współczesnych myślicieli do historiozofii. Czy

¹² Zob. K. Löwith *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002 (zwłaszcza s. 7, 190–191).

¹³ Więcej na ten temat zob. np. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 169–178.

przywołane zarzuty są jednak trafne i zasadne? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba ustalić, na ile odpowiednie kontrargumenty są „mocniejsze” bądź „słabsze” od wskazanych pięciu obiekcji.

Odpowiedź na pierwszy z zarzutów może być dwukierunkowa. Z jednej strony, za aktualnością refleksji historiozoficznej przemawia fakt, że nadal są autorzy, których ta problematyka żywo interesuje¹⁴. Rzetelny krytyk dorobku ludzkiej myśli nie powinien ignorować faktu, że tradycja historiozoficzna jest wciąż i najprawdopodobniej w przyszłości też będzie rozwijana. Z drugiej strony, warto ciągle interesować się dotychczasowym przebiegiem dziejów, ponieważ tylko w jego świetle lepiej można zrozumieć teraźniejszość i krytyczniej spojrzeć w przyszłość. Z tego też względu refleksja nad historią jawi się jako ważna przede wszystkim dla współczesnej myśli społeczno-politycznej. Odrzucenie w projektach społeczno-politycznych historiozoficznego spojrzenia na rzeczywistość oraz lekceważenie dorobku intelektualnego i doświadczenia dziejowego poszczególnych społeczności jest równoznaczne z postawieniem absurdałnego postulatu uprawiania polityki poza historią¹⁵. Choć od czasów Tukidydesa minęło już wiele stuleci, za zawsze aktualną trzeba uznać zasygnalizowaną przez niego myśl, że odnosząc historiozoficznie się do dotychczasowego przebiegu dziejów, wyrabiamy sobie sąd o teraźniejszości oraz możliwej przyszłości¹⁶. Nawijając zaś do przemyśleń nad rolą filozofii społeczno-politycznej znakomitego amerykańskiego uczonego Johna Rawlsa (1921–2002), można jeszcze dopowiedzieć, że wszystkim projektom społeczno-politycznym konstruowanym w oderwaniu od intelektualno-dziejowego doświadczenia ludzkości grozi utopizm, zaś ich przenoszenie na praktykę życia społeczno-politycznego może przynieść opłakane skutki¹⁷.

Drugi z zarzutów, tzn., że przyszłość jest „mroczna”, co oznacza, że w dłuższej perspektywie czasu jest zupełnie nieprzewidywalna, również należy ocenić jako – przynajmniej częściowo – niesłuszny. Na pewno, wyłączając poznanie

¹⁴ Dwaj powszechnie doceniani we współczesnej tradycji historiozoficznej autorzy już zostali przywołani: F. Fukuyama i S.P. Huntington. Również na gruncie polskiej myśli można wskazać badaczy, którzy dogłębnie analizują i twórczo rozwijają problematykę historiozoficzną. Jednym z nich jest Piotr Moskal. W książce *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu* (Lublin 1993) dochodzi on do przekonania, że nie jest możliwe zrozumienie historii bez odwołania się do jej ontologicznej podstawy, tzn. bytowych czynników, dzięki którym mogą w ogóle zachodzić jakiekolwiek zdarzenia czasowo-przestrzenne dotyczące pojedynczego człowieka i całych ludzkich społeczności. Innym ważnym polskim myślicielem, którego interesuje problematyka historiozoficzna jest Marek N. Jakubowski. Tym kwestiom poświęcił on wiele prac, m.in.: *Historiozofia jako filozofia praktyczna. Hegel a polska filozofia czynu* (Bydgoszcz 1991) i przywoływaną już *Ciągłość historii i historia ciągłości*.

¹⁵ Zob. A. Gniazdowski, *Polityka poza historią*, Teologia Polityczna 2 (2004–2005), s. 313–325.

¹⁶ Zob. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. i oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1957, ks. I, 22, s. 13.

¹⁷ Zob. J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, oprac. S. Freeman, przeł. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 55–57.

oparte na doświadczeniu nadprzyrodzonym¹⁸, nie jest możliwe precyzyjne „przepowiedzenie” konkretnych faktów, które w przyszłości miałyby się nieodwołalnie wydarzyć. Można co najwyżej dywagować, że dzieje potoczą się w taki bądź inny sposób. Prawdopodobieństwo trafności tego rodzaju dywagacji bez wątpienia gwałtownie maleje wraz z czasowym oddaleniem „przewidywanego” wydarzenia od aktualnego momentu historycznego. Konkretny przyszły bieg historii, jak celnie zauważył to już św. Augustyn, jest otwarty i w takim właśnie znaczeniu nieprzewidywalny¹⁹. Jednakże nie należy przy tym przeoczać faktu, że określone ludzkie działania zawsze są czymś uwarunkowane oraz skutkują w rzeczywistości danymi konsekwencjami. Bez większej trudności można odnaleźć przyrodnicze uwarunkowania ludzkiej aktywności oraz powiązać ją, dostrzegając w niej przyczynę, z poszczególnymi fizyczno-biologicznymi skutkami. Znacznie trudniej jest zaobserwować podobne zależności na płaszczyźnie ideowo-duchowej. Trzeba mieć jednak na uwadze, że również określone idee mają swoje konsekwencje, z którymi trzeba się poważnie liczyć. Oznacza to, że zarówno próbując zrozumieć teraźniejszość, trzeba odwoływać się do przeszłości, jak i spoglądając w przyszłość, trzeba uwzględniać przeszłość i teraźniejszość. Chodzi o to, że dane idee jawią się jako swoiste determinanty określonego przeszłego, obecnego oraz przyszłego przebiegu dziejów poszczególnych społeczności oraz całej ludzkości²⁰. Innymi słowy, wiele racji ma F. Koneczny, gdy zwraca uwagę, że istnieją specyficzne zależności pomiędzy poszczególnymi ideami a kształtem i kolejami rozwoju określonego porządku publicznego²¹. Można zatem stwierdzić, że przyszłość nie jest zupełnie

¹⁸ Chodzi o fenomen prorocstwa (profetyzmu), który jest spotykany w wielu religiach. Nie ma tu miejsca, by dokładnie omawiać to zagadnienie. Odsyłam do interesującego wywiadu (z 16 marca 1998 r.), w którym zasygnalizowane są najważniejsze kwestie związane z fenomenem prorocstwa, w szczególności w jego biblijno-chrześcijańskiej wersji, zob. *Problem chrześcijańskiego prorocstwa. Z kardynałem Józefem Ratzingerem rozmawia Niels Christian Hvidt*, przeł. M. Jasiński, *Teologia i Człowiek* 16 (2010), s. 11–28.

¹⁹ Więcej na temat Augustyńskiej koncepcji otwartości dziejów zob. np. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 39–50; E.L. Fortin, *Św. Augustyn*, przeł. P. Kaznowski, w: L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 182–211. Przywołany już wyżej polski badacz P. Moskal, nawiązując m.in. także do myśli św. Augustyna i ją rozwijając, wyjaśnia otwartość historii następująco: „[...] chwila obecna [a także przyszła – Z.K.] dziejowo usytuowanego człowieka (konkretnej osoby, ale i bytu społecznego) nie jest nigdy do końca wyłącznie wypadkową czy funkcją dotychczasowych dziejów. Po pierwsze dlatego, że człowiek zachowuje wolność [...]. Po drugie, człowiek nie tylko asymiluje wiedzę o rzeczach, ale sam te rzeczy poznaje. Nie tylko przejmując obiegowe sądy o tym, co dobre lub złe, ale sam rozpoznaje, co jest dobre, a co jest złe [chodzi m.in. o to, że człowiek nie jest wyłącznie biernym odbiorcą określonych wartości czy dzieł kulturowych, ale sam może je w swej wolności kształtować, twórczo wpływając dzięki temu na bieg dziejów – Z.K.]” (*Metafizyka dziejów*, *Człowiek w Kulturze* 6–7 (1995), s. 302–303).

²⁰ Mimo upływu ponad sześćdziesięciu lat od pierwszej publikacji (1948 r.), niczego ze swej aktualności nie straciły analizy tego zjawiska zaprezentowane przez amerykańskiego myśliciela Richarda M. Weavera (1910–1963) w książce o wielce znamennym tytule *Idee mają konsekwencje* (przeł. B. Bubula, Kraków 1996).

²¹ Zob. P. Skrzydlewski, *Polityka i jej determinanty cywilizacyjne w świetle nauki o cywilizacjach Feliksa Konecznego*, *Człowiek w Kulturze* 10 (1998), s. 59–78.

„mroczna”, gdyż „coś” o przypuszczalnym przyszłym przebiegu dziejów można powiedzieć na podstawie idei, jakie są w danych społecznościach aktualnie przyjmowane²².

W kolejnym, trzecim, współczesnym zarzucie wobec myślenia historiozoficznego wskazuje się, że jest ono „genetycznie” zatrute katastrofizmem. Odnosząc się do tego oskarżenia, można zauważyć, że nie jest ono ani trafne, ani też wiarygodne. Wprawdzie w historiozoficznej tradycji znacząco reprezentowane jest mniej bądź bardziej katastroficzne spojrzenie na przyszłe dzieje, wystarczy chociażby przywołać takich autorów, jak O. Spengler czy S.P. Huntington, jednakże istotnymi jej przedstawicielami są zarówno myśliciele – np. św. Augustyn oraz A.J. Toynbee – którzy postrzegają dalszą historię jako proces zasadniczo otwarty na urzeczywistnianie się dobra i zła, jak i badacze o wyraźnie optymistycznym nastawieniu do rozwoju wydarzeń, np. K. Marks oraz F. Fukuyama. Trudno zatem jest utrzymać tezę, że refleksja historiozoficzna z reguły musi prowadzić do katastroficznej wizji dziejów. Ponadto nieufnie należy potraktować fundowany przez krytyków historiozofii na tej tezie postulat nieustannego „wabienia” – jako czegoś znacznie bardziej pożądanego niż „straszenie” nieuniknionością takich czy innych nieszczęść – poszczególnych ludzi i całych społeczeństw wyobrażeniami ostatecznego uwolnienia się od różnorodnych przejawów zła, poprzez zaangażowanie się w rozwój określonych projektów lub samorealizację „historycznej konieczności”. Samo w sobie stawianie przez krytyków refleksji historiozoficznej takiego postulatu można ocenić jako jeden z przejawów – co zakrawa wręcz na ironię – historiozoficznego podejścia do dziejów. We wspomniany postulat wpisana jest bowiem właściwa niektórym historiozoficznym propozycjom nadzieja, że zło może w trakcie rozwoju procesu dziejowego zostać całkowicie pokonane. W świetle dotychczasowego historycznego doświadczenia ludzkości można dojść również do przekonania, że największe nieszczęścia sprowadzali na nią różnej maści idealiści oraz optymiści. Zdecydowana większość, jeśli nawet nie wszystkie, dziejowych katastrof była następstwem bezpodstawnej i irracjonalnej nadziei ostatecznego wyzwolenia ludzkości z określonych postaci zła. Wymownymi obrazowaniami mogą być tu skutki, które pociągnęło za sobą „zachłyśnięcie się” danych grup mrzonkami nazizmu, faszyzmu czy też komunizmu. Chociaż równocześnie trudno jest uznać historiozoficzne koncepcje o zdecydowanie katastroficznym nachyleniu za znacznie trafniejsze i wiarygodniejsze od zbytnio entuzjastycz-

²² Dobrą ilustracją możliwości „przeczuwania” przyszłości na podstawie analizy określonych idei może być encyklika Piusa XI *Mit brennender Sorge* (*Z palącą troską*) z 1937 r. Papież jednoznacznie potępia w niej nazizm jako neopoganizm i politykę prowadzoną przez hitlerowskie Niemcy. Pius XI przestrzega przed nazistowską ideologią, która może doprowadzić do ogromnego dramatu nie tylko Niemcy, ale także całą ludzkość (zob. głównie p. 5). Wydarzenia, które rozegrały się w ciągu kilku kolejnych lat od ogłoszenia encykliki potwierdziły, że papieskie ostrzeżenia nie były bezprzedmiotowe.

nych podejść do dziejów, jednakże w obliczu historycznego doświadczenia ludzkości, rozsądniejsze wydaje się być bardziej pesymistyczne niż optymistyczne spojrzenie na dalszy rozwój wypadków²³.

Odpowiedź na czwartą kontrowersję – z jaką muszą się obecnie mierzyć zwolennicy dalszego rozwijania i pogłębiania tradycji historiozoficznego myślenia – generowaną brakiem zainteresowania współczesnego człowieka przeszłością oraz przyszłością jest złożona. Z jednej strony, można wskazywać, że choć faktycznie zauważalne jest zjawisko coraz większego skupiania się współczesnych wyłącznie na problemach codzienności i unikanie przez nich głębszej refleksji nad dziejowymi procesami, ich przyczynami oraz skutkami, to jednak nie jest to jedyna ideowa tendencja, którą można obecnie zaobserwować. W licznych społecznościach daje się dostrzec zjawisko przeciwne ahistorycznej postawie wielu współczesnych ludzi. Chodzi przede wszystkim o zauważalny od połowy XX stulecia trend nabierania przez ideę „małej ojczyzny” coraz większego znaczenia w życiu poszczególnych jednostek oraz całych grup. Komentatorzy podkreślają, że choć wielu zwyczajnych ludzi, a także samych badaczy, nie interesuje się obecnie zbyt wiele dziejami wielkich społeczności (narodów) czy całej ludzkości, to jednak znacznym zainteresowaniem cieszy się przeszłość, terażniejszość oraz przyszłość „małych ojczyzn”, czyli lokalnych przestrzeni, środowisk, kultur i wspólnot²⁴. Chociażby na tej podstawie można dojść do przekonania, że rozwijanie dorobku historiozoficznego może być wciąż konstruktywne. Nawet jeśli refleksja historiozoficzna miałaby się już nie odnosić do dziejów ogromnych społeczności (narodów) czy całej ludzkości, to przynajmniej winna umożliwić lepsze zrozumienie dotychczasowej historii, terażniejszości i zarysowanie przyszłych perspektyw „małych ojczyzn”²⁵. Z drugiej strony, wydaje się, że – w obliczu kryzysu tożsa-

²³ Dogłębnego i zilustrowanego wieloma przykładami uzasadnienia, do którego w tym miejscu odsyłam, większej racjonalnej wiarygodności pesymistycznego niż optymistycznego spojrzenia na dalszy rozwój historii dostarcza w książce *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei* (tłum. T. Bieroń, Poznań 2012) brytyjski myśliciel Roger Scruton (ur. 1944). Skutecznie tropi on i demaskuje „opłakane” skutki szeregu stereotypów oraz ideowych mechanizmów (np. zakładanie najlepszego scenariusza oraz wyobrażenie procesów dziejowych jako gry o sumie zerowej), które strukturalnie zawsze wpisane są we wszelkie idealistyczne i nazbyt entuzjastyczne podejścia do rzeczywistości.

²⁴ Zob. np. R. Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 129–181; A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006 (zwłaszcza s. 51–63, 69–147).

²⁵ W tym duchu we współczesnej literaturze jest rozwijana m.in. koncepcja tzw. historii drugiego stopnia. W odróżnieniu od zwykłej historii jako dyscypliny naukowej, w ramach tzw. historii drugiego stopnia analizuje się nie tyle przebieg konkretnych wydarzeń, ich przyczyny oraz skutki, ale więcej uwagi poświęca się połączeniom pomiędzy elementarnymi ontycznymi oraz materialnymi podstawami społeczeństwa a najbardziej wyszukаныmi wytworami ludzkiej kultury, w których zobrazowane jest dziejowe doświadczenie poszczególnych społeczeństw. Zarys problematyki i koleje rozwoju tzw. historii drugiego stopnia zob. np. K. Kończal, *Bliskie spotkania z historią drugiego stopnia*, w: A. Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa 2009, s. 207–226.

mości wielu społeczności spowodowanego rozprzestrzeniającą się w nich mentalnością ahistoryczną – bez odpowiedniego dowartościowania doświadczenia dziejowego, właściwego rozumienia teraźniejszości i ukierunkowania się na przyszłe cele nie da się w dłuższej perspektywie czasu utrzymać integralności poszczególnych ludzkich wspólnot. Można zauważyć, że tożsamość społeczności jest tym mocniejsza, im silniejsze jest w danym momencie u jej członków poczucie wspólnej historii oraz wspólnoty przyszłych celów. Zależność tożsamości danej społeczności od poczucia przez jej członków wspólnoty historii wyraźnie można dostrzec na przykładzie kształtowania się tożsamości poszczególnych narodów. Zaś zależność tożsamości danej grupy od jej ukierunkowania się na wspólne cele doskonale obrazują mechanizmy funkcjonowania społeczności międzynarodowych²⁶. Oczywiście jest, że dowartościowanie dziejowego doświadczenia, właściwe rozumienie teraźniejszości oraz odpowiednie pojmowanie przyszłych celów, jeśli mają być adekwatne do ontycznej sytuacji człowieka, muszą się oprzeć na badaniach o historiozoficznym charakterze²⁷.

W piątym zarzucie wobec historiozoficznego myślenia twierdzi się, że w objaśnianiu historii nie ma potrzeby odwoływania się do abstrakcyjnego „tamtego świata” jako pozahistorycznej, jednolitej i niezmiennej ramy odniesienia dla procesu dziejowego. Krytycy tradycji historiozoficznej mylą się jednak, twierdząc, że całkowicie wystarczające jest ujęcie dziejów w perspektywie kosmosu i praw natury. Owszem, ludzkie dzieje wpisują się w losy kosmosu i są z nimi nierozdzielnie powiązane. Jednakże, jeśli nawet konkretne doświadczalne dane historyczne są potrzebne do intuicyjnego uchwycenia przebiegu procesu dziejowego, to w pełni metodologicznie i merytorycznie zadowalające objaśnienie historii musi uwzględnić przede wszystkim sferę koniecznych (apriorycznych) faktów i zależ-

²⁶ Kwestia kryzysu tożsamości poszczególnych społeczeństw jest obecnie coraz częściej zauważana w badaniach i refleksji filozoficznej. Myśliciele mierzą się z tym problemem w różny sposób, proponując wielość rozwiązań. Ogólnie można powiedzieć, że najsilniej reagują na ten kryzys przedstawiciele komunitaryzmu (Michael Walzer, Michael J. Sandel), zalecając określone środki zaradcze, zaś najmniej się nim przejmują autorzy o nachyleniu liberalnym (David Gauthier, James M. Buchanan), a zwłaszcza postmodernistycznym (Richard Rorty, Anthony Giddens). Zarys tej problematyki zob. np. R. Wonicki, *Kryzys tożsamości jednostkowej i grupowej w perspektywie filozofii polityki*, w: B. Markiewicz, R. Wonicki (red.), *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Warszawa 2006, s. 45–55.

²⁷ P. Moskal sugeruje nawet, że dotąd nie została jeszcze wypracowana kompletna historiozofia (filozofia dziejów), która adekwatnie ujęłaby bytową sytuację człowieka i byłaby w pełni niezależna od jakiegokolwiek doświadczenia religijnego czy od nauk humanistycznych o ludzkiej historii. Swoją koncepcję uważa on za przedstawienie tylko zarysu realistycznej i autonomicznej historiozofii. Uważa, że wyłącznie realistyczna i autonomiczna historiozofia dostarcza fundamentalnego rozumienia dziejów, na którym dopiero może być nabudowywana dalsza refleksja nad historią, tzn. m.in. namysł nad przyczynami określonych procesów dziejowych czy projektowanie odpowiednich środków zaradczych, jeśli dane zjawiska nie są pożądane. Swoją koncepcję P. Moskal prezentuje w przywoływanym tu tytule *Problem filozofii dziejów* oraz w artykule *Metafizyka dziejów*.

ności, która jawi się jako pozahistoryczny, jednolity i niezmienny szkielet procesu dziejowego²⁸. Ten szkielet ma podwójny wymiar. Z jednej strony, chodzi o ontyczną strukturę dziejów, tzn. o to, jakim są one bytem i jakie bytowe czynniki w ogóle umożliwiają zachodzenie jakichkolwiek historycznych zdarzeń²⁹. Z drugiej strony, zawsze trzeba uwzględniać pewną stałą teoretyczną (aprioryczną) normę (teorię) jako podstawę korygowania, sprawdzania i odrzucania oraz potwierdzania historycznych relacji i interpretacji³⁰. Innymi słowy, przeszłość, teraz-

²⁸ Dobrym obrazowaniem rozumienia „tamtego świata” jako pozahistorycznego, jednolitego i niezmiennego szkieletu dziejów może być myśl Johanna G. Fichtego (1762–1814), przedstawiciela niemieckiego idealizmu. Analizując dzieje, posługuje się on dwoma bliskoznacznymi w języku niemieckim terminami „die Historie” i „die Geschichte” (obydwa na język polski tłumaczy się jako „historia”), którymi opisuje nieco inne wymiary historycznego procesu. „Die Historie” niemiecki myśliciel odnosi do tego, co się w procesie dziejowym faktycznie wydarzyło w przeszłości, dzieje obecnie lub wydarzy w przyszłości i co jednocześnie było, jest lub będzie niepowtarzalne i zupełnie nieprzewidywalne. Natomiast terminem „die Geschichte” J.G. Fichte wprowadzie również oznacza to, co się już wydarzyło, dzieje lub będzie jeszcze działało, ale tylko jako przejaw pewnych apriorycznych konieczności, tzn. to, co jeśli już zaistniało, istnieje lub jeszcze zaistnieje, to odpowiednio absolutnie nie mogło, nie może lub nie będzie mogło być inne. „Tamten świat” rozumiany jako ów szkielet dziejów odpowiada więc sferze rzeczywistości historycznej opisywanej w Fichteńskim języku terminem „die Geschichte”. W Fichteńskiej koncepcji cały zaś proces dziejowy jest złożeniem dwóch nieco innych sfer oznaczanych kolejno terminami „die Historie” i „die Geschichte”, przy czym pierwsza jest zawsze nabadowana na drugiej. Więcej na temat Fichteńskiego rozumienia struktury procesu dziejowego zob. np. Z. Kieliszek, *Antropologia a nacjonalizm w myśli Johanna Gottlieba Fichtego*, Olsztyn 2010, s. 82–86.

²⁹ Np. P. Moskal tak krótko opisuje ontyczną strukturę dziejów: „Jakim bytem jest dziejowość człowieka? Jest ona zespołem relacji. Podmiotem tych relacji jest byt ludzki – konkretny człowiek. Kresem są inne byty osobowe (starsze lub młodsze, bardziej lub mniej *zaktualizowane*), ale nade wszystkie byty kulturowe pochodzące z przeszłości bądź dotyczące przeszłości lub przyszłości, a więc byty wtórnie intencjonalne. Dlaczego człowiek wchodzi w te relacje? Są one konieczne ze względu na spotencjonalizowanie ludzkiej natury i jej niezbędne, transcendentalne relacje do dobra (ostatecznie do Absolutu) aktualizującego potencjonalności w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji. Stąd, chociaż każdy człowiek musi przebyć drogę od poczęcia aż do śmierci aktualizując tak czy inaczej swoje osobowe potencjonalności, dokonując w większym lub mniejszym stopniu uduchowienia (spirytualizacji) swojej osoby, to dziejowość jego bytu (podobnie jak wymiar społeczny) umożliwia mu pełniejsze zrealizowanie tych potencjonalności” (*Metafizyka dziejów*, s. 303).

³⁰ Interesującą i niemal zupełnie nieznaną współczesną próbą skonstruowania takiej apriorycznej normy (teorii) jest przedsięwzięcie Hansa-Hermann Hoppego (ur. 1949), ekonomisty i filozofa niemieckiego pochodzenia, zaprezentowane w książce o znamienym tytule *Demokracja – bóg, który zawiódł. Ekonomia i polityka demokracji, monarchii i ładu naturalnego* (tłum. W. Falkowski, J. Jabłcki, J.M. Fijor, Warszawa 2006). W swoich przemyśleniach dochodzi do wniosku, że aprioryczna teoria zawsze ma pierwszeństwo przed historycznym doświadczeniem i je koryguje. Jego zdaniem nie może m.in. dziwić obecny kryzys socjaldemokratycznego zachodnioeuropejskiego modelu państwa opiekuńczego, gdyż już aprioryczna analiza funkcjonowania tego modelu wskazuje, że jeśli się go urzeczywistni, to zawsze i wszędzie będzie on stopniowo od wewnątrz „rozsadzany” przez stale obecne w nim napięcia, np.: postępującej demokratyzacji życia publicznego w dłuższej perspektywie czasu nie da się pogodzić ze skuteczną ochroną bezwzględnej ludzkiej prawa do posiadania i wolnego dysponowania własnością prywatną; demokratyczna władza zawsze generuje wzrost zadłużenia danego państwa i lekceważy dobra kapitałowe; wzrost imigracji nie sprzyja wolnorynkowej gospodarce. Dla rozwoju i dowartościowania historiozoficznej tradycji szczególnie cenne jest następujące spostrzeżenie H.-H. Hoppego: „[...] historycy **jako** [podkr. autora] historycy nie są w stanie dokonać racjonalnego

niejszość oraz przyszłość dadzą się racjonalnie objaśnić tylko wówczas, jeśli uwzględniona zostanie odpowiednia sfera koniecznych (apriorycznych) faktów i zależności, czyli specyficznie rozumiany „tamten świat”.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można poczynić kilka ważnych spostrzeżeń. Po pierwsze, zarzuty wysuwane we współczesnym dyskursie filozoficznym przeciwko historiozoficznej tradycji nie wydają się być ani wystarczająco mocne, ani też na tyle trafne, by należałoby ją uznać za zupełnie bezwartościową, a jej dalszy rozwój za całkowicie bezcelowy. Po drugie, zarysowanej argumentacji, w której wskazane zostały słabości przywołanych zarzutów, nie należy traktować jako głosu przeciwko jakiegokolwiek krytycznemu odnoszeniu się do propozycji wysuwanych przez rozmaitych historiozofów. Po trzecie, uważne wsłuchanie się zwolenników tradycji historiozoficznej w krytyczne głosy może się tylko dobrze przysłużyć dalszemu jej rozwojowi, gdyż przynajmniej jakaś część jej spuścizny wymaga przemyślenia na nowo bądź też poszukania racjonalnie wiarygodniejszej argumentacji. Po czwarte, odpowiedni rozwój historiozofii i właściwe otwarcie się na nią poszczególnych środowisk intelektualnych czy też społeczno-politycznych decydentów leży w interesie ludzkości, gdyż w przyszłości może to uchronić ludzkość przed powtórzeniem się wielu nieszczęść, jakie miały miejsce w przeszłości lub obecnie się urzeczywistniają. Po piąte, uwzględnienie dotychczasowego historiozoficznego dorobku oraz dbałość o dalszy jego rozwój może przyczynić się do adekwatniejszego z bytową i historyczną sytuacją człowieka oraz danych społeczeństw projektowania określonych rozwiązań w ramach porządku publicznego.

W obliczu powyższego wydaje się, że historiozoficzna problematyka jawi się jako ciągle aktualna. Rozwój tej tradycji należy też uznać za celowy, być może nawet bardziej ze względów praktycznych niż czysto akademickich. Wciąż potrzebne i ciągle interesujące są dalsze analizy kwestii składających się na problematykę historiozoficzną, a zatem tak sformułowane pytania: Czy przebieg dziejów

wyboru pomiędzy sprzecznymi interpretacjami tych samych danych lub tej samej sekwencji zdarzeń. Wobec tego nie są w stanie udzielić odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące społeczeństwa [i jego przyszłości – Z.K.]. Zasadnicza przewaga ekonomisty politycznego i [jednocześnie – Z.K.] filozofa [czyli historiozofa – Z.K.] nad historykiem (oraz korzyść, jaką może wynieść historyk ze studiowania ekonomii politycznej i filozofii) polega na tym, że posiada on wiedzę z zakresu czystej – a priori – teorii społecznej, która umożliwia mu uniknięcie błędów w interpretacji sekwencji skomplikowanych danych historycznych oraz przedstawienie uwzględniającego poprawki teoretyczne lub *rekonstruowanego* i wyraźnie krytycznego czy *rewizjonistycznego* poglądu na historię” (s. 24).

jest sensowny? Czy istnieje jakiś konkretny schemat zmian historycznych i czy da się go poznać? Czy sens historii leży w niej samej, czy też poza nią? Jakie są przyczyny poszczególnych zmian dziejowych? Czy przebieg dziejów i ich poszczególne momenty mogą być wartościowane? Czy historyczna zmiana jest związana z rozwojem ludzkości, czy też z jej degradacją?

THE TOPICALITY OF HISTORIOSOPHY

(SUMMARY)

In this paper the author discusses the problem of researching the sense of human history and laws which govern it. The paper has four parts. In the first the author briefly outlines the historiosophical issues. The second part of the article is devoted to the most important reproaches that in contemporary philosophical discourses are extended to historiosophic thinking. The author briefly discusses the five grounds: 1) There are no reasons for developing the historiosophical tradition; 2) Complete unpredictability of history; 3) Excessive catastrophism of the historiosophic thinking; 4) A-historical attitude of modern man; 5) There is no a-historic, uniform and constant frame of reference for the historical process. In the third installment these objections are rebutted. Their major weaknesses and counter-arguments are identified. In the last paragraph the author summarizes the analysis. He also comes to the conclusion that the historiosophical issue is still valid, and it is important for theoretical and practical reasons.

DIE AKTUALITÄT DER HISTORIOSOPHIE

(ZUSAMMENFASSUNG)

In diesem Artikel diskutiert der Autor das Problem der Forschung nach dem Sinn der menschlichen Geschichte und ihrer Gesetze. Der Aufsatz besteht aus vier Teilen. Im ersten Teil beschreibt der Autor kurz die historiosophischen Probleme. Der zweite Teil des Artikels wird den wichtigsten Vorwürfen, die sich in dem zeitgenössischen philosophischen Diskurs befinden, gewidmet. Der Autor beschreibt fünf Sachen: 1) es gibt keinen Grund für die Entwicklung der historiosophischen Tradition; 2) es gibt komplette Unberechenbarkeit der Geschichte; 3) übermäßiger Katastrophismus des historiosophischen Denkens; 4) ahistorische Haltung des modernen Menschen; 5) es gibt keinen ausserhistorischen, gleichmäßigen und konstanten Bezugsrahmen für den historischen Prozess. In der dritten Tranche der Folge werden manche Beschwerden abgewiesen. Der Autor identifiziert auch ihre großen Schwächen und manche Gegenargumente. Im letzten Absatz fasst der Autor die Analysen zusammen. Er kommt zu dem Schluss, dass die historiosophische Frage auch heute gültig ist und die weiteren Überlegungen sinnvoll sind aus theoretischer und praktischer Sicht.

Ks. Wojciech Kotowicz
Wydział Filozofii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Teistyczna interpretacja wybranych aspektów kosmologii. Józefa Turka ujęcie relacji nauka–wiara

Słowa kluczowe: kosmiczne koicydencje, relacja nauka–wiara, osobliwość początkowa, nieskończoność–skończoność wszechświata, Józef Turek.

Key words: cosmological coincidences, science–faith relation, big bang, infinitude–finitude of the Universe, Józef Turek.

Schlüsselworte: kosmische Zusammenhänge, Relation zwischen Wissenschaft und Glaubens, Urknall, Unendlichkeit und Endlichkeit des Universums, Józef Turek.

*Nieznajomość zagadnień przyrodoznawstwa wśród
współczesnych filozofów jest tak wielka, że można
ją porównać jedynie z nieznajomością filozofii
wśród współczesnych przyrodników.
Étienne Gilson*

*Pan rzekł do Abrama: Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej
i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę.
[...] Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić.
Rdz 12, 1; 15, 5*

Wstęp

Krytyczne myślenie, które dało początek filozofii i nauce, narodziło się w starożytnej Grecji na przełomie VII i VI w. przed Chrystusem. Postawiono wtedy pytania o świat, dociekając istoty zjawisk przyrodniczych, ich prapoczątku

Adres/Adresse/Anschrift: ks. mgr Wojciech Kotowicz, Instytut Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych,
Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin,
x.w.kotowicz@gmail.com

i pozycji człowieka w świecie. Szukając odpowiedzi, nie odwoływano się do wierzeń czy religijnych autorytetów. Ponieważ człowieka zawsze intrygowały podobne pytania, przed powstaniem nauki ich rolę spełniała przede wszystkim religia. Powstanie nauk oznaczało wyodrębnienie się krytycznego myślenia z „religijnych więzów”. Niektórzy twierdzą, że był to swoisty pierwszy „konflikt” pomiędzy nauką i religią, i odtąd oba magisteria trwają w nieporozumieniu¹. Co prawda, część historyków nauki wyraża przekonanie, że wiara w osobowego Boga-Stwórcę stworzyła właściwy klimat, umożliwiający dostrzeżenie porządku i regularności w świecie, co w konsekwencji doprowadziło do naukowych badań rzeczywistości. Alfred N. Whitehead sądzi, że nauka nie powstała w Chinach lub Indiach, mimo wysokiej kultury w obu tych cywilizacjach, ponieważ zabrakło im pojęcia osobowego Boga². Zjawiska przyrodnicze mogły być więc wynikiem decyzji irracjonalnego despoty lub też bezosobowego, nieodgadnionego źródła wiedzy. Również Józef Życiński podziela to przekonanie, kiedy pisze o chrześcijańskich korzeniach nauki nowożytnej³ i lapidarnie konstatuje: „połączenie elementu abstrakcji bliskiej *Elementom* Euklidesa z dowartościowaniem empirii na podstawie koncepcji stworzenia przyjętej w *Biblii* przyniosło przełomowe w swej epistemologii i w swych praktycznych następstwach *Principia* Newtona”⁴. Realizm chrześcijański okazał się istotny dla rozwoju realizmu naukowego i wypracowania krytycznej metody uprawiania nauki.

Ksiądz Józef Turek, zmarły w 2010 r. filozof przyrody Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wbrew twierdzeniu Étienne H. Gilsona doskonalnie poruszał się po szerokich obszarach współczesnych nauk przyrodniczych, widząc w nich często filozoficzne problemy i pytania, które wykraczają poza możliwości nauk, określanych współcześnie angielskim terminem *science*. Wzorem biblijnego Abrama, wychodząc z domu filozofii i teologii, patrzył w gwiazdy i próbował je „liczyć”, zrozumieć Wszechświat, nie ograniczając się tylko do samej teologii lub do samych nauk przyrodniczych. Naukę i wiarę rozumiał jako odrębne magisteria ludzkiej działalności (podkreślał odrębność metodologiczno-epistemologiczną), które jednak opisują ten sam Wszechświat, dlatego nie tylko nie mogą stać w sprzeczności, ale są w stosunku do siebie komplementarne. Widząc obszary pozornego konfliktu wiary z nauką, dawał wskazówki i kierunki rozwiązań problemów i sam poszukiwał „argumentów teistycznych” we współczesnej kosmologii.

¹ Por. B. Russell, *Religia i nauka*, Warszawa 2011, s. 11 (pierwsze wydanie tej książki ukazało się w 1935 r.).

² Por. A.N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, Kraków 1987, s. 24.

³ Por. J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 11–15.

⁴ Ibidem, s. 13.

1. Obszary konfliktu nauka–wiara

Współczesna filozofia nauki opowiada się za odrębnością nauki i wiary. Podstawą takiego twierdzenia jest przekonanie o epistemologiczno-metodologicznym zróżnicowaniu ludzkiego poznania. Kryteriami odróżniającymi te dwie dziedziny są zarówno przedmiot zainteresowań, jak również sposoby uprawomocnienia prezentowanych tez oraz aparatura pojęciowa. Turek w swym artykule „Ważniejsze źródła konfliktu nauka – wiara”⁵ prezentuje najbardziej charakterystyczne, jego zdaniem, źródła historycznych konfliktów obu dziedzin, leżących zarówno po stronie wykładni wiary, jak i nauki.

1.1. Źródła konfliktu po stronie wiary

Podstawowym elementem doktryny w powszechnym nauczaniu Kościoła katolickiego są prawdy objawione. Są one jednak podane do wierzenia w szerokim kontekście kulturowym, będącym odbiciem stanu wiedzy naukowej i filozoficznej, w której zostały sformułowane i zapisane. Jest w nich zatem obecny również element naukowego i kulturowego tła, który nie jest przedmiotem wiary i nie wchodzi bezpośrednio w skład prawd podawanych do wierzenia przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Dodatkowo doktryna wiary jest przekazywana i zapisywana w określonym języku, szacie literackiej i kontekście kulturowym, w którym żyje społeczność wierzących. Teologia, religia i wiara były zawsze uwikłane w ogólniejszą wizję świata, której elementem jest m.in. wiedza naukowa. Często w samej treści takiej chrześcijańskiej wizji świata tkwią źródła konfliktów, które wtórnie traktuje się jako konflikt między nauką a wiarą. Przykładem tego, według Turka, jest średniowieczna wizja świata, w której harmonijnie zespalały się ówczesna teologia, antropologia i kosmologia. Harmonijne połączenie dawało wyjątkowy i zadowalający system.

Źródłem konfliktu wiary w relacji z nauką było zdaniem Turka literalne odczytywanie Pisma Świętego. Zwolennicy takiego stanowiska, wychodząc ze słusznego założenia, że Biblia jest natchnionym i wolnym od błędów tekstem, traktowali ją jako Boże pouczenie nie tylko w sprawach moralności i religijności, ale również w kwestiach funkcjonowania świata. „Oznacza to, że Bóg pouczył ludzkość nie tylko o tym, jak idzie się do nieba, ale także o tym, jak niebo zachowuje się i chodzi”⁶. To fundamentalistyczne stanowisko także współcześnie

⁵ J. Turek, *Ważniejsze źródła konfliktu nauka – wiara*, w: R. Janusz, B. Lisiak, J. Poznański (red.), *Nauka – Wiara – Katecheza. Jak mówić o relacjach nauka – wiara w katechezie?*, Kraków 2002, s. 26–41.

⁶ Ibidem, s. 31. Twierdzenie to jest trawestacją zdania zwyczajowo przypisywanego Galileuszowi, który podczas słynnego procesu wykazywał, że Biblia nie odpowiada na pytania „jak chodzi niebo, tylko jak się do nieba idzie”.

bywa utrzymywane. W historii myśli ludzkiej konflikt literalnego tłumaczenia Pisma Świętego i osiągnięć nauki nowożytnej spowodował m.in. potępienie Galileusza⁷. W tzw. sprawie Galileusza jedną z racji, przytaczaną przeciw systemowi heliocentrycznemu i ruchowi Ziemi, było dosłowne rozumienie fragmentu Księgi Jozuego (10, 12), w którym jest mowa o zatrzymaniu się Słońca w swoim ruchu po sferze niebieskiej. Wypracowana w średniowieczu spójność Biblii z arystotelesowsko-ptolemejskim obrazem świata utrudniała lub uniemożliwiała zdaniem Turka dostrzeżenie faktycznej odrębności obu magisteriów. Kiedy więc nauka nowożytna podważyła kosmologię starożytną, chrześcijańska synteza teologiczna poczuła się zagrożona. Wszystko to doprowadziło do długotrwałych i czasem ostrych konfliktów pomiędzy nauką nowożytną a światopoglądem chrześcijańskim.

Kolejnym źródłem sporów pomiędzy nauką a wiarą dostrzeżonym przez Turka była błędna postawa badawcza, przyjmowana przez niektórych przedstawicieli Kościoła katolickiego, zwłaszcza teologów. Można ją scharakteryzować jako postawę unifikującą, absolutyzującą i totalizującą chrześcijański światopogląd. Była wyrazem przekonania o wyższości wiedzy pochodzącej z Objawienia nad każdą inną wiedzą, także naukową. Nauka, według zwolenników takiego myślenia, ma wartość jedynie wówczas, kiedy wspiera chrześcijański światopogląd. Kościół przejmuje w takim modelu odpowiedzialność za wszelką dostępną człowiekowi wiedzę, w tym również wiedzę naukową. W tym kontekście wszelka zmienność czy ewolucja nauki łączona była z podważeniem syntezy nauki i wiary, co odczytywano w kategoriach herezji. Turek zauważa, że w świetle tak totalizującej postawy ludzi Kościoła było oczywiste, że pojawienie się nauki nowożytnej i jej autonomiczne tendencje musiały wzbudzić podejrzenie i niechęć w kręgach kościelnych. Pojawiły się zatem potępienia szczególnie tych twierdzeń naukowych, które mogłyby podważyć tradycyjną interpretację Pisma Świętego.

Brak rozróżnień metodologicznych i głoszona w kręgach kościelnych supremacja wiary nad nauką generowały konflikty i wzajemne niezrozumienie. Trzeba było ogromnego, długiego i mozolnego wysiłku, by niechlubne tendencje przełamywać i odwracać. Wydaje się, że współcześnie proces ten jest już w wielu aspektach zakończony. W jego efekcie nastąpiło rozróżnienie metodologii i porządków poznawczych.

⁷ Por. W.E. Carroll, *Eppur si muove: legenda „sprawy Galileusza”*, Roczniki Filozoficzne 57 (2009) 2, s. 25–39; zob. W. Skoczny, *Dramat „bystrzejszych od rysiów” – Galileusz a Kościół*, w: R. Janusz, B. Lisiak, J. Poznański (red.), *Nauka – Wiara – Katecheza*, s. 52–62; J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie*, s. 38–48; idem, *Sprawa Galileusza*, Kraków 1991; M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny, *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001; J.M.R. Morales, *Kościół i nauka*, Kraków 2003.

2.1. Źródła konfliktu po stronie nauki

Analogicznie do analiz sytuacji konfliktowych, w których źródłem nieporozumień była swoiście rozumiana obrona depozytu wiary, Turek wymienia nadużycia po stronie nauki i naukowców. Nauka nowożytna zdecydowanie odbiega swą metodologią i przedmiotem materialnym od teologii. Poddaje ona analizie świat materialny dostępny obserwacjom i ujmuje go w języku matematycznym, dbając o ścisłość i precyzję. Naturalizm metodologiczny zakłada programowo pominięcie rzeczywistości pozamaterialnej. Tak rozumiana nauka może błędnie wywołać wrażenie swej bliskości z filozoficznymi poglądami materialistycznymi czy ateistycznymi. Nie może pozostać to bez wpływu na stosunek nauki do treści wiary. Symetrycznie do totalizujących i absolutyzujących wiarę tendencji w średnowiecznym opisie świata, można dziś zauważyć podobne próby po stronie nauki. Obecne są w samych twierdzeniach nauki, jak również w jej metaprzedmietowych interpretacjach. Bardzo efektywne osiągnięcia nauk przyrodniczych mogą sprawiać wrażenie, że współczesna wiedza naukowa odpowie na wszystkie, także pozanaukowe, pytania człowieka. Nauka jawi się wówczas jako jedyny wyznacznik sensu ludzkiego poznania. Turek zauważa, że nauka ze swymi ekspansjonistycznymi tendencjami staje się wielką siłą społeczną. Z racji swych osiągnięć i wielkiego autorytetu zastępuje wielu uczonym autorytet Kościoła. Tak jak w przeszłości Kościół próbował stawiać wyżej wiedzę religijną niż naukę, nie rozumiejąc zasady odrębności epistemologiczno-metodologicznej, tak dziś nauka utożsamia często naturalizm metodologiczny z naturalizmem ontologicznym. Sugeruje przy tym, że istnieje jedynie rzeczywistość przez nią badana, czyli taka, która daje się testować empirycznie. Skoro tezy religijne pozbawione są możliwości spełnienia tego kryterium naukowości, przestają odgrywać jakąkolwiek rolę, należy je zatem odrzucić jako subiektywne, nienaukowe i irracjonalne.

Osobną kwestią, mającą wpływ na generowanie konfliktu relacji nauka–wiera, jest zdaniem Turka „przeracjonalizowanie” Pisma Świętego i treści wiary⁸. Rozwój nauk przyrodniczych i humanistycznych prowadził do wyrażnie naturalistycznego wyjaśniania wielu kwestii zawartych w Biblii oraz działania tradycyjnie przypisywanego Bogu. Prowadziło to niewątpliwie do „desakralizacji” Świętej Księgi. Postępowanie takie budziło zrozumiały sprzeciw ludzi Kościoła, jednocześnie powodując wzrost napięcia relacji omawianych dziedzin. Współczesna nauka, będąca niewątpliwie w fazie przyspieszającego rozwoju, cieszy się ogromnym autorytetem i bardziej jest podatna na absolutyzowanie swych osiągnięć.

⁸ J. Turek, *Ważniejsze źródła konfliktu nauka – wiara*, s. 36; J. Życiński, *Inspiracje chrześcijańskie*, s. 34.

Turek twierdzi, że możliwa jest wzajemna zgodność między nauką a religią, choć wymaga to konsekwentnego stosowania w praktyce badawczej powszechnie przyjętych w filozofii nauki reguł i zasad metodologicznych. Nie poprzestaje on tylko na wymienieniu źródeł konfliktu, ale swymi pracami badawczymi dowodzi istniejącej harmonii i komplementarności obu dziedzin.

2. Przykłady teistycznej interpretacji we współczesnej kosmologii

Wykazując w swych publikacjach brak sprzeczności między nauką a wiarą, Turek uzasadniał np. możliwość pogodzenia nieskończoności czasowej Wszechświata z religijną prawdą o stworzeniu go przez Boga, czy też szerzej, uzgodnienia dwóch, przez wielu uważanych za sprzeczne, obrazów świata: teologicznego i naukowego. Dokonywał tego, pokazując zarówno filozoficzne implikacje wypracowanego na gruncie współczesnej kosmologii tzw. standardowego modelu ewolucji Wszechświata, jak i wskazując możliwość metodologicznie poprawnego wykorzystywania osiągnięć współczesnych nauk przyrodniczych (zwłaszcza kosmologii) w budowaniu komplementarnego obrazu świata i zasadnego argumentowania za prawdami religijnymi⁹. W ostatnim okresie swojej naukowej działalności nasz autor zajął się problematyką kosmicznych koincydencji, badając filozoficzne oraz światopoglądowe implikacje tzw. subtelnego dostrojenia Wszechświata do zaistnienia na Ziemi życia opartego na węglu. W wielu obszernych artykułach opisał genezę zagadnienia kosmicznych koincydencji, ich antropiczne wyjaśnianie, a także szerzej możliwość stosowania takiego wyjaśniania w ramach konkretnych teorii i hipotez kosmologicznych. Analizy dotyczące tych szczegółowych zagadnień zainspirowały go do podjęcia badań nad ogólniejszym problemem wyboru najlepszego filozoficznego wyjaśniania faktów naukowych¹⁰.

2.1. Osobliwość początkowa a stworzenie Wszechświata

W 1917 r. Albert Einstein zapoczątkował nową dyscyplinę naukową o Wszechświecie, nazwaną przez niego kosmologią¹¹. Obecnie rozwinęła się ona w ogromny dział wiedzy przyrodniczej, traktującej o strukturze i ewolucji Wszechświata jako całości. Tak dynamiczny rozwój umożliwiającą abstrakcyjne rozważania

⁹ Por. D. Dąbek, *Ksiądz Profesor Józef Turek – Uczony, Pedagog, Duszpasterz*, Roczniki Filozoficzne 59 (2011) 2, s. 7–30.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ J. Turek, *Kosmologia Alberta Einsteina i jej filozoficzne uwarunkowania*, Lublin 1982.

teoretyczne, a także postępy astronomii pozagalaktycznej i kosmologii obserwacyjnej. Kosmologia dostarcza bardzo rozbudowanego, szczegółowego i całościowego obrazu aktualnej budowy, jak i dziejów naszego Wszechświata¹². Obraz ten, powszechnie nazywany Standardowym Modelem Kosmologicznym, stanowi podsumowanie aktualnej wiedzy na temat dziejów, struktury i zachodzących we Wszechświecie procesów¹³. Zgodnie z nim Wszechświat ma dynamiczny charakter (ekspanduje, podlega ewolucji). Rozwiązanie równań pola Ogólnej Teorii Względności Einsteina dokonane przez Aleksandra A. Friedmana i klasyfikacja modeli kosmologicznych Wszechświata (Robertson – Walker – Friedman – Lemaître) wskazują, że ekspansja Wszechświata rozpoczęła się w skończonym przedziale czasowym przeszłości – ok. 13,7 mld lat temu, od momentu nazywanego Wielkim Wybuchem. Był to moment, w którym promień Wszechświata równał się zeru, a średnia gęstość materii, ciśnienie i temperatura przybierały wartości nieskończone. Stan ten nazwano osobliwością początkową. Występowanie osobliwości w modelach jest sytuacją niepożądaną w nauce. Z jednej strony zaczęto zatem dokonywać różnorodnych prób usunięcia z modeli kosmologicznych osobliwości początkowej i pozbycia się problemu czasowego początku ekspansji i ewolucji Wszechświata (np. model Hawkinga – Hartle’a)¹⁴. Jednak wciąż testy obserwacyjne (np. promieniowanie reliktowe tła, przesunięcie widma galaktyk ku czerwieni – tzw. redshift, ustalenie rozkładu galaktyk we Wszechświecie) wyraźnie faworyzują modele właśnie z Wielkim Wybuchem¹⁵. Z drugiej strony występowanie osobliwości w modelach kosmologicznych powoduje wyraźnie ograniczenie wiedzy o Wszechświecie. Dzieje się tak dlatego, że znane współcześnie teorie fizyczne tracą w pobliżu osobliwości zdolność opisu i wyjaśniania takich stanów. Napotyka się zasadniczą niemożliwość ekstrapolowania wiedzy na najwcześniejsze stany Wszechświata. Kosmologia oparta na Ogólnej Teorii Względności, która jest teorią klasyczną, traci w tym okresie swoją precyzję i moc eksplanacyjną, załamując się na tzw. progu Plancka (10^{-44} s). Osobliwość początkowa niesie zatem wielki ładunek pytań filozoficznych i teologicznych. Nie dziwi zatem fakt, że po pojawieniu się modeli kosmologicznych z Wielkim Wybuchem, Wybuch ten zaczęto interpretować wśród niektórych kosmologów (James

¹² J. Turek, *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych*, *Roczniki Filozoficzne* 56 (2008) 1, s. 295.

¹³ A. Liddle, *Wprowadzenie do kosmologii współczesnej*, Warszawa 2000, s. 11.

¹⁴ Por. M. Heller, *Wszechświat i słowo*, Kraków 1981, s. 28–39; S. Hawking, *Krótką historią czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*, Warszawa 1990; J. Turek, *Kosmologiczny kontekst*, s. 300.

¹⁵ J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu Wszechświata*, w: M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 129; idem, *Kosmologiczny kontekst*, s. 297.

H. Jeans, Artur E. Milne), a także filozofów i teologów (Edmund Whittaker, Pius XII) jako czasowy początek Wszechświata na drodze stworzenia z nicości. Interpretacja kreacjonistyczna osobliwości początkowej przyjmowała różne postacie – od wyrażania zgodności tezy Wielkiego Wybuchu z chrześcijańską prawdą o stworzeniu Wszechświata z nicości przez Boga do wyraźnego formułowania argumentu za istnieniem Boga (argumentacja z czasowego początku świata).

Skrótowe ujęcie argumentu z czasowego początku jest następujące: współczesne nauki przyrodnicze mówią o czasowym początku ekspansji i ewolucji Wszechświata; jest to zatem absolutny początek w tym sensie, że „przed nim” była nicość (interpretacja filozoficzna); całkowity początek domaga się z całą koniecznością aktu stwórczego, a tenże Stwórca, czyli Boga (interpretacja teologiczna) – *ergo*: konieczne jest zatem istnienie Boga¹⁶.

Józef Turek, podkreślający w swej filozofii nauki odrębność epistemologiczno-metodologiczną nauki i religii, odrzuca kreacjonistyczną (w wersji skrajnej) interpretację Wielkiego Wybuchu. Nie wolno bowiem, jego zdaniem, wykorzystywać faktów naukowych w sposób prosty i bezpośredni w procedurach uzasadniania tez filozoficzno-teologicznych. Prowadzi to do chaosu poznawczego¹⁷. Interpretacja kreacjonistyczna jest błędna także od strony przedmiotowej, gdyż współczesna kosmologia relatywistyczna poprzez swoje metody badawcze (tak teoretyczne, jak i obserwacyjne) nie pozwala orzekać o tym, co dzieje się poza brzegiem czasoprzestrzeni, jakim jest niewątpliwie osobliwość początkowa, będąca matematycznym odpowiednikiem Wielkiego Wybuchu. Pojęcie osobliwości początkowej, obecne w modelach Friedmana–Lemaître’a, nie rozstrzyga wyboru pomiędzy czasowym a aczasowym początkiem Wszechświata. Istotnym elementem definicji osobliwości jest bowiem geodezyjna niezupełność czasoprzestrzeni. Oznacza to, że w osobliwości urywają się wszystkie historie i są nieprzedłużalne poza punkt osobliwy. Osobliwość stanowi brzeg czasoprzestrzeni i jest pojęciem topologicznym, które nie przesądza o temporalnej naturze procesów zachodzących w czasoprzestrzeni. Ponadto osobliwość początkową można identyfikować z czasowym początkiem Wszechświata jedynie na gruncie teorii klasycznej, jaką jest OTW. Tymczasem ewolucja czasowa Wszechświata jest poprawnie opisywana przez teorię względności z wyjątkiem najbardziej wczesnych jej etapów. W epoce Plancka, w której grawitacja ukazuje swoje kwantowe oblicze, załamują się pojęcia ukształtowane dopiero na dalszych etapach ekspansji. Prawdopodobnie należą do nich takie elementy struktury Wszechświata, jak: czasoprzestrzeń, przyczynowość, czas. Trudno mówić o jednokierunkowym upływie czasu w epoce

¹⁶ K. Kłósak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, t. I, Kraków 1979, s. 129–141.

¹⁷ J. Turek, *Kosmologiczny kontekst*, s. 302.

Plancka. Dopiero na gruncie kwantowej teorii grawitacji i kosmologii kwantowej znajdziemy odpowiedź na pytania dotyczące początku Wszechświata i natury procesu dekoherencji, czyli emergencji klasycznego Wszechświata z Wszechświata kwantowego. Powyższej teorii obecnie jednak nie ma, a takie propozycje, jak wspomniany model Hawkinga–Hartle’a czy model Vilenkina są bardziej spekulacjami teoretycznymi, niż empirycznie potwierdzonymi teoriami. Zatem współczesna kosmologia nie tylko nie wypowiada się, ale i nie dysponuje żadnymi podstawami do wypowiadania się o tym, co dzieje się zarówno w osobliwości, jak i tym bardziej, co działo się poza nią.

Jednym z pierwszych, który zdecydowanie odrzucał utożsamienie kosmologicznej osobliwości początkowej z momentem stworzenia, był Georges E. Lemaitre – duchowny i uczony, autor Hipotezy Atomu Pierwotnego, nazywany z tej racji ojcem Wielkiego Wybuchu. Wszystkie powyższe zastrzeżenia wskazują, zdaniem Turka, że współczesna kosmologia relatywistyczna nie daje podstaw do utożsamienia Wielkiego Wybuchu z przyjmowanym w teologii absolutnym początkiem czasowym Wszechświata. W związku z tym również argument za istnieniem Boga z czasowego początku musi budzić istotne zastrzeżenia i jego wartość poznawcza, według naszego autora, całkowicie upada¹⁸.

Powyższa konstatacja nie jest pesymistycznym patrzeniem na relację nauki do wiary. Mimo że nie można mówić o stworzeniu Wszechświata w Wielkim Wybuchu, Turek, szukając wciąż komplementarności tych magisteriów, dowodzi, że stworzenie mogło nastąpić tak w czasowo skończonym, jak i nieskończonym Wszechświecie¹⁹. Stworzony i zarazem czasowo skończony Wszechświat nie budzi zastrzeżeń. Turek twierdzi jednak, że nawet nieskończony czasowo Wszechświat mógłby być stworzony. Aby tego dowieść, rozważa pozaczasowy charakter aktu stwórczego. Gdyby bowiem akt stwórczy nie miał wymiaru czasowego, a więc był dokonany poza czasem, nic nie stałoby na przeszkodzie, aby został dokonany w nieskończonej przeszłości. Za św. Tomaszem z Akwinu pyta: „Czy stworzenie Wszechświata w nieskończonej przeszłości nie stoi w sprzeczności z naturą samego Stwórcy i naturą bytu stworzonego?”²⁰. Odpowiedzi szuka w chrześcijańskiej doktrynie filozoficzno-teologicznej. Zgodnie z nią twierdzi, że elementem natury stworzenia jest otrzymywanie istnienia od Stwórcy. Stwarzanie jest więc działaniem właściwym jedynie Bogu. Nie można przypisać władzy stwórczej stworzeniom. A ponieważ Bóg, jako czysty akt, istnieje poza czasem,

¹⁸ Ibidem, s. 303.

¹⁹ J. Turek, *Wszechświat czasowo nieskończony i stworzony*, Studia Warmińskie 28 (1991), s. 217–233.

²⁰ Ibidem, s. 227; por. J. Turek, *Tomaszowe ujęcie czasowej nieskończoności Wszechświata w świetle współczesnej kosmologii*, Roczniki Filozoficzne 34 (1986) 3, s. 104–113.

więc i akt stwórczy dokonuje się poza czasem²¹. W filozofii i teologii chrześcijańskiej odróżnia się akt stwórczy od wszelkiego rodzaju zmian. Św. Tomasz z Akwinu podkreślał, że w ogóle akt stwórczy nie jest zmianą w ścisłym znaczeniu. W każdej bowiem zmianie jest punkt wyjścia, przejście i kres. Tam, gdzie brakuje punktu wyjścia, nie można mówić o zmianie. W stworzeniu jest rzecz, która się pojawiła „momentalnie”, a przed stworzeniem nie ma czegoś, co by było w możliwości, mogącej się zaktualizować. W konsekwencji akt stwórczy nie spełnia wymaganych warunków, co powoduje jego wyjątkowość i osobliwość, wyróżniającą go od innych zmian. Zatem czynnik czasowy nie należy do istoty aktu stwórczego. Dla aktu bowiem jest obojętne „kiedy” miał miejsce, w skończonej czy też nieskończonej przeszłości. Istotna jest jedynie egzystencjalna zależność od Stwórcy. W wyniku tych rozważań Turek konstatuje, że „ponadczasowy charakter aktu stwórczego jest nie tylko możliwy i niesprzeczny z filozofią i teologią chrześcijańską, ale nawet konieczny”²². Możliwy jest zatem Wszechświat stworzony i czasowo nieskończony. Zatem, zdaniem naszego autora, możliwe jest teoretyczne pogodzenie stanowisk, które często były traktowane jako wzajemnie się wykluczające. Chociaż fakt ten nie pozwala na formułowanie jednoznacznych wniosków światopoglądowych, sprzeciwia się zdecydowanie odrzucaniu a priori hipotez, które tradycyjnie były rozumiane jako wykluczające się.

2.2. Kosmiczne koincydencje a życie na Ziemi

Prowadzone w ramach współczesnej kosmologii badania nad Wszechświatem i jego globalnymi własnościami pokazały, że wiele tych własności pozostaje w wyraźnych związkach z istnieniem we Wszechświecie życia biologicznego na podłożu węglowym²³. Wiele bowiem stałych fizyki i parametrów kosmologicznych przyjmuje takie wartości, które umożliwiają zaistnienie warunków koniecznych do życia. Podstawowe związki znanej nam formy życia biologicznego i jego ewolucji z globalnymi własnościami, strukturami i procesami mają charakter koniecznościowy, bezpośrednio warunkujący zaistnienie życia biologicznego. Współczesna kosmologia i fizyka wskazują, że warunki sprzyjające węglowej postaci życia zależą od liczbowych wartości wielu tzw. parametrów kosmologicznych oraz fundamentalnych stałych fizycznych²⁴.

²¹ J. Turek, *Wszechświat czasowo nieskończony*, s. 228.

²² Ibidem, s. 230.

²³ Zob. J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986, s. 510–557; J. Turek, *Możliwości teistycznych preferencji w filozoficznych wyjaśnieniach kosmicznych koincydencji*, w: I.S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.), *Scio cui Credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007, s. 1261.

²⁴ J. Turek, *Kosmiczne uwarunkowania ewolucji biologicznej*, Forum Teologiczne 9 (2008), s. 66.

Wnikliwe analizy i ścisłe obliczenia matematyczne czynione w ramach kosmologii, astronomii i astrofizyki, chemii i fizyki mikroświata pozwoliły na ustalenie różnorodnych i wielopłaszczyznowych związków pomiędzy stałymi fizyki (stała grawitacji, prędkość światła, stała Plancka, wielkość ładunku elektrycznego i masa elektronu), wartościami parametrów kosmologicznych (parametr gęstości, stała kosmologiczna, wiek Wszechświata, prędkość jego ekspansji, prędkość ucieczki, entropia Wszechświata, fluktuacja pierwotnej gęstości jego materii itp.) oraz między ich kombinacjami a globalnymi i lokalnymi własnościami Wszechświata²⁵. Do tych własności zalicza się m.in. występowanie we Wszechświecie wielkoskalowych struktur materii (galaktyki, gwiazdy, układy planetarne, obecność pierwiastków chemicznych, istnienie odpowiedniej temperatury i inne). Poza tym biologia molekularna, biochemia i biofizyka pokazują, że życie realizowane jest przez złożone struktury biochemiczne (węglowodany, białka, tłuszcze, kwasy nukleinowe) i skomplikowane reakcje chemiczne.

Józef Turek twierdzi, że „bezpośrednie odniesienie powyższych własności fizyko-chemicznych życia biologicznego na podłożu węglowym do środowiska, w jakim może się ono pojawić i rozwijać, wskazało, że nasz Wszechświat, posiadając życie biologiczne, jest istotnie pod wieloma względami do tego życia »dostrojony« i »dopasowany«”²⁶. Związki te i odniesienia zostały przez uczonych i filozofów nazwane kosmicznymi koincydencjami, kosmicznymi zbiegami okoliczności, a także delikatnymi, subtelnymi dostrojeniami (*fine-tuning*)²⁷.

W literaturze przedmiotu znajdujemy opis kilkudziesięciu kosmicznych koincydencji. Wylicza się m.in. następujące dostrojenia²⁸:

a) warunkujące posiadanie przez Wszechświat wielkoskalowych struktur materii – wielkość Wszechświata pod względem jego masy oraz czasowych i przestrzennych rozmiarów; tempo ekspansji Wszechświata; wielkość entropii Wszechświata; jego płaskość; wiek Wszechświata; pierwotna jednorodność Wszechświata; trójwymiarowość przestrzeni Wszechświata; wartość stałej kosmologicznej;

b) warunkujące obecność we Wszechświecie pierwiastków chemicznych – masy elektronu, protonu i neutronu; masa neutrino, rezonans energetyczny jąder

²⁵ J. Turek, *Filozoficzne wyjaśnianie subtelnych dostrożeń wszechświata do życia biologicznego*, w: E. Wiszowaty, K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Teoria ewolucji a wiara chrześcijan*, Olsztyn 2010, s. 133.

²⁶ Ibidem, s. 134.

²⁷ J. Turek, *Wyjaśnianie antropiczne w kosmologii*, *Roczniki Filozoficzne* 54 (2006) 2, s. 271.

²⁸ Istnieje bogata literatura publikująca mniej lub bardziej obszerne zestawy subtelnych dostrożeń Wszechświata do znanego nam życia biologicznego. Do niej należą publikacje: Z. Klimek, *Koincydencje dużych liczb kosmologii i mikrofizyki*, *Postępy Astronomii* 24 (1976) 4, s. 223–233; J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic*, s. 367–576; J. Leslie, *Przejawy delikatnego dostrojenia*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 16 (1994), s. 27–62 i inne. Ks. Turek w każdej swej publikacji, traktującej o kosmicznych koincydencjach, wskazuje bogatą literaturę przedmiotu.

berylu, helu i węgla; brak rezonansu energetycznego pomiędzy węglem i tlenem; elementarny ładunek elektryczny;

c) warunkujące posiadanie przez Wszechświat (przynajmniej lokalnie) stabilnych własności astrofizycznych – istnienie określonego przedziału temperatury; znajdowanie się planety w ekosferze swej gwiazdy; dostarczenie promieniowania elektromagnetycznego o ściśle określonych kwantach energii; łatwy dostęp do pierwiastków i związków chemicznych; odpowiednia prędkość obrotowa planety wokół własnej osi; masa i wiek gwiazdy.

Tym, co w kwestii wyżej zestawionych kosmicznych koincydencji wzbudza największe emocje, jest wąski i ostro zaznaczony przedział wartości tych dostrojzeń. Przekroczenie tego przedziału w skali ułamka procentowego powoduje pojawienie się Wszechświata „całkowicie wrogiego” życiu biologicznemu²⁹. Rodzi to pytania o przyczynę zaistnienia takich subtelności, skłania do szukania wyjaśnień. Nauki przyrodnicze nie są w stanie dać ostatecznego i w pełni zadowalającego wyjaśnienia, gdyż przekracza to możliwości stosowanej przez nie metody empirycznej. Turek konstatuje, że „w świetle toczących się dyskusji wokół postulatu stworzenia tzw. teorii wszystkiego, okazuje się, że zagadnienia dotyczące genezy praw przyrody, ich stosunku do opisywanego przez nie świata materialnego, a także wyboru warunków początkowych domagają się wyjaśnienia zewnętrznego w stosunku do zakładających je teorii przyrodniczych”³⁰. Taką rolę spełniają najczęściej wyjaśnienia filozoficzne.

Wśród wielu strategii argumentacyjnych wymienia się: wyjaśnienie poprzez odwołanie się do przypadku, odwołanie się do Hipotezy Wielu Wszechświatów, wyjaśnienie panteistyczne, wyjaśnianie teistyczne. Najbardziej ogólną i prymitywną, zdaniem Turka, postacią wyjaśniania subtelnych dostrojzeń jest odwołanie się do przypadku. Jest to pojęcie mało precyzyjne. Twierdząc, że dostrojenia są efektem przypadku, orzeka się, że są czymś nieoczekiwanym, pozbawionym logicznego i nomologicznego związku przyczynowego z wyjaśnianymi procesami czy zdarzeniami. Bardziej wyrafinowaną i złożoną postacią wyjaśnienia kosmicznych koincydencji i dostrojenia Wszechświata do zaistnienia życia biologicznego opartego na węglu jest Hipoteza Wielu Wszechświatów, nazywanych w ostatnim czasie *hipotezą wieloświata*³¹. Wyjaśnianie to zakłada, że w bardzo licznym, nawet nieskończonym zbiorze aktualnie istniejących lub następujących po sobie Wszechświatów, różniących się między sobą prawami przyrody, jak i warunkami początkowymi (różne stałe fizyczne i ich liczbowe wartości), znajduje się również nasz Wszechświat, szczególnie sprzyjający życiu biologicznemu. Zatem subtelnie

²⁹ J. Turek, *Kosmiczne uwarunkowania*, s. 67.

³⁰ Ibidem; por. J.D. Barrow, *Teorie Wszystkiego. W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia*, Kraków 1995, s. 27–99.

³¹ J. Turek, *Filozoficzne wyjaśnianie*, s. 150.

dostrojone własności Wszechświata są wynikiem działania prawa wielkich liczb i nie powinny wzbudzać zdziwienia, domagającego się wyjątkowych wyjaśnień³². Według Turka najbardziej fundamentalną, a więc wyraźnie ontologiczną, postacią wyjaśniania subtelnych dostrojów jest odwołanie się do tezy panteistycznej. Wszechświatowi przypisuje się cechy bytu absolutnego, który istnieje sam z siebie. W konsekwencji, nie potrzebując innej, transcendentnej względem niego rzeczywistości, jest samouzgadniającą i samoorganizującą machiną. Wszechświat zatem ze swej natury posiada wszelkie racje, by w sposób pełny i zasadny usprawiedliwić swoje szczególne, sprzyjające życiu własności³³. Natomiast w teistycznym wyjaśnianiu dostrojenia naszego Wszechświata do życia biologicznego (w przeciwieństwie do panteizmu), fakt sprzyjających życiu warunków we Wszechświecie, upatruje się w specjalnej ingerencji, zewnętrznego w stosunku do Wszechświata Bytu Absolutnego, nazywanego powszechnie Bogiem. Bóg, stwarzając Wszechświat, „narzucił” mu takie, a nie inne prawa i warunki początkowe w postaci m.in. konkretnych wartości stałych fizyki i parametrów kosmologicznych, które sprawiły, że istotnie Wszechświat mógł stworzyć sprzyjające życiu węglowemu warunki. Ostatecznym więc wyjaśnieniem istnienia kosmicznych koincydencji jest – zgodnie z podejściem teistycznym – Bóg³⁴.

Zakończenie

Dialog nauki i wiary, prowadzony z zaangażowaniem przez ks. Józefa Turka, niesie szansę harmonijnego zespolenia treści zawartych zarówno w Księdze Przyrody, jak i Księdze Pisma. Aby uczciwie dialogować, najpierw trzeba mieć świadomość interpretacyjnych wypaczeń w dziedzinie wiary (teologii) i w dziedzinie nauki. Turek uwypuklał niespójności obu magisteriów, które narosły niejako obok klasycznych tez. Współczesna kosmologia, niosąca często wiele interpretacji i wielość stanowisk, była dla niego szansą na dostrzeżenie działania Logosu, Boga we Wszechświecie. Konsekwentnie wykazywał brak sprzeczności pomiędzy wynikami nauk przyrodniczych a tezami teologii o istnieniu osobowego Boga. „Argumenty teistyczne” przemawiały jego zdaniem mocniej od naturalizmu ontologicznego czy panteizmu. Turek widział w kosmicznych koincydencjach i zasadach antropicznych ślad Stwórcy. Jego filozofię wyrażała zatem nie tylko niesprzeczność, ale komplementarność wiary i nauki.

³² Ibidem. Więcej na ten temat zob. J. Turek, *Możliwości wyjaśnienia kosmicznych koincydencji w ramach wheelerowskiej wersji Hipotezy Wielu Wszechświatów*, *Filozofia Nauki* 14 (2006) 1, s. 129–147.

³³ Por. L. Smolin, *Życie wszechświata*, Warszawa 1997, s. 24–27.

³⁴ Por. J. Turek, *Możliwości teistycznych preferencji*, s. 1261–1264.

Żyjemy w jednym świecie, a nauka i teologia badają różne jego aspekty. Obie dyscypliny zajmują się badaniem rzeczywistości i obie poddają się jej osądowi. Rzeczywistość stanowi wielopoziomową jedność. Teologia ukazuje źródło rozumnego porządku i struktury, których istnienie nauka zakłada i potwierdza w swym badaniu świata³⁵. Związki obu magisteriów często nie są wolne od napięć, a czasami konfliktów, które zazwyczaj bywają wyrazem fundamentalistycznego podejścia tak naukowców, jak teologów³⁶. Turek, zwłaszcza w ostatniej fazie swej naukowej aktywności, mocno angażował się w kwestie światopoglądowe, starając się usunąć pozorne konflikty. W wielości interpretacji filozoficznych współczesnej kosmologii preferował te, które uznają Stwórcę badanej rzeczywistości. W ten sposób rozwijał się dialog nauki i kultury.

THEISTIC INTERPRETATION OF SELECTED ASPECTS OF COSMOLOGY. JÓZEF TUREK'S PORTRAYAL OF SCIENCE-FAITH RELATIONS

(SUMMARY)

For centuries the disciplines of science and religion have coexisted, but disagreements and conflicts have occurred frequently. Józef Turek in his work was engaged in the relation between science and faith. This paper on the one hand presents disagreements, which have escalated in time and describes roots of conflict between science and faith from both sides. The article also analyses classical arguments, presenting this conflict, unmasking their groundlessness according to Turek. On the other hand, this paper describes the depiction of cosmological coincidences, as fine tuning and as an attempt theistic interpretation of this fact, most relevant in his opinion.

DIE THEISTISCHE INTERPRETATION AUSGEWÄHLTER ASPEKTE DER KOSMOLOGIE. DIE VERFASSUNG DER RELATIONEN ZWISCHEN WISSENSCHAFT UND GLAUBEN NACH JÓZEF TUREK

(ZUSAMMENFASSUNG)

Seit Jahrhunderten existieren Wissenschaft und Religion nebeneinander. Zwischen diesen beiden Bereichen gab es immer verschiedene Missverständnisse und Konflikte. Mit der Relation zwischen der Wissenschaft und dem Glauben beschäftigte sich der Philosoph Józef Turek in seiner wissenschaftlichen Arbeit. Er zeigte die Missverständnisse zwischen den beiden Dimensionen, die über Jahrhunderte hin entstanden sind und beschreibt zugleich ihre Gründe. Anhand der Texten von Józef Turek analysiert der Autor des Aufsatzes die klassische Argumentation des oben genannten Konfliktes, indem er die Inkonsequenz dieser Diskussion aufzeigt. Er weist sowohl auf die subtilen Feinheiten in der Argumentation der kosmischen Zusammenhänge hin, als auch auf ihre theistische Interpretation, die seines Erachtens die beste Erklärung ist.

³⁵ Por. J.C. Polkinghorne, *Jeden świat. Wzajemne relacje nauki i teologii*, Kraków 2008, s. 175.

³⁶ J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009, s. 31; por. idem, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 29–39.

Ks. Adam Bielinowicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Katecheza parafialna w archidiecezji warmińskiej – stan (październik 2012) i wyzwania na przyszłość

Słowa kluczowe: formy katechezy, katecheza, nauczanie, parafia, religia.

Key words: forms of catechesis, catechesis, preaching, parish, religion.

Schlüsselworte: Formen der Katechese, Katechese, Verkündigung, Gemeinde, Religion.

Wprowadzenie

Ponad dwudziestoletnia praktyka nauczania religii w polskich szkołach wyraźnie wskazuje na jej niewystarczający wpływ na chrześcijańską postawę katechizowanych. Doświadczenia minionych lat wskazują niezbicie na konieczność dopełniania religii w szkole katechezą w parafii. Szkoła nie jest w stanie zapewnić w sposób wyczerpujący wszystkich warunków, służących realizacji sześciu podstawowych zadań, które powinna realizować katecheza. Do zadań tych „Dyrektorium ogólne o katechizacji” z 1997 r. zalicza: rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formację moralną, wychowanie do modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego, wprowadzenie do misji¹. Chodzi zatem nie tylko o przekazanie wiedzy o religii, ale i o wychowanie w wierze Kościoła oraz wtajemniczenie w jego istotę. Bez udziału wspólnoty parafialnej nie może dokonać się pełna inicjacja w misterium chrześcijaństwa. Wielokrotnie zwracał na to uwagę Jan Paweł II, który apelował o wzbogacenie katechezy szkolnej o nowe elementy

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Adam Bielinowicz, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, adam.bielinowicz@uwm.edu.pl

¹ Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, wyd. polskie, Poznań 1998, 85–86 (dalej: DOK).

związane z parafią² w taki sposób, aby oba środowiska wychowawcze wzajemnie się uzupełniały i wspierały³. Dlatego też „Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce” z 2001 r. akcentuje pierwszoplanowe miejsce parafii w pracy katechetycznej, zwłaszcza w odniesieniu do katechezy sakramentalnej⁴.

Stan katechezy parafialnej w archidiecezji warmińskiej (październik 2012)

W archidiecezji warmińskiej, podobnie jak w całej Polsce, po transformacji ustrojowej nauczanie religii przeniesiono z punktów katechetycznych do systemu oświaty⁵, jednak parafia nie przestała być środowiskiem katechetycznym i swoimi funkcjami oraz zadaniami, które podejmuje, w dalszym ciągu oddziałuje wychowawczo. Dlatego trudno zgodzić się z głosami mówiącymi o konieczności powrotu katechezy do parafii, gdyż jest tu ona w pewnym zakresie ciągle obecna, pomimo nauczania religii, które odbywa się w szkole.

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że zasięg oddziaływania parafii na młode i starsze pokolenia uległ znaczącej zmianie, a liczba (zwłaszcza) młodych ludzi mających kontakt z parafią wyraźnie zmalała. Po ponad dwudziestu latach skutki przeniesienia nauczania religii do szkoły są dobrze widoczne. W odniesieniu do dzieci i młodzieży zauważalny jest spadek ich liczby w regularnym przystępowaniu do sakramentów świętych i udziału w niedzielnej mszy św., a także słabsze zaangażowanie w życie grup religijnych. Często można odnieść wrażenie, że katechizowani w szkole uczniowie izolują się od parafii. Dla części z nich lekcja religii stwarza namiastkę życia religijnego, zaspokajając elementarne potrzeby religijne, a w konsekwencji zastępując parafię. Są to widoczne symptomy osłabienia więzi z parafią. Najwyraźniej widać je w większych miastach archidiecezji

² „Katechizacja w szkole domaga się oczywiście uzupełnienia o wymiar parafialny duszpasterstwa dzieci i młodzieży. Zdają sobie sprawę z trudności, jakie napotyka ten rodzaj katechezy, niemniej jednak trzeba znaleźć jakieś rozwiązanie, by dzieci i młodzież nie traktowały nauki religii jedynie jako jednego z przedmiotów nauczanych w szkole, ale by mogły czerpać siłę z bezpośredniego kontaktu z Bogiem w liturgii i sakramentach świętych” (Jan Paweł II, *Program dla Kościoła w Polsce*. Wizyta *ad limina* 1998, Kraków 1998, s. 35).

³ Nauczanie religii w szkole i katecheza w środowisku parafialnym wzajemnie się warunkują. Relacja pomiędzy nauczaniem religii w szkole i katechezą jest relacją zróżnicowania oraz komplementarności. Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, DOK 73.

⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 82.

⁵ W roku 1990 z obiektów parafialnych odeszły dzieci i młodzież. Często stawiano pytanie, czy nie było to równoznaczne z utratą przez parafię jej funkcji wychowawczej. Wydawało się, że po przywróceniu religii polskiej szkole parafie zostaną zwolnione z pracy wychowawczej, że zabraknie tu dzieci i młodzieży, tworzących wokół świątyni klimat autentycznego środowiska wychowawczego.

warmińskiej. Parafia jawi się współcześnie jako instytucja, która poszukuje swojego właściwego miejsca we wciąż zmieniającej się rzeczywistości społecznej i religijnej. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby została pełniej włączona w proces katechizacji i pozostała dla niej uprzywilejowanym miejscem.

Dlatego niezbędna jest pogłębiona refleksja dotycząca aktualnego stanu katechezy i nowych wyzwań, których ona się domaga. W niniejszym artykule autor dokona określenia obecnego stanu katechezy parafialnej w parafiach archidiecezji warmińskiej oraz podejmie próbę wskazania potrzeb i metod jej ożywienia i dostosowania do potrzeb katechizowanych, tak aby mogła spełniać wszystkie cele, zadania i funkcje katechezy. Mówiąc o katechezie parafialnej dzieci i młodzieży nie można zapomnieć o katechezie dorosłych, uznanej przez Magisterium Kościoła za pierwszorzędny jej element. Dlatego niniejsza publikacja dotyczyć będzie także katechezy dorosłych.

Obecny stan katechezy parafialnej zaprezentowano w poniższej tabeli, która została sporządzona na podstawie analizy ankiet katechetycznych dostarczonych na przełomie października i listopada 2012 r. do Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie przez 228 księży proboszczów posługujących na terenie archidiecezji warmińskiej. Należy zaznaczyć, że 47 proboszczów w rubryce dotyczącej katechezy parafialnej nie wpisało żadnej informacji. W archidiecezji warmińskiej występuje wiele typów parafii⁶, a ich różnorodność niewątpliwie warunkuje kształt katechezy parafialnej.

Tabela 1

Stan katechezy parafialnej w archidiecezji warmińskiej (październik 2012 r.)

Formy katechezy	Liczba parafii
Spotkania liturgiczne i formacyjne dla dzieci przygotowujących się do pierwszej spowiedzi i Komunii św.	178
Spotkania formacyjne dla rodziców dzieci przygotowujących się do przyjęcia pierwszej Komunii św.	153
Działalność ruchów i stowarzyszeń katolickich	122
Spotkania dla młodzieży przygotowującej się do przyjęcia sakramentu bierzmowania	115
Spotkania służby liturgicznej ołtarza	114
Katechizacja narzeczonych	98
Spotkania scholii i chórów kościelnych	7
Katechezy dla dorosłych	6
Duszpasterstwo akademickie	2

⁶ Są to: parafie duże i małe; parafie o dużej gęstości zaludnienia i parafie o kilku dojazdach; parafie wiejskie, miejskie i wielkomiejskie; parafie diecezjalne i zakonne; parafie z aktywnym laikatem i z laikatem biernym; parafie z wikariuszami i bez wikariuszy; parafie, które na swoim terytorium posiadają szkoły i parafie bez szkół itd. W każdym z tych typów można doszukać się specyficznych form organizacji życia religijnego i funkcji społecznych. Zob. <http://www.archwarmia.pl/parafie/parafie/> (29.10.2012).

Do ruchów i stowarzyszeń katolickich działających na terenie archidiecezji warmińskiej należą: Żywy Różaniec, Domowy Kościół, Ruch Odnowy w Duchu Świętym, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Droga Neokatechumenalna, Franciszkański Zakon Świeckich, Wspólnota Krwi Chrystusa, Apostolstwo Dobrej Śmierci, Akcja Katolicka, Stowarzyszenie Ochotników Cierpienia, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Ruch Światło–Życie, Wspólnota Wiara i Światło, Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”.

Analizując aktualne dane statystyczne dotyczące katechezy parafialnej w archidiecezji warmińskiej należy stwierdzić, że większość parafii skutecznie towarzyszy współczesnemu społeczeństwu, realizując wszystkie swoje funkcje i przydzielając uprzywilejowane miejsce katechezie. Dlatego niezależnie od aktualnych problemów i pewnych niedociągnięć związanych z katechezą w środowisku parafialnym, należy wyraźnie podkreślić szanse, które w środowisku parafialnym wciąż się nie wyczerpały i stanowią znaczny potencjał.

Wskazania Pierwszego Synodu Archidiecezji Warmińskiej

Mówiąc o wyzwaniach na przyszłość stojących przed katechezą parafialną warto sięgnąć do dokumentów Pierwszego Synodu Archidiecezji Warmińskiej⁷, który daje szereg istotnych wskazówek, niezbędnych do tego, aby parafia nieustannie i w jeszcze większym stopniu stawała się miejscem katechezy. Dokument opublikowano pod koniec 2012 r.; ukazanie się drukiem poprzedziły prace poszczególnych komisji oraz zespołów synodalnych. Zadaniem Synodu było przedstawienie duszpasterskiej perspektywy Kościoła lokalnego na przyszłość.

Wskazania dla katechezy parafialnej zostały zapisane w statutach wypracowanych przez Synodalną Komisję Nauczania i Wychowania Chrześcijańskiego. Setki godzin, często burzliwych dyskusji osób świeckich i duchownych⁸ pozwoliły wypracować wspólne stanowisko Komisji Nauczania i Wychowania Chrześcijańskiego Pierwszego Synodu Archidiecezji Warmińskiej. Opracowane statuty syno-

⁷ Prace synodalne zostały rozpoczęte w 2006 r. i trwały do roku 2012.

⁸ W pracach Komisji Nauczania i Wychowania Chrześcijańskiego uczestniczyło ponad trzydzieści osób, które reprezentowały różne środowiska. Wśród członków byli m.in.: osoby świeckie zaangażowane w katechezę parafialną oraz nauczanie religii w szkołach, księża proboszczowie, wykładowcy katechetyki na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, pracownicy Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Metropolitalnej w Olsztynie. Komisja analizowała sugestie katechetyczne przesłane z poszczególnych parafii oraz szczegółowo omawiała zagadnienia związane z katechezą parafialną, starając się przede wszystkim ukazać perspektywę na przyszłość. Zob. Archiwum Wydziału Nauki Katolickiej, *Protokoły z posiedzeń Komisji Nauczania i Wychowania Chrześcijańskiego*, Teczka Pierwszy Synod Archidiecezji Warmińskiej 2006–2012.

dalne są mocno osadzoną w rzeczywistości refleksją nad katechezą parafialną, jej obecnym stanem i kondycją oraz ukazują ją w perspektywie przyszłości. Dlatego powinny stać się swoistym podręcznikiem do katechizacji parafialnej.

Obecnie niezwykle istotną kwestią jest nie tylko lektura i pogłębiona refleksja statutów synodalnych, ale przede wszystkim podjęcie próby wprowadzenia ich w życie poszczególnych parafii w archidiecezji warmińskiej. Wdrażanie opracowanych przez Synod wskazówek dotyczących katechezy parafialnej nie wydaje się zagadnieniem trudnym i niemożliwym do realizacji, domaga się jednak przekroczenia pewnych schematów funkcjonowania wielu parafii. Dlatego powinno się apelować do katechetów świeckich i duszpasterzy, którzy winni przede wszystkim pamiętać, że „nie przynależą” tylko do danej parafii i przez to nie są zwolnieni z obowiązku dostrzegania dyspozycji katechetycznych Kościoła lokalnego.

W statutach dotyczących katechezy parafialnej poszczególne wskazania zostały pogrupowane z uwzględnieniem adresatów katechezy. Wśród nich odnajdujemy: katechizację parafialną dzieci, młodzieży, uczniów klas gimnazjalnych, uczniów szkół ponadgimnazjalnych, młodzieży studiującej, młodzieży pozaszkolnej i pracującej oraz dorosłych⁹.

Zadaniem, które stawia Synod przed katechezą parafialną dzieci, jest przede wszystkim przygotowanie katechizowanych do modlitwy i życia sakramentalnego oraz włączenie ich do życia w parafii. Ponadto zwraca uwagę na istniejące formy katechizacji i zaleca ich kontynuację we wszystkich parafiach. Do form katechizacji zaliczono m.in.: spotkania przygotowujące do przyjęcia sakramentów pokuty i pierwszej Komunii św., msze św. i nabożeństwa dla dzieci, działalność wspólnot, np. ministranci i lektorzy, dziecięce zespoły muzyczne, oazy¹⁰.

Wśród zadań odnoszących się do katechezy parafialnej młodzieży Synod na pierwszym miejscu wymienia: „obowiązki chrześcijanina wynikające z chrztu, sakramentu pokuty i Eucharystii, przygotowanie do sakramentu bierzmowania oraz pomoc w wyborze drogi powołania życiowego”¹¹. Następnie podkreśla, że katechizacja powinna pomóc młodym ludziom w odkrywaniu sensu ich życia, umożliwić osiągnięcie dojrzałości chrześcijańskiej, udzielić pomocy w odniesieniu do świata wartości, docenić wartość życia duchowego i modlitwy, zbudować intelektualny fundament wiary, a przede wszystkim wprowadzić młodzież w życie wspólnoty Kościoła¹².

W sprawie bierzmowania Synod zaleca, aby przygotowanie do tego sakramentu trwało minimum dziewięć miesięcy i było przeprowadzone w parafii za-

⁹ Zob. *ibidem*, 255–267.

¹⁰ Zob. *ibidem*, 255.

¹¹ *Ibidem*, 256.

¹² Zob. *ibidem*.

mieszkania ucznia. Spotkania kandydatów do bierzmowania należy organizować przynajmniej raz na dwa tygodnie, przy czym Synod wyraźnie podkreśla, że nie należy tych spotkań ograniczać jedynie do mszy św. Spotkania powinny odbywać się w małych grupach liczących do dwunastu osób; powinni prowadzić je księża i osoby świeckie odpowiednio do tego przygotowane¹³. Za dopuszczenie do bierzmowania odpowiadają księża proboszczowie, którzy powinni zawsze uwzględniać opinię katechetów na temat udziału młodzieży w szkolnych lekcjach religii oraz brać pod uwagę zaangażowanie podczas przygotowań prowadzonych w parafii¹⁴.

Synod zwraca szczególną uwagę na katechezę uczniów szkół ponadgimnazjalnych i uwrażliwia, aby tej katechezy nie ograniczać jedynie do lekcji religii, co ma miejsce w wielu parafiach archidiecezji warmińskiej. Zaleca się, aby we wszystkich parafiach organizować młodzieżowe formy celebracji liturgicznych oraz spotkania w ramach wspólnot i ruchów religijnych, ukierunkowane na pogłębienie znajomości podstawowych prawd wiary oraz pomoc w rozpoznaniu powołania do życia w małżeństwie, kapłaństwie lub zakonie. Zaleceniem końcowym jest, aby katechezę prowadzić w klimacie dialogu, który będzie wprowadzał młodzież w dojrzałą wiarę¹⁵.

W dokumencie synodalnym wskazano zadania odnoszące się do duszpasterstwa akademickiego, które powinno być prowadzone w ramach katechezy parafialnej we wszystkich parafiach, gdzie licznie zamieszkuje młodzież studiująca. Do zadań tych zaliczono wychowanie młodych świadomych katolików, odpowiedzialnych za losy Kościoła i ojczyzny oraz wprowadzanie ich w apostołat osób świeckich¹⁶.

Synod dostrzega potrzebę szczególnego rodzaju katechezy parafialnej skierowanej do młodzieży pozaszkolnej i pracującej. Katecheza ta winna nie tylko pouczać, ale przede wszystkim inspirować młodych ludzi do duchowego rozwoju. Należy prowadzić ją w ramach duszpasterstwa specjalistycznego lub poprzez małe grupy czy ruchy kościelne¹⁷.

Synod najwięcej miejsca poświęca katechezie dorosłych. Zwraca uwagę na to, że Kościół, aby móc rzetelnie realizować zbawczą wolę Boga wobec współczesnego człowieka, zobowiązany jest do szczególnej troski o katechezę dorosłych, która powinna być dostosowana do ich mentalności, zainteresowań i warunków życiowych. Powinna ona mieć charakter wspólnotowej refleksji, do której

¹³ Zaleceniem Synodu jest, aby powołać Szkołę Animatorów, której zadaniem będzie zorganizowanie formacji osób świeckich, przygotowującej do prowadzenia spotkań z młodzieżą przed bierzmowaniem. Zob. *ibidem*, 258.

¹⁴ Zob. *ibidem*, 257–259.

¹⁵ Zob. *ibidem*, 260–261.

¹⁶ Zob. *ibidem*, 262.

¹⁷ Zob. *ibidem*, 263.

uczestnicy wnoszą swoje osobiste doświadczenie, tak aby mogła odwoływać się do istniejących problemów w świetle Objawienia Bożego, uwzględniając potrzebę przekazywania całego depozytu wiary. Synod zaleca, aby katechezę parafialną dorosłych prowadzić we wszystkich parafiach w ciągu całego roku liturgicznego. Postuluje, aby w każdej parafii organizować m.in.: celebracje liturgiczne połączone z głoszeniem słowa; konferencje dla rodziców i chrzestnych; cykliczne spotkania dla rodziców, których dzieci przygotowują się do przyjęcia pierwszej Komunii św. i bierzmowania; pielgrzymki do miejsc świętych z uwzględnieniem warmińskich sanktuariów; rekolekcje zamknięte; katechezy w ramach wspólnot i ruchów religijnych. Ponadto należy poprzedzić niedzielą Eucharystią stałą krótką konferencją dotyczącą liturgii i godnego oraz owocnego w niej uczestnictwa¹⁸.

Ostatnim zaleceniem odnoszącym się do katechezy parafialnej jest postulat, aby przygotować szczegółowy program tej katechezy i wcielać go w życie na terenie archidiecezji warmińskiej¹⁹.

Podsumowaniem wskazań dotyczących katechezy parafialnej i podkreśleniem jej istotnej roli jest następujące stwierdzenie: „Katecheza parafialna jest podstawowym i naturalnym miejscem przepowiadania Słowa Bożego. Jej głównym zadaniem jest budowanie wspólnoty parafialnej i doprowadzenie katechizowanych do pełnej komunii z Bogiem”²⁰.

Wnioski i postulaty

Wielu autorów wskazuje liczne przyczyny niedoceny parafii jako miejsca katechezy, obarczając odpowiedzialnością głównie przemiany ostatnich dwudziestu lat, laicki styl życia znacznej części społeczeństwa, materialistyczne i hedonistyczne podejście wielu osób do życia. Istnieją jednak elementy kluczowe, które pozwalają skupić uwagę na przyczynach istnienia tego zjawiska i sposobach zaradzenia mu.

Istotną kwestią staje się forma komunikacji, którą posługiwać się będzie katecheza przy parafii. Należy zgodzić się z Marianem Zającem, który słusznie zauważa, że musi ona być bardziej uniwersalna, dająca możliwość odnalezienia się w parafii wszystkim wierzącym²¹. Osiągnięcia komunikacji należy przenosić na grunt katechezy w taki sposób, aby dochować wierności Bożemu Orędziu,

¹⁸ Zob. ibidem, 264–266.

¹⁹ Zob. ibidem, 267.

²⁰ Ibidem, 254.

²¹ Zob. M. Zajac, *Parafia miejscem katechezy*, w: S. Kulpaczyński (red.), *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, Lublin 2005, s. 92.

dostrzegając przy tym potrzeby i oczekiwania współczesnego człowieka. Wskazując jednak na znaczenie komunikacji interpersonalnej w katechezie parafialnej, a także i szkolnej, należy pamiętać, aby nie popaść w skrajność i nie przekształcić katechezy jedynie w idealną formę komunikacji. Powstałoby wówczas niebezpieczeństwo spłylenia orędzia – katecheza zostałaby sprowadzona jedynie do odpowiedniej socjotechniki, która w rzeczywistości mogłaby stać się formą manipulacji. Co prawda, nie sposób nie docenić walorów komunikacji i warto o nich przypominać. Roztropnym wyjściem w tej sytuacji wydaje się być kompromis, który proponuje Heinz Lemmerman: „dobra treść i dobra forma rokuje skuteczność przekazu”²². Zagadnienie komunikacji w katechezie szeroko opisuje Ryszard Czekalski w książce zatytułowanej *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*. Autor zmierzył się z pytaniem o możliwość nowego ujęcia katechezy, rozumianej jako komunikacja wiary i szeroko zarysował podstawowe czynniki warunkujące poprawność katechetycznej komunikacji (treści, środowiska i środki umożliwiające jej zaistnienie)²³.

Odpowiedzialność za katechizację w parafii spoczywa w pierwszym rzędzie na proboszczu²⁴, który powinien troszczyć się o właściwą organizację i poziom katechezy parafialnej i szkolnej²⁵. Dlatego warto postawić pytanie o kwalifikacje księży – kandydatów na proboszczów. Warto wskazać odpowiednie właściwości charakteru, które powinien mieć sprawujący kierowniczą funkcję w parafii oraz zastanowić się nad cechami i kwalifikacjami decydującymi o powodzeniu pracy duszpasterskiej. Prawie trzydzieści lat temu podjął się tego tematu Janusz Mariański w publikacji zatytułowanej: *Życie parafii*²⁶. Oprócz uznanych powszechnie walorów osób kierujących zespołami ludzkimi, można wyróżnić także zespół cech charakterystycznych dla proboszcza – pasterza wspólnoty parafialnej, która jest istotnym miejscem prowadzenia katechizacji. Wśród tych cech Mariański wymienia:

²² H. Lemmerman, *Szkola retoryki*, Wrocław 1995, s. 80.

²³ Zob. R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006.

²⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 776-777) nakłada na proboszcza następujące zadania odnośnie do katechezy: troska o prowadzenie katechezy przygotowującej do uczestnictwa w sakramentach; zorganizowanie nauczania katechetycznego, trwającego odpowiedni okres, dla dzieci w celu zapewnienia im właściwego przygotowania do pierwszego przyjęcia sakramentu pokuty, Najświętszej Eucharystii i bierzmowania; zatroszczenie się o to, by dzieci po przyjęciu pierwszej Komunii świętej w dalszym ciągu pogłębiały swą formację katechetyczną; objęcie katechizacją osób upośledzonych fizycznie i umysłowo; wprowadzenie różnych form katechezy dla młodzieży i dorosłych w celu oświecenia i pogłębienia ich wiary.

²⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 140.

²⁶ Zob. J. Mariański, *Życie parafii*, Wrocław 1984.

1. Umiejętność koncentracji na sprawach istotnych. Nie da się wykonywać wszystkiego i za wszystkich. Proboszcz powinien wybierać priorytety, widzieć całość spraw i koncentrować się na problemach w danej chwili najważniejszych.

2. Zdolność sprawnego podejmowania decyzji. Wiąże się ona z samodzielnością i odpowiedzialnością za podejmowane działania. Osoba niezdolna do podejmowania w odpowiednim czasie ważnych decyzji nie nadaje się na kierownicze stanowisko w parafii.

3. Pozytywne cechy charakteru. Chodzi tu o cnoty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo) oraz takie cechy, jak: prawość, prawdomówność, poczucie sprawiedliwości, odpowiedzialność za innych.

4. Umiejętność doboru właściwych współpracowników.

5. Permanentne kształcenie się. Konieczna jest stała formacja i doszkalanie się w zakresie teologii, duszpasterstwa, katechetyki itp.

6. Umiejętność właściwej komunikacji i przekazu informacji. Proboszcz powinien wiedzieć, co ważnego dzieje się w parafii i równocześnie informować współpracowników o ważnych sprawach parafialnych.

7. Zdolność zaufania samemu sobie. Przeświadczenie, że idzie się we właściwym kierunku, optymizm niepoddający się rezygnacji – to cechy opierające się nie tylko na przesłankach czysto ludzkich, ale wynikające z inspiracji Stwórcy²⁷.

Chociaż trudno mówić o jednolitym modelu wizerunku proboszcza, to jednak przytoczone cechy przewodnika wspólnoty parafialnej w dużym stopniu umożliwiają właściwe pełnienie posługi i są gwarancją, że katecheza parafialna będzie skutecznym narzędziem ewangelizacji.

Zakończenie

Na zakończenie warto postawić pytanie: czy parafia rozumiana jako miejsce realizacji katechezy udźwignie ciężar pokładanych w niej nadziei? Wskazania Pierwszego Synodu Archidiecezji Warmińskiej, dokumenty Kościoła oraz literatura katechetyczna nie oznaczają jeszcze, że będą one analizowane i wprowadzane w życie. Posiadanie nowoczesnej infrastruktury parafialnej z pięknymi świątyniami i wyremontowanymi salami spotkań samoczynnie nie zmieni religijności i nie pogłębi wiary parafian. Należy pokładać nadzieję, że współczesne próby ożywienia parafii jako ośrodka katechezy z pewnością w perspektywie wieloletniej przyniosą pozytywne skutki. Dlatego już dziś należy sprostać wymaganiom Synodu, wcielając je w życie. Konieczne są konkretne decyzje i działania po stronie

²⁷ Ibidem, s. 144–145.

świeckich i duchownych, dzięki którym katecheza nie będzie tylko szukała godnego miejsca dla siebie w parafii, ale stanie się istotnym elementem ewangelizacji w posłudze Kościoła i zacznie autentycznie umacniać tożsamość chrześcijańską, pomagać żyć wartościami Ewangelii. Należy pokładać nadzieję, że trwająca obecnie w archidiecezji warmińskiej ewangelizacja²⁸ niewątpliwie przyczyni się do ożywienia katechezy parafialnej.

THE PARISH CATECHESIS IN THE ARCHDIOCESE OF WARMIA – STATE (OCTOBER 2012) AND CHALLENGES IN THE FUTURE

(SUMMARY)

The author of the article uses statistical data to present various forms of parish catechesis that are conducted today in the Archdiocese of Warmia. Then, referring to both the documents of The First (XIV) Synod of the Archdiocese of Warmia and subject literature, the author reflects on parish catechesis, which is necessary to make a parish a proper and successful place of adult, youth and children catechesis.

DIE KATECHESE IN DEN PFARREIEN DER ERZDIÖZESE ERMLAND – STAND (OKTOBER 2012) UND DIE HERAUSFORDERUNGEN IN DER ZUKUNFT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Autor des Artikels präsentiert auf der Grundlage von statistischen Daten Formen der modernen Pfarrkatechese in der Erzdiözese Ermland. Gestützt auf die Dokumente der Ersten (XIV.) Synode der Erzdiözese Ermland und themenbezogener Literatur unterzieht er anschließend die Pfarrkatechese einer Reflexion, die notwendig ist, damit die Pfarrei in immer größerem Maße ein Ort der Katechese für Erwachsene, Jugendliche und Kinder werden kann.

²⁸ Zob. H. Tryk, *Ruszyły rekolekcje ewangelizacyjne*, <http://ewangelizacja.archwarmia.pl/aktual->

Aleksandra Nalewaj
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Spór o szabat w świetle Janowej perykopy o uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda (5, 1–18)

Słowa kluczowe: Jezus, Jerozolima, sadzawka Betesda, chromy, szabat, uzdrowienie.

Key words: Jesus, Jerusalem, Pool of Bethesda, Lame, Sabbath, Healing.

Schlüsselworte: Jesus, Jerusalem, Teich Betsda, Lahm, Sabbath, Heilung.

Ewangeliści są zgodni, że Jezus na równi ze swymi uczniami przestrzegał szabatu. Św. Łukasz podaje: *W dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi* (4, 16). A jednak dzień święty, a raczej sposób celebrowania tego dnia stał się powodem ostrego konfliktu między faryzeuszami a Jezusem¹. Echa tego sporu rozbrzmiewają we wszystkich Ewangeliach, a w sposób szczególny w księdze Janowej.

W niniejszym studium za pomocą metody historyczno-literackiej przeanalizujemy kontrowersję w odniesieniu do szabatu w świetle Janowego opisu uzdrowienia przy sadzawce Betesda (J 5, 1-18). Zwrócimy uwagę na następujące kwestie: Czy Jezus przywracając zdrowie paralitykowi i nakazując mu nieść swe łożo złamał przepis o dniu świątecznym? Co oznaczają słowa, że Jezus działa „aż dotąd” jak Jego Ojciec?

Adres/Adresse/Anschrift: dr Aleksandra Nalewaj, Katedra Teologii Moralnej i Etyki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, analewaj@wp.pl

¹ Ewangelie zawierają dziewięć tekstów odnoszących się do szabatu, a pośród nich siedem opisuje cuda szabatu: nauczanie w synagodze w Kafarnaum – Łk 4,16-30; łuskanie kłosów w szabat – Mt 12, 1-8; Mk 2, 23-28; Łk 6, 1-5; uzdrowienie człowieka z uschlą ręką – Mt 12, 9-14; Mk 3, 1-6; Łk 6, 6-11; wypędzenie demona z człowieka opętanego – Mk 1, 21-28; Łk 4, 31-37; uzdrowienie teściowej Piotra – Mk 1, 29-31; uzdrowienie kobiety pochylonej od 18 lat – Łk 13, 10-17; uzdrowienie człowieka z puchliny wodnej – Łk 14, 1-6; uzdrowienie paralityka przy sadzawce Betesda – J 5, 1-16; uzdrowienie ślepego od urodzenia – J 9, 1-41.

1. Kontekst historyczno-kulturowy J 5, 1-18

Kontekstem narracji o uzdrowieniu chromego przy sadzawce Betesda jest bliżej nieokreślone święto żydowskie, na które Jezus przybył do Jerozolimy. Część świadectw tekstualnych przed wyrażeniem *heortē tōn Ioudaiōn* w w. 1 umieszcza rodzajnik, inne, lepiej poświadczone, pomijają go. Lekcja z rodzajnikiem wskazuje na Święto Namiotów lub Paschę, lekcja bez rodzajnika, idąc za wczesną tradycją w Kościele greckim², oznacza Pięćdziesiątnicę lub, jak chcą niektórzy, Święto Nowego Roku. Identyfikacja dnia świątecznego w J 5, 1 pozostaje kwestią otwartą, dla ewangelisty wydaje się być mało istotna. Jan informuje na wstępie o nadejściu żydowskiego święta, by następnie oznajmić, że w tym dniu był szabat.

Miejscem cudownego uzdrowienia była sadzawka Betesda, zwana też Owczą, która, poza czwartą Ewangelią, nie pojawia się w żadnym z pism natchnionych. Odnosnie do nazwy zbiornika starożytne manuskrypty czynią zamęt. Oprócz określenia *Betesda*, które w języku hebrajskim może oznaczać „dom miłosierdzia”, pojawiają się także: *Bēthsaida* – „dom rybaka”, *Bēthdzatha* – „dom owcy” lub *Bēdzatha* – „dom oliwy”³. Zdaniem polskiego uczonego, Józefa T. Milika⁴, który jako pierwszy odczytał tekst hebrajski Zwoju Miedzianego odkrytego w Qumran, nazwa terenu czy zbiornika, o którym mówi Jan to *Bet 'Eszda*, czyli „dom wypływów”. Z treści świadectwa wynika, że na terenie placu świątynnego na wschodnim wzgórzu Jerozolimy ukryto skarb „w *Bet 'Eszdatajin*, w sadzawce przy wejściu do jej mniejszego zbiornika”⁵.

Istnienie sadzawki, o której mówią Jan i Eśseńczycy, potwierdziły badania archeologiczne prowadzone w Jerozolimie na terenie należącym do Ojców Białych nieopodal kościoła św. Anny. Zbiornik w kształcie trapezu był przedzielony przegrodą, tworząc dwa baseny. Z czterech stron i na przegrodzie wzniesiono krużganki, czyli pięć portyków, które wspomina ewangelista. Zejście do sadzawki umożliwiały schody usytuowane w narożnikach budowli. Nieopodal zbiornika wznosiła się świątynia pogańska dedykowana greckiemu bogu medyków Asklepiosowi, o czym świadczą ruiny zachowane do naszych czasów. Sanktuarium zbudowano prawdopodobnie po zburzeniu przez Rzymian Jerozolimy w 135 r. choć już wcześniej mógł rozwijać się w tym miejscu kult pogański⁶.

² Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29), vol. 1, New York 1966, s. 206.

³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (NKB.NT IV/1-2), t. 1, Częstochowa 2010, s. 501.

⁴ Por. M. Wróbel, *Zwój Miedziany (3Q15) jako enigma i wyzwanie*, w: *Qumarn. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, Lublin 2009, s. 96–97.

⁵ Por. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, s. 206–207.

⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, s. 501.

Świat starożytny znał liczne miejsca cudownych uzdrowień. Przybywali doń chorzy, dokonując uprzednio oczyszczeń⁷. Badania potwierdzają, że wody w sadzawce Betesda pochodziły ze źródeł bijących w północnej części miasta. Owe źródła o leczniczych walorach wytryskiwały nieregularnie, osiągając wysoką temperaturę, co powodowało wiry na dnie sadzawki, te zaś wzmagaly terapeutyczne działanie wód, zwłaszcza w przypadku chorób reumatycznych. Starożytni, nie umiając wyjaśnić naturalnego zjawiska, przypisali je działaniu anioła (por. J 3b-4)⁸.

2. Odgraniczenie tekstu J 5, 1-18 z większego kontekstu i struktura jednostki

Janowa perykopa o spotkaniu Jezusa i paralityka (por. J 5, 1-18) jest umieszczona między opisem uzdrowienia syna dworzanina (4, 46-54) a mową Jezusa do Żydów (5, 19-47). Granice tekstu zdają się być wyraźne⁹. Jednostkę rozpoczyna wyrażenie *meta tauta*, stosowane regularnie przez czwartego ewangelistę dla zasygnalizowania nowej sekcji, następnie jest wzmianka o święcie żydowskim. W zakończeniu opisu Jan ponownie wspomina o dniu świątecznym, szabacie. Słownictwo w w. 1, takie jak: *heortē ton Ioudaiōn* i *Iēsous* oraz *Iēsous*, *sabbaton* i *hoi Iudaioi* w ww. 16-18 tworzą inkluzję. Od w. 1 ewangelista informuje, że Jezus wstąpił do Jerozolimy, zatrzymując się nieopodal sadzawki Betesda. Tam spotkał człowieka chromego, którego uzdrowił, polecając mu wziąć łoże i iść. Widok mężczyzny niosącego łoże w szabat wywołał sprzeciw obecnych Żydów. Narrator wymienia ich obok Jezusa, chromego i chorych oczekujących na cudowne poruszenie się wody w sadzawce.

Tłem geograficznym wcześniejszego wydarzenia opisanego w J 4, 46-54 jest Kana Galilejska, gdzie Jezus na prośbę urzędnika królewskiego uzdrowił jego syna. W epizodzie ewangelista wspomina jeszcze sługi i rodzinę dworzanina, która na znak uzdrowienia uwierzyła w Jezusa. Z kolei od 5, 19 na scenie pozostają jedynie Jezus i Żydzi, wobec których Nauczyciel broni swojego boskiego autorytetu. Pojawia się nowa forma literacka. Podczas gdy jednostka 5, 1-18

⁷ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 196.

⁸ Por. A. Salas, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus – Ten, który stwarza nowego człowieka*, Częstochowa 2002, s. 66. Wzmianka o oczekiwaniu przez chorych na poruszenie się wody w ww. 3b-4 jest słabo poświadczona w manuskryptach i część komentatorów uznaje ją za głosę, pomijając w swych analizach.

⁹ T.L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York – Oxford, 1993, s. 234-240, zauważa, że egzegeci za koniec opisu cudu uznają w. 15 lub ww. 16-18.

miała charakter narracyjny, obecny tekst przyjmuje formę monologu. Jan dwukrotnie wkłada w usta Jezusa formułę *amēn*, *amēn legō hymin*, wskazując tym samym rozpoczęcie mowy objawieniowej.

Przytoczone powyżej argumenty pozwalają sądzić, że opis cudu zawarty w J 5, 1–18 stanowi odrębną jednostkę literacką wyraźnie odgraniczoną od wcześniejszego i następczego kontekstu. Tekst Ewangelii ma jednak pewną ciągłość. I tak, opis uzdrowienia paralityka wiąże się z poprzedzającym tekstem motywem cudownego uzdrowienia a z kontekstem następczym prawem Jezusa do działania w szabat. W ten oto sposób tekst księgi mimo zastosowania różnych form literackich i motywów zachowuje ciągłość. Francis J. Moloney¹⁰ zauważa nadto, że zgodność czasu, miejsca, osób i tematu w J 5 gwarantuje wewnętrzną spójność tekstu. Komentator proponuje następującą strukturę J 5, 1-18:

1. Wprowadzenie (ww. 1–3a)
 - w. 1 – tematyka wprowadzająca do 5, 1-47 oraz 5, 1-10, 42
 - ww. 2–3a – inscenizacja dla 5, 5-47
2. Wydarzenia szabatowe (ww. 5–18)
 - ww. 5–9 – Jezus i chromy. Uzdrawienie i konkluzja: „Tego dnia był szabat”
 - ww. 10–13 – „Żydzi” i uzdrowiony. Przesłuchanie człowieka niosącego swą matę w szabat
 - w. 14 – Jezus i uzdrowiony. Spotkanie nie zawiera wzmianki o szabacie
 - w. 15 – „Żydzi” i uzdrowiony, który informuje przesłuchujących go, że to Jezus jest sprawcą uzdrowienia
 - ww. 16–18 – Jezus i „Żydzi”. Oponenti Jezusa usiłują Go zabić z powodu przekroczenia szabat.

Od w. 9 punkt ciężkości narracji przesuwają się z tematu cudownego uzdrowienia na temat szabat. Grecki termin *sabbaton* (hebr. *šabbāt*) pojawia się w jednostce cztery razy (5, 9.10.16.18) na trzynastcie użyć w całej księdze (7, 22.23 – 2x; 9, 14.16; 19, 31 – 2x; 20, 1.19).

3. Kontrowersje wokół szabat w Janowej Ewangelii

Egzegeci zwracają uwagę, że żydowski rok liturgiczny odgrywa znaczącą rolę w czwartej Ewangelii. Niektórzy z nich traktują religijne święta Izraela z nadrzędną funkcją szabat za element strukturalny Janowej księgi. Zdaniem Johanna Beutlera¹¹, z punktu widzenia kontrowersji szabatowych na uwagę

¹⁰ F.J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1988, s. 165.

¹¹ J. Beutler, *Judaism and the Jews in the Gospel of John*, Roma 2006, s. 15–22.

zasługują trzy teksty: 5, 1-18; 7, 19-24; 9, 14-16. Analizując wskazany temat w ujęciu czwartego ewangelisty, autor wypracował trzy podejścia, a mianowicie: historyczne, literackie i teologiczne, które pokrótce zaprezentujemy.

3.1. U podstaw podejścia historycznego leży podobieństwo Janowego opisu męki Chrystusa do relacji synoptycznych. Wszyscy ewangelisci podają, że Jezus umarł na krzyżu w dniu przygotowania (gr. *paraskeunē* – Mt 27, 62; Mk 15, 42; Łk 23, 54; J 19, 14.31.42). Marek nazywa ten dzień *prosabbaton*, czyli dzień przed szabatem, z kolei Jan mówi o przygotowaniu do Paschy (por. 19, 42). Czterej autorzy świadczą, że niewiasty przyszły nawiedzić grób Jezusa w pierwszym dniu tygodnia (por. Mt 28, 1; Mk 16, 1; Łk 24, 1; J 20, 1), tj. w dniu następującym po szabacie. Uczniowie Jezusa zarówno mężczyźni, jak i kobiety, są przedstawieni jako ci, którzy respektują dzień świąteczny. Józef z Arymatei i Nikodem zdejmują ciało Nauczyciela z krzyża przed rozpoczęciem szabat (J 19, 31 i par.), a kobiety idą do grobu po jego zakończeniu (J 20, 1 i par.)¹².

Z trzech Janowych tekstów relacjonujących dyskurs Jezusa z Żydami po znaku uczynionym w szabat, opis uzdrowienia paralityka (J 5, 1-18 z późniejszą debatą w J 7, 22 n) jest najbliższy tradycji synoptycznej. W Mk 2, 1-3, 6 znajduje się sekcja zwana często przez uczonych „Kontrowersjami galilejskimi”. Tekst rozpoczyna opis uzdrowienia paralityka, który na płaszczyźnie werbalnej ściśle łączy się z J 5, 1-13 oraz dysputa o prawie Jezusa do odpuszczania grzechów. Drugi ewangelista kreśli następnie konflikt między Jezusem i faryzeuszami dotyczący postu oraz prawa Jezusa i Jego uczniów do łuskania kłosów w szabat. Sekcja kończy się opisem uzdrowienia w szabat w synagodze człowieka z uschlą ręką. Kontrowersja szabatowa wiąże tekst Marka z J 5, 1-18; 7, 22n. Stosunek Jezusa do szabat u św. Marek przedstawia w dwóch perspektywach, a mianowicie: humanitarnej, wedle której: *To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat* (Mk 2, 27) oraz chrystologicznej: *Syn Człowieczy jest Panem Szabat* (Mk 2, 28). Janowy Jezus, utożsamiając swoje działanie z działaniem Ojca, lokuje się bez wątpienia w perspektywie chrystologicznej. Czwarty ewangelista nie zastanawia się, czy prawo dnia świątecznego nadal obowiązuje, ale czy i w jaki sposób jest ono realizowane w dziele Jezusa dokonywanym na fundamencie Jego jedności z Ojcem¹³.

3.2. Część komentatorów bada Janowe kontrowersje szabatowe z literackiego punktu widzenia. Tom Thatcher zauważa, że wzmianka o szabacie pojawia się zaraz po opisie uzdrowienia chromego (5, 9), podobnie jest w narracji

¹² Ibidem, s. 15.

¹³ Ibidem, s. 16.

o przywróceniu wzroku ślepego od urodzenia (9, 14). Czytelnicy, zdaniem egzegety, nie oczekują tego. Tekst „bierze zakręt” i można go określić mianem „szabatowej zagrywki”. Jeśli czytelnicy nie oczekują owej wzmianki o szabacie, to należy uznać, że ewangelista świadomie stosuje „technikę ironii”. Thatcher różni dwa typy ironii: trwałą i nietrwałą. Zadaniem „trwałej ironii” jest zwodzenie osób występujących w tekście, nie zaś czytelnika. W „nietrwałej ironii”, którą ewangelista stosuje w J 5 i 9, obok postaci narracji, jest zwodzony również czytelnik. Po opisie cudu jest on poinformowany, że wydarzenie miało miejsce w szabat. Jest to istotny aspekt, który odbiorca musi uwzględnić, jeśli chce zrozumieć intencje autora. Zdaniem Thatcher’a, istotą tej techniki literackiej jest pobudzenie zainteresowania czytelnika oraz roztoczenie przed nim nowych perspektyw. Bycie wolnym od idei przyjętych z góry pozwala otworzyć się na nowy sposób rozumienia osoby Jezusa i Jego działalności. Innymi słowy, jest to równoznaczne z otwarciem się na „dekonstrukcję”, czyli na niezależne rozumienie tekstu¹⁴.

Beutler, doceniając oryginalny wkład, Thatcher’a zastanawia się, czy jest on równie użyteczny jak oryginalny. Trudno przyjąć, by ewangelista celowo prowadził swoich czytelników na manowce. Najprostszym rozwiązaniem problemu jest wyodrębnienie różnych warstw literackich w obu wspomnianych opisach. I tak pierwotny opis, który nie był połączony z motywem obchodów szabat, został z nim połączony, a dodatkowo z celebrowaniem święta przez Jezusa. W opinii wielu egzegetów, to sam ewangelista a nie pre-Janowy czy po-Janowy redaktor był tym, który wprowadził motyw dnia sobotniego, ażeby rozwinąć swoje koncepcje, chrystologiczną i soteriologiczną.

Na większą uwagę, zdaniem Beutlera, zasługuje wkład Martina Ahsiedu-Pepraha, który bada wzór rozprawy sądowej (hebr. *rīb*) w tekstach prorockich Starego Testamentu, by zastosować ten wzór do kontrowersji szabatowych w czwartej Ewangelii¹⁵. Według egzegety, debaty między Jezusem i „Żydami” w J 5 i 9 nie są jak się ogólnie przyjmuje standardowymi procesami sądowymi, w których są obecne dwie strony sporu oraz trzecia rozstrzygająca spór. Janowe rozprawy są typem *rīb* bez obecności trzeciego organu władzy sądowniczej. Wkład Pepraha, w opinii Beutlera, jest istotny, a jednocześnie pozwala na pewne obserwacje. Chociaż kontrowersje opisane w J 5-10 mają aspekt jurydyczny, to jest także oczywiste, że jest tu zastosowana pewna technika literacka, za pomocą której czwarty ewangelista wyraża własne idee teologiczne. W ten sposób, mowy

¹⁴ Ibidem, s. 16–17.

¹⁵ W tego typu rozprawach głos zabierają dwie strony konfliktu Jahwe i Izrael. W procesie są wezwani świadkowie, następuje przesłuchanie, stwierdzenie winy i wydanie wyroku (por. Jr 2, 1-20; Mi 6, 1-8), por. T. Brzegowy, *Od początków profetyzmu do niewoli babilońskiej*, w: *Wielki świat starotestamentalnych proroków I* (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 4), Warszawa 2001, s. 38.

Jezusa zawarte w tej sekcji są zarazem „obroną własną w sprawach sądowych”, jak i „rozprawami objawicielskimi”. Aspekt jurydyczny służy rozwinięciu chrystologii Janowej. W epilogu księgi autor natchniony zaznacza, że celem jego dzieła jest pokrzepienie wiary czytelników, którzy już wierzą (świadczy o tym forma *perfectum* czasownika *pisteuō* w J 20, 31), nie zaś przekonanie niewierzących do roszczeń Jezusa, by uznać Go za Mesjasza i Syna Bożego¹⁶.

Jest faktem, zauważa komentator, że w polemikach toczonych między Jezusem i „Żydami” jerozolimskimi na temat szabat w J 5, 7 i 9, nie ma wyraźnego odniesienia do trzeciego organu sądowiczego, ale jest oczywiste, że taka władza jest w pobliżu. Wraz z J 7 intencja przeciwników Jezusa, by się Go pozbyć staje się wyraźna: *Potem Jezus obchodził Galileę. Nie chciał bowiem chodzić po Judei, bo Żydzi mieli zamiar Go zabić* (7, 1). W koncepcji czwartego ewangelisty „Żydzi” są tymi, którzy współpracują z ówczesnymi przywódcami ludu żydowskiego. „Arcykapłani i faryzeusze” z J 7, 45 stanowią prawdopodobnie szczególną definicję Sanhedrynu. Niemalże na skinienie ręki mają do swojej dyspozycji oficerów, ci zaś są władni aresztować Jezusa. W zakończeniu J 8, 59 wrogowie Nauczyciela podnoszą na Niego kamienie. Podobna scena pojawia się w 10, 31 i ostatecznie grupa przeciwników próbuje aresztować Jezusa (por. 10, 39), który uchodzi z ich rąk. Wkrótce jednak zostaje aresztowany (por. 18, 12) i skazany na śmierć (por. 19, 16). Ewangelista pragnie ukazać, że spory między Jezusem i jego oponentami nie są debatami między równymi, w których liczą się argumenty. „Żydzi” jawią się jako polityczna potęga, która zwycięża Jezusa. Jest jednak prawdą, że w perspektywie teologicznej czwartego ewangelisty prawdziwy „proces” toczy się między Jezusem, sędzią i „światem”, który trwa w nienawiści i nie chce w Niego uwierzyć¹⁷.

3.3. Podejście teologiczne i wewnątrzreligijne rzuca dalsze światło na Janowe kontrowersje szabatowe. Beutler, powołując się na Jeana M. Sevrina, zwraca najpierw uwagę na cechy wspólne dwóch opisów uzdrowień w J 5 i 9, a są nimi: sadzawka w Jerozolimie i jej funkcja, wzmianka o szabacie jako dniu uzdrowienia pojawiająca się zaraz po opisie, dialog między osobą uzdrowioną i „Żydami”, końcowe spotkanie uzdrowionego z Jezusem i wreszcie fakt, że uzdrowiony nie znał wcześniej Uzdrowiciela. W J 5 dialog między „Żydami” i chorym koncentruje się na rabinicznym zakazie przenoszenia w szabat jakichkolwiek ciężarów z jednego miejsca w drugie. Jezus, wbrew przepisowi, polecił mężczyźnie wziąć swoje łoże i iść (5, 8; por. Mt 9, 6; Mk 2, 11; Łk 5, 24). Chromy nie potrafił odpowiedzieć na pytanie „Żydów”, kto jest jego dobroczyńcą. Po

¹⁶ Por. J. Beutler, *Judaism and the Jews in the Gospel of John*, s. 17–18.

¹⁷ Ibidem, s. 18–19.

spotkaniu ponownie Jezusa w świątyni, który przestrzegł chromego, by nie grzeszył więcej, on doniósł Żydom, kto jest sprawcą cudownego uzdrowienia¹⁸. W tym momencie podobieństwo opisów z J 5 i 9 kończy się. Chromy nie dochodzi do wiary w Jezusa jak obdarowany wzrokiem ślepiec i nie podąża jak on za swym Dobroczyńcą. Wyjawienie zaś tożsamości Jezusa żydowskim przywódcom ma wyraźny posmak denuncjacji¹⁹.

Miszna potwierdza punkt widzenia „Żydów”, według którego przenoszenie w szabat ciężarów z jednego miejsca w drugie jest surowo zabronione. W traktacie „Szabat” znajduje się wiele szczegółowych regulacji dotyczących wskazanego zagadnienia, a pośród nich wielce interesujący jest ten (Szabat 10, 5), który naucza, że w szabat jest dozwolone przeniesienie kaleki na noszach, ale nie wolno w tym dniu przenosić zwłok. Polecenie Jezusa skierowane do uzdrowionego, by niósł swoje łożo w dzień szabatu sprzeciwia się zdecydowanie tradycji rabinicznej. Nie da się go usprawiedliwić rozważaniami natury humanitarnej, ale wyłącznie argumentacją teologiczną. Według wierzeń judaizmu I w., Bóg kontynuuje dzieło stwórcze nawet w dniu szabatu. Udzielanie życia i osądzanie (por. J 5, 21) to dwie czynności zarezerwowane dla samego Boga, które On dokonuje każdego dnia. Jezus, będąc Synem Bożym, ma udział w tej boskiej aktywności.

Komentarze rabiniczne do Rdz 2, 2, takie jak *GenR* 10, 8 i 11, 8 potwierdzają kontynuowanie przez Boga dzieła stwórczego nawet poza sześcioma dniami tygodnia oraz osądzanie czynów sprawiedliwych i niegodziwych. Inne źródło rabiniczne *ExR* 30 przedstawia świat jako dom Boga napełniony Jego obecnością do tego stopnia, że Stwórca może pozostać wciąż aktywny, ponieważ przebywa wewnątrz swojej własności. Jezus ten właśnie fakt ma na myśli, gdy w 5, 19-30 mówi Żydom o jedności swego działania z Ojcem. Jako Syn Ojca On także jest u siebie. Powód mesjanistycznej aktywności Syna jest eschatologiczny, o czym świadczy formuła *heōs arti* w J 5, 17²⁰.

W J 7 spór dotyczący uzdrowienia paralityka z J 5 zostaje podsumowany. Jednostka 7, 1-13 odnosi się do decyzji Jezusa, by nie iść wraz z braćmi do Jerozolimy na Święto Namiotów. W ww. 14-24, gdy Jezus przybył ostatecznie do

¹⁸ Zdaniem A. Paciorka, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 312-313, czymś gorszym od fizycznej słabości uzdrowionego jest „duchowy paraliż”. Nie da się jednak z całą pewnością wyprowadzić wniosku ze słów Jezusa, że grzech był powodem poprzedniej fizycznej ułomności chromego.

¹⁹ Ibidem, s. 19. Nie wszyscy egzegeci zgadzają się z taką opinią. Część rzeczywiście sądzi, że postawa paralityka, który zaraz po uzdrowieniu przystaje do „Żydów” wrogich Jezusowi, jest aluzją do judeochrześcjan, którzy powrócili na łono judaizmu. Inni uważają, że czyn uzdrowionego nie musi oznaczać, że jest on niewdzięcznym donosicielem i otwierają się na pozytywną interpretację, mianowicie taką, że on głosi „Żydom” dobrą nowinę. Zdaniem T.L. Brodiego, s. 238, oświadczenie: *Człowiek ów odszedł i doniósł Żydom, że to Jezus go uzdrowił* (5, 15), ma wymiar pozytywny, gdyż zarówno w języku greckim, jak i angielskim (także polskim) ostatnim słowem jest „zdrowy”.

²⁰ Ibidem, s. 19-20.

świątyni, ewangelista przedstawia nową konfrontację z Żydami dotyczącą przestrzegania Prawa, ale w nawiązaniu do uzdrowienia chromego w szabat. Jezus przytacza tym razem zasadę uznaną w judaizmie tego okresu (ona przynależy do czternastu *middot* umieszczonych przez Hillela), a zwaną *qal w'chomer*. Jej treść odpowiada temu, co filozofowie nazywają rozumowaniem *a fortiori*: „Jeśli A jest prawdą, to B musi być także prawdą”²¹. Opinię Jezusa można sprowadzić do stwierdzenia: „jeśli Prawo zezwala na praktykę rzeźniania w szabat, pozwalając w ten sposób na amputację części członka, to o jak wiele bardziej słuszne będzie uzdrowienie całego ciała ludzkiego”. Różnica jest tylko taka, że osoba uzdrowiona przez Jezusa nie była zagrożona śmiercią²².

W J 9 dyskusja o uzdrowieniu przez Jezusa w szabat dominuje w drugiej części jednostki (ww. 15–34). W tym przypadku Jezus nie daje polecenia osobie chorej. On dokonuje dzieła z własnej inicjatywy: miesza ślinę z ziemią, tworząc błoto i nakłada je na oczy ślepego. Talmud Babiloński zezwala na uzdrowienie ciężko uszkodzonych oczu, ale nie w sytuacji, gdy to uszkodzenie jest chroniczne, jak w przypadku ślepego od urodzenia. W J 9 dyskusja przesuwana się ponownie z kwestii, czy Jezus może dokonać takiego czynu w szabat na kwestię koncentrującą się na Jego tożsamości. W dyspacie pojawiają się różne głosy. Dla „Żydów” Jezus nie jest „od Boga”, On jest grzesznikiem (por. 9, 16.24n), dla uzdrowionego On jest Prorokiem (9, 17), Czciwielem Boga, który pełni Jego wolę (9, 31) oraz jest „od Boga” (9, 33). Ślepiec stopniowo odkrywa tożsamość swego Lekarza, a kulminacją jest wyznanie wiary w Jezusa jako Syna Człowieczego (9, 35-37) wyrażone w geście adoracji (9, 38). Ostatecznie okazuje się, że człowiek, który urodził się ślepy widzi nie tylko swymi fizycznymi oczyma, ale także oczyma wiary. Ci zaś, którzy widzą są ślepy, gdyż nie rozpoznali Jezusa. Grzesznikami nie są mężczyźni ślepy od urodzenia czy jego rodzice (por. 9, 2n), ale ci, którzy zaprzeczyli wierze w Jezusa (por. 9, 40n). Po raz kolejny ewangelista Jan podąża drogą poza *halachicznymi* dyskusjami skoncentrowanymi na prawie szabatowym i zmusza swoich czytelników do opowiedzenia się za Jezusem lub przeciw Niemu, Jedynemu poślanemu przez Ojca²³.

Zaprezentowane przez J. Beutlera próby rozwiązań Janowych kontrowersji w odniesieniu do szabatów pozwalają szerzej spojrzeć na zagadnienie. Podejście historyczne pokazuje, że wspólnota Janowa przestrzegała przepisu dnia świątecznego, zaś Jezus jest tym, który może działać w szabat, gdyż jest równy Ojcu, Twórcy Szabat. Podejście literackie otwiera na nowe rozumienie Jezusa, czyli dekonstrukcję.

²¹ Por. D.H. Stern, *Dobra Nowina – Mattijahu*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 43.

²² Por. J. Beutler, *Judaism and the Jews in the Gospel of John*, s. 20–21.

²³ Ibidem, s. 21–22.

Podejście wewnątrzreligijne ujawnia, że Jezus, uzdrawiając w szabat, nie złamał Prawa, ale sprzeciwił się jego interpretacji rabinicznej. Stosunek Jezusa do Tory ustnej w zakresie dnia sobotniego omówimy szerzej w kolejnym punkcie.

4. *Dziś jest szabat, nie wolno ci nieść twojego łoża* (J 5, 10b) – Jezus a żydowska *halacha*

Czytając Ewangelie, może się wydawać, że Jezus przez swe działanie w dniu odpoczynku znosi bądź zawiesza zakazy szabatowe. Dokładne analizy poszczególnych perykop nie pozwalają jednak na taką interpretację²⁴. W opisie uzdrowienia chromego nad sadzawką Betesda (por. J 5, 1-18) św. Jan ujawnia krytyczny stosunek Jezusa nie do Prawa, ale do rozumienia przez faryzeuszów.

Mędrcy żydowscy umiłowali Torę. Świadomi, że człowiek jest istotą niestałą, słabą, skłoną do zapominania wzniesli „ogrodzenie wokół Tory”. By strzec przepisu o szabacie sformułowali katalog trzydziestu dziewięciu prac zakazanych w tym dniu, poszerzony o tzw. *chazerot*, czyli czynności, które same w sobie nie są zakazane, ale przez swoje podobieństwo do takowych, mogą spowodować naruszenie zakazów. Większość z prac zakazanych w dniu świątecznym dotyczy kontaktu człowieka ze światem natury, ostatnia z nich odnosi się do relacji międzyludzkich i nie pozwala na: „przenoszenie ciężarów z obszaru prywatnego w miejsce publiczne i odwrotnie”. Misznaicki traktat „Szabat” w około jednej trzeciej jest poświęcony tematyce zakazu przenoszenia różnych ciężarów w ten wyjątkowy dzień tygodnia²⁵. Przez przenoszenie rozumieć należy także czynności takie, jak: pchanie, rzucanie, wleczenie, przewożenie na kołach, płozach, i każdym innym sposobem – przenoszenie w rękach, kieszeniach, na plecach. Wszystkie te prace mogą być wykonywane jedynie w domu albo w miejscu publicznym, natomiast nie mogą być wykonywane przy przekraczaniu tych sfer. Dla ułatwienia życia i przewidując sytuacje konieczne, rabini ustalili specjalne unormowanie prawne zwane *‘eruw* – czyli łączenie, zmieszanie²⁶. Chodzi mianowicie o powiększenie obszaru prywatnego, by można było spełniać pewne podstawowe czynności. A zatem można było uczynić „wspólnymi” kilka domów, ulicę, a nawet całe dzielnice, uznając je za jeden duży obszar prywatny, który otaczano symbolicznym „murem”. Funkcję tej umownej granicy pełnił najczęściej sznurek rozciągnięty na pewnej wysokości, by był dla wszystkich widoczny. *‘Eruw* umożliwiał

²⁴ Por. G.F. Hasel, *Sabbath*, w: ABD, s. 855.

²⁵ Por. R. Marcinkowski, *Szabat według Miszny*, SJ 1-2 (2005), Warszawa 2005, s. 242.

²⁶ Por. D.H. Stern, *Dobra Nowina – Jochanan*, w: *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, s. 285.

ludziom opiekę nad małymi dziećmi i czynności konieczne do życia, a zabronione w szabat. To uregulowanie pozwalało także na podjęcie czynności związanych z dźwiganiem w zgodzie z prawem w takim mieście warownym jak Jerozolima.

David H. Stern²⁷ zaznacza, że ostrzeżenie Żydów skierowane do uzdrowionego, iż niosąc łożo postępuje wbrew Prawu, nie jest rzeczywiście przeciwko Prawu, ale wbrew żydowskiemu lub faryzejskiemu rozumieniu Prawa, wbrew ich tradycji, wbrew temu wreszcie co później zostało przekształcone w żydowską *halachę*. Jr 17, 21-22 wypowiada się wprawdzie przeciwko noszeniu ciężarów w szabat, ale z kontekstu wynika raczej, że ten zakaz dotyczy pracy zarobkowej, jak chociażby w Ne 13, 19. Być może, sugeruje komentator, człowiek uzdrowiony przez Jezusa mieszkał poza murami miasta świętego, czyli poza obszarem objętym *'eruw*, a może był bezdomny i co noc spał na swoich noszach za miastem. Inna propozycja jest taka, że mężczyzna nie opuścił jeszcze Jerozolimy i był wciąż na terenie świątyni. „Żydzi”, widząc, że szykuje się do odejścia, ostrzegli go, by nie gwałcił dnia świętego przez przenoszenie swych noszy przez bramę miasta.

Ignorancja „Żydów” wobec faktu cudownego uzdrowienia i zajęcie się marginalną sprawą z ich wersji Prawa musi szokować. Użycie przez Jana terminu „Żydzi” jest ironiczne. Uzdrowiony mężczyzna był z pewnością także Żydem. Szabat od wieków świętowała cała wspólnota Izraela, ale jest faktem, że niektórzy, a zwłaszcza faryzeusze różnie interpretowali zwyczaje dnia sobotniego. To był dzień szczególny i jedyny. Spośród siedmiu dni tygodnia tylko szabat ma nazwę własną, inne są po prostu numerowane. Jego wyjątkowe znaczenie wynika z opisu stwórczego (por. Rdz 2, 2-3). Według późniejszej tradycji aniołowie obchodzą szabat i jest to dzień najświętszy z dni świętych (por. *Jub* 2). Niektórzy rabini twierdzili wręcz, że szabat ma większe znaczenie niż wszystkie inne przepisy Tory. Wykształcony Żyd z I w. przyjmował, że Mojżesz rozkazał swym rodakom, by gromadzili się w każdy szabat na wspólnej nauce Prawa, chociaż samo Prawo tego nie nakazywało²⁸.

„Żydów” z Janowej Ewangelii nie należy utożsamiać ze wspólnotą etniczną czy wyłącznie z wyznawcami judaizmu. Autor określa tym mianem tych wszystkich, którzy na przekór swemu zaangażowaniu w tradycję religijną w istocie zatracili wiarę²⁹. Oni mogą być uznani za autorytety i mogą próbować bronić jakiejś starożytnej instytucji, takiej jak szabat, ale w istocie zapomnieli co ten dzień znaczy i wypaczyli jego rzeczywisty sens. Środek do osiągnięcia celu w rękach ideologów stał się celem samym w sobie.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Por. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, s. 641–642.

²⁹ Por. T.L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, s. 240.

Wydaje się, że ewangelista, redagując jednostkę 5, 1-18, pragnął przekazać następujące prawdy. Po pierwsze, to nie woda Betesdy ma moc uzdrawiającą, ale słowo Jezusa. On ma władzę przywrócić pełną sprawność ułomnemu ciału, a jako Syn Ojca równy Mu w naturze i działaniu nie jest ograniczony w żaden sposób, nawet przez przepisy dnia świątecznego. Wyzwalając człowieka z kalectwa, Jezus przywraca go wspólnocie religijnej. Mężczyzna o własnych siłach może przekroczyć próg świątyni (por. 5, 14), przestrzeni prawdopodobnie niedostępnej lub trudno dostępnej przez trzydzieści osiem lat kalectwa. Na tym tle postawa „Żydów” jest niełatwa do zaakceptowania. Nie dostrzegają dobrodziejstwa, jakiego doświadczył chromy. Widzą jedynie, że niosąc swe łóżko, wszedł w konflikt z Prawem. Dzień świąteczny mimo wielu obostrzeń był dniem radości i błogosławieństwa Bożego. „Żydzi” jawią się jako ci, którzy nie potrafią odczytać znaków czasu. W uzdrowieniu chromego nie rozpoznają znaku błogosławieństwa Boga, nie są więc zdolni do radości. Rzec można, że to oni są ofiarami paraliżu, co prawda duchowego, jednak jego konsekwencje są poważniejsze niż paraliżu fizycznego. Jezus jest wyzwolicielem od Prawa, gdyż jest Synem Ojca, z którym na równi działa „aż do tej chwili”. Jest to wyraźny rys odgórnej chrystologii czwartego ewangelisty, której „Żydzi” nie byli w stanie przyjąć.

Zakończenie

Żydzi współcześni Jezusowi przestrzegali spoczynku szabatowego z ogromną skrupulatnością. Kazuistyka rabiniczna wypaczyła pierwotny sens dnia świątecznego, daru Stwórcy ofiarowanego dla dobra człowieka. Jezus w Janowym opisie uzdrowienia paralityka przy sadzawce Betesda (5, 1-18) przywraca szabatowi właściwe miejsce wyznaczone w akcie stwórczym. Jako Syn działający na równi z Ojcem (5, 17) ma moc uwolnienia szabat z więzów faryzejskich restrykcji i obciążeń oraz przypomnieć, że to jest dzień radości, wytchnienia i Bożego błogosławieństwa.

THE CONTROVERSY CONCERNING SABBATH IN THE LIGHT OF ST. JOHN'S PERICOPE ABOUT THE HEALING OF THE LAME MAN AT THE POOL OF BETHESDA (5, 1-18)

(SUMMARY)

The subject of the present study is the controversy surrounding the Sabbath in the light of St. John's pericope about the healing of the lame man at the Pool of Bethesda (5, 1-18). Evangelists agree that Jesus adhered to the rules of the holy day in an equal manner to his disciples, but a serious

conflict appeared between them and the Jewish religious leaders concerning the way it was celebrated. Echoes of these disputes are found in the gospel of John in particular. In the story of the healing of a paralytic (see J 5, 1-18) Jesus reorganizes the Sabbath, and by that he restores the holy day into its proper place designated in the act of creation. He is a true Son of the Creator and Lord of the Sabbath. He can free that day from the Pharisees' restrictions and remind us that it is a day of joy and God's blessings.

DER STREIT UM EINEN SABBAT IM LICHT JOHANNESISCHER PERIKOPE ÜBER DIE HEILUNG DES LAHMEN AM TEICH VON BETESDA (5, 1-18)

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Gegenstand der Arbeit ist eine Kontroverse über einen Sabbat im Licht der johanneischen Perikope über die Heilung des Lahmen am Teich Betesda (5, 1-18). Die Evangelisten stimmen darin überein, dass Jesus – und auch seine Jünger – den Sabbat als heiligen Tag gewahrt haben. Wegen der Art und Weise wie der Sabbat gefeiert wurde, kam es jedoch oft zu scharfen Konflikten mit den jüdischen religiösen Führern. Dafür findet man besonders bei Johannes die Bestätigung. In der Erzählung von der Heilung eines Gelähmten (J 5, 1-18) reformiert Jesus den Sabbat, genauer gesagt, er stellt den Sabbat wieder an seinen richtigen Platz in der Schöpfungsordnung. Er ist der wahre Sohn des Schöpfers und Herr über den Sabbat (Mt 12,8). Er kann den Tag von den Pharisäern Einschränkungen befreien und erinnern daran, dass es ein Tag der Freude und Gottes Segen ist.

Ks. Sławomir Ropiak
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Nowa ewangelizacja w doświadczeniu Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, Ruch Światło-Życie, Wspólnota Dobrego Pasterza.

Key words: New Evangelization, Movement of Light and Life, Community of Good Sheppard.

Schlüsselworte: Neue Evangelisierung, Licht und Leben-Bewegung, Gemeinschaft des Guten Hirten.

Wprowadzenie

Kościół ewangelizuje od początków swego istnienia, a więc każdego dnia sprawuje misterium eucharystyczne, udziela sakramentów, głosi słowo życia, czyli słowo Boże, podejmuje dzieła sprawiedliwości i miłosierdzia. Ta permanentna działalność, która nigdy nie została przerwana, zwana jest jako ewangelizacja „klasyczna”. Należy ona do istoty kościelnej aktywności i jest źródłem zbawczej łaski Bożej, sztuką życia, oraz drogą prowadzącą do pełni człowieczeństwa i wiecznego szczęścia¹.

Ewangelizacja, rozumiana jako ustne głoszenie Ewangelii, w wielu wymiarach dzisiejszej praktyki duszpasterskiej, okazuje się mało owocna i pilnie domaga się dopełnienia oraz wsparcia apostolską aktywnością. Współczesny świat potrzebuje nowej ewangelizacji co do zapału, mocy, języka, metod i form², tak aby

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Sławomir Ropiak, Katedra Teologii Praktycznej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, xslawerop@poczta.onet.pl

¹ Por. J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*. Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii, L'Osservatore Romano 6 (2001); <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2122> (22.04.2012).

² Zob. Jan Paweł II, Przemówienie do biskupów CELAM (9.03.1983), III: Insegnamenti, VI, 1 (1983), 698, za: idem, Encyklika *Veritatis splendor* (Rzym 6.08.1993), p. 106, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 623.

ludzkość ulegająca dechrystianizacji odnalazła przekonujące odpowiedzi na nurtujące ją egzystencjalne pytania³.

Budzący niepokój zanik istotnych wartości ogólnoludzkich woła o światło i ciepło Dobrej Nowiny, gdyż wszyscy ludzie potrzebują Ewangelii. Po Soborze Watykańskim II⁴ duszpasterze i laikat stopniowo uświadamiają sobie konieczność poszukiwania nowych dróg, by dotrzeć ze Słowem Bożym do wszystkich ludzi, nie ograniczając się do duszpasterzowania tylko dla zamkniętego kręgu osób aktywnie uczestniczących w życiu Kościoła⁵.

W 1991 r. w Olsztynie powstała grupa modlitewno-formacyjna o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza⁶, działająca w ramach Ruchu Światło-Życie⁷. Wpisuje się ona w posoborowy nurt odnowy Kościoła w duchu nowej ewangelizacji⁸. Uczestnicy tej grupy modlitewno-formacyjnej nie prowadzą wspólnoty życia, gdyż mieszkają osobno, żyją niezależnie finansowo, pracują w różnych zawodach, podejmują codzienne obowiązki zgodnie ze swoim stanem i powołaniem. Wspólnota Dobrego Pasterza ma charakter duchowy, realizowany poprzez wspólne rekolekcje, dni skupienia, celebrowanie liturgii, modlitwę, dzielenie się rozważanym Słowem Bożym i pogłębianie wiedzy religijnej⁹. Niniejsza refleksja jest próbą odpowiedzi na liczne pytania, w tym: jakie są główne źródła ewangelicznej formacji prowadzonej w tej Wspólnocie; które elementy nowej ewangelizacji charakteryzują tę grupę modlitewną oraz jakie perspektywy ewangelizacji otwierają się przed członkami Ruchu Światło-Życie modlących się we Wspólnocie Dobrego Pasterza?

³ Por. J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*.

⁴ Zob. zwłaszcza dokumenty: Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* oraz Dekret misyjny *Ad gentes divinitus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, s. 377–401, 433–471.

⁵ Zob. A. Suquia, *Nowa ewangelizacja: niektóre zadania i niebezpieczeństwa doby obecnej*, w: L. Balter (red.), *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, s. 34–57.

⁶ Na dzień dzisiejszy większość spotkań modlitewnych i formacyjnych odbywa się na terenie parafii św. Jakuba w Olsztynie, a wyjazdowych i wakacyjnych w domu rekolekcyjnym w Nowym Kawkowie; por. *Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*, (mps), Nowe Kawkowo 15.10.2011.

⁷ Zob. S. Ropiak, *Podstawowa charakterystyka Ruchu „Światło-Życie”*, *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 7–8 (1995) nr 18, s. 48–54.

⁸ Zob. S. Ropiak, *Formacja rodziny na przykładzie Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie i Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie*, w: W. Nowak, M. Tunkiewicz (red.), *Rodzina w jednoczącej się Europie*, Olsztyn 2003, s. 123–129.

⁹ Por. *Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*.

1. Idea nowej ewangelizacji we Wspólnocie Dobrego Pasterza w świetle adhortacji *Evangelii nuntiandi* Pawła VI

Na zakończenie Roku Świętego, w dziesiątym roku od zakończenia Soboru Watykańskiego II, Paweł VI ogłosił adhortację *Evangelii nuntiandi*, by – jak sam wyjaśnił – umocnić chrześcijan w dziele ewangelizacji z coraz większą miłością, gorliwością i radością¹⁰. Uczynił to w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia 1975 r.), radośnie składając w ręce Najświętszej Bogarodzicy Dziewicy Maryi dzieło głoszenia *Słowa zbawienia* wszystkim ludziom: chrześcijanom i niechrześcijanom¹¹.

Ojciec Święty, przywołując tekst św. Pawła Apostoła (Flp 1, 3-4.7-8), wyraził swą radość i wdzięczność Bogu za udział Kościoła w dziele ewangelizacji oraz udzielił błogosławieństwa wszystkim podejmującym misyjny nakaz Chrystusa Pana, wymieniając przy tym ich wspólnoty, rodziny i krewnych¹².

Tym samym rozwijający się w Polsce Ruch Światło-Życie otrzymał ważny dokument potwierdzający charakterystyczne wymiary swej duchowości: duch ewangelizacji, radość Boża, oddanie Niepokalanej, wspólnota żywego Kościoła oraz przenikanie kultury ludzkiej Ewangelią.

1.1. Duch ewangelizacji opartej na głoszeniu kerygmatu

Koniecznym warunkiem pełnego uczestnictwa w Ruchu Światło-Życie jest wewnętrzne nawrócenie, które przejawia się w gotowości okazywania posłuszeństwa Jezusowi – jednemu Zbawicielowi. Takiej postawie wiary służy formacja, w której wyróżnia się trzy etapy: ewangelizacja, rozumiana jako głoszenie kerygmatu – podstawowych prawd Ewangelii, której celem jest odkrycie i uznanie w osobie Jezusa Chrystusa, osobistego Pana i Zbawiciela¹³; następnie pogłębienie wiary zrodzonej w czasie tej ewangelizacji (etap ten określony jest jako deuterokatechumenat – czyli powtórny katechumenat) oraz trzeci etap diakonijny, wyrażający się w świadomie podjętej służbie (diakonii) we wspólnocie Kościoła w wyniku odkrycia swojego miejsca, powołania i obdarowania¹⁴.

¹⁰ Por. Paweł VI, *Wstęp*, w: *Evangelii nuntiandi*, s. 3.

¹¹ Por. Paweł VI, *Zakończenie*, w: *Evangelii nuntiandi*, p. 81–82, s. 72–73.

¹² Por. ibidem.

¹³ Ks. Franciszek Blachnicki zaadaptował na potrzeby tworzonego Ruchu kerygmatyczne katechezy z amerykańskiego protestanckiego ruchu *Agape*.

¹⁴ Zob. *Ewangelizacja jako zasada formacji i służby w Ruchu Światło-Życie. Wnioski końcowe III Krajowej Kongregacji Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie odbytej w Niepokalanowie w dniach 3–5.03.1978 r.*, w: T. Jaśniewski, M. Kaszowski (oprac.), *Dni wspólnoty w Ruchu Światło-Życie w roku 1994/95*, Katowice 1994, s. 39–46.

Członkowie Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie, wyrastając z formacji oazowej, przyjęli jako własny ewangelizacyjny program formacyjny Oazy Żywego Kościoła I, II i III stopnia, który ukształtował się w latach 1977–1979¹⁵. Wdrażają w codzienność zasady życia wspólnot Ruchu Światło-Życie zawarte w *Drogowskazach Nowego Człowieka*, z których na pierwszym miejscu jest wyznawanie z wiarą: „Jezus Chrystus jest moim światłem i życiem oraz jedyną drogą do Ojca; przyjąłem Go jako mojego Pana i Zbawiciela; oddaję Mu swoje życie, aby nim kierował”¹⁶.

Owocami prawidłowo przeżywanej ewangelizacji podstawowej u uczestników Wspólnoty Dobrego Pasterza jest umiłowanie Jezusa Chrystusa obecnego w swoim słowie, co przejawia się w praktykowaniu osobistej modlitwy myślniej ożywianej lekturą biblijną i ascetyczną (Namiot Spotkania), rozwój modlitwy liturgicznej (Eucharystia, Liturgia godzin), regularne życie sakramentalne przeżywane w personalistycznej relacji do Chrystusa, angażowanie się w życie Kościoła i podejmowanie zadań społecznych w duchu Ewangelii¹⁷.

W świetle papieskich wskazań z adhortacji *Evangelii nuntiandi* należy stwierdzić, że Wspólnota Dobrego Pasterza działająca już ponad 20 lat w Olsztynie prowadzi ewangelizację duszpasterską, która skierowana jest głównie do polskich katolików obrządku rzymskiego, oraz reewangelizację ich, gdyż wychodzi do osób, które w praktyce życia codziennego odeszły od Kościoła¹⁸. Z racji funkcjonowania w środowisku katolickim trudno mówić o ewangelizacji misyjnej czy też ekumenicznej¹⁹, zwłaszcza że podejmowane próby spotkały się z niezrozumieniem i nieakceptacją lokalnych władz kościelnych²⁰.

1.2. Radość Boża ze spotkania Chrystusa w Duchu Świętym

Człowieka nawróconego charakteryzuje radość wypływająca z jego serca. Pełna miłości relacja ze Zbawicielem sprawia, że chrześcijanin promieniuje ewangelicznym szczęściem i Bożym pokojem. Stąd papież Paweł VI nieprzypadkowo wielokrotnie powtarzał o radosnym postępowaniu misjonarzy. Wewnętrzny entu-

¹⁵ Zob. A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 383–389.

¹⁶ Por. *Drogowskazy Nowego Człowieka. Zasady życia wspólnot Ruchu Światło-Życie*, p. 1.

¹⁷ Por. *Opis grupy formacyjno-modlitwnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*.

¹⁸ S. Ropiak, *Pedagogia personalistyczno-maryjnej koncepcji Nowego Człowieka realizowana we Wspólnocie Dobrego Pasterza Ruchu Światło-Życie*, *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 69 (2004), s. 75–89.

¹⁹ Por. A. Kurek, *Wprowadzenie*, w: Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi* O ewangelizacji w świecie współczesnym, Rzym 8.12.1975, Warszawa 1986, s. I–II.

²⁰ Zob. E. Piszcz, *Ostrzeżenie*, *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 25 (1996), s. 62.

zjazm członków Ruchu Światło-Życie unaocznia tę prawdę. Każdy kto przeżywa głęboką więź z Jezusem Chrystusem jako swoim Panem i Zbawicielem, stara się być wierny codziennej modlitwie myślniej opartej na rozważaniu Pisma Świętego zwanej Namiotem Spotkania. Dla Nowego Człowieka modlitwa jest oddechem Nowego Życia, wielkim przywilejem i radością oraz źródłem mocy i dziełem Ducha Świętego²¹.

Doświadczenie Wspólnoty Dobrego Pasterza potwierdza wewnętrzną zmianę zewangelizowanego katolika odnośnie do uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii, które przestaje być obowiązkiem, nakazanym przez Kościół w pięciu przykazaniach kościelnych, a staje się uprzywilejowanym miejscem spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym. Zgodnie z tym, co głosi Ruch Światło-Życie, służba w zgromadzeniu liturgicznym według zaleceń soborowej odnowy liturgii, jest zaszczytem i radością²². Posiada wyraźny charakter ewangelizacyjny, poprzez posługi podejmowane przez dorosłych, ich czynne i świadome uczestnictwo w celebracjach, a także poprzez świadectwa często głoszone w ramach przygotowania do Eucharystii w pierwszą niedzielę miesiąca lub w czasie różnych rekolekcji.

Źródłem radości jest także przeżywanie przyjaźni ludzkich w duchu *agape*, tj. bezinteresownym darze z siebie²³. Radość jest owocem trudu prowadzenia prawdziwie świętego życia w świetle ewangelicznych błogosławieństw²⁴.

1.3. Powierzenie dzieł apostoelskich Niepokalanej Matce Kościoła

Członkowie Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie powierzają Najświętszej Maryi Pannie owoce ewangelizacji²⁵. Pielęgnowana przez nich eklezjotypiczna pobożność maryjna wynika z wprowadzenia przez Ruch Światło-Życie formacji opartej na mariologii *Vaticanum secundum*²⁶.

Papież Paweł VI ogłosił Najświętszą Maryję Pannę Matką Kościoła, ustalając Jej święto na drugi dzień Uroczystości Zesłania Ducha Świętego²⁷. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987), założyciel Ruchu Światło-Życie, postępu-

²¹ Por. *Drogowskazy Nowego Człowieka. Zasady życia wspólnot Ruchu Światło-Życie*, p. 6.

²² Por. *ibidem*, p. 7.

²³ Por. KDK 24; *Drogowskazy Nowego Człowieka. Zasady życia wspólnot Ruchu Światło-Życie*, p. 10.

²⁴ Zob. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, p. 76, s. 64.

²⁵ Por. S. Ropiak, *Pedagogia personalistyczno-maryjnej koncepcji Nowego Człowieka realizowana we Wspólnocie Dobrego Pasterza Ruchu Światło-Życie*, s. 80.

²⁶ Zob. KK, rozdz. 8.

²⁷ Zob. Paweł VI, *Ogłaszam Maryję – Matką Kościoła*. Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II – 21 XI 1964 r., Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej, rok LV (1965), nr 3, s. 49–56.

jąc tą drogą duchowości, zwołał oazowiczów do Krościenka na Centralną Oazę Matkę (COM), tj. na wspólne obchody Uroczystości Zesłania Ducha Świętego (9–11.06.1973 r.)²⁸. Wtedy to w poniedziałek, a więc w drugi dzień Pięćdziesiątnicy kard. Karol Wojtyła (naśladując Pawła VI, który powierzał owoce ewangelizacji Najświętszej Maryi Pannie), na prośbę ks. F. Blachnickiego dokonał aktu oddania Ruchu Żywego Kościoła Niepokalanej Matce Kościoła. Tym samym za-
twierdził istotę charyzmatu Ruchu Światło-Życie jako dzieła Niepokalanej, która jest ideałem Nowego Człowieka, a więc chrześcijanina w pełni ewangelicznego²⁹.

Do stałej praktyki rekolekcyjnej Wspólnoty Dobrego Pasterza weszło odmawianie tego aktu oddania Niepokalanej Matce Kościoła oraz powierzanie Jej siebie i owoców zaangażowania apostolskiego. Grono animatorów, odpowiedzialnych za formację we Wspólnocie, stara się być wierne oazowej duchowości maryjnej i kieruje się zaleceniami Pawła VI podanymi w *Marialis cultus*, gdzie papież wzywa do przestrzegania m.in. zasady chrystologicznej i eklezjologicznej, z dowartościowaniem Pisma Świętego i podporządkowaniem liturgii³⁰.

Trwałym rysem ewangelizacji oazowej jest kontemplacja tajemnicy Wciele-
nia Słowa i znaczenia pozdrowienia anielskiego, skierowanego do Najświętszej Dziewicy, oraz błaganie o Jej miłosierne wstawiennictwo (modlitwa *Anioł Pański*)³¹. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt odmawiania przez oazowiczów Różańca Świętego z rozbudowanym rozważaniem jako modlitwy ewangelicznej i chrystologicznej³², a przede wszystkim oparcia 15-dniowych rekolekcji na tajemnicach różańcowych³³.

1.4. Grupa modlitewno-formacyjna w służbie Kościoła – Wspólnoty

Wychowanie zewangelizowanego człowieka urzeczywistnia się w swoistej pedagogii Ruchu Światło-Życie, prowadzącej ku tworzeniu małych wspólnot eklezjalnych oraz w podejmowaniu diakonii we wspólnotach lokalnych, aby lepiej

²⁸ Zob. A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła*, s. 357–359.

²⁹ Karol Wojtyła kontynuował pobożność maryjną także jako papież; por. Jan Paweł II, *Maryja Matka zawierzenia. Teksty wybrane*, Częstochowa 1986; zob. idem, Encyklika *Redemptoris Mater* o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła, (Rzym 25.03.1987), Wrocław 1995, p. 51; Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae* o Różańcu Świętym, (Watykan 16.10.2002), Kraków 2002.

³⁰ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*, (Rzym 2.02.1974), komentarz S.C. Napiórkowski, Wrocław 2004, p. 25, 28, 30, 31; por. S. Ropiak, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II w ujęciu Sługi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego*, Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne 46–50 (2000), s. 122–125.

³¹ Paweł VI, *Marialis cultus*, p. 41.

³² Zob. ibidem, p. 42–46.

³³ Zob. F. Blachnicki, *Oaza Nowego Życia pierwszego stopnia. Podręcznik*, Kraków 2009, s. 30–31.

budować żywy Kościół Chrystusowy na ziemi³⁴. Ukierunkowanie ewangelizacji na wspólnotę, praktykowane w Ruchu Światło-Życie wyrasta z eklezjologii soborowej, ukazującej misyjną naturę Kościoła, który jest wspólnotą osób napełnionych Duchem Świętym przez Uwielbionego Chrystusa³⁵.

Kościół urzeczywistnia się w konkretnej wspólnotcie, żyjącej Słowem Bożym i sakramentami, w której uobecnia się Jezus Chrystus i Jego dzieło zbawienia³⁶. W wyniku przyjęcia głoszonego kerygmatu, wiele nowo nawróconych osób zapragnęło kontynuować osobiste doświadczenie wiary w tak rozumianej wspólnocie żywego Kościoła. W ten sposób w Olsztynie narodziła się i nieustannie kształtuje ponadparafialna grupa modlitewno-formacyjna, która z upływem czasu odkryła swą tożsamość jako Wspólnota Dobrego Pasterza.

1.5. Przenikanie ludzkiej kultury Ewangelią

Paweł VI, powołując się na *Gaudium et spes*³⁷, przypomniał, że ewangelizowanie oznacza przemienianie człowieka od wewnątrz. Głoszenie Chrystusa i Jego nauki winno wychodzić od osoby ludzkiej, zwracać się do związków między osobami oraz do ich łączności z Bogiem. Dotykając centrum życiowego człowieka i jego korzeni życia należy przepajać Ewangelią kultury, także kulturę człowieka w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu³⁸. Zadaniem Kościoła jest głoszenie Ewangelii wszystkim ludziom nawet w najodleglejszych zakątkach ziemi. Kościół wezwany jest także, by zmieniać w ludzkiej społeczności, mocą tej Ewangelii, kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym³⁹.

Zgodnie z zasadą jedności światła otrzymanego od Boga z postępowaniem Ruch Światło-Życie wychowuje katolików do dawania przed ludźmi świadectwa, mocą Ducha Świętego, poprzez wyznawanie Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela oraz potwierdzania tego czynami⁴⁰. Nowa kultura jest potrzebną formą świadectwa i ewangelizacji. Polega ona na rozwijaniu wartości osoby i wspólnoty we wszystkich dziedzinach życia, a także na uwalnianiu człowieka od wszystkiego, co poniża jego godność⁴¹.

³⁴ Por. S. Ropiak, *Podstawowa charakterystyka Ruchu „Światło-Życie”*, s. 53.

³⁵ Por. S. Ropiak, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II w ujęciu Sługi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego*, Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne 46–50 (2000), s. 124–127.

³⁶ Por. F. Blachnicki, *Została nam powierzona Ewangelia. Wykład z kerygmatyki, czyli teorii ewangelizacji*, Kraków 2007, s. 77–86.

³⁷ KDK p. 53; AAS 58 (1966), s. 1075.

³⁸ Zob. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle Adhortacji Apostolskiej „Ewangelii Nuntian-di”*, w: J. Krucina (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, s. 317–338.

³⁹ Por. Paweł VI, *Ewangelii nuntian-di*, p. 19–20, s. 15.

⁴⁰ *Drogowskazy Nowego Człowieka*, p. 8.

⁴¹ *Ibidem*, p. 9.

Konsekwentne wprowadzanie jedności ewangelicznego światła z postępowaniem, zaowocowało we Wspólnocie Dobrego Pasterza w Olsztynie chrześcijańskim stylem życia jej członków, aktywnym angażowaniem się w przemiany społeczne według katolickich wartości moralnych oraz ukształtowaniem się diakonii nowej kultury. Do stałej praktyki należą różne wspólne formy świętowania niedzieli, a nawet bardziej uroczyste jak zabawa sylwestrowa czy tzw. Odpust Dobrego Pasterza.

2. W odpowiedzi na wezwanie bł. Jana Pawła II do nowej ewangelizacji

Ewangelizacja inspirowana nauczaniem bł. Jana Pawła II kształtuje specyficzny charakter Wspólnoty Dobrego Pasterza, z racji sytuacji dziejowej Polski⁴². Jest nim ewangelizacja połączona z teologią wyzwolenia, rozumiana jako przywrócenie pełnej godności ludzkiej w Jezusie Chrystusie⁴³. Ojciec Święty wzywał do gorliwego głoszenia Osoby Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii, która niesie zawsze nowe życie⁴⁴.

„Bł. Jan Paweł II użył po raz pierwszy wyrażenia »nowa ewangelizacja«. Było to podczas jego pierwszej wizyty w ojczyźnie, gdy w 1979 r. był w Nowej Hucie, zaplanowanej jako »miasto bez Boga«. We wzniesionym tam przez robotników krzyżu i kościele dostrzegł znaki nowej ewangelizacji. Mówił tam, że musi ona nawiązać do nauki Soboru Watykańskiego II i być »dziełem wspólnym biskupów, kapłanów, zakonów i świeckich, dziełem rodziców i młodzieży«⁴⁵.

2.1. W nurcie ewangelizacji według planu *Ad Christum Redemptorem*

Bł. Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice nakreślił konieczność ewangelizacji poprzez głoszenie Chrystusa we wszystkich obszarach ludzkiego życia⁴⁶. W 1980 r. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki ułożył plan wielkiej ewangelizacji

⁴² Zob. D. Zimoń, *Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program Duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 25–36.

⁴³ Por. J. Mikulski, *Polska teologia wyzwolenia*, Tarnów 2000, s. 312–316; zob. F. Blachnicki, *Wyzwoleni w Chrystusie. Podręcznik rekolekcji parafialnych*, Kraków 2005, s. 29–86.

⁴⁴ Zob. Cz. Parzyšek SAC, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, *Kultura – Media – Teologia* 2 (2010), nr 2, s. 139.

⁴⁵ Benedykt XVI, *O nowej ewangelizacji jako odpowiedzi na współczesne problemy*. Przemówienie Papieża do episkopatu Włoch, Rzym 24.05.2012, w: <http://www.konkurs.opoka.org.pl/html> (25.05.2012).

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Odkupiciel Człowieka, (Rzym 4.03.1979), Wrocław 1994, p. 10.

Ad Christum Redemptorem. Założyciel Ruchu Światło-Życie zaproponował długofalowy i całościowy plan duszpasterskiej formacji opartej na głoszeniu kerygmatu, która objęłaby cały kraj. W perspektywie około dwóch lat akcja ewangelizacyjna miała objąć wszystkie kościoły w Polsce⁴⁷.

Wspólnota Dobrego Pasterza powstała dziesięć lat później, kształtowała się już w poewangelizacyjnym okresie, według strategii nakreślonej w *Ad Christum Redemptorem*. Niemniej można wskazać na trzy istotne rysy ewangelizacji wyznaczonej przez ks. F. Blachnickiego, które wywarły silny wpływ na specyficzny charakter Wspólnoty. Tak jak w planie *Ad Christum Redemptorem* wyznaczają je wezwania papieskie: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi! Tej ziemi!”⁴⁸, co znajduje wyraz w praktyce modlitwy spontanicznej i otwarciu się na charyzmatyczne dary Ducha Świętego; „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”⁴⁹, realizowane przez organizowanie różnorodnych akcji i rekolekcji ewangelizacyjnych oraz „Nie lękajcie się!”⁵⁰, wdrażane przez włączenie się do Krucjaty Wyzwolenia Człowieka⁵¹.

Charakterystyczną cechą nowej ewangelizacji inspirowanej nauczaniem Jana Pawła II, nie jest dostosowywanie moralności do żądań współczesnego świata⁵², lecz przywracanie utraconej godności człowiekowi, którego nie można zrozumieć do końca bez Chrystusa. Ewangelizacja to realna pomoc ludziom, by poprzez wiarę autentycznie dojrzewali do swej pełni w Jezusie Chrystusie⁵³.

Ruch Światło-Życie, prowadząc ewangelizację, dąży do przekształcenia parafii tradycyjnej o modelu pasterz – trzoda na parafię jako wspólnotę żywych wspólnot kościelnych⁵⁴. Bogactwem i odmiennością Wspólnoty Dobrego Pasterza

⁴⁷ Por. *Ewangelizacja według planu „Ad Christum Redemptorem”*, Światło-Życie 1988, s. 8–12.

⁴⁸ Zob. Jan Paweł II, Homilia na placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 r., w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja, tekst autoryzowany*, Poznań–Warszawa 1979, s. 24.

⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*. Homilia Ojca Św. Jana Pawła II wygłoszona w czasie Mszy Św. rozpoczynającej uroczyste pontyfikat (22 X 1978).

⁵⁰ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, (Rzym 30.12.1988), Wrocław 1989, p. 34, s. 91.

⁵¹ Por. *Ewangelizacja według planu „Ad Christum Redemptorem”*, Światło-Życie 1988, s. 6–7; zob. S. Orzeł, *Na apel Ojca Świętego*, Eleuteria 38 (1999), s. 8.

⁵² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* – Blask Prawdy, (Rzym 6.08.1993), Poznań 2003, p. 106; Cz. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, s. 135.

⁵³ Por. KDK, p. 22, 41; zob. L.J. Gonzáles, *Pedagogika świętości. Coaching i duchowość pastoralna*, M. Mielcarek (tłum.), Kraków 2006, s. 132–134.

⁵⁴ Zob. M. Malina, *Rola Ruchu Światło-Życie w kształtowaniu posoborowego modelu parafii według księdza Franciszka Blachnickiego*, (mps), praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. dr. M. Tunkiewicza, Olsztyn 2006; B. Biela, *Kościół – Wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987)*, Katowice 1993; P. Kulbacki, *Ku posoborowej parafii...*, w: Cz. Krakowiak, P. Kulbacki (red.), *Słowo, liturgia, wspólnota. Dynamika współczesnej parafii*, Kraków–Lublin 2006, s. 5.

w Olsztynie jest jej ponadparafialny charakter. Wspólnota, docierając do osób poszukujących pogłębienia swej wiary, wypełnia poważny brak w Olsztynie dojrzałych, parafialnych wspólnot Ruchu Światło-Życie złożonych z osób dorosłych, które by przeżywały osobową relację z Jezusem Chrystusem jako swym Panem i Zbawicielem⁵⁵.

Nowością Wspólnoty Dobrego Pasterza w stosunku do oficjalnej formacji podstawowej Ruchu Światło-Życie jest także wprowadzenie pięciodniowych rekolekcji wakacyjnych⁵⁶ oraz adaptacja pięciu tajemnic Różańca Świętego, podanych Kościołowi przez Jana Pawła II i określonych jako Tajemnice Światła do *exercitia pie* o charakterze ewangelizacyjnym⁵⁷. Stacjonarne rekolekcje, o charakterze przeżyciowym, stanowią silne doświadczenie religijne, które przekłada się później na pozytywne i trwałe zmiany w życiu uczestników, w ich poglądach, postawach i zwyczajach.

2.2. Prawdziwe wyzwolenie skutkiem otwarcia się na miłość Chrystusa

Jan Paweł II poświęcił dużo uwagi młodzieży, która w naturalnym procesie wychowawczym potrzebuje ukazania Jezusa Chrystusa i ideału życia chrześcijańskiego, łącznie z wypływającymi z tego wymaganiami⁵⁸. Z zewangelizowanymi młodymi ludźmi wiązał nadzieję i dostrzegał w nich szansę przemiany tego świata wyzwolonego ze struktur zła. Wielu dzisiejszych animatorów Wspólnoty Dobrego Pasterza przed dwudziestu laty należało do grona młodego pokolenia, żywiłowo reagującego na papieskie słowa. Żywa relacja z Jezusem Chrystusem, głoszonym przez Jego Zastępcę – Polaka, wypływa z wiary i jest typowym doświadczeniem członków Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie. Nie chodzi tu tylko o sprowadzanie chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej czy do wiedzy religijnej (choć wśród dawnych uczestników rekolekcji i obecnych uczestników Wspólnoty Dobrego Pasterza kilkanaście osób ukończyło studia teologiczne, a 3 osoby aktualnie studiują teologię na Wydziale Teologii UWM). Zewangelizowane osoby dają świadectwo słowem i postępowaniem, że ich otwarcie się na miłość Chrystusa zaowocowało prawdziwym wyzwoleniem. Uwolnienie z róż-

⁵⁵ Zob. Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza.

⁵⁶ Zob. Plan rekolekcji małżeńskich Wspólnoty Dobrego Pasterza (mps): Dorotowo 2009; Głotowo 2010; Stoczek Warmiński 2011.

⁵⁷ Por. E. Olender, „Rosarium Virginis Mariae” szkołą życia chrześcijańskiego na przykładzie „exercitia pie” Wspólnoty Dobrego Pasterza w Olsztynie, (mps), praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. dr. S. Ropiaka, Olsztyn 2008, s. 7 (rekolekcje w latach 2000–2007); zob. Plan rekolekcji ewangelizacyjnych Wspólnoty Dobrego Pasterza (mps), Nowe Kawkowo 2008–2011.

⁵⁸ Zob. F. Blachnicki, *Postsovieticum czyli nie wolno ci być niewolnikiem*, Kraków 2004, s. 131–133.

nych zniewoleń, a zwłaszcza z alkoholizmu czy nikotynizmu, co charakteryzuje niektóre osoby ze Wspólnoty Dobrego Pasterza, potwierdza przemieniającą moc Słowa Bożego. Ilustruje też nauczanie bł. Jana Pawła II, że w Chrystusie „i tylko w Nim zostajemy wyzwoleni od wszelkiej alienacji i zagubienia, od zniewolenia przez moce grzechu i śmierci. Chrystus jest naprawdę *naszym pokojem* (Ef 2,14) i *miłość Chrystusa przynagla nas* (2 Kor 5,14), nadając sens i radość naszemu życiu”⁵⁹.

Ewangelizowanie we Wspólnocie Dobrego Pasterza obejmuje człowieka całościowo, nie ograniczając się tylko do podania intelektualnej wiedzy, ale także odwołuje się do jego uczuć i woli. Formacja ukazuje mu Dobrą Nowinę, przez głoszenie Jezusa, który przyszedł, by objawić oblicze Boga i wysłużyć, przez krzyż i zmartwychwstanie, zbawienie dla wszystkich ludzi, a także równocześnie proponuje modlitwę oraz stałe nawracanie się (przemianę) we wspólnocie ludzi żyjących wiarą w Chrystusa i Jego naukę. Osoba decydująca się na przeżyciową formę ewangelizacji odkrywa radosną prawdę o sobie, że jako grzesznik jest umiłowana przez Boga oraz poznaje, otwierając się przed nią wspaniałe horyzonty usynowienia Bożego⁶⁰.

Abstynencja od alkoholu i palenia papierosów podejmowana dobrowolnie we Wspólnocie Dobrego Pasterza jest wyraźnym znakiem odkrywania własnej chrześcijańskiej wolności i wzrostu ofiarnej miłości⁶¹. Zaangażowanie się osób w stałą formację małżeńską zaowocowało ukształtowaniem się diakonii życia, która kierując się nauczaniem papieskim, wychowuje do świadomego rodzicielstwa czy też organizuje akcje w obronie życia⁶².

2.3. Nowa ewangelizacja korzystająca z nowych środków i metod

Bł. Jan Paweł II wskazywał, by w dziele ewangelizacji uczestniczyły nowe podmioty, mając na myśli zaangażowanie nie tylko duchownych, ale przede wszystkim świeckich, i to do takiego stopnia, żeby poczuli się odpowiedzialni za głoszenie Ewangelii. Zasadniczo ewangelizacja prowadzona we Wspólnocie Dobrego Pasterza korzysta z metod wypracowanych i stosowanych w całym Ruchu Światło-Życie. Nowość takiej ewangelizacji polega na formowaniu wiary pod

⁵⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, (Rzym 7.12.1990), Wrocław 1995, p. 11.

⁶⁰ Por. ibidem.

⁶¹ S. Ropiak, *Pedagogia personalistyczno-maryjnej koncepcji Nowego Człowieka realizowana we Wspólnocie Dobrego Pasterza Ruchu Światło-Życie*, s. 83–85.

⁶² Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, (Rzym 25.03.1995), Kraków 1995, p. 2–4; por. *Zasady Domowego Kościoła Ruchu Światło-Życie*, Krościenko 2001, p. 13, s. 3.

ożywiającym natchnieniem Ducha Świętego. Jednak cotygodniowe, wspólne czytanie i rozważanie Słowa Bożego w niedziele należy do dodatkowych elementów charakteryzujących omawianą wspólnotę⁶³.

Uczestnicy Wspólnoty Dobrego Pasterza korzystają w pełnej wolności ducha z proponowanych nabożeństw, rekolekcji czy spotkań formacyjnych. Przyjętą zasadą jest, że uczestnik Wspólnoty może angażować się czynnie w konkretną akcję modlitewno-formacyjną lub przyjąć postawę bierną bez lęku, że będzie oskarżony o brak pobożności lub wykluczony ze Wspólnoty Dobrego Pasterza. Każdy człowiek przybywający do Wspólnoty bierze udział we wszystkich lub wybranych rodzajach formacji według własnych potrzeb i uznania oraz z różną częstotliwością i intensywnością⁶⁴.

Do stałych elementów formacyjnych we Wspólnocie Dobrego Pasterza należą: msza święta poprzedzona półgodzinnym przygotowaniem i połączona z adoracją Najświętszego Sakramentu w każdą pierwszą niedzielę miesiąca; msza święta z modlitwą Krucjaty Wyzwolenia Człowieka przed Najświętszym Sakramentem w każdy pierwszy czwartek miesiąca; II nieszpory w każdą trzecią niedzielę miesiąca; spotkania modlitewne z dzieleniem się Ewangelią w pozostałe niedziele; comiesięczne spotkania formacyjne w małej grupie lub w kręgu małżeńskim⁶⁵.

Życie Wspólnoty Dobrego Pasterza ożywiane jest przez rekolekcje i dni skupienia, z których najczęstsze są: oazy modlitwy (m.in. trzydniowa oaza sylwestrowa); jednodniowe dni skupienia (m.in. oaza andrzejkowa, wielkopostny dzień skupienia); rekolekcje (m.in. wakacyjne pięciodniowe rekolekcje, kilkudniowe rekolekcje tematyczne); pełne rekolekcje piętnastodniowe I–III^o (najczęściej realizowane w Krościenku). Uroczysty Dzień Patronalny Wspólnoty Dobrego Pasterza obchodzony jest bardzo uroczyście w IV Niedzielę Wielkanocną i przeżywany na sposób oazowy z zachowaniem wszystkich elementów dnia wspólnoty⁶⁶.

W celu podtrzymywania jedności z całym Ruchem Światło-Życie uczestnicy Wspólnoty Dobrego Pasterza biorą udział w archidiecezjalnych oazach modlitwy, warsztatach, dniach wspólnoty, ogólnopolskich oazach specjalistycznych oraz Krajowych Kongregacjach Odpowiedzialnych Ruchu Światło-Życie⁶⁷.

⁶³ Por. M. Sędek, *Drogi dojrzałości. Formacja w wybranych ruchach katolickich w Polsce: Ruch Światło-Życie, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Droga neokatechumenalna, ruch charyzmatyczny*, Krościenko 2002, s. 210–212.

⁶⁴ Por. *Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*.

⁶⁵ Zob. M. Sędek, *Drogi dojrzałości*, s. 194–201.

⁶⁶ Por. *Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*.

⁶⁷ Por. *Mocowałem się z Bogiem. Z ks. Henrykiem Bolczykiem rozmawia Jacek Dzedzina*, Katowice 2009, s. 132–133; zob. B. Biela, *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004, s. 31–51.

Rozwój techniczny daje nowe możliwości głoszenia Ewangelii. Poszczególne osoby ze Wspólnoty Dobrego Pasterza podejmują kolejne inicjatywy apostołskie oraz wykorzystują nowe środki techniczne na miarę swoich możliwości, starając się, aby realizowane przez nich chrześcijaństwo było dynamiczne i otwarte na nowych ludzi. Bł. Jan Paweł II wymieniał telewizję, radio, prasę, teatr, Internet jako nowe środki, bardziej odpowiadające mentalności i językowi współczesnego człowieka⁶⁸. Wspólnota Dobrego Pasterza korzystała z nich w swym dwudziestoleniu dorobku. Członkowie Wspólnoty brali udział w wielu religijnych audycjach radiowych Radia Maryja i Radia Olsztyn, udzielali wywiadów lokalnej prasie, przekazywali treści biblijne, wykorzystując formy teatralne na poziomie amatorskim, nagrania filmowe (wideo), fotografię, plakaty i Internet⁶⁹. Homilie niedzielne i katechezy głoszone we Wspólnocie Dobrego Pasterza powielane są i rozprowadzane na płytach CD, w comiesięcznym biuletynie „Dobry Pasterz” oraz w dwóch cyklach kazań⁷⁰. Tak więc ewangelizacja we Wspólnocie Dobrego Pasterza jest nowa również z racji stosowania nowych metod, poszukujących współczesnych sposobów dotarcia z Ewangelią do dzisiejszego człowieka, adekwatnych do swych zdolności, środków finansowych i sytuacji społecznej⁷¹.

3. Nowe wyzwania ewangeliczne ukazane przez Benedykta XVI

Papież Benedykt XVI ukazał nową ewangelizację jako głoszenie Chrystusa i Jego nauki tak, by przeciwstawić się postępującej sekularyzacji i zachować wszelkie normy moralne. Zadaniem Kościoła jest udzielenie jasnej odpowiedzi nowym pokoleniom na istotne pytanie dotyczące ich życia. Ojciec Święty przypominał, by depozyt doktryny chrześcijańskiej był nauczany bardziej skutecznie, a więc głoszony na nowy sposób, w taki, jakiego wymagają nasze czasy, ale jednocześnie był strzeżony i przekazywany w nieskażonej i niezminionej formie. Konieczna jest ewangelizacja dorosłych, którzy wykluczyli Boga ze swego życia. Benedykt XVI zachęcał do pogłębiania znajomości nauczania Soboru Watykańskiego II i pilnego odczytywania dokumentów zgodnie z hermeneutyką ciągłości,

⁶⁸ Por. Cz. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, s. 149.

⁶⁹ Zob. <http://www.warmia.oaza.pl/pasterz.html>.

⁷⁰ Zob. S. Ropiak, „Mówię ci, wstań, weź swoje łoże i idź...” *Homilie Wspólnoty Dobrego Pasterza*, Olsztyn 2004; idem, *Pan mym Pasterzem, nie brak mi niczego. Homilie Wspólnoty Dobrego Pasterza*, Kraków 2010.

⁷¹ Por. J.E. Bifet, *Teologia della evangelizzazione. Spiritualità missionaria*, Roma 1992, s. 11–42; za: Cz. Parzyszek, *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, s. 144.

aby w ten sposób odnaleźć drogę Kościoła wśród wielkich przemian społecznych i kulturowych. Nieodzownym elementem skutecznej ewangelizacji jest miłość bliźniego w wymiarze jednostkowym i społecznym.

3.1. Ewangelizacja jako odpowiedź na pytanie: „Jak żyć”?

Ojciec Święty wskazuje na nowe zadanie ewangelizacji we współczesnym świecie, a jest nią danie ludziom odpowiedzi na pytanie „jak żyć?”. Osoby ze Wspólnoty Dobrego Pasterza poprzez wcielanie zasad ewangelicznych w codzienność, poprzez osobiste odniesienie wiary i własne świadectwo kierowania się wolą Bożą, stanowią praktyczną odpowiedź dotyczącą sensu ludzkiej egzystencji i stylu katolickiego życia.

Ksiądz F. Blachnicki trafnie zdiagnozował egzystencjalną niepewność współczesnej społeczności europejskiej, także polskiej, ulegającej pokusie ucieczki przed nieokreślonym metafizycznym lękiem. Próby doczesnego zabezpieczenia swego życia pieniędzmi, kapitałem, systemami ubezpieczeniowymi, nakręca tylko psychiczny stan strachu przed przyszłością. Człowiek niewierzący boleśnie przeżywa swoje istnienie jako coś niepewnego, zagrożonego śmiercią. Prowadzi to do alienacji od rzeczywistości i jej problemów w świat ułud, popycha do sięgania po sztuczne środki uspokajające, alkohol, narkotyki, zabawę, dające chwilową euforię, ale potęgującą problemy życiowe⁷².

Wspólnota Dobrego Pasterza daje praktyczną propozycję chrześcijańskiego życia opartego na żywej wierze w Jezusa Chrystusa. Codzienne świadectwa dawane w domu, w środowisku pracy i różnych okolicznościach życia stają się dla wielu przekonującą odpowiedzią na pytanie jak żyć, ciesząc się pokojem i obdarowując się wzajemną miłością.

Uprzywilejowanymi dniami świadectwa i umacniania wiary są wyjazdowe rekolekcje Wspólnoty Dobrego Pasterza, z elementami wspólnego zamieszkania i życia według rad ewangelicznych. Do stałych cech formacyjnych należy służebna postawa animatorów w poszczególnych elementach rekolekcji. Religijny styl życia, przeplatany regularną modlitwą, także liturgiczną, to jedna z metod uczenia się Chrystusa i Jego Ewangelii. Plan dnia wdrażany konsekwentnie jest zgodny z zasadami nowej kultury, czyniąc ją jednocześnie celem, jak i owocem ewangelizacji. Radosne spędzanie wolnego czasu w ramach tzw. wieczorów pogodnych i propagowanie wypoczynku bez używek tworzy naturalne miejsce głoszenia Chrystusa w duchu *Agape*⁷³.

⁷² Por. F. Blachnicki, *Wiara i świadectwo*, Lublin 1997, s. 18–19.

⁷³ Zob. E. Olender, „*Rosarium Virginis Mariae*” szkołą życia chrześcijańskiego, s. 80–87.

Zdobyte doświadczenia, osobiste przemyślenia i poznane metody modlitwy niemal automatycznie wprowadzane są w rodzinach, które stopniowo stają się żywymi wspólnotami Kościoła Domowego⁷⁴.

3.2. Ewangelizacja dorosłych, którzy wykluczyli Boga ze swego życia

Benedykt XVI wyznaczył katechetom i nauczycielom religii nowe wyzwania ewangelizacyjne⁷⁵. Wskazania papieskie, o tyle ważne są dla członków Wspólnoty Dobrego Pasterza, że należy do niej kilkanaście osób trudniących się katechizacją w różnym wymiarze i zakresie.

Z jednej strony papież wzywa i zachęca do gorliwości i odważnego wychodzenia z orędziem Dobrej Nowiny do tych, co nie znają Jezusa Chrystusa, gdyż jak stwierdził: „Ewangelia jest przeznaczona dla wszystkich, a nie tylko dla zamkniętego kręgu ludzi, mamy zatem obowiązek szukać nowych dróg, by dotrzeć z nią do wszystkich”⁷⁶. Z drugiej strony papież ostrzega jednak przed pokusą niecierpliwości w dziele ewangelizacji i „dążenia do natychmiastowego, wielkiego sukcesu, [...] wyścigu do wielkich liczb”⁷⁷. Doświadczenie minionego dwudziestolecia Wspólnoty Dobrego Pasterza potwierdza mądrość papieskiego nauczania zachęcającego do poddania się cierpliwemu procesowi obumierania i przyjmowania tajemnicy Kościoła, który jest zarazem wielkim drzewem i małym ziarenkiem (por. Mk 4,26-29), gdyż „w dziejach zbawienia zawsze trwa jednocześnie Wielki Piątek i Niedziela Wielkanocna”⁷⁸.

Temu procesowi powolnego, ale gruntownego dojrzewania ewangelicznego służą: diakonia domu rekolekcyjnego w Nowym Kawkowie wyrosła ze Wspólnoty Dobrego Pasterza (ukszałtowała się w styczniu 2011 r.) oraz diakonia modlitwy, która znajduje inspirację w ogólnej teologii kontemplacji Oblicza Chrystusa⁷⁹.

Charakterystycznym rysem nauczania Benedykta XVI jest położenie akcentu na ewangelizację dorosłych, ponieważ „wielu ludzi wyklucza Boga poza swój

⁷⁴ Zob. J. Krucina, *Rodzina – miejsce ewangelizacji*, w: J. Krucina (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, s. 301–313.

⁷⁵ Zob. J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja. Przemówienie prefekta Kongregacji Nauki Wiary do katechetów i nauczycieli religii*; tekst za: *L'Osservatore Romano* 6 (2001); <http://tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2122.html> (22.04.2012).

⁷⁶ Ibidem

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Program tej diakonii nakreślony został podczas Oazy Sylwestrowej (29.12.2011–1.01.2012) w Szkole Podstawowej nr 9 w Olsztynie oraz homilii podczas mszy św. o godz. 15.00 w katedrze św. Jakuba w Olsztynie.

horyzont i ten brak otwarcia na Niego leży w samym sercu kryzysu duchowego i moralnego, który rani Europę⁸⁰.

Przeważający trzon Wspólnoty Dobrego Pasterza tworzą osoby dorosłe, które działają w stałych lub doraźnych diakoniach, m.in.: krucjaty wyzwolenia człowieka, nowej kultury, formacji podstawowej, kręgów małżeńskich, życia, grup modlitewnych, liturgiczna, muzyczna, jedności, rekolekcyjna, wychowawcza, słowa, informacji, gospodarcza, porządkowa, grup wsparcia. W diakoniach tworzonych tymczasowo uczestniczą osoby będące na różnym stopniu formacji, a także prezentujące zróżnicowany stopień dojrzałości osobowej i chrześcijańskiej⁸¹.

3.3. Miłość bliźniego wiarygodnym znakiem ewangelicznego życia

Benedykt XVI w swym nauczaniu uwrażliwia na miłość *caritas*, doceniając zinstytucjonalizowaną formę chrześcijańskiej pomocy ubogim i cierpiącym. Świat ma prawo oczekiwać od katolików bezinteresownej miłości służebnej i ofiarnej, zwłaszcza wobec najbardziej potrzebujących⁸².

Zasadniczym celem Wspólnoty Dobrego Pasterza jest ożywianie wiary w ramach formacji Ruchu Światło-Życie, założonego przez Sługę Bożego ks. F. Błachnickiego. Pojawiające się inicjatywy charytatywne i udzielanie wzajemnego wsparcia w życiu codziennym nie należą bezpośrednio do zadań Wspólnoty, lecz są owocem rodzących się przyjaźni i chrześcijańskiej miłości *agape* poszczególnych uczestników⁸³.

Wspólnota pielęgnuje jedność z Ruchem Światło-Życie, jednocześnie odkrywając i zachowując własną tożsamość, tak, by swoim charyzmatem przyczyniać się do budowania Kościoła i pełnienia jego misji w świecie współczesnym. Wspólnota Dobrego Pasterza w Olsztynie angażuje się przede wszystkim w działalność Ruchu Światło-Życie w archidiecezji warmińskiej, podejmując dzieło ewangelizacji i formacji ku dojrzałości chrześcijańskiej. Wspólnota dotyczy głównie życia religijno-wewnętrznego, opartego na wzajemnym dzieleniu się doświadczeniem wiary i ubogacaniu nią innych. Uczestnicy Wspólnoty postępują ku pełnej dojrzałości chrześcijańskiej według swoich możliwości, własnych potrzeb i sobie właściwego tempa, jednocześnie ubogacając Wspólnotę swoją osobą, uzdolnieniami,

⁸⁰ Benedykt XVI, *O nowej ewangelizacji jako odpowiedzi na współczesne problemy. Przemówienie Papieża do episkopatu Włoch*, Rzym 24.05.2012, w: <http://www.konkurs.opoka.org.pl/html> (25.05.2012).

⁸¹ Por. *Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*.

⁸² Por. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2004, s. 172.

⁸³ Zob. *Uwierzyć że »Deus Caritas est«*. Notatki uczestnika, spisała E. Olender, (mps), Nowe Kawkowo 2006.

talentami i charyzmatami. Poglębiają znajomość możliwie ze wszystkimi osobami przybywającymi do Wspólnoty, pielęgnując relacje serdecznej przyjaźni oraz pomocy duchowej i materialnej⁸⁴.

Natomiast, w zależności od pojawiających się potrzeb ogólnoludzkich, poszczególni członkowie Wspólnoty Dobrego Pasterza podejmują współpracę na rzecz biednych z Fundacją Nowa Kultura na Warmii. Przykładem takim może być zaangażowanie się w zbiórkę środków materialnych dla poszkodowanych w wyniku powodzi (w roku 2011) czy też organizowanie we współpracy z archidiecezjalnym *Caritas* wakacyjnego wypoczynku dla dzieci z rodzin potrzebujących.

Zakończenie

Przed Wspólnotą Dobrego Pasterza w Olsztynie powstają nowe wyzwania i zadania ewangelizacyjne. W Kościele powszechnym inspiracją będą materiały duszpasterskie na rok wiary oraz wskazania synodu biskupów – zapowiedzianego przez Benedykta XVI – a poświęconego ewangelizacji.

Rozpoczyna się kolejny, ożywczy powiew Ducha Świętego, wzbudzający entuzjazm do ewangelizacji korzystającej z nowych środków głoszenia Jezusa Chrystusa. Ruch Światło-Życie, założony przez sługę Bożego ks. F. Blachnickiego, podjął ideę Wielkiej Nowenny przygotowującej do jak najbardziej owocnego przeżycia Jubileuszu męki i śmierci krzyżowej oraz chwalebnego zmartwychwstania Chrystusa Pana. Zakończony w Kościele rzymskokatolickim Wielki Jubileusz roku dwutysięcznego, a związany z uroczystymi obchodami Wcielenia Jezusa Chrystusa, ukierunkowuje chrześcijan na okrągłą rocznicę Misterium Odkupienia, która według Tradycji przypada na rok 2033.

Wspólnota Dobrego Pasterza w Olsztynie odczytuje te znaki czasu i pragnie włączyć się aktywnie w nowy nurt akcji duszpasterskiej, odpowiadając w ten sposób na wezwanie swego arcybiskupa oraz podejmując oazowe dzieło ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem* określane jako ACR 2.

W archidiecezji warmińskiej trwają prace dotyczące ewangelizacji parafii z racji peregrynacji kopii Obrazu Matki Boskiej Miłosierdzia zwanej Matką Boską Ostrobramską (początek 16.11.2012). W planowanym programie w ciągu trzech dni poprzedzających przyjazd do każdej z warmińskich parafii Obrazu Matki Bożej Ostrobramskiej, wierni skupiają się wokół tematów: Boża miłość, prawda o grzechu, przyjęcie Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz powierzenie Matce Bożej owoców ewangelizacji.

⁸⁴ Por. *Opis grupy formacyjno-modlitewnej Ruchu Światło-Życie w Olsztynie o nazwie Wspólnota Dobrego Pasterza*.

NEW EVANGELIZATION EXPERIENCED BY "THE COMMUNITY OF THE GOOD SHEPHERD" IN OLSZTYN

(SUMMARY)

The Church has always been evangelizing since the beginning of its' existence. However, the contemporary world needs new evangelization as far as enthusiasm, power, language, methods and forms are concerned because contemporary sacerdotal ministry needs to be more productive. Since 1991, in Olsztyn there has been a prayer-formation group called "The Community of the Good Shepherd". It is rooted in the post-conciliar trend of the Church reborn in the light of the new evangelization carried out by the Movement, known as, Light and Life. Pope Paul VI's preaching is the basis of "The Community of the Good Shepherd's" formation which means propagation of kerygma joy in the Holy Spirit, entrusting it to the Virgin Mothers' care of the Church; the Church - community experience and new culture. The Community of the Good Shepherd was established during the pontificate of Blessed John-Paul II, it takes up evangelization together with the Movement: Light and Life according to the plan *Ad Christum Redemptorem* developing it as a plan ACR2. The Community uses new means and methods in evangelization and the Christian freedom experience is a sign of being open to Christ's love. The Community of the Good Shepherd preaches primarily in the local Church and takes up consecutive evangelical challenges pointed out by Benedict XVI. The evangelization is carried out among adults and the practice of loving one's neighbor has become a reliable sign of evangelical life.

DIE NEUE EVANGELISIERUNG IN DER „GEMEINSCHAFT DES GUTEN HIRTEN" IN OLSZTYN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Kirche hat seit dem Beginn seiner Existenz evangelisiert. Allerdings müssen die Methoden der Neuevangelisierung in der modernen Welt immer produktiver sein. In 1991 in Olsztyn wurde eine Gruppe namens „Die Gemeinschaft des Guten Hirten" gebildet. Sie ist in dem postkonziliaren Trend der Kirche verwurzelt. Die Grundlage ist für diese Gemeinschaft die Predigt von Paul VI und ihrer Inhalt (Ausbreitung von Kerygma, Freude im Heiligen Geist, Sorge für die Kirche, Kirche als Gemeinschaft, neue Kultur). Die Gemeinschaft des Guten Hirten wurde während des Pontifikats des seligen Johannes Paul II. gegründet. Sie evangelisiert zusammen mit der „Licht und Leben-Bewegung" nach dem Plan „*Ad Christum Redemptorem*". Die Gemeinschaft nutzt neue Mittel und Methoden. Sie verkündigt die Frohe Botschaft in der lokalen Kirche und nimmt, vom Papst hingewiesen, neue Herausforderungen unter. Die Evangelisierung wird durch die Erwachsenen durchgeführt. Das Zeichen des evangelischen Lebens dieser Gemeinschaft ist die Praxis der Nächstenliebe.

Joanna M. Domańska
Instytut Pedagogiki
Szczecińska Szkoła Wyższa Collegium Balticum

Organizacja procesu opiekuńczo-wychowawczego w domach dziecka w latach 1945–1989 na Warmii i Mazurach

Słowa kluczowe: dom dziecka, sierota społeczna, sierota naturalna, proces opiekuńczo-wychowawczy, wychowanek.

Key words: orphanage, social orphan, natural orphan, process of care, pupil.

Schlüsselworte: Kinderheim, soziale Waise, natürliche Weise, Prozess der Pflege, Schüler.

1. Realizacja procesu opiekuńczo-wychowawczego

Realizacja procesu opiekuńczo-wychowawczego w każdym domu dziecka powinna odbywać się na podstawie wcześniej opracowanego planu pracy placówki. Z uwagi na to, że zachowane zasoby źródłowe są fragmentaryczne, niemożliwe staje się wyczerpujące przedstawienie procesu opiekuńczo-wychowawczego w odniesieniu do lat 1945–1989. W pierwszych latach powojennych praca z podopiecznymi polegała głównie na codziennej opiece, ze szczególnym uwzględnieniem bezpieczeństwa dzieci i zabezpieczenia ich potrzeb socjalnych. Trudno też dedukować, że była ona kontynuacją wypracowanych w okresie międzywojennym wzorów, bowiem pracownicy domów dziecka nie posiadali ani doświadczenia, ani przygotowania w tym zakresie. Ponadto w pierwszych latach powojennych w domach dziecka były złe warunki materialne, co zdecydowanie utrudniało planową pracę opiekuńczo-wychowawczą.

Przeprowadzona w latach 1950–1954 wizytacja państwowych domów dziecka na Warmii i Mazurach i zachowane z nich sprawozdania, pozwalają stwierdzić, że był to okres upolitycznienia pracy opiekuńczo-wychowawczej, co w sposób istotny rzutowało na formalizację pracy i kryteria jej oceny. W ocenie pracy domu dziecka zwracano uwagę w szczególności na posiadane przez placówkę planu pracy, środki materialne, świeckość wychowania i realizację makarenkowskich założeń wychowania kolektywnego. Egzemplifikują to poniżej przedstawione opisy i oceny pracy opiekuńczo-wychowawczej domów dziecka, sporządzone przez ówczesnych wizytatorów¹.

W domu dziecka w Giżycku pracownicy pedagogiczni kierowali się w swoich działaniach wskazaniami wynikającymi z rocznego planu, który wyszczególniał zadania na każdy miesiąc. Wychowawcy dbali o to, by dzieci pracowały nad utrzymaniem czystości osobistej, jak i całego zakładu; zwracano uwagę na odrabianie lekcji wychowanków i kolektywną pomoc w tym zakresie; prowadzono pogadanki na aktualne tematy, np. w listopadzie – omawiano Święto Zmarłych, w grudniu – w związku z Barbórką dyskutowano o trudnej i odpowiedzialnej pracy górników; inne aktualne tematy to: odbudowa stolicy bądź nowo powstająca wówczas trasa W–Z; akcentowano rocznice śmierci wielkich ludzi i wydarzeń historycznych. Dobrze rozplanowano czas wolny wychowanków, organizowano sporty na wolnym powietrzu, spacerzy i gimnastykę poranną. Położono również nacisk na rozwój samorządności wychowanków. Jednym z ważnych zadań spełnianych względem podopiecznych była ochrona ich zdrowia².

Nie wszystkie zakłady posiadały plany pracy opiekuńczo-wychowawczej. Brakowało go np. w placówce w Ornecie. Opieka i wychowanie prowadzone tam były spontanicznie. Wychowawcy mieli jedynie dzienne plany – bardzo ogólne, których jednak nie respektowali. Zarzutem było przeznaczanie czasu na zbyt wiele obowiązków, natomiast godziny przeznaczone na naukę lub pracę w świetlicy dzieci wykorzystywały na różnorodne zabawy i relaks. Nadto „brakowało” pogadanek z dziećmi, a także zabaw na świeżym powietrzu. W domu tym prenumerowano czasopisma („Życie Olsztyńskie”, „Trybuna Ludu”, „Polska Zbrojna”, „Razem”, „Przyjaciółka”, „Przekrój”, „Gromada”, „Film”, „Świat Młodych”, „Płomyczek” i „Płomyk”) oraz prowadzono własną bibliotekę, z której jednak nie korzystano³.

¹ Zachowałam w nich także poza cytatami, specyficzny język i oceny w celu lepszego oddania klimatu tego domu.

² Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej: APO), Protokoły i sprawozdania z wizytacji Państwowych Domów Dziecka, zespół Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, sygn. 495/89, s. 87–90, 94–95.

³ Ibidem, s. 49–50.

Ocenę bardzo dobrą pod względem jakości pracy opiekuńczo-wychowawczej otrzymały domy dziecka w Gryźlinach, Nowym Dworze, Szczytnie, Górowie Iławeckim, Biskupcu i Mrągowie. Z uznaniem podkreślano, że w placówkach tych zwracano szczególną uwagę na laicyzację podopiecznych i upartyjnianie personelu oraz młodzieży⁴.

W domu dziecka w Szymonowie wychowankowie byli słabo aktywowani do życia kulturalno-oświatowego i sportowego. Wynikało to przede wszystkim z braku zaplecza kulturalnego i sportowego. Wobec tej sytuacji wychowawcy musieli we własnym zakresie organizować zajęcia świetlicowe i sportowe⁵. Za mankament w procesie wychowawczym uznano ogólnikowość w planowaniu pracy opiekunów i wybiórczość w realizacji założonych zadań⁶.

W domu dziecka w Suszu w realizacji procesu opiekuńczo-wychowawczego kładziono mocny akcent na aktualne zagadnienia polityczno-społeczne. Wpajało dzieciom znaczenie pokoju w kraju i na świecie. Wychowankowie często organizowali akademie związane z bieżącymi wydarzeniami. Wychowawcy tego domu nie pracowali na podstawie planów, czyli bez uprzedniego przemyślenia działań⁷. Sporządzone plany pracy nie przedstawiały większej wartości, ponieważ nie ujmowały najważniejszych zagadnień wychowawczych⁸.

Pracownicy pedagogiczni domu dziecka w Bartoszczach swoje działania wychowawcze opierali o wcześniej przemyślane plany miesięczne, które były zgodne z instrukcjami Ministerstwa Oświaty⁹. Praca wychowawcza z dziećmi przebiegała dobrze. Opiekunowie uwzględniali we współpracy z podopiecznymi różne aspekty oddziaływań wychowawczych¹⁰.

W procesie opiekuńczo-wychowawczym w domu dziecka w Gryźlinach uwzględniano kwestie wychowania politycznego, społecznego, fizycznego i kulturalnego. W zakresie wychowania politycznego organizowano obchody różnych rocznic i uroczystości, zarówno krajowych, jak i międzynarodowych. Sporządzano też plany miesięczne, które obejmowały: ochronę zdrowia wychowanków, naukę

⁴ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 4–5.

⁵ APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Morągu, Protokoły i sprawozdania z kontroli Domów Dziecka oraz wykazy wychowanków Domów Dziecka, sygn. 913/1528, s. 28.

⁶ APO, zespół: Kuratorium Okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 496.

⁷ APO, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontrolne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/189, s. 114.

⁸ APO, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego, sygn. 444/191, s. 132.

⁹ APO, Protokoły i sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/259, s. 107.

¹⁰ APO, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontrolne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/189, s. 9.

szkolną, organizację zespołu dziecięcego, pracę i dyżury wychowanków, życie pozaszkolne, i pracę samokształceniową¹¹.

W domu w Mrągowie prowadzona działalność wychowawcza nie opierała się o wcześniejsze przemyślenia, gdyż sporządzone plany opracowane były zbyt ogólnikowo. Realizowane przez wychowawców zadania miały na celu uczczenie rocznic narodowych i międzynarodowych, zapoznanie z działalnością i życiem osób wybitnych. Organizacja zajęć świetlicowych polegała na czytaniu prasy, nauce tańca, słuchaniu radia. W zakres zajęć z wychowania fizycznego wchodziła siatkówka, zabawa „w dwa ognie”, lekkoatletyka; latem uczono dzieci pływania¹².

Realizowany w placówce w Szczytnie proces opieki i wychowania był podobny w charakterze do systemu makarenskowskiego. Wskazuje na to zwrócenie uwagi na rangę pracy, praca w kolektywach, a także uwrażliwianie podopiecznych na istotę „[...] przyjaźni polsko-radzieckiej. Poza tym dbano o politechnizację młodzieży, zdrowie wychowanków, a także wyrabiano w nich tężyznę fizyczną”¹³.

W domu dziecka w Biskupcu wychowawcy nie zapominali w pracy z podopiecznymi o założeniach ideologicznych¹⁴. Ponadto dzieci wykonywały prace o charakterze porządkowym, np. sprzątanie budynku i terenu wokół niego; uczestniczyły także w przygotowywaniu posiłków. Krytycznie oceniono brak współpracy między wychowankami a wychowawcami. Podopieczni pracowali sami bez pomocy opiekunów, za co byli wynagradzani, np. otrzymywali bilety do kina, odzież itp. „Taka taktyka wychowawcza nie była dobra, gdyż opiekunowie nie pracując z grupą tracili możliwości oddziaływania wychowawczego”¹⁵. „Wkrótce to się zmieniło, co zaowocowało dobrymi rezultatami”¹⁶.

Dom dziecka w Lubawie prowadzony przez „Caritas” nie wprowadzał do procesu opiekuńczo-wychowawczego ideologizacji swoich podopiecznych. Niemniej jednak ogólne założenia pracy opiekuńczo-wychowawczej były zgodne z ogólnymi wytycznymi instrukcji Ministerstwa Oświaty¹⁷. Przebieg tegoż procesu również był prawidłowy.

¹¹ APO, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego, sygn. 444/191, s. 30.

¹² Ibidem, s. 94–95.

¹³ APO, Protokoły zdawczo-odbiorcze Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/260, s. 89–91.

¹⁴ APO, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego, sygn. 444/191, s. 118–119.

¹⁵ APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 19–20.

¹⁶ APO, Protokoły i zarządzenia pokontrolne Państwowych Domów Dziecka w Barczewie, Bartoszycach i Biskupcu (1950–1956), sygn. 444/257, s. 11.

¹⁷ APO, Protokoły i sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/259, s. 107.

W domach dziecka w Giżycku¹⁸, Olsztynku¹⁹ i Pasymiu²⁰ wychowawcy posiadali przemyślane plany pracy, które dawały podstawy do prawidłowej ich realizacji.

W działalności wychowawczej personelu z Grażnic zauważono brak indywidualnego podejścia do dzieci trudnych. Opiekunowie „zamiast podjąć pracę nad takim wychowankiem, odchodzili od problemu”²¹.

W Lidzbarku Warmińskim proces opiekuńczo-wychowawczy przebiegał w oparciu o „solidnie opracowany plan”²², ze szczególnym zwróceniem uwagi na sprawy związane z wychowaniem. Personel pedagogiczny w swoich działaniach brał pod uwagę walkę o wyniki nauczania podopiecznych. Wychowankom wszczepiano zasady poszanowania mienia społecznego, wdrażano do samodyscypliny, wyrabiano w nich „socjalistyczny stosunek do pracy i człowieka pracy”, kształtowano naukowy pogląd na świat. Wychowanie odbywało się w duchu patriotyzmu i proletariackiego internacjonalizmu. Wyznaczano podopiecznym roboty społeczno-użyteczne, przygotowywano do wyboru zawodu; dbano o zdrowie dzieci, prowadzono zajęcia sportowe, starano się propagować czytelnictwo. Całokształt pracy wychowawczej łączył się z aktualnymi wydarzeniami polityczno-społecznymi w kraju i za granicą²³.

Trudno jest obecnie bliżej określić przebieg omawianego procesu w domach dziecka w Łupkach²⁴ i Morągu²⁵, którym zarzucono zbyt powierzchownie zarysowane plany pracy.

W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku w pracy opiekuńczo-wychowawczej domów dziecka zaczęto odchodzić od realizacji założeń makareńkowskich. W myśl ustawy o rozwoju systemu oświaty i wychowania z 1961 r. domy dziecka miały wychowywać „w duchu socjalistycznej moralności i socjalistycznych zasad współżycia społecznego”²⁶, a całokształt wychowania miał mieć charakter świecki²⁷.

¹⁸ APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 74.

¹⁹ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 247.

²⁰ APO, Protokoły z kontroli i zarządzenia pokontrolne Państwowych Domów Dziecka w Szczytnie i Pasymiu, sygn. 444/261, s. 84.

²¹ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 283.

²² APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka (1953–1954), sygn. 444/194, s. 157.

²³ APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Lidzbarku Warmińskim (1950–1975), Plan Państwowego Domu Dziecka Nr 2 w Lidzbarku Warmińskim, sygn. 449/437, s. 1 12.

²⁴ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 28.

²⁵ APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Morągu (1950–1975), Protokoły i sprawozdania z kontroli Domów Dziecka oraz wykazy wychowanków Domów Dziecka, sygn. 913/1528, s. 14.

²⁶ Dz.U. 1961, poz. 160, art. 1.

²⁷ Ibidem, art. 2.

W ocenie wojewódzkich władz oświatowych proces opieki i wychowania we wszystkich domach dziecka przebiegał na ogół pomyślnie. Niewielkie różnice wynikały z indywidualnych uwarunkowań poszczególnych domów, od tego jakie były warunki lokalowe placówki, a przede wszystkim od kadry pedagogicznej. Zaznaczono, że dla procesu opiekuńczo-wychowawczego korzystna była stabilizacja kadry pedagogicznej. Ci wychowawcy, którzy długo pracowali ze swoimi podopiecznymi lepiej ich znali, a dzięki temu mogli dokonywać trafniejszych wyborów metod wychowawczych. Pozytywnie też oceniono szybką adaptację i resocjalizację dzieci przybyłych do placówki z rodzin patologicznych. Wychowankowie ci w dość krótkim czasie poprawiali oceny w szkole, nadto stosunkowo prędko dochodzili do normalnego stanu psychicznego i fizycznego²⁸.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku praca opiekuńczo-wychowawcza w domach dziecka przebiegała pod hasłem: „O sukces każdego dziecka”. Stawiane przez wychowawców zadania miały charakter przemyślany i obejmowały możliwie wszystkie aspekty procesu opieki i wychowania. Uwzględniono troskę o rozwój fizyczny i intelektualny wychowanków, zwrócono uwagę na potrzebę zaspokojenia sfery uczuciowej dzieci, położono nacisk na indywidualizację metod wychowawczych, wytyczono normy współżycia (i przestrzeganie ich), stworzenie odpowiednich warunków do nauki własnej dzieci, zaspokojenie wszelkich potrzeb materialnych²⁹.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku – podobnie, jak i w latach siedemdziesiątych – starano się zapewnić dzieciom warunki do prawidłowego rozwoju fizycznego i psychicznego. Charakterystyki tegoż procesu, realizowanego w poszczególnych placówkach przedstawiają niżej zamieszczone opisy.

W domu dziecka w Biskupcu wśród realizowanych zadań wychowawczych uwzględniono: zaznajomienie wychowanków z historią Warmii, podtrzymywanie wytworzonych już w zakładzie tradycji, wdrażanie do norm współżycia w grupie, pobudzanie do aktywności w życiu domu³⁰.

W placówce w Olsztynie postawiono sobie następujące zadania wychowawcze: objęcie specjalną opieką dzieci z rodzin zaniedbanych, przygotowywanie do zawodu, wyrabianie zaradności życiowej, uczenie poszanowania rzeczy osobistych i mienia społecznego, wdrożenie do porządku w pomieszczeniach,

²⁸ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Działalność opiekuńczo-wychowawcza w Państwowych Domach Dziecka, Państwowych Zakładach Wychowawczych i Szkołach Specjalnych, sygn. 444/40, s. 11.

²⁹ Archiwum Urzędu Wojewódzkiego Kuratorium Oświaty i Wychowania w Olsztynie (dalej: AKOiW), zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Domy Dziecka, Rodziny Zastępcze, sygn. O-VI/095, VI/133, s. 146; AKOiW, Protokoły z kontroli gminy Stawiguda, sygn. A O-VI/095, VI/129, s. 21.

³⁰ AKOiW, Protokoły z kontroli miasta Biskupiec, sygn. A O-VI/095, VI/131, s. 13–14.

dbanie o dobre relacje pomiędzy sobą w grupach, wyrabianie nawyków samodzielnej pracy i pomocy koleżeńskiej³¹. Wyznaczone przez wychowawców zadania opiekuńczo-wychowawczo-dydaktyczne dostosowywano do potrzeb podopiecznych. Przewidziano do realizacji zadania rozwijające osobowość, przygotowujące do samodzielnego życia i służby wojskowej, wyrabiano kulturę życia codziennego, starano się wychowywać przez pracę, prowadzono profilaktykę i przeciwdziałanie niedostosowaniu społecznemu i demoralizacji wśród podopiecznych³².

W domu dziecka w Mrągowie prowadzona działalność opiekuńczo-wychowawcza przebiegała według przyjętych ustaleń, wynikających z potrzeb i uwarunkowań tejże placówki, w sposób prawidłowy³³.

W domu dziecka w Morągu realizacja zadań opiekuńczo-wychowawczych przebiegała właściwie. Stworzono dzieciom bardzo dobre warunki codziennego życia oraz możliwości rozwoju ich zainteresowań i uzdolnień³⁴.

W domu w Gryżlinach praca opiekuńczo-wychowawcza obejmowała „całokształt problemów niezbędnych dla prawidłowego rozwoju dziecka”. W ich skład wchodziły: szczególna troska o dzieci i młodzież z zaburzeniami w zachowaniu się, z trudnościami w nauce, o obniżonym poziomie intelektualnym, o słabym stanie zdrowia. Na wyróżnienie zasługuje organizacja czasu wolnego wychowanków³⁵. Jednak tak dobrze zorganizowana działalność uległa z czasem zaniedbaniu, o czym świadczy następujący zarzut wizytatora placówki: „[...] realizacja zadań opiekuńczo-wychowawczych budzi zastrzeżenia”³⁶.

Całokształt pracy opiekuńczo-wychowawczej w domu dziecka w Szczytnie ocenić można „szczególnie wyróżniająco”. Planowanie pracy opiekuńczo-wychowawczej oraz realizacja tegoż planu przebiegała prawidłowo. W założeniach zostały uwzględnione możliwe wszystkie aspekty działalności opiekuńczo-wychowawczej³⁷.

Wyżej zaprezentowane informacje dopełniają wyniki przeprowadzonych badań ankietowych, dotyczące oceny działalności opiekuńczo-wychowawczej domów dziecka, której dokonali ich byli wychowankowie. Szczegółowe dane zamieszczono w tabeli 1.

³¹ AKOiW, Domy Dziecka, sygn. 0–III/5043, O–III/116, s. 1–17.

³² AKOiW, Opieka całkowita, B–5, OW–I/5043, s. 23–34; AKOiW, Domy Dziecka, Rodziny Zastępcze, sygn. O–III/5043, II/119, s. 18.

³³ AKOiW, Domy Dziecka, sygn. I/95, OW–I/5043, s. 43–44.

³⁴ AKOiW, sygn. OW–I/5043, s. 62–63.

³⁵ AKOiW, sygn. OW–I/5043, I/95, s. 67–69.

³⁶ AKOiW, Opieka całkowita, sygn. B–10, OW–I/5043, s. 137.

Tabela 1

Ocena działalności opiekuńczo-wychowawczej domów dziecka w regionie Warmii i Mazur w latach 1945–1989

Ocena działalności domu dziecka	Lata									
	1945–1955		1956–1965		1966–1975		1976–1989		Ogółem w latach 1945–1989	
	n	%	N	%	N	%	n	%	n	%
Negatywna	2	9,52	5	7,4	7	12,3	10	17,2	24	11,8
Przeciętna	14	66,7	50	73,5	40	70,2	37	63,8	141	69,1
Wysoka	5	23,8	13	19,1	10	17,5	11	19	39	19,1
Suma	21	100	68	100	57	100	58	100	204	100

Źródło: wyniki własnych badań ankietowych.

Najwięcej ankietowanych – 69,1% – oceniło działalność domu dziecka, w którym przebywało, jako przeciętną; 19,1% ogółu przypisało swojej placówce wysoką notę; natomiast 11,8% badanych oceniło ją negatywnie.

Przypisane przez byłych wychowanków domów dziecka oceny wskazują na przeciętny poziom opiekuńczo-wychowawczy badanych instytucji. Jednak taki stan jest zrozumiały, ponieważ niemożliwa jest pełna kompensacja procesu opieki i wychowania realizowanego w rodzinie własnej.

2. Struktura organizacyjna zespołu wychowanków

Struktura w powszechnym rozumieniu oznacza „[...] układ i wzajemne relacje elementów stanowiących całość; budowa, ustrój”³⁷. W odniesieniu do organizacji zespołu, przez strukturę rozumieć można pewien układ „[...] wyodrębniających się części zespołu wychowanków placówki, określoną postać jego organizacji”³⁹. Do podstawowych składników wyróżniających tę strukturę zalicza się: liczbę wychowanków w danym układzie, ich płeć, wiek i stan dyspozycji (np. uczestniczenie w kółkach zainteresowań)⁴⁰.

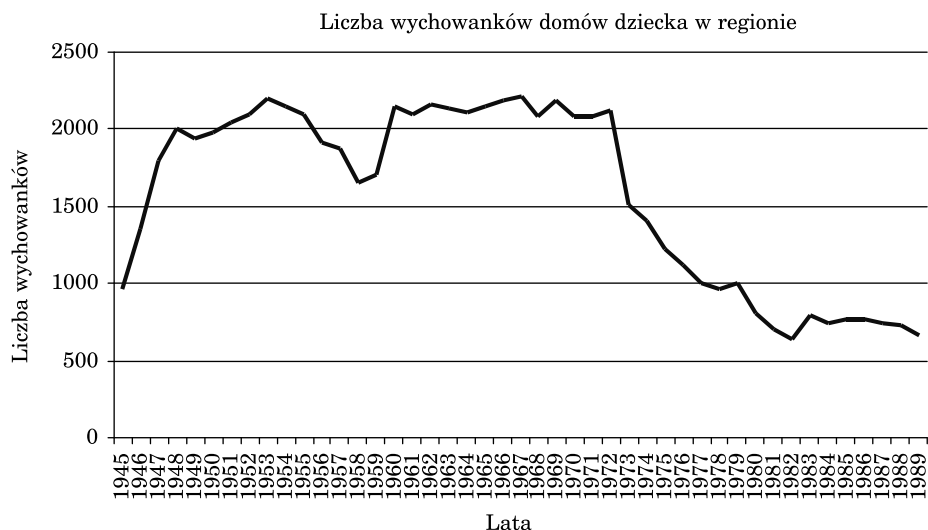
Liczba podopiecznych olsztyńskich domów dziecka na przestrzeni lat 1945–1989 zmieniała się. W analizowanym okresie wystąpiły pewne analogie, ale też różnice w zmianach liczebności wychowanków domów dziecka w Olsztyńskim i w kraju. Problem ten zobrazowano na wykresie 1 i 2.

³⁷ Ibidem, s. 167–168.

³⁸ M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1995, s. 327.

³⁹ Z. Dąbrowski (red.), *Węzłowe problemy opieki i wychowania w domu dziecka*, Olsztyn 1997, s. 181.

⁴⁰ Ibidem, s. 185.



Wykres 1. Ogólna liczba wychowanków domów dziecka na Warmii i Mazurach w latach 1945–1989

Źródło: *Roczniki statystyczne woj. olsztyńskiego za lata 1945–1989*, GUS Olsztyn; APO, zespół: Urząd Pełnomocnika Rządu R.P. na Okręg Mazurski, Opieka nad dziećmi i młodzieżą, sygn. 390/212, s. 16–17 (lata 1945 i 1946).



Wykres 2. Ogólna liczba wychowanków domów dziecka w Polsce w latach 1945–1989

Źródło: ogólnopolskie roczniki statystyczne za lata 1945–1989, GUS, Warszawa.

Na Warmii i Mazurach, podobnie jak w kraju, najwięcej dzieci przebywało w domach dziecka w pierwszym dziesięcioleciu powojennym, a następnie w latach sześćdziesiątych. W pierwszym okresie główną przyczyną były skutki wojny, w wyniku której dzieci utraciły rodziców (obojga lub jednego), zostały opuszczone, zagubione, rozdzielone lub bezdomne. Natomiast głównych przyczyn wzrostu liczby wychowanków domów dziecka w drugim okresie (lata sześćdziesiąte) należy upatrywać w wyżu demograficznym oraz narastającym zjawisku sieroctwa społecznego.

Oprócz wskazanych wyżej ogólnych uwarunkowań, region Warmii i Mazur charakteryzowała pewna specyfika, widoczna zwłaszcza w pierwszych latach powojennych. O ile w kraju liczba wychowanków domów dziecka była do 1949 r. w miarę stabilna, to w Olsztyńskim po 2–3 latach od zakończenia wojny wystąpił jej dynamiczny wzrost (100%). Wyjaśnić to można następującymi przyczynami specyficznymi dla regionu: wolniejszym tempem rozwoju sieci domów dziecka bezpośrednio po wojnie, tempem zaludniania regionu, trwającymi w czasie powrotami rodziców (z robót w Niemczech lub wywiezionych na Syberię), powszechną biedą społeczeństwa osiedlanego na tych terenach, częstymi chorobami i różnymi dotkliwymi konsekwencjami wojny. Dodać trzeba, że ta regionalna rzeczywistość powojenna rzutowała na całość warunków życia w regionie, w tym także na początki działalności społeczno-oświatowej⁴¹.

Tendencje wzrostowe liczby wychowanków domów dziecka na Warmii i Mazurach występowały do 1954 r., po którym, w następnych pięciu latach (do 1959 r.), liczba dzieci w placówkach zaczęła maleć. Związane to było z jednej strony z ogólnopolskimi zmianami w polityce opiekuńczej (m.in. kierowanie dzieci do rodzin zastępczych, pomoc materialna rodzinie), z drugiej strony – z regionalnymi uwarunkowaniami, głównie zakończeniem procesów migracyjnych i odnajdywaniem się rodzin.

Ponowny wzrost liczby wychowanków domów dziecka (w regionie i w kraju) wystąpił w latach 1960–1973. Istotnym powodem tej sytuacji był wyż demograficzny oraz nowe prawo rodzinne i opiekuńcze, w myśl którego w sytuacjach zagrażających dobru dziecka państwo (sąd) mogło ingerować w sprawowanie władzy rodzicielskiej i przejąć opiekę nad dzieckiem. Czynniki te decydowały o omawianych zmianach w całym kraju, a więc także na Warmii i Mazurach.

Dwie ostatnie dekady omawianego okresu (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte) wyróżniają się szczególnie dynamicznym spadkiem liczby wychowanków

⁴¹ Por. m.in. T. Bierkowski, *Spółeczny ruch kulturalno-oświatowy na Warmii i Mazurach (1945–1970)*, Bydgoszcz–Olsztyn 1980; T. Filipkowski, *Oświata na Warmii i Mazurach w latach 1945–1960*, Warszawa 1978; A. Kicowska, *Średnie szkolnictwo rolnicze na Warmii i Mazurach w latach 1945–1975*, Olsztyn 1986; B. Łukaszewicz (red.), *Warmia i Mazury. Zarys dziejów*, Olsztyn 1985.

domów dziecka w regionie i w kraju. Proces ten ma wielorakie uwarunkowania, wśród których najistotniejsze to: dalsze zmiany nastawione na korzyść dzieci (m.in. zasiłki rodzinne, urlopy wychowawcze, fundusze alimentacyjne) oraz decyzje ułatwiające rozwój rodzinnych form opieki nad dziećmi osieroconymi. Nie bez znaczenia były też zalecenia *Raportu o stanie oświaty* z 1973 r. oraz postanowienia statutowe domu dziecka z 1980 r., które zalecały tworzenie niewielkich placówek wzorowanych na układzie życia rodzinnego.

Chociaż generalnie tendencja spadkowa liczby wychowanków domów dziecka na Warmii i Mazurach była analogiczna do ogólnokrajowej, to jednak w regionie zaznaczyła się pewna odmienność. Dotyczy ona lat osiemdziesiątych. W Polsce lata te charakteryzują się tendencją spadkową liczby podopiecznych domów dziecka, a następnie stabilizacją w końcu tej dekady. Na Warmii i Mazurach natomiast początek lat osiemdziesiątych wyróżnia się pewnym wzrostem ogólnej liczby wychowanków domów dziecka. Przyczyny można upatrywać w narastającym kryzysie ekonomicznym, który w regionie relatywnie ubogim miał przebieg głębszy. Teza ta wymaga jednak weryfikacji, zwłaszcza badań nad statusem społeczno-kulturowym i ekonomicznym rodzin zawodowo związanych z PGR.

Szczegółowa rekonstrukcja struktury zespołów wychowanków w poszczególnych domach dziecka regionu Warmii i Mazur, z uwagi na fragmentaryczność zachowanych zasobów źródłowych z lat 1945–1989, nie jest możliwa. Niemniej jednak na podstawie dostępnych danych można stwierdzić, że w domach dziecka w Olsztyńskim były zróżnicowane co struktury zespoły wychowanków. I tak, w placówce w Giżycku w 1949 r. dzieci podzielone były na pięcioosobowe grupy, w których wyznaczony był grupowy, odpowiedzialny za zachowanie i odrabianie lekcji pozostałych dzieci. W domu tym istniał samorząd dziecięcy. Ponadto wychowankowie należeli w szkole do organizacji ZHP, TPPR, starsze do ZMP⁴².

W roku 1950 w placówkach w Gryźlinach, Nowym Dworze, Szczytnie, Biskupcu i Mrągowie działały samorządy lub rady młodzieżowe. Prowadziły one codziennie prasówki. Miały też pod swoją opieką biblioteki zakładowe. Wszyscy podopieczni wymienionych zakładów należeli do organizacji młodzieżowych: ZMP, ZHP, TPPR⁴³. W domach dziecka w: Bartoszycach, Lidzbarku Warmińskim, Pasleku, Olsztynku, Suszu, Pasymiu, Grażnicach, Worynach i Giżycku również istniały samorządy. Swoją pracę prowadziły w sekcjach: naukowej (pomoc w nauce), redakcyjnej (gazetki) i kulturalno-oświatowej (praca świetlicowa). Wychowankowie

⁴² APO, zespół: Kuratorium kręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Protokoły i sprawozdania z wizytacji Państwowych Domów Dziecka, sygn. 495/89, s. 95.

⁴³ APO, zespół: Kuratorium kręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 5.

tych placówek należeli do organizacji wymienionych wyżej. Jednak tylko w domach dziecka w Suszu i Bartoszczykach członkowie ZHP prowadzili działalność skupiającą się głównie na pogadankach o tematyce politycznej⁴⁴. W placówce w Górowie Iławeckim przebywało 43 podopiecznych. Wszyscy oni należeli do różnych organizacji. Istniejący samorząd składał się z czterech sekcji: naukowej, gospodarczej, świetlicowej i sportowej⁴⁵.

W 1953 r. w szymonowskim domu dziecka istniał samorząd dziecięcy. Powołano w tym zakładzie pięć sekcji: kulturalno-artystyczną, pomocy w nauce, higieniczno-sanitarną, gospodarczo-porządkową, sportową. Podopieczni tej placówki należeli do ZHP i ZMP, ale „działalność uczestników tych organizacji była mierna⁴⁶. W domu w Biskupcu istniały trzy grupy wychowanków, każdą z nich prowadził inny wychowawca. Utworzono tam również radę wychowanków, która nie prowadziła żadnej poważniejszej działalności”⁴⁷. Wychowawcy współpracowali jedynie z sekcją naukową⁴⁸. W placówce w Łupkach przebywało 40 wychowanków podzielonych na dwie grupy koedukacyjne: grupę młodszą i starszą⁴⁹. W sierocińcu w Bartoszczykach zorganizowane były trzy grupy: dwie chłopców i jedna dziewcząt⁵⁰.

W domu dziecka w Pasymiu przebywało (w 1954 r.) 72 podopiecznych obojga płci: 36 chłopców i 29 dziewcząt. Na terenie zakładu istniała rada wychowanków, która stworzyła następujące sekcje: naukową, gospodarczą, higieniczno-sanitarną, kulturalno-artystyczną i sportową. Rada miała pewne osiągnięcia w swojej pracy, ale były też niedociągnięcia. Za powód tych niedociągnięć uznawano brak autorytetu osób znajdujących się w tej radzie, czego wynikiem „był brak posłuszeństwa w wypełnianiu poleceń przez inne dzieci”⁵¹. W domu w Lidzbarku Warmińskim (w 1954 r.) również działała rada wychowanków, której praca polegała na upolitycznianiu reszty wychowanków. Za cel postawiła sobie: „wszczepiać cechy moralności socjalistycznej i naukowego światopoglądu”⁵². W Morągu (w 1954 r.) organizowane były cztery sekcje: naukowa, higieniczno-sanitarna, dekoracyjna i sportowa. Ich działalność była jednak nikła. Dostyc

⁴⁴ Ibidem, s. 9.

⁴⁵ APO, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontrolne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/189, s. 70.

⁴⁶ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 111, 494, 496.

⁴⁷ APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 18.

⁴⁸ APO, Protokoły i zarządzenia pokontrolne Państwowych Domów Dziecka w Barczewie, Bartoszczykach i Biskupcu (1950–1956), sygn. 444/257, s. 9–10.

⁴⁹ APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 28.

⁵⁰ Ibidem, s. 267.

⁵¹ Ibidem, s. 216.

⁵² APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 159.

prężnie natomiast działały kółka zainteresowań, a były to: kółko hodowców nutrii i introligatorskie⁵³.

W siedemdziesiątych latach liczba wychowanków w poszczególnych domach dziecka była zróżnicowana. W roku szkolnym 1973/1974 najwięcej podopiecznych przebywało w domu dziecka w Bartoszycach (aż 257). Drugą placówką pod względem ilości wychowanków był dom dziecka we Fromborku, w którym przebywało 120 podopiecznych. Trzecim domem z największą ilością – 110 wychowanków – była placówka w Olsztynie.

W bartoszyckim domu dziecka przebywało 113 chłopców i 114 dziewcząt. Podopiecznych pogrupowano w 11 zespołach wychowawczych⁵⁴. Rok później liczba podopiecznych zmniejszyła się o 27 osób, ale nie zmieniła się liczba grup wychowawczych⁵⁵.

Dom dziecka we Fromborku gromadził 120 wychowanków (67 chłopców i 53 dziewczęta). Pogrupowano ich w siedem grup: I – dla dzieci z klas I – III, II – dla dzieci przedszkolnych, III – dla przebywających w internatach, IV – dla przebywających w półinternatach, i trzy grupy dla pozostałych. Ponadto wychowankowie należeć mogli do zespołów zainteresowań, takich jak: koło taneczne, fotograficzne, „kukiełki”, muzyczne, chóralskie, majsterkowania, działkowiczów⁵⁶.

W placówce w Olsztynie przebywało 110 dzieci; 56 z nich stanowili chłopcy, a 37 – dziewczęta. Podzielono je na sześć grup, w tym była jedna grupa przedszkolna, dwie grupy dziewcząt i trzy grupy chłopców. Wychowankowie w czasie wolnym mogli rozwijać swoje zainteresowania w kołach: sportowym, plastyczno-fotograficznym, gospodarstwa domowego, krojenia i szycia, rytmicznym i chóralskim⁵⁷. Funkcjonował tam także samorząd dziecięcy⁵⁸.

Za placówki z przeciętną ilością (choć też dużą) wychowanków uznać można domy dziecka w: Olsztynku (nr 1 i nr 2), Szymonowie, Ostródzie, Pasymiu, Marwicy, Morągu.

W pierwszym z wymienionych domów znajdowało się 89 wychowanków, których zorganizowano w czterech zespołach wychowawczych. Ponadto należeć mogli do sekcji sanitarno-gospodarczej i kół zainteresowań, takich jak: kulturalno-oświatowe, świetlicowe, majsterkowania i sportowe⁵⁹.

⁵³ APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Morągu, Protokoły i sprawozdania z kontroli Domów Dziecka oraz wykazy wychowanków Domów Dziecka, sygn. 913/1528, s. 15.

⁵⁴ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Projekty organizacyjne – Domy Dziecka, sygn. BE-5, O-I, I/54, s. 8.

⁵⁵ Ibidem, s. 17.

⁵⁶ Ibidem, s. 9.

⁵⁷ Ibidem, s. 6.

⁵⁸ AKOiW, Domy Dziecka, sygn. O-III/5043, O-III/116, s. 1–18.

⁵⁹ AKOiW, Projekty organizacyjne – Domy Dziecka, sygn. BE-5, O-I, I/54, s. 4.

W szymonowskim domu dziecka przebywało 86 wychowanków (nie licząc przebywających u rodzin zastępczych). Byli oni podzieleni na trzy grupy wychowawcze: dziewcząt, chłopców i mieszaną grupę dzieci przedszkolnych. Dziewcząt było 28, chłopców – 25, przedszkolaków – 8. Podopieczni placówki zaangażowani byli w następujących kółkach zainteresowań: sportowym, fotograficznym, ogrodniczym. Zorganizowana była także sekcja sanitarno-porządkowa⁶⁰. Rok później liczba podopiecznych bardzo zmalała – do 61, z czego 31 stanowiły dziewczęta, a 30 – chłopcy. Ilość grup pozostała ta sama. Nie zmieniły się również koła zainteresowań⁶¹.

W domu w Ostródzie przebywało 74 wychowanków, 48 z podanej liczby stanowili chłopcy, 26 – dziewczęta. Pogrupowani byli w pięć zespołów. Podopieczni należeli do następujących kół zainteresowań: fotograficznego, sportowego, tanecznego i turystyczno-krajobrazowego⁶². Rok później liczba dzieci zmniejszyła się (o dziesięć), natomiast zwiększono ilość grup wychowawczych do sześciu⁶³.

W domu dziecka w Pasymiu przebywało 71 dzieci, z czego chłopców było 40, dziewcząt – 22. Pogrupowano ich w pięć grup wychowawczych. Podopieczni byli członkami kółka: sportowego, artystycznego i zajęć technicznych⁶⁴, z czasem zajęcia dla podopiecznych rozszerzono o pracę na działce⁶⁵.

W Domu Dziecka nr 1 w Olsztynku mieszkało 66 wychowanków (pomijając tych, którzy przebywali w rodzinach własnych), chłopców było 37, dziewcząt – 29. Wychowankowie podzieleni byli na cztery grupy⁶⁶.

W domu w Marwicy przebywało 75 wychowanków (45 chłopców i 30 dziewcząt), pogrupowanych w sześć zespołów. Do działających tam kółek zainteresowań należały: koło fotograficzne, teatralne i chóralne⁶⁷.

W domu dziecka w Morągu (zakwalifikowanym jeszcze do dość dużych placówek) przebywało 69 wychowanków, w tym 45 chłopców i 24 dziewczęta, pogrupowanych w cztery zespoły. W zakładzie znajdowało się koło fotograficzne, modelarskie, a także działał zespół muzyczny⁶⁸.

Do domów małych pod względem liczby wychowanków (na przełomie lat 1973/1974) zaliczyć można dom dziecka w Giżycku i Łupkach. Placówka

⁶⁰ Ibidem, s. 1.

⁶¹ Ibidem, s. 16.

⁶² Ibidem, s. 5.

⁶³ Ibidem, s. 14.

⁶⁴ Ibidem, s. 2.

⁶⁵ Ibidem, s. 13.

⁶⁶ Ibidem, s. 3.

⁶⁷ Ibidem, s. 12.

⁶⁸ Ibidem, s. 7.

w Giżycku mieściła 52 dzieci (27 chłopców i 25 dziewcząt). Wychowankowie pogrupowani byli w trzech zespołach⁶⁹. W domu w Łupkach także przebywało niewielu wychowanków – bo tylko 40 (27 chłopców i 13 dziewcząt). Dzieci pogrupowano w dwa zespoły⁷⁰.

Trudno o ustalenie dokładnej liczby wychowanków w domach dziecka w Szczytnie i Gryźlinach. Wiadomo, że w Szczytnie pod koniec lat siedemdziesiątych były cztery grupy wychowawcze, w których to dzieci były w podobnym wieku (tzw. grupy wiekowe); zachowywano też ciągłość grup (chodzi tu o ten sam skład osobowy). W domu tym rozwijano różne formy działalności samorządnej podopiecznych. Wychowankowie stale i aktywnie uczestniczyli w życiu placówki, a samorządy grupowe zyskały miano podstawowych komórek działalności dzieci⁷¹.

W Gryźlinach również istniały cztery grupy wychowawcze: dwa zespoły chłopców, jeden dziewcząt i jeden młodzieży mieszanej. W grupie mieszanej były rodzeństwa. W tej placówce, jak i w poprzedniej przestrzegano, aby w grupach nie zmieniać składu osobowego wychowanków. Biorąc pod uwagę pracę samorządną, zauważyć można jej podobieństwo do wcześniej opisaney placówki w Szczytnie⁷².

W 1980 r w Domu Dziecka nr 1 w Olsztynku przebywało 47 wychowanków. Była to nieduża liczba podopiecznych, co sprzyjało organizacji życia i tworzyło bardziej domową atmosferę. Podopiecznych podzielono na trzy grupy wychowawcze jednej płci. Respektowano ciągłości grup. W placówce rozwijała się także samorządność wychowanków, ukierunkowana na rzecz domu⁷³. W Domu Dziecka nr 2 w Olsztynku w 1980 r. mieściło się 47 dzieci, podzielonych na pięć grup. „Organizacja grup wychowawczych była odmienna niż w pozostałych placówkach”. Owa odmienność polegała na stworzeniu małych, kiluosobowych grup, wśród których największa liczyła 10 podopiecznych. Ich mała liczebność wpływała na wytwarzanie się więzi rodzinnych zarówno pomiędzy jej członkami, jak i z wychowawcami. Zespoły skupiały dzieci w różnym wieku, ale jednej płci. Oddzielnie funkcjonowała grupa przedszkolna. W omawianym roku trwały przygotowania do stworzenia grupy koedukacyjnej. W zakładzie aktywnie działał samorząd⁷⁴.

⁶⁹ Ibidem, s. 10, 15.

⁷⁰ Ibidem, s. 11, 18.

⁷¹ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli miasta Szczytno, sygn. Domy Dziecka, Rodziny Zastępcze, sygn. O–III/5043, VI/133, s. 146. Informacje za rok 1979.

⁷² AKOiW, Protokoły z kontroli gminy Stawiguda, sygn. O–VI/095, VI/129, s. 73. Informacje za rok 1979.

⁷³ AKOiW, Protokoły z kontroli miasta Olsztyn, sygn. A O–VI/095, VI/154, s. 51, 54.

⁷⁴ Ibidem, s. 45, 48.

W domu dziecka w Mrągowie istniały grupy koedukacyjne i jedna przedszkolna. Organizację zespołów wychowanków oceniono jako sprzyjającą rozwojowi osobowości wychowanków i zaspokajającą ich potrzeby emocjonalno-uczuciowe⁷⁵.

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych w domu w Gryźlinach przebywało 51 wychowanków, pogrupowanych w czterech rodzinnych grupach wychowawczo-rozwojowych⁷⁶. W placówce w Morągu z kolei powołano do istnienia cztery grupy wychowawcze: trzy o charakterze jednorodnym i jedną koedukacyjną. Przestrzegano ciągłości grup. Każdy zespół miał do dyspozycji pokoje do nauki, świetlicę i zaplecze sanitarno-higieniczne. Dobrze funkcjonował samorząd wychowanków⁷⁷. W domu w Szymonowie (w 1985 r.) znajdowało się 46 wychowanków (21 chłopców i 25 dziewcząt), podzielonych na dwie grupy według płci. Nad każdą grupą opiekę sprawowało po trzech wychowawców, co było bardzo korzystne dla wychowanków⁷⁸.

W domu dziecka w Biskupcu przebywało (w 1986 r.) 43 podopiecznych, zorganizowanych w trzech grupach koedukacyjnych. Samorządność wychowanków rozwijana była w takich dziedzinach, jak: czystość, higiena, żywienie, rozwijanie zainteresowań⁷⁹.

W domu w Szczytnie (w 1986 r.) struktura organizacyjna była następująca: zakład mieścił 47 wychowanków, podzielonych na dwie grupy wychowawcze, jedna licząca 23 osoby, druga – 24⁸⁰.

Podsumowując analizę struktur organizacyjnych zespołów wychowanków, wyraźnie dostrzec można ich niejednorodność. W zależności od domu, przebywała tam różna liczba podopiecznych. Bywały domy przystosowane do bardzo dużej liczby dzieci (ponad 250 w Bartoszych lub ponad 100 w Olsztynie czy we Fromborku), małej (np. 40 dzieci w Łupkach, 42 w Biskupcu) lub przeciętnej (liczba podopiecznych wahała się tam w granicach 70–80). Spośród przebywających w nich wychowanków tworzone grupy wychowawcze. Podział na grupy odbywał się głównie ze względu na płeć i wiek, choć również zdarzały się zespoły koedukacyjne. Nie we wszystkich domach rozwijano zainteresowania dzieci, ponieważ nie wszędzie tworzone koła zainteresowań bądź też w sytuacji kiedy już istniały, nie funkcjonowały efektywnie. Podobnie było z samorządnością wychowanków. Nie w każdym domu ją zaprowadzano, a czasami praca tychże samorządów po prostu nie była owocna.

⁷⁵ AKOiW, Domy Dziecka, sygn. O W-I/5043, I/95, s. 43.

⁷⁶ Ibidem, s. 68.

⁷⁷ Ibidem, s. 64.

⁷⁸ AKOiW, Opieka całkowita, sygn. B-5/5043, s. 57.

⁷⁹ Ibidem, s. 24.

⁸⁰ Ibidem, s. 167.

3. Formy zajęć w zespołach wychowanków

Realizowane w zespołach wychowanków formy zajęć wynikają (głównie) z przyjętych zadań z zakresu działalności kulturalnej⁸¹, których istotą jest „zdobycie umiejętności pożytecznego zagospodarowania wolnego czasu, ujawniającego i rozwijającego zainteresowania i uzdolnienia”⁸².

Ze względu na to, że wychowankowie domu dziecka znajdują się w specyficznej sytuacji życiowej, „kontakt z szeroko pojmowaną kulturą i uczestnictwo w niej stanowią ogromną szansę na ciekawe i wartościowe życie”⁸³. W pracy z nimi należało stosować różnorodność form uczestnictwa w kulturze (muzyka, plastyka, teatr, czytanie książek, turystyka itp.). Wynikające z tego korzyści były ogromne. Dzieci poprzez aktywność kulturalną mogły rozwijać zainteresowania, zaspokajać potrzeby (fizyczne, psychiczne, emocjonalne, społeczno-kulturowe), kształcić twórczą postawę wobec życia.

Przed wychowawcami domów dziecka postawione było zadanie ukazywania podopiecznym nieznanych im dotąd wzorów wykorzystywania wolnego czasu, utrwalania tych, które są pożądane (dobre), a eliminowania nawyków przynoszących szkodę.

Zadania z zakresu działalności kulturalnej w domach dziecka mogły być realizowane za pomocą różnych form. Do najbardziej rozpowszechnionych zaliczane były (i są):

- zabawy dowolne,
- gry i zabawy ruchowe, zajęcia sportowe,
- zabawy i gry „półorganizowane” w zespołach ochotników,
- zajęcia kulturalne: oglądanie telewizji, czytanie prasy i czasopism, czytanie książek,
- radio, płyty, nauka tańca towarzyskiego,
- śpiew i muzykowanie amatorskie,
- prace ręczne: plastyczne i techniczne,
- spacer, wycieczki, biwaki,
- uprawa roślin i hodowla zwierząt,
- dowolny udział w wybranych zajęciach gospodarskich,
- korzystanie z imprez kulturalno-rozrywkowych poza domem,
- teatr, organizacja świąt, uroczystości⁸⁴.

⁸¹ B. Matyjas, *Aktywność kulturalna dzieci i młodzieży w teorii i praktyce pedagogicznej Janusza Korczaka*, Kielce 1996, s. 167–170.

⁸² Zarządzenie MOiW z dn. 19 III 1980, nr 4, s. 51.

⁸³ J. Raczkowska, *Wychowanie w domu dziecka*, Warszawa 1983, s. 129.

⁸⁴ W. Dewitz, *Czas wolny i życie kulturalne wychowanków*, w: B. Matyjas, op. cit., s. 170.

Jak przebiegała realizacja wymienionych form spędzania wolnego czasu w poszczególnych placówkach badanego regionu omówiono poniżej. Ze względu jednak na skąpy zasób zachowanych źródeł, zakres opisów nie obejmuje wszystkich lat okresu Polski Ludowej. Niemniej, na podstawie istniejących danych twierdzić można, że przyjmowane formy pracy w poszczególnych domach dziecka w Olsztynie były zróżnicowane, co potwierdzają niżej zamieszczone egzemplifikacje.

W domu dziecka w Bartoszychach preferowanymi formami zajęć były zabawy i gry świetlicowe. Zajęcia świetlicowe nie były jednak zorganizowane i planowe, gdyż brakowało kwalifikowanej świetliczanki. Czas wolny od zajęć szkolnych dzieci wykorzystywały na prowadzenie prasówek, czytanie i gry świetlicowe. Oprócz tego podopieczni cerowali ubrania, przyszywali guziki, prali. Wychowanie fizyczne nie było tam należycie zorganizowane⁸⁵. W domu tym funkcjonowały dwa samorządy dziecięce: dziewczynek i chłopców. Samorząd chłopców nie przejawiał aktywności, natomiast nieco lepiej funkcjonowała samorządność dziewczynek⁸⁶.

Wychowawcy z domu dziecka w Morągu dobrze organizowali czas wolny wychowanków. Dzieci mogły rozwijać posiadane zdolności z zakresu plastyki, muzyki, sportu, majsterkowania. Kształciły zdolności manualne. Uczyły się robót związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego. Na uwagę zasługiwała działalność introligatorska podopiecznych. Wśród wykwalifikowanych introligatorów było 9 dzieci, wśród szkolących się do tego zawodu – 12⁸⁷. Przygotowanie do samodzielnego życia odbywało się prawidłowo. Każdy usamodzielniony wychowanek był już właścicielem samodzielnego mieszkania lub przynajmniej posiadał książeczkę mieszkaniową⁸⁸.

W Gryźlinach dzieci brały udział w pracach na terenie placówki i poza nią. Sami posadzili sad owocowy przy budynku i przygotowywali inspekty na zasiewy wiosenne⁸⁹. W zakładzie zajmowały się sprzątaniami, praniem rzeczy osobistych, pomocą w kuchni, pracami ogrodowymi. Poza tym wykonywały prace użyteczne na rzecz wsi⁹⁰.

W domu dziecka w Szczytnie organizowanie czasu wolnego dzieci zasługiwało na wyróżnienie. Wychowankowie brali udział w zajęciach sportowych,

⁸⁵ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Protokoły i sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/259, s. 11. Informacje z roku 1950 i 1952.

⁸⁶ APO, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontrolne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/189, s. 9–10. Informacje z roku 1950.

⁸⁷ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 1, 6. Informacje z roku 1950.

⁸⁸ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Domy dziecka, sygn. OW-I/5043, I/95, s. 64; APO, zespół: Kuratorium kręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 1, 6. Informacje z roku 1985.

⁸⁹ Ibidem, s. 1. Informacje z roku 1950.

⁹⁰ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Domy dziecka, sygn. OW-I/5043, I/95, s. 68. Informacje z roku 1985.

rekreacyjnych, turystycznych, krajoznawczych. Rozwijali swoje umiejętności z zakresu gospodarstwa domowego, a także zdolności plastyczne i manualne. Dzieci wyrabiały zabawki z ceraty oraz samodzielnie wykonali żłóbek⁹¹. W domu tym miało miejsce wychowywanie przez pracę, której formy dostosowywano do poszczególnych wychowanków. Zajęcia starano się prowadzić w miarę możliwości na świeżym powietrzu. Poza tym, dom ten współpracował z innymi placówkami w Pasymiu, Biskupcu i Fromborku⁹².

W placówce w Mrągowie czas wolny od nauki szkolnej był jednym z lepiej zorganizowanych ogniw pracy wychowawczej. Wychowankom organizowano różne zajęcia sprzyjające rozwijaniu uzdolnień, np. tkanie chodników. Preferowano zajęcia z wychowania fizycznego, do którego placówka była predysponowana ze względu na dobre zaplecze (posiadanie sprzętu sportowo-turystycznego). Zajęcia odbywały się w obrębie grupy i w świetlicy⁹³. Na podkreślenie zasługuje ciekawa organizacja ferii letnich i zimowych; polegała ona na wymianie grup wychowawczych z Domem Dziecka „Jaszczurówka” w Zakopanem.

Wyjątkowo dobrze przebiegał tu proces usamodzielniania, który następował dopiero po zdobyciu zawodu. Dyrektor domu ustalał sprawy z tym związane na pół roku przed odejściem wychowanka. Chodziło głównie o tzw. wyprawki i przydział mieszkań, jeśli nie własnych, to lokowano swoich podopiecznych w hotelach robotniczych lub na stancjach⁹⁴. Problematyka usamodzielniania wychowanków w tym domu dziecka była „realizowana w skali niespotykanej na terenie województwa”⁹⁵.

Podopieczni domu dziecka w Suszu czas wolny od zajęć szkolnych spędzali na świeżym powietrzu, o ile pozwalała na to pogoda. Zabawy świetlicowe polegały na przygotowywaniu inscenizacji, gazetek ściennych, nauce tańca i słuchaniu radia. Dom ten nie prowadził planowych zajęć wychowania fizycznego. Słabo przedstawiało się czytelnictwo wychowanków. Prace w czytelnicy „polegały na przeglądaniu czasopism, wycinaniu potrzebnych rycin i kompletowaniu ich w roczniki”. Wychowankowie tego domu organizowali we własnym zakresie różnego rodzaju uroczystości⁹⁶.

⁹¹ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 1–6. Informacje z roku 1950.

⁹² AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Opieka całkowita, sygn. B–10, OW–I/5043, s. 168. Informacje z roku 1987.

⁹³ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 1, 6. Informacje z roku 1950.

⁹⁴ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Domy dziecka, sygn. OW–I/5043, I/95, s. 43–44. Informacje z roku 1984.

⁹⁵ Ibidem, s. 44. Informacje z roku 1984.

⁹⁶ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka na terenie woj. olsztyńskiego, sygn. 444/191, s. 133–134. Informacje z roku 1952.

W domu w Giżycku wyjeżdżano z przygotowywanymi przez wychowanków występami poza placówkę. W świetlicy opowiadano sobie książki, prowadzono zajęcia chóralskie i dbano o czystość. W zakładzie tym prowadzono zajęcia z wychowania fizycznego⁹⁷.

W Domu Dziecka nr 1 w Olsztynku dzieci zajmowały się w wolnych chwilach zwykłymi domowymi pracami, jak np. pomoc w kuchni, wykonywanie prostych prac krawieckich, rękodzielniczych, pomagali przy hodowli królików. W szkole uczestniczyli w zajęciach sportowych i kulturalnych. Dużo uwagi przywiązywano do życia kulturalnego, wychowankowie często chodzili do teatru i kina. Niemniej jednak dzieci niechętnie wyjeżdżały na kolonie. Wołały pozostać w placówce bądź wyjeżdżać do rodzin własnych lub zaprzyjaźnionych⁹⁸.

W Domu Dziecka nr 2 w Olsztynku podopieczni mieli bardzo urozmaicone formy zajęć. Preferowano aktywne formy wypoczynku, jak turystyka, sport, zajęcia amatorskie. Akcją letnią obejmowano wszystkich chętnych wychowanków. Ponadto dzieci opracowywały gazetki, organizowały akademie, uroczystości, wieczory świetlicowe. Z występami artystycznymi wychowankowie wyjeżdżali do gromad w Mirkach i Waplewie, a także zapraszali gości do siebie. Mieli oni wyznaczone dyżury sprzątania i pomocy w kuchni. Uczestniczyli przy układaniu jadłospisów, zakupie żywności i jej obróbce, np. przy kiszeniu kapusty. Pracowali w ogródku przy uprawie warzyw. Wyznaczeni do dbania o higienę kontrolowali ją na terenie budynku, a także sprawdzali czystość osobistą swojego koleżeństwa⁹⁹.

W domu tym wyraźnie respektowano potrzebę swobodnego wypoczynku podopiecznych, czyli dowolnie wybranych form spędzania wolnego czasu. Właściwie dobrano proporcje między zajęciami przebiegającymi „pod okiem” wychowawcy, a czynnościami wykonywanymi na zasadzie dobrowolnego wyboru. Poza tym zachowywano różnice w planowanych zajęciach w dni powszednie i świąteczne¹⁰⁰.

W przypadku obu domów dziecka z Olsztynka zauważyć można, że działaniom nad usamodzielnieniem podopiecznych poświęcano dużo uwagi. Dbano, aby odchodzący otrzymali tzw. wyprawki i starano się utrzymywać z nimi kontakt, w miarę możliwości zapewniano mieszkanie (własne lub zastępcze)¹⁰¹.

⁹⁷ Ibidem, *Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka*, sygn. 444/194, s. 211. Informacje z roku 1953.

⁹⁸ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli miasta Olsztynek, sygn. A O-VI/095, VI/154, s. 53–54. Informacje z roku 1980.

⁹⁹ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, *Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne*, sygn. 444/190, s. 248. Informacje z roku 1953.

¹⁰⁰ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli miasta Olsztynek, sygn. A O-VI/095, VI/154, s. 48. Informacje z roku 1980.

¹⁰¹ Ibidem, s. 54. Informacje z roku 1980.

W szymonowskim domu dziecka dużo czasu poświęcano przygotowaniu do samodzielnego życia. Uczono przygotowywania potraw, robienia przetworów, wychowankowie byli wdrażani także do innych prac gospodarskich. Prowadzono działalność kulturalną. Organizowano spektakle teatralne, wieczory baśni, wyświetlano filmy. Wolny czas dzieci spędzały na obozach wędrownych, rajdach i koloniach. Zapewniano im warunki do kształcenia różnego typu zainteresowań oraz prawidłowego rozwoju fizycznego. Pod egidą tego domu młodzi ludzie szczylicili się wieloma osiągnięciami sportowymi w kategorii sportów obronnych i wieloboju sztafetowego. Zajmowali pierwsze miejsca podczas zawodów w tychże sportach. Rozwijał się tam również sport szachowy i pływacki. Niektórzy wychowankowie posiadali patenty żeglarza. Kolonie bądź obozy letnie odbywały się w kraju i za granicą. Opuszczającym placówkę w większości starano się zapewnić mieszkanie własne¹⁰². W 1980 r. 31 wychowanków posiadało książeczki mieszkaniowe. Warto dodać, że siedmioro opuszczających wtedy placówkę otrzymało mieszkania¹⁰³.

W domu dziecka w Olsztynie w organizacji czasu wolnego uwzględniano: rozwijanie zainteresowań, zapewnienie wypoczynku w okresie ferii i wakacji, zapewnienie atrakcyjnych form rekreacji w roku szkolnym, aktywność sportową oraz organizowanie imprez i uroczystości. Opiekunowie starali się przygotowywać wychowanków do zawodu, a także uczono ich zaradności życiowej, wyrabiano kulturalne nawyki, zachęcano do koleżeńskieggo współżycia między wychowankami, uczono dzieci zorganizowanej i samodzielnej pracy, zachęcano do samopomocy koleżeńskieggo przy odrabianiu lekcji¹⁰⁴.

Wychowankowie z domu dziecka z Pasymia brali udział w życiu domu poprzez wykonywanie różnych prac: sprząтали, dekorowali pomieszczenia, pomagali przy transporcie żywności i zaopatrzeniu w opał, pomagali w kuchni i przy hodowli trzody chlewnej. Poza tym pracowali społecznie, np. przy wykopkach w pobliskim PGR¹⁰⁵.

W domu w Lidzbarku Warmińskim wychowankowie uprawiali sport, majsterkowali i uczestniczyli w zajęciach świetlicowych. Zajęcia wypełniające czas wolny były zaplanowane, działalność świetlicowa również. Do zamierzonych za-

¹⁰² AKOiW, Opieka całkowita, sygn. B-5, OW-5043, s. 58; APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 111. Informacje z roku 1985.

¹⁰³ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli gminy Małdyty, sygn. A O-VI/095, VI/147, s. 81-2.

¹⁰⁴ AKOiW, Domy Dziecka, sygn. O-III/5043, O-III/116, s. 4-17. Informacje z roku 1978.

¹⁰⁵ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Protokoły z kontroli i zarządzenia pokontrolne Państwowych Domów Dziecka w Szczytnie i Pasymiu, sygn. 444/261, s. 86. Informacje z roku 1954.

dań zaliczyć należy: przygotowanie do wyboru zawodu, rozpropagowanie czytelnictwa, udział w pracach społeczno-użytecznych, organizowanie uroczystych akademii, pogadanki na tematy aktualne, realizowanie zajęć z wychowania fizycznego¹⁰⁶.

Czas wolny w Biskupcu organizowany był „umiejętnie w oparciu o planowane zadania oraz program uroczystości i imprez”. W toku zajęć przygotowywano „różnego rodzaju prace ręczne i wystój plastyczny domu”¹⁰⁷. Jednak to wypełnianie czasu wolnego powodowało, że wychowankowie nie mieli w ogóle możliwości spędzenia go według własnego pomysłu¹⁰⁸. Realizowane przez wychowawców zadania miały na celu przygotować do usamodzielnienia. Pozytywnym wydawała się być współpraca z rodzinami wychowanków¹⁰⁹.

W domu w Ostródzie wychowankowie w czasie wolnym zajmowali się sportem, majsterkowaniem i pracą świetlicową. Prężnie działało tam koło robót ręcznych, które przynosiło dochody. Zarobione pieniądze podopieczni mogli przeznaczyć na potrzeby własne¹¹⁰.

Podopieczni domu w Worynach czas wolny spędzali w świetlicy przy różnych grach i na podwórzu. Zabawy na świeżym powietrzu były różne, ich celem było wyrabianie tężyzny fizycznej oraz kształcenie charakteru i nawyków. Na terenie domu dbali o porządek¹¹¹.

Zaprezentowane wyżej opisy stosowanych form spędzania wolnego czasu w poszczególnych domach, dopełniają wyniki przeprowadzonych badań ankietowych. Byli wychowankowie sami określili wykonywane przez siebie zajęcia w czasie wolnym od nauki w szkole. Dane liczbowe zamieszczono w tabeli 2.

Przeprowadzona w ujęciu rangowym analiza wykazała, że w latach 1945–1955 najczęściej praktykowaną przez wychowanków formą zajęć były rozrywki i zabawy, na drugim miejscu znalazło się odrabianie zadanej pracy domowej. W następnej kolejności ankietowani wskazali na wykonywane roboty domowe. Przez cały okres lat 1945–1989 wszyscy wychowankowie na czwartym miejscu sytuowali wypoczynek czynny, na piątym zaś – zgodnie umieścili – rozwój zainteresowań.

¹⁰⁶ APO, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 158; APO, zespół: Prezydium Powiatowej Rady Narodowej i Urząd Powiatowy w Lidzbarku Warmińskim, Plan Państwowego Domu Dziecka w Lidzbarku Warmińskim, sygn. 449/437, s. 4–8. Informacje z roku 1954.

¹⁰⁷ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Opieka całkowita, sygn. B–5, OW–I/5043, s. 24. Informacje z roku 1986.

¹⁰⁸ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 20. Informacje z roku 1953.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 24. Informacje z roku 1953.

¹¹⁰ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 1, 6. Informacje z roku 1950.

¹¹¹ Ibidem, s. 422. Informacje z roku 1953.

Tabela 2

Formy zajęć w domach dziecka

Formy zajęć	Lata											
	1945–1955			1956–1965			1966–1975			1976–1989		
	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga	liczba wskazań	udział w próbie	ranga
Zabawy i rozrywka	12	29,3	1	34	22,1	3	30	21,3	2	24	21,8	2
Prace domowe	9	22,0	3	35	22,7	2	30	21,3	2	25	22,7	1
Wypoczynek czynny	6	14,6	4	28	18,2	4	29	20,6	4	20	18,2	4
Rozwój zainteresowań	3	7,3	5	20	13,0	5	19	13,5	5	19	17,3	5
Odrabianie lekcji	11	26,8	2	37	24,0	1	33	23,4	1	22	20,0	3
Suma	41	100,0	x	154	100,0	x	141	100,0	x	110	100,0	x

Źródło: wyniki własnych badań ankietowych.

W okresie lat 1956–1965 czas wolny przeznaczano najpierw na odrobienie lekcji, potem na wykonywanie robót domowych, zabawy i rozrywki. Podobnie w latach 1966–1975, lecz tutaj częstotliwość wskazań na roboty domowe równoważyła się z poświęcaniem czasu na rozrywkę. Od roku 1975 wykorzystywanie chwil wolnych od nauki szkolnej przedstawiało się inaczej niż w latach wcześniejszych. Najwięcej wolnego czasu przeznaczano tam na roboty domowe, na drugim miejscu znalazły się zabawy i rozrywka, w trzeciej kolejności natomiast odrabianie lekcji.

Podsumowując, stwierdzić należy, że rodzaje stosowanych form zajęć w domach dziecka były różnorodne. Ich niejednorodność i efektywność zależała przede wszystkim od opiekunów grup, ich wiedzy na temat potrzeb i oczekiwań swoich podopiecznych, a także własnej kreatywności i możliwości finansowych bądź też lokalowych placówki. Ponadto, zauważyć można, że raczej we wszystkich placówkach starano się zagospodarowywać czas wolny.

4. Współpraca domów dziecka ze środowiskiem

Współpracę domów dziecka ze środowiskiem uznaje się za jedno z ważniejszych zadań placówki. Kontakty dotyczą zarówno ludności miejscowej, jak i różnych instytucji¹¹². Przyjęło się uważać poprawnie przebiegającą współpracę za swego rodzaju wyznacznik dobrze funkcjonującego domu.

¹¹² *Węzłowe problemy opieki i wychowania...*, s. 348.

Problematyka ta, ze względu na niepełny zasób źródeł pozostaje trudna do pełnego zrekonstruowania, jednak kierując się zachowanymi informacjami, stwierdzić można, że placówki te kontaktowały się ze środowiskiem.

Kontakty utrzymywane były głównie dzięki organizacjom młodzieżowym, do których wychowankowie przynależeli (ZHP, ZMP, TPPR), a także poprzez współpracę z komitetami opiekuńczymi. Członkowie tychże komitetów odwiedzali domy dziecka i starali się wspierać działalność podlegających im domów. Miało to miejsce zwłaszcza w latach pięćdziesiątych. Szczególnie prężną współpracą z Komitetami odznaczały się domy dziecka w Ostródzie, Morągu, Biskupcu, Szczytnie i Górowie Iławeckim, w mniejszym zaś stopniu w Mrągowie i Gryżlinach. Ten stan potwierdza następujący zapis: „Współpraca z Komitetami Opiekuńczymi nie wszędzie jest na poziomie ze względu na brak zrozumienia ze strony samych Komitetów, co ma miejsce w Morągu, Gryżlinach i Mrągowie. Natomiast bardzo ładnie współpracują domy ze swoimi komitetami w Biskupcu i Olsztynku, gdzie jest wielkie zainteresowanie domami zarówno pod względem wychowawczym jak i materialnym”¹¹³.

Kształtowanie się współpracy domów dziecka ze środowiskiem w regionie Warmii i Mazur w latach 1945–1989 przebiegało niejednolicie, zależało od danej placówki i czasu omawianego okresu, co egzemplifikują zamieszczone poniżej opisy.

Wychowankowie z domu dziecka w Bartoszycach uczestniczyli w życiu społeczeństwa poprzez różnego rodzaju prace, np. porządkowali groby żołnierzy radzieckich, uczestniczyli przy wykopkach w PGR-ach, brali udział w uroczystościach szkolnych związanych z obchodami świąt narodowych i robotniczych. W tym domu nie utrzymywano kontaktów z organizacjami społecznymi i politycznymi. Nie było też współpracy ze Społecznym Komitetem Opiekuńczym, ponieważ nie było z jego strony zainteresowania placówką¹¹⁴.

W domu w Suszu współpracy ze środowiskiem właściwie nie było. Ta placówka nie utrzymywała kontaktu z władzami powiatowymi (KP, PZPR, ZMP, LK) i miejscowymi. Wychowankowie nie przynależeli do żadnych organizacji. Komitetem Opiekuńczym dla tego zakładu był Państwowy Ośrodek Maszynowy, który jednak nie udzielał pomocy placówce¹¹⁵.

Wychowankowie z domu dziecka w Ostródzie brali udział we wszystkich powierzanych im w organizacjach (do których należeli) pracach, a także czynnie

¹¹³ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 5–6.

¹¹⁴ APO, Sprawozdania z wizytacji i protokoły kontrolne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/189, s. 10. Informacje z roku 1951.

¹¹⁵ APO, Sprawozdania i protokoły powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka woj. olsztyńskiego, sygn. 444/191, s. 134. Informacje z roku 1952.

uczestniczyli w życiu ludności. Współpraca ze środowiskiem polegała np. na pomocy w odrabianiu lekcji. Dzieci pomagały koleżeństwu spoza placówki i odwrotnie. Dom ten współpracował z Komitetem Opiekuńczym, który właściwie wypełniał powierzoną sobie rolę¹¹⁶.

W domu dziecka w Worynach podopieczni aktywnie uczestniczyli w obchodach i akcjach państwowych. Organizowano uroczystości związane z kolejnymi rocznicami śmierci Lenina. W tej samej placówce urządzano akademie, wieczorki dyskusyjne i artystyczne wspólnie z miejscową ludnością¹¹⁷.

W 1980 r. dom dziecka w Szymonowie współpracował już z wieloma instytucjami, mianowicie: instancją gminną LOK, komitetem opiekuńczym TPD, KW MO, WSS „Społem”, Olsztyńską Fabryką Mebli, SKR i IZNS w Iławie, Zespołem Szkół Rolniczych, Liceum Ogólnokształcącym i Liceum Ekonomicznym w Ostródzie. Komitetem opiekuńczym była KW MO¹¹⁸. Pracownicy tegoż domu (w kolejnych latach omawianego dziesięciolecia) za szczególne osiągnięcia przypisywali sobie nawiązanie współpracy z TV w Warszawie, WUSW, RUSW w Iławie, Zakładem Karnym w Iławie, Urzędem Miasta w Iławie, LZS, LOK, KIW. Poza tym prowadzono systematyczną pracę z najbliższym środowiskiem, z przyjaciółmi domu oraz wieloma zakładami pracy i instytucjami. Ten dom miał najszerzej zakrojone kontakty ze wszystkich placówek w województwie¹¹⁹.

W Domu Dziecka nr 1 w Olsztynku również prowadzono współpracę ze środowiskiem. Komitetem opiekuńczym tegoż domu był Kombinat Rolny „Łyna”. W początkach lat osiemdziesiątych współpraca ta zaczęła słabnąć. Ożywiły się natomiast kontakty z KGW w Kozłowie, środowiskiem „Synów Pułku” w Olsztynie, Klubem Seniora i Ligą Kobiet w Olsztynie. Pozytywnym zjawiskiem była współpraca zakładu z rodzicami wychowanków, która doprowadziła w konsekwencji do powrotu (w 1980 r.) siedmiorga podopiecznych do rodziny własnej¹²⁰.

Drugi dom w Olsztynku współpracował z domem dziecka w Gryźlinach. Wychowankowie odwiedzali się, wspólnie organizowali wieczorki, zawody gry w piłkę nożną i siatkową. Komitet Opiekuńczy tej placówki starał się uczestniczyć w życiu powierzonego mu domu dziecka. Służono pomocą przy przewożeniu opału, jego przedstawiciele byli obecni na akademiach i radach pedagogicznych¹²¹.

¹¹⁶ APO, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 5–6. Informacje z roku 1950.

¹¹⁷ Ibidem, s. 423. Informacje z roku 1953.

¹¹⁸ Ibidem, s. 112; AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli gminy Małdyty, sygn. A, O–VI/095, VI/147, s. 81.

¹¹⁹ AKOiW, Opieka całkowita, sygn. B–5/5043, s. 57. Informacje z roku 1980.

¹²⁰ AKOiW, Protokoły z kontroli miasta Olsztynek, A, O–VI/095, VI/154, s. 53.

¹²¹ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne – Domy Dziecka i Zakłady Karne, sygn. 444/190, s. 268. Informacje z roku 1953.

W roku 1980 placówka ta współdziałała z Gminną Szkołą Zbiorczą w Olsztynku i szkołami, do których uczęszczali wychowankowie. Nadto współpracowano z następującymi instytucjami: PRIM w Ostródzie, Kombinatem Ogrodniczym w Łęgajnach, Przedsiębiorstwem Spedycji Krajowej w Olsztynie, „Domem Książki” w Olsztynie, TPD w Działdowie, Wojewódzką Spółdzielnią Mieszkaniową w Olsztynie. Ta współpraca zaowocowała zorganizowaniem 32 książeczek mieszkaniowych oraz finansowaniem kolonii letnich i obozów. Podopieczni tej placówki korzystali z porad miejscowej Poradni Wychowawczo-Zawodowej w przypadku orientacji szkolnej i zawodowej, a także wyrównywania braków¹²².

W domu w Gryźlinach prowadzono szeroko zakrojone kontakty z zakładami pracy, instytucjami i szkołami z Olsztyna, mianowicie z: Cechem Rzemiosł Różnych, Akademią Rolniczo-Techniczną, Liceum Ogólnokształcącym nr 1, Zespołem Szkół Ekonomicznych, Spółdzielnią Pracy „Transportowiec” i „Technochemia”, Wojewódzką Spółdzielnią Inwalidów, OZOS Stomil, GS Stawiguda, Zespołem Gospodarstw Rolnych. Blisko współpracowano też z Gminną Szkołą Zbiorczą w Stawigudzie. Tu współpraca miała charakter pozalekcyjny, pozaszkolny i gospodarczy. Wychowankowie korzystali również z usług Poradni Wychowawczo-Zawodowej w Olsztynku. Pracowali także w czynie społecznym na rzecz placówki i środowiska, np. sadzili drzewa, porządkowali teren¹²³.

W domu dziecka w Lidzbarku Warmińskim utrzymywano kontakt z miejscowymi zarządami organizacji ZNP, PZPR i Wydziałami Oświaty¹²⁴. Podopieczni placówki w Szczytnie działali w domu kultury; współpracowali z miejscową Poradnią Wychowawczo-Zawodową w zakresie orientacji szkolnej i zawodowej, z TPD (co zaowocowało książeczkami mieszkaniowymi), komitetem opiekuńczym WSS „Społem”; współdziałali z wychowankami domów dziecka w Mrągowie, Biskupcu i Pasymiu; kontaktowali się z władzami partyjnymi i administracyjnymi¹²⁵.

W domu w Mrągowie działalność środowiskowa przedstawiała się zadowalająco. Utrzymywany był kontakt ze szkołami, rodzicami wychowanków, domami dziecka w Szymonowie i Zakopanem, instytucjami i zakładami pracy oraz swoim komitetem opiekuńczym¹²⁶.

¹²² AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli miasta Olsztynka, A, O–VI/095, VI/154, s. 47.

¹²³ AKOiW, Protokoły z kontroli gminy Stawiguda, sygn. A O–VI/095, VI/129, s. 70–72. Informacje z roku 1979.

¹²⁴ APO, zespół: Kuratorium okręgu Szkolnego PWRN w Olsztynie, Sprawozdania powizytacyjne Państwowych Domów Dziecka, sygn. 444/194, s. 159. Informacje z roku 1954.

¹²⁵ AKOiW, zespół: Urząd Wojewódzki w Olsztynie, K. O. i W., Protokoły z kontroli miasta Szczytno, 1979 r., sygn. O–VI/095, VI/173, s. 145–146. Informacje z roku 1979.

¹²⁶ AKOiW, Domy Dziecka, sygn. OW–I/5043, I/95, s. 42–45. Informacje z roku 1984.

Wzajemne działania ze środowiskiem biskupieckiego domu dziecka polegały na współpracy z zakładami pracy i organizacjami miasta i gminy Biskupiec. Utrzymywano także kontakty z rodzinami podopiecznych¹²⁷.

Podsumowując współpracę domów dziecka z regionu Warmii i Mazur ze środowiskiem spoza placówki, stwierdzić należy, że na ogół były one utrzymywane. Niektóre domy trwały w zaprzyjaźnionych stosunkach między sobą i z miejscową ludnością, rzadziej zaś z rodzinami wychowanków. Nawiązywano różne kontakty, np. z lokalnymi instytucjami czy zakładami pracy. Poszczególne domy miały swoje komitety opiekuńcze, które jednak nie zawsze w wystarczającym stopniu wspierały powierzoną sobie placówkę.

THE ORGANIZATION OF PARENTAL CARE IN ORPHANAGES (1945–1989) IN WARMIA AND MAZURY

(SUMMARY)

Presentation of the structure of care and educational process in children's homes within the period 1945–1989 (illustrated with the example of Warmia and Masuria region) has been divided into four aspects:

I. Completion of care and educational process. Having analyzed the available data, we found that the the institutions subject to our research represent an average level. However, such state of affairs should be acknowledged to be understandable since it is impossible to compensate for care and education provided by natural families.

II. Organizational structure of a group of children, where diversity can be observed. Different numbers of pupils presently in different homes. There were homes which were adapted to be a home for a very large, small or average number of pupils. In every children's home, children are divided into educational groups. In most cases the division is on account of their sex and age, however, some co-educational teams were also observed. Not every home develops children's interests because interest circles are not available in some of them, or sometimes even if they are available, they are not effective. The situation is similar when it comes to pupils' self-governments. Not every children's home has such organization, and sometimes their work is simply not productive.

III. Activities available for teams of pupils in children's homes included in the research were diversified. Their diversity and effectiveness most of all depend on the minders, their knowledge of the needs and expectations of their pupils, as well as their own creativity, financial capability or facilities available for a given children's home.

IV. Cooperation between children's homes and the outside environment was observed. Some of the houses remain on friendly terms with each other and with the local population, more seldom with families of their pupils. They established different relationships e.g. with local institutions or employment establishments. Some of the children's homes have their own Care Committees which, however, do not always take care of the home they were responsible for.

¹²⁷ Ibidem, s. 24. Informacja z roku 1986.

ORGANISATION DES BETREUUNGSPÄDAGOGISCHEN PROZESSES IN DEN KINDERHEIMEN IN DEN JAHREN 1945–1989 IN ERMLAND-MASUREN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Organisation des betreuungspädagogischen Prozesses in Kinderheimen in den Jahren 1945–1989 (am Beispiel von Ermland und Masuren) wurde in vier Aspekten dargestellt:

I. Umsetzung des betreuungspädagogischen Prozesses. Als Ergebnis der Datenanalyse wurde festgestellt, dass das von den Einrichtungen repräsentierte Niveau durchschnittlich ist. Dieser Zustand ist jedoch als verständlich einzustufen, da eine volle Kompensierung des innerhalb der eigenen Familie realisierten Betreuungs- und Erziehungsprozesses nicht möglich ist.

II. Organisationsstruktur der Schützlingsgruppe, in der Uneinheitlichkeit beobachtet wird. Je nach Heim wohnten dort unterschiedlich viele Kinder. Die Heime waren an eine sehr große, kleine oder durchschnittliche Anzahl von Kindern angepasst. Aus den Schützlingen wurden Erziehungsgruppen gebildet. Die Einteilung in eine Gruppe bestimmte überwiegend Alter und Geschlecht der Kinder, obwohl auch gemischte Gruppen vorkamen. Nicht in allen Heimen wurden die Interessen der Kinder weiterentwickelt, da keine Interessenzirkel vorhanden waren oder die bereits Bestehenden nicht effektiv funktionierten. Ähnlich war es mit der Selbstverwaltungen. Nicht in jeder Einrichtung wurde diese aufgestellt und wenn doch war die Arbeit der so genannten Selbstverwaltung meist erfolglos.

III. Die Formen der Beschäftigung innerhalb der Schützlingsgruppen waren vielseitig. Der Grad der Uneinheitlichkeit und die Effektivität der Beschäftigungsformen war vor allem von den Gruppenbetreuern abhängig. Ausschlaggebend war deren Verständnis für die Bedürfnisse und Erwartungen der Kinder und die eigene Kreativität, aber auch die finanziellen Möglichkeiten der Einrichtung und die gegebenen Lokalbedingungen.

IV. Zusammenarbeit der Kinderheime mit dem Umfeld außerhalb der Einrichtung. Einige Heime standen in befreundeten Verhältnissen zueinander und mit der lokalen Bevölkerung, seltener wiederum mit den Familien der Schützlinge. Es wurden verschiedenen Kontakte geknüpft z.B. zu lokalen Institutionen oder Betrieben. Einzelne Heime besaßen eigene Betreuungskomitees, die jedoch nicht immer die ihnen übertragene Einrichtung betreuten.

Ks. Janusz Szulist
Wydział Teologii
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Spółeczny aspekt płci z perspektywy nauczania społecznego Kościoła

Słowa kluczowe: płeć, rodzina, Kościół, ojcostwo, macierzyństwo.

Key words: gender, family, Church, paternity, maternity.

Schlüsselworte: Geschlecht, Kirche, Familie, Vaterschaft, Mutterschaft.

Jednym z fundamentalnych wymiarów ludzkiej egzystencji, mającym doniosły i niezbywalny wpływ na charakter bycia osoby, jest sfera płciowości. Autorzy Deklaracji *Persona humana* następująco określają ukonstytuowanie płci w naturze osoby: „Osoba ludzka, zdaniem współczesnych uczonych, jest tak dogłębnie przeniknięta płciowością, że należy ją uznać za jeden z głównych czynników kształtujących życie człowieka. Rzeczywiście, z płci wynikają cechy charakterystyczne, które w dziedzinie biologii, psychologii i duchowości, czynią osobę mężczyzną i kobietą, i które z tego powodu mają ogromne znaczenie dla rozwoju dojrzałości poszczególnych ludzi i ich włączenia się w życie społeczne”¹. Doprecyzowanie zależności pomiędzy płcią a osobą wymaga uwzględnienia podziału na płciowość rozrodczą i płciowość ogólną. Jak dowodzi Carlo Bresciani, pierwszy z powyższych rodzajów płciowości obejmuje wszelkie zależności pomiędzy płciowością a anatomią i fizjologią. Sposób funkcjonowania i stopień rozwoju organów rozrodczych bezpośrednio wpływają zatem na ludzką płciowość. Natomiast płcio-

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Janusz Szulist, prof. WSKS, Zakład Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, janusz.szulist@op.pl

¹ Kongregacja Wychowania Chrześcijańskiego, „*Persona Humana*”. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 1, 1 (dalej: PH), za: C. Bresciani, *Płciowość, małżeństwo, rodzina*, w: L. Melina (red.), *Moralne działanie chrześcijanina*, Poznań 2008, s. 288n.

wość ogólna dotyczy płciowości w wymiarze odniesienia człowieka do Boga, m.in. poprzez realizację funkcji rozrodczej, jak też w perspektywie relacji człowieka względem społeczeństwa². Płciowość stanowi więc rzeczywistość wieloaspektową. Obejmuje zarówno elementy natury biologicznej, jak też wiąże się z ludzką duchowością. Z tego względu w pełni adekwatnym określeniem funkcjonowania człowieka w aspekcie płci jest pojęcie integralności płciowej.

Przedmiotem analiz zawartych w niniejszym artykule jest ludzka płciowość jako czynnik determinujący funkcjonowanie życia społecznego. Prezentowane przesłanki i wnioski są formułowane na podstawie nauczania Kościoła, zarówno w zakresie teologii moralnej, jak również katolickiej nauki społecznej.

Analizując ludzką płciowość w kontekście nauki Kościoła, w pierwszej kolejności należy sprecyzować egzegetyczno-teologiczny fundament płci. Kolejnym etapem badań omawianego zjawiska jest charakterystyka społecznego znaczenia daru ludzkiej płciowości.

1. Biblijna charakterystyka płci w zakresie społecznych odniesień człowieka

Nauka Starego Testamentu w kwestii płciowości dotyczy trzech zagadnień: dzieła stworzenia, przymierza oraz prawa. Należy również zaakcentować fakt, że starotestamentalna charakterystyka ludzkiej płciowości jest dwuwymiarowa, a mianowicie obejmuje wymiar pozytywny i negatywny.

Aspekt pozytywny płci bazuje na dziele stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże: A wreszcie rzekł Bóg: „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!*” Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26-27). Ów fragment biblijny ma wielorakie znaczenie dla interpretacji ludzkiej płciowości. Po pierwsze, cecha podobieństwa do Boga decyduje o ludzkiej godności, a ściślej o wyróżnieniu człowieka spośród innych stworzeń³. Stwierdzenie dotyczące bycia mężczyzną bądź niewiastą pozwala sformułować ważny wniosek natury antropologicznej – otóż płciowość zawarta jest bezpośrednio w godności osobowej. Przytoczony fragment z Księgi Rodzaju, opisujący dzieło stworzenia człowieka, podkreśla po-

² Por. ibidem, s. 289.

³ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i w świecie*, Poznań 2005, 5 (dalej: WMK).

nadto naturalne zróżnicowanie ludzi ze względu na płeć. Męskość i kobiecość są wpisane w plany Opatrzności Bożej, w ramach których pierwsi rodzice mają przypisane różne powołania, częściowo wynikające z różnic natury biologicznej. Zróżnicowanie płciowe nie oznacza jednak różnicy w aspekcie godności. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta posiadają znamię podobieństwa Bożego, decydujące o ich równości wobec Boga oraz innych osób⁴. Po trzecie, powyższy cytat biblijny ukazuje wspólnotowy charakter życia człowieka. Jest wszak w nim mowa o stworzeniu mężczyzny i kobiety. Owa wspólnotowość znajduje kontynuację w drugim opisie stworzenia człowieka (por. Rdz 2, 4-25). Wynika z niego, że kobieta zostaje powołana do pomocy mężczyźnie. Nie jest to jednak niewolnicza zależność, ale forma przełamania ludzkiej samotności ku budowaniu relacji interpersonalnych, w ramach których można odkrywać własną tożsamość⁵. W relacjach natury osobowej człowiek dostrzega, że jest darem dla drugiej osoby. Zawiązanie wspólnoty na fundamencie bezinteresownej miłości odpowiada najgłębszym ludzkim pragnieniom, przewidzianym przez Boga: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2, 24). Jedność, której są przyporządkowani mężczyzna i kobieta, wyraża jednocześnie cel płciowości, realizowanej w małżeństwie⁶.

Kolejna przesłanka natury pozytywnej, sformułowana na podstawie przekazu Księgi Rodzaju, dotyczy skutku zjednoczenia płciowego, jakim jest powoływanie do istnienia nowych istot ludzkich (por. Rdz 1, 28)⁷. Ukierunkowanie na prokreację stanowi postępowanie według planu powziętego przez Boga. Człowiek, który realizuje swoje powołanie w zakresie funkcji prokreacyjnej, otrzymuje jako nagrodę Boże błogosławieństwo⁸. W *Liście do rodzin* bł. Jan Paweł II zwraca uwagę na charakter życia, przekazywanego w ramach prokreacji. Otóż niedozwolonym uproszczeniem jest ograniczanie refleksji jedynie do życia biologicznego, przekazywanego poprzez stosunek płciowy. Jeżeli człowiek jest podobny Bogu, to uczestnicząc w procesie dalszego stwarzania świata bierze udział w przekazywaniu nie tylko życia biologicznego, ale również duchowego, mającego swój początek bezpośrednio w Trójcy Świętej⁹.

⁴ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, 65n (dalej: PMR).

⁵ Por. WMK 6.

⁶ C. Bresciani, op. cit., s. 278n; zob. również: Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Kraków 1999, 10 (dalej: LP).

⁷ Zob. Jan Paweł II, *List do rodzin*, w: idem, *List do rodzin. List do dzieci*, Częstochowa 2005, 6 (dalej: LdR).

⁸ C. Bresciani, op. cit., s. 282n.

⁹ Por. LdR 6; LP 12.

Następne zagadnienie, jakie można wyróżnić w ramach starotestamentalnej refleksji nad kwestią płci, dotyczy przymierza zawartego przez Stwórcę z Noem, a następnie z Abrahamem. Ofiarowując swojemu ludowi obietnice oraz przekazując prawo, Bóg manifestuje swoją bezgraniczną, oblubieńczą i wyłączną miłość do człowieka. Jeżeli wierni będą zachowywać postulaty tak rozumianej miłości w sferze płci, wówczas będą żyć w świętości. Jeden z fragmentów Księgi Izajasza dotyczy radości Boga z tytułu miłości oblubieńczy, zachodzącej pomiędzy małżonkami (por. Iz 62, 5). Przestrzeganie prawa przymierza oznacza ponadto życie w sprawiedliwości. Litera prawa, o której nauczają prorocy (por. np. Oz 2, 21), posiada swoją istotę i doskonałe spełnienie w miłości. Czynienie miłości, a więc miłosierdzie w relacji małżonka do małżonki, jest formą krzewienia w świecie Bożej chwały. Jest to zapewne główna motywacja zastosowania przez autorów biblijnych kobiecej metaforyki na określenie Syjonu, będącego miejscem świętym i wyznaczającego charakter zupełnego spełnienia człowieka w jego dążeniach¹⁰.

Trzecim zagadnieniem starotestamentalnym, nawiązującym do płci, jest prawo. Dekalog stanowi prawa przekazane przez Boga w ramach przymierza. Dwa spośród dziesięciu przykazań – szóste i dziewiąte – dotyczą bezpośrednio sfery płciowości (por. Wj 20, 14-17). Przestrzeganie właśnie tych wskazań prawnych oznacza życie w czystości, którą w następujący sposób określa Katechizm Kościoła Katolickiego: „Czystość oznacza osiągniętą integrację płciowości w osobie, a w konsekwencji wewnętrzną jedność człowieka w jego bycie cielesnym i duchowym”¹¹. Starotestamentalne znaczenie czystości ujęte w Dekalogu, choć zdefiniowane negatywnie, zawiera w sobie wezwanie do życia wedle wskazań nauki Bożej. Egzystencja człowieka praktykującego cnotę czystości obejmuje zarówno nastawienie wewnętrzne, jak też zewnętrzne uczynki. Innymi słowy, predyspozycja duchowa musi odpowiadać zachowaniom osoby w relacji do Boga i innych ludzi¹².

W aspekcie ukierunkowania społecznego negatywny aspekt płciowości w Starym Testamencie nawiązuje również do wskazanych powyżej pól tematycznych, a mianowicie do stworzenia, przymierza i prawa. Idealny charakter odniesień pomiędzy pierwszymi ludźmi zostaje zburzony przez grzech pierworodny (por. Rdz 3, 1-24). Akt nieposłuszeństwa dokonany w Raju stanowi przejaw braku zaufania do Boga oraz przeinterpretowania ludzkiej wolności. Zło grzechu pierwszych rodziców polega na tym, że zapragnęli zająć miejsce Boga. Taka pokusa bycia jak Bóg przejawia się wielokrotnie w późniejszych dziejach człowieka. Wracając jednak do kwestii grzechu pierworodnego, za Katechizmem Kościoła

¹⁰ Por. WMK 9.

¹¹ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2009, 2337 (dalej: KKK).

¹² Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 184n.

Katolickiego można wyróżnić następujące skutki owego dramatycznego zachowania Adama i Ewy: „zniszczenie pierwotnej harmonii sprawiedliwości, zerwanie panowania duchowych władz duszy nad ciałem oraz poddanie napięciom jedności mężczyzny i kobiety”¹³. We wskazanym powyżej zakresie skutki grzechu pierwotnego w sposób bezpośredni wpływają na sferę płciowości. Można wskazać co najmniej dwie tego typu konsekwencje. Po pierwsze, skutkiem grzechu pierwotnego jest element panowania mężczyzny nad kobietą: *ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą* (Rdz 3, 16). Boże słowa wskazują na ryzyko nieuporządkowanej miłości w relacji dwojga ludzi, w sensie zaspokajania egoistycznych skłonności poprzez płciowość. Owa dominacja przejawia się w formie uprzedmiotawiania kobiet, a więc w odbieraniu im pełnego prawa do samostanowienia. Drugim skutkiem grzechu pierwotnego dotyczącym płciowości jest nadmierne rozbudzenie pożądliwości. Za sprawą nieposłuszeństwa Adama i Ewy sfera ludzkich pragnień została wyrwana spod panowania rozumu. Człowiek ma zatem tendencję do ulegania jedynie pożądliwościom. Poddając się im, stopniowo staje się podobny do zwierzęcia; sam siebie pozbawia naturalnej godności¹⁴.

Konsekwencją sprzeciwu wobec Boga na mocy otrzymanej wolności jest wymówienie przez człowieka wiekuistego przymierza. Prorok Ozeasz, charakteryzując relację Boga do niewiernego narodu, posługuje się obrazem małżeństwa, w którym żona popełnia nierząd (por. Oz 2, 4-25). Niewierność danym zobowiązaniom jest przyczyną gniewu i zapowiedzi kary, której sens stanowi oczyszczenie człowieka ze złych skłonności lub też z samego zła¹⁵.

Również przepisy Prawa, nabudowane na fundamencie przymierza Boga z ludem wybranym, dotyczą ludzkiej płciowości. Owym wątkom został poświęcony m.in. piętnasty rozdział Księgi Kapłańskiej (por. Kpł 15, 1-33). W myśl logiki prawnej Starego Testamentu człowiek nieczysty seksualnie nie może uczestniczyć w kulcie Jahwe. Naruszenie czystości zachodzi jednak nie tylko na poziomie jednostki, ale również w małżeństwie. Bóg z niezwykłą surowością odnosi się do wszelkiej nieczystości, pragnąc tym samym zachować sakralny charakter życia małżeńskiego (por. Kpł 20, 9-21)¹⁶.

Zagadnienie ludzkiej płciowości podejmowane jest także w Nowym Testamencie. Zasadnicza cecha nauczania Jezusowego w kwestii ludzkiej płci oraz związanych z nią cnót i wartości polega na akcentowaniu roli wewnętrznego

¹³ Por. KKK 397-400.

¹⁴ Por. WMK 7; zob. również: Jan Paweł II, „*Mulieris dignitatem*”. List apostolski o godności i powołaniu kobiety; w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 1999, t. 1, 10 (dalej: MD).

¹⁵ Zob. WMK 9.

¹⁶ Por. J. Szłaga, *Czystość w Piśmie Świętym*, Encyklopedia katolicka, t. 3, Lublin 1979, kol. 935.

aspektu życia człowieka. Ów aspekt ujawnia się m.in. w następującym fragmencie Ewangelii według św. Marka: *Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota* (7, 21). Czyny przeciwko czystości – podobnie jak wiele innych przejawów zła – biorą zatem początek w ludzkim sercu. W tenże sposób należy interpretować zdradę małżeńską (por. Mt 5, 28), jak również wszelkie formy dewiacji seksualnych¹⁷.

Hierarchia zasad dotyczących płciowości odnosi się bezpośrednio do sfery serca człowieka. Nauka Jezusa w kwestii nierozzerwalności małżeństwa (por. Mt 19, 3-9) ukazuje, że zasady pochodzące bezpośrednio od Boga, takie jak wierność, jedność i świętość, mają pierwszeństwo przed wszelkimi uwarunkowaniami wynikającym z konkretnej sytuacji. Kierowanie się we współżyciu małżeńskim owymi nadrzędnymi zasadami gwarantuje wolność od grzechu, a więc życie w stanie łaski¹⁸.

Niezwykle żywotny w Nowym Testamencie jest wątek wzorcowej jedności kobiety i mężczyzny, ukonstytuowanej już w momencie stworzenia. Powyższą zależność Jezus określa następującymi słowami: *Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!* (Mk 10, 6-9)¹⁹. Jedność małżeńska i rodzinna jest ze swojej natury otwarta. Jest to otwarcie nie tylko na drugiego człowieka, na nowe życie, ale również na Boga²⁰.

Jedność w relacji do Boga dokonuje się na fundamencie Pawłowej koncepcji Ciała Mistycznego Chrystusa. Człowiek egzystujący w owym Ciele zostaje obdarowany przez elementy dające prawdziwe życie oraz uzdalniające do trwania w świętości. Można śmiało stwierdzić, że Ciało Mistyczne, jakim jest Kościół, ma dwojakie znaczenie dla kwestii ludzkiej płciowości. Po pierwsze, człowiek przynależący do tej nadprzyrodzonej wspólnoty jest mobilizowany do postępowania w sposób odpowiadający porządkowi Bożemu, objawionemu w pełni w Jezusie. To właśnie Duch ożywiający Ciało dodaje sił do przezwyciężenia wszelkiej pożałdliwości, skłaniającej m.in. do czynienia nierządu (por. 1 Kor 6, 12-20). Po drugie, jedność zachodząca pomiędzy Kościołem – czyli Ciałem – a Chrystusem stanowi wzorzec dla jedności małżeńskiej i rodzinnej²¹. Owa jedność oznacza zjednoczenie

¹⁷ Por. S. Olejnik, op. cit., s. 184n; zob. również: PH 11n.

¹⁸ Por. WMK 10.

¹⁹ Zob. S. Olejnik, op. cit., s. 185.

²⁰ Por. LdR 8.

²¹ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Wrocław 2000, 13 (dalej: FC).

docelowe, będące realizacją postulatów natury osobowej mężczyzny i kobiety. Natomiast działanie chrześcijanina poza Ciałem Mistycznym albo w jawnej sprzeczności z naturą łaski posiada znamiona grzechu, a więc nieuporządkowania w sferze seksualności²².

Miłość stanowiąca fundament małżeństwa oraz wyznaczająca jednoczący charakter relacji rodzinnych jest darem Boga; cechuje ją trwałość, przekraczająca ramy wyznaczone przez czas (por. 1 Kor 13, 8). Tak rozumiana miłość buduje prawdziwe wspólnoty. Zawiera ona w sobie jednak nie tylko charakterystykę idealnej więzi wspólnotowej. Poprzez miłość człowiek poznaje nade wszystko siebie i innych jako osoby. „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”²³. Odkrywanie tożsamości osobowej jest jednocześnie formą przypisania człowiekowi i jego aktom nadrzędnej godności w stosunku do innych stworzeń²⁴. Jedynie przy postępowaniu wedle wskazań miłości Chrystusowej akty człowieka – w tym również płciowość – zyskują nadzwyczajną wartość, wynikającą z bycia osobą²⁵.

Koncepcja nowotestamentalnej jedności odnosi się również do eschatonu. W Pawłowym Liście do Galatów znajduje się następujący fragment: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już [...] mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (3, 27-28). Jedność, o której nauczał Apostoł Narodów, dotyczy czasów apokaliptycznych. Wówczas zostanie ukształtowana taka relacja między ludźmi, w ramach której nie będzie różnic ani wynikających z nich nieporozumień, kłótni czy wojen. Dla ludzi żyjących w wymiarze doczesnym ów stan zupełnej jedności w Chrystusie jest idealnym odwzorowaniem, które człowiek może po części realizować na ziemi przy współudziale łaski²⁶.

²² Por. Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości. Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Kraków 1999, 2; C. Bresciani, op. cit., s. 284n; zob. również: S. Olejnik, op. cit., s. 186n.

²³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: idem, *Encykliki*, t. 1, Kraków 1996, 10.

²⁴ Zob. FC 18; zob. również: Paweł VI, *Humanae vitae* Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania ludzkiego życia, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, 9 (dalej: HV).

²⁵ Zob. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, 6 (dalej: WLM).

²⁶ Por. WMK 12.

2. Rodzina a społeczeństwo w zakresie funkcji płciowej

Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, powołując się na treść dekretu soborowego *Apostolicam actuositatem*, w następujący sposób określa znacznie rodziny dla społeczeństwa: „»Ponieważ Stwórca wszechrzeczy ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej«, rodzina stała się »pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa«”²⁷. W wymiarze chronologicznym i hierarchicznym rodzina ma zatem pierwszeństwo przed społeczeństwem. Owa zależność wyraża się w tym, że funkcjonowanie rodzin wpływa bezpośrednio na działanie społeczeństwa, jego liczebność, a także tożsamość.

Sposób bytowania rodzin wyznacza płciowość. Wpływ tego elementu rzeczywistości małżeńskiej, a w dalszej kolejności rodzinnej, na stosunki społeczne dotyczy trzech następujących pól tematycznych: moralnego aspektu przyrostu naturalnego, pozycji kobiety i mężczyzny we wspólnocie i w państwie oraz kultury.

2.1. Moralny aspekt przyrostu naturalnego

Realizacja postulatów wynikających z prokreacyjnej funkcji rodziny wyraża się bezpośrednio w powoływaniu do istnienia nowych istot ludzkich. W tym zakresie rodzina służy życiu, które zostało zapoczątkowane na ziemi przez Boga. Człowiek współpracuje z Bogiem w procesie przekazywania życia. W aspekcie teologicznym przekazywanie życia dokonuje się na fundamencie miłości, z której wyrasta wola współdziałania i tym samym przymnażania coraz to nowych członków Kościoła, jak też – w szerszym kontekście – nowych jednostek w społecznościach ludzkich: „pielegnowanie prawdziwej miłości małżeńskiej i wywodzący się z niej cały sposób życia rodzinnego, zmierzają tego, aby małżonkowie, nie zaniedbując pozostałych celów małżeństwa, byli skłonni do męznego współdziałania z miłością Stwórcy i Zbawcy, który poprzez nich coraz bardziej powiększa i wzbogaca swoją rodzinę”²⁸.

Wskazanie na kontekst społeczny ludzkiej płodności wymaga odniesienia do dobra, któremu przyporządkowane są wszelkie wspólnoty. Bł. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* stwierdza, że dziecko jest dobrem wspólnym rodziny. Mając na uwadze zależność pomiędzy rodziną a społecznością, należy stwierdzić, że

²⁷ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe Tłumaczenie*, wyd. 1, Poznań 2002, 11 (dalej: DA), cyt. za: FC 42.

²⁸ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe Tłumaczenie*, wyd. 1, Poznań 2002, 50 (dalej: KDK), cyt. za: FC 28; WLM 23n.

każda nowa istota ludzka stanowi najdonioślejszy wkład w dobro społeczności. Wielkość tego daru osobowego dla społeczności wzrasta przy współudziale wiary, dzięki której człowiek odczytuje, że poprzez zrodzenie potomstwa zyskuje możliwość uczestniczenia w planach Bożej opatrności, decydujących ostatecznie o rozwoju społeczeństw²⁹.

Reakcją osoby na stan obdarowania przez Boga życiem jest kształtowanie postawy odpowiedzialności, co w aspekcie prokreacji wyraża się w koncepcji odpowiedzialnego rodzicielstwa. Paweł VI w następujący sposób określa zadania, a tym samym specyfikę odpowiedzialnego rodzicielstwa: „[...] do zadań odpowiedzialnego rodzicielstwa należy, aby małżonkowie uznali swe obowiązki przed Bogiem, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należyтым porządku rzeczy i hierarchii wartości”³⁰. Decyzja rodziców dotycząca przyszłego potomstwa powinna uwzględniać szeroki wachlarz uwarunkowań, które są hierarchicznie uporządkowane. Na samym szczycie tej hierarchii znajduje się Bóg. Następne poziomy to kolejno czynniki natury osobowej, rodzina i społeczeństwo. Kryterium porządkowania poszczególnych czynników stanowi przykazanie miłości Boga i bliźniego. Z tego względu realizacja postulatów odpowiedzialnego rodzicielstwa najpełniej sprzyja krzewieniu cywilizacji miłości³¹.

Odpowiedzialność człowieka wobec Boga i wspólnoty służy wyartykułowaniu ludzkiego powołania w zakresie ojcostwa i macierzyństwa. Bł. Jan Paweł II wskazuje wręcz, że poprzez miłosne zjednoczenie człowiek staje coraz to bardziej świadom swojej roli jako ojca lub matki. Ojcostwo i macierzyństwo są zatem definiowane w stałej relacji do Boga i bliźnich. Funkcje właściwe ojcu lub matce są najpełniej realizowane w postawie bezinteresowności. Ową postawę dobrze określa sformułowanie, wywodzące się z nauczania Kościoła: „bezinteresowny dar z siebie”³². Zawarta w owej frazie ofiarność dotyczy nie tylko momentu poczęcia, ale również procesu wychowania. Rodzice mają bowiem nie prawo, lecz obowiązek wychowania. Ognisko domowe stanowi uprzywilejowane miejsce wszelkiej edukacji i rozwoju człowieka. W ramach wspólnoty domowników każde treści wychowawcze są przekazywane w stałym odniesieniu do miłości rodzicielskiej. Właśnie na fundamencie tak rozumianej miłości jednostka uczy się bezwzględnego szacunku dla godności osobowej oraz dla praw człowieka. Wyjątkowe, centralne pozycjonowanie człowieka w świecie przekłada się na sposób odczytywania ludzkiej płciowości. Redukcjonistyczne koncepcje dotyczące istoty ludzkiej oznaczają banalizację tak ważnych kwestii, jak płciowość. Dopiero

²⁹ Por. LdR 10n.

³⁰ HV 10.

³¹ Zob. LdR 13.

³² Por. ibidem 12.

uwzględnienie szczególnego powołania człowieka do macierzyństwa i ojcostwa pozwala interpretować fenomen seksualności w całej jego pełni³³.

Realizacja funkcji prokreacyjnej napotyka jednak na wiele przeszkód, niekiedy świadomie generowanych przez ludzi. U podstaw negatywnych zjawisk związanych m.in. z płciowością, bł. Jan Paweł II sytuje niewłaściwe pojęcie wolności³⁴. Jego stosowanie w praktyce oznacza, że człowiek absolutyzuje egoistyczne dobro nawet za cenę działania przeciwko innym³⁵. Negatywnie koncepcja wolności sprzyja również kształtowaniu cywilizacji śmierci³⁶.

Działalność ludzka sprzeczna z duchem rodzicielskiej służby życiu ma wiele konkretnych form. W nauczaniu społecznym Kościoła niezwykle ważną dziedziną refleksji jest zagadnienie aborcji, określane mianem „okropnego przestępstwa”³⁷, zbrodni i zabójstwa³⁸. Pozbawianie życia dziecka nienarodzonego jest grzechem o wyjątkowym ciężarze moralnym: „Oświadczam, że bezpośrednie przerywanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym”³⁹. Popędzaniu grzechu aborcji sprzyja niekiedy mentalność społeczna. Rozwiązania prawne, relatywizm oraz egocentryzm kształtują aprobatę społeczną dla mordowania niewinnych istot ludzkich⁴⁰. Z tego względu Kościół oraz społeczności, którym autentycznie zależy na dobru wspólnym, nie mogą ustawać głoszeniu następującej prawdy: „Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swego poczęcia i dlatego od tego samego momentu należy jej przyznawać prawa osoby, wśród których przede wszystkim nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia”⁴¹. Przyjęcie powyższej prawdy oznacza zachowanie przez daną społeczność prawa do życia jako nienaruszalnego principium.

Kultura indywidualizmu i pragnienie zagwarantowaniu maksimum możliwości jednostce wywołują zjawisko tzw. demograficznej zimy⁴², co stanowi kolejną

³³ Por. FC 36n.; zob. również: LP 50.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: idem, *Encykliki*, t. 2, Kraków 1996, 18n (dalej: EV).

³⁵ Por. FC 6.

³⁶ Por. LdR 13; zob. również: HV 14.

³⁷ KDK 51, cyt. za: EV 58.

³⁸ Benedykt XVI, charakteryzując sytuację współczesną, wskazuje wręcz na „plagę aborcji”. Zob. Benedykt XVI, *Otoczmy opieką osoby zranione*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 5 (2008), s. 27n.

³⁹ EV 62.

⁴⁰ Por. ibidem, 58n; Jan Paweł II, *The international community* List do głów państw na Międzynarodową Konferencję na temat zaludnienia i rozwoju, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, s. 106n.

⁴¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae* Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, I, 1 (dalej: DV), cyt. za: EV 60.

⁴² Działania skutkujące obniżaniem współczynnika dzietności są następujące: niedozwolone praktyki skierowane przeciwko płodności, sztuczne sterowanie zmianami demograficznymi oraz kwestionowanie instytucji małżeństwa. Zob. KDK 47.

konkretną formę działania sprzecznego z ideą służby życiu. Obniżanie współczynnika dzietności prowadzi do wymierania społeczności, szczególnie w krajach uprzemysłowionych. Owo niekorzystne zjawisko jest dodatkowo podsycane przez konsumizm oraz materializm. Przewyciężenie tendencji starzenia się społeczeństwa jest możliwe jedynie przy współdziałaniu wielu podmiotów życia społecznego. Aby zatem zahamować negatywny proces wymierania społeczeństw, konieczna jest współpraca państwa, organizacji społecznych i środowisk lokalnych⁴³.

2.2. Pozycja kobiety i mężczyzny we wspólnocie i w państwie

Kobiety i mężczyźni przyjmują różne pozycje w strukturach społecznych i rządzących; odgrywają w ich ramach rozmaite role. Owe pozycje „określają usytuowanie społeczne jednostki”. Pozycja społeczna konkretnego człowieka wyraża się w przysługujących mu prawach i obowiązkach, natomiast realizacja owych uprawnień lub zobowiązań pozwala na określenie ról społecznych. Poszczególne role społeczne mogą stanowić twory zamknięte, ściśle wpisane w kanon norm i wartości. Istnieją jednak także role otwarte, kształtowane w procesie różnych interakcji⁴⁴.

Wskazane powyżej rozróżnienia, wywodzące się z socjologii, są pomocne również w kościelnym określeniu powołania kobiet i mężczyzn w zakresie płciowości. Rozróżnienie powołania ze względu na płeć wynika z natury osoby: „Człowiek jest osobą, w równej mierze mężczyzną i kobietą, oboje wszakże zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga osobowego”⁴⁵. Na poziomie godności osobowej oraz praw człowieka, jak już zauważono, istnieje równość. Natomiast w aspekcie płciowości mężczyzna i kobieta realizują właściwe sobie powołania, uwarunkowane naturą cielesno-duchową. Rozróżnienie przypisanych ról⁴⁶ kobiecych i męskich wynika zatem z porządku stworzenia. Bł. Jan Paweł II w refleksji na temat aktywności zawodowej postuluje, aby kobiety mogły wykonywać zadania „zgodnie z właściwą im naturą”⁴⁷. Powyższy postulat winien dotyczyć wszystkich członków rodziny. Z tego względu społeczności państwowe powinny roztaczać troskę nad rodziną stosownie do tożsamości poszczególnych jej człon-

⁴³ Por. FC 47; zob. również: Benedykt XVI, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 8 (2006), s. 18.

⁴⁴ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 148n.

⁴⁵ MD 6; FC 22.

⁴⁶ Zob. B. Szacka, op. cit., s. 149. Nowum wprowadzone przez nauczanie Kościoła w kwestii ról społecznych kobiety i mężczyzny dotyczy stwierdzenia, że pozycjonowanie społeczne człowieka jest zależne od jego osobowości. W socjologii, jak zauważa Piotr Sztompka, role społeczne istnieją niezależnie od osobowości. Zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 110.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, w: idem, *Encykliki*, t. 1, 19 (dalej: LE); FC 22; zob. również: MD 18n, 28.

ków, zachowując przy tym zasadę pomocniczości. Jedyne w ten sposób jest zagwarantowany priorytetowy status nienaruszalnego dobra rodziny jako wspólnoty naturalnej⁴⁸.

Realizacja idei partnerstwa w rodzinie, jak też zagwarantowanie podmiotowości ogniskom domowym, zakłada stały dopływ środków do życia. Współcześnie – z uwagi na powszechny charakter pracy najemnej – koniecznym postulatem jest tzw. płaca rodzinna, w następujący sposób scharakteryzowana w encyklice *Laborem exercens*: „jedno wynagrodzenie dane głowie rodziny za pracę, wystarczające na zaspokojenie potrzeb rodziny bez konieczności podejmowania pracy zarobkowej poza domem przez współmałżonka”⁴⁹. Płaca rodzinna zapewnia realizowanie wedle uznania właściwych funkcji rodzinnych⁵⁰, w tym funkcji prokreacyjnej. Jednocześnie bł. Jan Paweł II w tej samej części encykliki o pracy postuluje, by z tytułu macierzyństwa kobiety nie były marginalizowane na rynku pracy, a w konsekwencji także w społeczeństwie. Innymi słowy, w humanitarnym państwie decyzja o urodzeniu potomstwa i związane z nią późniejsze podjęcie trudu wychowawczego nie mogą być równoznaczne z wyłączeniem społecznym⁵¹.

Dyskryminacja kobiet w kwestii społecznej dotyczy nie tylko utrudnień w awansie zawodowym, ale również obejmuje nierówności wobec prawa rodzinnego, uprzedmiotawianie kobiet, ograniczenie ich rozwoju intelektualnego itd. Wszystkie czynniki dyskryminujące prowadzą ostatecznie do postępującego zniewolenia kobiet, które za ich sprawą stają się niemal zupełnie zależne od mężczyzn, a tym samym tracą prawo do samostanowienia. Na tle niewolniczych tendencji we współczesnych społecznościach dochodzi do przeróżnych aktów łamania praw kobiet, takich jak nadużycia seksualne, przemoc, a nawet pobłażliwość wobec zabijania przedstawicielek tejże płci⁵².

Obecność kobiet w społeczeństwie obejmuje również sferę polityki. Współudział kobiet w tejże dziedzinie życia ludzkiego nadaje bardziej ludzki charakter relacjom między jednostkami, także w wymiarze instytucjonalnym. Ów szczególny wkład kobiet w życie społeczne ma swój fundament w typowej dla kobiet,

⁴⁸ Por. FC 45; zob. również: Jan Paweł II, *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie. Orędzie na XXX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, s. 386n.

⁴⁹ LE 19.

⁵⁰ *Karta Praw Rodziny przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym*, Warszawa 1983, art. 10 (dalej: KPR).

⁵¹ Por. LE 19.

⁵² Por. Jan Paweł II, *List do kobiet*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/pekin_29061995.html (21.06.2012; dalej: LdK), 3n; Jan Paweł II, *It is with genuine pleasure*. List do Sekretarza Generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej kobiecie, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, 2n; Jan Paweł II, *Współczesne środki przekazu w służbie postępu kobiety w społeczeństwie*, s. 387.

wręcz doskonałej symbiozie sfery racjonalnej i emocjonalnej w działaniu. Tymczasem współczesne społeczności państwowe nie są wolne od dyskryminacji tejże płci w zakresie działalności politycznej. Wyłączenie kobiet w sferze polityki dotyczy najczęściej takich kwestii, jak: korzystanie z pełni praw wyborczych, możliwości awansu politycznego, obejmowanie stanowisk i urzędów itd.⁵³ Łukasz Wawrowski, analizując zagadnienie przyczyn dyskryminacji kobiet w życiu politycznym, wskazuje przede wszystkim na uwarunkowania natury kulturowej. Wymienia w tym kontekście przede wszystkim istniejące stereotypy, wyolbrzymianie różnic pomiędzy mężczyznami i kobietami na korzyść tych pierwszych, maskulinizujące ścieżki edukacyjne itd.⁵⁴

Przewyciężenie stanu dyskryminacji politycznej kobiet dokonuje się wspólnie na poziomie instytucjonalnym, poprzez systemy kwotowe i parytetowe. Celem stosowania tego typu rozwiązań jest zagwarantowanie udziału kobiet w życiu politycznym przynajmniej na minimalnym, ogólnie wyznaczonym poziomie. Zastosowanie systemów kwotowych ma wiele aspektów. Są to: ideologia (lewicowość), podstawy filozoficzne (równość w kwestii natury), aspekt społeczno-kulturowy (zastosowanie koncepcji umowy społecznej) oraz aspekt polityczny (równa reprezentatywność ogółu społeczeństwa w demokracji)⁵⁵. Z perspektywy nauczania Kościoła przewyciężenie dyskryminacji politycznej jest możliwe dzięki zastosowaniu fundamentu filozoficznego, poszerzonego o element nadprzyrodzonej, a więc podobieństwa człowieka do Boga w ramach godności osobowej⁵⁶. Równość w wymiarze godności osobowej uzasadnienia zjawisko równego udziału kobiet i mężczyzn w życiu politycznym. Konkretnie rozwiązania leżą natomiast w kompetencjach władzy poszczególnych państw⁵⁷.

2.3. Kultura w kontekście płciowości

Rodzina ma niezastąpiony wkład w kulturę danego narodu. Gwarantowana jest wówczas suwerenność danej społeczności w zakresie materialnym oraz duchowym⁵⁸. Kulturowe znaczenie rodziny obejmuje również sposób realizacji

⁵³ Por. LdK 2.

⁵⁴ Zob. Ł. Wawrowski, „Zintegrowany model wyjaśniania” – w poszukiwaniu przyczyn niedoreprezentowania kobiet w strukturach politycznych, w: M. Jeziński, M. Winclawska, B. Brodzińska (red.), *Płeć w życiu politycznym. Różnorodność problemów i perspektyw*, Toruń 2009, s. 152–158.

⁵⁵ Por. A. Paczeński, *Kwoty i parytety w Europie – teoria i praktyka*, w: M. Jeziński, M. Winclawska, B. Brodzińska (red.), *Płeć w życiu politycznym*, s. 211–215.

⁵⁶ Zob. MD 6; FC 23.

⁵⁷ Zob. ibidem; Jan Paweł II, *It is with genuine pleasure*, 6. Anna Paczeński w swoim artykule prezentuje przykładowe rozwiązania systemów kwotowych i parytetowych. Zob. A. Paczeński, *Kwoty i parytety w Europie – teoria i praktyka*, w: M. Jeziński, M. Winclawska, B. Brodzińska (red.), *Płeć w życiu politycznym*, s. 215–222.

⁵⁸ Por. LdR 17.

funkcji prokreacyjnej. Złożony cykl narodzin sprawia, że powoływane są do istnienia nowe istoty ludzkie. Stąd też ważny postulat stanowi kształtowanie określonego modelu kultury, zwanego cywilizacją życia⁵⁹. Również wartości pielęgnowane i przekazywane w środowisku życia rodzinnego stanowią fundament dla wszelkich form kultury, obierających jako nadrzędny cel troskę o dobro osoby⁶⁰.

Oddziaływanie pomiędzy rodziną a kulturą jest dwukierunkowe. Można zatem, co zostało uczynione powyżej, wskazać na znaczenie rodziny dla kultury danej społeczności. Należy jednak uwzględnić równie istotne znaczenie szeroko rozumianej kultury dla rodziny, w tym również dla kwestii płciowości⁶¹, analizowanej w niniejszym artykule. Oczywiście niezwykle pożądaną sytuacją jest kształtowanie takiego układu odniesień społecznych, w którym oddziaływanie kultury będzie wspomagało rodzinę w realizacji jej zadań⁶². Istotne są więc zarówno dogodne uwarunkowania dla samego rodzenia, jak też zapewnienie właściwego środowiska rozwoju płciowego jednostek⁶³.

Oprócz pozytywnego oddziaływania kultury na płciowość można wskazać również aspekt negatywny tego zjawiska. Niektóre trendy cywilizacyjne degradują bowiem sposób funkcjonowania płciowości w realiach społecznych. Współcześnie źródeł nieadekwatnych koncepcji płciowości należy upatrywać szczególnie w rozpowszechniającej się ideologii *gender*. Lucetta Scaraffia, omawiając genezę tejże ideologii, wskazuje na socjalistyczno-komunistyczny postulat równości, interpretowany jako jedyny sposób przezwyciężenia niesprawiedliwości społecznej. Kryterium różnicowania dotyczy jednak nie tylko posiadania kapitału, ale również kwestii różnicowania ze względu na płeć męską i żeńską. W ideologii *gender* można określić dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Aspekt negatywny dotyczy zakwestionowania podziału na dwie płcie. Zdaniem zwolenników ideologii *gender* nowoczesny człowiek, który chce realizować wszystkie swoje aspiracje, musi najpierw przezwyciężyć owo różnicowanie jako rzekomo ograniczające jego rozwój. Natomiast aspekt pozytywny wyraża się w absolutnej swobodzie, dotyczącej sposobu określania własnej płciowości. W myśl tegoż postulatu nie istnieje żaden naturalny podział na mężczyzn i kobiety – orientacja seksualna człowieka jest bowiem sprawą umowną. W ramach seksualności zrównuje się np. heteroseksualizm z homoseksualizmem, traktując je jako kwestie przeznaczone do społeczno-kulturowego uzgodnienia⁶⁴. Ideologia *gender* stanowi przejaw

⁵⁹ Zob. ibidem 13; FC 30.

⁶⁰ Zob. PMR 135n.

⁶¹ Zob. WLM 15, 34n, 42.

⁶² Zob. FC 45n.

⁶³ Zob. S. Olejnik, op. cit., s. 171–182.

⁶⁴ PH 8.

zakwestionowania porządku, właściwego naturze stworzonej przez Boga. Jest to również swoista furtka dla dalszego kształtowania wszelkiego rodzaju patologii, legitymizujących wyuzdanie seksualne. Ideologia *gender* stanowi ponadto oręż przeciwko tradycyjnemu modelowi rodziny, co przekłada się na dopuszczenie dewiacji w obszarze socjalizacji pierwotnej człowieka⁶⁵.

Przywrócenie właściwego oddziaływania kultury na płciowość jest możliwe poprzez swoisty powrót do osoby, a ściślej poprzez stawianie osoby w centrum odniesień społecznych⁶⁶. Kluczowe dla tego stanowiska założenie integralności powoduje, że fizyczno-duchowy charakter płciowości znajduje odzwierciedlenie w materialno-duchowym sposobie funkcjonowania społeczeństw. Wówczas też wszelkie uprawnienia jednostki zostają wpisane w obowiązujący kanon wartości i norm, mających na celu dobro człowieka⁶⁷.

Zakończenie

Społeczeństwo składa się z jednostek, zatem ludzka płciowość – będąca jednym z zasadniczych wymiarów bytowych jednostki – znajduje odzwierciedlenie w życiu wspólnotowym. Obierając za punkt wyjścia naukę objawioną Starego Testamentu, można wskazać na obecność elementu płciowości w ramach zagadnień stworzenia, przymierza oraz prawodawstwa. Zgodna z prawem Bożym realizacja postulatów wynikających z płci, w sposób naturalny przypisanej każdej osobie, gwarantuje człowiekowi błogosławieństwo. Natomiast nieuporządkowane korzystanie z daru płciowości wyraża się w grzechu. Jezus w swojej nauce dotyczącej płci zwraca uwagę na aspekt wewnętrzny życia człowieka. Relacje obejmujące ludzką płciowość sprzyjają jedności, będącej sposobem spełnienia się człowieka.

Społeczne znaczenie płci dotyczy trzech kwestii szczegółowych, takich jak: moralny aspekt przyrostu naturalnego, role społeczne i polityczne oraz kultura. Ludzka płciowość umożliwia przyrost naturalny, który musi uwzględniać zasady moralności chrześcijańskiej. Płeć definiuje sposób wykonywania ról społecznych i politycznych, właściwych mężczyznom oraz kobietom. Dzisiejsze wspólnoty stoją przed wyzwaniem walki z wszelkimi formami dyskryminacji społecznej i politycznej, których przedmiot stanowi płeć. Ponadto kultura powinna sprzyjać nie

⁶⁵ Por. L. Scaraffia, *Równość społeczna a ideologia „gender”*, L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 4 (2011), s. 50n.

⁶⁶ Zob. LdR 10n.

⁶⁷ Paweł VI wzywa do stworzenia „klimatu sprzyjającego czystości”. Skutecznym narzędziem dla kształtowania takiego właśnie środowiska mogą być mass media. Zob. HV 22.

tylko zachowaniu naturalnego charakteru ludzkiej płciowości, ale także chronić rodzinę jako najwłaściwsze miejsce realizacji macierzyństwa i ojcostwa.

Odwołując się do nauczania Kościoła, należy zatem walczyć o to, by zagadnienie ludzkiej płciowości zajmowało właściwe miejsce w życiu społecznym. Kluczowe znaczenie ma przy tym promowanie wartości osoby, która ma naturę duchowo-cielesną.

THE SOCIAL CONTEXT OF HUMAN SEXUALITY IN THE LIGHT OF THE CHURCH'S SOCIAL TEACHING

(SUMMARY)

Every society is comprised of individuals; therefore, human sexuality as one of the fundamental characteristics of an individual has its implications in the life of a wider community. They may be divided into three groups: firstly, the moral aspect of the population growth, secondly, the social and political roles and thirdly the culture. The population growth is enabled thanks to human sexuality; nevertheless, it has to take into account the principles of Christian morality. One's sex determines the way one fulfils ones' social and political role as a man or a woman. Contemporary societies struggle with various forms of socio-political discrimination based on one's sex. Finally, it is a major task for the culture to preserve the natural character of human sexuality as well as to protect families as the optimal environment to fulfil one's paternal or maternal calling.

DER GESELLSCHAFTLICHER ASPEKT DES GESCHLECHTES AUS DEM SICHT DER SOZIALLEHRE DER KIRCHE

(ZUSAMMENFASSUNG)

Das Geschlecht drückt eine grundsätzliche Dimension der menschlichen Existenz aus. Es ist von der großer Bedeutung. Der Mensch lebt nicht allein. Er existiert im Rahmen einer Gesellschaft. Die gesellschaftliche Bedeutung des Geschlechtes betrifft drei konkrete Themen: den Moralaspekt des Geburtenüberschusses, die politischen und sozialen Rollen und die Kultur. Der Geburtenüberschuss ist aufgrund des Geschlechtes möglich. Man muss aber hier die Regel der Moral berücksichtigen. Das Geschlecht definiert dann die Art und Weise der Verwirklichung der sozialen und politischen Rollen. Die Gesellschaft muss aber heute die verschiedenen Formen der Diskriminierung im Bezug auf das Geschlecht bekämpfen. Zum letzten: die gegenwärtige Kultur muss dem naturellen Charakter des Geschlechtes dienen. Man postuliert auch die Sorge um die Familie als um den besten Ort für die Mutterschaft und Vaterschaft.

Anna Zellma
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wychowanie młodzieży szkół ponadgimnazjalnych do życia w rodzinie – perspektywa katechetyczna

Słowa kluczowe: wychowanie do życia w rodzinie, katecheza, młodzież, szkoła ponadgimnazjalna, dokumenty katechetyczne, edukacja szkolna.

Key words: educating to family life, catechesis, teenagers, secondary school, catechetical documents, school education.

Schlüsselworte: Erziehung für das Familienleben, Katechese, Jugend, nachgymnasialen Schulen, Dokumente der Kirche, schulischen Bildung.

Współczesna polska teoria katechetyczna obejmuje wiele zróżnicowanych zagadnień. Najczęściej dotyczą one nauczania religii w szkole i katechezy parafialnej. Polscy badacze podejmują różne kwestie z zakresu katechetyki materialnej, formalnej i szczegółowe¹. Podkreślając rangę wielowymiarowości procesów nauczania, wychowania i wtajemniczenia chrześcijańskiego, nawiązują do koncepcji katechezy integralnej. Coraz częściej też badacze zwracają uwagę na problematykę katechezy przedmałżeńskiej oraz na kwestie związane z przygotowaniem katechizowanych do małżeństwa². Zagadnienia te są ściśle powiązane

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Anna Zellma, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn, anna.zellma@uwm.edu.pl

¹ Zob. wykaz publikacji np. w: R. Czekalski, R. Murawski (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 1996–2000*, Warszawa 2002; R. Czekalski (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 2001–2010*, Warszawa 2012.

² Celem egemplifikacji spośród licznych publikacji poświęconych tej problematyce warto wymienić następujące opracowania: S. Łabendowicz, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie według aktualnych wskazań Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski i Rady ds. Rodziny*, *Zeszyty Formacji Katechetów* 6 (2005), nr 2, s. 45–50; idem, *Założenia katechezy przygotowującej do sakramentu małżeństwa młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, *Zeszyty Formacji Katechetów* 9 (2009), nr 1, s. 55–68; J. Stala, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, *Ateneum Kapłańskie* 2 (2004), s. 238–253; P. Tomasik, *Przygotowanie do życia w rodzinie w dokumentach katechetycznych Kościoła*, *Katecheta* 47 (2003), nr 1, s. 13–18.

z wychowaniem do życia w rodzinie, podejmowanym m.in. w nauczaniu religii³. Zgodnie z założeniami programowymi, katecheci wspierają uczniów w odkrywaniu katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny oraz w formacji postaw prorodzinnych. Ich działania w tym zakresie nawiązują do zagadnień z zakresu edukacji szkolnej. Co ważne, często polegają na uzupełnianiu treści oraz na podejmowaniu polemiki z zagadnieniami, które są sprzeczne z katolicką koncepcją małżeństwa i rodziny⁴.

Nie ulega wątpliwości, że wraz z wprowadzeniem zmian w podstawie programowej kształcenia ogólnego w szkołach ponadgimnazjalnych w zakresie wychowania do życia w rodzinie, również w katechetyce zwraca się uwagę na nowe obszary merytoryczne korelacji treści nauczania religii.

Głównym celem podjętych analiz jest próba odpowiedzi na powyższe pytania poprzez odwołanie do podstaw programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych oraz do stwierdzeń polskich katechetyków. Właściwe ukazanie szczegółowych kwestii wymaga krótkiego wprowadzenia w problematykę dotyczącą realizacji wychowania do życia w rodzinie w edukacji szkolnej. Powszechnie przyjmuje się bowiem, że w nauczaniu religii należy korelować treści katechetyczne z wiedzą osobistą uczniów, pozyskiwaną w oparciu o doświadczenie i kształcenie ogólne. Następnie opisze się rozumienie wychowania do życia w rodzinie, jakie proponują współcześni polscy katechetycy. Dopiero w tym kontekście dokona się analizy założeń wychowania do życia zawartych w dokumentach programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych.

Szkoła jako miejsce wychowania do życia w rodzinie

W polskiej szkole wychowanie do życia w rodzinie odbywa się na mocy „Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płody ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z dnia 7 stycznia 1993 roku”⁵. Początkowo zajęcia te były realizowane przez wychowawców klas i pedagogów szkolnych. Miały one na celu ukazywanie integralnej wizji ludzkiej miłości i płciowości oraz wychowa-

³ Zob. np. B. Parysiewicz, *Wychowanie do życia w rodzinie w podręcznikach do katechizacji w szkołach ponadgimnazjalnych*, *Katecheta* 50 (2006), nr 10, s. 3–9.

⁴ Więcej o tym zob. np. w: H. Wrońska, *Korelacja nauki religii katolickiej z wychowaniem do życia w rodzinie*, w: A. Kiciński (red.), *Korelacja nauki religii katolickiej z edukacją szkolną*, Lublin 2011, s. 139–151.

⁵ Dz.U. 1993, nr 17, poz. 78 z późn. zm., np. – Dz.U. 1995, nr 66, poz. 334; 1996, nr 139, poz. 646; 1997, nr 141, poz. 943 i nr 157, poz. 1040; 1999, nr 5, poz. 32; 2001, nr 154, poz. 1792.

nie do odpowiedzialnego rodzicielstwa i do życia w rodzinie⁶. Od września 1997 r. do grudnia 1998 r. każda szkoła miała możliwość prowadzenia – w formie fakultatywnej – odrębnego przedmiotu „Wiedza o życiu seksualnym człowieka”⁷. Zakres zagadnień podejmowanych podczas tych zajęć lekcyjnych dotyczył seksualności mężczyzny i kobiety ukazywanej w powiązaniu z hedonistycznym i permissywnym podejściem do życia. Wyraźnie oddzielono edukacją seksualną od wychowania prorodzinnego. Pomijano kwestie związane z wychowaniem do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Dało się też zauważyć kopiowanie tendencji obecnych w programach edukacji seksualnej, z jakich korzystano w krajach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych⁸. Propagowano bowiem permissywizm w ocenie zachowań seksualnych. W praktyce stosunkowo rzadko, ze względu na protesty społeczne i małe zainteresowanie rodziców, wdrażano wyżej wymienione zajęcia z zakresu wychowania do życia w rodzinie. Ostatecznie, w 1998 r. przedmiot „Wiedza o życiu seksualnym człowieka” został wycofany z edukacji szkolnej. Od 1 września 1999 r., na mocy rozporządzenia ministra edukacji narodowej w szkołach podstawowych (w klasach V i VI), w gimnazjach i w szkołach ponadgimnazjalnych (także w szkołach specjalnych) wprowadzono zajęcia edukacyjne „Wychowanie do życia w rodzinie”⁹. W podstawie programowej wyraźnie akcentowano prorodzinne cele, zadania i treści. Wraz z kolejnymi zmianami w rządzie, w 2002 r., wprowadzono zmiany w podstawie programowej kształcenia ogólnego¹⁰. Obejmowały one również wychowanie do życia w rodzinie.

⁶ Warto dodać, że sposoby wprowadzania szkolnego programu nauczania wiedzy o życiu seksualnym człowieka do różnych zajęć szkolnych zostały określone w Zarządzeniu nr 26 Ministra Edukacji Narodowej z dnia 18 sierpnia 1993 r. w sprawie szkolnego programu nauczania obejmującego wiedzę o życiu seksualnym człowieka (Dz.Urz. MEN 1993, nr 7, poz. 31). Zarządzenie to obowiązywało do września 1997 r.

⁷ Prawo to zostało określone w Zarządzeniu nr 17 Ministra Edukacji Narodowej z dnia 19 września 1997 r., Dz.Urz. MEN 1997, nr 8, poz. 37. Na podstawie tego zarządzenia zajęcia z zakresu edukacji seksualnej w szkole mogły prowadzić osoby, które nie posiadały kwalifikacji pedagogicznych. Stąd też w szkołach próbowano zatrudniać tzw. edukatorów seksualnych, co spotkało się z otwartym sprzeciwem wielu, nie tylko katolickich, środowisk oświatowych i samorządowych. Zob. więcej o tym np. w: Polska Federacja Stowarzyszeń Rodzin Katolickich, http://www.srk.opoka.org.pl/srk/srk_pliki/dokumenty/s97-5.html (10.10.2012).

⁸ Zob. więcej o tym np. w: A. Abram, *Sex and Relationship Education in Great Britain. Problems and Opportunities for Faith Schools with Special Reference to the Roman Catholic Context*, w: K. Glombik (red.), *Wychowane seksualne w rodzinie i w szkole*, Opole 2010, s. 11–24.

⁹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 12 sierpnia 1999 roku w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego, Dz.U. 1999, nr 67, poz. 756.

¹⁰ Zob. np. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 26 lutego 2002 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 5. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla zasadniczych szkół

W założeniach programowych tego przedmiotu wyakcentowano kwestie biologiczne, medyczne i pragmatyczne z zakresu edukacji seksualnej, rezygnując z antropologii personalistycznej.

Istotne zmiany w zakresie organizacji wychowania do życia w rodzinie wprowadzono 1 września 2009 r. Na mocy znówelizowanego rozporządzenia określono nowe zasady realizacji w szkole wychowania do życia w rodzinie¹¹. Zaplanowano m.in. że w zajęciach będą uczestniczyli uczniowie V i VI klasy szkoły podstawowej, gimnazjaliści i uczniowie szkół ponadgimnazjalnych, za wyjątkiem tych, których rodzice przedłożą dyrektorowi szkoły na piśmie brak zgody. W wyżej wymienionym rozporządzeniu zakładano też, że wychowanie do życia w rodzinie w szkole podstawowej i w szkołach ponadgimnazjalnych będzie realizowane w ramach godzin przeznaczonych w szkolnych planach nauczania do dyspozycji dyrektora szkoły. W każdej klasie zaplanowano po 14 godzin, w tym po 5 godzin z podziałem na grupy dziewcząt i chłopców¹². W gimnazjum natomiast wychowanie do życia w rodzinie włączono – jako jeden z trzech odrębnych modułów – do przedmiotu „Wiedza o społeczeństwie”. Wyraźnie zaznaczono, że: 1) udział uczniów w zajęciach nie jest obowiązkowy i nie podlega ocenie; 2) o udziale uczniów niepełnoletnich w tego rodzaju zajęciach decydują rodzice, po uprzednim zapoznaniu się z programem, natomiast uczniowie pełnoletni decyduje podejmują samodzielnie¹³. Zakres merytoryczny zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie” został określony w podstawie programowej kształcenia ogólnego¹⁴. Obejmuje on przede wszystkim wiedzę o ludzkiej płciowości i seksualności, zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, wartości małżeństwa i rodziny, rozwoju psychoseksualnym człowieka, metodach i środkach świadomej pro-

zawodowych, Dz.U. 2002, nr 51, poz. 458; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 26 lutego 2002 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 6. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół ponadpodstawowych, Dz.U. 2002, nr 51, poz. 458.

¹¹ Zob. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 10 sierpnia 2009 r. zmieniające rozporządzenia w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego, Dz.U. 2009, nr 131, poz. 1079.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 4. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, Dz.U. 2009, nr 4, poz. 17; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 5. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół zawodowych, Dz.U. 2009, nr 4, poz. 17.

kreacji (głównie antykoncepcji), chorobach przenoszonych drogą płciową, patologii w rodzinie, problemach w małżeństwie i rodzinie oraz sposobach ich rozwiązywania. Zwraca się też uwagę na wychowanie w rodzinie i na współczesne uzależnienia. Marginalnie traktuje się zagadnienia związane z wychowaniem do czystości, natomiast wiele uwagi poświęca się kwestiom z zakresu edukacji seksualnej¹⁵.

Kolejne zmiany dotyczące wychowania do życia w rodzinie wprowadzono na mocy rozporządzenia z 17 lutego 2012 r.¹⁶ Dotyczą one głównie sposobów organizacji zajęć, które dostosowano do wytycznych zawartych w Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 lutego 2012 roku w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych¹⁷. Wymiar godzin przeznaczonych na realizację zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie” nie uległ zmianie w stosunku do poprzedniego stanu prawnego. Zmieniono jednak warunki organizacji tych zajęć edukacyjnych. Godziny przeznaczone na realizację wychowania do życia w rodzinie zostały zaplanowane w szkolnym planie nauczania¹⁸. Nie są zatem realizowane z godzin do dyspozycji dyrektora szkoły. Novum stanowi możliwość organizacji tych zajęć w grupach międzyoddziałowych, liczących nie więcej niż 28 uczniów¹⁹. Co ważne, od 1 września 2012 r. wyżej wymienione zmiany objęły uczniów uczęszczających do I klasy publicznych i niepublicznych gimnazjów, liceów, techników i szkół zawodowych oraz do szkół specjalnych. Sukcesywnie będą one wdrażane – od 1 września 2013 r. – w klasie V szkoły podstawowej, w tym specjalnej. Uczniowie pozostałych klas gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych, także specjalnych, mają prawo udziału w zajęciach edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie” według przepisów zawartych w rozporządzeniu z 2009 r.²⁰ Tak zaplanowane zajęcia edukacyjne są wyraźnie oddzielone od przedmiotów kształcenia ogólnego, co sprzyja ideologizacji treści oraz propagowaniu liberalnego, naznaczonego pragmatyzmem, podejścia do zagadnień z zakresu małżeństwa

¹⁵ Zob. np. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania..., Załącznik nr 4 i nr 5, Dz.U. 2009, nr 4, poz. 17.

¹⁶ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 lutego 2012 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny, życia w fazie prenatalnej oraz metodach i środkach świadomej prokreacji zawartych w podstawie programowej kształcenia ogólnego, Dz.U. 2012, nr 0, poz. 300.

¹⁷ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 lutego 2012 r. w sprawie ramowych planów nauczania w szkołach publicznych, Dz.U. 2012, nr 0, poz. 204.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 10 sierpnia 2009 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie sposobu nauczania szkolnego oraz zakresu treści dotyczących wiedzy o życiu seksualnym człowieka, o zasadach świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa, o wartości rodziny..., Dz.U. 2009, nr 131, poz. 1079.

i rodziny. Stanowią one wyzwanie dla szkolnych lekcji religii. Przekazując wiedzę i uzupełniając ją, nauczyciel religii ma wspierać uczniów w odrywaniu chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny oraz w wychowaniu do czystości i do odpowiedzialnej miłości. Dzięki tego rodzaju działaniom edukacyjnym uczniowie mogą otrzymać należną im pomoc w kształtowaniu poglądów i postaw prorodzinnych.

Wokół katechetycznego rozumienia wychowania do życia w rodzinie

Problematyka wychowania do życia w rodzinie wprost wiąże się z katechezą o małżeństwie i rodzinie, coraz częściej określaną terminem „katecheza rodzinna”²¹. W dyskusjach na ten temat katechetycy odwołują się zarówno do przesłanek teologicznych, zawartych w Biblii i w dokumentach Kościoła, jak też do przemian społeczno-kulturowych i uwarunkowań psychologicznych, będących przedmiotem badań pedagogów, socjologów, psychologów²². Jednocześnie zwracają uwagę na zagrożenia cywilizacyjne i wyzwania katechetyczne. Zgodnie twierdzą, że powstrzymanie niekorzystnych zjawisk w odniesieniu do małżeństwa i rodziny wymaga odpowiednich działań duszpasterskich, skoncentrowanych wokół wyposażenia katechizowanych osób (głównie młodzieży i dorosłych) w wiedzę o katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny oraz wspierania ich w kształtowaniu chrześcijańskich postaw. Tak ukierunkowane działania są różnie określane. Niektórzy badacze posługują się terminem „przygotowanie do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie”, akcentując rolę systematycznej katechezy w szkole i w parafii²³. Zwracają też uwagę na trzy etapy przygotowania do życia w rodzinie. Jednocześnie podkreślają znaczenie przygotowania dalszego, bliższego i bezpośredniego, które głównie polega na nabyciu wiedzy i umiejętności z zakresu podstaw życia w małżeństwie i rodzinie²⁴. Wydaje się jednak, że termin „przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie” nie oddaje w pełni istoty

²¹ Zob. szerzej na temat katechezy rodzinnej np. w: E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003.

²² Tego rodzaju stwierdzenia można zauważyć, analizując publikacje zamieszczone w opracowaniu: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005.

²³ Zob. np. S. Łabendowicz, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie...*, s. 45–50; J. Stala, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, s. 238–253.

²⁴ Zob. np. R. Buchta, *Katecheza parafialna młodzieży szkół ponadgimnazjalnych wsparciem w procesie przygotowania do małżeństwa i do życia w rodzinie*, w: R. Buchta (red.), *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, Katowice 2010, s. 195–201; S. Łabendowicz, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie...*, s. 45–50.

działań podejmowanych w katechezie o małżeństwie i rodzinie. Sugeruje bowiem, że kandydatów do zawarcia sakramentu małżeństwa można wyposażać w zasób wiedzy i umiejętności poprzez zastosowanie odpowiednich metod i technik nauczania. Co ważne, termin „przygotowanie do małżeństwa i do życia w rodzinie” nie wskazuje na dynamiczną strukturę osoby ludzkiej i jej ciągle stawanie się. Zwykle posługują się nim autorzy dokumentów Kościoła²⁵ oraz teologowie, którzy analizują tę problematykę w powiązaniu z działalnością duszpasterską Kościoła²⁶. Dla autorów reprezentujących nauki społeczne, odwołujących się do regulacji prawa oświatowego, termin „przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie” może wydawać się niezrozumiały lub odnosić jedynie do pastoralnej działalności Kościoła. Dobrze zatem, że coraz częściej katechetycy posługują się pojęciem „wychowanie do życia w rodzinie”²⁷. Jest to uzasadnione ze względu na fakt, że w dokumentach prawa oświatowego występuje takie określenie. Co więcej, termin ten pozwala na powiązanie szkolnych lekcji religii, traktujących o małżeństwie i rodzinie, z realizacją zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie”.

Zwolennicy „wychowania do życia w rodzinie” słusznie istotę tego terminu upatrują w mądrym towarzyszeniu uczniom w integralnym rozwoju, a więc obejmującym całą osobę: jej rozwój fizyczny, intelektualny, emocjonalny oraz zdolność wartościowania, dokonywania wyboru dobra i dążenie do osiągnięcia zamierzonych celów²⁸. Odwołując się do dokumentów Kościoła, zwracają uwagę na wspieranie wychowanków w odkrywaniu prawdy o tym kim są i jakie jest ich powołanie. Jednocześnie podkreślają potrzebę uwrażliwiania uczniów nie tylko na doczesny, ale również na wieczny wymiar ludzkiej egzystencji. Przyjmując wytyczne zapisane w dokumentach Kościoła, stwierdzają, że wychowanie do życia w rodzinie powinno obejmować zarówno odpowiedni przekaz wiedzy o odpowiedzialnej miłości i wspólnocie małżeńsko-rodzinnej, jak też wspieranie uczniów

²⁵ Zob. np. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003, s. 23; K. Lubowicki (wybór i oprac.), *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999.

²⁶ Zob. np. S. Dziekoński, *Katecheza w przygotowaniu do małżeństwa*, Sprawy Rodziny 63/64 (2003), s. 119–137; J. Kamiński, *Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie w nauczaniu Kościoła katolickiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 2 (2010), s. 105–119; R. Murawski, *Duszpasterstwo katechetyczne przygotowujące do sakramentu bierzmowania i małżeństwa*, Katecheta 49 (2005), nr 9, s. 189–209.

²⁷ Zob. np. J. Stala, *Wychowanie do małżeństwa i rodziny na miarę XXI wieku*, w: A. Offmański (red.), *Małżeństwo i rodzina w panoramie współczesnych systemów*, Szczecin 2006, s. 183–205; M. Urban, *Wychowanie do życia w rodzinie w systemie edukacyjnym szkoły*, Zeszyty Formacji Katechetycznej 1 (2002), nr 1, s. 49–54.

²⁸ Zob. np. A. Offmański, *Katechetyczne wychowanie do życia w rodzinie*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej...*, s. 92–100, 107–113; B. Parysiewicz, *Wychowanie do życia w rodzinie w podręcznikach do katechizacji...*, s. 3–4; M. Wolicki, *Wychowanie do życia w rodzinie*, Studia Sandomierskie 9 (2002), s. 555–586.

w nabywaniu cnót związanych z realizacją powołania życiowego i w kształtowaniu postaw prorodzinnych²⁹. Tak określone działania dydaktyczno-wychowawcze zmierzają do ukazania katolickiej koncepcji ludzkiej płciowości i seksualności czy też małżeństwa i rodziny oraz do kształtowaniu wśród uczniów poglądów i przekonań prorodzinnych przepojonych wartościami chrześcijańskimi. Są zatem niezbędne w procesie integralnej formacji³⁰. Wychowanek jest tu aktywnym podmiotem. Jego zaangażowanie uwidacznia się w rozpoznawaniu ról małżeńskich i rodzicielskich oraz w nabywaniu umiejętności niezbędnych do ich odpowiedzialnego wypełniania. W interakcjach, w kontaktach oraz w dialogu z nauczycielem religii, uczeń odnajduje pomoc w odkrywaniu i internalizacji wartości chrześcijańskich związanych z problematyką życia w rodzinie.

Powyższe rozumienie wychowania do życia w rodzinie stanowi podstawę teoretyczną do dalszych analiz. Propozycje katechetów są istotne w ocenie założeń zawartych w dokumentach programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych. Wymagają również dalszych, szczegółowych analiz i weryfikacji empirycznej.

Wychowanie do życia w rodzinie w dokumentach programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych

Analizując cele, zadania i treści oraz proponowane rozwiązania metodyczne zawarte w obowiązujących dokumentach programowych nauczania religii w liceum, technikum i w szkole zawodowej, można zauważyć pośrednie i bezpośrednie odwołanie do wychowania do życia w rodzinie. Autorzy „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”³¹ i „Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w szkołach ponadgimnazjalnych”³² słusznie zwracają

²⁹ Zob. np. B. Parysiewicz, *Wychowanie do życia w rodzinie w podręcznikach do katechizacji...*, s. 3–4; J. Stala, *Wychowanie do małżeństwa i rodziny...*, s. 186 nn.

³⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 83.

³¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010 (dalej: PPK).

³² Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, nr programu AZ-4-01/10, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010, s. 139–169; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, nr programu AZ-6-01/10, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, s. 171–206; Komisja Wychowania Katolickiego

uwagę na nauczanie moralne Kościoła katolickiego. Konsekwentnie starają się ukazać katechizowanym uczniom istotę chrześcijańskiej koncepcji ludzkiej płciowości, seksualności, miłości, małżeństwa i rodziny oraz jej znaczenie dla integralnego rozwoju osoby. Nawiązując do wytycznych zapisanych w „Podstawie programowej kształcenia ogólnego”, podejmują zadania wynikające z korelacji treści nauczania religii z edukacją szkolną³³. Za ważne uznają nawiązanie do przemian religijności społeczeństwa polskiego w ponowoczesności, które m.in. warunkują jakość zaangażowania rodziców w proces wspierania młodego pokolenia w kształtowaniu postaw wobec małżeństwa i rodziny.

W wyżej wymienionych dokumentach programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych wychowanie do życia w rodzinie jest traktowane jako integralny element problematyki dotyczącej życia moralnego człowieka. Znaczną część zagadnień dotyczących małżeństwa i rodziny zaplanowano w ramach formacji moralnej, która obejmuje m.in. kształtowanie sumienia, odkrywanie kryteriów czynu moralnego, ukazywanie rozumienia godności człowieka w różnych sytuacjach etycznych, rozpoznawanie roli samowychowania i pracy nad sobą³⁴. Autorzy zwracają przy tym uwagę na kwestie szczegółowe, związane z nauką Kościoła o małżeństwie i rodzinie oraz na współczesne zagrożenia i patologie życia rodzinnego, warunkowane przemianami społecznymi i kulturowymi. Zagadnieniom tym poświęcają najwięcej uwagi w III klasie liceum³⁵, w IV klasie technikum³⁶ i w II klasie szkoły zawodowej³⁷. Autorzy dokumentów programo-

Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej*, nr programu AZ-5-01/10, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, s. 207–233.

³³ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, s. 139–169; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, s. 171–206; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej*, s. 207–233; por. PPK, s. 70–102.

³⁴ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, s. 139–169; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, s. 171–206; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej*, s. 207–233.

³⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, s. 162–169.

³⁶ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, s. 199–206.

³⁷ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej*, s. 217–223. Pewną wątpliwość wzbudza zaplanowanie edukacji religijnej w szkole zawodowej w cyklu dwuletnim. Obecnie bowiem kształcenie ogólne i zawodowe w tego typu szkole jest realizowane w cyklu trzyletnim. W takiej sytuacji nauczyciel religii sam jest zobowiązany do rzetelnego rozpisania tematyki zaprojektowanej w programie nauczania religii na trzy lata, a nie jak proponują autorzy na dwa lata.

wych nauczania religii słusznie zagadnienia z zakresu ludzkiej seksualności wiążą przede wszystkim ze sferą psychiczną i duchową człowieka³⁸. Nie koncentrują się zatem na zewnętrznym przygotowaniu młodzieży do sakramentu małżeństwa. Przeciwnie, akcentują kwestie związane z kształtowaniem poglądów i postaw. Tym samym kierują swoją uwagę w stronę integralnie rozumianego wychowania do życia w rodzinie. Zwracają też uwagę na problemy podejmowane zarówno w socjologii, jak też w psychologii małżeństwa i rodziny. Wielokrotnie nawiązują do tematyki prozdrowotnej oraz do profilaktyki uzależnień. Słusznie za ważne uznają treści wypracowane w ramach etyki życia małżeńsko-rodzinnego, w której fundamentalne miejsce zajmują wartości chrześcijańskie. Konsekwentnie przypominają, że każda osoba ma prawo do życia i szacunku od poczęcia do naturalnej śmierci. A także ukazują: komplementarność płci, istotę miłości i wierności małżeńskiej, normy zachowań seksualnych, odpowiedzialne rodzicielstwo, role rodzicielskie oraz wartość naturalnych metod planowania rodziny. Autorzy dokumentów programowych zakładają zatem, że do zadań nauczyciela religii należy wspieranie uczniów w kształtowaniu postawy szacunku dla każdego człowieka, także nienarodzonego, niepełnosprawnego, w wieku podeszłym oraz wychowaniu do macierzyństwa i ojcostwa. Wszystkie te założenia są podejmowane nie tylko w liceum i w technikum, ale także w szkołach zawodowych³⁹. Autorzy dokumentów programowych nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych, odwołując się do współczesnych problemów bioetycznych, zwracają uwagę na AIDS, aborcję, antykoncepcję, zapłodnienie *in vitro* oraz uzależnienia związane ze sferą seksualną⁴⁰. Zagadnienia te uzupełniają o kwestie dotyczące tożsamości mężczyzny i kobiety, komunikacji interpersonalnej, asertywności, empatii oraz konstruktywnych sposobów przezwycięzania kryzysów i konfliktów oraz prawidłowych postaw rodzicielskich i wychowania w rodzinie⁴¹. Analizowanie tej problematyki podczas lekcji religii zmierza do przekonania młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, że „chrześcijańska koncepcja życia rodzinnego stanowi wartość, gdyż godność życia i miłość w czystości wynikają z Chrystusowej pedagogii: odpowiedzialnej wolności”⁴².

³⁸ Ibidem; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, s. 162–169; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, s. 199–206.

³⁹ Autorzy „Podstawy programowej katechezy” zaznaczają, że w szkołach zawodowych dla przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie” obowiązuje taka sama podstawa programowa, jak w liceach i w technikach. Z tego względu korelacja nauczania religii w szkole we wszystkich typach szkół ponadgimnazjalnych dotyczy tych samych treści i wymagań szczegółowych. Zob. PPK, s. 70–102.

⁴⁰ Ibidem, s. 86–87.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, s. 167.

Co ważne, w tym kontekście autorzy dokumentów programowych zalecają ukazanie – na podstawie tekstów biblijnych i nauki Kościoła – rodziny jako Kościoła domowego. Proponują też motywowanie młodzieży do praktykowania modlitwy o dobrego męża lub dobrą żonę oraz za rodziny, szczególnie te, które przeżywają kryzysy i trudności⁴³. Takie założenia korespondują z propozycjami katechetów w zakresie wychowania do życia w rodzinie.

We wskazaniach do realizacji założeń programowych nauczania religii autorzy wymienionych dokumentów katechetycznych słusznie zwracają uwagę na znaczenie dyskusji prowadzonej z młodzieżą na tematy dotyczące małżeństwa i rodziny⁴⁴. Proponują też organizowanie spotkań z przedstawicielami określonych placówek społecznych, np. z pracownikiem poradni rodzinnej, lekarzem, pedagogiem, psychologiem i prawnikiem, co niewątpliwie wzmocni działania dydaktyczno-wychowawcze nauczyciela religii⁴⁵. Tylko dialog, wzmocniony wypowiedziami kompetentnych osób i świadectwem życia małżonków chrześcijańskich, może stymulować młodzież do zainteresowania się katolicką koncepcją małżeństwa i rodziny. Z kolei wyeksponowanie tekstów biblijnych i nauki Kościoła pozwala rzetelnie uzupełniać zagadnienia, jakie uczniowie odkrywają podczas zajęć edukacyjnych „Wychowanie do życia w rodzinie” i integrować je. Umacnia też przekaz integralnych treści, zgodnych z zasadą wierności Bogu i człowiekowi.

Zakończenie

Myśl katechetyczna, opisana w dokumentach programowych nauczania religii, odgrywa znaczącą rolę w projektowaniu działań dydaktyczno-wychowawczych w szkołach ponadgimnazjalnych. Autorzy zwracają uwagę na szerokie spectrum zagadnień, wśród których wiele miejsca poświęcają problematyce małżeństwa i rodziny. Słusznie proponują łączenie działalności dydaktycznej z wychowawczą. Stąd też przekaz wiedzy o małżeństwie i rodzinie łączy wprost z procesem wspierania uczniów w formacji przekonań i postaw moralnych. Wszystkie kwestie dotyczące małżeństwa i rodziny mają bowiem wymiar moralny. Wiążą się z darem i zadaniem, jakie Bóg daje każdemu człowiekowi do zrealizowania poprzez dążenie do świętości. Powołanie to jest realizowane nie tylko w kapłaństwie

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem; por. PPK, s. 79–80.

⁴⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, s. 167; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, s. 204.

i w życiu konsekrowanym, ale również w małżeństwie i w rodzinie, o czym nauczyciel religii powinien przypominać uczniom.

W sytuacji, gdy podczas zajęć edukacyjnych z wychowania do życia w rodzinie, realizowanych zgodnie z podstawą programową kształcenia ogólnego, propaguje się liberalne i hedonistyczne podejście do małżeństwa, rodzicielstwa, macierzyństwa i ojcostwa oraz swobodę w kontaktach seksualnych, lekcje religii mają do spełnienia istotne zadania w zakresie korelacji z edukacją szkolną. Wśród nich wymienić należy potrzebę uzupełniania i integrowania zagadnień, a niekiedy także prowadzenia polemiki. Realizacja tych zadań implikuje potrzebę ukazywania uczniom pełnej prawdy o człowieku oraz o jego powołaniu do odpowiedzialnej miłości. Tam, gdzie katechizowani mają zafałszowaną wiedzę o katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny, do zadań nauczyciela religii należy podejmowanie polemiki z wiedzą osobistą uczniów. W tym celu warto stosować zróżnicowane metody dyskusyjne i problemowe, pobudzające uczniów do poszukiwania i odkrywania prawdy. Jednocześnie nauczyciel religii powinien uzupełniać wiedzę, jaką uczniowie pozyskali podczas zajęć edukacyjnych z wychowania do życia w rodzinie oraz integrować ją z katolicką nauką na temat małżeństwa i rodziny. Wypełniając te zadania, katecheta potrzebuje pomocy w formie rzetelnie opracowanych, aktualnych i dostosowanych do mentalności młodzieży podręczników czy też pomocy multimedialnych. Sama jednak idea zmian programowych nie wystarczy. Potrzebne są działania edukacyjne ukierunkowane na wspieranie młodzieży w dostrzeganiu wartości, jaką jest małżeństwo i rodzina. Niezastąpioną rolę spełnia też świadectwo życia katechety oraz rodziców i przykłady innych małżonków, którzy w życiu kierują się wartościami chrześcijańskimi.

EDUCATING SECONDARY SCHOOL TEENAGERS TO FAMILY LIFE – A CATECHETICAL PERSPECTIVE

(SUMMARY)

In contemporary catechetics more and more attention is paid to the issue of educating teenagers to family life. Referring to catechetical documents of the Church researchers determine tasks, aims and contents of this education. At the same time, they underline new challenges as far as educating teenagers to family life is concerned. They directly connect them with showing the Catholic concept of marriage and family and with forming family attitudes. They also rightly emphasise the need of correlation with school education where the education to family life takes place. This correlation mainly consists in completing the contents and discussing issues that are at variance with the Catholic conception of marriage and family. The analyses conducted in this article rely on guidelines included in recent catechetical documents and educational law. They aim at seeking answers to the following questions: What is the essence of educating teenagers from secondary schools to family life? What is the difference between this educating and preparation for

marriage? Why nowadays one ought to discuss educating during religion lessons and not preparation for family life? What are the curricular assumptions of catechesis as far as educating secondary school teenagers to family life? What is this assumption data about? Searching for answers to the above-mentioned questions requires a short introduction to problems concerning accomplishment of educating to family life in the school education. Only in this context detailed issues are taken into account.

ERZIEHUNG DER HERANWACHSENDEN IN DEN NACHGYMNASIALEN SCHULEN FÜR DAS FAMILIENLEBEN – KATECHETISCHE PERSPEKTIVE

(ZUSAMMENFASSUNG)

In der heutigen Katechetik wird erhöht die Aufmerksamkeit auf die Problematik der Erziehung der Jugendlichen für das Leben in der Familie gelenkt. Anhand der katechetischen Dokumente der Kirche benennen die Forscher Ziele, Aufgaben und Inhalte dieser Erziehung. Gleichzeitig wird auf neue Herausforderungen im Bereich dieser Erziehung verwiesen. Sie hängen direkt mit dem Aufzeigen der katholischen Sicht der Ehe und Familie sowie mit der Formung der profamiliären Haltungen zusammen. Es wird richtig auf die Korrelation mit der schulischen Bildung verwiesen, da die genannte Erziehung gerade in der Schule stattfindet. Diese Korrelation besteht vor allem in der Ergänzung der Inhalte, aber auch in der Polemik mit Konzepten, die der katholischen Sicht der Ehe und Familie widersprechen. Die durchgeführten Untersuchungen gründen auf Richtlinien, die in den neuesten katechetischen Dokumenten der Kirche sowie im Bildungsrecht enthalten sind. Sie verfolgen das Ziel, Antworten auf folgende Fragen zu finden: Worin besteht das Wesen der Erziehung der nachgymnasialen Heranwachsenden für das Leben in der Familie? Warum sollte man heute eher über eine *Erziehung*, denn über eine *Vorbereitung* zum Familienleben sprechen? Wie sind die programmatischen Voraussetzungen im Bereich der Erziehung der nachgymnasialen Jugend für das Leben in der Familie? Wie sollen sie realisiert werden? Die Suche nach Antworten auf die genannten Fragen verlangt nach einer kurzen Einführung in die Problematik der Erziehung für das Familienleben in der gesamten schulischen Bildung. Erst in diesem Kontext werden die Einzelfragen erörtert.

Katarzyna Tracewicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Uwarunkowania przestępstw seksualnych

Słowa kluczowe: przestępstwa seksualne, ofiara przestępstwa, teorie przestępczości.

Key words: sex crimes, crime victim, crime theories.

Schlüsselworte: Sexualdelikte, Deliktsoffer, Kriminalitätstheorien.

Przestępstwa natury seksualnej nie są nowym zjawiskiem w naszym społeczeństwie, jednak obserwuje się w ostatnich latach dwie, uważane za przeciwstawne tendencje dotyczące tego rodzaju przestępstw. Z jednej strony podkreśla się bardzo duży wzrost przestępstw seksualnych, z drugiej natomiast diametralnie zmienia się nastawienie do osób takie czyny popełniających. Niejednokrotnie nie uważa się przestępców seksualnych za zdegenerowanych i próbuje się raczej ujmować ich jako osoby pełne wewnętrznych sprzeczności, nieszczęśliwych, cierpiących wskutek często niezależnych od nich wydarzeń, które wypychają ich w taką formę odreagowania krzywd i urazów doznanych od innych ludzi.

Warto zwrócić uwagę, że na kształtowanie się zjawisk patologicznych, w tym zjawiska przestępczości seksualnej, istotny wpływ mają czynniki i uwarunkowania o charakterze szczegółowym i ogólnym. Pierwsze związane są z indywidualnymi cechami ludzi uwikłanych w zachowanie patologiczne, w narastającą agresywność, zachwianie równowagi psychicznej czy też wynikają z przyswojenia negatywnych wzorców występujących w określonej grupie wiekowej, społecznej czy zawodowej. Drugie zaś o charakterze ogólnym wywierają wpływ na wzrost i trwałość wielu zjawisk patologicznych. Zalicza się do nich przede wszystkim czynniki i uwarunkowania polityczne, ekonomiczne, społeczne i demograficzne, które będzie kształtowała oraz określała globalizacja.

Przestępczość na tle seksualnym niepokoi nie tylko organy ścigania karnego, lecz także opinię publiczną. Znajduje to wyraz w wielu publikacjach zamieszczanych zarówno na łamach prasy fachowej, jak i codziennej. Zazwyczaj prezentowane informacje służą dostarczaniu odpowiedniej wiedzy, by w mniejszym lub większym stopniu zapobiegać zamachom skierowanym przeciwko wolności osoby w sferze życia seksualnego. W niniejszym artykule w celu przybliżenia zjawiska przestępczości seksualnej zostaną opisane czynniki i uwarunkowania o charakterze szczegółowym. Autorka przedstawi definicję przestępczości seksualnej, pewne wspólne teorie kryminologiczne dla wszystkich rodzajów przestępstw ze szczególnym wskazaniem na przestępstwa seksualne oraz ukaże rolę ofiary w genezie przestępstwa.

1. Definicja przestępstw seksualnych

Podobnie jak każde inne zjawisko społeczne, przestępstwo daje się konkretnie zdefiniować, bowiem można przypisać mu pewne określone znamiona, a także określić miejsce i czas jego zajścia. Z tej przyczyny wszelkie przemiany w zakresie ilości czynów przestępczych, miejsca występowania czy też rozwój ich znamion zewnętrznych budzą zainteresowanie wśród badaczy¹. Zanim przejdziemy bezpośrednio do omawiania problematyki przestępstw seksualnych, nawiążemy najpierw do tego, co powinniśmy rozumieć przez przestępstwa seksualne.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że o przestępstwach seksualnych mówi się bardzo często, jednak ściśle zdefiniowanie takich przestępstw nie jest łatwe. Praktycznie nie ma bowiem przestępstwa seksualnego samego w sobie. W działaniach sprawców pojawia się dość często pierwiastek seksualny, jednak niejednokrotnie ma on znaczenie niejako składnika uzupełniającego. Na ogół wyróżnia się przestępstwa seksualne i przestępstwa na podłożu seksualnym. Do pierwszych zalicza się tylko te, które już w opisie ustawowym są charakteryzowane okolicznościami natury seksualnej (np. zgwałcenie, kazirodztwo), do drugich natomiast wszystkie pozostałe, w których przejawia się działanie czynników seksualnych w zachowaniu sprawcy przestępstwa².

Podobny podział proponuje Juliusz Leszczyński, wskazując na dwa kryteria wyróżniania przestępstw seksualnych, a mianowicie: prawno-dogmatyczne i kryminologiczne. Doktryna przyjmuje, że w pierwszym przypadku decydujące znaczenie ma wola ustawodawcy, wyrażająca się w systematyce ustawy karnej.

¹ M. Podgajna-Kuśmierk, *Pedofilia*, Kraków 2003, s. 31.

² T. Marcinkowski, *Medycyna sądowa dla prawników*, Szczytno 2010, s. 472.

W drugim przypadku natomiast motywacja sprawcy, który dąży do pobudzenia lub zaspokojenia popędu płciowego³.

Jarosław Warylewski wskazuje jednak, że odwoływanie się wyłącznie do regulacji prawnej posiada tę wadę, że niektórymi zachowaniami ludzkimi w sferze seksualności prawo karne przestało się już w zasadzie interesować (np. zdrada małżeńska), a inne nie zostały jeszcze stypizowane (np. cyberseks). Zdarza się również, że systematyka ustawy może sugerować dalszy podział przestępstw seksualnych, np. na te, które są zwrócone przeciwko wolności seksualnej i na te, które godzą w obyczajność. Na gruncie konkretnego systemu prawnego nie można uznać za przestępstwo seksualne takiego zachowania, które w danym systemie nie jest określone⁴.

W podobnym brzmieniu wypowiada się Leszek Lernell, który przestępstwa seksualne definiuje zarówno ze stanowiska prawniczego, jak i kryminologicznego. Biorąc pod uwagę system prawny, do przestępstw seksualnych zalicza on takie typy zachowań ludzkich powiązanych z życiem seksualnym człowieka, jakie są zakazane przez ustawodawstwo karne. Zauważa jednak, że jest to określenie z jednej strony bardzo wąskie, z drugiej zaś bardzo szerokie. Wąskie w tym sensie, że obejmuje jedynie nieliczne kategorie przestępstw, nie uwzględniając, że niemal każde przestępstwo może być popełnione na tle seksualnym. Podkreśla, że może nim być zabójstwo (mord z lubieżności), uszkodzenie ciała, nadużycie władzy (łapownictwo w postaci dostarczania rozkoszy seksualnej), kradzieże i rabunki. Trudno znaleźć typ przestępstwa, którego sprawca nie mógłby kierować się pociągami seksualnym⁵.

Wyżej przywołany autor zauważa również, że na płaszczyźnie psychoanalitycznej koncepcji genezy przestępstwa w każdym niemal przestępstwie można doszukiwać się pierwiastków libido⁶. Dlatego też odwołuje się do podziału przestępstw na przestępstwa seksualne i przestępstwa na podłożu seksualnym. Podobnie jak Tadeusz Marcinkowski, do pierwszych zalicza jedynie te przestępstwa, w których opisie ustawowym wyraźnie są wymienione okoliczności natury seksualnej, do drugiej natomiast wszelkie inne przestępstwa, w których dostrzegamy działanie czynników seksualnych w zachowaniu sprawcy⁷.

³ J. Leszczyński, *Przestępstwa tzw. seksualne w projekcie polskiego kodeksu karnego (wersja z grudnia 1991 r.)*, Palestra 9–10 (1992), s. 30–31.

⁴ J. Warylewski, *Przestępstwa seksualne*, Gdańsk 2001, s. 15.

⁵ L. Lernell, *Przestępczość seksualna. Zagadnienia prawne i kryminologiczne*, w: K. Imieliński (red.), *Seksuologia społeczna*, Warszawa 1977, s. 465.

⁶ Podobne stwierdzenie można znaleźć u Z. Młynarczyka, który za przestępstwa seksualne uznaje te, które są bezpośrednim przejawem popędu płciowego i jednocześnie są popełniane w celu zaspokojenia tego popędu, tzw. motywowanie seksualne. Zob. Z. Młynarczyk, *Sprawy o przestępstwa seksualne w aktualnej praktyce wymiaru sprawiedliwości*, Nowe Prawo 5 (1969), s. 797.

⁷ Ibidem, s. 466.

Wątpliwości w tych podziałach nasuwają się podczas próby zaliczenia do tych kategorii przestępstwa mordu z lubieżności. Ponieważ czyn ten nie jest jedynie przestępstwem na podłożu seksualnym, ale jest przestępstwem w całej pełni seksualnym – przeżycie seksualne stanowi siłę napędową i cel działania sprawcy. Niemniej jednak nie można go zaliczać do przestępstwa na tle seksualnym w znaczeniu takim, jakie mieści się chociażby wyliczenie innych przestępstw seksualnych w ściślejszym znaczeniu, np. zgwałcenie czy kazirodztwo, gdyż tam celem sprawcy jest stosunek seksualny. W przypadku natomiast morderstwa z lubieżności sprawca osiąga zadowolenie seksualne w wyniku zadawania ofierze potwornych urazów czy też obserwowania agonii ofiary. W związku z czym mord z lubieżności stanowi osobną kategorię przestępstwa i to w charakterze zbrodniczego wynaturzenia seksualnego⁸.

Ponadto warto również zauważyć, że według Lecha Gardockiego wszystkie przestępstwa z rozdziału XXV Kodeksu karnego dotyczą sfery seksu, co stanowi ich wspólny mianownik, upoważniający do stosowania nazwy „przestępstwa seksualne”⁹.

Marian Filar wskazuje, że jest jeszcze możliwy podział na przestępstwa seksualne o charakterze obiektywnym i subiektywnym. Z perspektywy subiektywnej za przestępstwa seksualne należałoby uznać te, przy popełnieniu których sprawca realizował zamiar naruszenia wolności seksualnej ofiary, bez względu na sposób realizacji swoich planów i skutku, jaki osiągnął. Należy jednak podkreślić, że ważne jest też subiektywne odczucia ofiary o tym, że dany czyn godzi w jej wolność seksualną. Obiektywnie natomiast seksualny charakter mają wyłącznie te zachowania, które ze względu na zachowanie sprawcy i jego skutek godzą w dobro prawne – zagrażają mu lub je naruszają. Zasadniczym kryterium tego podziału jest więc charakter atakowanego dobra prawnego¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że podejmowano wiele prób wyjaśnienia terminu „przestępstwa seksualne”. Ocenę proponowanych rozwiązań utrudnia znacznie fakt, że wielu autorów jest niekonsekwentnych w wyjaśnianiu tej definicji. Boleśław Popielski raz stwierdza, że „Przestępstwa seksualne są takimi czynami przestępnymi, których motywem jest chęć zaspokojenia lub przynajmniej pobudzenia popędu płciowego”, a w innym miejscu, w jego rozumieniu, są to przestępstwa związane z życiem płciowym człowieka. Nie jest to bez znaczenia, bo zakresy tych określeń nie są identyczne¹¹.

⁸ T. Marcinkowski, *Medycyna sądowa dla prawników*, Szczytno 2010, s. 472.

⁹ L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 1998, s. 243.

¹⁰ M. Filar, *Przestępstwa seksualne w polskim prawie karnym*, Toruń 1985, s. 10–11.

¹¹ J. Warylewski, *Przestępstwa seksualne*, Gdańsk 2001, s. 16; por. B. Popielski, *Przestępstwa seksualne, ich istota i dochodzenie*, Problemy kryminalistyki 59 (1966), s. 7; idem, *Medycyna i prawo*, Warszawa 1968, s. 54.

Z powyższego widzimy, że w każdym z typów przestępstw seksualnych, ładunek seksualny jest różnorodny pod względem swego objawu i natężenia. Podczas niektórych zachowań doznania seksualne są siłą napędową zachowania, motywem pobudzającym do działania, np. obcowanie płciowe wymuszone, pedofilia. W innych natomiast motywem jest chęć zysku, np. kuplerstwo, sutenerstwo, przy czym w samym zachowaniu sprawcy nie spostrzegamy wcale doznań erotycznych¹².

Warto wskazać, że w literaturze przedmiotu definicje przestępstw seksualnych są czysto formalne, określające ten czyn jako zmierzający do zaspokojenia własnego popędu seksualnego w sposób sprzeczny z zasadami społecznymi i zakazany przez prawo karne. Należy zaznaczyć, że definicje te prawie nic nie mówią o istocie i treści tych przestępstw, a charakteryzują je jako sprzeczne z pewnymi przyjętymi zasadami. Rozumienie tego sformułowania pozwala na uświadomienie, co się za nim kryje, jednak pozostawia przy tym duże pole niepewności co do zakresu i treści. Dopiero określenie czy chodzi nam o przestępstwa seksualne na gruncie konkretnego systemu prawa, w określonym czasie, czy na przestrzeni dziejów, daje szansę na uniknięcie nieporozumień terminologicznych.

2. Teorie kryminologiczne przestępstw seksualnych

W wielu państwach w ostatnich latach nastąpił wzrost przestępczości i innych przejawów patologii społecznej. Przestępczość zaczęła przybierać nowe, groźniejsze i skomplikowane formy. Walka z nią i jej przejawami stała się jednym z podstawowych zadań państw i społeczeństw. Nauką, która wnikliwie bada zagadnienia związane z przestępczością jest kryminologia. Termin „kryminologia” pochodzi z greckiego *crimem* – przestępstwo, zbrodnia oraz *logos* – nauka¹³. W ujęciu Leona Tyszkiewicza kryminologia jest nauką, która bada przestępstwo, przestępczość i przestępcę oraz funkcjonowanie środków przeciwdziałania przestępczości¹⁴.

Brunon Hołyst zauważa również, że kryminologia jest tą dziedziną wiedzy, która nie korzysta w sposób mechaniczny z metod badawczych wypracowanych przez inne nauki, lecz adaptuje je do swoich celów. Kryminologia również opracowuje własne metody, np. typologii przestępstw, prognostyczne, a także inicjuje

¹² L. Lernell, *Przestępczość seksualna. Zagadnienia prawne i kryminologiczne*, s. 467.

¹³ M. Kuć, *Kryminologia*, Warszawa 2010, s. 1.

¹⁴ L. Tyszkiewicz, *Kryminologia (Zarys systemu)*, Katowice 1983, s. 14.

podjęcie badań nad wykorzystaniem wyników różnych nauk dla lepszego poznania przyczyn przestępczości i opracowania założeń profilaktyki kryminologicznej¹⁵.

Głównie, chodzi zatem o ustalenie bazy poznawczej, która ma być wykorzystywana do wyeliminowania tych zjawisk społecznie niepożądanych, które znajdują się w kręgu zainteresowań kryminologii¹⁶.

Przechodząc natomiast do teorii przestępczości, należy zaznaczyć, że w literaturze jest ich bardzo wiele. Część z nich została mniej lub bardziej dokładnie opisana. Jednak wyróżnić możemy trzy główne grupy:

- 1) koncepcje biologiczne akcentujące głównie lub wyłącznie czynniki biofizyczne;
- 2) koncepcje psychologiczne odwołujące się przede wszystkim do rozmaitych czynników natury psychologicznej;
- 3) koncepcje socjologiczne, które przypisują mniejszą lub większą rolę kryminogenną głównie czynnikom społeczno-środowiskowym¹⁷.

Uwzględniając teorie biologiczne jako przyczyny przestępczości, za punkt wyjścia należy przyjąć, że za zachowanie przestępcze odpowiedzialne są właściwości określonych struktur biologicznych organizmu. Autorzy poszczególnych koncepcji nawiązywali kolejno do: budowy ciała (antropologiczne i konstytucyjno-psychologiczne), właściwości układu wydzielania wewnętrznego (koncepcje endokrynologiczne) oraz struktury chromosomów (koncepcje genetyczne). Główny twórca teorii biologicznej, jakim był Cesare Lombrosa, włoski psychiatra i antropolog, twierdził, że istnieją specyficzne cielesne stygmaty przestępcze, do których zaliczał: cofnięte w tył czoło, deformacje czaszki, silnie rozwinięte szczęki i kości policzkowe, bardzo małe lub duże odstające uszy, anomalie uzębienia i nazbyt długie ramiona. Obecność pięciu tych cech wskazywała, według jego badań, że skazany jest typem przestępcy z urodzenia¹⁸.

W odniesieniu do teorii psychologicznych należy zaznaczyć, że wszystkie one odwołują się przy wyjaśnianiu przestępczości do rozmaitych zmiennych psychologicznych, które uważa się za główne przyczyny przestępczości, choć większość bierze pod uwagę także znaczenie czynników biologicznych i społecznych. Do czynników psychologicznych odpowiedzialnych za przestępczość można zaliczyć: ograniczoną sprawność umysłową, zaburzenia psychotyczne, zaburzenia psychonerwicowe, określone cechy osobowości lub całą osobowość. Kryminogenna rola zmiennych psychologicznych polega przede wszystkim

¹⁵ B. Hołyst, *Kryminologia*, Warszawa 2007, s. 65.

¹⁶ L. Tyszkiewicz, *Od naturalizmu do humanizmu w kryminologii*, Katowice 1991, s. 13.

¹⁷ M. Ciosek, *Psychologia sądowa i penitencjarna*, Warszawa 2003, s. 69.

¹⁸ Ibidem, s. 70.

nie na tym, że zmienne te determinują zachowanie przestępcze, ale na tym, że sprzyjają wyborowi takiego zachowania albo utrudniają wybór postępowania właściwego¹⁹.

Poglądy zwolenników orientacji socjologicznej w kryminologii są bardzo różnorodne i w literaturze jest ich najwięcej. Jedną z takich teorii jest teoria zróżnicowanych powiązań Edwina Sutherlanda, która wyjaśnia zachowania dewiacyjne, jakimi jest przestępczość w kilku stwierdzeniach: zachowanie przestępcze jest wyuczone, uczenie się zachowania przestępczego ma miejsce w drodze interakcji z innymi osobami w ramach procesu komunikowania się, zasadniczą część uczenia się przestępczego zachowania dokonuje się w grupach pierwotnych. Ponadto zwraca uwagę, że jednostka staje się przestępcą wskutek nadwyżki definicji sprzyjających naruszeniu przepisów prawa nad definicjami niesprzyjającymi naruszeniu prawa. Wskazuje także, że uczenie się zachowania przestępczego obejmuje te same mechanizmy, które występują w przypadku uczenia się każdego innego zachowania, zachowanie przestępcze jest wyrazem ogólnych potrzeb i wartości. Na gruncie tej teorii zachowanie przestępcze wiązać należy z uczeniem się wzorów zachowań przestępczych. E. Sutherland uważał, że zachowania przestępczego nie da się wyjaśnić specyfiką potrzeb sprawcy, który decydując się na takie zachowanie dąży do ich zaspokojenia, ponieważ jest ono wyrazem ogólnych potrzeb i wartości²⁰.

Na podstawie powyższego możemy stwierdzić, że zjawisko przestępczości w ujęciu kryminologicznym charakteryzuje się wielością nurtów i poglądów teoretycznych interpretujących i wyjaśniających poziom i dynamikę popełniania przestępstw, ich strukturę i specyfikę, a zwłaszcza wyjaśniających mechanizmy i przyczyny przestępczości²¹.

W polu badawczym kryminologii przestępstwa seksualne także znajdują swoje miejsce, lecz publikacje na ten temat są nieliczne i poświęcone głównie gwałtom indywidualnym lub zbiorowym dokonywanych na kobietach²². Pewne przyczyny stosowania przemocy seksualnej są takie same jak przemocy w ogóle, inne są specyficzne tylko dla niej²³. Kryminolog w aspekcie przestępstw seksualnych interesuje się przede wszystkim dewiacjami seksualnymi, które posiadają bezpośredni lub pośredni związek z przestępstwem, np. zabójstwo z łubieżności.

¹⁹ Ibidem, s. 71–72.

²⁰ A. Siemaszko, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, s. 88–131; por. B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 1117–1119.

²¹ M. Ciosek, *Psychologia sądowa i penitencjarna*, s. 69.

²² K. Marzec-Holka, *Przemoc seksualna wobec dziecka. Studium pedagogiczno-kryminologiczne*, Bydgoszcz 1999, s. 55.

²³ M. Budyn-Kulik, *Wybrane wiktymologiczne (i psychologiczne) aspekty zgwałcenia*, w: M. Mozgawa (red.), *Przestępstwo zgwałcenia*, Warszawa 2012, s. 245.

Taki rodzaj badań kryminologicznych ustala związek między poziomem dewiacji społecznej – seksualnej a przestępczością²⁴.

W patologii społecznej przyjmuje się, że przestępstwa seksualne (czyny lubieżne) to rodzaj dewiacji społecznej, czyli odchylenie od norm określonych w danej zbiorowości społecznej, obowiązujących ze względu na przyjęte zasady społecznej akceptacji i oceny, a odchylenie to wynika z odrzucenia określonych norm i powoduje swoistą dysfunkcjonalność danej zbiorowości²⁵.

W tym kontekście wydaje się konieczne, aby odnieść się jeszcze do behawiorystycznego²⁶ ujęcia przestępstw seksualnych, na którym również bazuje kryminologia. Istota tego ujęcia polega najogólniej mówiąc na koncentrowaniu się na czynnikach zewnętrznych, czyli na nagrodach i karach, jakimi nasze zachowania są warunkowane. Całokształt oddziaływań pozytywnych i negatywnych porządkuje według trzech rodzajów warunkowania, które zachodzą w przypadku powstawania dewiacyjnych form zachowania seksualnego, czyli wypaczonych odruchów seksualnych²⁷.

Kazimierz Pospiszyl do tych trzech rodzajów warunkowania zalicza:

1. Warunkowanie klasyczne, najprostsze, które ma miejsce wtedy, kiedy bodziec bezwarunkowy (podstawowy w sensie biologicznym, np. głód) poprzez skojarzenie z bodźcem obojętnym przekazuje niejako swą siłę sprawczą temu obojętnemu bodźcowi, czyniąc tym samym z niego bodziec warunkowy.

2. Warunkowanie instrumentalne, które jest bardziej złożone, od klasycznego różni się dwiema zasadniczymi cechami – do jego zaistnienia niezbędna jest spontaniczna aktywność jednostki, podczas gdy do nabywania klasycznych odruchów warunkowych człowieka mogą zmusić warunki zewnętrzne oraz przebiega ono na innym, wyższym poziomie, w którym uwarunkowana staje się reakcja.

3. Warunkowanie społeczne, które nazywane jest również zastępczym, ma miejsce wtedy, kiedy nagroda lub kara nie spotyka bezpośrednio uczącego się, lecz osobę, którą on obserwuje i z którą w większym lub mniejszym stopniu się identyfikuje (np. bohaterowie filmów).

Warto podkreślić, że znajomość ich jest niezbędna zarówno do wyjaśnienia genezy tych dewiacji, jak i przede wszystkim do konstruowania skutecznych programów resocjalizacyjnych²⁸.

²⁴ K. Marzec-Holka, *Przemoc seksualna wobec dziecka. Studium pedagogiczno-kryminologiczne*, s. 56.

²⁵ Ibidem, s. 52.

²⁶ Zob. J. Bobryk, *Behawioryzm*, w: J. Wojnowski (red.), *Wielka encyklopedia PWN*, t. 3, Warszawa 2004, s. 364.

²⁷ K. Pospiszyl, *Przestępstwa seksualne*, Warszawa 2008, s. 20.

²⁸ Ibidem, s. 20–21.

Warunkowaniem klasycznym jesteśmy w stanie wytłumaczyć nieskończone bogactwo najsubtelniejszych doznań erotycznych, czasami bardzo wysublimowanych, jak i najbardziej brutalne i wynaturzone formy zaspokojenia seksualnego. Najszerze zastosowanie ma warunkowanie instrumentalne, które pozwala na prześledzenie interakcji pomiędzy wzajemnymi układami łańcuchów reakcji na odbieranie wzmocnienia – kary bądź nagrody. Znajomość tego warunkowania pozwala wyjaśnić tak ważne zagadnienie w powstawaniu przestępstw seksualnych, jak wpływ fantazji seksualnych na późniejsze realne doświadczenia w tej sferze aktywności. Ostatnia postać warunkowania, czyli warunkowanie zastępcze odgrywa dużą rolę w powstawaniu i utrwalaniu dewiacji seksualnych²⁹.

Należy pamiętać, że można by wymienić jeszcze kilka teorii, które zasługują w dużej mierze na uwagę ze względów merytorycznych, a część ich podstawowych twierdzeń jest nadal aktualna. Współczesne badania naukowe z zakresu patologii społecznej i kryminologii łączą dwie lub więcej teorii w celu wyjaśnienia skomplikowanych zjawisk społecznych zagrażających innym członkom grupy, którzy pozostają w zgodzie z przepisami prawa i normami obyczajowymi.

3. Rola ofiary w genezie przestępstwa

Konieczność szerokiego spojrzenia na zagadnienia związane z badaniem przyczyn przestępstwa zadecydowały o kierunku badań wiktymologicznych³⁰. W literaturze polskiej, jak i światowej traktuje się wiktymologię bądź jako dziedzinę kryminologii, bądź jako samodzielną naukę, której zakres nie sprowadza się tylko do problematyki ofiar przestępstw. W tym drugim przypadku chodzi bowiem o wszelkie formy pokrzywdzenia (przestępstwo, wypadek, choroba, prześladowania religijne, polityczne, rasowe)³¹.

Przestępstwem określamy taki rodzaj działania, który wyrządza szkodę uznaną za naruszenie zasad współżycia i gospodarowania dobrami, i to tych zasad, które są chronione przez prawo. W tym kontekście pojawia się pojęcie sprawcy i ofiary. Czyn przestępny jest zatem wynikiem interakcji bezpośredniej bądź pośredniej między sprawcą i ofiarą. Można zatem powiedzieć, że jest to

²⁹ Ibidem, s. 21–22.

³⁰ Wiktymologia – multidyscyplinarna dziedzina nauki, której zadaniem jest całościowa analiza zjawisk dysfunkcyjnych i zapobieganie nieprawidłowym procesom i zjawiskom, których wynikiem są różnorodne formy pokrzywdzenia. Szeroko zajmuje się problematyką ofiary przestępstwa. Zob. *Wielka encyklopedia PWN*, s. 314.

³¹ B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 1258.

efekt konfliktu interesów polegający na tym, że jedna osoba lub grupa osób w sposób zabroniony prawem atakuje, zagarnia bądź niszczy wartości przynależne, ważne i uprawnione innej osoby bądź grupy³².

Warto zwrócić uwagę, „że o ile nauka o osobie przestępcy rozwinęła się o wiele wcześniej, przechodząc przez różne fazy interpretacji socjologicznych, psychologicznych, genetycznych, o tyle nauka o osobie ofiary jest wciąż jeszcze młodą dyscypliną i dopiero wchodzi w pierwszą fazę diagnostyki i interpretacji opartej na statystycznej inwentaryzacji cech i osób poszkodowanych”³³.

W tym kontekście należy odnieść się jeszcze do pojęcia ofiary. Zdefiniowanie tego pojęcia nie jest zadaniem łatwym, ponieważ w większości ustawodawstw prawnych brakuje określenia tego terminu. Rodzi się także dodatkowa trudność wynikająca z rozbudowanego katalogu źródeł pokrzywdzenia. Jednak należy przyjąć, że ofiara to osoba, która w wyniku jakiegoś zdarzenia doznała krzywd i szkód, czyli została nim pokrzywdzona³⁴.

W rozumieniu Polskiej Karty Praw Ofiary przygotowanej przez Ministerstwo Sprawiedliwości wraz z instytucjami i organizacjami rządowymi i pozarządowymi w 1999 r., ofiarą jest osoba fizyczna, której dobro prawem chronione zostało bezpośrednio naruszone lub zagrożone przez przestępstwo, a także jej najbliżsi³⁵. Widzimy, że ofiara przestępstwa to osoba pokrzywdzona przestępstwem.

Z powyższymi zagadnieniami bezpośrednio łączy się problematyka „winy” ofiary. Dla ustalenia rzeczywistego charakteru zdarzenia, kiedy mowa o przestępstwach seksualnych, duże znaczenie ma zachowanie ofiary, przede wszystkim w kontekście wyrażanej przez nią zgody na odbycie stosunku seksualnego bądź braku tejże zgody³⁶.

Znajdujemy na ten temat wiele opracowań. B. Hołyst wprowadził pojęcie „potencjał wiktymogeny”, przez które rozumie taki system cech jednostki, grupy, makrostruktury społecznej, organizacji instytucjonalnej, organizacji państwowej oraz cech warunków życia, które prowadzą do powstania zagrożenia przestępstwem. Sfery, na których potencjał ten może wystąpić, to m.in.:

1. Cechy kondycji biologicznej osób, np. obniżona sprawność fizyczna. Do tej kategorii należeć będzie także wiek osoby, w znacznym stopniu determinujący możliwości obrony, a w przypadku osób młodych determinujący również świadomość zagrożenia.

³² Ibidem, s. 1259.

³³ Ibidem, s. 1266.

³⁴ M. Kuć, *Wiktymologia*, Warszawa 2010, s. 14.

³⁵ E. Bieńkowska, L. Mazowiecka, *Prawa ofiar przestępstw*, Warszawa 2009, s. 25–26.

³⁶ M. Budyn-Kulik, *Wybrane wiktymologiczne (i psychologiczne) aspekty zgwałcenia*, s. 251.

2. Cechy kondycji psychicznej, które mogą powodować, że osoba staje się ofiarą na skutek braku mechanizmów obronnych.

3. Cechy kondycji społecznej, mogące powodować, że ofiarą staje się osoba, która budzi agresję ze względu na osiągnięty wysoki status społeczny (bądź też jego niski poziom – co w przekonaniu sprawcy gwarantuje bezkarność czynu), pochodzenie i krąg towarzyski.

4. Cechy kondycji ekonomicznej, w której to grupie mieści się posiadanie różnego rodzaju dóbr, dysponowanie możliwościami osiągania wyższego statusu ekonomicznego³⁷.

W odniesieniu do powyższego zagadnienia wydaje się konieczne, by zaznaczyć, że pewne grupy osób są szczególnie predestynowane do roli ofiary przestępstw. Predestynacja ta może być zawiniona i niezawiniona, indywidualna lub spowodowana przynależnością do pewnej grupy społecznej lub zawodowej. Osobami zatem szczególnie narażonymi na niebezpieczeństwo utraty życia, uszkodzenia ciała, napadu rabunkowego są zatem alkoholicy, prostytutki, a także kategoria osób o awanturniczym usposobieniu, mających skłonność do brutalnego i niepomaganego postępowania³⁸.

Warto zauważyć, że związek seksu z przemocą, zwłaszcza w naszym społeczeństwie i kulturze, jest bezsprzeczny. Jedną z teorii głosi, że im większy antagonizm między mężczyzną a kobietą, tym większa tendencja do stosowania przemocy w związku z seksem. Należy jednak podkreślić, że sfera zachowań seksualnych, podobnie jak inne sfery zachowań człowieka, rządzi się pewnymi regułami. W przeciwieństwie jednak do innych sfer zachowania, w tym przypadku konkretyzacja reguł nie jest wyraźnie określona. Mogą one zależeć od wielu czynników kulturowych, środowiskowych czy obyczajowych. W związku z tym może dojść do mylnego odczytania sygnałów wysyłanych przez jedną osobę (bez intencji seksualnej z jej strony) jako sygnału seksualnego, świadczącego o chęci nawiązania jakiejś relacji intymnej czy też odbycia stosunku seksualnego³⁹.

Nie ulega wątpliwości, że formą zawinionego postępowania jest również nieostrożność. Bardzo często ofiary w wyniku braku zachowania środków ostrożności stwarzają odpowiednie warunki do dokonywania przestępstw. Możemy tutaj wyróżnić dwa rodzaje nieostrożności: incydentalną i trwałą. Nieostrożność incydentalna ma miejsce wtedy, kiedy ofiara jednorazowo i przypadkowo stwarza sytuację niebezpieczną dla swojego życia i zdrowia. Natomiast nieostrożność

³⁷ B. Hołyst, *Czynniki kształtujące podatność wiktymologiczną*, Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitencjarne 10 (1979), s. 25–33.

³⁸ B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 1272.

³⁹ E. Bieńkowska, *Wpływ zachowania ofiary na rozstrzygnięcie sprawy o zgwałcenie*, Warszawa 1984, s. 67.

trwała polega na uporczywym sprowadzaniu na siebie niebezpieczeństwa, np. utrzymywanie stałych kontaktów z niebezpiecznym środowiskiem⁴⁰.

W przypadkach zawinionego postępowania ofiary najpoważniejszą grupę stanowi prowokacja. B. Hołyst podkreśla, że „Zakres i formy prowokacji są bardzo różne. Może ona mieć formę bierną lub czynną, a przebieg trwały bądź incydentalny. Uwzględniając czynnik intencjonalności, można odróżnić prowokację świadomą i nieświadomą. Z punktu widzenia moralnych i społecznych kryteriów należy wyróżnić prowokacje mające cechy negatywne, pozytywne lub obojętne”⁴¹.

W literaturze psychologicznej wskazuje się, że „odsłanianie się kobiet” prowokuje potencjalnych napastników do zaczepki, napaści i seksualnego gwałtu. W postępowaniu sądowym o zgwałcenia zbiorowe element prowokacyjnego zachowania ofiary (świadomego bądź nieświadomego) czy też jej lekkomyślność są okolicznościami łagodzącymi dla sprawców⁴².

W przypadku świadomego, jak i nieświadomego przyczynienia się ofiary do przestępstwa seksualnego istnieje problem interpretacji zachowania ofiary przez sprawcę. Chodzi tu przede wszystkim o wyrażenie przez ofiarę braku zgody na odbycie stosunku płciowego. Zachowanie ofiary może błędnie wskazywać, że sprawca nie spotka się z oporem, podczas gdy ofiara w ogóle nie przewiduje przeniesienia się relacji na poziom relacji seksualnej. Ofiara może także wywołać u sprawcy błędne przekonanie, że deklarowany przez nią brak zgody jest jedynie pewnym elementem gry seksualnej, w sytuacji gdy wyraża rzeczywistą wolę ofiary⁴³.

Bardzo ważnym elementem jest fakt, że ofiara może być nieraz na tyle zaskoczona, przestraszona, zdezorientowana czy nawet sparaliżowana, że nie ma czasu lub rzeczywistej możliwości wyrażenia swego sprzeciwu. Powinien on być co do zasady w jakiś sposób, choćby werbalny, uzewnętrzniony. Nie można jednak wykluczyć przypadków, w których ze względu na okoliczności towarzyszące zdarzeniu, celowe będzie odwołanie się do domniemania braku zgody⁴⁴.

Niejednokrotnie zdarzają się sytuacje, że osoba, która stała się przedmiotem czynności wykonawczej o charakterze seksualnym, może sama postrzegać się jako ofiarę zgwałcenia, chociaż obiektywnie nie zostały spełnione znamiona przestępstwa (np. czuje się oszukana, chociaż zachowanie sprawcy nie wypełnia

⁴⁰ B. Hołyst, *Kryminologia*, s. 1274.

⁴¹ Ibidem, s. 1272.

⁴² Ibidem, s. 1273.

⁴³ M. Budyn-Kulik, *Wybrane wiktymologiczne (i psychologiczne) aspekty zgwałcenia*, s. 253.

⁴⁴ J. Warylewski, *Przestępstwa seksualne*, Gdańsk 2001, s. 73.

znamienia podstęp, o którym mowa w art. 197 k.k.⁴⁵). Sytuacja taka może działać również odwrotnie, kiedy to ofiara nie czuje się pokrzywdzona, a obiektywnie rzecz biorąc, zostały zrealizowane znamiona czynu zabronionego⁴⁶.

W tym kontekście należy wspomnieć również o koncepcji ofiary przyśpieszającej przestępstwo, która wyłoniła się w badaniach prowadzonych nad zgwałceniami. Zgwałcenie przyśpieszone ma miejsce wówczas, kiedy ofiara faktycznie (lub tylko w domniemaniu sprawcy) zgodziła się na odbycie stosunku płciowego, lecz w ostatniej chwili wycofała się bądź nie zareagowała dostatecznie silnie na taką propozycję, bądź zachowywała się w sposób, który mógł zostać poczytany jako zaproszenie do stosunku. Można powiedzieć, że jest to koncepcja zawierająca wiele elementów ocennych. Warto zauważyć, że próba udowodnienia, że kobieta sama przyczyniła się do popełnienia przestępstwa seksualnego, jest próbą uwolnienia od winy mężczyzny, co powoduje, że zgwałcenie staje się przestępstwem bez sprawcy i ofiary⁴⁷.

Jednocześnie należy pamiętać, że w licznych przypadkach nie można przypisać ofiarom żadnej winy spowodowania dla własnego życia i zdrowia niebezpieczeństwa. Zachowanie przestępcze nie może być wyjaśnione tylko na podstawie samej analizy cech sprawcy, cech ofiary czy też reakcji obu stron. Wyjaśnienie to wymaga łącznego uwzględnienia wszystkich tych elementów.

Podsumowanie

Związki uczuciowe, aktywność seksualna i zaspokojenie popędu seksualnego mogą rozwijać jednostkę, ale mogą ją też degradować. Biorąc pod uwagę przyjęte obecnie normy zdrowia, aktywność seksualną ocenia się jako patologiczną, gdy człowiek nie odczuwa potrzeb seksualnych i emocji erotycznych stosownie do rozwoju osobowego. Ponadto, gdy odczuwając taką potrzebę, zmierza on do przyjemności erotycznej, ale nie może zredukować napięcia płciowego i zaspokoić swych potrzeb w sposób określony normami praktyki życiowej. Wówczas wykorzystuje innych partnerów i techniki, często wbrew przyjętym normom prawnym, dopuszczając się przestępstwa.

Przestępstwa skierowane przeciwko wolności seksualnej wyjątkowo drastycznie godzą w integralność człowieka, powodując silny uraz psychiczny. Zjawi-

⁴⁵ Art. 197 k.k. § 1. Kto przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem doprowadza inną osobę do obcowania płciowego, podlega karze pozbawienia wolności od lat 2 do 12. Zob. Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., Kodeks Karny (Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553).

⁴⁶ M. Budyn-Kulik, *Wybrane wiktymologiczne (i psychologiczne) aspekty zgwałcenia*, s. 244.

⁴⁷ E. Bieńkowska, *Wiktymologia. Zarys wykładu*, Warszawa 2000, s. 35.

ska przestępcze są wynikiem oddziaływania przeróżnych, możliwych bodźców, i nie sposób generalizować przestępców na podstawie wyłonienia przyczyn takiego czy innego ich zachowania. Klasyfikacja ta jest możliwa jedynie na podstawie rodzaju czynu przestępczego, jakiego sprawca się dopuścił. Niewątpliwie przestępstwa seksualne należy analizować pod względem sposobów ich popełniania.

Natura przestępstwa seksualnego bardziej niż innych rodzajów zachowań łamiących prawo wiąże się przeżyciami wewnętrznymi człowieka, o wiele trudniej tę formę zachowania przestępczego zracjonalizować niż np. kradzież, zabójstwo czy agresję. Jeżeli uzna się za prawdę twierdzenie, że zachowanie człowieka zależy od tego, jakim on sam jest i od tego jak zachowuje się jego otoczenie, to wówczas uznaje się również za niemożliwe wyjaśnienie zachowania sprawcy bez analizy zachowania ofiar i odwrotnie.

FACTORS AFFECTING SEX CRIMES

(SUMMARY)

Criminological or victimological aspects of sex crimes cover a broad spectrum of issues. This results from the fact that the problem is not uniform. This study presents various criminological theories common to all kinds of crimes, particularly sex crimes, and shows the role of the victim in the origin of a crime and defines a sexual crime itself. Crimes against sexual freedom are particularly harmful to a person's integrity, resulting in serious mental trauma. Crimes are committed as a result of a mixture of numerous stimuli and no generalisations can be made by identifying one or another type of common behaviour. In an attempt to determine the real nature of an incident, it is very important how the victim behaved, mainly in terms of whether she consented to the sexual intercourse or not. Criminal behaviour cannot be explained only by analysing the characteristics of the perpetrator, the victim or the reactions of both parties. In order to provide an explanation, one has to analyse all of these elements together.

DIE BEDINGTHEIT VON SEXUALDELIKTEN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die kriminologischen und viktimologischen Aspekte von Sexualverbrechen umfassen ein außergewöhnlich breites Spektrum von Fragestellungen. Dieses ergibt sich aus der Tatsache, dass bereits die Erscheinungsform nicht einheitlich ist. Die vorliegende Abhandlung stellt bestimmte gemeinsame kriminologische Theorien für alle Arten von Delikten vor - unter besonderer Berücksichtigung von Sexualdelikten, zeigt die Opferrolle bei der Deliktsgenese auf und definiert ferner den Begriff des Sexualdelikts selbst. Delikte, die sich gegen die sexuelle Selbstbestimmung richten, bewirken einen außerordentlich drastischen Einfluss auf die Integrität des Menschen und ziehen ein tief greifendes Trauma nach sich. Die Erscheinungsformen der Kriminalität sind das Ergebnis von verschiedenartigen Einwirkungen aller möglichen mannigfaltigen Reize und lassen es nicht zu, auf der Grundlage einer Ursachenzusammenstellung für das eine oder andere Verhalten des

Täters diesem gegenüber Verallgemeinerungen anzustellen. Bei Sexualdelikten hat, um den tatsächlichen Ereignischarakter festlegen zu können, das Verhalten des Opfers eine große Bedeutung, vor allem im Zusammenhang mit seiner Zustimmung bzw. seiner mangelnden Zustimmung zum Vollzug des Geschlechtsverkehrs. Das kriminelle Verhalten darf nicht allein auf Grundlage einer ausschließlichen Analyse des Täterverhaltens, der Opfermerkmale oder auch der beiderseitigen Reaktionen erklärt werden. Eine diesbezügliche Erklärung muss eine zusammenfassende Berücksichtigung aller dieser Elemente in sich vereinen.

Andrea Colorio

Center for Interdisciplinary Studies in Economics, Psychology and Social Sciences (CISEPS)
University of Milan-Bicocca & PMAB Law Firm

Diritto cinese e cultura giuridica europea: „nuove” prospettive per il diritto del business?

Słowa kluczowe: prawo rzymskie, prawo greckie, prawo chińskie, prawo biznesu, prawa rzeczowe, rzeczowe zabezpieczenia wierzytelności.

Key words: Roman Law, Greek Law, Chinese Law, Business Law, Real Rights, Real Securities.

Schlüsselworte: Römisches Recht, Griechisches Recht, Chinesisches Recht, Businessrecht, Sachenrecht, Realsicherheiten.

1. Alle origini del diritto cinese: tradizione asiatica e architettura giuridica romanistica

Il diritto cinese moderno affonda le proprie radici nella storia millenaria della Cina. La sua stessa attuale strutturazione, in particolare, risente ancora in maniera non indifferente dell'influenza di alcune fondamentali opere giuridiche realizzate a partire dall'inizio della seconda metà del primo millennio a.C.¹: il famoso *Classico delle leggi* di Li Kui, innanzitutto, che risale alla fine del V secolo a.C., le *Leggi della dinastia Qin*, concepite nell'ultimo periodo del III secolo in

Adres/Adresse/Anschrift: dr Andrea Colorio, Center for Interdisciplinary Studies in Economics, Psychology and Social Sciences (CISEPS), University of Milan-Bicocca & PMAB Law Firm, ul. Alto Adige 40, 39100 Bolzano/Bozen, Italy, andreacolorio@yahoo.it

¹ Cfr. in proposito C. Ciotola, *La presenza del diritto romano negli ordinamenti giuridici attuali*, in B. Coccia (a cura di), *Il mondo classico nell'immaginario contemporaneo*, Roma 2008, sul punto a p. 63.

sostituzione del *corpus* legislativo precedentemente vigente, dopo l'unificazione dell'Impero del 221 a.C., ed infine le *Leggi della Grande Dinastia Quing*, di non inferiore importanza per lo sviluppo delle basi scritte della tradizione giuridica cinese².

Queste tre opere hanno profondamente plasmato la struttura del sistema giuridico della Cina moderna³, determinando molti dei tratti che tuttora si riscontrano in un diritto il quale soltanto a partire dalla metà del diciannovesimo secolo iniziò realmente a confrontarsi con gli impulsi culturali provenienti dall'Occidente. Ciò, anzitutto, perché solamente a seguito di alcune sconfitte militari contro la Gran Bretagna, nella guerra dell'oppio (1839–1842), e contro il Giappone, nella guerra sino-giapponese (1894–1895), la tradizionale fiducia dei cinesi nella superiorità assoluta della propria civiltà rispetto alle altre cominciò materialmente a sgretolarsi e si rese evidente, anche ai loro occhi, che la Cina non costituiva più la nazione più avanzata al mondo e doveva cominciare a “guardarsi intorno”⁴; parallelamente, la nuova borghesia liberale che gradualmente aveva iniziato a svilupparsi in conseguenza delle nuove aperture commerciali imposte alla Cina a seguito della sconfitta nella guerra dell'oppio iniziò a rendersi più pressante nelle richieste di nuove leggi civili e commerciali in grado di tutelare maggiormente la propria nuova condizione sociale⁵. D'altro canto, se, da un lato, il massiccio afflusso di nuovi prodotti sul mercato cinese aveva dato origine ad un meccanismo di sostanziale disintegrazione del sistema economico rurale di stampo tradizionale⁶, dall'altro, la stessa introduzione di spunti culturali occidentali che, per molti aspetti, si ponevano in netto contrasto con i principi della tradizione etico-filosofica confuciana⁷, non poteva che favorire lo sgretolamento di una concezione del mondo che sino ad allora non era stata posta in discussione.

Tutto ciò, unitamente alla generale situazione di gravissima crisi in cui l'Impero oramai versava, rese evidente la necessità di un profondo rinnovamento

² In argomento rimando anche alle interessanti considerazioni di D. Gaurier, *Le Droit, remède pour les barbares: la réception du droit dans la Chine ancienne*, *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* 45 (1998), pp. 31–60.

³ In tal senso si vedano le considerazioni di Wang Zhenmin, *The Roman Law Tradition and Its Future Development in China*, *Frontiers of Law in China* 1 (2006), pp. 72–78.

⁴ Al riguardo, rimando a quanto scrive Chen Lei, *The Historical Development of the Civil Law Tradition in China: a Private Law Perspective*, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 78 (2010), pp. 159–181, sul punto a p. 161.

⁵ Come sottolinea ancora Chen Lei, *The Historical Development of the Civil Law Tradition in China*, pp. 161–162, che rimanda, sulla questione, a J.K. Fairbank, *The Cambridge History of China*, vol. 10 (*Late Ch'ing 1800–1911*), Cambridge 1978, e a M. Cameron, *The Reform Movement of China 1898–1912*, Londra 1973.

⁶ Cfr. Zhang Jinfan, *On the Quing Civil Law (Quingdai minfa zonglun)*, Pechino 1998, p. 239.

⁷ Sulla quale rimando in particolare a Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Pechino 2002.

istituzionale e, soprattutto, di un nuovo ordinamento giuridico. Così, nei primissimi anni del Novecento l'apparato imperiale, che voleva in primo luogo cercare di salvare il proprio potere⁸, decise l'istituzione di una speciale commissione di studio, guidata da Shen Jiaben⁹ e Wu Tingfang¹⁰, volta alla riforma ed al rinnovamento del locale sistema giuridico nell'ottica di un sistematico approfondimento della conoscenza degli ordinamenti giuridici di stampo europeo¹¹, che portò, in primo luogo, un fortissimo interesse per il diritto romano, percepito dai cinesi come la sola ed unica fonte storica degli ordinamenti di matrice occidentale, così diversi dai sistemi orientali.

Stando a quanto sostengono gli stessi studiosi asiatici, si trattava di una conclusione che gli interpreti cinesi avevano tratto già in precedenza dalle narrazioni di coloro che per primi, dall'Europa, erano giunti in Asia ed avevano iniziato a descrivere e raccontare tratti della cultura occidentale e, pur parzialmente, del suo patrimonio giuridico: costoro erano innanzitutto i Gesuiti, tra cui spiccano nomi quali quello di Giulio Aleni¹² e Matteo Ricci¹³, ma non si possono dimenticare anche i numerosi missionari protestanti, come Karl Friedrich August Gützlaff¹⁴, che si spinsero sino ai lontani confini dell'Impero Cinese.

Vero è che fu probabilmente in forza dell'incredibile impulso culturale che i cinesi sin da subito percepirono nel diritto romano che esso iniziò a divenire oggetto di uno studio molto approfondito e, soprattutto, di grandissimo rispetto da parte del mondo accademico e culturale cinese. Tale tendenza, inoltre, può essere ricollegata altresì ad un tentativo di seguire il modello operativo del vicino Giappone¹⁵,

⁸ In tal senso rimando sempre a Chen Lei, *The Historical Development of the Civil Law Tradition in China: a Private Law Perspective*, p. 163 ("essentially this legal reform was a shrewd effort by the Qing rulers to save their reign").

⁹ Cfr. in proposito Li Guilian, *Shen Jiaben Zhuan* (Biografia di Shen Jiaben), Pechino 2000, ma anche J. Bourgon, *Shen Jiaben et le droit chinois à la fin des Qing*, Thèse de doctorat, Parigi 1994.

¹⁰ Quest'ultimo era un ex ambasciatore cinese negli Stati Uniti.

¹¹ Si veda, in proposito, l'editto imperiale del 6 aprile 1902, *Guanxu chao donghualu* (Cronache del regno dell'imperatore Guanxu), Pechino 1958, rist. 1984, p. 4864, cui rimandano Li Guilian e Wang Zhiqiang: 1902 (*La 28e année du règne de Guangxu*) Centenaire du droit chinois, in X.Y. Li-Kotovtchikhine (a cura di), *Les sources du droit et la réforme juridique en Chine*, Actes du Colloque International des 7 et 8 Octobre 2002, Palais du Luxembourg, Parigi 2004, pp. 121-122.

¹² Su cui, in lingua inglese, si veda B. Hung-Kay Luk, *A Study of Giulio Aleni's „Chih-fang wai chi”*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 40 (1977), pp. 58-84.

¹³ Cfr. al riguardo P.M. D'Elia, *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, vol. 3, Roma 1942.

¹⁴ Traggo queste ultime considerazioni dall'interessante contributo di Xue Jun, *Il diritto romano in Cina*, articolo che ho potuto visionare sul sito internet della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Trento, all'indirizzo <http://www.jus.unitn.it/cardoza/Review/2006/Jun.pdf>.

¹⁵ Sul punto, si vedano ad esempio le considerazioni di Chang Hanchu, *The Legal History of Contemporary China (Zhongguo Jindai Fazhishi)*, Hong Kong 1973, pp. 283-286.

nel quale, negli ultimissimi anni del diciannovesimo secolo, era stato promulgato un codice civile direttamente improntato al modello romanistico¹⁶.

Preso a modello, attraverso il doppio tramite giapponese e tedesco, per il progetto di creazione di un primo Codice Civile – fallito, nel 1911, a seguito del crollo della dinastia Qing – a partire dal secondo decennio del XX secolo il diritto romano divenne materia obbligatoria nelle Università cinesi e costituì l'elemento di riferimento anche per la realizzazione, riuscita questa volta, di un nuovo Codice, che i cinesi portarono a compimento tra il 1929 ed il 1931. E tuttavia, pur alla luce della grandissima importanza formale di un simile progetto per l'Ordinamento cinese, questo Codice non riuscì ad imporsi realmente¹⁷; sin dalla sua entrata in vigore, infatti, esso si trovò a scontrarsi con pratiche e convenzioni sociali fortissimamente radicate nella società cinese, la quale recepì i nuovi principi solo in parte e quasi esclusivamente nell'ottica della formazione dei nuovi giuristi, e non nel quadro di una reale applicazione giurisprudenziale.

A partire dal 1949, inoltre, e perlomeno sino al 1979, la situazione politica della Cina comunista portò alla materiale obliterazione del diritto precedentemente in vigore e, con essa, al sostanziale accantonamento del riferimento esplicito al diritto romano, la cui tradizione giuridica, peraltro, mantenne una certa influenza per il tramite del diritto sovietico¹⁸.

2. Un nuovo diritto per sostenere lo sviluppo economico: business e diritto romano

Il diritto romano è stato ripreso in maniera diretta, in Cina, solo in anni assai recenti, nella prospettiva solo apparentemente contraddittoria di una sua ampia utilizzazione ai fini dello sviluppo di un sistema giuridico più moderno¹⁹ ed al passo con i tempi e la nuova realtà internazionale, in forza dell'idea che esso costituisca il fondamento unico della cultura giuridica occidentale.

¹⁶ In argomento si veda, in particolare, E. Montanari, *Occidentalizzazione e ricezione del diritto romano in Giappone*, Iura Orientalia 1 (2005), pp. 201–205, articolo reperibile anche online al sito internet http://www.iuraorientalia.net/IO/IO_01_2005/V_02.pdf.

¹⁷ In tal senso cfr. Chen Lei, *The Historical Development of the Civil Law Tradition in China*, p. 173.

¹⁸ Il diritto sovietico, infatti, era in una certa misura riconducibile alla tradizione romanistica, come osserva ancora Chen Lei, *The Historical Development of the Civil Law Tradition in China*, p. 175, che, al riguardo, richiama le considerazioni di J. Quigley, *Socialist Law and the Civil Law Tradition*, American Journal of Comparative Law 37 (1989), pp. 784–786.

¹⁹ In linea generale, sul tema, si veda l'interessante volume curato da L. Formichella, G. Terracina, E. Toti, *Diritto cinese e sistema giuridico romanistico: contributi*, Torino 2005.

Il momento più rilevante, nel quadro della nuova valorizzazione del diritto romano da parte della scienza del diritto cinese, ha coinciso con un famoso Congresso internazionale, svoltosi a Pechino nel 1994, dal titolo *Diritto romano, diritto cinese e codificazione del diritto civile*, organizzato anche grazie alla collaborazione dell'Università di Tor Vergata, che sin dal 1989 ha svolto un ruolo fondamentale nella riscoperta del diritto romano; ciò anche attraverso una serie di accordi, inizialmente coordinati con il Prof. Jiang Ping, al tempo Rettore dell'Università della Cina di Scienze Politiche e Giurisprudenza di Pechino, che hanno gradualmente permesso a studiosi cinesi di perfezionarsi in diritto romano in Italia²⁰.

Con la costruzione ed il lento progredire di un nuovo ordinamento cinese adeguato a sostenere le riforme e, più in particolare, a supplire alle necessità teoriche e pratiche connesse con lo sviluppo di nuovo sistema economico, si è gradualmente iniziato a ritenere che il diritto romano possa effettivamente costituire, per la Cina, da un lato un "mezzo finalizzato alla comprensione dei meccanismi di gestione dell'economia o di prevenzione o risoluzione di controversie in materia civile ed economica propri di alcuni paesi occidentali", dall'altro, soprattutto, una "solida fonte per l'ispirazione a criteri di equità, di giustizia e di tutela dei diritti"²¹.

Non si deve dimenticare che, nella visione cinese tradizionale, di stampo confuciano²², non è accolta l'idea che tutti i soggetti siano uguali di fronte alla legge, potendo trattamenti disuguali essere giustificati, ad esempio, sulla base dell'appartenenza a diverse classi sociali, il che determina, ancora oggi, un'inevitabile limitazione al consolidamento dei principi di trasparenza, delle regole del giusto processo, del concetto di indipendenza dei giudici e del controllo giurisdizionale²³. Con riferimento a questo secondo aspetto, alcuni elementi sono stati

²⁰ Cfr. in proposito G. Terracina, *I contributi del diritto romano nel panorama giuridico cinese attuale*, articolo reperibile online al sito internet http://www.ulisseweb.eu/pdf/building_the_future/Giuseppe_Terracina.pdf.

²¹ Così G. Terracina, *I contributi del diritto romano*, che si esprime con considerazioni di grande interesse sulla questione.

²² Una visione che, peraltro, talora è stata erroneamente associata ad un totale rigetto del "diritto" in quanto tale (*fa*), in favore del "rito" (*li*). In proposito P. Farah, *L'influenza della concezione confuciana sulla costruzione del sistema giuridico e politico cinese*, in: G. Bombelli, B. Montanari, *Identità europea e politiche migratorie*, Milano 2008, p. 209, scrive che, più semplicemente, il confucianesimo riteneva che il diritto dovesse trarre la sua "fonte primaria nei li e nei »sentimenti umani« (renqing), ovvero nel richiamo a valori umanitari e solidaristici. Un'eventuale controversia non deve essere sanata sulla base delle regole stabilite dal diritto, ma valutando il caso concreto, tenendo conto delle relazioni personali esistenti tra le parti coinvolte, e con la partecipazione attiva di soggetti esterni (quali familiari, amici, conoscenti, colleghi di lavoro) che sono potenzialmente utili per porre rimedio al disaccordo".

²³ Cfr. ancora, in tal senso, le interessanti considerazioni di P. Farah, *L'influenza della concezione confuciana sulla costruzione del sistema giuridico e politico cinese*, pp. 193-226, sul punto

valorizzati più di altri nell'ambito della riscoperta della prospettiva storico-giuridica del diritto romano: profonda attenzione è stata dedicata, in particolare, al significato stesso dell'idea di codificazione insita nel diritto romano, in quanto espressione della razionalità di tale sistema ed in quanto elemento di allontanamento dall'empirismo giuridico, nell'ottica, tra l'altro, di un'adeguata valorizzazione del ruolo del giurista²⁴.

In verità, però, la massima utilità della riflessione sulle questioni chiave del diritto romano è stata identificata, come si accennava, nel ruolo che tali temi possono giocare in ordine alle più importanti ed attuali tematiche economico-giuridiche legate alla scoperta, da parte della Cina, del nuovo mondo del *business*.

E' in una simile prospettiva, anzitutto, che la profonda riflessione romanistica intorno ai temi dell'equità e della giustizia è stata presa in considerazione dai giuristi cinesi rispetto alla possibilità di analizzare ed applicare i principali meccanismi dell'economia di mercato alla maniera oggettiva propria del diritto naturale. Non diversamente, la speciale attenzione del diritto romano a specifici aspetti di teoria del diritto privato ha destato un profondo interesse nell'ottica delle concrete necessità di sviluppo, in Cina, di nuovi rapporti economico-sociali basati su un'equilibrata limitazione del grado di autonomia privatistica²⁵ del singolo cittadino rispetto ai limiti imposti dall'intervento diretto dello Stato in diverse materie.

Oltre a ciò, il tema della libertà contrattuale, per come esso emerge nel diritto romano, è risultato di particolare rilevanza con riferimento alla possibilità di attuare forme concrete di liberazione della persona, fisica e giuridica, rispetto a specifiche condizioni legate ai rapporti giuridici sviluppati nell'ambito dell'economia pianificata²⁶.

pp. 211–212, il quale è del parere che, sebbene non si possa negare, in certa misura, l'applicazione, in Cina, di principi per certi versi vicini al nostro principio d'equità, tale forma di equità non vada sempre di pari passo con l'ideale della giustizia sostanziale: a detta di Farah, infatti, essa sarebbe talora utilizzata dai giudici come mezzo o giustificazione per disapplicare determinate norme attraverso interpretazioni estensive e senza freni che talora rischiano di mettere a rischio la certezza del diritto.

²⁴ Come sottolineato da G. Terracina, *I contributi del diritto romano*.

²⁵ E' interessante soffermarsi sul fatto che, recentemente, si è iniziato a parlare di vere e proprie preoccupazioni di natura "umanistica" – legate ad una maggiore tutela della libertà e della dignità dei cittadini – che dovrebbero, di fatto, informare i nuovi valori e principi sviluppati in ambito giusprivatistico; si è evidenziato, al riguardo, che tali preoccupazioni non negherebbero l'autonomia privata, ed anzi ne permetterebbero una realizzazione più completa. In tal senso, cfr. Wang Liming, *Civil Law: Its Humanistic Concerns*, *Social Sciences in China* 23 (2012), n. 3, p. 55.

²⁶ Sul punto, cfr. ancora le considerazioni di G. Terracina, *I contributi del diritto romano*.

3. Il diritto romano quale unica origine culturale dei diritti europei: un'idea da rivedere

Dell'influenza del diritto romano sul processo di codificazione in Europa, della sua importanza agli specifici fini di cui si è detto e, in particolare, del valore, attualissimo, dello studio di tale materia a diversi livelli non si può affatto dubitare, sicché non appare necessario, in questa sede, soffermarsi su tale argomento²⁷.

Ciò detto, va tuttavia temperato l'assunto secondo il quale il diritto romano costituirebbe l'origine culturale unica dei principali diritti europei. E', invero, oramai da accogliere l'idea che le pratiche del Mediterraneo antico e, più in particolare, le pratiche del mondo greco, oltre ad avere avuto e ad avere tutt'oggi un valore enorme dal punto di vista culturale, abbiamo svolto un ruolo non indifferente nella costruzione della cultura giuridica europea ed oggi offrano spunti di rilievo per la sua ricostruzione critica.

Anche tralasciando alcuni fondamentali aspetti alfabetici²⁸ e linguistici²⁹, può dirsi universalmente riconosciuto il fatto che lo studio storico della civiltà greca antica sia di valore paradigmatico per la nostra moderna cultura occidentale, la quale si fonda su alcune delle conquiste capitali che essa ci ha tramandato³⁰. Nelle sue componenti

²⁷ In proposito rimando alle considerazioni di C. Ciotola, *La presenza del diritto romano negli ordinamenti giuridici attuali*, p. 43 e ss.

²⁸ Non si può dimenticare che l'alfabeto greco – a propria volta un adattamento innovativo (grazie alla fondamentale *introduzione* o meglio, grazie ad una *applicazione sistematica* delle vocali, come precisato ad esempio da G. Boffa, *La genesi dell'alfabeto greco come rapporto fra "maestro" ed "allievo"*, Studi di Antichità 10 (1997), pp. 233–254) di un precedente "alfabeto matrice" fenicio di origine ugaritica, se si vuol seguire la più verosimile tra le teorie sulla questione – ha dato origine agli altri due principali alfabeti europei, il latino ed il cirillico. Nella sua variante euboico-calcidese, in particolare, l'alfabeto greco riuscì ad espandersi, attorno all'VIII secolo a.C., sino alla *Magna Graecia*, evolvendosi poi nell'alfabeto latino; ciò avvenne, con ogni probabilità, grazie ad un prezioso doppio tramite: quello dei calcidesi di Cuma, anzitutto, che portarono su suolo italico il loro alfabeto, e quello degli etruschi, poi, che lo adottarono per la propria lingua e gradualmente lo trasmisero ai romani. Ugualmente, come detto, anche l'alfabeto cirillico si formò, a partire dal IX secolo d.C., sulla base dell'alfabeto greco: più precisamente, esso deriverebbe dall'alfabeto glagolitico, creato, forse nel suo prototipo, da Costantino il Filosofo (Cirillo), grazie all'utilizzo di segni grafici derivati dalla scrittura greca bizantina maiuscola, nonché mediante l'impiego di altri segni di origine varia. In tal senso, cfr. le considerazioni di R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa*, Bari 1991, p. 115.

²⁹ Com'è noto, la lingua greca ha giocato un importantissimo ruolo nello sviluppo della moderna cultura occidentale: il nome stesso dell'*Europa*, sulla cui controversa etimologia non è possibile soffermarsi in questa sede, testimonia in maniera inequivocabile l'apporto fondamentale della cultura greca rispetto alla nostra moderna società occidentale. Come ricorda, infatti, G.D. Babiniotis, *A Diachronic View of the Greek Language*, in un articolo di grande interesse ad oggi consultabile online all'indirizzo internet <http://www.babiniotis.gr/wmt/webpages/index.php?lid=2&pid=7&catid=M&aprec=20.html>, i campi del sapere all'interno dei quali il contributo diretto della lingua greca risulta evidente sono moltissimi, differenziati e senz'altro ancora da approfondire.

³⁰ In tal senso, cfr. A. Biscardi, *Diritto greco e scienza del diritto*, in: E. Cantarella, A. Maffi (a cura di), *Scritti di diritto greco*, Milano 1999, p. 152.

filosofiche, poetico-letterarie, artistiche e storiche, in particolare, la cultura greco-romana è stata oggetto, soprattutto a partire dal Rinascimento, di un approfondimento vastissimo da parte del mondo culturale europeo, che ne è stato influenzato in maniera eccezionale. Come si è efficacemente osservato, “quando la civiltà occidentale iniziò a risorgere e a ristrutturarsi, lo fece principalmente attraverso la riscoperta di Roma e della Grecia. La mente europea, dopo l’oscurità del Medioevo, fu risvegliata e stimolata dalla riscoperta delle civiltà classiche. Altri fattori hanno sicuramente contribuito a far procedere in questa direzione, ma nessun altro elemento è stato così forte e vario. Questo processo è iniziato all’incirca nel XII secolo e si è sviluppato fino ad arrivare ai secoli XV–XVII, in cui l’Europa occidentale si rifà agli ideali, al pensiero e alle arti delle antiche civiltà greca e latina, assimilandole, imitandole, in parte adattandole ad altri mezzi, in parte creando una nuova espressività, uno stimolo potente da cui è nata la moderna civiltà”³¹.

Non meno vero, tuttavia, come si diceva, è che in parallelo anche l’approfondimento tecnico-giuridico di tale complesso contesto culturale, in particolare nei suoi aspetti sociali ed economici, ha svolto un ruolo ed ha tuttora un immenso valore per la società occidentale³², ad oggi non ancora sufficientemente approfondito.

Va preliminarmente chiarito, al riguardo, che un simile campo di studio può essere efficacemente indicato con la dizione “diritto greco” (o eventualmente “diritto ellenico”), che è quella che ancora oggi viene adottata presso l’Università degli Studi di Milano, ove è più che mai vivo l’insegnamento di questa disciplina; altre dizioni, come quella storica “diritto attico” e quella, più recente, “diritti greci”, risultano a mio avviso meno efficaci. Contro la prima gioca, in particolare, la necessità di non avallare un approccio eccessivamente *atenocentrico*, approccio che, pur se giustificato perlomeno in parte dalla preponderanza quantitativa, nel mondo greco, del materiale epigrafico e letterario di provenienza attica, è oramai di fatto sorpassato. Quanto alla seconda, non la si esclude certo per voler obliare il valore dell’apertura degli studi giusgreco-cistici all’approfondimento di materiale proveniente da realtà della Grecia anche lontane dall’influsso diretto dell’egemonia ateniese³³: pur se di per sé corretta, essa viene evitata in conside-

³¹ Così N. Conomis, *L’apporto della Grecia antica alla formazione dell’identità culturale europea*, discorso tenuto in qualità di Segretario Generale dell’Accademia di Atene in occasione del *II Forum Civile Euromed*, svoltosi a Napoli il 12, 13 e 14 dicembre 1997, rintracciabile attraverso il sito internet della Fondazione Mediterraneo, <http://www.euromedi.org.html>.

³² Tale posizione è espressa da A. Maffi, *Gli studi di diritto greco*, *Etica & Politica/Ethics & Politics* 9 (2007), 1, pp. 11–24.

³³ Il riferimento è, in particolare, alla città cretese di Gortina, sul cui diritto, nel quadro più generale del diritto greco si veda, in lingua italiana, quantomeno l’importante contributo di U.E. Paoli, *L’antico diritto di Gortina*, in: *Altri studi di diritto greco e romano*, Milano 1976, p. 481 e ss. Più in

razione della sostanziale unitarietà dei principi sottesi alle diverse normative positive esistenti nelle *poleis* greche, unitarietà che l'ampliamento della prospettiva dell'indagine giusgrecoistica non sembra avere contraddetto, e che mi porta a credere che "diritto greco" resti ancora la dizione più appropriata a rappresentare quel mondo di prescrizioni e consuetudini, ancora in buona parte da esplorare, che lo studio dell'antichità ellenica ci propone³⁴.

Tornando dunque alla questione in discussione, si diceva che il valore del diritto greco nel quadro della genealogia giuridica europea è tale da smentire l'idea secondo la quale le radici culturali romane sarebbero l'unica fonte effettiva dei principali diritti europei e, in buona sostanza, l'unico riferimento che una valida ricostruzione storico-giuridica della loro attuale struttura debba tenere in considerazione. Un simile assunto trova conferma, in prima istanza, nell'apporto indiretto, rispetto ai diritti europei, esercitato dal diritto greco per il tramite stesso del diritto romano, in forza dell'influenza del primo nei confronti di quest'ultimo.

Non è forse questa la sede più opportuna per rievocare estesamente una polemica che negli ultimi anni ha visto contrapporsi, nel mondo dei giusromanisti, teorie di segno contrario; è senz'altro sufficiente, invece, a sostegno della tesi che qui si porta avanti, rimandare alle importanti linee interpretative di autori come Remo Martini. Questo studioso³⁵ ha elencato alcune delle analogie tra il diritto romano ed il diritto greco che possono portare a ritenere che il primo non sia stato

generale, cfr. F. Bücheler, E. Zitelmann, *Das Recht von Gortyn*, Francoforte s. M. 1885; J. Simon, *Zur Inschrift von Gortyn*, Vienna 1886; J. Kohler, E. Ziebarth, *Das Stadtrecht von Gortyn und seine Beziehungen zum gemeingriechischen Rechte*, Gottinga 1912; R.R. Metzger, *Untersuchungen zum Haftungs- und Vermögensrecht von Gortyn*, Basilea 1973; R.F. Willets, *The Law Code of Gortyn*, Berlino 1967.

³⁴ Una posizione simile viene accolta, in un importante intervento sul punto, da uno dei massimi giusgrecoisti contemporanei, G. Thür, *Die Einheit des "Griechischen Rechts". Gedanken zum Prozessrecht in den griechischen Poleis*, *Etica & Politica/Ethics & Politics* 9 (2007), 1, pp. 25–54, in cui è riassunto il contenuto di quest'annosa *querelle*, a partire dalla recensione di Moses Finley al famoso volume *The Greek Law of Sale* di Pringsheim (Weimar 1950) sino alle più recenti considerazioni di M. Gagarin contenute nel *Companion of Ancient Greek Law* del 2005. La tesi di quest'ultimo studioso, il quale riconosce unitarietà al diritto greco solo dal punto di vista processuale, e non già sostanziale, è stata più recentemente criticata da H. Barta (*"Graeca non leguntur"? Zu den Ursprüngen des europäischen Rechts im antiken Griechenland*, Bd. 1, Wiesbaden 2010, p. 198 e ss.), che, giustamente a mio avviso (cfr. anche l'opinione, al riguardo, di A. Maffi, *Recensione a H. Barta, "Graeca non leguntur"? Zu den Ursprüngen des europäischen Rechts im antiken Griechenland*, *Dike*, *Rivista di Storia del diritto greco ed ellenistico* 12/13 (2009–2010), sul punto alle pp. 355–356, peraltro molto critico rispetto al volume di Barta) sottolinea l'incongruenza di un diritto dissimile dal punto di vista sostanziale ed invece simile dal punto di vista processuale.

³⁵ Cfr. R. Martini, *Diritto romano e 'diritto greco' (un'esperienza didattica e di ricerca: bilancio provvisorio)*, articolo che riproduce, con qualche modifica, il testo di una comunicazione destinata agli Atti del Seminario dell'Istituto di Diritto romano dell'Università Complutense di Madrid (*Seminarios Complutenses de Derecho Romano* 13 (2001), pp. 175–184) ed al momento pubblicato online al sito internet, <http://www.dirittoestoria.it/iusantiquum/articles/Martini-Diritto-romano-Diritto-greco.html>.

impermeabile rispetto alle spinte provenienti dal bacino culturale nel quale il secondo si era sviluppato. Sin dall'epoca delle XII tavole³⁶ Martini sottolinea alcuni importanti parallelismi tra i due sistemi, a partire dalla relazione esistente tra la *provocatio ad populum* romana e l'*epheasis* soloniana, introdotta ad Atene già nel 594–593 a.C., ma anche una serie di sostanziali analogie tra norme decemvirali romane e leggi soloniche, che risultano attestate già da Gaio in due testi del Digesto (10, 1, 13 sull'*actio finium regundorum* e 47, 22, 4 in materia di *collegia*), così come, ancora, gli apparenti collegamenti, da un lato, tra la *sponsio* romana e la terminologia promissoria che sarebbe rinvenibile nel diritto di Gortina, e dall'altro tra la *adrogatio*³⁷ ed il testamento-adozione ateniese. In ambito strettamente contrattuale, poi, Martini si sofferma sulla recezione concettuale, da parte del diritto romano, dell'idea greca di *synallagma*, che già nel pensiero aristotelico alludeva ad una concezione del contratto fondata sulla reciprocità e sulla bilateralità delle prestazioni³⁸.

Del resto, Remo Martini segue la linea tracciata dal grandissimo giusromani-sta e giusgreco Arnaldo Biscardi, suo Maestro, che, pur in un'ottica parzialmente differente³⁹, aveva già individuato e ribadito alcune chiare influenze delle istituzioni greche sul diritto romano: dall'ambito della filiazione illegittima alla materia dotale, dalle trattative negoziali al prestito marittimo, sino, poi, al contesto del diritto ipotecario. Quest'ultimo, in particolare, conferma senz'altro la tesi che qui si sta portando avanti: si pensi, ad esempio, a come la dizione latina *hypotheca* abbia direttamente recepito⁴⁰ il greco ὑπθήκη, decisamente impostosi, nello stesso mondo romano, rispetto alla formulazione *pignus conventum*; si pensi,

³⁶ Su cui si veda anche R. Martini, *XII Tavole e diritto greco*, Labeo 45 (1999), pp. 20–37.

³⁷ A propria volta una forma di testamento-adozione che aveva luogo dinanzi ai comizi curiati e, dunque, solo due volte all'anno, nelle occasioni cioè in cui i comizi venivano solennemente convocati.

³⁸ Sulla questione cfr. C. Pelloso, *Le origini aristoteliche del συνάλλαγμα* di Aristone, in: L. Garofalo (a cura di), *La compravendita e l'interdipendenza delle obbligazioni nel diritto romano*, I, Padova 2007, pp. 3–100.

³⁹ Per comprendere la quale è imprescindibile leggere il meraviglioso articolo *Diritto greco e scienza del diritto*, ora contenuto nella raccolta curata da Eva Cantarella e Alberto Maffi per Giuffrè, Milano 1999. Si tornerà sulla questione nel paragrafo successivo.

⁴⁰ In un'ottica parzialmente differente e da un punto di vista strettamente linguistico, può essere interessante richiamare alcune osservazioni di G. Xanthakis-Karamanos, *The Reception of Greek in Contemporary English*, il cui testo è attualmente consultabile online all'indirizzo internet, http://www.hellotia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=253&Itemid=74, la quale, in un recente saggio che riproduce il discorso tenuto in occasione del primo simposio internazionale dal titolo *Reviving the Delphic Idea*, propone e riassume le principali motivazioni per le quali la recezione del greco nella lingua inglese, oramai *lingua franca* mondiale, è stata eccezionalmente vasta; esse sono: la ricchezza e la varietà di vocaboli del greco, la sua flessibilità (che permette la continua formazione di nuove parole), il bilanciamento eufonico tra vocali e consonanti, ed infine, cosa che forse è maggiormente importante, l'attitudine di questa lingua a rappresentare al meglio quei concetti astratti che sono diventati i veri e propri segni caratteristici dell'Occidente moderno.

ancora, a come alcuni principi tipici dell'ipoteca greca siano stati, di fatto, assorbiti dal diritto romano.

Come sottolinea Biscardi soffermandosi sul *regime della pluralità ipotecaria*⁴¹, già nel diritto greco il concorso tra i vari creditori ipotecari era regolato secondo un regime preferenziale che favoriva il creditore precedente rispetto al successivo, sintetizzabile nel principio romanistico espresso dal brocardo latino *prior tempore potior iure*. Nonostante vi siano posizioni divergenti sul punto, l'esistenza di questa regola nel mondo greco⁴², avvalorata anche da un'analisi di alcune norme contenute nella legge di Efeso⁴³, sembra senz'altro da preferire rispetto alla tesi contraria di Ugo Enrico Paoli⁴⁴, sostenitore (nella sua ottica di continuità del pegno) dell'opposto principio *melior est condicio possidentis*, principio che lo studioso legava ad una concezione di realtà della garanzia ed in forza del quale sarebbe stato soltanto il possesso della garanzia ad offrire tutela al creditore ipotecario, ditalché un creditore successivo (*tempore*) avrebbe potuto anche passare innanzi (*iure*) ad uno precedente per il tramite del possesso⁴⁵.

Peraltro, un'ulteriore conferma alla tesi in discussione – che viene accolta pienamente anche in un recente volume in lingua tedesca di H. Barta, *Graeca non leguntur? Zu den Ursprüngen des europäischen Rechts im antiken Griechenland*⁴⁶, il cui punto centrale è proprio una rivalutazione del contributo dei Greci alla formazione del diritto europeo, anche nel quadro di una riconsiderazione dell'influenza diretta del diritto greco rispetto al diritto romano – si ricava altresì dall'approfondimento dei papiri greci dell'Egitto tolemaico, che evidenziano un effettivo collegamento fra diritto greco e diritto romano, tanto che nell'opera fondamentale di uno studioso del calibro di Ludwig Mitteis⁴⁷ lo sviluppo del diritto romano di età imperiale è visto in stretta dipendenza rispetto al diritto greco-egizio⁴⁸.

⁴¹ Ad esempio nei suoi *Appunti sulle garanzie reali in diritto romano*, Milano 1976, p. 218 e ss.

⁴² In ordine alla quale cfr. anche G. La Pira, Recensione a U.E. Paoli, *Studi di Diritto Attico*, *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano* 41 (1933), p. 313.

⁴³ Cfr. sulla questione A. Biscardi, *Le régime de la pluralité hypothécaire en droit grec et romain*, *The Journal of Juristic Papyrology* 19 (1983), ripubblicato negli *Scritti di diritto greco*, a cura di E. Cantarella e A. Maffi, Milano 1999, sul punto alle pp. 191–193 della ripubblicazione.

⁴⁴ Cfr. U.E. Paoli, *Ipoteca e apotimema nel diritto attico*, in *Studi di diritto attico*, Pubblicazioni della Regia Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e di Filosofia, IX, Firenze 1930, sul punto alle pp. 147–148.

⁴⁵ Sullo spinoso tema dell'influenza diretta che la disciplina ipotecaria greca avrebbe avuto su quella romana si può senz'altro rimandare alle recenti considerazioni di Carlo Pelloso, presentate a Milano nel 2008 al convegno “*I sentieri di Dike*”, ora riassunte nel saggio *Influenze greche nel regime romano della “hypotheca”*, reperibile online all'indirizzo internet, http://www.teoriaestoriadeldiritto-privato.com/media/rivista/2008/contributi/2008_Contributi_Pelloso_Influenze.pdf.

⁴⁶ Recensito, come detto, in maniera piuttosto critica da A. Maffi in *Dike*.

⁴⁷ Cfr. L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserrechts*, Lipsia 1891, rist. 1935.

⁴⁸ Cfr., al riguardo, le osservazioni di A. Maffi, *Gli studi di diritto greco*, p. 11.

4. Cultura giuridica greca e *business law* in Cina

Alla luce di quanto si è detto, il fatto che si possa riconoscere che il diritto greco abbia influenzato in una qualche maniera l'ambiente culturale nel quale il diritto romano si è sviluppato o che, quantomeno per alcuni aspetti, esso abbia addirittura giocato un ruolo nello sviluppo dello stesso sistema giusromanistico, non può non essere tenuto in considerazione rispetto alla linea argomentativa che si sta seguendo nella presente trattazione.

E tuttavia, vi sono ragioni ancora più importanti a supporto della tesi che vede un'utilità per la Cina, sempre in bilico tra "diritto" e "rito" (*fa* e *li*)⁴⁹, nella riscoperta della cultura giuridica greca. Se, da un lato, è chiaro che, in un'ottica generale, la democrazia degli Stati moderni ha ancora tantissimo da imparare dalla democrazia della *polis* greca (non si può dimenticare, al riguardo, che la questione della costituzionalità delle leggi è stata sviluppata, alle sue origini, proprio dai Greci⁵⁰, né di minor rilievo appare il fatto che già in tale sistema giuridico abbia trovato spazio la tematica dei diritti fondamentali dei cittadini)⁵¹, dall'altro, in una prospettiva più orientata al *business*, sono numerose le problematiche giuridiche greche che, analizzate nell'ottica del diritto moderno, possono ancora offrire validi spunti interpretativi e di analisi, anche *de iure condendo*, in riferimento alla Cina⁵².

⁴⁹ In argomento rimando principalmente all'opera di R. Cavalieri, *La legge e il rito: Lineamenti di storia del diritto cinese*, Milano 1999. Con specifico riferimento al ruolo del "rito" per la creazione "dell'armonia" che, in fondo, è, nella visione confuciana, il fine dell'ordine sociale cinese, si è sottolineato che, per la Cina, vale una formula simmetricamente oppositiva ma, allo stesso tempo, complementare rispetto a quella romana *ubi societas, ibi ius*, ovverosia *ubi societas, ibi ritus*, mediante la quale appare possibile fissare "l'idea di un ordine (etico-giuridico) che si compenetra e si annulla nell'idea di una normatività diffusa ... basata ... su comportamenti ritualizzanti, appropriati, corretti e, pertanto, virtuosi di tutti coloro che vi agiscono, ognuno secondo il proprio ruolo e rango" (così L. Moccia, *Tradizione confuciana e modernizzazione*, Mondo Cinese 1 (2011), p. 19).

⁵⁰ Ad Atene esisteva, in particolare, un'azione pubblica, denominata *graphe paranomon*, proponibile da parte di ciascun cittadino, volta a dichiarare l'incostituzionalità di una specifica norma o di una proposta messa ai voti in Assemblea. Essa poteva essere sollevata tanto durante il dibattito relativo alla proposta in *ecclesia*, quanto una volta che tale proposta fosse stata approvata e la legge fosse dunque entrata in vigore: nel primo caso la seduta veniva aggiornata, mentre nel secondo l'efficacia della legge veniva sospesa sino alla risoluzione della controversia. Colui che sosteneva l'azione pubblica doveva presentare ai *tesmoteti* un documento, in cui era necessario specificare i motivi precisi che sostenevano l'accusa, a pena di una multa di 1000 dracme e di una condanna a non poter mai più proporre una simile azione. Sul tema, oltre alle rilevanti considerazioni di M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1973, p. 26, si vedano in particolare M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes; Structure, Principles and Ideology*, Padstow, Cornwall 1991, p. 205 e ss. e soprattutto H.J. Wolff, "Normenkontrolle und Gesetzesbegriff" in *der attischen Demokratie*, Heidelberg 1970, p. 7 e ss.

⁵¹ Traggo simili riflessioni da A. Biscardi, *Diritto greco e scienza del diritto*, pp. 135-155.

⁵² Ciò, si deve ritenere, anche a prescindere dal recente fenomeno di "rivolta" della Cina rispetto al "diritto", evidenziato in un famoso articolo da Carl F. Minzner, *China's Turn Against Law*, *The American Journal of Comparative Law* (2011), pp. 935-984.

Va ricordato, ad esempio, il tema dell'equità, del quale i giuristi cinesi, proprio nell'ottica dello sviluppo di nuove prospettive di *business*, hanno iniziato ad occuparsi in anni recenti con un approccio sostanzialmente "occidentale", sia con riguardo alla possibilità di individuare nuovi equilibri di giustizia sul piano della definizione dei diritti individuali, sia per ciò che concerne l'analisi "obiettiva" dei meccanismi dell'economia di mercato⁵³. Affrontare tale tematica in profondità ed in un'ottica storico-giuridica, infatti, non può non implicare uno studio adeguato delle radici del concetto di equità, che indiscutibilmente si ritrovano nella cultura greca⁵⁴.

Sempre in un'ottica precipuamente orientata al *business*, non si può dimenticare che sono ugualmente di origine greca, come ancora ha ricordato Arnaldo Biscardi⁵⁵, sia il principio dell'autonomia contrattuale, sia gli stessi caratteri distintivi della disciplina giuridica propria della materia del commercio: assenza di formalismo, rapidità, rigidità.

Nell'ambito del diritto privato, poi, è interessante notare, in particolare, come l'approfondimento tecnico della complessa tematica ipotecaria nella Grecia antica, cui si è già brevemente accennato in precedenza, evidenzia profili di indiscutibile e diretto interesse in relazione ad alcuni degli aspetti oggetto, oggi, di peculiare approfondimento in Cina nell'ottica dello sviluppo di un diritto più moderno e compatibile con l'apertura agli equilibri economici ed alle dinamiche internazionali. E ciò non necessariamente in dipendenza dall'influenza, diretta o indiretta, della riflessione greca sul diritto romano; va infatti tenuto presente, al riguardo, che, pur nell'ottica generale dell'incontrastato primato del diritto romano nella *scientia iuris*⁵⁶, anche il mondo greco offre, nell'ambito dei diritti reali di garanzia, un articolato reticolo di meccanismi giuridici ed alcuni concetti di un'attualità pratica davvero sorprendente: la disciplina del regime proprietario e possessorio della garanzia greca⁵⁷, ad esempio, ma anche le modalità della sua costituzione

⁵³ Sulla questione rimando ancora a G. Terracina, *I contributi del diritto romano*.

⁵⁴ Come si è osservato, infatti, „la più antica accezione di equità, e forse ancora la più diffusa, risale addirittura ad Aristotele. Secondo il grande filosofo greco l'equità sarebbe un temperamento del diritto, un mezzo a disposizione del giudicante per attenuare, mitigare, sopire, sfumare i rigori della legge. A volte è vero che *summum ius summa iniuria*! E allora per evitare che un'interpretazione sommamente rigorosa dello *ius* abbia a condurre a conseguenze inique, a risultati ingiusti oppure eccessivamente severi, può essere opportuno adottare quel temperamento prudente che consente di ricondurre il diritto entro il suo alveo naturale del giusto". Così G. Iudica, *Appunti di diritto dell'arbitrato*, Torino 2012, p. 81 (*Arbitrato di diritto e arbitrato d'equità*).

⁵⁵ Cfr. le considerazioni al riguardo di A. Biscardi, *Diritto greco e scienza del diritto*.

⁵⁶ Cfr. in tal senso C. Pelloso, *Influenze greche*, p. 11.

⁵⁷ Sul tema, nel diritto italiano moderno, oltre a E. Gabrielli, *Spossestamento e funzione di garanzia nella teoria delle garanzie reali*, Il fallimento 9 (2002), p. 933 e ss., si veda A. Veneziano, *Le garanzie mobiliari non possessorie*, Milano 2000, ma anche le considerazioni di S. Gatti, *Il credito su pegno*, Milano 1997. Si vedano poi M. Genghini, *Anticipazione bancaria su pegno: lo spossestamento come elemento essenziale*, Il Risparmio 6 (1993), p. 1535 e ss., e P. Piscitello, *Costituzione in pegno di beni dell'impresa e spossestamento*, Banca, borsa, e titoli di credito, 2001.

e gestione, così come il potere di disporre ed i limiti all'esercizio di tale potere, sono aspetti di tecnica del diritto attualissimi ed ancora pienamente al centro del dibattito internazionale, dottrinale e giurisprudenziale, sul vitalissimo strumento contrattuale della garanzia reale⁵⁸ a tutela del credito, che, in campo economico-finanziario, sta sperimentando l'ultima frontiera della sua evoluzione nel complesso meccanismo di rotatività⁵⁹, legale e convenzionale, del pegno c.d. *fluttuante*⁶⁰.

Ciò, come si accennava, risulta di particolare rilevanza in riferimento alla Cina, solo a voler considerare che in anni assai recenti proprio i diritti reali, compresi quelli di garanzia, sono stati al centro, in Cina, del provvedimento normativo forse più importante tra quelli adottati nel settore del diritto privato, la controversa *legge sui diritti reali*⁶¹ (talora denominata altresì *legge sulla proprietà* o *Codice della proprietà*⁶²), promulgata il 16 marzo 2007 ed entrata in vigore il 1 ottobre dello stesso anno, solo a conclusione di un percorso politico e legislativo molto travagliato⁶³. L'approvazione di tale provvedimento, infatti, pur ritenuta indispensabile al fine di modernizzare il diritto cinese in favore della progressiva adesio-

⁵⁸ Cfr. in argomento, con riferimento al diritto italiano, L. Orsingher, L. Salomone, *Manuale del pegno e delle ipoteche. Aggiornato al decreto Bersani-bis*, Matelica (MC) 2007, e L. Bullo, G. Pavasini, A. Rizzieri, C. Sandei, *Il pegno nei rapporti commerciali*, Milano 2005, ma naturalmente anche altri storici contributi, tra cui D. Rubino, *L'ipoteca immobiliare e mobiliare*, Milano 1956, e G. Gorla, P. Zanelli, *Del pegno. Delle ipoteche: art. 2784-2899*, in: F. Galgano (a cura di), *Commentario del Codice civile Scialoja - Branca*, Bologna-Roma 1992. Cfr. poi ancora B. Cusato, *Il pegno*, Milano 2006, e G. Stella, *Il pegno a garanzia di crediti futuri*, Padova 2003. Con precipuo riguardo all'ipoteca, cfr. il recente contributo di A. Chianale, *Trattato di diritto civile - I diritti reali. Vol. VI: L'ipoteca*, Torino 2010, ma anche, in un'ottica europea, il pregevole lavoro di F. Fiorentini, *Le garanzie immobiliari in Europa. Studi di diritto comparato*, Berna-Napoli 2009.

⁵⁹ Su cui, sebbene si tratti di un contributo risalente alla fine degli anni 90 dello scorso secolo, appare ancora molto interessante leggere le considerazioni di E. Gabrielli, *Rotatività della garanzia*, in: *Digesto. 4. Disc. Priv. Sez. civ.*, vol. XVIII, Torino 1998.

⁶⁰ In aggiunta, in generale, a C. Turco, *Lezioni di diritto privato*, Milano 2011, p. 253, si vedano E. Gabrielli, *Il pegno "anomalo"*, Padova 1990, p. 181 e ss., e ID., "Pinocchio", il "Grillo parlante" e il problema del pegno rotativo: spiegazioni ... a richiesta (tra il serio e il faceto), *Rivista del Notariato* 56 (2002), 3, pp. 547-562. Per una trattazione più generale dell'argomento, rimando anche al volume curato da F. Baggio, G. Rebecca, *Il pegno di strumenti finanziari, di azioni e quote*, Milano 2005, nonché a P. Piscitello, *Le garanzie bancarie flottanti*, Torino 1999 e L. Ruggeri, *Il pegno rotativo*, *Nuova Giurisprudenza Civile Commentata* 50 (2002), 2, pp. 709-714.

⁶¹ Sui cui principali aspetti, in lingua italiana, esiste un magnifico studio, curato da Sandro Schipani e Giuseppe Terracina, che contiene gli interventi tenuti da un rilevante numero di giuristi cinesi ed italiani in occasione del Convegno Internazionale di Roma (29-30 novembre 2007, 1° dicembre 2007), pubblicato nel 2009, sempre a Roma, sotto il titolo *Sistema giuridico romanistico e diritto cinese, Le nuove leggi cinesi e la codificazione: la legge sui diritti reali*.

⁶² Cfr. Chen Lei, *The New Chinese Property Code: A Giant Step Forward*, *Electronic Journal of Comparative Law* 11 (2007), 2, pp. 1-24, online all'indirizzo internet, <http://www.ejcl.org/112/art112-2.pdf>.

⁶³ Cfr. al riguardo Zhihui Liu (a cura di), *Wuquan fa lifa guannian yu yinan zhidu pingzhu (The Law of Property: A Commentary on the Legislative Concepts and Problems in the System)*, Pechino 2007, pp. 15-28.

ne ai parametri delle pratiche internazionali – l'entrata nel WTO⁶⁴, in particolare, aveva determinato una stringente necessità di introdurre nell'ordinamento cinese norme riconosciute ed accettate a livello globale – ha posto non pochi problemi di compatibilità rispetto allo stesso modello statutale della Repubblica Popolare Cinese, che solo dopo una discussione profonda hanno trovato soluzione nella promulgazione di un testo condiviso.

Risulta di interesse, in particolare, il fatto che la legge sui diritti reali, che ha costituito un'innovazione di carattere eccezionale per un ordinamento quale quello cinese e che, come è ampiamente noto agli esperti, è stata tracciata secondo una linea profondamente influenzata dalla tradizione giuridica di stampo romanistico, abbia recepito alcuni principi tipici del diritto greco o in relazione ai quali, in ogni caso, l'approfondimento di una serie di concetti giusgreco-cistici potrebbe essere di non irrilevante utilità da un punto di vista comparatistico. Prima di soffermarci su tale aspetto, risulta peraltro necessario spendere alcune parole in merito alla circostanza che, come si accennava, la legge sui diritti reali è stata sviluppata, tra l'altro secondo un intento dichiarato del Legislatore cinese, in un'ottica sostanzialmente giusromanistica.

Gli elementi che si potrebbero addurre al riguardo sono numerosi e di diversa natura; si consideri, a titolo di esempio, il fatto che, con la promulgazione della legge sui diritti reali, hanno fatto la propria ricomparsa in Cina alcuni concetti giuridici di stampo romanistico di fondamentale rilevanza, tratti dall'esperienza giuridica tedesca, che, di fatto, dopo uno sviluppo giurisprudenziale seguito all'introduzione, tra il 1929 ed il 1931, del Codice di cui in precedenza si è detto, erano in seguito completamente scomparsi in conseguenza dell'instaurazione del sistema comunista: *wuquan* (diritti sulle cose), *yongyi wuquan* (diritti di uso e godimento delle cose), *danbao wuquan* (garanzie sulle cose). Particolarmente significativo, in proposito, è il termine indicante i diritti sulle cose, *wuquan*, che ora dà addirittura il nome al provvedimento in questione, denominato in mandarino *wuquan fa*, che, infatti, tecnicamente andrebbe tradotto come “legge relativa ai diritti esercitabili sulle cose” (un calco assai evidente del concetto di *Sachenrecht*⁶⁵),

⁶⁴ Su cui, oltre a R. Cavalieri, *L'adesione della Cina alla WTO. Implicazioni giuridiche*, Lecce 2003, rimando, con la bibliografia ivi citata, alle considerazioni di P. Farah, *Five years of China's WTO membership. EU and US perspectives about China's compliance with transparency commitments and the transitional review mechanism*, Legal Issues of Economic Integration 33 (2006), 3, pp. 263–304. Dello stesso autore si veda altresì *L'adesione della Cina all'Organizzazione Mondiale del Commercio: ovvero come conciliare cultura e diritto*, Mondo Cinese 3 (2005), pp. 34–42.

⁶⁵ Già la bozza di Codice civile del 1911, sviluppato poco prima della caduta della dinastia Qing, aveva utilizzato il concetto di *wuquan* inserendolo addirittura quale titolo di uno dei cinque libri da cui il Codice era costituito, libri che riproducevano la struttura romanistica del BGB tedesco e del Codice civile giapponese del 1896, utilizzata successivamente anche per il Codice realizzato alla fine degli anni '20.

e che segna una non indifferente rottura con il passato più recente ed una chiara volontà, raggiunta non senza conflitti, di richiamare e rilegittimare una tradizione obliterata per molti decenni.

Venendo, dunque, ai principi in riferimento ai quali un richiamo comparatistico al diritto greco appare rilevante, si deve anzitutto sottolineare che la legge sui diritti reali è, in prima istanza, un provvedimento sulla “proprietà”⁶⁶, tanto da essere indicato da alcuni come “Codice della proprietà”; esso, infatti, ha inciso radicalmente su tale istituto, ad esempio con l’introduzione, anche nel diritto privato codificato della RPC, della categoria concettuale della proprietà individuale, riapparsa nel diritto costituzionale cinese come diritto inviolabile, non discriminato rispetto alla proprietà pubblica⁶⁷ (statale o collettiva), con la riforma della Costituzione nel 2004. Ecco allora che, benché come si è detto il concetto di riferimento sia, nella legge, palesemente quello del *Sachenrecht* di derivazione romanistica attraverso il diritto tedesco (posto, tra l’altro, che scopo della legge era anche trovare una collocazione e regolamentazione a livello privatistico anche per altri diritti reali limitati), non è superfluo ricordare che, contrariamente a quanto sostenuto da alcuni⁶⁸, concettualmente si può ritenere che fosse già greca, e non solo romana, la strutturazione di un concetto di proprietà intesa come istituto indipendente e diverso dal possesso. Sulla base, infatti, di una serie di elementi, tra cui un noto frammento tratto dai *Nomoi*⁶⁹ di Teofrasto, un’opera fondamentale per la comprensione del tema⁷⁰, si è oramai chiarito⁷¹ che per

⁶⁶ Cfr. in tal senso Xu Diyu, *La proprietà nella Costituzione e nel diritto privato: distinzione e significati. A proposito dei capitoli IV e V della Legge sui diritti reali della RPC*, in: *Sistema giuridico romanistico e diritto cinese*, p. 105.

⁶⁷ Cfr. sul punto A. Rinella, V. Cardinale, *La costituzione economica*, Mondo Cinese 1 (2011), p. 30.

⁶⁸ Cfr. ad esempio U.E. Paoli, *La difesa del possesso in diritto attico*, in *Studi italiani di filologia classica*, N.S., X, Firenze 1933, p. 435.

⁶⁹ Si veda la recente edizione curata da Szegedy Maszak, *Nomoi of Theophrastos*, New York 1981.

⁷⁰ Non si può tuttavia evitare di ricordare che uno studioso del calibro di S.C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford 1993, p. 240, si è espresso, da un punto di vista peraltro strettamente metodologico, in modo critico sul punto, osservando che: “to use one sentence [...] as the basis for major conclusions about the way in which Athenians, or indeed Greeks other than Theophrastos, regarded the law of sale would seem to be dangerous in the extreme”.

⁷¹ Rimando in tal senso a A. Kränzlein, *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des 5. u. 4. Jh. V.Chr.* (Berlino 1963), il quale richiama le precedenti tesi di G. Simonétos, *Verhältnis von Kauf und Übereignung im altgriechischen Recht*, in: *Festschrift Koschaker* III, p. 175, ma anche di F. Pringsheim, *The Greek Law of Sale*, p. 11 e ss. Si veda altresì quanto esposto, al riguardo, da A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, vol. I, Oxford 1968 p. 201, da J. Hermann, *Zum Eigentumserwerb beim Mobiliarkauf*, in: *Festschrift Kaser*, Monaco di Baviera 1976, p. 615, nonché, in maniera riassuntiva, da G. Thür, *Kannte das altgriechische Recht die Eigentumsdiaklasie?*, in: *Symposion 1977, Colonia-Vienna 1982*, p. 55.

i Greci una distinzione sostanziale tra i due piani del possesso e della proprietà effettivamente esisteva: si pensi a quanto scrive Aristotele nella *Politica*⁷² e nella *Retorica*⁷³, ossia al fatto che la ricchezza si concretizza, certo, in prima battuta nel poter usufruire di una cosa, ma, in verità, è signore di una cosa soltanto chi si trovi nella posizione di alienarla, se crede.

In secondo luogo, è importante sottolineare il fatto che la legge sui diritti reali ha introdotto nel diritto cinese, a livello privatistico, concreti ed importanti limiti alla possibilità di espropriazione da parte dello Stato⁷⁴, che può avvenire solo a fronte di un equo indennizzo nei confronti degli espropriati (comprensivo dei frutti non raccolti e, con garanzia di analoghe condizioni di vita, dei sussidi necessari ad ottenere una nuova abitazione⁷⁵) e comunque in presenza di un “interesse pubblico”, un concetto su cui si è molto discusso in sede di lavori preparatori⁷⁶ e che, pur sostanzialmente estraneo al diritto romano, era invece – sorprendentemente – già pienamente noto ed approfondito, in riferimento al tema dell’espropriazione, nel diritto greco⁷⁷.

Va inoltre quantomeno precisato, con riserva di approfondire in futuro questa importantissima problematica, che rispetto al complesso tema della proprietà terriera sussiste un certo parallelismo tra alcuni aspetti della condizione giuridico – sociale cinese e quella dell’Atene antica, un parallelismo che potrebbe ancora offrire non pochi spunti di riflessione *de iure condendo*. Si pensi, in particolare, all’impronta compartecipativa ed incredibilmente sacrale della società ateniese rispetto alla gestione della terra civica e, più in particolare, al fatto che l’analisi dei poteri esercitabili dai cittadini in tale complesso ambito denota aspetti fortemente legati a forme di coercitività sostanziale non troppo diverse da quelle che ancora

⁷² Cfr. Aristotele, *Politica*, 1257a.

⁷³ Cfr. Aristotele, *Retorica*, 1361a, su cui si vedano le considerazioni di A. Maffi, *Family and Property Law*, in: *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York 2005, sul punto a p. 260, di A. Biscardi, *Diritto greco*, p. 186, nonché di R. Martini, *Diritti greci*, pp. 105–106. Più in generale, si veda altresì L. Rossetti, *Aristotele, Teofrasto e la letteratura giuridica attica del IV secolo a.C.*, Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto 76 (1999), 4, pp. 651–681.

⁷⁴ Grazie all’invito del Dr. Paolo Farah, che ringrazio anche per il continuo scambio scientifico che con lui ho potuto instaurare, ho partecipato come relatore sul tema ad un interessantissimo convegno tenutosi a Pechino, presso la Tsinghua University, nei giorni 14 e 15 gennaio 2012 (*China’s Influence on Non-trade Concerns in International Economic Law*), con una relazione dal titolo *Non-trade Concerns, Cross-cultural Transfers and Environmental Protection: Aspects of China’s New Real Rights Law in a Global Perspective*.

⁷⁵ Come sottolinea G. Crespi Reghizzi, *Proprietà e diritti reali sul suolo extraurbano*, Mondo Cinese 1 (2011), p. 50.

⁷⁶ Cfr. sul punto Fei Anling, *Il trasferimento coattivo dei diritti reali*, in *Sistema giuridico romanistico e diritto cinese*, p. 297 e ss.

⁷⁷ Cfr. al riguardo E. Karabelias, *L’expropriation en droit grec ancien*, in *Recueils Jean Bodin*, LXVI, Bruxelles 1999, pp. 21–54, ripubblicato in *Etudes d’histoire juridique et sociale*, Atene 2005, pp. 191–227.

oggi è possibile riscontrare in Cina⁷⁸ ed in altre società dall'alto contesto sociale⁷⁹.

Con più specifico riguardo, poi, alla tematica delle garanzie reali – anch'essa, come si accennava, di fondamentale rilevanza nell'ottica dello sviluppo di un diritto del *business* adeguato a supportare le nuove necessità tecnico-finanziarie dell'economia cinese legate alla concessione del credito – è opportuno, tra i molti aspetti rilevanti⁸⁰, soffermarsi in primo luogo sul fatto che la nuova legge cinese esplicitamente consente l'ipoteca multipla⁸¹ e prevede modalità operative di soddisfazione dei creditori con prevalenza a seconda dell'ordine di registrazione⁸², muovendosi, dunque, nel pieno rispetto di una regola che, come detto in precedenza, benché istituzionalizzata dal diritto romano nel brocardo *prior tempore, potior iure*, trova la propria origine in una fondamentale previsione già valida nel diritto greco. Del resto, il fatto stesso che il Legislatore cinese, pur se con una serie di innovazioni legate all'assorbimento di altri principi, ad esempio in materia di garanzia fluttuante (mutuata dalla *lex mercatoria* e dal diritto degli affari, ed in particolare dalla *floating charge* dell'ordinamento di *common law* inglese), abbia sostanzialmente recepito il sistema tradizionale di *civil law* delle garanzie reali, basato principalmente sugli istituti del pegno e dell'ipoteca, denota una certa “capa-

⁷⁸ A tale proposito mi permetto di rimandare ad alcune mie considerazioni contenute in A. Colorio, *Cittadinanza, proprietà terriera e horoi di garanzia nell'antica Atene*, in: B. Periñán Gomez, *Derecho, persona y ciudadanía: una experiencia jurídica comparada*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires 2010, sul punto a pag. 131.

⁷⁹ Si tratta di società, come appunto quella cinese, nelle quali i singoli individui sono considerati una manifestazione della collettività o del gruppo, in conformità alla visione confuciana, la quale si poneva in opposizione al modello taoista e, in particolare, al modello elaborato da Mo Zi, secondo cui, al contrario, l'autonomia del singolo era posta in primo piano rispetto al gruppo. Traggo queste considerazioni, che già altrove ho ripreso, da P. Farah, *L'influenza della concezione confuciana sulla costruzione del sistema giuridico e politico cinese*, p. 199, il quale, a propria volta, per la precisa definizione di “società dall'alto contesto sociale” e “società dal basso contesto sociale” richiama R. Cohen, *Negotiating Across Cultures: International Communication in an Interdependent World*, Washington 1997.

⁸⁰ In merito ai quali rimando a A. Petrucci, *Sistema giuridico romanistico e diritto cinese: considerazioni sui diritti reali di garanzia*, in: *Sistema giuridico romanistico e diritto cinese*, p. 249 e ss.

⁸¹ Su cui si veda anche Liu Baoyu, *Progressi della legge sui diritti reali in materia di diritti reali di garanzia e miglioramenti delle relative normative*, in *Sistema giuridico romanistico e diritto cinese*, p. 226. In diritto greco, sulla questione, rimando a quanto ho recentemente scritto in *Note sul potere di disporre della garanzia ipotecaria fra Gortina e Atene*, *Rivista di diritto ellenico* 1 (2011), pp. 45–67, con tutta la bibliografia ivi citata.

⁸² In conformità all'art. 199 della legge, la cui disciplina è stata riassunta come segue in un interessante contributo del Consiglio Nazionale del Notariato italiano, nello studio 5-2007 A dal titolo *La legge cinese sul diritto di proprietà*, approvato dalla Commissione Affari Europei e Internazionali il 6 novembre 2007: “Qualora uno stesso bene sia ipotecato a favore di più creditori e le ipoteche siano state tutte registrate, il ricavato dalla vendita deve essere attribuito secondo l'ordine di registrazione; nel conflitto tra creditore, la cui ipoteca è stata registrata, e quello che non l'ha registrata viene privilegiato il primo; infine qualora nessuna ipoteca sia stata registrata i vari creditori devono essere soddisfatti in proporzione del credito vantato” (p. 7).

cià di sapersi muovere nella creazione di un diritto codificato tra la tradizione e la novità”⁸³, inserendosi in una linea storica chiaramente radicata nel diritto greco⁸⁴.

Un diritto che, nel quadro della più generale cultura giuridica europea, per tutte le ragioni che si è cercato di riassumere nel presente scritto appare confermarci, nelle sue linee interpretative e per le prospettive antiche e moderne che esso propone, di un’attualità veramente sorprendente.

PRAWO CHIŃSKIE A EUROPEJSKA KULTURA PRAWNA: „NOWE” PERSPEKTYWY DLA PRAWA BIZNESU?

(STRESZCZENIE)

W ostatnich latach prawo rzymskie przeżywa w Chinach ogromny renesans. W perspektywie, na pierwszy rzut paradoksalnej, istnieją możliwości dostosowania antycznego systemu prawnego do prawa współczesnego w obliczu wyzwań stawianych przez rozwój ekonomiczny. Również w redakcji ustawy o prawach rzeczowych z 2007 r., mającej prawdopodobnie większe znaczenie na obszarze prawa prywatnego, wpływ prawa rzymskiego jest bardzo duży; np. m.in. zaczerpnięcie zasady *numerus clausus* praw rzeczowych, możliwość ustanowienia kilku zastawów hipotecznych i przepis o zaspokajaniu wierzycieli w kolejności zgodnej z chronologią rejestracji hipotek (*prior tempore, potior iure*). Zakładając, że obszar kulturowy, w którym rozwijało się prawo rzymskie, poddany był, przynajmniej w części, wpływom prawa greckiego i że, w gruncie rzeczy, pewne podstawy rzymskich zasad, jakkolwiek zinstytucjonalizowane w tym kontekście prawnym miały swoje początki w unormowaniach w swej istocie obowiązujących już w świecie greckim. W prezentowanym artykule przeważa pogląd, że w optyce zorientowanej na zysk ekonomiczny, grecka kultura prawna, równoległe z tą rzymską, może zainspirować współczesne Chiny do interpretacji i do analizy tworzonego w nich prawa, również *de iure condendo*.

CHINESE LAW AND EUROPEAN JURIDICAL CULTURE: “NEW” PERSPECTIVES FOR BUSINESS LAW?

(SUMMARY)

In the last years Roman Law has been experimenting with a new era of rediscovery in China. The (only apparently paradoxical) idea is that an ancient legal system might be used as a tool able to make a modern legal system adequate to face the most complex challenges of the economic

⁸³ Cfr. al riguardo E. Gabrielli, *Ipoteca e garanzia fluttuante nel diritto cinese delle garanzie del credito*, Rivista di diritto privato (2009), p. 65 e ss.

⁸⁴ E’ opportuno segnalare che, nonostante la sorprendente attualità del complesso tecnicismo giuridico che lo caratterizza, il tema delle *garanzie reali*, in ragione delle obiettive difficoltà che immediatamente presenta a chi vi si accosti, costituisce uno degli ambiti della giusgrecistica meno studiati: il fatto che all’oggi esista un’unica monografia sul tema, scritta in tedesco da Hermann Ferdinand Hitzig alla fine del secolo XIX (H.F. Hitzig, *Das griechische Pfandrecht. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Rechts*, Monaco di Baviera 1895, rist. New York 1979), non è dunque casuale e conferma che le problematiche interpretative proposte dal sistema ipotecario greco sono tante e tali da scoraggiare chi si accinga ad una trattazione complessiva di quest’argomento.

development. The drafting itself of the (probably) most important law enacted in China in the field of private law in recent years, the *Real Rights Law* of 2007, shows a deep imprint of Roman Law: such an approach is exemplified, among others, by the adoption of the principle of the closed number (*numerus clausus*) of real rights, the possibility of multiple hypothecation and the specific modalities provided for the satisfaction of creditors depending on their order of registration (*prior tempore, potior iure*). Based on the premise that the cultural *milieu* in which Roman Law developed was at least partially influenced by Greek Law, and that, after all, specific fundamental principles of Roman Law, although institutionalized in such juridical context, find their origin in rules which had already existed in the Greek world, this paper supports the idea that, under a business perspective, Greek legal culture, besides the Roman one, may offer to China some interpretational and analytic cues, even *de iure condendo*, of great modernity.

CHINESISCHES RECHT UND EUROPÄISCHE RECHTSKULTUR: „NEUE“ AUSSICHTEN FÜR DAS BUSINESS-RECHT?

(ZUSAMMENFASSUNG)

In den letzten Jahren hat das Römische Recht eine neue Wiedergeburt in China erlebt. Grund dafür ist der – nur vordergründig paradoxe – Versuch, ein antikes Rechtssystem anzuwenden, um das moderne Recht für die komplexesten Herausforderungen der wirtschaftlichen Entwicklung tauglich zu machen. Auch bei der Abfassung der im Bereich des Privatrechts wahrscheinlich wichtigsten Rechtsnorm Chinas, des *Gesetzes über das Sachenrecht* aus dem Jahr 2007, ist die Prägung durch das Römische Recht klar erkennbar: man sieht dies zum Beispiel an der Einführung einer beschränkten Zahl dinglicher Rechte (*Numerus-clausus*-Prinzip), an der Möglichkeit einer Mehrfachhypothek, sowie an der Einführung des Prioritätsprinzips bei der Befriedigung der Gläubiger auf Basis der Rangordnung ihrer Registrierungen (*prior tempore, potior iure*). Vorausgeschickt, dass das kulturelle Umfeld, auf welchem sich das Römische Recht entwickelte, zumindest teilweise vom Griechischen Recht beeinflusst wurde, und dass im Grunde einige wesentliche Prinzipien des Römischen Rechts, obwohl erst in diesem Kontext institutionalisiert, ihren Ursprung aus bereits in der griechischen Welt gültigen Regeln ziehen, wird in diesem Artikel die Auffassung vertreten, dass – unter einem businessorientierten Gesichtspunkt – die griechische und römische Rechtskultur für China modernste interpretative und analytische Ansätze – auch *de iure condendo* – liefern kann.

Kamil Frąckowiak
Hanna Frąckowiak
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Spółeczno-prawna sytuacja muzułmanki w ujęciu islamu w wybranych aspektach

Słowa kluczowe: kobieta, status społeczno-prawny, muzułmanie, islam, prawa człowieka, prawa kobiet.

Key words: woman, socio-legal status, Muslims, Islam, human rights, women's rights.

Schlüsselworte: Frau, sozial-rechtlicher Status, Muslime, Islam, Menschenrechte, Frauenrechte.

1. Uwagi ogólne na tle Koranu i pism pokrewnych

Temat dotyczący relacji kobieta a islam wzbudza współcześnie wiele kontrowersji. Z jednej strony, powszechnie sądzi się, że islam szykanuje, a nawet prześladowuje kobiety. Z drugiej zaś, część osób twierdzi, że muzułmańskie kobiety mogą same stanowić o sobie, chociaż w inny sposób niż kobiety w społeczeństwach niemuzułmańskich¹. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie statusu współczesnej kobiety w tradycji Islamu.

Islam jest religią monoteistyczną, która opiera się na judaizmie, chrześcijaństwie, elementach kulturowych Starożytnego Wschodu, filozofii hellenistycznej oraz dawnych wierzeniach, obyczajach, obrzędach arabskich². Ta najmłodsza z wielkich religii uniwersalnych objawiona została na Półwyspie Arabskim w VII w. Mahometowi z plemienia Kurajszytów. Poglądy i nauki głoszone przez Proroka

Adres/Adresse/Anschrift: dr Kamil Frąckowiak, mgr Hanna Frąckowiak, Katedra Prawa Karnego Materialnego, Katedra Postępowania Cywilnego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Warszawska 98, 10-702 Olsztyn, kamilfracckowiak@o2.pl

¹ M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 1998, s. 108.

² M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 7.

arabskiego spisano po jego śmierci i wydano w 644 r. jako Koran³. Święta księga wyznawców islamu zawiera przepisy religijne, prawne i nakazy moralne⁴.

W krajach islamu, ze względu na niezwykle silny wpływ religii i tradycji, problem pozycji i roli kobiety w społeczeństwie muzułmańskim należy rozważać w nieco innym porządku. Przede wszystkim należy wziąć pod uwagę:

- religijno-moralne wskazania islamu,
- ustawodawstwo rodzinne oraz
- tradycje islamiczne, dotyczące różnych aspektów życia rodzinnego.

Te trzy płaszczyzny badawcze nie dają się ściśle wyodrębnić, ponieważ każda z nich jest częścią kulturowej syntezy, w której interpretacja religijna jest głównym składnikiem. Elementy te są ze sobą ściśle powiązane, współzależne od siebie i w dużej mierze tożsame⁵.

Koran i *hadisy*⁶ tworzące *sunnę*, czyli ścieżkę Proroka, stanowią znakomite źródło o sytuacji społeczno-prawnej muzułmanki. Wiele sformułowań Koranu odnosi się do rzeczywistości społecznej świata arabskiego w VII w., dotyczą one m.in. miejsca rodziny w życiu wiernych, ról rodzinnych oraz pozycji kobiety w małżeństwie.

Pozycja kobiety w kulturze islamskiej podlegała zmiennym wpływom różnych przemian obyczajowych, uwarunkowań środowiskowych i stąd znajdujemy zarówno piękne hymny na cześć kobiet, ale także przejawy antyfeminizmu. Od tych sprzeczności nie jest wolny również Koran i *hadisy*. Także Mahomet, któremu przypisuje się następujące słowa: „Z pokus, jakich doświadczyłem, nie znam bardziej szkodliwej niż ta, jaką stanowią dla mężczyzny kobiety”, a także: „Bóg stworzył świat ku radości wiernych, ale tym, co jest na nim najradośniejsze, jest uczciwa kobieta”⁷.

Należy zaznaczyć, że w Arabii przedislamskiej mężczyzna posiadał autorytet absolutny i niepodważalny. Islam naruszył tę zasadę, przyznając także kobiecie

³ KORAN [arab.], święta księga islamu, którą Allah miał objawić Mahometowi za pośrednictwem archanioła Gabriela; objawienie zawarte w Koranie Prorok głosił w l. 610–32 w Mekce i Medynie; zostało ono spisane za kalifa Usmana (644–56) i tę wersję uznano za ostateczną i obowiązującą (kanoniczną); Koran zawiera przepisy dogmatyczne, kultowe i rytualne, nakazy moralne, przepisy prawa karnego i cywilnego oraz wiele opowieści zarówno z życia Mahometa i legend arabskich, jak i ze Starego Testamentu i chrześcijańskiej literatury apokryficznej, *Encyklopedia PWN*, http://encyklopedia.pwn.pl/37271_1.html (8.07.2012).

⁴ Por. A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967; D. R. Piwiński, *Wzór osobowy muzułmanina i system wartości w Koranie*, *Kultura i Społeczeństwo* 3 (1977), s. 173–178.

⁵ E. Puchnarewicz, *Pozycja społeczna współczesnej kobiety arabskiej. Przykład Egiptu*, w: Z. Górczyńska (red.), *Płeć – Kobieta – Feminizm*, Gdańsk 1997, s. 166.

⁶ HADISY – relacje o działalności i zachowaniu Mahometa, przekazane przez jego żony i towarzyszy; zebrane i opracowane w VIII w. przez El Bokharięgo.

⁷ Cyt. za: Z. Lew-Starowicz, *Encyklopedia erotyki*, Warszawa 2002, s. 295.

pewne prawa. Koran np. wyraźnie zabrania uśmiercania niemowląt płci żeńskiej⁸, które w epoce przedislamskiej bezkarnie grzebano żywcem po urodzeniu⁹ z obawy przed ubóstwem, czemu dowodzą następujące wersy: „[...] I nie zabijajcie waszych dzieci z obawy przed niedostatkiem. My im damy zaopatrzenie, podobnie jak wam. Zaiste zabijanie ich jest wielkim grzechem!”¹⁰.

Islam przyznał kobiecie prawa, których nie posiadała w okresie przedmuzułmańskim. Przede wszystkim nadał równy status kobietom i mężczyznom w społeczności wierzących: „Ja nie pozwolę zginąć żadnemu uczynkowi tego spośród was, który czyni dobro, czy będzie to mężczyzna czy kobieta”¹¹. Koran nie mówi o żadnej nierówności w sensie duchowym i jest adresowany zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet – które podobnie jak mężczyźni – będą odpowiadać za swe uczynki na Sądzie Ostatecznym¹²: „Zaprawdę – muzułmanie i muzułmanki, wierzący i wierzące, prawdomówni i prawdomówne, cierpliwi i cierpliwe, [...] wspominający Boga często i wspominające – przygotował dla was Bóg przebaczenie i nagrodę ogromną”¹³.

Kobieta zrównana z mężczyzną w świetle religii i prawa, w praktyce nadal odsunięta jest od udziału w życiu społecznym¹⁴. Powyższe uprawnienia kobiet zawarte w Koranie świadczą o tym, że islam, w czasach gdy ta religia się kształtowała, spełniał wobec swoich wiernych rolę postępową. Normy moralno-religijne porządkowały, a wielu wypadkach łagodziły obyczaje plemienne Arabów. Koran nakazał oddawać kobietom cześć i szacunek oraz troszczyć się o ich wygody¹⁵. Jednakże akcentując model rodziny patriarchalnej, w wielu zapisach Koran wskazuje na władczość ojca, brata oraz męża.

Kobieta w islamie już od początku swego życia określana jest jako istota słaba, bezbronna i wrażliwa, a zatem zależna od woli mężczyzny. Rozróżnienie płci opiera się na upodobaniu sobie przez Boga mężczyzny. W IV surze Koranu zatytułowanej „Kobiety” czytamy: „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednemu nad drugimi, i ze względu na to, że oni rozdają ze swego majątku. Przeto cnotliwe kobiety są pokorne i zachowują w skrytości to, co zachował Bóg. I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozo-

⁸ W Tunezji do dziś zdarzają się przypadki pozostawiania niemowląt płci żeńskiej w szpitalach. Do sytuacji takiej dochodzi wówczas, gdy kobieta rodzi piątą lub szóstą córkę, a rodzina przeżywa trudności finansowe.

⁹ A. Barska, *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*, Opole 1994, s. 42.

¹⁰ Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, sura XVII, w. 31, s. 337.

¹¹ Ibidem, sura III, w. 195, s. 91.

¹² M. Ruthven, op. cit., s. 110.

¹³ Koran, sura XXXIII, w. 35, s. 505.

¹⁴ B. Zaorska, *W cieniu islamu*, Niepokalanów 1991, s. 40.

¹⁵ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 168.

stawiajcie je w łóżach i bijcie je! A jeśli są wam posłuszne, to starajcie się nie stosować do nich przymusu”¹⁶.

Dla złagodzenia tego przepisu przytacza się wypowiedzi Proroka, a także prawników muzułmańskich, mówiące o tym, że należy wyczerpać wszystkie inne środki: łagodniejszej perswazji, napominania, pozostawiania kobiety w samotności, a dopiero w ostateczności, kiedy tamte środki nie skutkują, należy ją ukarać fizycznie¹⁷.

W Komentarzu do Koranu Abu al-A’la al-Mawdudi pisze: „Chociaż Prorok, pokój mu, pozwolił mężczyźnie wymierzać kary fizyczne własnej żonie, uczynił to niechętnie i nie przestał okazywać odrazy wobec takich postępków. Nawet w przypadku, kiedy to jest konieczne, Prorok, pokój mu, nakazał mężczyźnie, aby nie bił kobiety w twarz ani też nie bił jej zbyt mocno, ani nie używał niczego, co mogłoby pozostawić ślady na jej ciele”¹⁸. Mężczyzna ma zatem obowiązek zaspakajania potrzeb żony, siostry czy córki, czuwania nad ich postępowaniem, a w razie potrzeby korygowania ich niewłaściwej postawy.

Kobiety należy traktować jako osoby słabsze, z ograniczonym do nich zaufaniem. Nieufność tę potwierdzają przepisy koraniczne, które wyraźnie mówią, że zamiast zeznania jednego mężczyzny, mogą świadczyć dwie kobiety¹⁹.

W muzułmańskim kręgu kulturowym, zarówno w życiu rodzinnym, jak i publicznym, obowiązuje separacja płci. Zamknięty świat domostwa jest przeznaczony kobietom, podczas gdy ulica i obszar poza murami przynależy mężczyźnie²⁰. Nakaz ten funkcjonował jako ochrona przed niebezpieczeństwami, jakie kryła w sobie przestrzeń otwarta²¹.

Pozycja kobiet arabskich, wynikająca z przepisów Koranu i *hadisów*, jest określana nie tyle przez prawa skierowane bezpośrednio do nich samych, co przez nakazy skierowane do mężczyzn, określające ich obowiązki i odpowiedzialność za żony oraz krewnie.

Prawo w krajach islamskich nie opiera się jednak tylko na Koranie i *hadisach*, ale zawarte jest również w dokumentach, takich jak: Powszechna Islamska Deklaracja Praw Człowieka z 19 września 1981 r. (PIDPC) oraz projekt Karty Praw Człowieka i Ludu w Świecie Arabskim z 1988 r. (KPCiL)²². Z uwagi na

¹⁶ Koran, sura IV, w. 34, s. 99.

¹⁷ J. Bielawski, *Komentarz do Koranu*, w: Koran, s. 861.

¹⁸ Ishak Ansari Z. (tłum., red.), *Islamie Foundation*, Leicester 1989, s. 36. Cyt. za: M. Ruthven, *Islam*, s. 111.

¹⁹ Koran, sura II, w. 282, s. 58.

²⁰ Koran, sura XXXIII, w. 33, s. 504.

²¹ A. Barska, op. cit., s. 46.

²² Treść obu dokumentów w języku polskim udostępniona i przetłumaczona przez prof. Tadeusza Jasudowicza.

specyficzne powiązania pomiędzy religią a prawodawstwem w krajach muzułmańskich, państwa te przyznają, że występują duże trudności w przystosowaniu uznanych międzynarodowych standardów dotyczących praw człowieka do prawa islamskiego.

We wprowadzeniu do PIDPC sekretarz generalny Salem Azzam podkreślił, że „Islam przyniósł ludzkości idealny kodeks praw człowieka, który ma czternaście stuleci. Prawa te mają za swój przedmiot nadanie ludzkości honoru i godności, a także wyeliminowanie wyzysku, przemocy i niesprawiedliwości. W islamie prawa człowieka są solidnie zakorzenione w przeświadczeniu, że Bóg jest autorem Prawa i Źródła wszystkich praw człowieka. Z uwagi na ich boskie pochodzenie, żaden przywódca ani rząd, żadne zgromadzenie ani władza, nie mogą ograniczać, znosić ani w jakikolwiek sposób naruszać praw człowieka nadanych przez Boga”.

Azzam zauważył jednak, że prawa człowieka są naruszane również w krajach świata muzułmańskiego, dlatego też Deklaracja ta powinna być impulsem do wierności, troski oraz zdecydowania w broniieniu tych praw, praw które zostały nadane ludności muzułmańskiej przez samego Boga.

Deklaracja islamska oparta jest na Koranie i *Sunnie*²³, a termin „prawo” używany w tekście oznacza *Shari’at*²⁴, „tj. ogół nakazów wywodzących się z Koranu i *Sunny* oraz wszelkie inne prawo wywiedzione z tych dwu źródeł za pośrednictwem metod uznanych za ważne w orzecznictwie islamskim”²⁵.

Już w samej preambule zawarte są przepisy dotyczące równości i niedyskryminacji w porządku islamskim, „w którym wszystkie istoty ludzkie są równe, żadna zaś nie ma przywileju ani nie podlega ograniczeniom czy dyskryminacji z samego tylko względu na jej rasę, jej kolor skóry, jej płeć, jej pochodzenie lub jej język”, wszyscy są również równi wobec prawa²⁶.

Prawo do równości i zakaz wszelkiej dyskryminacji zawarte są również w art. III PIDPC, który stanowi w punkcie a): „Wszystkie osoby są równe wobec

²³ SUNNA [arab.], w islamie tradycja Mahometa, która obejmuje zbiór opowieści (hadis) dotyczących postępowania Proroka, jego wypowiedzi i opinii na temat wiary oraz zachowania się muzułmanów; sunna jest źródłem wiedzy religijnej i podstawą prawa muzułmańskiego (szari’at); jej autorytet uznają wszyscy muzułmanie, różnice są związane z jej interpretacją; większość, nazywająca siebie sunnitami, uznaje tylko tradycję Proroka, szyici dołączają do niej tradycję własnych imamów studia nad sunną są podstawą teologii i prawa islamu; *Encyklopedia PWN*, http://encyklopedia.pwn.pl/71463_I.html (8.07.2012).

²⁴ SZARI’AT [arab.], szari’a, prawo muzułmańskie; zbiór zasad i przepisów porządkujących wierzenia, przekonania, postawy moralne i działania wyznawców islamu; według muzułmańskich teologów i prawników szari’at [„słuszna ścieżka”] jest dziełem Boga, zostało objawione prorokom islamu i w związku z tym stanowi część wiary muzułmańskiej obowiązującej wszystkich członków gminy; w islamie nie ma rozdziału między prawem o charakterze świeckim a zasadami religii, czyli między prawem a teologią, *Encyklopedia PWN*, http://encyklopedia.pwn.pl/72178_1.html (8.07.2012).

²⁵ Powszechna Islamska Deklaracja Praw Człowieka, *Uwagi wyjaśniające*.

²⁶ Powszechna Islamska..., *Preambula*, pkt g), i), v).

Prawa oraz mają prawo do równych możliwości i równej ochrony Prawa”. Równouprawnienie zaś obu współmałżonków gwarantuje art. XIX pkt b): „Każdy z partnerów związku ma prawo do szacunku i do uwzględnienia go przez drugiego”. Jednakże to na mężu, a nie żonie, spoczywa obowiązek utrzymania rodziny, o czym świadczy treść art. XIX pkt c): „Każdy mąż – stosownie do swoich środków – zobowiązany jest do utrzymywania swojej żony i swoich dzieci”.

Kolejne punkty tego artykułu traktują o prawie macierzyństwa do poszanowania i szczególnej troski (art. XIX pkt g)), o równym podziale obowiązków i odpowiedzialności mężczyzn i kobiet w łonie rodziny (art. XIX pkt h)) oraz o zakazie zmuszania kogokolwiek do zawarcia małżeństwa wbrew jego woli (art. XIX pkt i)).

Artykuł XX dotyczy praw kobiety zamężnej, która ma prawo:

„a) żyć w domu, w którym żyje mąż;

b) otrzymywać środki konieczne do utrzymania poziomu życia, który nie byłby niższy od poziomu życia jej współmałżonka, zaś na wypadek rozwodu – do otrzymywania przez okres legalnego oczekiwania (*‘Iddah*)²⁷ środków utrzymania kompatybilnych z zasobami jej męża, dla siebie samej, jak też dla dzieci, które ono żywi lub nad którymi sprawuje pieczę; [...];

c) domagać się i uzyskiwać rozwiązanie małżeństwa (*Khul’a*) zgodnie z przepisami Prawa; prawo to uzupełnia jej prawo do domagania się rozwodu przed sądami;

d) dziedziczyć po swoim mężu, po swoich rodzicach, po swoich dzieciach oraz po innych osobach krewnych, zgodnie z Prawem;

e) do ścisłej poufności ze strony swojego męża lub swego byłego męża, [...] jeśli chodzi o informacje, która mogłaby być na jej temat uzyskana, a której ujawnienie mogłoby być szkodliwe dla jej interesów. Takie same zobowiązanie ciąży na mej w stosunku do jej małżonka albo jej byłego małżonka”.

W „Uwagach wyjaśniających” czytamy również, że „termin »osoba« ogarnia jednocześnie płęć męską i płęć żeńską”, co świadczy o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn w islamie, jeśli nie jest to sprzeczne z prawem, a więc z Koranem i *Sunną*.

Prawnicy arabscy spotkali się na zaproszenie Międzynarodowego Instytutu Studiów Wyższych w Naukach Karnych w Syrakuzach we Włoszech i przygotowali projekt Karty Praw Człowieka i Ludu w Świecie Arabskim, apelując do obywateli Narodu Arabskiego o przyjęcie go jako wspólnego ideału do osiągnięcia.

Karta już w Preambule przyznaje wszystkim ludziom, a więc zarówno kobietom, jak i mężczyznom, równe i niezbywalne prawa, które stanowią podstawę

²⁷ *‘IDDAH* – okres oczekiwania wdowy lub rozwiedzionej, w którym nie powinna ona ponownie wychodzić za mąż.

wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie. Kolejne postanowienia odnoszące się do zasady równości i niedyskryminacji odnajdujemy w art. 12, którego punkt 1 stanowi: „Wszystkie osoby są równe wobec prawa, bez dyskryminacji ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, urodzenie, pochodzenie narodowe, język, religię lub poglądy”, a punkt 2: „Wszystkie osoby są równe przed sądami”. Zatem wszystkie prawa te przysługują również kobietom.

W małżeństwie i rodzinie KPCiL również gwarantuje równe prawa, wyrażając to w art. 14: „Każdy ma prawo do założenia rodziny. Małżeństwo może zostać zawarte jedynie na podstawie wolnej woli i za pełną zgodą potencjalnych współmałżonków”. Dodatkowo prawo chroni kobiety-matki w art. 15, w którym czytamy: „Państwo zapewni troskę i ochronę matek i dzieci”.

Karta przyznaje także równe prawo do obywatelstwa, każdy ma również prawo „do przekazania swego obywatelstwa swoim dzieciom, bez dyskryminacji pod tym względem między mężczyznami i kobietami”, które to uregulowanie zawarte jest w art. 36.

Oba dokumenty, spełniając międzynarodowe wymogi, przyznają równe prawa i nakładają równe obowiązki na kobiety i mężczyzn bez jakiegokolwiek dyskryminacji.

W schemacie funkcjonowania tradycyjnej, patriarchalnej rodziny (silna władza mężczyzny, podporządkowanie młodszych starszym, rozdział płci), kobiety, zgodnie z zaleceniami islamu, zajęły stosunkowo wysoką pozycję. Ich prestiż rośnie z upływem lat oraz kiedy zostają matkami kolejnych synów. Dlatego też stare matki znajdują się na szczycie piramidy²⁸ społecznej świata muzułmańskiego.

2. W sprawie tradycji islamskich oraz ich implikacji

Postępowanie muzułmanina tak w życiu prywatnym, jak i społecznym nie jest tylko uzależnione od jednej księgi – Koranu. Już pięćdziesiąt lat po śmierci Proroka zorientowano się, że nauki zawarte w Koranie nie są wystarczające dla rozwijającego się społeczeństwa muzułmańskiego. Zaczęto więc zbierać *hadisy* - przekazy o tym, co w danej sytuacji Prorok mógłby uczynić lub powiedzieć, względnie milcząc aprobować. W ten sposób powstała *Sunna*, czyli tradycja pozwalająca kształtować bardziej szczegółowo osobiste życie muzułmanina na przykładzie samego Mahometa.

Hadisy zebrane w ciągu dziesięcioleci wypełniły sześć opasłych tomów. Właśnie w tych tekstach kanonicznych znalazło się najwięcej nieprzychylnych

²⁸ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 169.

sformułowań pod adresem niewiast²⁹, choć nie brakuje i przychylnych, bowiem Prorok przywiązywał dużą wagę do poprawy losu kobiet, ich pozycji w społeczeństwie oraz zapewnienia im równego i sprawiedliwego traktowania, jak również tego, by zwracano się do nich z szacunkiem³⁰.

Wiele przepisów Koranu, jak również wiele *hadisów* dotyczy szacunku do kobiet i ich obrony. Niedostosowanie się do nakazów pociąga za sobą sankcję religijną: „Prawa kobiet są święte. Patrz aby zachowane były prawa przysługujące kobietom”³¹, oraz „Okazywanie dobroci niewiastom stanowi osłonę przed ogniem piekielnym”³². Niektóre z *hadisów* miały lżejszą wymowę, sugerowały jedynie, że: „Muzułmaninowi nie wolno nie lubić żony. Jeżeli niezadowolony jest z jakiejś jej wady, to niech się cieszy inną, dobrą jej cechą”³³.

Hadisy budzą wiele wątpliwości w zakresie omawianego tematu. Według nich kobiety mają zarazem prawa i przywileje, ale też obowiązki i ograniczenia. Muzułmański system wartości zawarty w *hadisach* akcentuje w wielu miejscach dominację mężczyzny nad kobietą: „Wobec kobiety największe prawa ma jej mąż”³⁴. Jeden z *hadisów*, podobnie jak Koran, potwierdza wyższość mężczyzny nad kobietą w sferze prawnej, która polega na tym, że świadectwo mężczyzny znaczy tyle samo co dwóch kobiet. *Hadis* ten jest bardzo rozpowszechniony w środowiskach mużulmańskich, choć jego autentyczność jest raczej dyskusyjna. Stwierdza się w nim, że „kobieta jest niedoskonała w wierze i w inteligencji”³⁵.

Kobiety bywają traktowane także jako przedmiot, co bywa usprawiedliwane rzekomo wypowiedzianą przez Proroka maksymą: „Cały świat jest towarem, lecz najlepszym towarem jest cnotliwa kobieta”³⁶.

Również zasadę separacji płci potwierdza i uzasadnia jeden z *hadisów*: „Mężczyzna nie powinien pozostać nigdy sam w towarzystwie obcej mu kobiety (legalnie zakazanej dla niego – *haram*)”³⁷. W świecie islamskim panują bardzo restryktywne zasady zachowania czystości, każdy muzułmanin przed modlitwą musi dokonać rytualnych ablucji, w przeciwnym wypadku jego modlitwa nie będzie przyjęta przez Boga. Bardzo popularne są więc łaźnie publiczne (*hamamy*), w których, tak ja wszędzie, bardzo ściśle przestrzegana jest separacja płci. Wyznaczone są godziny dla kobiet i mężczyzn, i nie do pomyślenia jest, aby ich drogi mogły się tu przeciąć.

²⁹ W. Michalska-Krajewska, *Tajemnice haremu. Kobieta w świecie islamu*, Warszawa 2003, s. 32.

³⁰ *Życie Świętego Proroka Mauhammada*, Islam International Publications LTD, 1994.

³¹ *Al Islam. Hadisy*, tłum. imam M.T. Żuk, Warszawa 1984, h. 239.

³² Ibidem, h. 236.

³³ Ibidem, h. 242.

³⁴ Mahomet, *Mądrości proroka (hadisy)*, wybór i tłum. J. Danecki, Warszawa 1993, s. 96.

³⁵ Cyt. za: S. K. Samir, *Islam. Sto pytań*, tłum. K. Klauza, Warszawa 2004, s. 69.

³⁶ Mahomet, *Mądrości proroka...*, s. 97.

³⁷ Ibidem, s. 98.

Właśnie te zasady czystości przewidują, że mężczyzna nie może pozdrowić kobiety, gdyż ta mogłaby być w okresie menstruacji. Jest ona wtedy nieczysta, a dotknięcie jej w takim stanie czyni człowieka nieczystym³⁸.

Źródłem wszelkiego prawa w islamie jest Bóg. Wymaga On od człowieka poszanowania swego prawa: całkowitego posłuszeństwa woli Bożej, wyrażonej w Koranie i w *Sunnie*. Z tych dwóch podstawowych źródeł wypływa *szari'at*, prawo islamskie, które posiadając autorytet objawienia, staje się najwyższe względem jakiegokolwiek prawa stanowionego przez człowieka. Z tego względu *szari'at* pojmuje się jako doskonały wyraz woli Bożej zapewniający ludziom właściwą organizację społeczeństwa³⁹.

Główne miejsce w prawie *szari'atu* zajmują reguły zachowania się i religijno-moralne kryteria. Najbardziej rozwiniętą gałąź tego prawa zajmują prawa statusu osobowego. W skład prawa osobowego i rodzinnego, zawierającego normy rytualnego oraz religijnego zachowania się, wchodzi: małżeństwo, rozwód, pokrewieństwo, materialne zabezpieczenie rodziny, obowiązek wychowania dzieci, testament, sposób dziedziczenia i opieka⁴⁰.

3. Wybrane aspekty statusu kobiety w ujęciu islamu

3.1. Dostęp do posług religijnych i prawo do modlitwy

W okresie życia Proroka prawo do modlitwy w miejscach świętych miały tak samo kobiety, jak i mężczyźni – pierwsze przecież towarzyszyły mu w modłach, co zresztą udowadnia sura XXXIII nosząca tytuł „Frakcje”, w wersecie 35⁴¹. Ale już po dwóch wiekach od śmierci Proroka żadna kobieta nie przekroczyła progu meczetu, by razem z mężczyznami oddawać hołd Bogu. Nic też dziwnego, że wtedy znaleźli się uczeni, którzy twierdzili, że sam Prorok miał usprawiedliwiać tę decyzję, mówiąc: „Stałem przed drzwiami raju i większość z tych, którzy tu wchodziła to byli wierni i stałem przed wejściem do piekła, a ci, którzy tam wchodziła to były przeważnie kobiety”⁴².

Wykluczenie kobiet z życia publicznego w najważniejszych ośrodkach muzułmańskich w nieunikniony sposób doprowadziło do wykluczenia ich również

³⁸ S.K. Samir, op. cit., s. 25.

³⁹ Ibidem, s. 55.

⁴⁰ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 170.

⁴¹ „Zaprawdę – muzułmanie i muzułmanki, wierzący i wierzące, prawdomówni i prawdomówne, cierpliwi i cierpliwe, pokorni i pokorne, dający jałmużną i dające jałmużną, poszczący i poszczące, zachowujący czystość i zachowujące, wspominający Boga często i wspominające – przygotował dla was Bóg przebaczenie i nagrodą ogromną”, Koran, s. 505.

⁴² Cyt. za: W. Michalska-Krajewska, op. cit., s. 30.

z życia religijnego. Na przykład w Kairze – jak opisywał w 1820 r. Edward Lane – kobiety nie mogły modlić się obok mężczyzn w meczetach, gdyż „muzułmanie twierdzą, że obecność kobiet może zainspirować zupełnie inny rodzaj pobożności niż ta, która jest wymagana w miejscu poświęconym Bogu”⁴³. Wykluczenie kobiet z udziału w życiu publicznym i religijnym miało też związek z tabu nieczystości w czasie menstruacji, po narodzinach dziecka i kontaktach z młodszymi dziećmi. Zbiory *hadisów* zawierają szczegółowe wyliczenia rytualnych nieczystości. Generalnie zasady te dotyczą głównie kobiet⁴⁴. Kobieta podczas menstruacji jest traktowana jako nieczysta i dlatego nie może wypełniać rytuału modlitewnego. Ma natomiast obowiązek wykonać go w inny dzień. To samo dotyczy postu: kobiety w okresie menstruacji w trakcie Ramadanu są uważane za nieczyste i dlatego nie mogą pościć. Winny natomiast pościć dodatkowo w ciągu roku⁴⁵.

Meczеть jest w islamie pierwszą i najważniejszą instytucją. Kobiety mogą chodzić do meczetu na różnego rodzaju modlitwy, by słuchać wykładów, na czuwanie nocne lub na inne zajęcia. Warunkiem jest niemieszanie się z mężczyznami oraz nieużywanie perfum. Podczas modlitwy szeregi mężczyzn stoją z przodu, a szeregi kobiet z tyłu. Dbając o czystość umysłu podczas modlitwy, Prorok powiedział: „Najlepsze szeregi mężczyzn to pierwsze, a najgorsze to ostatnie. Natomiast najlepsze szeregi kobiet to ostatnie, a najgorsze pierwsze”.

Nie oznacza to, że ostatnie szeregi mężczyzn i pierwsze kobiet są grzeszne, bowiem każde przebywanie w meczecie jest dobrem i zostanie wynagrodzone. Kobiety nie mają, tak jak mężczyźni, obowiązku uczestniczenia w modlitwach w meczecie, mają jednak do tego pełne prawo i nie można im zabronić chodzenia do meczetu, jeśli tego pragną. Prorok powiedział: „Modlitwa kobiety w domu jest lepsza niż jej modlitwa w meczecie”. Daje to kobietom możliwość poświęcenia jak największej ilości czasu na sprawy domowe i rodzinne.

W bardziej tradycyjnych kręgach społecznych religijność kobiet znajduje wyraz w praktykach niepochwanych przez pobożnych, takich jak kult *zarów*, czyli kult ekstatycznego opętania, szeroko rozpowszechniony w Egipcie i Afryce Północnej⁴⁶.

3.2. Dziedziczenie

Do sukcesji majątkowej według dawnych obyczajów miał prawo wyłącznie mężczyzna. Koran zmodyfikował to ustalenie, dopuszczając także kobietę do przejmowania spadku: „[...] i kobietom przypada część tego, co pozostawili jej

⁴³ E. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londyn 1836, s. 82. Cyt. za: M. Ruthven, op. cit., s. 122.

⁴⁴ M. Ruthven, op. cit., s. 122.

⁴⁵ S.K. Samir, op. cit., s. 23.

⁴⁶ M. Ruthven, op. cit., s. 123.

rodzice i krewni [...] synowi przypada udział podobny do udziału dwóch córek”⁴⁷. Kobiecie należy się połowa tego, co mężczyźnie: „Jeśli mężczyzna zginie, nie mając dziecka, a ma on siostrę, to jej przypada połowa tego, co on pozostawił [...]. A jeśli ma braci i siostry, to mężczyźnie przypada udział dwóch kobiet”⁴⁸. Fakt ten niewątpliwie wyróżniał muzułmankę, stawiając ją w pozycji uprzywilejowanej w porównaniu np. z Francuzką, która prawo do dziedziczenia otrzymała w okresie rewolucji francuskiej, a zatem dopiero w XVIII w., czyli tysiąc lat później.

Przy spadkobranu kobieta otrzymuje po krewnych w linii męskiej połowę tego, o mógłby otrzymać mężczyzna. Córka np. dziedziczy po ojcu połowę spadku swego brata i podobnie żona dziedziczy po mężu połowę tego, co on może odziedziczyć po niej: „I wam przypada połowa z tego, co pozostawiły wasze żony, jeśli nie mają dziecka. A im przypadnie czwarta część z tego, co wy zostawicie, jeśli nie macie dziecka”⁴⁹. Pozostawienie mężczyznom większej części majątku wynika z ich funkcji opiekuńczej, jaką spełniają w rodzinie tradycyjnej, paternalistycznej. Islam nakłada na nich obowiązek łożenia na utrzymanie kobiet, wspomaganie ich po rozwodzie przez byłych mężów, ojców lub braci⁵⁰.

3.3. Wykształcenie

Artykuł XXI Powszechnej Islamskiej Deklaracji Praw Człowieka stanowi, że: „Każda osoba ma prawo do uzyskania wykształcenia, stosownie do jej naturalnych zdolności”. Troska o zabezpieczenie kobiet nie tylko na tym świecie, ale i na tamtym, zaczynała się w ich życiu bardzo wcześnie, poprzez odpowiednią edukację: „kto ma córkę, niechaj wychowuje ją jak najlepiej, niechaj jak najlepiej kształci i obdarza tymi boskimi łaskami, jakie sam posiadał, w ten bowiem sposób ochroni się przed ogniem piekielnym”⁵¹ – mówi Prorok w jednym z *hadisów*.

Tuż przed śmiercią Prorok wystosował apel do muzułmanów, aby traktowali zawsze kobiety z troską i uprzejmością. Prorok często powtarzał, że jeżeli mężczyzna ma córki i stara się te córki wykształcić, ponosząc duże nakłady na ich wychowanie, Bóg oszczędzi mu piekielnych katuszy⁵².

Stopień edukacji kobiety muzułmańskiej wpływa na kształtowanie w domu – psychologiczne, kulturalne i społeczne. Wykształcone żony i matki zaszczepiają

⁴⁷ Koran, sura IV, w. 7, 11, s. 93–94.

⁴⁸ Koran, sura IV, w. 176, s. 125.

⁴⁹ Koran, sura IV, w. 12, s. 95.

⁵⁰ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 169.

⁵¹ Mahomet, *Mądrości proroka...*, s. 96.

⁵² *Życie Świętego Proroka...*, s. 230.

aspiracje edukacyjne swoim dzieciom. Badania przeprowadzone pośród chłopców w egipskich szkołach potwierdziły, że najważniejszym czynnikiem wpływającym na przekonanie, że kobiety mają się uczyć, było wykształcenie ich matek. Jeżeli matki chłopców były analfaberkami, to ich synowie byli przeciwko nauce dziewcząt. Jeśli zaś matka chodziła do szkoły, byli oni przekonani o potrzebie nauki dla swych koleżanek⁵³.

W Egipcie np. zrezygnowano z oddzielnych szkół dla dziewcząt i chłopców. Nauczanie na poziomie podstawowym jest koedukacyjne i jego obowiązek został w 1970 r. przedłużony do 15 roku życia. W ten sposób dziewczęta zostały włączone w proces społecznej socjalizacji. Koedukacja osłabia w pewnym stopniu rozdział płci, który w tradycji obowiązuje dziewczęta poczynawszy od pierwszej miesiączki. W Egipcie do szkół podstawowych uczęszcza 60% chłopców i 40% dziewcząt⁵⁴.

Kobiety miejskie i wykształcone, szczególnie te z rodzin klasy wyższej, stanowią elitę, mającą znaczną autonomię. Kobiety z tych środowisk dłużej się kształcą, później wychodzą za mąż, częściej pracują zawodowo, inaczej niż to jest w tradycji, spędzają czas wolny⁵⁵.

Przykład prosto z Algieru: w godzinach rozpoczynania zajęć, przed bramą uniwersytecką zatrzymują się samochody, z których wysiadają znajdujące się pod opieką ojców lub braci studentki. Często oczekują na nie również po wykładach, chociaż mogłyby wrócić do domu autobusem zatrzymującym się naprzeciw bram uniwersyteckich. Mimo że obowiązek nauki istnieje także dla dziewcząt, jednak procent uczęszczających do szkół jest wciąż niezadowolający, nawet w dużych miastach. Zewnętrzne przejawy emancypacji nie znajdują odbicia w głębszych warstwach obyczajowości. Nadal kierowanie losem dziewczyny należy do ojca, brata, wreszcie męża i zwykle wcześniej porzucają one szkołę, aby w domu, pod opieką matki, uczyć się prowadzenia gospodarstwa. Często jest również tak, że kobiety, które rozpoczęły pracę zawodową, rzucają ją, gdyż mąż żąda tego w umowie przedślubnej⁵⁶.

Często też dziewczyna, podejmując studia, ma na celu głównie wyjście za mąż. Koedukacja na uczelni pozwala jej na czasowe rozluźnienie kleszczy społecznych, w jakich żyła dotychczas. Trwa to jednak krótko, bo do momentu zawarcia małżeństwa.

Mimo że kobiety zajęły już miejsca w ławkach uniwersyteckich, a uczelnie stały się wizytówką społeczeństwa muzułmańskiego, które chce być nowoczesne,

⁵³ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 179.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ B. Zaorska, op. cit., s. 57.

to jednak kobieta, choć zrównana z mężczyzną w świetle religii i prawa, pozostaje wciąż w cieniu, przestrzegając różnych tabu, jak separacja płci, zasłanianie się *haikiem*, dziewictwo nowo poślubionej⁵⁷.

3.4. Praca zawodowa

Pracujące dziewczęta na rynku małżeńskim są rozpoznawane jako mniej cenne, w odwrotności do tych, które zamknięte w domu gwarantują cnotę. Te, które pracują, pomniejszają swoje szanse wyjścia za mąż. Pracujące dziewczęta w Egipcie mieszkają ze swoimi rodzinami aż do zamążpójścia, oddają wszystkie pieniądze do budżetu rodzinnego i są ograniczane w życiu towarzyskim. W wielu wypadkach nie mają prawa decyzji, kiedy i kogo poślubić. Szczególnie źle widziana jest praca dziewcząt niemających wykształcenia i pochodzących z niższych warstw społecznych. Zarówno dziewczęta studiujące na uniwersytecie, jak i pracujące są ściśle kontrolowane przez rodzinę, również w czasie kiedy przebywają poza domem⁵⁸.

W propagandzie islamskiej dominuje obraz kobiety jako istoty słabej, niezdolnej do obrony przed pokusami „świata zewnętrznego”, a zatrudnienie poza domem uznaje się za czynnik sprzyjający rozkładowi wartości religijnych. Aktywność zawodową dopuszcza się więc w przypadkach nadzwyczajnych⁵⁹.

Fakt, że przemiany obyczajowe, zwłaszcza te związane z rolami wypełnianymi przez kobiety, postępują niezwykle wolno znajduje przede wszystkim wyjaśnienie w bardzo silnym wpływie religii muzułmańskiej na życie Arabów. Islam pośród innym wielkich religii świata jest najbardziej obecny w życiu społecznym wiernych; jest głęboko zakorzeniony w psychice każdego z nich, bez względu na to, czy jest muzułmaninem praktykującym. Jest to religia, która kształtowała i kształtuje nadal zarówno życie indywidualne, jak i społeczne, a także organizację państwową swoich wyznawców⁶⁰.

Separacja płci, fundamentalna zasada rodziny arabskiej, jest nadal ściśle przestrzegana. Dlatego w Algierii są oddzielne poczekalnie dla mężczyzn i dla kobiet w szpitalach, na dworcach, na poczcie, wydzielane są ławki dla kobiet. Również oddzielne kolejki w sklepach, dla kobiet zawsze o wiele krótsze, bo na ogół mężczyźni zajmują się zakupami⁶¹. Zaś w Arabii Saudyjskiej występuje zakaz prowadzenia samochodu przez kobiety, który wiąże się z pragnieniem pod-

⁵⁷ Ibidem, s. 56.

⁵⁸ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 177.

⁵⁹ A. Barska, op. cit., s. 119.

⁶⁰ E. Puchnarewicz, op. cit., s. 165.

⁶¹ B. Zaorska, op. cit., s. 54.

dania ich większej kontroli. Saudyjka może więc udać się samochodem poza dom, ale w towarzystwie szofera. Ma on obowiązek zawieźć ją, gdzie sobie życzy, a potem zreferować mężowi, gdzie była, co robiła i z kim się spotykała⁶².

Wnioski

Porównując wstępne i końcowe rozważania dotyczące sytuacji kobiety w kulturze islamu w zakresie prawa do posług religijnych, prawa do modlitwy, wykształcenia czy pracy zawodowej można odnieść wrażenie, że w wielu dziedzinach życia mamy do czynienia ze sprzecznością. Z jednej strony deklarowana troska o dobro kobiety i szacunek dla niej, z drugiej zaś ograniczenie jej praw w wybranych aspektach życia. Muzułmanki mają zarazem prawa i przywileje, ale też obowiązki i ograniczenia. Taka jest właśnie rzeczywistość świata islamu.

Podsumowując można ponadto stwierdzić, że sytuacja współczesnej kobiety muzułmańskiej jest mocno zróżnicowana i zależna od wielu różnych czynników, jak region geograficzny, stopień zamożności kraju czy tradycja. Wynika to z uwarunkowań środowiskowych, społecznych, z dominacji świata męskiego, z odpowiedniego interpretowania dzieł sakralnych, jak i samej religii⁶³.

SOCIO-LEGAL SITUATION OF MUSLIM WOMEN IN TERMS OF ISLAM IN CHOSEN ASPECTS

(SUMMARY)

The article presents the issues related to the socio-legal status of women in the tradition of contemporary Islam. In Islamic countries, due to the extremely strong influence of religion and tradition, the problem of the position and role of women in Muslim society must be seen through the prism of religious and moral readings of Islam, family law and Islamic traditions on various aspects of family life. These three research areas can not be strictly distinguished because each of them is a part of the cultural synthesis. The authors discuss some aspects of Muslim life, such as religious services, the right to pray, inheritance, education, professional work.

⁶² S.K. Samir, op. cit., s. 34.

⁶³ Z. Lew-Starowicz, op. cit., s. 297.

SOZIAL-RECHTLICHE SITUATION DER MUSLIMISCHEN FRAU IN BEZUG AUF AUSGEWÄHLTE ASPEKTE DER ISLAMISCHEN TRADITION

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel bedenkt den sozial-rechtlichen Status der heutigen Frau in der islamischen Tradition. Die islamischen Ländern, aufgrund des extrem starken Einflusses der Religion und Tradition, muss das Problem der Position und der Rolle der Frau in der muslimischen Gesellschaft durch das Prisma der religiösen und moralischen Werte des Islams, des Familienrechts und der islamischen Tradition über verschiedene Aspekte des Familienlebens gesehen werden. Diese drei Ebenen kann man nicht streng extrahieren, weil jede davon ein Teil der kulturellen Synthese ist. Die Autoren besprechen einige Aspekte des muslimischen Lebens, wie Gottesdienste, das Recht zu beten, Vererbung, die Möglichkeit der Ausbildung und Arbeit.

Ks. Ryszard Selejdak

Departament Seminariów Kongregacji ds. Duchowieństwa w Watykanie

Formacja intelektualna kandydatów do diakonatu stałego

Słowa kluczowe: diakonat stały, integralna formacja diakonów, formacja intelektualna, *Rationes institutionis diaconorum permanentium*, program formacji intelektualnej, dyscypliny naukowe, sposób wykładania, miejsca i czas formacji doktrynalnej.

Key words: Permanent diaconate, candidates for the diaconate, integral formation, higher institutes for religious studies, scientific disciplines, teaching methods, cultural context.

Schlüsselworte: Ständiger Diakonat, Kandidaten für den Diakonat, umfassende Bildung, höhere Bildungseinrichtungen für die kirchlichen Wissenschaften, wissenschaftliche Disziplinen, Unterrichtsweise, kultureller Kontext.

Wprowadzenie

Kościół za jedno z najważniejszych swoich zadań uważa zagwarantowanie przyszłym diakonom stałym właściwej formacji, odpowiadającej duchowi czasów¹.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Ryszard Selejdak, Dyrektor Departamentu Seminariów Kongregacji ds. Duchowieństwa w Watykanie, Congregazione per il Clero, Piazza Pio XII, 3; I - 00193 Roma, r.selejdak@virgilio.it

¹ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 1027; Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*, 22.02.1998, Watykan 1998 (dalej: WDFDS), n. 40–88; P. Schiavone, *Quale formazione per il diaconato permanente?*, w: *Il diaconato permanente*, Napoli 1983, s. 99–145; E. Petrolino, *I diaconi annunziatori della Parola, ministri dell'altare e della carità*, Cinisello Balsamo 1998, s. 107–132; idem, *Diaconi permanenti nella Chiesa del Terzo Millennio*, w: M. Rusotto (red.), *Radici... il Mistero del Ministero. Corsi di formazione permanente per Presbiteri e Diaconi*, t. I, Palermo 2001, s. 242–243; S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1991, s. 172–177; J.S. Martins, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi*, *Il diaconato in Italia* 110 (1998), s. 47; R. Selejdak, *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*, Częstochowa 2003, s. 49–97; M. Marczewski,

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, takie jak *Gaudium et spes*², *Solicitudo rei socialis*³, *Redemptoris missio*⁴ czy *Pastores dabo vobis*⁵, ukazując charakterystykę współczesnego świata, streszczają ją w następujących punktach:

- dokonały się wielkie przemiany naukowe, techniczne i gospodarcze. Widoczny jest wzrost poziomu oświaty oraz różnych form życia społecznego;
- widoczne jest szerzenie się pewnych form religijności bez Boga oraz rozwój i rozprzestrzenianie się sekt;
- można zauważyć przesadne podkreślanie podmiotowości osoby, szerzenie się ateizmu politycznego i egzystencjalnego, rozpad rodziny i wypaczenie rozumienia ludzkiej płciowości;
- w samych środowiskach kościelnych niepokoją takie zjawiska, jak ignorancja religijna wielu wierzących, znikoma skuteczność katechezy, źle pojmowany pluralizm teologiczny, kulturowy i duszpasterski, nieufność wobec hierarchii, subiektywizacja wiary, zjawisko warunkowej przynależności do Kościoła.

Szybkie tempo zmian warunków, w których odbywa się posługa diakonańska, przemiany społeczno-kulturowe, rozwój nauk kościelnych i świeckich, rozwój życia chrześcijańskiego na różnych etapach egzystencji, wymagają od diakona solidnej formacji.

1. Konieczność solidnej integralnej formacji przyszłych diakonów stałych

Jan Paweł II podkreśla, że przynależność diakonatu do sakramentu święceń oraz wielorakie zadania, jakie są powierzane diakonom, wymagają, aby kandydatom do diakonatu zagwarantować solidną integralną formację⁶. Zdaniem papieża

Formacja diakonów stałych, Roczniki Teologiczne 47 (2000) 6, s. 163–190; C.M. Martini, *La diaconia come ministero della speranza*, w: G. Bellia (red.), *La Chiesa diaconia ministeriale di salvezza*, Reggio Emilia, 2004, s. 25–33; M. Presciutti, A. Farneti, *La formazione*, Orientamenti Pastoral 7 (2005), s. 173; R. Cabié, *Le diaconat: un renouveau? Du diacre d'autrefois au diacre d'aujourd'hui*, Bulletin de littérature ecclésiastique 107 (2006) 1, s. 112; J. Durán y Durán, *Das Amt des Diakons im Dokument von Aparecida 2007*, Diaconia XP 43 (2008) 1–2, s. 88–90; A. Montan, *Il profilo del diaconato permanente nel vigente Codice di Diritto Canonico*, Seminarium 48 (2008) 4, s. 765–766; I. Schinella, *La dimensione intellettuale nella formazione diaconale*, Seminarium 48 (2008) 4, s. 854.

² Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, 5.12.1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002 (dalej: KDK), n. 46–90.

³ Por. Jan Paweł II, *Solicitudo rei socialis*. Encyklika z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*, 30.12.1987, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, n. 11–26.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Redemptoris missio*. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego, 7.12.1990, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, n. 32–40.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*. Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie, 25.03.1992, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Adhortacje*, t. II, Kraków 2006 (dalej: PDV), n. 6–9.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Discorso ai diaconi italiani*, 16.03.1985, n. 3, *Insegnamenti* 8 (1985) 1, s. 650.

formacja taka jest istotnym warunkiem, od którego zależy owocność przywróconego diakonatu stałego⁷. Stąd ma ona znaczenie fundamentalne dla Kościoła⁸.

Formację kandydatów do diakonatu stałego ukazują dokumenty posoborowego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące diakonatu stałego oraz opracowane przez Konferencje Biskupów narodowe *Rationes institutionis diaconorum permanentium*⁹.

Pełne ujęcie tej tematyki znajdujemy w dokumencie Kongregacji Edukacji Katolickiej, zatytułowanym *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych*. Kongregacja podkreśla w nim bardzo wyraźnie, że kompetencją Konferencji Biskupów jest wydawanie, w zależności od miejscowych warunków, „odpowiednich przepisów, tak by kandydaci do diakonatu stałego zarówno młodzi, jak i starsi wiekiem mężczyźni, celibatariusze lub żonaci, «byli formowani do prowadzenia życia ewangelicznego, oraz przygotowani do właściwego wykonywania obowiązków związanych z tym święceniem»”¹⁰. Kongregacja zauważa, że poprzez swój dokument pragnie służyć pomocą Konferencjom Biskupów w „przygotowaniu programów formacyjnych, które pomimo że dostosowane do różnych warunków lokalnych, powinny odpowiadać zasadniczym wskazaniom ogólnego programu Kościoła”¹¹. Stąd, według Kongregacji, jej dokument, jak to wynika z jego natury, „podaje jedynie niektóre podstawowe wskazania o charakterze ogólnym, stanowiące normę, do której powinny nawiązywać Konferencje Biskupów przy opracowywaniu lub ewentualnym udoskonalaniu własnych *Rationes* narodowych”¹². Tak więc, uwzględniając ducha twórczości i oryginalności Kościołów partykularnych, zostały wskazane zasady i kryteria stanowiące bazę, na której formacja diakonów stałych może być programowana z poczuciem pewności i w harmonii z innymi Kościołami lokalnymi¹³.

W tym kontekście należy zauważyć, że analogicznie do tego, co określił Sobór Watykański II w odniesieniu do *Rationes institutionis sacerdotum*¹⁴,

⁷ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in America*. Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, 28.06.2003, w: PDV, n. 42.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Oceania*. Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie i ludach Oceanii: iść drogą, głosić Jego prawdę, żyć Jego życiem, 22.11.2001, w: PDV, n. 50.

⁹ Por. Paweł VI, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*, II, 6–10; III, 14–15; VI, 25–29, AAS 59 (1967) 699–700; 700–701; 702–703; idem, Motu proprio *Ad pascendum*, VII, AAS 64 (1972) 540; Kongregacja Edukacji Katolickiej, Lettera circolare ai Rev.mi Rappresentanti Pontifici *Come è a conoscenza sulla formazione dei candidati al diaconato permanente*, Prot. N. 137/69, EV 3 (1968–1970) 834–837.

¹⁰ WDFDS, n. 13.

¹¹ Ibidem, n. 14.

¹² Ibidem; por. J. S. Martins, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi*, s. 47.

¹³ Por. WDFDS, n. 14.

¹⁴ Por. Sobór Watykański II, *Optatum totius*. Dekret o formacji kapłańskiej, 28.10.1965, w: KDK, n. 1.

także dokument Kongregacji Edukacji Katolickiej wzywa Konferencje Biskupów, które zdecydowały się przywrócić diakonat stały, aby przedstawiły własne *Rationes institutionis diaconorum permanentium* do rozpatrzenia i zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Początkowo, jak zaznacza dokument Kongregacji, zostaną one zatwierdzone *ad experimentum*, a później na określoną liczbę lat, tak aby zagwarantować ich okresowe rewizje¹⁵. Kompetencje do zatwierdzania narodowych *Rationes institutionis diaconorum permanentium* posiada obecnie Kongregacja ds. Duchowieństwa¹⁶.

Kongregacja Edukacji Katolickiej w dokumencie *Wytyczne dotyczące formacji diakonów stałych* ukazuje formację kandydatów do diakonatu stałego jako proces wieloetapowy i wieloaspektowy. Podkreśla też z całą mocą, że: „Formacja diakonów, podobnie zresztą jak i kandydatów do innych urzędów kościelnych oraz wszystkich ochrzczonych, jest zadaniem, które angażuje cały Kościół”¹⁷.

Ta odpowiedzialność Kościoła za odpowiednie przygotowanie przyszłych diakonów przejawia się w otaczaniu ich miłością, modlitwą i opieką, solidarnością z nimi i troską, aby „mogli osiągnąć pełnię swojego powołania”, korzystając z daru Słowa Bożego i sakramentów¹⁸.

Formacja diakonów stałych musi być oparta na solidnym fundamencie teologicznym, posiadać wyraźne ukierunkowanie duszpasterskie, być dostosowana do potrzeb i programów duszpasterskich kościoła lokalnego. Kodeks Prawa Kanonicznego zaleca, aby kandydaci do diakonatu stałego byli „zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu, kształtowani do pielęgnowania życia duchowego oraz nauczeni właściwego wykonywania funkcji związanych z tym święceniem”¹⁹. Program formacyjny powinien obejmować i harmonijnie zespalać cztery podstawowe wymiary: ludzki, duchowy, doktrynalny i pastoralny²⁰. W czasach nam

¹⁵ Por. WDFDS, n. 15; por. także J.S. Martins, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi*, s. 48.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, Motu proprio *Ministorum institutio*, 16.01.2013, L'Osservatore Romano 2013, z 26 stycznia, s. 5.

¹⁷ WDFDS, n. 18.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ KPK, kan. 236.

²⁰ Por. WDFDS, n. 66–8; Konferencja Episkopatu Irlandii, *The Permanent Diaconate: National Directory and Norms for Ireland*, 18.07.2005, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 523/2003, n. 46; Konferencja Episkopatu Czech, *Wytyczne dotyczące formacji, życia i służby stałych diakonów w Republice Czeskiej*, 24.07.2009, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 334/2007, n. 45; Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych, *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, 12.10.2009, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 78/2000, n. 104; Konferencja Episkopatu Austrii, *Rahmenordnung für den Ständigen Diakonat in Österreich*, 20.02.2010, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 1097/2006, n. 5.3.

współczesnych duże znaczenie winno się dać zwłaszcza formacji intelektualnej przyszłych diakonów stałych.

2. Formacja intelektualna

Według *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych*, „Formacja intelektualna jest koniecznym wymiarem formacji diakańskiej, ponieważ ofiaruje diakonowi pożywny pokarm dla jego życia duchowego i drogocenne narzędzie dla jego posługi”²¹.

Trzeba jednak już na wstępie zauważyć, że to autorytatywne stwierdzenie nie jest nowe. Istotnie, o potrzebie zagwarantowania odpowiedniej formacji intelektualnej przyszłych diakonów pisał Papież Paweł VI w Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*: „Należałoby sobie życzyć, ażeby także i ci diakoni niemniejszą posiadali wiedzę [...] lub przynajmniej posiadali taką wiedzę, która zdaniem Konferencji Episkopatu będzie im konieczna do wypełniania właściwych im obowiązków”²².

Paweł VI nawiązywał do tego tematu również w innym miejscu tegoż dokumentu, podkreślając, że formacja taka jest dla diakonów stałych niezbędna, aby mogli oni „wypełniać roztropnie i zbawiennie różne posługi diakańskie”²³.

Następnie, ten sam papież w Motu proprio *Ad pascendum*, stwierdził: „Gdy chodzi o zakres studiów teologicznych, które winny poprzedzić święcenia diakonów stałych, to Konferencje Biskupów mają wydać – biorąc pod uwagę miejscowe warunki – obowiązujące normy, przedstawiając je do zatwierdzenia Kongregacji Nauczania Katolickiego”²⁴.

²¹ WDFDS, n. 79; por. także Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, 22.01.2004, w: Biblioteka Niedzieli, t. 157, Częstochowa 2004, n. 59; Konferencja Episkopatu Francji, *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, 10.02.2000, w: *Documents d'Église. Les éditions du Cerf*, Paris 2000, n. 29; Konferencja Episkopatu Hiszpanii, *Normas Básicas para la formación de los Diaconos permanentes en las diócesis españolas*, 15.01.2000, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 93/2000, n. 45; Konferencja Episkopatu Kostaryki, *Normas básicas para la formación de los diaconos permanentes en las Diócesis de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica*, 20.04.2004, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 1366/2002, n. 44; Konferencja Episkopatu Litwy, *Nuolatinio diakonų lietuvių ugdyimo, gyvenimo ir tarnystės gairės*, 9.06.2006, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 102/2006, n. 79; *Wytyczne dotyczące formacji, życia i służby stałych diakonów w Republice Czeskiej*, n. 55; *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 117.

²² Paweł VI, Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*, III, 14, AAS 59 (1967) 700–701.

²³ Ibidem, II, 9, AAS 59 (1967) 700.

²⁴ Paweł VI, Motu proprio *Ad pascendum*, VII b, AAS 64 (1972) 540.

Z kolei, Kongregacja ta w Liście okólnym *Come è a conoscenza* wyjaśniła, że: „Należy zdecydowanie wykluczyć przygotowanie pospieszne i powierzchowne, ponieważ zadania diakonów, zgodnie z tym, co zostało ustalone w Konstytucji *Lumen gentium* (n. 29) i w Motu proprio (n. 22), są tak ważne, iż wymagają formacji solidnej i skutecznej [...] formacji doktrynalnej, która przewyższałaby tę katechisty i w jakimś stopniu analogiczną do kapłańskiej”²⁵.

Wreszcie, Jan Paweł II, przemawiając do diakonów stałych we Włoszech, zalecał kandydatom do diakonatu systematyczne i długotrwałe studium Słowa Bożego, dyscyplin teologicznych, nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, duchowości chrześcijańskiej, według dyrektyw, wskazań i programów kompetentnej władzy kościelnej²⁶.

Tak więc solidna i skuteczna formacja doktrynalna jest już od dłuższego czasu uważana za niezbędne narzędzie dla tego, który jest powołany do spełniania posług diakońskich. Jest ona szczególnie nagląca dziś, ze względu na wyzwania „nowej ewangelizacji”, do podjęcia których Pan powołuje Kościół w trzecim tysiącleciu. Te wyzwania wymagają od wszystkich wierzących, zwłaszcza od przyszłych kapłanów i diakonów, bardziej pogłębionej znajomości tajemnic Bożych, aby móc je później głosić w sposób przekonujący współczesnemu człowiekowi²⁷.

Konieczność solidnej formacji doktrynalnej diakonów wynika również z obecnej sytuacji, ukształtowanej w dużej mierze przez obojętność religijną, powszechną niewiarę w realną zdolność rozumu do poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy, zanikanie zmysłu etycznego i dewaluację wartości. Formacja dok-

²⁵ Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Lettera circolare ai Rev.mi Rappresentanti Pontifici Come è a conoscenza sulla formazione dei candidati al diaconato permanente*, Prot. N. 137/69, EV 3 (1968–1970) 835; tłum. własne; por. także, Konferencja Episkopatu Włoch, *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, 4.05.1993, w: E. Petrolino, *Enchiridion sul diaconato. Le fonti e i documenti ufficiali della Chiesa*, Città del Vaticano 2009, n. 29; O. F. Pecci, *Il nuovo documento della CEI, Il diaconato in Italia* 91–92 (1993), s. 9; A. Montan, *La formazione e il ministero del diacono permanente nei documenti del Magistero dal Concilio Vaticano II ad oggi*, *Il diaconato in Italia* 110 (1998), s. 24–25; Ó.A. Álvarez Zea, *Formación de los candidatos al diaconado permanente*, Roma 2005, s. 122.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Discorso ai diaconi permanenti in Italia*, n. 3, *Insegnamenti* 8 (1985) 1, s. 650.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Discorso al clero, ai religiosi, alle religiose e ai membri degli istituti secolari della regione*, Bologna, Cattedrale di San Pietro, 18.04.1982, n. 5, *Insegnamenti* 5 (1982) 1, s. 1250; por. także Konferencja Episkopatu Brazylii, *Diretrizes para o Diaconado Permanente. Formação, Vida e Ministério do Diacono Permanente da Igreja no Brasil*, 18.08.2003, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 1227/2002, n. 148; *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, n. 29; S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, s. 175; P. Schiavone, *Quale formazione per il diaconato permanente?*, s. 139–143; E. Chizzoniti, *Il diaconato permanente*, Roma 2006, s. 49; Ó.A. Álvarez Zea, *Formación de los candidatos al diaconado permanente*, s. 121; J.E. González Magaña, *Los protagonistas de la formación y el discernimiento de los diaconos permanentes*, *Seminarium* 48 (2008) 4, s. 911.

trynalna powinna więc prezentować wysoki poziom, aby móc uczynić diakonów zdolnymi do głoszenia niezmienniej Ewangelii Chrystusa i do ukazywania jej jako wiarygodnej wobec słusznych wymagań ludzkiego rozumu.

Wreszcie wobec pluralizmu kulturowego, wyrażającego się w rozmaitych formach nie tylko w społeczeństwie świeckim, lecz również w samej wspólnocie Kościoła, diakoni winni odznaczać się szczególną zdolnością krytycznego rozpoznawania rzeczy. Mogą oni ją nabyć jedynie przez formację intelektualną pogłębiającą i kompletną²⁸.

Kandydaci do diakonatu, aby podjąć taką właśnie formację intelektualną, winni posiadać dyplom ukończenia szkoły średniej, konieczny do rozpoczęcia studiów na poziomie uniwersyteckim²⁹.

2.1. Kryteria przy opracowywaniu programu formacji intelektualnej

W *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych* zawarte są niektóre konkretne kryteria, które Konferencje Biskupów winny wziąć pod uwagę, opracowując program formacji intelektualnej przyszłych diakonów. Według tego dokumentu Kongregacji Edukacji Katolickiej chodzi o to, aby diakon:

- „a) był zdolny do zdania sobie sprawy ze swej wiary i pogłębiał swoją świadomość kościelną;
- b) był przygotowany do wypełniania specjalnych zadań związanych z jego posługą;
- c) posiadał zdolność oceny sytuacji i odpowiedniej inkulturacji Ewangelii;
- d) poznał techniki przekazywania wiadomości i animacji spotkań, jak również posiadał umiejętność publicznego przemawiania, przewodniczenia oraz udzielania rad”³⁰.

²⁸ Por. PDV, n. 51; por. także WDFDS, n. 79; *Diretrizes para o Diaconado Permanente. Formação, Vida e Ministério do Diácono Permanente da Igreja no Brasil*, n. 148; *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, n. 29 i 32; Konferencja Episkopatu Anglii i Walii, *Directory for the Formation of Permanent Deacons in England and Wales*, 18.07.2005, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 524/2005, n. 3.40; *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 118 i 218; N. Ceci, *Il ministero del diacono nel mondo del lavoro*, s. 66; R. Selejdak, *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*, s. 80–81; H. Denis, R. Schaller, *Il diaconato nel mondo d'oggi*, Milano 1968, s. 110–112; E. Lodi, *Le esigenze della diaconia secondo la lex orandi*, *Il diaconato in Italia* 88 (1992), s. 24; J.S. Martins, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi*, s. 51; H. Simon, *Les diverses dimensions de la formation des diacres permanents*, *Seminarium* 37 (1997) 4, s. 802–803.

²⁹ Por. *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, n. 30; *Normas Básicas para la formación de los Diáconos permanentes en las diócesis españolas*, n. 49.

³⁰ WDFDS, n. 80; por. także *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, n. 30; *Directory for the Formation of Permanent Deacons in England and Wales*, n. 3.41; *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 121 i 196.

2.2. Dyscypliny naukowe i sposób ich wykładania

Kierując się kryteriami *Wytycznych dotyczących formacji diakonów stałych*, program formacji intelektualnej winien obejmować nauczanie następujących dyscyplin naukowych:

„a) Wprowadzenie do Pisma Świętego i do jego właściwej interpretacji; Teologię Starego i Nowego Testamentu; związek między Pismem Świętym i Tradycją; stosowanie Pisma Świętego w głoszeniu Słowa Bożego, w katechezie i ogólnie w działalności duszpasterskiej;

b) Wprowadzenie do studium Ojców Kościoła i historii Kościoła;

c) Teologię Fundamentalną, ze wskazaniem źródeł, tematów i metod teologii; przedstawienie zagadnień dotyczących Objawienia i relacji między wiarą a rozumem, w celu uzdolnienia przyszłych diakonów do ukazywania racjonalności wiary;

d) Teologię Dogmatyczną z jej różnymi traktatami; trynitarnym, o stworzeniu, chrystologicznym, eklezjologicznym i ekumenicznym, mariologicznym, antropologią chrześcijańską i sakramentologią (szczególnie teologią posługi ministerialnej), eschatologią;

e) Moralność chrześcijańską w jej wymiarach osobowym i społecznym, a w szczególności naukę społeczną Kościoła;

f) Teologię duchowości;

g) Liturgikę;

h) Prawo kanoniczne”³¹.

Szkockie, angielskie i walijskie *Rationes diaconorum permanentium* zwracają zwłaszcza uwagę na potrzebę solidnego studium Pisma Świętego przez przyszłych diakonów. Dogłębna znajomość Biblii ma bowiem zasadnicze znaczenia dla ich życia duchowego oraz posługi homiletycznej i katechetycznej³².

³¹ WDFDS, n. 81; por. także *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, n. 31; *Diretrizes para o Diaconado Permanente. Formação, Vida e Ministério do Diácono Permanente da Igreja no Brasil*, n. 185 i 193; *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, n. 31; *Directory for the Formation of Permanent Deacons in England and Wales*, n. 3.42, 3.43 i 3.44; *Nuolatiniø diakonø lietuvoje ugdymo, gyvenimo ir tarnystės gairės*, n. 80; *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 124 i 196; G. Bellia, *Il diaconato: discernimento, formazione e stati di vita*, Il diaconato in Italia – Atti del XXII Convegno Nazionale, 3–6.08.2009, s. 13.

³² Konferencja Episkopatu Szkocji, *Norms for the Formation of Permanent Deacons in Scotland*, 10.03.2006, w: Archiwum Kongregacji Edukacji Katolickiej w Watykanie, Prot. N. 296/2002, n. 5.6: „Since the deacon is a minister of the word, the study of and meditation of Sacred Scripture will be at the heart of his formation. A respect and love for the word of God in both the Old and New Testaments must accompany a growing understanding of how to read and interpret the sacred books in accordance with the Tradition of faith and the Church's Magisterium. This study will provide the indispensable foundation for the deacon's own life of prayer and for the more practical work of learning how to prepare and deliver the homily. Opportunities for catechesis and leading the people in prayer and devotion also require a solid grounding in the study of the bible”; por. także *Directory for the Formation of Permanent Deacons in England and Wales*, n. 3.42.

Podobnie w przygotowaniu intelektualnym kandydatów portorykańskich do diakonatu kładzie się duży nacisk na solidne przygotowanie biblijne oraz na przedmioty o charakterze pastoralnym i kerygmatycznym. Zaleca się także, aby mieć na uwadze wcześniejsze przygotowanie zawodowe kandydatów³³.

Konferencja Episkopatu Brazylii zwraca uwagę na potrzebę szczególnego dowartościowania w programach formacji intelektualnej przedmiotów pastoralnych i przedmiotów omawiających problemy polityczno-ekonomiczne współczesnego świata oraz charakterystyczne dla społeczeństwa Brazylii³⁴.

Angielsko-walijskie i amerykańskie *Rationes* podkreślają konieczność solidnego studium przez kandydatów do diakonatu problematyki związanej z ekumenizmem³⁵.

Kongregacja Edukacji Katolickiej zachęca również, aby stosownie do sytuacji i potrzeb uzupełnić program nauczania studium innych religii oraz kompleksu zagadnień społecznych i filozoficznych³⁶.

Dużą uwagę winno się poświęcić także dogłębnemu poznaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego³⁷.

Ponadto sugeruje się, aby zwrócić uwagę na nauczanie przedmiotów technicznych przygotowujących kandydatów do wykonywania pewnych posług związanych ze święceniami diakańskimi. Chodzi np. o pogłębianie wiadomości z zakresu psychologii, pedagogiki katechetycznej, retoryki, śpiewu kościelnego, sposobu funkcjonowania organizacji katolickich, administracji kościelnej, sposobu prowadzenia rejestrów chrztu, bierzmowania, sakramentu małżeństwa, zmarłych³⁸.

W tym kontekście warto zauważyć, że tylko nieliczne narodowe *Rationes diaconorum permanentium* zalecają odpowiednie studium filozofii. Chlubnym wyjątkiem jest *Ratio* szkockie, które wyraźnie podkreśla, że właściwe studium teologii jest niemożliwe bez pogłębionego studium przedmiotów filozoficznych³⁹.

³³ Por. O.J. Hernandez Correa, *Naturaleza eclesial y configuracion juridica del Diaconado Permanente*, Mexico 2002, s. 73; Ó.A. Álvarez Zea, *Formación de los candidatos al diaconado permanente*, s. 128.

³⁴ Por. *Diretrizes para o Diaconado Permanente. Formação, Vida e Ministério do Diácono Permanente da Igreja no Brasil*, n. 185.

³⁵ Por. *Directory for the Formation of Permanent Deacons in England and Wales*, n. 3.46; *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 151.

³⁶ Por. WDFDS, n. 81.

³⁷ Por. *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, n. 31; *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 124 i 196; *Rahmenordnung für den Ständigen Diakonat in Österreich*, n. 5.3.3.

³⁸ Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Lettera circolare Come è a conoscenza*, EV 3 (1968–1970) 836; *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, n. 31; *Le diaconat permanent. Normes pour la formation*, n. 33.

³⁹ Por. *Norms for the Formation of Permanent Deacons in Scotland*, n. 5.12.

Oprócz zagwarantowania kandydatom do diakonatu odpowiednio dobranych do ich tożsamości i posługi przedmiotów ważny jest również odpowiedni sposób ich wykładania. Profesorzy, zwłaszcza przedmiotów teologicznych, powinni być świadomi ścisłej relacji zachodzącej pomiędzy formacją doktrynalną a formacją ludzką, duchową i pastoralną. Związek ten stanowi dzisiaj niezbędny element we właściwym przygotowaniu kandydata do diakonatu. Przez tę jedność wiedzy i życia przyszły diakon stara się zdobyć mądrość, która z kolei uzdalnia go i prowadzi do poznania i przyłgnięcia do Boga.

Oznacza to formowanie integralnych osobowości diakonów, którzy w czasie przeznaczonym na formację osiągnęliby syntezę życia i świętości, wzorując się na Jezusie-Słudze, Jego całkowitym oddaniu się Ojcu oraz bezgranicznej służbie człowiekowi. Dla kandydata do diakonatu stanowi to również przebycie pewnej drogi w poszukiwaniu uwielbienia i kontemplacji tajemnicy, która powinna napełnić jego serce i życie w przyszłej posłudze diakońskiej. Jan Paweł II stwierdza, że „[...] istotą refleksji teologicznej jest przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa, Mądrości Bożej”⁴⁰.

W wykładaniu przedmiotów teologicznych profesorzy powinni koniecznie ukazywać kandydatom do diakonatu ścisłą więź między teologią i życiem duchowym, która była charakterystyczna dla teologii pierwszych wieków.

Według Josepha Ratzingera, „Na miano teologii zasługuje tylko taka, która jest jednością świętości i świadectwa w życiu Kościoła [...]. Mówienie o związku zachodzącym między teologią a świętością nie ma charakteru sentymentalnego lub pobożnościowego, lecz znajduje fundament w logice rzeczy i jest poparte świadectwem całej historii. Nie można sobie wyobrazić Atanazego bez nowego doświadczenia Chrystusa ze strony Opata Antoniego; Augustyna bez umiłowania jego drogi zmierzającej do radykalizmu chrześcijańskiego; Bonawentury i teologii franciszkańskiej XIII wieku bez nowej wielkiej aktualizacji Chrystusa w figurze św. Franciszka z Asyżu; Tomasza z Akwinu bez umiłowania Ewangelii i ewangelizacji przez św. Dominika. W ten sposób można byłoby rozpatrywać całą historię teologii”⁴¹.

Z kolei Hans U. von Balthasar podkreśla, że bardzo często niewłaściwie dokonywano podziału między „teologią przy stole” a „teologią na kolanach”. Klasycznym przykładem uprawiania „teologii na kolanach” jest św. Bonawentura, który mówił: „Niech nikt nie wierzy, że mu wystarczy lekcja bez namaszczenia, spekulacja bez ducha pobożności, poszukiwanie bez zdumiewania się, obserwacja bez radosnego uniesienia, działalność bez pobożności, wiedza bez miłości, inteligencja bez pokory, studium bez łaski Bożej, badania bez mądrości pochodzącej z Bożej inspiracji”⁴².

⁴⁰ PDV, n. 53.

⁴¹ J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, Communio 87 (1986), s. 101.

⁴² H.U. von Balthasar, *Teologia e santità*, w: idem, *Verbum Caro*, Brescia 1968, s. 200–229.

Te niezwykle ważne słowa św. Bonawentury winny z pewnością być przedmiotem głębokiej refleksji wszystkich kandydatów do diakonatu i odpowiedzialnych za ich przygotowanie, a zwłaszcza profesorów. Wskazują one bowiem na podstawową zasadę wykładania i studiowania teologii. Fakt, że refleksja teologiczna znajduje swoje zasadnicze odniesienie do Jezusa Chrystusa, oznacza konieczność uznania jej za fundament formacji duchowej⁴³.

W tym kontekście jest oczywiste, że aby formacja intelektualna była skutecznym narzędziem integralnej formacji przyszłego diakona, profesorowie winni starać się realizować szereg ściśle określonych celów.

Po pierwsze: ukierunkowanie duszpasterskie formacji wymaga, aby profesorowie poprzez wykład przedmiotów przewidzianych przez program nauczania przygotowali przyszłych diakonów stałych, zdolnych do właściwego podjęcia wyzwań nowej ewangelizacji. W czasach współczesnych, także diakon wezwany jest do głoszenia Ewangelii światu często obojętnemu oraz do rozwiązywania różnorodnych i złożonych problemów ludzkich. Formacja intelektualna nie tylko powinna prezentować solidny poziom naukowy i być pielęgnowana z największą starannością, ale powinna być również zintegrowana ze świadectwem głębszego zrozumienia wiary i przez to świętości.

Po drugie: należy mieć zawsze na uwadze fakt, że „Prawdziwa teologia wywodzi się z wiary i chce prowadzić do wiary”⁴⁴. Oznacza to, że rzeczywistość wiary, która winna być obecna u każdego autentycznego profesora teologii, musi udzielać się także kandydatom do diakonatu w ich studiach. Istotnie, „wiara i dojrzała refleksja – ściśle się ze sobą wiążą i splatają. Właśnie ich wewnętrzna koordynacja i wzajemne przenikanie decydują o prawdziwej naturze teologii, a co za tym idzie – o treściach, o metodach i o duchu, zgodnie z którym należy wypracowywać i studiować świętą naukę”⁴⁵. Poglębione studium teologiczne jest gwarancją autentycznej wiary. Kandydatów do diakonatu stałego winno się więc zachęcać do solidnego studiowania teologii fundamentalnej i do bycia wrażliwymi na najbardziej aktualne problemy ludzi wynikające z sytuacji społeczno-kulturowej.

Po trzecie: formacja intelektualna powinna pomóc przyszłym diakonom w ukształtowaniu własnej wizji prawd objawionych przez Boga w Jezusie Chrystusie. Wizja ta winna być pełna, scalona i pogłębiona⁴⁶. Dlatego też winno się im umożliwić poznanie organiczne wszystkich najważniejszych prawd wiary chrześcijańskiej. Trzeba im zatem pomóc w dokonaniu syntezy obejmującej wkład

⁴³ Por. V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale*, Torino 1993, s. 295; R. Selejda, *Stawać się kapłanem trzeciego tysiąclecia*, Częstochowa 2001, s. 58.

⁴⁴ PDV, n. 53.

⁴⁵ Ibidem; por. także *Nuolatinio diakonø lietuvoje ugdyimo, gyvenimo ir tarnystės gairės*, n. 79.

⁴⁶ Por. PDV, n. 54; por. także *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, n. 29.

różnych dyscyplin teologicznych, których specyfika nabiera autentycznej wartości tylko w ich głębokim wzajemnym powiązaniu⁴⁷.

Po czwarte: w czasie formacji intelektualnej profesorowie powinni starać się pogłębiać wiarę osobistą kandydatów do diakonatu oraz ich więź z Jezusem Chrystusem, który *umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie* (Ef 5, 25). Ponadto powinni im pomagać w nabywaniu stałych postaw wynikających z wiary. Winni więc m.in. uczyć kandydatów do diakonatu: koordynować wiedzę teologiczną z dawaniem apostołskiego świadectwa; rozumieć i przeżywać wzajemny związek między wiedzą teologiczną, słuchaniem słowa Bożego i uczestnictwem w liturgii; wyrażać we własnym życiu świadomość i świadectwo tajemnicy, aby być jej znakiem i przekazicielem; ukazywać ideał ofiarnej służby zaprezentowanej przez Chrystusa-Sługę.

Po piąte: w formacji intelektualnej przyszłych diakonów powinno się uwzględnić kontekst kulturowy, który stanowi zawsze wielkie wyzwanie dla Kościoła. W sposób szczególny należy zwrócić uwagę na ekumenizm, aspekty misyjne, problemy etyczne, sekularyzację wiary⁴⁸.

Nie ulega wątpliwości, że jedynie tak ukierunkowana przez profesorów formacja intelektualna może pomóc przyszłemu diakonowi stałemu w pogłębieniu poznania Bożych tajemnic, w skutecznym podjęciu wyzwań nowej ewangelizacji i w nawiązaniu owocnego dialogu ze współczesnym człowiekiem.

2.3. Miejsce formacji doktrynalnej i jej wymiar czasowy

Według *Wytucznych dotyczących formacji diakonów stałych*, formacja doktrynalna kandydatów winna dokonywać się tam, gdzie jest to możliwe, w istniejących już instytucjach nauk kościelnych lub w innych instytucjach specjalizujących się w formacji teologicznej. W sytuacji zaś, kiedy brakuje takich instytucji i trzeba będzie dopiero zakładać odpowiednie szkoły do formacji teologicznej diakonów, należy pamiętać, aby liczba godzin wykładowych i seminariów wynosiła nie mniej niż tysiąc w okresie trzech lat. Ponadto zaleca się, aby kursy podstawowe kończyły się egzaminami, a na koniec trzyletniego cyklu formacyjnego był przewidziany egzamin końcowy z całości⁴⁹.

⁴⁷ Por. PDV, n. 54.

⁴⁸ Por. ibidem; por. także *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 124.

⁴⁹ Por. WDFDS, n. 82; por. także, *Wytuczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*, n. 59; *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, n. 32; *Diretrizes para o Diaconado Permanente. Formação, Vida e Ministério do Diácono Permanente da Igreja no Brasil*, n. 192; *Normas Básicas para la formación de los Diáconos permanentes en las diócesis españolas*, n. 47; *Normas básicas para la formación de los diáconos permanentes en las Diócesis de la Provincia Eclesiástica de Costa Rica*, n. 46; *The Permanent Diaconate: National Directory and Norms for Ireland*,

We Włoszech kandydaci do diakonatu winni studiować przede wszystkim w wyższych instytutach wiedzy religijnej. Jest to konieczne ze względu na umożliwienie im w przyszłości ewentualnego nauczania religii katolickiej w szkołach państwowych. W przypadku innych szkół przeznaczonych dla formacji intelektualnej przyszłych diakonów zaleca się, aby realizowały one programy nauczania analogiczne do gwarantowanych przez wyższe instytuty wiedzy religijnej. Tak więc oprócz wykładów w programach tych szkół powinny zostać uwzględnione wszelkiego typu seminaria i ćwiczenia naukowe. W przypadkach szczególnych, biskupi powinni zagwarantować kandydatom do diakonatu możliwość podjęcia indywidualnego toku studiów, dostosowanego do ich sytuacji rodzinnej, zawodowej i wcześniej zdobytego wykształcenia. Kurs taki winien zaoferować przyszłym diakonom pełne i pogłębione przygotowanie intelektualne i obejmować odpowiednio dłuższy okres czasu⁵⁰.

W Hiszpanii trzyletnią formację intelektualną przyszłym diakonom zapewniają zazwyczaj wyższe instytuty wiedzy religijnej⁵¹. W szczególnych przypadkach, gdyby kandydat nie mógł skorzystać z tej formy formacji, powinien być on powierzony opiece kapłana odznaczającego się świętością życia i solidnym przygotowaniem doktrynalnym, który zatroszczyłby się o niego, pouczył go i mógł również zaświadczyć o jego roztropności i dojrzałości. Ponadto zaleca się, aby taki kandydat skorzystał z kursów teologii na odległość⁵².

W Stanach Zjednoczonych formację intelektualną przyszłym diakonom zapewniają katolickie kolegia, szkoły teologiczne, uniwersytety oraz w wyjątkowych sytuacjach seminaria duchowne diecezjalne i zakonne⁵³. Ponadto kandydaci mogą nabyć wspomnianą formację poprzez uczestnictwo w kursach na odległość⁵⁴.

Zakończenie

Podsumowując należy zauważyć, że formacja intelektualna stanowi zasadniczy wymiar integralnej formacji przyszłych diakonów stałych. Jest ona już od dłuższego czasu uważana za niezbędne narzędzie dla powołanego do spełniania

n. 52.1; *Nuolatiniø diakonø lietuvoje ugdymo, gyvenimo ir tarnystės gairės*, n. 80; *Wtyczne dotyczące formacji, życia i służby stałych diakonów w Republice Czeskiej*, n. 55; *Rahmenordnung zur Ausbildung und verpflichtenden Weiterbildung für den Ständigen Diakonat in Österreich*, n. 1.

⁵⁰ Por. *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme*, n. 32.

⁵¹ Por. *Normas Básicas para la formación de los Diáconos permanentes en las diócesis españolas*, n. 46.

⁵² Por. *ibidem*, n. 48.

⁵³ Por. *National Directory for the Formation, Ministry, and Life of Permanent Deacons in the United States*, n. 261.

⁵⁴ Por. *ibidem*, n. 262–264.

posług diakońskich. Szczególne znaczenie ma ona w dzisiejszych czasach, ze względu na potrzebę podjęcia wyzwań „nowej ewangelizacji”. Te wyzwania wymagają od wszystkich wierzących, zwłaszcza od przyszłych kapłanów i diakonów, bardziej pogłębionej znajomości tajemnic Bożych, aby móc je później w sposób przekonujący głosić współczesnemu człowiekowi. Na profesorach, zwłaszcza przedmiotów teologicznych, ciąży nie tylko odpowiedzialność przekazania kandydatom do diakonatu stałego właściwej i kompletnej wiedzy teologicznej, ale i ukazanie ścisłej więzi między teologią a życiem duchowym i posługą diakońską.

INTELLECTUAL FORMATION OF CANDIDATES FOR THE PERMANENT DIACONATE

(SUMMARY)

This article considers a fundamental element of integral formation of future permanent deacons, namely intellectual formation. The rapid transformation of the conditions in which the diaconal ministry is exercised, social and cultural changes, developments within ecclesiastical and secular sciences, and the development of Christian life in the various phases of existence all demand that deacons receive a good formation. This formation constitutes an essential condition upon which depends the fruitfulness of the restored permanent diaconate. It is, therefore, a matter of significant importance. The programme of intellectual formation of candidates for the permanent diaconate is found in the national *Rationes institutionis diaconorum permanentium*, prepared by the Episcopal Conferences. This formation must be very solid and embrace all the disciplines which make up the ecclesiastical sciences as well as those connected to them.

INTELLEKTUELLE BIDLUNG DER KANDIDATEN FÜR DEN STÄNDIGEN DIAKONAT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel widmet sich der Darstellung einer fundamentalen Dimension der umfassenden Bildung der künftigen Ständigen Diakone, d. h. der intellektuellen Formung. Der rasche Wandel der Bedingungen, in denen sich der diakonale Dienst vollzieht, die sozialen und kulturellen Veränderungen, die Entwicklungen in den kirchlichen und zivilen Wissenschaften, die Entwicklung des christlichen Lebens in den verschiedenen Lebensphasen erfordern eine gute Bildung der Diakone. Sie ist eine wesentliche Bedingung, von der die Fruchtbarkeit des wieder belebten Ständigen Diakonats abhängt, und daher hoch bedeutsam. Das Programm der intellektuellen Bildung der Kandidaten für den Ständigen Diakonats findet sich in den nationalen *Rationes institutionis diaconorum permanentium* der Bischofskonferenzen. Die erwähnte Ausbildung muss sehr solide sein und alle Disziplinen der kirchlichen Wissenschaften und der mit ihnen verbundenen Fächer umfassen.

Olga Cyrek
Wydział Socjologiczno-Historyczny
Uniwersytet Rzeszowski

Chronobiologia odżywiania i jej wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne oraz życie duchowe wczesnośredniowiecznych cenobitów na podstawie Reguły Benedykta z Nursji

Słowa kluczowe: chronobiologia, odżywianie, dieta, monastycyzm, życie duchowe, zdrowie.

Key words: chronobiology, nutrition, diet, monasticism, spirituality, health.

Schlüsselworte: Chronobiologie, Ernährung, Diät, Mönchtum, Spiritualität, Gesundheit.

Chronobiologia to współczesna nauka, której początki sięgają XVIII w., wywodząca swoją nazwę od greckiego słowa *χρόνος* – czas, i zajmująca się biologicznymi rytmemi zachodzącymi w organizmach żywych¹. Te naturalne rytmy to powtarzające się w pewnych sekwencjach czasowych różne fizjologiczne procesy. Ich przebieg warunkowany jest przez wpływ czynników zewnętrznych, czyli środowiskowych, a szczególnie związanych z naprzemiennym następowaniem po sobie światła i ciemności. Istotny jest tu więc cykl okołodobowy, wynikający z obrotu Ziemi wokół własnej osi i przyczyniający się do występowania dnia i nocy². Nie mniejsze znaczenie ma też zmienność pór roku wpływająca na długość trwania nocy i dnia, a tym samym na wzmożenie lub też zmniejszenie aktywności biologicznej.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Olga Cyrek, Instytut Historii, Uniwersytet Rzeszowski, al. Rejtana 16 C, 35-959 Rzeszów, olga0482@poczta.onet.pl

¹ Na temat chronobiologii zob. S. Konturek, *Rytmika funkcji fizjologicznych. Fizjologia człowieka*, Wrocław 2007; B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa 2005.

² Na temat rytmów dobowych związanych ze zmianą oświetlenia zob. K. Schmidt-Nielsen, *Fizjologia zwierząt: adaptacja do środowiska*, Warszawa 2008.

Procesy fizjologiczne powtarzają się w sposób cykliczny, co ma związek z mechanizmami adaptacyjnymi, dzięki którym organizmy mogą przystosowywać się do zmieniających się warunków środowiska. Naturalny rytm człowieka i wielu stworzeń jest ściśle zestrojony z czasem dobowym oraz z sezonową zmianą oświetlenia i temperatury.

W warunkach naturalnych wewnętrzny zegar biologiczny człowieka nastawia się według zewnętrznych reguł. Człowiek żyjący zgodnie z naturą, nawet bez zegarka jest w stanie ogólnie określić godzinę na podstawie kąta padania światła słonecznego o danej porze dnia i roku. Umysł człowieka zawsze ma świadomość upływającego czasu i dość dobrze rozeznaje, ile go upłynęło. Co prawda, człowiek dostosowuje się do różnych okoliczności, niemniej jednak wcale to nie oznacza, by całkowicie podlegał on bodźcom płynącym z otoczenia i bezwolnie się na nie zdawał. Wówczas stawałby się bezbronny wobec praw przyrody, która wydawałaby mu się nieujarzmiona i wszechmocna. Człowiek jest przecież istotą myślącą i na podstawie obserwacji zmian w środowisku, jakie powtarzają się sezonowo (naprzemienność pór roku) przewiduje, w jaki sposób wpłynie to na jego funkcjonowanie. W ten sposób sam modyfikuje swoje przyzwyczajenia i przyczynia się do regulacji fizjologicznych procesów, dostosowując się do rygoru natury.

Dzięki inteligencji i doświadczeniu człowiek uświadamia sobie, że pewne reakcje jego organizmu osiągają swoją największą intensywność tylko w określonych porach. Nawet, jeśli jest on pozbawiony na jakiś krótki okres sygnałów płynących ze środowiska zewnętrznego, to i tak nie zmienia to działania jego zegara biologicznego, który kiedyś nastawił się właśnie dzięki tym bodźcom. Jest on zatem wrażliwy na wiele czynników, niemniej jednak w największym stopniu jest podatny na oddziaływanie światła słonecznego i od niego uzależnia swoją aktywność. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że w zimie czas od wschodu do zachodu słońca jest stosunkowo krótki, by można było wykonać wszystkie obowiązki oraz zachować odpowiednią równowagę między czasem przeznaczonym na czuwanie i wypoczynek. Z tego też powodu każdy człowiek ułatwia sobie organizację pracy, a także przedłuża aktywność dzięki korzystaniu ze światła sztucznego, na co pozwala mu postęp cywilizacyjny. Jeśli postępuje zgodnie z zasadami chronobiologii, również przyczynia się do wzrostu efektywności swojej pracy przy minimalnym nakładzie wysiłku.

W niniejszym artykule nie podjęto jednak szerzej tematu wpływu rytmów biologicznych na różne czynności wykonywane w ciągu dnia, lecz rozwinęto zagadnienie chronobiologii odżywiania i jej oddziaływania na życie duchowe ludzi, a zwłaszcza mnichów. Porównano dzisiejszy stan wiedzy z wiedzą, jaką reprezentowali starożytni, zwłaszcza pierwsi organizatorzy życia cenobitycznego. Za punkt wyjścia posłużyła tutaj reguła monastyczna najbardziej znanego zakonodawcy

późnej starożytności, działającego na obszarze Italii, a mianowicie Benedykta z Nursji (zm. 547).

Współcześnie wiemy, jak ważne dla zdrowia ciała oraz prawidłowego rozwoju psychiki, w tym także duchowości ma sposób odżywiania. Oczywiście nie chodzi tu tylko o jakość produktów spożywczych oraz ich ilość, ale także sposób przyjmowania pokarmów przy uwzględnieniu odpowiedniej pory posilania się w ciągu doby oraz pory roku, wpływającej na warunki klimatyczne (temperaturę, wilgotność powietrza itp.). Pod uwagę bierze się również atmosferę panującą przy stole, tzn. podkreśla się konieczność zapewnienia sobie odpowiedniego spokoju ducha, czyli względnego komfortu psychicznego, dzięki któremu ułatwione jest trawienie oraz przyswajanie przez organizm produktów żywnościowych niezbędnych do jego dobrego funkcjonowania.

Podstawową wiedzę z zakresu chronobiologii posiadali także pierwsi zakonodawcy tworzący swe reguły monastyczne w późnej starożytności, tacy jak Augustyn z Hippony (zm. 430)³, działający w Północnej Afryce, Cezary z Arles (zm. 542), związany z obszarem Galii⁴ i Benedykt z Nursji (zm. 547)⁵, znany

³ Na temat św. Augustyna zob.: G. I. Bonnier, *St. Augustine. Life and Controversies*, Norwich 1986; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993; H. Chadwick, *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2000; H. Cichowski, *Św. Augustyn jako teoretyk ascezy zakonnej*, *Przegląd Teologiczny* 11 (1930), s. 500–523; G. Corcoran, *Saint Augustine on Slavery*, Roma 1985; A. Trape, *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987; F. von der Meer, *Augustine the Bishop. The Life and work of Father of the Church*, London 1978; A. Zümekler, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Wuerzburg 1968.

⁴ Na temat św. Cezarego zob.: P. Riché, *Césaire d'Arles*, Paris 1958; M. Chaillan, *Saint Césaire (470–543)*, Paris 1912; A. Malnory, *Saint Césaire évêque d'Arles 503–543: thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Paris 1894; A. Vogüé, *Cesareo de Arles y los origenes de las clausura de las monjas*, *Studia Silensia* 12 (1986), s. 183–195; Św. Cezary z Arles, oprac. A. Żurek, Kraków 2002; *S. Caesarii Regula ad virgins*, PL 67, przekład polski w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, tłum. E. Czerny, M. Borkowska, J. Piłat, *ŻrMon* 2, Kraków 1994; *Regula Cezarego z Arles*, w: *Starożytne reguły zakonne*, tłum. M. Starowieyski, PSP 26, Warszawa 1980.

⁵ Zob. Benedykt z Monte Cassino, jego wejście do historii, do kultu i czci, w: *Aby we wszystkim Bóg był uwielbiony, Rozważania monastyczne*, pr. zb., Tyniec 1984, s. 44–54; P. Carosi, *Il primo monastero Benedettino*, Roma 1956; T.M. Dąbek, *Święty Benedykt z Nursji*, Kraków 2004; W. Derkse, „Reguła” Świętego Benedykta dla początkujących, Kraków 2008; T. Fry (red.), *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes*, Collegeville-Minnesota 1981; G. Holzherr, *Regula benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, Tyniec 1988; B. Jaspert, *Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse*, Hildesheim 1975; R. Hanslik, *Benedicti Regula*, Vindobonae 1977, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 75; A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I–II, Paris 1971–1972, *Sources Chrétiennes* (Sch) 181–182; komentarz – t. IV–VI, 1971, (Sch) 184–186; przekład polski w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta* tłum. B. Turowicz, *ŻrMon* 40, Tyniec-Kraków 2006; M. Starowieyski (red.), *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980; najważniejsze komentarze do reguły św. Benedykta: A. Böckmann, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln*, Münsterschwarzach 1968; I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; G. Hozherr, *Die Benediktusregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Dusseldorf 2000; T.G. Kardong, *Benedict's rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996; A. de Vogüé, *La communauté et l'abbaté dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961; A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977.

w Italii. Każdy z nich organizował klasztory na innym obszarze geograficznym i uwzględniał panujący tam klimat wpływający przecież na samopoczucie mnichów i warunkujący ich biologiczny cykl.

We wspólnotach cenobitycznych zarówno modlitwa, praca umysłowa czy fizyczna, jak i odpoczynek, sen oraz wszelkiego rodzaju aktywności świadome bądź nieświadome uzależnione były od naturalnych cykli i dlatego wszystko musiało być wykonywane w ściśle określonej godzinie tak, aby nie zakłócić biologicznych procesów organizmu. Zupełna bowiem nieznajomość praw, jakimi kieruje się chronobiologia, może przyczynić się do postępowania wbrew naturze, a z czasem do zachwiania równowagi psychofizycznej.

Organizatorzy życia mniszego znali podstawowe prawa chronobiologii, chociaż może nie zdawali sobie z tego aż tak bardzo sprawy. Niemniej jednak bardziej korzystali z tej wiedzy przy regulacji codziennej aktywności bądź to fizycznej lub też umysłowej. W niemalże doskonały sposób umieli zorganizować codzienność mnichów tak, aby nie zakłócić ich życia duchowego, a wręcz przeciwnie wzbogacić ich wewnątrznie i nauczyć wytrwałości. Poprzez wprowadzenie jednostajnego, stabilnego bytowania narzucali cenobitom pewien rytm, dzięki któremu możliwe było zachowanie zdrowia psychicznego oraz prawidłowego funkcjonowania fizycznego.

Jeśli jednak chodzi o sposób odżywiania, to w mniejszym stopniu brali oni pod uwagę rzeczywiste potrzeby organizmu ludzkiego, co jednak wcale nie znaczy, że całkiem o nich zapomnieli. Istotne jest raczej to, że pierwszeństwo zawsze miała dla nich służba Bogu i jej podporządkowywali wszystkie czynności w klasztorze, nawet związane z zaspokajaniem potrzeb ciała. Dlatego też kiedy przypadał post, zakonodawcy nie uwzględniali tutaj jakiś indywidualnych zachcianek mnichów, lecz wszystkim nakazali podprządkować się ogólnym wymogom. Oczywiście wyjątki czynili dla chorych lub też osób słabszych, np. dzieci czy starców, którym pozwalali jadać innego rodzaju pokarmy przed wyznaczonym czasem.

Pierwsi zakonodawcy na podstawie obserwacji mnichów i osobistego doświadczenia zauważyli, że cięższe czynności dla organizmu, wymagające większego wysiłku, lepiej jest wykonywać w godzinach rannych niż po południu czy wieczorem. W związku z tym wprowadzili obowiązek naprzemiennego podejmowania modlitwy, lektury oraz pracy ręcznej, a dla każdej z tych czynności wyznaczili określony czas i miejsce. Podobnie było ze wspólnymi posiłkami, na które mnisi zbierali się w odpowiednio wyznaczonych godzinach. Organizatorzy życia monastycznego wykazywali też elastyczność myślenia i zmieniali pory wspólnego zasiadania do stołu w zależności od pory roku i od tego, czy w danym dniu przypadał post czy też święto.

Przy wyznaczaniu różnych obowiązków koniecznych do wykonania w ciągu całego dnia, autorzy reguł monastycznych okazali praktyczne i zdroworozsądkowe podejście. Wszystko ustalili tak, aby odpowiadało to naturalnym predyspozycjom cenobitów, co oznaczało, że nie czynili oni niczego co przekraczałoby ludzkie możliwości.

Nieco inaczej przedstawiała się kwestia odżywiania. Co prawda, zakonodawcy dysponowali pewnym zasobem wiedzy z zakresu dietetyki, niemniej jednak z dzisiejszego punktu widzenia można by mieć wiele zastrzeżeń, co do przepisów regulujących sposób odżywiania u cenobitów. Zauważa się, że dieta uwzględniona w regułach klasztornych daleko odbiegała od norm przyjętych współcześnie, ale trzeba przecież pamiętać, że była ona ustalana dla mnichów, a więc osób poświęcających się przede wszystkim sprawom duchowym i niezajmujących się pracą fizyczną.

Cenobici spełniali swoje codzienne obowiązki, jednak nie należały one do skomplikowanych, ponieważ mnisi chcieli uniknąć rozproszenia oraz wszelkiego wzburzenia życia wewnętrznego. Jako osoby o naturze kontemplacyjnej wykazywali o wiele mniejsze zapotrzebowanie energetyczne w porównaniu do osób świeckich. Żyjąc bardziej duchem niż ciałem, nie mogli więc często przyjmować posiłków w ciągu dnia, bo to za bardzo by ich rozleniwiło umysłowo i wywoływałoby senność. W porze sjęsty, po zakończeniu posiłku, bywało że niektórzy odczuwali ospałość i wówczas nawet oddawali się drzemce. Zwłaszcza w porze upałów takie zachowanie było dozwolone, co zaświadczało o uwzględnieniu pewnych słabości ascetów, odczuwających potrzebę większego odpoczynku.

Zależność metabolizmu od czasu dobowego

Obrót Ziemi wokół własnej osi (cykl dobowy) wpływa na biologiczny rytm organizmu ludzkiego. Oznacza to, że metabolizm uzależniony jest nie tylko od tego, co się zjadło, ale także, w jakim czasie posiłek został przyswojony. Istnieją przecież pory w ciągu dnia, w których ludzki organizm może łatwiej trawić, ale są też godziny, w których żołądek ciężko radzi sobie z przyjętym pokarmem. Również cenobici, dzięki zmianom oświetlenia w ciągu dnia uświadamiali sobie, która jest godzina i co należy wtedy zjeść oraz w jakiej ilości.

Wszyscy mieszkańcy cenobium posiłek traktowali jako jedną z ważniejszych czynności i dlatego zaczynali go, jak i kończyli modlitwą⁶. Równocześnie prze-

⁶ *S. Benedicti, Regula XLIII, 17: „Similiter autem patiaturs qui et ad illum versum non fuerit praesens qui post cibum dicitur”*, tłum. pol. *ŻrMon* 40, s. 463.

strzegali ściśle pór posiłków⁷. Jeśli ktoś spóźnił się na modlitwy odmawiane przed posiłkiem, wówczas nie mógł wspólnie zasiadać z braćmi do stołu, lecz jadł na osobności, a ponadto nie otrzymywał swojej dziennej porcji wina⁸.

Cenobici byli zobowiązani do przyjmowania od przełożonego wszystkiego bez wahania, tym samym wyrażając swoje posłuszeństwo. Stąd też ci, którzy odmawiali przyjęcia posiłków w określonym czasie, później nie otrzymywali ich, choćby nawet o nie prosili⁹. Opat zaś ustalał pory posiłków w taki sposób, aby nikt nie narzekał i nie odczuwał osłabienia podczas wypełniania obowiązków¹⁰.

Z powyższego wynika, że zwykli mnisi nie przykładali wagi do zaspokajania swoich potrzeb, lecz we wszystkim zdawali się na rozeznanie swego przełożonego. Nawet jeśli odczuwali głód, nie działali pod wpływem popędów i nie zaspokajali potrzeb swego ciała w dowolnym czasie, lecz narzucali sobie samokontrolę.

Zgodnie ze współczesnymi zasadami chronobiologii odżywiania istotny dla organizmu ludzkiego jest pierwszy posiłek dnia, który powinien przypadać między szóstą a dziewiątą rano. Musi on być dość esencjonalny, skoro ma zapewnić energię na dalszą część dnia oraz uzupełnić braki energetyczne po długiej nocy.

Jeśli chodzi o mnichów żyjących we wczesnośredniowiecznej wspólnotce cenobitycznej, nie wiadomo czy jedli oni z samego rana. Być może przegryzali coś w niewielkiej ilości lub też pościli aż do nastania pory seksty, kiedy zasiadali do wspólnego posiłku¹¹. Zazwyczaj właśnie o tej godzinie w wielu klasztorach mnisi spożywali swój pierwszy i główny posiłek. Można jednak założyć, że członkowie klasztoru Benedykta z Nursji mogli pokrzepić ciało jeszcze przez pójściem do pracy. Skoro zaczynali ją już rano po zakończeniu oficjum, tzn., że musieli zapewnić sobie dość znaczne siły dla organizmu, by podjąć trud przy wykonywaniu codziennych obowiązków. Być może św. Benedykt w swojej Regule uwzględnił tylko główne posiłki i nie chciał się skupiać na rozpisywaniu zbędnych rzeczy, co

⁷ Ibidem XLIII, 18–19: „Et ne quis praesumat ante statutam horam vel postea quicquam cibi aut potus praesumere [...]”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 463.

⁸ Ibidem XLIII, 13–16: „Ad mensam autem qui ante versu non occurrerit, ut simul omnes dicant versu et orent et sub uno omnes accedant ad mensam, qui per neglegentiam suam aut vitio non occurrerit, usque secunda vice pro hoc corripatur; si denuo non emendaverit, non permittatur ad mensae communis participationem, sed sequestratus a consortio omnium reficiat solus, sublata ei portione sua vinum, usque ad satisfactionem et emendationem”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 463.

⁹ Ibidem XLIII, 18–19: „[...] sed et cui offertur aliquid a priore et accipere renuit, hora qua desideraverit hoc quod prius recusavit aut aliud, omnino nihil percipiat usque ad emendationem congruam”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 463.

¹⁰ Ibidem XLI, 4–5: „[...] quam prandii sextam, si operis in agris habuerint aut aestatis fervor nimius fuerit, continuanda erit et in abbatis sit providentia. Et sic omnia temperet atque disponat qualiter et animae salventur et quod faciunt fratres absque iusta murmuratione faciant”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 460.

¹¹ Por. ibidem XLI, 1; ŻrMon 40, s. 460.

wcale nie oznaczało, aby nie dopuszczać dojadania. Jeśli wymagała tego potrzeba, a ktoś był osłabiony pod wpływem działania upału lub zbyt ciężkiej pracy, z pewnością mógł się pokrzepić wcześniej, zanim nastała pora posiłku¹².

Oczywiście trzeba też podkreślić, że starożytni nie jadali rano tak dużo jak współcześni ludzie, często nawet nie przyjmowali wówczas w ogóle pokarmu. Tym bardziej więc dla mnichów objadanie się z samego rana mogło oznaczać zbytne uleganie swoim namiętnościom, stąd też powstrzymywali się oni od jedzenia. Nawet jeśli od rana obowiązkowe były pewne zajęcia, to z pewnością nie należały one do ciężkich, skoro stały się możliwe do wykonania, a nikt przy nich nie odczuwał zmęczenia i nie zasnął. Zresztą zazwyczaj mnisi zaraz po przebudzeniu oddawali się raczej zajęciom umysłowym, tzn. lekturze lub też modlitwie, a napełnienie żołądka mogło stępić ich zdolności intelektualne i zaciemnić jasność umysłu. Wiadomo bowiem, że gdyby mnisi się przejedli, to z pewnością pod wpływem senności powtórnie kładliby się do łóżek, a tego przecież pragnęli uniknąć, zwłaszcza rano.

Natomiast, jeśli trzeba było wykonać pilne obowiązki już od samego rana przy pominięciu czasu na lekturę, to prace te zazwyczaj trwały dość krótko ze względu na panujący upał¹³. Po ich zakończeniu mnisi przeważnie przyjmowali postawę siedzącą, która zabezpieczała ich przed omdleniem. Wówczas mogli trochę odpocząć lub poświęcić czas na czytanie i w ten sposób dotrwać do pory seksty¹⁴. Właśnie w połowie dnia spożywali obiad¹⁵, który traktowali jako najważniejszy i właściwie pierwszy posiłek będący połączeniem śniadania i obiadu.

Podobnie i dzisiaj, zgodnie ze współczesną dietetyką, obiad powinien być ustalany na czas między dwunastą a piętnastą. Właśnie o tej porze organizm radzi sobie najlepiej z trawieniem różnorodnych produktów.

Również na podstawie Reguły Benedykta z Nursji możemy mniemać, że mnisi zasiadali do stołu o szóstej godzinie dnia (tzn. w południe) albo też o dziewiątej¹⁶ czyli w porze nony (między czternastą a szesnastą po południu). W zależności od okresu w ciągu roku cenobici czasem jadali tylko raz dziennie, tzn. obiadowo, lub też zasiadali do stołu dwa razy w ciągu dnia, czyli około dwunastej w południe oraz na wieczór¹⁷, a więc późnym popołudniem, kiedy zbliżał się wieczór.

¹² Por. ibidem, XLI, 2; ŻrMon 40, s. 460.

¹³ Ibidem XLVIII, 3; ŻrMon 40, s. 468.

¹⁴ Ibidem XLVIII, 4; ŻrMon 40, s. 468.

¹⁵ Por. ibidem XLIII, 5; ŻrMon 40, s. 468.

¹⁶ Ibidem XXXIX, 1: „Sufficere credimus ad refectionem cotidianam tam sextae quam nonae, omnibus mensis, cocta duo pulmentaria, propter diversorum infirmitatibus”.

¹⁷ Ibidem XXXIX, 4: „[...] sive una sit refectio sive prandii et cenae”, tłum. pol. ŻrMon, s. 458.

Ostatni posiłek dnia należy zazwyczaj spożywać około dziewiętnastej, czyli około dwie–trzy godziny przed udaniem się na nocny spoczynek. W nocy zaś żołądek powinien odpoczywać, a nie pracować nad trawieniem. Podobnie i mnisi z pewnością nie jadali aż tak późno, starali się ze wszystkim zdążyć przed zachodem słońca, tzn. wykonać codzienne obowiązki w naturalnym świetle, bez konieczności zapalania lamp¹⁸. Oczywiście nie zawsze było to możliwe i zależało także od pory roku, wszak w okresie zimowym zachód słońca następował szybko. W wielu klasztorach, jeśli dzień był już dość krótki i kiedy nie można było wykonywać prac w ciemnościach, także rezygnowano z jednego posiłku; tak było również w okresie postu, co zostało już podkreślone. Wówczas główny posiłek przypadł między sekstą a noną i zazwyczaj był bardzo treściwy, bo składał się z wielu dań. Dzięki niemu mnisi zaspokajali potrzeby ciała i przyjmowali wszystkie składniki potrzebne do prawidłowego funkcjonowania organizmu w ciągu dnia.

Dziś wiemy, że w największym stopniu organizm ludzki magazynuje cukier i tłuszcz w środku nocy. Dlatego, aby uniknąć nadwyżki energetycznej istotne jest, aby w czasie odpoczynku nie przyjmować żadnych pokarmów. Cenobici także zdawali sobie z tego sprawę i nie tylko nie jedli w nocy, ale także powstrzymywali się od wieczornego posilania, tak aby nie zmuszać żołądka do pracy.

Wpływ naprzemiennego występowania pór roku na ustalanie godzin posiłków

Obrót Ziemi wokół Słońca, warunkujący zmienność pór roku, również wpływa na zmianę metabolizmu. W zimie ogólnie jest on spowolniony, co przyczynia się do gromadzenia tkanki tłuszczowej, mającej chronić organizm przez zimą. W lecie zaś mamy do czynienia ze zwiększonym metabolizmem, szczególnie cukru. Również asceci przestrzegający reguł monastycznych intuicyjnie wyczuwali, że mogą się częściej posilać, kiedy dzień był dłuższy.

Mnisi zgodnie z Regułą Benedykta nie tylko przestrzegali określonych godzin posiłków, ale także uzależniali je od panującej pory roku. W okresie trwającym od święta Paschy do Zielonych Świąt, czyli kiedy dzień stawał się dłuższy, cenobici jadali dwa razy dziennie, tzn. obiad o szóstej godzinie dnia, a kolację wieczorem¹⁹. W okresie letnim, zaczynającym się od Zielonych Świąt, zazwyczaj zasiadali do posiłku o szóstej, jednak w środy i piątki byli zobowiązani do przestrzegania postu aż do dziewiątej godziny dnia, czyli pory nony. Powstrzymywali się

¹⁸ Ibidem XLI, 8, *ŻrMon* 40, s. 460.

¹⁹ Ibidem XLI, 1: „A sancto Pascha usque Pentecosten, ad sextam reficiant fratres et sera cement”, tłum. pol. *ŻrMon* 40, s. 460.

od pokarmu tylko wtedy, kiedy nie musieli wykonywać pilnych prac rolnych i wtedy, kiedy nie było znacznych upałów osłabiających ich organizmy. Jeśli jednak konieczność tego wymagała, zawsze zasiadali do stołu w porze seksty, czyli mniej więcej w południe²⁰.

W okresie od 14 września aż do początku Wielkiego Postu mnisi spożywali posiłek o dziewiątej godzinie dnia²¹. Jednakże w tym czasie szybciej robiło się ciemno, a okres od wschodu do zachodu słońca był stosunkowo krótki. Godzinyienne ulegały więc skróceniu i nie miały one jednakowej długości, jak to jest ustalone dzisiaj. Czas płynący klasztorze był więc elastyczny. Można nawet założyć, że nona w okresie zimowym przypadała tylko nieco później niż seksta w okresie letnim. Gdyby mnisi nie skracali godzin, to wówczas bardzo długo musieliby czekać na porę nony, a trzeba przecież pamiętać, że starali się wszystko zrobić jeszcze przy świetle dziennym. Jeśli chodzi zaś o godzinny nocne, to wówczas ulegały one przedłużeniu. Z powyższego wynika, że zakonodawca wykazywał dość praktyczne podejście i nie przepisywał niczego, co by przekraczało ludzkie możliwości. Przecież gdyby asceci powstrzymywali się od spożycia głównego posiłku aż do późnego popołudnia czy wieczora, to z pewnością odczuwaliby osłabienie w ciągu dnia, a to utrudniałoby im wykonywanie podstawowych obowiązków. Natomiast wydaje się, że św. Benedykt tak ułożył regułę, by uniknąć sytuacji wywołujących irytację i narzekanie cenobitów.

W czasie Wielkiego Postu aż do Wielkanocy mnisi mogli narzucać sobie większy wysiłek i pościć aż do pory niesporów. Niemniej jednak porę tę różnie ustalali, a i bywało, że podejmowano decyzję, by posiłek był spożywany jeszcze przy świetle naturalnym, bez konieczności zapalania lamp. Wykazywali więc zawsze ekonomiczne myślenie i ustalali porę głównych posiłków tak, by nie jadać w ciemności²². Być może nie chodziło tutaj tylko o oszczędność światła, ale wynikało ze znajomości pewnych praw rządzących fizjologią człowieka. Mnisi bowiem intuicyjnie wiedzieli, że po zmierzchu organizm nie jest w stanie zmusić się do intensywnego trawienia, które tak naprawdę najbardziej wzmożone jest w połowie dnia. Wieczorem starali się już uspokoić swoje ciała, przygotowując się do odpoczynku.

²⁰ Ibidem XLI, 2-4: „[...] A Pentecosten autem, tota aestate, si labores agrorum non habent monachi aut nimietas aestatis non perturbat, quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam; reliquis diebus ad sextam prandent; quam prandii sextam, si operis in agris habuerint aut aestatis fervor nimius fuerit, continuanda erit et in abbatis sit providential”, tłum. pol. ŻrMon, s. 460.

²¹ Ibidem XLI, 6: „Ab idus autem Septembres usque caput quadragesimae, ad nonam semper reficiant”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 460.

²² Ibidem XLI, 7-9: „In quadragesima vero usque in Pascha, ad vesperam reficiant; ipsa tamen vespera sic agatur ut lumen lucernae non indigeant reficientes, sed luce adhuc diei omnia consummentur. Sed et omni tempore, sive cena sive refectionis hora sic temperetur ut luce fiant omnia”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 460.

Rodzaj diety (jakość i ilość produktów żywnościowych)

Być może dieta mnichów wydaje się dość uboga i surowa, ale trzeba podkreślić, że była ona dostosowana do osób, które nie podejmowały zbyt wielkiego wysiłku. Ich aktywność w ciągu dnia na pewno daleko odbiegała od sposobu życia świeckich zmuszonych troszczyć się w większym stopniu o byt. Oczywiście wcale to nie oznacza, że i mnisi nie czynili starań o swoje utrzymanie, bo przecież żyli z pracy własnych rąk. Raczej dążyli do samowystarczalności, stąd też jedli tylko to, co sami zebrali z własnego ogrodu lub wypiekli w klasztornej piekarni. Jednak wykazując umiar w działaniu, często liczyli na pomoc ze strony ludzi z zewnątrz i czasem żyli z jałmużny. Niekiedy nawet sprzedawali świeckim wykonane przez siebie przedmioty, a dzięki temu otrzymywali środki na zakup potrzebnych im rzeczy. Uboga dieta cenobitów w pewnym sensie mogła wpływać na spowolnienie pewnych reakcji i ruchów ciała oraz w pośredni sposób wpływać na posłuszeństwo u mnichów i ich pokorną postawę wobec przełożonych.

W wielu klasztorach mnisi urozmaicali sobie dietę i nie jedli w sposób jednostajny, jak by się to mogło wydawać. Zgodnie z Regułą Benedykta główny posiłek składał się z dwóch gotowanych dań. Mnisi w zależności od stanu zdrowia nie musieli jeść wszystkiego co podano, lecz wybierali sobie jedno danie, tym bardziej jeśli nie mogli zjeść potrawy, np. w ich mniemaniu ciężkostrawnej²³. Mieli do wyboru zatem dwie gotowane potrawy, ale także mogli sobie pozwolić na danie trzecie niepoddane obróbce termicznej. Mogły to być świeże owoce lub surowe jarzyny²⁴.

Dziś podkreśla się konieczność spożywania w ciągu dnia kilku porcji warzyw. Również mnisi, chociaż byli ubodzy, dbali o to, by warzywa zawsze znajdowały się na ich stole – w formie surowej lub gotowanej. Przyswajanie wartości zdrowotnych, zwłaszcza zawartych w świeżych warzywach, najpełniej ma miejsce w ciągu dnia, stąd mnisi właśnie na obiad gotowali potrawę z warzyw, a na drugie danie przygotowywali surówkę.

W diecie współczesnego człowieka nie może zabraknąć także owoców, chociaż nie powinno się ich jeść w znacznej ilości, ponieważ posiadają one w sobie szybko wchłaniające się cukry proste. Mnisi z pewnością nie mieli wiedzy na temat składu chemicznego produktów, jakie spożywali, intuicyjnie jednak wiedzieli, że to co daje natura, służy także zdrowiu. Odczuwając jednak, że owoce mają słodki smak, ograniczali ich spożycie, ponieważ nie chcieli się za

²³ Ibidem XXXIX, 1: „Sufficere credimus ad refectonem cotidianam tam sextae quam nonae, omnibus mensis, cocta duo pulmentaria, propter diversorum infirmitatibus”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 458.

²⁴ Ibidem XXXIX, 3: „Ergo duo pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant et, si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 458.

bardzo przyzwyczajając do przyjemności. Oczywiście od czasu do czasu pozwalali sobie na takie delikatesy i spożywali je w formie deseru.

Zgodnie z zasadą chronobiologii owoce powinno się jeść przed posiłkiem lub około dwie godziny po posiłku. Mnisi jednak nie pozwalali sobie na długie siedzenie przy stole i starali się także nie podjadać między posiłkami. Stąd też jeden posiłek dzielili na mniejsze porcje, które spożywali w dość krótkich odstępach czasu. W czasie głównego posiłku przyjmowali warzywa z klasztorного ogrodu, a zaraz potem deser z owoców.

W diecie zawsze powinny znaleźć się produkty zbożowe, bo są one podstawowym źródłem energii i również dla mnichów chleb stanowił podstawę ich dziennego pożywienia. Podkreśla się, by przyjmować chleb pełnoziarnisty, z grubego przemiału, gdyż zawiera on dużo błonnika regulującego pracę jelit i wspomagającego przemianę materii. Mnisi z pewnością także korzystali z maki nie całkiem oczyszczonej i dzięki temu rzadko cierpieli na niestrawność.

Z uwagi na fakt, że chleb jest produktem dość suchym, asceci do posiłku dodawali produkty zawierające wodę. Dzięki temu nie musieli dużo jej pić w trakcie samego jedzenia.

Cenobici przestrzegający Reguły Benedykta otrzymywali dzienną porcję chleba wynoszącą zawsze jeden funt. Niekoniecznie zjadali tę porcję naraz w jednym czasie. Jeśli w danym dniu przypadły dwa posiłki, wówczas dzielili cały przydział na dwie mniejsze części. Z tym, że w porze obiadu zawsze jedli więcej chleba, natomiast na kolację otrzymywali od szafarza trzecią część z tego funta²⁵.

Współcześni dietetycy zdają sobie sprawę z wagi zachowania chronobiologicznej równowagi i wiedzą, że niektóre produkty żywnościowe należy podawać w ciągu dnia, a inne wieczorem. Jeśli chodzi o wczesnośredniowiecznych cenobitów, z pewnością nie posiadali oni szerokiej wiedzy w tym zakresie. Zdawali się raczej na intuicję i indywidualne doświadczenie.

Wszyscy członkowie zgromadzenia powstrzymywali się od spożywania mięsa zwierząt czworonożnych. Jedynie chorzy i osłabieni cenobici mogli pozwolić sobie na jedzenie mięsa, jednak po wyzdrowieniu, wracali do tradycyjnej diety²⁶.

Mieszkańcy cenobium pili także wino w niewielkiej ilości w celu wzmocnienia organizmu i zazwyczaj w ciągu dnia przyjmowali porcję wynoszącą jedną heminę. Pośród nich byli tacy, którzy powstrzymywali się całkowicie od spożywa-

²⁵ Ibidem XXXIX, 4-5: „Panis libra una propensa sufficiat in die, sive una sit refectio sive prandii et cenae; quod si cenaturi sunt, de eadem libra tertia pars a cellarario servetur reddenda cenandis”, tłum. pol. *ŻrMon* 40, s. 458.

²⁶ Ibidem XXXIX, 11: „Carnium vero quadrupedum omnimodo ab omnibus abstinenceur comestio, praeter omnino debiles aegrotos”, tłum. pol. *ŻrMon* 40, s. 458.

nia wina²⁷. Ze względu na cielesną słabość, generalnie wino pito w umiarkowanej ilości, nie przekraczając ustalonej miary i by nie doprowadzić się do nałogu pijaństwa. Zazwyczaj pokrzepiali się winem podczas upałów oraz kiedy musieli wykonać cięższą pracę²⁸.

Spalanie energii oraz częstotliwość spożywania posiłków

Współcześnie podkreśla się konieczność posilania się w taki sposób, aby zużyć całą energię przyjętą w ciągu dnia, tzn. zachować odpowiedni bilans energetyczny. Mnisi o tym na pewno nie myśleli, a można nawet rzec, że postępowali niekiedy wbrew logice. Przykładowo rano nie jedli, a mimo wszystko udawali się do pracy. Późnym popołudniem, czy też pod wieczór, posilali się, chociaż po zakończeniu ostatniego oficjum nie podejmowali już aktywności fizycznej, lecz powoli przygotowywali organizm do nocnego odpoczynku. Być może dlatego właśnie mnisi nie byli wychudzeni i nie wyglądali zbyt ascetycznie. Wynikało to z tego, że jedli niezbyt często, ale za to dość treściwie. Gdyby posilali się częściej, ale w małych ilościach, to z pewnością zużytkowaliby całą energię podczas wszelkiej aktywności i tym samym tracili tkankę tłuszczową. A trzeba przecież pamiętać, że ta dobrze chroniła organizm przed wychłodzeniem, tym bardziej że ubierali się oni dość skromnie. Ich organizmy, dzięki m.in. diecie, były mobilizowane do gromadzenia wszelkich nadwyżek energetycznych, by w ten sposób, w razie wycieńczenia i długiego postu, mogli je wykorzystać bez szkody dla siebie.

Współcześni dietetycy polecają, aby nie jeść do syta, lecz pozostawiać lekki niedosyt oraz przyjmować od czterech do pięciu posiłków dziennie, które powinny następować mniej więcej co trzy lub cztery godziny. Nie powinny one być ani obfite, ani ciężkostrawne, tak aby za jednym razem nie obciążać żołądka. Tymczasem cenobici wczesnośredniowieczni jadali o wiele rzadziej, ale za to przyjmując jeden treściwy posiłek dostarczali organizmowi wszystkiego, co niezbędne. Za jednym razem mogli spożyć dwa, a nawet trzy dania, czego raczej dzisiaj się nie poleca ze względu na zbytne osłabianie ciała. Z pewnością mnisi niekiedy odczu-

²⁷ Ibidem XL, 3-4: „Tamen infirmorum contuentes imbecillitatem, credimus heminam vini per singulos sufficere per diem. Quibus autem donat Deus tolerantiam abstinentiae, propriam se habituros mercedem sciant”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 459.

²⁸ Ibidem XL, 5-7: „Quod si aut loci necessitas vel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat, considerans in omnibus ne surrepat satietas aut ebrietas. Licet legamus vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius, *quia vinum apostatare facit etiam sapientes*”, tłum. pol. ŻrMon 40, s. 459.

wali skutki lekkiego przejedzenia, a ci, którym taka dieta nie służyła, unikali potraw ciężkostrawnych i nie jadali na obiad dwóch dań, ale tylko jedno, bardziej im odpowiadające.

Podsumowanie

Człowiek funkcjonuje według własnego biologicznego zegara nastawionego na cykl dobowy. Oznacza to, że w organizmie mniej więcej co dwadzieścia cztery godziny powtarzają się cyklicznie pewne procesy. Samoregulacja tego naturalnego mechanizmu możliwa jest także dzięki sygnałom płynącym z otaczającego środowiska. Zdarza się nieraz, że czynniki zewnętrzne mogą na niego niekorzystnie wpływać, tzn. powodują zachwianie równowagi ustrojowej. Niemniej jednak trzeba dodać, że desynchronizacja, czyli zaburzenie wewnętrznego zegara, wynika z winy samego człowieka, który, nie znając zasad chronobiologii, postępuje wbrew naturze. Człowiek należy do istot światłowrażliwych i poprzez zmysły silnie reaguje na wszelkie bodźce wysyłane mu przez środowisko, szczególnie pozostaje pod wpływem naprzemiennego następowania po sobie światła i ciemności, co pozwala mu rozróżnić dzień od nocy. Wszelkie powtarzające się cykle występujące w przyrodzie, w które wciągnięty został człowiek, warunkują jego zachowanie oraz przemianę materii (procesy metaboliczne). Na podstawie obserwacji i własnego doświadczenia człowiek wie, jak ma postępować w określonej porze roku oraz w ciągu dnia, aby utrzymać maksymalną ciepłotę ciała, a robi to nie tylko poprzez odpowiedni ubiór, ale też przyjmując pożywienie, dzięki któremu dostarcza organizmowi kalorie, będące źródłem ciepła. Niejednokrotnie posila się zgodnie z tym, co mu podpowiada wewnętrzny mechanizm, dzięki któremu wie, kiedy jest głodny, a kiedy nasycony. Oczywiście bierze on także pod uwagę taki czynnik, jak wolna wola i jest w stanie narzucić sobie samokontrolę. Jednak wielokrotnie widzimy, że współcześni ludzie nie umieją narzucić sobie wewnętrznej dyscypliny i za bardzo ulegają popędom, a przez to popadają w choroby cywilizacyjne, mające swe podłoże właśnie w sposobie odżywiania. Tymczasem cenobici, chociaż odrzucali własną wolę, umieli na miarę swoich możliwości kontrolować potrzeby organizmu. Działo się tak dlatego, że ściśle przestrzegali oni poleceń opata i przepisów reguły. Nie skupiali się tak bardzo na własnych odczuciach i nie przykładali aż tak wielkiej wagi do spraw cielesnych, co wcale nie znaczy, że całkiem je pomijali. Za głowy cel stawiali sobie rozważanie spraw duchowych, ale też umieli zapewnić sobie zdrowie fizyczne. Z pewnością zdawali sobie sprawę, że podstawa fizjologiczna wpływa także na funkcjonowanie sfery psychicznej, a bez niej przecież rozwój życia duchowego nie byłby możliwy.

Zgodnie z prawami chronobiologii istotne jest, by prowadzić regularny tryb życia, a taki właśnie prowadzili mnisi zgrupowani we wspólnotach cenobitycznych. Dzięki przepisom klasztornym umiejętnie zapewniali sobie poczucie stabilności nie tylko duchowej, ale i tej zewnętrznej związanej z doczesnym życiem. Poprzez zorganizowanie spraw materialnych, uspokajali także psychikę. Pomimo że nie dogadzali swoim ciałom i często nawet czynili wiele wbrew naturze, np. stosując umartwienia, to jednak nie zakłócali stabilnego rytmu organizmu, lecz zachowywali jego wewnętrzną równowagę. Cenobici wprowadzali jednostajność w swojej egzystencji z zupełnie innych powodów niż to zakładają prawa chronobiologii. Pragnęli przede wszystkim wyćwiczyć w sobie pewną stałą predyspozycję do podejmowania wysiłku i nauczyć się samokontroli.

Obserwując życie mnichów można skonstatować, że nawet przy dość skromnej diecie możliwy jest prawidłowy rozwój zarówno fizyczny, jak i psychiczny. Oczywiście dzieje się tak tylko przy zapewnieniu sobie w miarę względnego spokoju i stabilności, w której organizmy nie są zmuszone do znacznego wysiłku, a tym samym do zbyt szybkiego spalania energii. Życie w zbytnim pośpiechu powoduje wzburzenie, irytację, a to przyczynia się także do rozregulowania wewnętrznego zegara biologicznego. Szybkie tempo życia wpływa również na szybsze odczuwanie deficytu energetycznego i tym samym częstsze jedzenie, a to z pewnością w klasztorze było niemożliwe. Mnisi doskonale o tym wiedzieli i dlatego podejmowali pracę jednostajną i niewymagającą aż tak wielkiego wysiłku, bowiem w przeciwnym razie mogliby odczuwać znaczne zmęczenie oraz głód. Starali się minimalizować przyjmowanie pokarmów i nie posilać się przed ustalonymi porami. Wszystko w klasztorze przebiegało wedle wyznaczonego planu, który równocześnie narzucał rytm wewnętrzny. Różne czynności były tak ustalane, aby nie powodowały zdenerwowania, lecz sprzyjały skupieniu myśli, bowiem irytacja i uleganie emocjom także wpływa na szybsze spalanie kalorii, a tym samym na wzrost zapotrzebowania energetycznego.

Istotne jest, że procesy metaboliczne, takie jak magazynowanie i zużytkowanie energii występują naprzemiennie w sposób cykliczny i są związane z upływającym czasem. Warunkują one aktywność dzienną i nocną, i tak np. działanie w ciągu dnia wpływa na wydatkowanie energii, natomiast odpoczynek nocny, czyli bierność organizmu wpływa na jej gromadzenie. Z powyższego wynika, że wszelkie procesy fizjologiczne wpływają na rytm czuwania i wypoczynku, a także na mechanizm termoregulacji związany z utrzymywaniem ciepła w organizmie. Również pierwsi organizatorzy życia monastycznego w ten sposób rozpisywali dzienny harmonogram, aby wszelkie prace były wykonywane za dnia, a nie w nocy. W ten sposób umożliwiali spalanie energii na bieżąco. Dziś wiemy, że pora doby wpływa na wydzielanie się wewnętrznych enzymów wpływających

na odczuwanie głodu i sytości. Zaburzenia snu, a tym bardziej pozbawienie się koniecznego odpoczynku przez dłuższy czas powoduje większe odczucie głodu, czyli wzrost deficytu energetycznego. Pamiętali o tym także cenobici przestrzegający Reguły Benedykta, którzy na sen przeznaczali zazwyczaj osiem godzin w ciągu doby.

Człowiek musi nauczyć się wykorzystywać czas jako swego sprzymierzeńca. Jest to o tyle ważne, że tylko o określonych porach pewne produkty żywnościowe mają swoje najkorzystniejsze działanie, natomiast podane o niewłaściwym czasie mogą stać się szkodliwe, a nawet toksyczne dla organizmu. Człowiek w zależności od pory dnia odczuwa potrzebę spożycia pewnych produktów, których działanie jest wówczas wzmocnione i tak reguluje rytm dobowy swojego przewodu pokarmowego, a tym samym zapewnia prawidłową pracę wszystkich narządów, w tym mózgu.

Cenobici mieszkający we wspólnocie św. Benedykta musieli pozostać zdolni do podjęcia pracy, dlatego nie podejmowali surowych postów i praktyk uniemożliwiających im normalne funkcjonowanie. Chcąc zapewnić sobie odpowiednie warunki egzystencji, strali się kumulować wystarczająco dużo energii, aby podołać temu zadaniu. Nie poświęcili oni czasu tylko na kontemplację, lecz podejmowali wysiłek fizyczny, który jednak podporządkowywali sprawom duchowym. Pracowali w ustalonym rytmie dnia i wykonywali niezbyt ciężkie czynności, co wpływało też na ich codzienną dietę. Nie była ona wysokokaloryczna, lecz składała się z produktów w najmniejszym stopniu przetworzonych. Dzisiaj dba się o to, aby posiłki były jak najbardziej urozmaicone, tak by mieć pewność, że organizm otrzymuje wszystko, co mu potrzebne do prawidłowego funkcjonowania. Mnisi jednak w mniejszym stopniu kładli na to nacisk, co wynikało z faktu, że nie dysponowali zbyt wieloma produktami. Zadowalali się tylko tym, co mogli zebrać ze swojego ogrodu czy pola. Ich dieta ograniczała się do warzyw, owoców oraz pieczywa, a od mięsa zazwyczaj się powstrzymywali. Mnisi pragnęli zminimalizować wewnętrzne rozartgnienie i wzburzenie wywołane czynnikami zewnętrznymi. Starali się prowadzić spokojny żywot, a dzięki temu mogli poświęcić więcej czasu na modlitwę. Ich celem nie było skupienie uwagi na potrzebach organizmu, a mimo to udało im się prowadzić zdrowy tryb życia. Z powyższego wynika, że Benedykt z Nursji, jako doświadczony obserwator, wykazał znaczną znajomość naturalnych potrzeb ludzkich i nie podał w Regule niczego, co byłoby niemożliwe do wykonania. Zdawał sobie sprawę, że pozbawienie mnichów jedzenia przez długi czas doprowadzi do zmiany ich nastrojów, a tym samym może spowodować rozwinięcie się różnych chorób psychicznych. Zakonodawca ten nie chciał nikogo doprowadzać na skraj szaleństwa i był przekonany, że tylko ludzie niewzburzeni wewnętrznie przez gniew i nieulegający irytacji mogą w pełni wielbić Boga. Stąd też zależało mu na zapewnianiu jak najbardziej korzystnych warunków dla rozwoju życia psychicznego, wpływającego też na ich duchowość.

THE CHRONOBIOLOGY OF NUTRITION AND ITS IMPACT ON PHYSICAL AND MENTAL HEALTH AND SPIRITUAL LIFE OF THE EARLY MIDDLE AGES CENOBITES OF THE RULE OF BENEDICT OF NURSIA

(SUMMARY)

The article describes the eating habits of monks living according to the rule of Benedict of Nursia. The Italic organizer of the monastic life was a good teacher and an observer. He recognized the natural needs of man and his rule did not prescribe anything that exceeds human capabilities. Surely he knew the law and the basic chronobiology (the science dealing with the modern biological rhythms that occur in living organisms). It should follow nature and the biological clock if it wants to maintain good health of mind and body. However, in the community of monastic cenobites no one could follow his own individual needs, all had to be subordinate to the rights of the rules. They held to strictly seasonal food and sat down at the common table in accordance with the schedule. The type of diet that they had adapted to their way of life and their physical and mental activity. They ate simple meals, usually consisting of little processed food products (vegetables, fruits and bread). They ate all during the day. It made it easier to burn the energy they needed to do their job. In the evening they were preparing their bodies to rest. The cenobites tried to satisfy their natural needs and never stayed starving, so they did not feel deprivation and they could pray and work better. The taking care of your body also influenced the development of the spiritual life.

DIE CHRONOBIOLOGIE DER ERNÄHRUNG UND IHRE AUSWIRKUNG AUF DIE KÖRPERLICHE UND GEISTIGE GESUNDHEIT UND DAS GEISTIGE LEBEN DER FRÜHEN CENOBITES DER REGEL VON BENEDIKT VON NURSIA

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beschreibt die Essgewohnheiten der Mönche nach der Regel Benedikts von Nursia. Er war ein guter Lehrer und Beobachter der natürlichen und menschlichen Bedürfnisse und er schrieb nichts vor, was menschliche Fähigkeiten übersteigt. Er kannte die Grundrechte der Chronobiologie (die moderne Wissenschaft von den biologischen Rhythmen, die in lebenden Organismen auftreten). Man sollte nach der Natur und ihrer biologischen Uhr folgen, wenn man um die Gesundheit von Körper und Seele pflegen will. In der Gemeinschaft der Mönche konnte jedoch niemand seinen eigenen individuellen Bedürfnissen folgen. Alle folgten der (Ordens-) Regel. Sie hielten feste Essenszeiten ein und setzten sich – ihrem Zeitplan folgend – an den gemeinsamen Tisch. Die Art der Diät haben sie nach den Erfordernissen des Lebens, das heißt, der körperlichen und geistigen Aktivität angepasst. Normalerweise aßen sie eine einfache Mahlzeit (Gemüse, Obst, Brot) im Laufe des Tages. Das erleichtert es die Energie, die sie für ihre Arbeit benötigten, zu verbrennen. Am Abend bereiteten sie die Organismen sich auszuruhen. Die Mönche versuchten ihre natürlichen Bedürfnisse immer zu befriedigen und waren nie hungrig. Sie irritierten sich nicht und konnten besser beten und arbeiten. Die Sorge für den Körper beeinflusst auch die Entwicklung des geistigen Lebens.

Ks. Marek Jodkowski
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Geneza i powstanie katolickiej placówki duszpasterskiej w Suszu

Słowa kluczowe: diecezja chełmińska, finansowanie placówek kościelnych, Kościół katolicki w diasporze, Niemcy w XIX wieku, Prusy.

Key words: diocese of Culm, funding of a parish, catholic Church in diaspora, Germany in the 19th century, Prussia.

Schlüsselworte: Diözese Chelmno/Kulm, Finanzierung von kirchlichen Einrichtungen, katholische Kirche in der Diaspora, Deutschland im 19. Jahrhundert, Preußen.

1. Zagadnienia wstępne

Zmiana granic katolickich diecezji w Prusach, będąca pokłosiem bulli Piusa VII *De salute animarum*, ogłoszonej w 1821 r., przyniosła wymierne korzyści ludności katolickiej żyjącej w diasporze, która wcześniej była pozbawiona odpowiedniej opieki duszpasterskiej. Zmiany społeczno-polityczne po Wiośnie Ludów umożliwiły ponadto samodzielną organizację Kościoła katolickiego. Dzięki oktrojowanej konstytucji z 31 stycznia 1850 r. rządcy lokalnych Kościołów ustanawiali nowe placówki duszpasterskie na obszarach państwa pruskiego o zdecydowanej dominacji konfesji ewangelickiej¹. Jedną z nich była katolicka stacja misyjna w Suszu, która nie doczekała się jeszcze pełnej monografii. Dotychczasowe publikacje w języku niemieckim, zwłaszcza Karla Josefa Kaufmanna², czy polskim

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Marek Jodkowski, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, ksmarek@wp.pl

¹ *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 18; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1821–1945*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2004, s. 15–19; R. Traba, *Kościół rzymskokatolicki*, w: S. Salmonowicz (red.), *Historia Pomorza*, t. 4, (1850–1918), cz. 2: *Polityka i kultura*, Toruń 2002, s. 473–474.

² K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, Rosenberg 1937.

– praca zbiorowa pod redakcją Janusza Cygańskiego³, nie wyczerpują opisu złożonych procesów dotyczących genezy i powstania katolickiej placówki duszpasterskiej w dziewiętnastowiecznym Suszu. Wydaje się zatem zasadne uzupełnienie tych informacji poprzez analizę dokumentów zgromadzonych w Bonifatiuswerk w Paderborn, które były częścią archiwum zarządu generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego. Nieocenionym źródłem wiedzy pozostają także dziewiętnastowieczne notatki prasowe.

2. Rys historyczny

W 1831 r. utworzono w Suszu garnizon wojskowy, którego część stanowili żołnierze wyznania katolickiego. Z myślą o nich już od 1832 r. (dwa razy w roku) proboszcz z Dzierzgonia odprawiał nabożeństwa w suskiej świątyni ewangelickiej. Dzięki decyzji władz państwowych msze św. od 1856 r. sprawowano w tej miejscowości już cztery razy w roku, w prywatnym domu. Brali w nich udział nie tylko żołnierze, lecz również ludność cywilna z Susza i okolic. Władze diecezji chełmińskiej w liście z 13 października 1860 r., adresowanym do iławskiego proboszcza, uwypukliły potrzebę budowy kościoła filialnego w Suszu. Na przeszkodzie stał jednak skromny kapitał budowlany oraz ograniczone możliwości finansowe ze strony miejscowych katolików. Warto zaznaczyć, że w następnym roku wynajęto pokój na cele katolickiego kultu, zaś mszą św. celebrowaną 15 maja 1861 r. zainicjowano comiesięczną posługę duszpasterza, który dojeżdżał do Susza z Iławy⁴.

Ze względu na wzrastającą liczbę wiernych energicznie poszukiwano właściwego rozwiązania dotyczącego kwestii lokalowej. Proboszcz iławski – ks. Michael Czapiewski – pisał 20 maja 1867 r. do władz diecezjalnych w Pelplinie, że wynajęte pomieszczenie na cele liturgiczne w drugi dzień świąt wielkanocnych było przepełnione. We mszy św. uczestniczyło wówczas 60 wiernych z Susza i okolic. W związku z tym zrodziła się konieczność kupna domu misyjnego. Niebawem nadarzyła się okazja nabycia wolnostojącego, murowanego budynku w dobrym

³ J. Cygański (red.), *Susz. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 2006.

⁴ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*, Pelplin 1904, s. 264; W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, Olsztyn 1925, s. 99; K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, s. 224; S. Szczepański, *Spółeczeństwo Susza na przestrzeni dziejów*, w: *Susz. Z dziejów miasta i okolic*, s. 133; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, Olsztyn 1985, s. 480; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 121; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, Olsztyn 2000, s. 44. Zob. także Pielgrzym 47 (1870), s. 375; J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821* (1992), Elbląg 1999, s. 407.

stanie technicznym, pokrytego dachówką, o lokalnym numerze ewidencyjnym 233. Od strony wschodniej mieściły się w nim trzy pokoje. Dzięki usunięciu ścian działowych istniała możliwość urządzenia w tym miejscu oratorium. Z kolei od strony zachodniej znajdowało się mieszkanie z dwoma pokojami, kuchnią i spiżarnią. Jego wynajem przynosiłby dochód o wartości 40 talarów rocznie. Ponadto na górze było usytuowane pomieszczenie, które miało służyć duchownemu dojeżdżającemu do Susza z posługą sakramentalną⁵.

Wspomniany budynek zakupiono w tym samym roku za 1500 talarów⁶. Urządzono w nim mieszkanie dla duszpasterza, a także tymczasową salę lekcyjną oraz kaplicę. Na terenie posesji znajdowała się ponadto stajnia oraz niewielki ogród. Koszty pozyskania nieruchomości pokrył diecezjalny komitet Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie⁷, który również opłacił koszty prac remontowych o wartości 250 talarów, przeprowadzonych w domu parafialnym⁸. Poświęcenie kaplicy odbyło się 29 września 1867 r.⁹ Na początku 1868 r. organmistrz Johann Rohn z Ornety zainstalował w niej małe organy¹⁰. Nieco później (prawdopodobnie w 1871 r.), dzięki pomocy dobroczyńców wzniesiono dzwonnicę, w której umieszczono dwa małe dzwony za 143 talary¹¹. Dzięki deklaracji ze strony Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten, które zobowiązało się przekazywać na rzecz uposażenia suskiego księdza 300 talarów rocznie przez 10 lat¹², ustanowiono 20 czerwca 1870 r. kuratusa w tej miejscowości – ks. Franza Alberta Loepera. Zamieszkał on we wspomnianej placówce misyjnej 1 lipca 1870 r.¹³

⁵ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Rosenberg (20.07.1867); K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, s. 225.

⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Beantwortung der vom General-Vorstand des Bonifatius-Vereins gestellten Fragen in Betreff der Verhältnisse und Bedürfnisse in der Mission Rosenberg (=Saalfeld); K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, s. 225.

⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (20.01.1870), (12.01.1877). Por. P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, s. 121.

⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Beantwortung der vom General-Vorstand des Bonifatius-Vereins gestellten Fragen in Betreff der Verhältnisse und Bedürfnisse in der Mission Rosenberg (=Saalfeld).

⁹ J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243–1821* (1992), s. 407; A. Rzempoluch, *Parafialny kościół św. Rozalii. Wybrane zagadnienia*, w: *Susz – z dziejów miasta i okolic*, s. 104; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, s. 44. Zob. także K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, s. 226.

¹⁰ Ibidem, s. 225.

¹¹ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Beantwortung der vom General-Vorstand des Bonifatius-Vereins gestellten Fragen in Betreff der Verhältnisse und Bedürfnisse in der Mission Rosenberg (=Saalfeld).

¹² Ibidem, (6.03.1870).

¹³ Ibidem, (3.05.1870), (7.07.1870); *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin* 1904, s. 264; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 176–177; W. Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*, s. 44.

Na początku 1872 r. powierzono jego opiece wiernych z Zalewa¹⁴, gdzie cztery razy w roku sprawowano nabożeństwa w domu katolickiego szklarza. Diecezjalny komitet Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha pokrywał koszty związane z dojazdem duszpasterza oraz organisty do wspomnianej miejscowości, przekazując 120 marek rocznie (ze względu na zły stan dróg pobyt w Zalewie wiązał się przeważnie z noclegiem). Za udostępnienie mieszkania wypłacano szklarzowi z tego samego źródła 30 marek¹⁵.

W 1873 r. kuratus F. Loeper zwrócił się z prośbą do ministra sprawiedliwości o rekompensatę za posługę duszpasterską wśród katolickich więźniów. Ze względu jednak na małą liczbę osób przebywających w areszcie decyzją z 19 listopada 1873 r. oddalono wniosek. Fiaskiem zakończyły się również negocjacje z władzami wojskowymi w kwestii opłat za korzystanie z kaplicy przez stacjonujących w tej miejscowości ułanów¹⁶. 13 kwietnia 1874 r. założono w Suszu Bractwo Wstrzemięźliwości. Warto dodać, że miejscowe Stowarzyszenie świętych Bonifacego i Wojciecha liczyło wówczas 16 członków¹⁷.

Władze diecezjalne w latach siedemdziesiątych XIX w. zabiegały o zmianę statusu prawnego suskiej placówki misyjnej. W 1875 r. otrzymano odpowiedź odmowną ze strony władz państwowych dotyczącą przyznania omawianej wspólnotie katolickiej praw parafialnych. Należy nadmienić, że odpowiedni wniosek został złożony już w połowie 1872 r. Ze względu na nieunormowaną sytuację prawną postanowiono zrezygnować tymczasowo z planów budowy własnego kościoła¹⁸.

23 marca 1877 r. suską wspólnotę katolicką oddano opiece św. Rozalii, którą – zdaniem kuratusa F. Loepera – czczono w tym miejscu już przed wprowadzeniem reformacji. Święto patronalne celebrowano w niedzielę po 4 października. Poza tym ołtarzowi św. Rozalii nadano rangę ołtarza uprzywilejowanego (*altare privilegiatum*). W ramach wdzięczności za te prerogatywy, uroczyste obchodzono jubileusz 50-lecia sakry biskupiej papieża Piusa IX. Z Susza i Zalewa wyruszyła wówczas procesja do Jerzwałdu, w której wzięło udział ok. 100 osób¹⁹.

Warto podkreślić, że od czasu erygowania suskiej placówki misyjnej jej budynki stały się przedmiotem troski miejscowej wspólnoty. W 1874 r. przeprowadzono drenaż domu parafialnego, ponieważ w piwnicy zbierały się wody gruntowe. Należy nadmienić, że w okresie między Nowym Rokiem a Wielkanocą

¹⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (4.01.1873).

¹⁵ Ibidem, (12.01.1877).

¹⁶ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1874.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1875. Zob. także K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, s. 225.

¹⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Ergebenster Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1877.

każdego dnia przez 1–3 godzin wylewano napływającą wodę²⁰. W 1878 r. ponownie dom parafialny poddano gruntowanym pracom remontowo-budowlanym za ok. 200 marek²¹. Niestety, skutki kulturkampfu z roku na rok coraz bardziej dawały się we znaki miejscowej placówce duszpasterskiej. Z tego powodu odczuwano m.in. ciężar wyższych podatków komunalnych nałożonych na wspomniany dom parafialny. Warto dodać, że nieustannie przekładano ponadto zamiar budowy kościoła²².

3. Katolicka placówka edukacyjna

Prywatną szkołę katolicką w Suszu erygowano 13 kwietnia 1871 r.²³ dzięki finansowemu wsparciu Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten²⁴, chociaż decyzję normującą jej działalność wydał biskup chełmiński już w lipcu 1870 r.²⁵ Początkowo uczyło się w niej 15 dzieci²⁶. W semestrze zimowym 1871/1872 r. na zajęcia szkolne uczęszczało 24 dzieci²⁷. Pod koniec 1872 r. liczba uczniów wzrosła do 26, a tym samym wielkość pomieszczenia lekcyjnego przestała odpowiadać zapotrzebowaniom miejscowej wspólnoty katolickiej. Pod koniec roku szkolnego, czyli na Wielkanoc, przeprowadzono egzamin umiejętności, którego wyniki były zadowalające²⁸. W trakcie roku szkolnego 1874 w prywatnej szkole katolickiej uczyło się już 30 dzieci. Pod koniec roku na zajęcia uczęszczało jedynie 24 uczniów, ponieważ 2 dzieci po dopuszczeniu do przyjęcia sakramentów świętych zwolniono z zajęć szkolnych, kolejne 2 osoby zmieniły miejsce zamieszkania, a 2 innych dzieci po śmierci katolickich ojców zostało posłanych przez ewangelickie matki do protestanckich szkół. W omawianym okresie odbyły się we wspomnianej placówce oświatowej dwie wizytacje: jedną przeprowadził 10 lutego 1874 r. radca szkolny – dr Schulz, natomiast drugą, 18 kwietnia 1874 r. – powiatowy inspektor szkolny Rehbronn. Obaj wizytatorzy wyrazili zadowolenie z działalności szkoły katolickiej. Nauczyciel Ziółkowski po trzyletniej pracy opuścił 1 października wspomnianego roku Susz i przeprowadził się do Złotowa, gdzie otrzymał

²⁰ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1874.

²¹ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1878.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, (19.04.1871), (12.01.1877).

²⁴ Ibidem, (1.01.1871).

²⁵ Ibidem, (7.07.1870).

²⁶ Ibidem, (12.01.1877). W Pielgrzymie 17 (1871), s. 134 odnotowano, że liczba uczniów w początkowym okresie działalności szkoły wyniosła 19.

²⁷ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg, Beantwortung der vom General-Vorstand des Bonifatius-Vereins gestellten Fragen in Betriff der Verhältnisse und Bedürfnisse in der Mission Rosenberg (=Saalfeld).

²⁸ Ibidem, (4.01.1873).

propozycję wyższego wynagrodzenia. Jego następcą został August Kollodzinski spod Malborka, którego siostra prowadziła w listopadzie i grudniu 1874 r. zajęcia z prac ręcznych. Warto wspomnieć, że trzyletnie dotowanie pensji nauczyciela w wysokości 100 talarów (rocznie) przez kolońskie Stowarzyszenie św. Bonifacego miało się zakończyć wraz z początkiem 1875 r. W związku z tym kuratus Franz Loeper zwrócił się z prośbą do wspomnianego stowarzyszenia o dalszą pomoc finansową. Należy nadmienić, że księża z dekanatu lubawskiego przekazali w omawianym okresie 85 talarów na rzecz suskiej szkoły katolickiej²⁹.

W 1875 r. po odejściu 4 dzieci, które przystąpiły do pierwszej komunii św., w zajęciach szkoły katolickiej uczestniczyły jedynie 22 osoby. Spośród nich 10 zostało dopuszczonych do spowiedzi św. Po raz trzeci uzyskano także donację ze strony duchowieństwa dekanatu lubawskiego o wartości 255 marek na dopłatę do pensji nauczyciela. Niestety, powyższą darowiznę przekazano po raz ostatni. Dobiegał końca ponadto okres dotowania opisywanej placówki oświatowej z fundacji Seppelera (Seppeler'schen Stiftung), z której przekazywano rocznie 75 marek. Na szczęście otrzymywano jeszcze przychody z oprocentowanego funduszu na rzecz uposażenia katolickiego nauczyciela w Suszu (Lehrerdotationsfond)³⁰.

W 1877 r. w zajęciach szkolnych brało udział 24 dzieci, z których 2 zwolniono po przyjęciu pierwszej komunii św., jedna zmieniła miejsce zamieszkania, a 2 ze względu na śmierć katolickich ojców zostało posłanych przez ewangelickie matki do innych szkół. Wizytacja szkolna, przeprowadzona przez powiatowego inspektora szkolnego – Bajohra – miała miejsce 29 maja. Warto zaznaczyć, że miała ona dobry wydźwięk. Po otrzymaniu przez dotychczasowego nauczyciela Waltera posady w szkole wielowyznaniowej w Wejherowie zatrudniono w połowie października nowego – o nazwisku Karau. Był to już piąty nauczyciel w ciągu zaledwie 7 lat³¹. Rok później liczba katolickich uczniów spadła z 18 na 13, ponieważ 2 rodziny wyprowadziły się z terenu suskiej placówki duszpasterskiej. Przeprowadzono wówczas dwie wizytacje: 6 kwietnia i 12 grudnia³².

4. Ludność katolicka

W 1834 r. liczba katolickich mieszkańców Susza wynosiła 46, natomiast w 1861 r. – 58³³. W 1870 r., a zatem w roku erygowania suskiej stacji misyjnej mieszkało na jej obszarze ok. 230 katolików (z czego 70 w Suszu, ok. 120 w jego

²⁹ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1874.

³⁰ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1875.

³¹ Ibidem, Ergebnister Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1877.

³² Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1878.

³³ K.J. Kaufmann, *Geschichte der Stadt Rosenberg in Westpreußen*, s. 224.

okolicach i 40 żołnierzy)³⁴. W 1872 r. zgodnie ze spisem ludności w analizowanej miejscowości mieszkało 123 katolików, w tym 45 żołnierzy³⁵. Liczba ludności w 1874 r., zgodnie z obliczeniami szacowanymi na podstawie kartek do spowiedzi św. wielkanocnej, wyniosła 262 (w tym 87 z Susza, 140 z okolic oraz 35 żołnierzy)³⁶. Rok później na podstawie podobnych obliczeń odnotowano spadek liczby katolików do 255 (w tym 87 z Susza, ok. 124 z okolicznych miejscowości oraz 44 żołnierzy). Powyższa dysproporcja wynikała z trudności obliczenia rzeczywistej liczby wiernych mieszkających poza Suszem. Kuratus Franz Loeper narzekał, że część wiejskiej ludności była katolicka jedynie w aspekcie formalnym oraz unikała jakiegokolwiek kontroli ze strony swojego duszpasterza. Stosunek tej ludności do udziału w nabożeństwach i praktykach religijnych charakteryzowała obojętność, nawet w obliczu obchodów roku jubileuszowego. Napomnienia miejscowego kuratusa nie przynosiły pożądanych efektów. Jego zdaniem przyczyną tego zjawiska była struktura ludnościowa opisywanych terenów. Na obszarze o dominacji protestanckiej dochodziło częściej do przykrych konfliktów na tle religijnym (*unliebsame Begegnung*). Warto także pamiętać, że wprowadzano wówczas bolesne dla katolików założenia *kulturkampf*. Ponadto informacje dotyczące stacji misyjnej w Suszu nie docierały do wszystkich wiernych. A na dodatek obowiązki względem pracodawców uniemożliwiały ludności wiejskiej skrupulatne wypełnianie religijnych powinności. Latem i jesienią 1875 r. w nabożeństwach brali udział także liczni robotnicy zatrudnieni przy budowie linii kolejowej. W większości stanowili oni ludność polskojęzyczną³⁷. W 1876 r. do suskiej placówki duszpasterskiej należało ok. 282 katolików (w tym ok. 100 z Susza, ok. 140 z jego okolic i 42 żołnierzy)³⁸, zaś rok później – 283 (w tym 109 z Susza, 130 z jego okolic i 44 żołnierzy)³⁹. Na podstawie kartek do spowiedzi św. wielkanocnej z 1878 r. wynikało, że liczba katolików wzrosła do 256⁴⁰.

5. Wybrane aspekty duszpasterskie

W pierwszym roku działalności stacji misyjnej w Suszu odnotowano 4 chrzty i 5 pogrzebów. Nie zawarto w tym czasie żadnego katolickiego ślubu. Do pierw-

³⁴ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (12.01.1877).

³⁵ Ibidem, Beantwortung der vom General-Vorstand des Bonifatius-Vereins gestellten Fragen in Betriff der Verhältnisse und Bedürfnisse in der Mission Rosenberg (=Saalfeld).

³⁶ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1874.

³⁷ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1875. Zob. także Pielgrzym 48 (1870), s. 382.

³⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Rosenberg (12.01.1877).

³⁹ Ibidem, Ergebnister Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1877.

⁴⁰ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1878.

szej komunii św. przystąpiło 2 dzieci⁴¹. Od czasu erygowania suskiej stacji misyjnej (1 lipca 1870 r.) do końca 1871 r. ochrzczono już 12 dzieci oraz pochowano 14 zmarłych⁴². W 1872 r. uczęszczało na niedzielne nabożeństwa 20–30 dorosłych katolików. W ciągu roku do komunii św. przystąpiło 221 osób, a w okresie wielkanocnym – 125. Zgłoszono wówczas 7 chrztów, jeden ślub i 7 pogrzebów. Do pierwszej komunii św. przygotowano 4 dzieci, zaś wiarę katolicką przyjęło 2 konwertytów⁴³.

W 1873 r. udzielono 246 komunii św., a w okresie wielkanocnym – 170. Rok później ochrzczono 6 dzieci, w tym 4 z rodzin mieszanych wyznaniowo. Asystowano przy zawarciu jednego związku małżeńskiego (mieszanego wyznaniowo) oraz pochowano 4 zmarłych. Do komunii św. przystąpiło wówczas 263 katolików (zarówno z Susza, jak i Zalewa oraz żołnierze), a w okresie wielkanocnym – 159⁴⁴. W 1875 r. komunię św. przyjęło 259 osób, a w okresie wielkanocnym – 167⁴⁵. Latem i jesienią wspomnianego roku w każdą drugą niedzielę miesiąca głoszone kazania w języku polskim ze względu na polskojęzycznych robotników zatrudnionych przy budowie linii kolejowej. Do pierwszej komunii św. dopuszczono wówczas 7 dzieci, w tym 5 z rodzin mieszanych wyznaniowo mieszkających w Suszu i 2 z rodzin katolickich mieszkających na wsi. Ochrzczono w tym czasie 7 dzieci oraz zgłoszono zgon 2 katolików z Susza. Warto nadmienić, że w 1875 r. asystowano także przy pierwszym katolickim ślubie, gdzie dwoje narzeczonych wywodziło się z rodzin katolickich. Pochodzili oni zresztą ze Śląska⁴⁶. W 1876 r. do komunii św. przystąpiło 251 osób, a w okresie wielkanocnym – 174. Odnotowano w tym czasie 9 chrztów, 3 śluby i 7 pogrzebów. Do pierwszej komunii św. dopuszczono 4 dzieci. W niedzielnych nabożeństwach uczestniczyło, pomijając żołnierzy, ok. 25 osób, natomiast w czasie świąt – 40–50⁴⁷. Rok później udzielono chrztu 4 osobom oraz pochowano 3 zmarłych. Wiarę katolicką przyjęła jedna dorosła osoba, zaś do pierwszej komunii św. dopuszczono 8 dzieci. W ciągu roku liczba komunii św. wynosiła 258, zaś w okresie wielkanocnym – 174⁴⁸. W 1878 r. zgłoszono 10 chrztów, 2 śluby i 5 pogrzebów. Do komunii św. przystąpiły w ciągu roku 283 osoby, zaś w okresie wielkanocnym – 171. W tym czasie 2 dzieci dopuszczono do przyjęcia pierwszej komunii św., a 21 osób do bierzmowania⁴⁹.

⁴¹ Ibidem, (12.01.1877).

⁴² Ibidem, Beantwortung der vom General-Vorstand des Bonifatius-Vereins gestellten Fragen in Betreff der Verhältnisse und Bedürfnisse in der Mission Rosenberg (=Saalfeld).

⁴³ Ibidem, (4.01.1873).

⁴⁴ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1874.

⁴⁵ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1875.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, (12.01.1877).

⁴⁸ Ibidem, Ergebenster Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1877.

⁴⁹ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1878.

6. Finanse

Kasa kościelna placówki duszpasterskiej w Suszu w 1872 r. była zasilana następującymi przychodami: z kapitału funduszy parafialnych – 3 talary 5 srebrnych groszy, z kolekty i innych ofiar pieniężnych – 15 talarów, z tzw. podzwonnego – 1 talar, z datków przeznaczonych na zakup świec – 26 srebrnych groszy, na paramenty liturgiczne i utensylia kościelne – 2 talary, za miejsca w kościele – 4 talary oraz z innych źródeł – 2 talary. W sumie do kasy kościelnej wpływało rocznie 28 talarów i 1 srebrny grosz. Przychody nie równoważyły jednak wydatków, które zgodnie z przyjętym planem budżetowym stanowiły 67 talarów i 17 srebrnych groszy. W ramach rocznego wynagrodzenia suski duszpasterz otrzymywał w tym czasie: 300 talarów ze Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten, 100 talarów z diecezjalnego komitetu powyższego stowarzyszenia w Pelplinie, 13 talarów 26 srebrnych groszy i 3 fenigi z kapitału fundacji mszalnych (za 12 mszy św.) oraz ok. 6 talarów i 20 srebrnych groszy z *iura stole*⁵⁰. Roczna pensja duszpasterza wynosiła zatem 420 talarów 16 srebrnych groszy i 3 fenigi. Warto wspomnieć, że nie posiadał on wówczas ziemi uprawnej. Na roczne uposażenie katolickiego nauczyciela składały się oprócz właściwego wynagrodzenia przychody za pełnienie funkcji organisty, zakrystiana oraz dzwonnika, a także rekompensata za mieszkanie oraz opał. Ze Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten otrzymywał on 100 talarów, z powyższego stowarzyszenia działającego w archidiecezji kolońskiej – 100 talarów, z miejscowej kasy kościelnej – 4 talary, z kapitału fundacji mszalnych – 1 talar 4 srebrne grosze i 6 fenigów, z innych funduszy – 1 talar oraz 15 srebrnych groszy. W sumie roczne wynagrodzenie nauczyciela opiewało na 206 talarów 19 srebrnych groszy i 6 fenigów⁵¹. Warto nadmienić, że tym czasie wartość funduszu budowlanego wzrosła z 1000 talarów do 2200 talarów⁵².

W 1874 r. na budowę kościoła wpłynęło 535 talarów. Wartość funduszu budowlanego wraz z odsetkami wynosiła 4000 talarów. Erygowano w tym czasie 3 nowe fundacje parafialne o wartości 420 talarów, dzięki czemu liczba fundacji wzrosła do 10, a mszy św. dotowanych z tego źródła do 39. Kapitał parafialny został powiększony do 1671 talarów ulokowanych w listach zastawnych. Na nabożeństwa oraz na potrzeby oratorium wydano wówczas 48 talarów, które pokryto ze składek zbieranych w ramach niedzielnych kolekt i innych ofiar (ponad 25 talarów), z parafialnych fundacji (ok. 7 talarów), z odsetek parafialnych funduszy zdeponowanych na rachunkach bankowych oraz *iura stole* (3 talary), a także

⁵⁰ Od 1.07.1870 r. do 24.10.1872 r. uzyskano z *iura stole* 16 talarów. Zob. ibidem, (24.10.1872).

⁵¹ Ibidem, (24.10.1872).

⁵² Ibidem, (4.01.1873).

z donacji dobroczyńców (13 talarów). Z tytułu opodatkowania oraz opłat związanych z ubezpieczeniem domu parafialnego od pożaru otrzymano z kasy biskupiej w Pelplinie ok. 20 talarów. Na prace przy domu parafialnym (drenaż budynku) wydano 50 talarów. Miały one pochodzić ze wspomnianej kasy biskupiej, jednak z uwagi na brak funduszy ciężarem wydatków obarczono miejscową kasę kościelną, w której – pomijając fundusz budowlany – nie zgromadzono do tego czasu żadnej gotówki. Na powyższy cel została przeprowadzona w sierpniu kolekta w diecezji wrocławskiej, jednak do stycznia 1875 r. nie przekazano jej jeszcze do Susza. W tym czasie udało się też zniwelować zadłużenie omawianej placówki duszpasterskiej⁵³.

W 1875 r. na fundusz budowlany wpłynęło 1935 marek, wśród których 1700 pochodziło ze wspomnianej składki w diecezji wrocławskiej. W sumie wartość tego funduszu opiewała na 13 761 marek i 27 fenigów, jednak z powodu odmowy udzielenia praw parafialnych zgromadzoną kwotę przekazano do kasy biskupiej w celu założenia lokaty finansowej. W tym okresie erygowano dwie fundacje mszalne o łącznej wartości 2250 marek, dzięki czemu liczba omawianych fundacji wzrosła do 12, a ich kapitał ulokowany w listach zastawnych – do 7689 marek. Należy nadmienić, że w ramach posiadanych fundacji odprawiano 68 mszy św.⁵⁴

W 1876 r., pomimo braku ofiar na rzecz funduszu budowlanego, jego wartość wzrosła do 13 800 marek. Fundusz ten zasilano bowiem odsetkami od kapitału, które wynosiły ok. 560 marek rocznie. Część przychodów z tego źródła przeznaczano na utrzymanie suskiego duszpasterza. Liczba fundacji mszalnych w porównaniu z minionym rokiem nie uległa zmianie. Należy dodać, że odsetki od kapitału fundacji mszalnych stanowiły 310 marek i 30 fenigów, z których 42 marki i 30 fenigów przekazywano na rzecz kasy kościelnej, 246 marek i 16 fenigów – duszpasterzowi, a 21 marek i 84 fenigi – organiście i służbie kościelnej⁵⁵. W ramach pensji suski duszpasterz pobierał ze Stowarzyszenia św. Bonifacego w Dorsten 900 marek rocznie. Powyższe stowarzyszenie zobowiązało się dotować wynagrodzenie księdza w Suszu do 1879 r., jednak już od 1875 r. borykało się z trudnościami finansowymi. Poza tym wspomnianego kuratusa wspomagał również komitet diecezjalny Stowarzyszenia świętych Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie, przekazując rocznie 300 marek. Wraz z parafialnymi przychodami wynagrodzenie suskiego księdza wynosiło rocznie ok. 2041 marek, natomiast katolickiego nauczyciela – ponad 900 marek. Dzięki datkom zbieranym na tace, ofiarom finansowym, dochodom z rachunków bankowych, a także z *iura stole* otrzymywano ok. 100 marek, które przeznaczano na cele kultu. Od początku

⁵³ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1874.

⁵⁴ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1875.

⁵⁵ Ibidem, (12.01.1877).

funkcjonowania stacji misyjnej w Suszu do stycznia 1877 r. wydano ok. 1700 marek na większe prace remontowe, dzwonnice oraz osuszanie budynku⁵⁶.

W 1878 r. donacja finansowa otrzymywana z Dorsten na rzecz uposażenia suskiego kuratusa uległa zmniejszeniu do 510 marek. Warto zauważyć, że nie wypłacono z tego źródła zapomogi na rzecz miejscowego nauczyciela. Otrzymał on 75 marek z fundacji Seppelera (Seppeler'schen Stiftung). Stowarzyszenie św. Bonifacego w archidiecezji kolońskiej zobowiązało się dotować jego pensję po 300 marek przez 3 lata. Niedzielną kolektą jako główne źródło pokrycia kosztów związanych z kultem religijnym stanowiła 70 marek, czyli o 20 marek mniej niż rok wcześniej. Poza tym zakupiono wówczas listy zastawne o wartości 600 marek na 4,5%, dzięki czemu zamierzano erygować w następnym roku nową fundację⁵⁷.

* * *

Geneza i powstanie placówki duszpasterskiej w Suszu wiązą się z troską pasterzy Kościoła katolickiego o powierzona im ludność, która osiedlała się na obszarach diaspory zdominowanej przez ewangelików. Początkowe lata działalności opisywanej wspólnoty katolickiej odzwierciedlały sporo problemów dotyczących kwestii duszpasterskich, edukacyjnych, gospodarczych i finansowych, które dotyczyły wielu stacji misyjnych zakładanych wówczas w państwie pruskim. Ich dynamikę oraz rozwój wspierały jednak liczne organizacje katolickie, w tym Stowarzyszenie św. Bonifacego, które inicjowało i monitorowało pomoc finansową o zasięgu ponaddiecezjalnym.

THE ORIGINS AND CREATION OF THE CATHOLIC PASTORAL INSTITUTION IN SUSZ

(SUMMARY)

In 1831, a garrison was created in Susz. Considering this, since 1832, the rector of Dzierzgoń celebrated Masses twice a year in the Evangelical church in Susz. Since 1856, Masses were celebrated in this place four times a year. Monthly clerical services in Susz were initiated on 15th May 1861. A few years later, in 1867, a building was bought for 1,500 thalers, where an apartment for the local priest was located, as well as a temporary classroom and a chapel. The costs of the acquisition of the property were covered by the diocesan committee of the Boniface and Adalbert Association in Pelplin. The first priest of Susz, Franz Albert Loeper, was appointed on 20th June 1870, thanks to a declaration of the St. Boniface Association in Dorsten, which pledged to assign

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, Jahresbericht des Curatus Loeper über die Mission Rosenberg pro 1878.

300 thalers a year for a period of 10 years for the priest's remuneration. At that time, about 230 Catholics (including 40 soldiers) lived in the discussed area. A private Catholic school in the described place was founded on 13th of April 1871. At first, 15 children were educated there. In 1872, Catholics living in Zalewo were placed under the care of F. Loeper. During the first few years of activity, the pastoral institution of Susz was denied the rights of a parish by the state authorities. As a result, the plans to build a local temple were temporarily abandoned.

ENTSTEHUNGS- UND GRÜNDUNGSGESCHICHTE DER KATHOLISCHEN SEELSORGESTELLE IN SUSZ/ROSENBERG

(ZUSAMMENFASSUNG)

Nachdem die Stadt Susz/Rosenberg im Jahre 1813 Garnisonsstadt geworden war, hielt der Probst aus Dzierżgoń/Christburg zweimal im Jahr in der evangelischen Kirche in Susz/Rosenberg einen katholischen Gottesdienst ab. Von 1856 an wurden bereits viermal im Jahr Heilige Messen in der Stadt gefeiert. Mit dem 15. Mai 1861 begann ein monatlicher Seelsorgedienst in Susz/Rosenberg. Einige Jahre später, nämlich im Jahre 1867, wurde für 1500 Taler ein Gebäude erworben, in dem man eine Wohnung für den örtlichen Pfarrer einrichtete. Außerdem befanden sich dort eine Kapelle sowie vorübergehend ein Unterrichtsraum. Die Kosten für die Anschaffung der Immobilie wurden vom Diözesankomitee des Bonifatius-Adalbertusvereins in Pelpin übernommen. Dank einer Erklärung von Seiten des Bonifatiusvereins in Dorsten konnte am 20. Juni 1870 in Susz/Rosenberg der erste Seelsorger, Pfr. Franz Albert Loeper, eingeführt werden. Der Bonifatiusverein in Dorsten verpflichtete sich, für die Vergütung des Geistlichen 10 Jahre lang jährlich 300 Taler anzuweisen. In dieser Zeit wohnten im Einzugsbereich der beschriebenen Einrichtung etwa 230 Katholiken (davon 40 Soldaten). Am 13. April 1871 errichtete man in Susz/Rosenberg eine katholische Privatschule, in der anfänglich 15 Kinder unterrichtet wurden. Pfr. F. Loeper übernahm im Jahre 1872 auch die geistliche Betreuung der katholischen Einwohner von Zalewo/Saalfeld. In den ersten Jahren verweigerten die staatlichen Behörden der Seelsorgestelle in Susz/Rosenberg die Anerkennung als Kirchengemeinde, was dazu führte, dass zunächst auf den Bau eines eigenen Gotteshauses verzichtet wurde.

Anna Maria Lepacka
Wydział Nauk Historycznych
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Początki Kolegium Polskiego w Rzymie

Słowa kluczowe: Rzym, kolegium polskie, XVI wiek, Stanisław Reszka.

Key words: Rome, Polish College, 16th Century, Stanisław Reszka.

Schlüsselworte: Rom, Polnisches Kolleg, 16 Jahrhundert, Stanisław Reszka.

We wrześniu 2012 r. minęła 430. rocznica powołania Kolegium Polskiego w Rzymie. Ze względu na znaczenie placówki, noszącej dziś miano Pontificium Collegium Polonorum (Papieskie Kolegium Polskie), warto przypomnieć pomijane dziś w historiografii polskiej okoliczności jej powstania¹. Na szczególną uwagę zasługują również postaci, dzięki którym instytucja ta, pomimo licznych perypetii i przerw w działalności, przez stulecia konsolidowała Polaków, zarówno tych pragnących odbyć studia, jak i pielgrzymów licznie przybywających do centrum chrześcijańskiego świata.

Pierwszą polską placówką w Wiecznym Mieście był kościół i hospicjum pod wezwaniem świętych Zbawiciela i Stanisława przy ulicy Botteghe Oscure, wznoszony z inicjatywy biskupa warmińskiego kard. Stanisława Hozjusza od 1578 r., a konsekrowany uroczystie po jego śmierci, w roku 1591². Sukces, jakim była

Adres/Adresse/Anschrift: dr Anna Maria Lepacka, Zakład Historii Sztuki Nowożytnej, Katedra Historii Sztuki i Kultury, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Władysława Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, amlepacka@wp.pl

¹ Najczęściej powtarzane informacje dotyczą powstania Kolegium w drugiej poł. XVI w. oraz jego założyciela św. Filipa Nereusza, zob. A. Endzel, T. Ososiński, *Słowo wstępne*, w: M. Spandowski, J. Borysiak (oprac.), *Katalog starych druków biblioteki Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Polonika XVI–XVIII wieku w bibliotekach rzymskich*, Warszawa 2010, s. IX–X. Zob. też oficjalną stronę internetową Kolegium: www.colpol.opoka.org.html (10.12.2012).

² Na temat kościoła zob. S. Janasik, *La chiesa ed Ospizio di S. Stanislao V.M. in Roma*, Roma 1939; M. Machejek, *400 lat Kościoła i Hospicjum Św. Stanisława w Rzymie*, Rzym 1978; R. Brykowski, *Z ikonografii Hospicjum i Kościoła św. Stanisława w Rzymie*, *Rocznik Historii Sztuki* 14 (1982), s. 263–280; A. Marchionne Gunter, *San Stanislao dei Polacchi*, Roma Sacra. Guida alle chiese della città eterna 4 (1998), nr 14, s. 22–26.

fundacja i budowa narodowego kościoła dla wiernych peregrynatorów oraz działalność ideowego spadkobiercy Hozjusza – księdza, dyplomaty i humanisty Stanisława Reszki jako pierwszego rektora placówki – nie wyczerpywały pomysłowości przy organizowaniu kolejnej ostoji dla rodaków pragnących podjąć studia³. Zamyśl konsolidacji społeczności polskiej, którą reprezentować mieli wychowankowie seminarium w Wiecznym Mieście bez wątpienia został przejęty przez Reszkę od jego patrona i mistrza, wspomnianego kard. Hozjusza⁴. Ten uczony i szanowany teolog, wielki penitencjarz w kurii watykańskiej, założyciel kolegium jezuickiego w Braniewie, już w 1571 r. zwracał się z prośbą do Kolegium Kardynalskiego o przyjęcie do Collegium Germanicum w Rzymie kandydatów z Pomorza i Wielkopolski⁵. Ze względu jednak na szczególne akcentowanie narodowego charakteru tej, jak i kolejnych placówek, petycje polskiego kardynała, zmarłego w 1579 r., nigdy nie zostały zrealizowane. W Rzymie u progu lat osiemdziesiątych ośrodki kształcące przyszłych szermierzy kontrreformacji powołanych do misji na rodzimym gruncie posiadali Niemcy, Anglicy oraz Grecy. Później powołano też Kolegium Maronitów. Reszce, jako reprezentantowi Rzeczypospolitej i zagorzałemu obrońcy doktryny katolickiej, szczególnie bliska była więc kwestia związania państwa i Kościoła przez powołanie instytucji, której profil w pełni odpowiadał nie tylko jego przekonaniom religijnym, ale też wizji miejsca Polski na scenie kulturowej Wiecznego Miasta. Forsowaniu pomysłu seminarium, w którym mogliby uczyć się polscy przybysze sprzyjały szerokie kontakty sigillatora w kręgach elity kurialnej, a także szczególna życzliwość czy nawet sentyment do władcy i miesz-

³ Na temat rzymskiej i neapolitańskiej działalności S. Reszki zob. m.in. J.W. Woś, *Stanisław Reszka, segretario del Card. S. Hozjusz e ambasciatore del re di Polonia a Roma e a Napoli*, w: idem, *In finibus Christianitatis*, Firenze 1988, s. 139–154 (przedruk: *Annali della scuola normale superiore di Pisa* 8 (1978), s. 187–202); J.A. Kalinowska, *Reszka Stanisław*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XXXI, Wrocław 1988, s. 233–235; eadem, *Stanisław Reszka (1544–1600) jako humanista i pisarz*, *Studia Warmińskie* 17 (1990), s. 235–244; A.M. Lepacka, *Ilustrowany żywot Świętego Jacka Odrowąża Federica Zuccariego w bazylice św. Sabiny na Awentynie*, w: A. Nocoń, A. Wuwer (red.), *Św. Jacek Odrowąż. Apostoł Północnej Europy. Międzynarodowe sympozjum. Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu „Angelicum”, aula Jana Pawła II, Rzym 16 X 2007*, Roma–Katowice 2012, s. 125–144; eadem, *Giovanni Antonio Dosi a Napoli e il sepolcro per Stanisław Rescius, umanista e diplomatico polacco*, *Annali della Pontificia Insigne Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* 11 (2011), s. 349–364.

⁴ Postaci biskupa warmińskiego kard. Stanisława Hozjusza i różnorodnym aspektem jego działalności poświęcone są liczne opracowania, tu jedynie: H.D. Wojtyśka, *Cardinal Hosius legate to the Council of Trent*, Rome 1967; J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z kultury renesansowej*, Olsztyn 2004; S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005; A. Szorc, *Śługa boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011. Zob. też J.W. Woś, *Rzym polski za Stanisława Hozjusza (1558–1579)*, w: idem, *Wokół spraw polsko-włoskich*, Trento 2002, s. 69–89, a także: idem, *Santa Sede e corona polacca nella corrispondenza di Annibale di Capua (1586–1591)*, Trento 2004, s. 110–111.

⁵ J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz...*, s. 83–84.

kańców dalekiego kraju uznawanego za przedmurze chrześcijaństwa, okazywane przez zwolenników placówek polskich w Rzymie. Trudno jest odtworzyć szczegółowo drogę działań dyplomaty zmierzającego do powiązania polskiego seminarium z Oratorium Filipa Nereusza przy kościele S. Maria in Vallicella, zatwierdzonego jako Kongregacja przez papieża Grzegorza XIII Buoncompagni w 1575 r. Wielką rolę odegrało tu duchowe i finansowe wsparcie samego papieża⁶. Najważniejszą postacią dla powstania placówki był sam założyciel wspólnoty, „Apostoł Rzymu”, Filip Nereusz troszczący się o wychowanie i studia młodzieży wszystkich nacji skupionych na terenie Wiecznego Miasta, szczególnie zaś angielskiej i polskiej⁷. Reszka prawdopodobnie przed decydującymi rozmowami z przyszłym świętym nawiązał ożywione kontakty z najbardziej aktywnymi członkami kongregacji, z sekretarzem Antonio Talpą, Giovannim Francesco Bordinim oraz administratorem domu Tomaso Bozzim. Z nimi też omawiał kwestię powstania i projekty dotyczące kolegium, dyskutowane później w Kongregacji⁸.

„Upłynęło wiele miesięcy, gdy z całym zapałem pracowałem, aby nasz naród, podobnie jak wiele innych, miał również swe miejsce w siedzibie imperium kościelnego, gdzie chętni do studiów utalentowani młodzieńcy mogliby się ćwiczyć w pobożności, a w przyszłości być umocnieniem dla chwiejącej się w podstawach religii katolickiej w naszej ojczyźnie”⁹. Cytat ten, z listu Reszki do biskupa warmińskiego, historyka i pisarza Marcina Kromera z września 1582 r., gdzie autor dosyć lapidarnie i ze skromnością ujmuje swoje starania przy zorganizowaniu polskiego seminarium czy zgodnie z późniejszymi zarządzeniami, kolegium, stanowi kwintesencję intencji polskiego dyplomaty oraz wskazuje na indywidualny charakter działań autora tekstu. Wnikliwym badaniom archiwaliów zachowanych w Archivio della Comunità Oratoriana w Neapolu, przeprowadzonych przez Mario Borelli, zawdzięczamy wyjaśnienie wielu kwestii związanych

⁶ O kolegiach narodowych wspieranych przez papieża Grzegorza XIII pisał m.in. Michel de Montaigne w swoim diariuszu podróży do Włoch: „[il papa] ha costruito collegi per i Greci, per Inglesi, Scozzesi, Francesi, Tedeschi, Polacchi, e li ha dotati ognuno d'una rendita perpetua di oltre diecimila scudi; senza contare la spesa enorme per gli edifici”, M. de Montaigne, *Viaggio in Italia*, ed. Laterza, Roma-Bari 1991, s. 157. Zob. J.W. Woś, *Santa Sede...*, s. 111.

⁷ Por. A. Capecelatro, *La vita di S. Filippo Neri. Libri tre*, t. 2, Roma 1889, s. 445–447.

⁸ A. Cistellini, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, t. 1, Brescia 1989, s. 303. Autor, szkicując sylwetkę Reszki, przez omyłkę podaje informację, że polski pisarz był nepotem kard. Hozjusza. Wymienieni tu oratorianie byli najbliższymi współpracownikami Filipa Nereusza, wspierającymi go niemalże od początku działalności charytatywnej i apostołskiej na terenie Rzymu. Poza wskazaną monografią (głównie t. 1) zob. P. Craveri, *Bozio Tommaso*, hasło w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 13, 1971, s. 568–571; A. Belluci, *Padre Antonio Tapla (Architetto), 1536–1624*, Roma 1953 (Estratto dalla Rivista „Archivi”, vol. XX, fasc. 1–3).

⁹ *St. Reszka do M. Kromera, Rzym, 3.IX.1582*, w: J.A. Kalinowska (wstęp, przekład i komentarz), *Z dworu Stanisława Hozjusza. Listy Stanisława Reszki do Marcina Kromera 1569–1582*, Olsztyn 1992, s. 249.

z funkcjonowaniem kolegium oraz olbrzymim zaangażowaniem Stanisława Reszki w organizowaniu tej instytucji¹⁰. Nieocenionym źródłem do poznania jej dziejów jest kodeks, będący księgą administracyjną Kolegium Polskiego, prowadzoną przez Bernardo Mosinę od 3 września 1582 r. do 12 listopada 1586 r.¹¹ Na podstawie tego dokumentu wiemy, że oratorianin Mosina sprawował funkcję kierownika administracyjnego instytucji, dbając o uposażenie i wikt uczniów. W polskiej placówce dzielili się oni na scholarów, zwanych *alumni* oraz tzw. *convittori*, którzy w przeciwieństwie do tych pierwszych, sami opłacali utrzymanie. Wśród pierwszej kategorii znajdujemy czterech młodzieńców z Polski, w tym bratanka dyplomaty Alberta Reszkę oraz jednego przybysza z Prus; w drugiej – nieznanymi z nazwiska Antoniego i Giovanni Spagnolo, Antoniego Siciliano oraz Aurelia i Terenzia Alciati, którzy zapisali się do kolegium wraz ze służącym¹². W Kolegium Polskim wykładowcami byli przede wszystkim oratorianie, przy czym skład grona nauczycielskiego niejednokrotnie ulegał zmianom. Jak wynika z dokumentu, sam Bernardo Mosina prowadził wykłady dla scholarów przez cały okres istnienia placówki. Poza nim funkcje pedagogów sprawowali ojciec Giulio Perolio i ojciec Camillo Severini, Scipione Rebibba oraz Antonio Lombardo¹³. Profil wykładów, trudny do ustalenia w szczegółach, obrazują kupowane na potrzeby zajęć i zainteresowania uczniów książki. Z ich tytułów możemy wnosić, że główny akcent w kształceniu został położony na prawo kanoniczne. Wśród najbardziej poczytnych autorów zostali odnotowani: Giovanni da Torquemada, Carlo Maranta, Pietro Rebuffo oraz Martino Azpilcueta, zwany Novarrusem, będący jednymi z najbardziej znanych jurystów tego okresu¹⁴. Osobne miejsce w programie kształcenia zajmowały kwestie duchowości i dewocji. Wiadomo, że uczniowie zobowiązani byli do studiowania katechizmu i kontemplacji, kultu maryjnego, udzielania jałmużny biednym, wspierania świątyń¹⁵. Jak już wspomniano, głównym protektorem placówki była Stolica Apostolska i reprezentujący ją papież Grzegorz XIII. Warto jednak odnotować, że Kolegium Polskie stanowiło wyjątek

¹⁰ W archiwum od wielu lat prowadzone są prace inwentaryzatorskie, które uniemożliwiają konsultację zasobów. Opieram się na dokumentach szeroko cytowanych przez M. Borelli, zamieszczonych w kolejnych artykułach: *Documenti napoletani sulla fondazione del Seminario Polacco in Roma*, *Asprenas* 9 (1962), nr 4, s. 463–471; *Una corrispondenza oratoriana sul Collegio Polacco di Roma*, *Asprenas* 13 (1966), nr 3/4, s. 317–339; *Altri documenti napoletani sul Collegio Polacco in Roma*, *Asprenas* 13 (1966), nr 9, s. 85–97.

¹¹ *Libro di diverse ricevute incominciate il di 17 8.bre MDLXXXII*, Archivio della Comunità Oratoriana di Napoli (dalej: ACO), XXV, 4, cyt. za: M. Borelli, *Altri documenti...*, s. 85 passim.

¹² *Ibidem*, s. 86.

¹³ *Ibidem*, s. 88–89.

¹⁴ ACO, XXV, 4, s. 89. Zob. List S. Reszki do M. Azpilcuety, Kraków 1 VII 1583, w: *Stanislai Rescii Epistolarum. Liber unus*, Neapoli 1594, s. 21–45. Również odpowiedź tegoż do S. Reszki, Rzym 24 IX 1583, *ibidem*, s. 45–48.

¹⁵ ACO, XXV, 4, s. 92.

wśród wszystkich instytucji tego typu na terenie Wiecznego Miasta, które de facto podlegały jezuitom. Jak wynika z korespondencji oratorian, fakt ten niejednokrotnie dyskutowany był wśród niektórych członków Towarzystwa Jezusowego, roszcujących pretensje do wyłączności nad kolegiami narodowymi¹⁶. Z uwagi na ciągle problemy z finansami, w znacznej części pochodzącymi od filipinów, siedzibę kolegium stanowił wynajęty dom mieszczański. Wiadomo, że od sierpnia 1582 r. do marca 1585 r. polscy wychowankowie mieszkali w posiadłości Fabrizio Mezzabarba, znajdującej się w bliskim sąsiedztwie kościoła oratorian¹⁷. Później, aż do likwidacji placówki 25 kwietnia 1586 r., kolejną siedzibą był dom należący do zakonnic z klasztoru Sant' Elisabetta, wykupiony z czasem przez kongregację¹⁸. Mimo skromnych funduszy, nielicznej grupy uczniów i zapewne niezbyt efektywnej architektonicznie siedziby, rangę placówki podkreślały herby głównych protektorów duchowych, papieża oraz datariusza w kurii rzymskiej, kard. Matteo Contarelli, umieszczone nad głównym wejściem budynku we wrześniu 1584 r.¹⁹

Na podstawie analizy rachunków i korespondencji wiemy, że oratorianie, w tym przede wszystkim rektor placówki polskiej od 1584 r., ojciec Antonio Talpa, plany rozwoju kolegium wiązał z postacią bratanka królewskiego, księcia Andrzeja Batorego, którego przybycie do Wiecznego Miasta zapowiadał korespondencyjnie Reszka, wyznaczony przez Stefana Batorego na ochmistrza dworu i preceptora młodzieńca w jego pierwszej podróży edukacyjnej do Italii²⁰. Sekretarz królewski i opiekun przyszłego kardynała zadbał również o przekazanie filipinom szczegółowych instrukcji, dotyczących uświetnienia kolegium na okazję przyjazdu. Wiadomo, że przed planowaną wizytą Batorego w kolegium został zamówiony przez Reszkę u nieznanego bliżej artysty obraz z przedstawieniem Madonny w otoczeniu świętych Adalberta (Wojciecha) i Stanisława, najważniejszych patronów Rzeczypospolitej. Poza tym u innego malarza o imieniu Francesco zamówił on dziesięć kartonów, na których miały widnieć herby, w tym też rodu Batorych oraz przedstawienia „osiemnastu świętych polskich”²¹. Wydaje się jednak, że od samego początku pobytu w Rzymie zainteresowanie sprawą kształcenia przyszłych jurystów i szermierzy kontrreformacji było u Andrzeja Batorego,

¹⁶ M. Borelli, *Una corrispondenza...*, s. 319 passim.

¹⁷ M. Borelli, *Altri documenti...*, s. 92.

¹⁸ Ibidem, s. 93–94. Na temat klasztoru S. Elisabetta zob. też M.T. Bonadonna Russo, *Il più antico catasto della Congregazione dell'Oratorio*, Oratorium 1 (1970), 104, n. 4, s. 105–106. Jak wynika z dokumentów, siedzibę kolegium w ostatnim roku istnienia placówki przenoszono wielokrotnie do wynajmowanych mieszkań w rejonie Vallicelliana.

¹⁹ Ibidem, s. 90.

²⁰ Zob. *Stanisłai Rescii Diarium 1583–1589*, J. Czubek (wyd.), Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce, t. 15, 1915, z. 1.

²¹ *Diario di Cassa del Colleggio*, ACO, XXV, 1, cyt. za: M. Borelli, *Documenti napoletani...*, s. 469.

który składał wizyty w kolegium także później jako kardynał w 1586 r., niewielkie. Zaświadcza o tym wymownie bogata korespondencja oratorian, gdzie zdanie wypowiedziane rzekomo przez bratanka króla „Nullus est usus canonum in Polonia”, zostało zinterpretowane jako wyraźny afront, podważający bezpardonowo sens istnienia placówki²².

O nikłym zainteresowaniu dworu Rzeczypospolitej sprawą Kolegium Polskiego w Wiecznym Mieście świadczy też spóźniona troska królowej Anny Jagiellonki, która za namową spolegliwego dyplomaty Reszki zwracała się z podziękowaniami za opiekę nad polskimi scholarami do ojca Antono Talpy, być może niepomna rozwiązania instytucji, dopiero w 1592 r.²³ W świetle zachowanych archiwaliów możemy twierdzić, że jedyną osobą dbającą o organizację kolegium, jednocześnie toczącą szeroką akcję propagandową na jej rzecz, był sam inicjator przedsięwzięcia. Stanisław Reszka niejednokrotnie zwracał się do swych licznych przyjaciół w Polsce o pomoc i finansowe wsparcie dla sprawy. Pisał z Rzymu 19 maja 1584 r. do wspomnianego już biskupa warmińskiego Marcina Kromera: „[...] Kiedy powróciłem z Polski do Rzymu, wprowadzie zastałem tę samą ilość scholarów, którą zostawiłem. Postęp jednak okazał się daleko większy. Nauczyciele i uczniowie dołożyli wszelkich starań, by osiągnąć jak najlepsze wyniki w nauczaniu prawa kanonicznego. Liczba scholarów nie mogła być zwiększona dlatego, że z symbolicznych ofiar, złożonych na ten cel przez niektórych biednych Polaków, nie więcej jak czterech uczniów można było wyżywić i utrzymać. [...] ta sprawa obiecuje nam nie tylko pożytek, którego oczekujemy od tej instytucji, lecz połączona jest z wielką naszą chwałą, zwłaszcza w tej siedzibie kościelnego imperium, w którą ludzie wszystkich ras i narodów mają utkwione oczy. Tym bardziej polecam potrzeby tej instytucji Waszej Przewielebnej Dostojności [...]”²⁴. Petycje Reszka kierował również do najwyższych dostojników kościelnych, m.in. do arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa Stanisława Karnkowskiego²⁵. Niejednokrotnie też wyrażał swą wdzięczność pod adresem zaprzyjaźnionych filipinów, a potwierdzają to opublikowane listy do uczonych teologów – Tommaso Galettiego i Tommaso Bozi²⁶. O roli Reszki i staraniach zaprzyjaźnionego z nim zamożnego rzymskiego patrycjusza Virgillio Crescenzio, czynionych zwłaszcza na polu

²² A. Cistellini, *San Filippo Neri...*, t. 1, s. 303.

²³ List A. Jagiellonki do A. Talpy, Kraków 7 III 1592, ACO, 31, 509 (22), kopia ACO, VI/3, 17, druk w: M. Borelli, *Una corrispondenza...*, s. 323.

²⁴ St. Reszka do M. Kromera, 19 V 1584, Rzym, w: A.J. Kalinowska, *Stanisław Reszka – diariusz podróży i korespondencja z lat 1583–89*, Studia Warmińskie 26 (1989), s. 208.

²⁵ Zob. List St. Karnkowskiego do F. Nereusza, Łowicz, 19 IX 1583, ACO 31, 305; kopia ACO VI/3, f. 24, druk w: M. Borelli, *Una corrispondenza...*, s. 321–322. Przekł. w jęz. włoskim A. Capecelatro, *La vita di S. Filippo Neri...*, t. 2, s. 448.

²⁶ Zob. *Stanislai Rescii Epistolarum...*, s. 411; *Stanislai Rescii Epistolarum. Pars Posterior*, Neapoli 1598, s. 109.

finansowym, świadczą również relacje samych oratorian, informujących się wzajemnie o sytuacji materialnej kolegium²⁷. Niemniej jednak, mimo wielu zabiegów i apelów kierowanych do różnych środowisk, instytucja musiała zawiesić działalność. Jak powiadał ojciec Francesco Bordini ojca Francesco Maria Tarugi w sierpniu 1586 r., Reszka pod swą opiekę przejął dwóch scholarów, ostatniego zaś przeniesiono do oratorian skupionych wokół kościoła nacji florenckiej San Giovanni dei Fiorentini, by po zaledwie czteroletnim okresie istnienia placówki „così por fine Alla Pollaccheria”²⁸.

THE ORIGINS OF THE POLISH COLLEGE IN ROME

(SUMMARY)

The circumstances under which the Polish College, nowadays known as the *Pontificium Collegium Polonorum*, was established in 1582 in Rome are rather little known when it comes to Polish native historiography. The beginnings of the institution are connected with the figure of the eminent diplomat, humanist and follower of Cardinal Hosius – the priest Stanisław Reszka (1544–1600) and with the activity of the Congregation of the Oratory, including its founder Saint Philip Neri and his helper Father Antonio Talpa. Thanks to the research which Mario Borelli conducted in the Archivio della Comunità Oratoriana in Naples, we actually know some more details such as how the college was established and how it functioned, including its official seat, first rector and lecturers, its program of studies (curriculum), the number and nationalities of its students, expenses connected with the maintenance of the seminary. Despite the endeavours undertaken by the Oratorians and the extensive propaganda campaign which was organized by Reszka for the benefit of the college, while in Poland also, among the friendly dignitaries, the institution was forced to suspend its activity in 1586.

DER URSPRUNG DES POLNISCHEN KOLLEGS IN ROM

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Umstände, unter denen das Polnische Kolleg, heute als Pontificium Collegium Polonorum bekannt, im Jahr 1582 in Rom gegründet wurde, sind eher wenig bekannt, wenn es um einheimische polnische Geschichtsschreibung kommt. Die Anfänge der Institution wurden mit dem Gestalt des herausragenden Diplomat und Humanist, Nachfolger von Kardinal Stanislaus Hosius, Stanisław Reszka (1544–1600) verbunden und mit der Tätigkeit der Kongregation des Oratoriums einschließlich ihres Gründers – des heiligen Philipp Neri und seines Assistenten Antonio Talpa.

²⁷ Zob. następujące listy: G.F. Bordini do A. Talpy, Roma, 22 III 1586, ACO, X, 2, 92; B. Mosina do A. Talpy, Roma 11 IV 1586, ACO 93, 100; T. Bozzi do A. Talpy, Roma 23 V 1586, ACO, X, 2, 115; G.F. Bordini do F.M. Tarugi, Roma 24 V 1586, ACO, X, 2, 117 (druk w: M. Borelli, *Una corrispondenza...*, s. 326–332).

²⁸ List F. Bordini do F.M. Tarugi, Roma 23 VIII 1586, ACO, X, 2, 139. Cyt. za: M. Borelli, *Una corrispondenza...*, s. 334.

Dank der im Archivio della Comunità Oratoriana in Neapel durchgeführten Forschungen von Mario Borelli wissen wir nun etwas mehr darüber, wie das Kolleg gegründet wurde und wie es funktionierte, auch über offiziellen Sitz des Kollegs, ersten Rektor und Dozenten, den Lehrplan, die Anzahl und Nationalität der Studierenden und schließlich über Aufwendungen, die mit der Aufrechterhaltung des Kollegs verbunden waren. Trotz der Bemühungen von Oratorianer und der umfangreichen Propaganda-Kampagne, die von Reszka zum Wohle des Kollegs organisiert und auch in Polen unter den befreundeten hohen Würdenträgern der Kirche und den Laien durchgeführt wurde, war die Institution gezwungen, ihre Tätigkeit im Jahr 1586 auszusetzen.

Piotr Owsieński
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Jagielloński

Die Spuren des Pruzzischen in ausgewählten deutschen Namen der polnischen Flüsse und Ortschaften von Ermland-Masuren

Słowa kluczowe: etymologia, starzy Prusowie, rzeka, miejsce, kamuflaż, język.

Key words: etymology, the Old Prussians, river, place, camouflage, language.

Schlüsselworte: Etymologie, Preussen, Fluss, Stadt, Tarnung, preussisch.

Die pruzzische Sprache in ihren zahlreichen Varianten starb samt Menschen aus, die sich deren bedienten, oder die sich mit ihr bedienende Bevölkerung unterlag den Prozessen der Germanisierung oder des Polonisierens innerhalb von Jahrzehnten. Gemeint sind hier Völker, die einst auf den Gebieten des heutigen Ermland-Masurens beheimatet waren. Diese Territorien gehörten doch damals zu pruzzischen Gebieten und die Menschen, die dort zu Hause waren, werden von Wissenschaftlern als Pruzzen bezeichnet. Über ihre Stämme kann man beispielsweise in *Chronik des Preussenlandes von Peter von Dusburg* (*Petri de Dusburg Chronica terre Prussie*) lesen, der über die Einteilung der Stämme, ihre Territorien, Sitten, Bräuche, ihren Glauben und zahlreiche Kämpfe der Ritter des Deutschen Ordens gegen die wilden Horden von widerspenstigen Heiden berichtet. Was die Provenienz jener pruzzischen Völker anbelangt, so trifft man an dieser Stelle zwei Hypothesen an. „Die erste von ihnen, die von dem deutschen Archäologen L. Kilian [...] erweitert und von einem Teil litauischer und lettischer, letzters auch russischer, Forscher eingenommen wurde, setzt eine Art Autochthonie von Balten voraus, die an der Ostsee ihre Sitze schon in der Epoche der Bronzezeit hatten“¹. Die andere Annahme, die eher in Polen verbreitet ist,

Adres/Adresse/Anschrift: mgr Piotr Owsieński, Instytut Filologii Germańskiej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Czapskich 4, 31-110 Kraków, peter600@wp.pl

¹ G. Białuński, *Stan badań historycznych nad dziejami Prusów po 1945 roku*, in: *Pruthenia*, Bd. 1, s. 41–78, Olsztyn 2006, s. 41 (Übersetzt von P.O.).

besagt, dass die Pruzen im 6.-5. Jh. v.u.Z. an die Ostsee aus den Territorien der mittleren Rus am Dnjepr und an der Wolga ankamen.

Im Allgemeinen soll man wissen, dass die Pruzen nie ein einheitliches Volk bildeten. Mit diesem Namen bezeichnet man lediglich kleinere Stämme, die sich durch die ähnliche Kultur und die ähnlichen Sitten kennzeichneten, was aus den Untersuchungen archäologischer Natur hervorgeht. Die Pruzen waren ein Volk, das den Kult der Natur trieb: sie verehrten Bäume, Tiere, Himmelskörper, atmosphärische Erscheinungen, Feuer, u. Ä².

Schließlich kam der Zeitpunkt, als die Welt der gegenüber den Rittern des Deutschen Ordens schwachen Pruzen in Schutt und Asche gelegt wurde. Samt den Pruzen selbst ging alles, woraus sich ihre Welt zusammensetzte, verloren, d.h. die Sprache und die Strukturen des Lebens, die sie jahrzehntlang gestalteten. Ironisch gesagt, könnte man feststellen, dass die Ritter und Mönche die Kultur des Westens, den christlichen Glauben und Gottes Barmherzigkeit mit Schwert und Feuer aus Liebe zu ihren Nächsten verbreiteten, um das heidnische Volk aufzuklären und es ins Gottesreich hineinzuführen.

An dieser Stelle soll aber noch bemerkt werden, dass nicht alle Pruzen von deutschen Ritterbrüdern ausradiert wurden. Damit verbindet sich also die Frage, dass man auf dem Gebiet des Pruzenlandes, das unter der Herrschaft des Deutschen Ordens war, auch mit der Koexistenz von Pruzen, Polen, Litauer und Deutschen zu tun hat. Das ergibt sich aus der Tatsache, dass der Orden viele Leute brauchte, um das umfangreiche, pruzische Gebiet kolonisieren zu können. Aus diesem Grunde wurden die Kolonisten der oben genannten Nationalitäten in das Land eingeladen, wobei die Kolonisation mithilfe der pruzischen Bevölkerung eher als eine besondere Erscheinung zu betrachten wäre. Einer solchen Politik ist zu verdanken, dass ein großer Teil von Pruzen am Ende des 15. Jh. entweder polonisiert oder germanisiert wurde³.

Daraus sollte aber nicht voreilig die Schlussfolgerung gezogen werden, dass die Ritter des Deutschen Ordens ihre Untertanen immer unterdrückten oder sogar töteten. Sie brauchten doch neue Siedler, damit sich ihr Staat überhaupt entwickeln konnte. Diese „bewaffneten“ Mönche waren sich aber bewusst, dass ihr Land über riesige Bodenschätze verfügte, die dagegen die Ankömmlinge anlockten. Ihnen war nicht untersagt, diese Naturschätze zu benutzen, zumal sie unerschöpflich schienen⁴.

² Vgl. H. Łowmiański, *Prusy – Litwa – Krzyżacy*, Warszawa 1989, s. 79–81.

³ Vgl. M. Toeppen, *Historia Mazur. Przyczynek do dziejów krainy i kultury pruskiej*, Olsztyn 1998, s. 109 u. 126–132; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej w Prusiech niegdyś krzyżackich*, Lwów 1882, s. 225–232.

⁴ Vgl. M. Toeppen, *Historia Mazur. Przyczynek...*, s. 88; W. Kętrzyński, *O ludności polskiej w Prusiech...*, s. 221.

Einerseits werden die Ritter als Gottes Boten dargestellt, die die hohe Kultur in die Welt im Osten brachten, aber man darf sie auch nicht als Verkörperung alles Bösen und Schrecklichen betrachten. „Für einen katholischen Kirchenhistoriker dieser Zeit war der Deutsche Orden nicht mehr als eine »eroberungslustige, kreuzgeschmückte Bande«. Beide Sichtweisen, die nationale Verherrlichung und die antipreußische Kritik, werden heute von keinem ernsthaften Forscher mehr vertreten, [...]“⁵.

Die Geschichte Europas zeigt uns, was für turbulente Jahrzehnte jenes Gelände hinter sich hat. Zuerst war es pruzzisch und nach einiger Zeit wurde es von den Rittern des Deutschen Ordens kolonisiert und germanisiert oder polonisiert. Endlich gehört es heute der Republik Polen. Es ist also nicht verwunderlich, dass man dort geradezu mit einer sprachlichen Mischung zu tun hat. Um die Spuren der baltischen Stämme zu finden, soll man jedoch den Regeln der Onomastik folgen, die uns das „Pruzzentum“ wieder ans Tageslicht bringen lässt. Wir sind auch über die Tatsache im Klaren, dass „[...] die Ironie des Schicksals dazu führte, dass die Sieger den Namen der Besiegten angenommen hatten, und gerade dieser Name, besonders nach dem Gefühl von Polen, zum Synonym jedes Übels sowie der großmächtigen und hochmütigen Bestrebungen wurde“⁶.

In Anspielung auf das oben genannte Problem könnten wir die Worte des römischen Dichters – Horaz *non omnis moriar* anführen, um besser zu sehen, dass die pruzzische Sprache noch sogar heute ... lebt: in den polnischen und deutschen Namen von dortigen Orten, Flüssen, Seen usw. Die deutlichste Spur des Pruzzentums ist schon die historische Bezeichnung des Gebietes, wo einst die Pruzzen ansässig waren. Sie bezieht sich doch direkt auf den Namen des Volkes und mit der Zeit wurde sie zum Namen der schon germanisierten Provinz im deutschen Staat.

Bis zum 13. Jahrhundert gab es dort eigentlich keine deutschen Namen. Später passten aber die Kreuzritter das von ihnen angetroffene polnische oder pruzzische Wortgut an ihr sprachliches System an. Parallel entstanden auch deutsche Namen, insbesondere für Burgen, die von Kreuzrittern errichtet worden waren. In die pruzzischen Gebiete gelangten ebenfalls die Polen, die auch das Pruzzische an das polnische Sprachsystem anzunähern suchten. Dadurch passierte auch es, dass die pruzzische Wortform manchmal einer doppelten sprachlichen

⁵ J. Sarnowsky, *Der Deutsche Orden – Entwicklung und Strukturen im Mittelalter*, <http://www1.uni-hamburg.de/Landesforschung/Literatur/Entwicklung1.html> (14.08.2013); vgl. auch: W. Kętrzyński, *O ludności polskiej w Prusiech...*, s. VIII.

⁶ Ł. Okulicz-Kozaryn, *Życie codzienne Prusów i Jaćwiegów w wiekach średnich (IX–XIII w.)*, Warszawa 1983, s. 20 (Übersetzt von P.O.).

Adaptation ausgesetzt war, was weit reichende Änderungen der ursprünglichen Gestalt der Namen verursachte⁷.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts mussten die topographischen Namen Polens vereinheitlicht werden, was die Aufgabe der *Kommission für Festlegung von Ortsnamen* (*Komisja Ustalania Nazw Miejsowości*, der Name von P.O. übersetzt) im Innenministerium war. Nach dem 2. Weltkrieg beschäftigte sich diese reaktivierte Kommission, aber schon unter einem anderen Namen: *Kommission für Festlegung von Ortsnamen und physiographischen Objekten* (*Komisja Ustalania Nazw Miejsowości i Objektów Fizjograficznych*, der Name von P.O. übersetzt), auch mit dem Wiederpolonisieren der Ortsbezeichnungen in Nord- und Westpolen. Infolge der Arbeit der Kommission wurden einige von deutschen Ortsnamen, die das pruzzische Element enthielten, durch die polnischen Bezeichnungen ersetzt, und dadurch wurde die pruzzische Spur verwischt.

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist also das ausgewählte, sprachliche Material aus der Zeit vor der Standarisierung der polnischen, vorher jedoch deutschen Namen von geographischen Objekten. Das Ziel ist hingegen die Darstellung der pruzzischen Entlehnungen ins Deutsche und ihre Deutung in den ausgewählten, geographischen Bezeichnungen von Ermland-Masuren. Zweifelsohne ist diese Frage viel umfangreicher und verlangt noch weitere Untersuchungen, aber es handelt sich hier nur um eine Art der Signalisierung des Problems, die auch als eine Einleitung in weitere Untersuchungen betrachtet werden kann.

1. Flussnamen

Wohl die schönsten Beispiele, die die Tarnung pruzzischer Wörter oder auch sogar ihrer Teile in ein anderes Wort darstellen, sind die Bezeichnungen von Flüssen, Bächen, Seen und Teichen. Bei der Untersuchung der Etymologie von geographischen Namen im Allgemeinen soll man sich eben zuerst auf diese Bezeichnungen konzentrieren, weil sie häufig die ersten Namen sind, die doch von den auf diesen bestimmten Gebieten wohnhaften Menschen gegeben wurden. „In grauer Vorzeit war es üblich, die Ortsnamen von den Gewässernamen herzuleiten. Besonders beliebt war die Bildung solcher Bezeichnungen von den Namen der Flüsse, was bei den Namen der alten Burgen der Fall ist. Die von den Gewässernamen abgeleiteten Bezeichnungen können entweder gegenüber den Gewässernamen gleich sein, oder konnten mithilfe verschiedener Suffixe gebildet werden“⁸.

⁷ Vgl. K. Rymut, *Nazwy miast Polski*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 20.

⁸ Ibidem, s. 10 (Übersetzt von P.O.).

Dabei muss aber berücksichtigt werden, dass verschiedene Umstände die Städte und Dörfer im Laufe der Zeit begleitet haben. Gemeint sind hier natürlich die Umstände, unter denen einige von den Ortschaften spurlos verschwanden, andere wurden an andere Orte verlegt, und noch andere entstanden eben dort (oft mit einem anderen Namen), wo eine andere noch früher zugrunde gerichtet wurde. Deshalb soll man sich eben insbesondere auf die Gewässernamen, d.h. Hydronyme, bei solchen Erforschungen stützen.

Unter dem Gesichtspunkt eines Philologen haben die Länge der unten ausgewählten Flüsse oder die Fläche ihres Einzugsgebiets keine größere Bedeutung, und eben aus diesem Grunde werden sie in alphabetischer Reihenfolge dargestellt.

Der Flussname *Lyck* (poln. *Elk*) bleibt eher kontrovers, weil sich seine Herkunft nicht eindeutig wegen verschiedener Aufzeichnungen ermitteln lässt, z.B. *LukŁ*, *LoukŁ*, *ŁbŁŁ*, *Licka*, *Lika*, *Likke*, *Lek*, *Luk*, *Lick*, *Legh*. Man trifft dabei zahlreiche den Ursprung betreffende Hypothesen an, die doch alteuropäische, slawische oder pruzzische Herkunft nicht ausschließen, weil sie durch die Entsprechungen in der Hydronymie und in den baltischen, mit dem Trinken zusammenhängenden Appellativa untermauert werden können⁹.

Die *Alle* (poln. *Łyna*) ist der 264 km lange Zufluss des in Polen und Russland fließenden *Pregels*, dessen Name in seiner ältesten Form *Alna* schriftlich fixiert wurde. Auch in diesem Fall stoßen wir auf verschiedene Möglichkeiten der Ermittlung der Provenienz des Namens. Maria Malec behauptet beispielsweise in ihrem etymologischen Wörterbuch, dass der Name indoeuropäische Wurzeln **el-* und **ol-* enthält, die die Bedeutung „fließen, rinne“ besitzen. Unserer Ansicht nach, ist dagegen die Hypothese über die pruzzische Herkunft des Wortes viel überzeugender. Man kann also zweifellos annehmen, dass der Name des Flusses auf das pruzzische Wort *alne* „Tier“ zurück zu führen ist. Das bestätigen auch das Elbinger Vokabular von Peter Holczwesscher aus Marienburg¹⁰ und Stanisław Rospond, der zusätzlich über die Polonisierung der Bezeichnung *Alle* bzw. *Alla* schreibt, sodass *Łyna* entstand¹¹.

Die *Passarge* (poln. *Pasłęka*) ist schon eher eindeutig auf die pruzzischen Quellen zurückzuführen, was man überdeutlich in der Bezeichnung des Flusses: *Passaria* aus dem Jahre 1251 bemerkt, wo der pruzzische Teil *pa-* in der Bedeutung „unter, an, bei“ vorkam, während der Rest des Wortes mit dem lettischen *sera* „Dreck, Sumpf“ oder mit dem pruzzischen *lauks* „Feld, Wiese“

⁹ Vgl. M. Malec, *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Polski*, Warszawa 2003, s. 75.

¹⁰ Vgl. L. Kilian, *Zu Herkunft und Sprache der Prußen. Mit Wörterverzeichnis Deutsch-Prußisch*, Bonn 1980, s. 153.

¹¹ Vgl. S. Rospond, *Słownik etymologiczny miast i gmin PRL*, Wrocław 1984, s. 264.

konfrontiert werden kann. Der letztere Teil ist im polnischen Namen insbesondere sichtbar¹².

Der Name des noch anderen Flusses, der sowohl in Polen als auch im Kaliningrader Gebiet fließt, verrät sofort in seiner polnischen Bezeichnung die Assoziation mit einem Tier, d.h. mit dem Aal (poln. *węgorz*). Gemeint ist hier die *Angrapa* (poln. *Węgorapa*), wo der zweite Teil beider Namen unumstritten auf die pruzzische Herkunft des Wortes hinweist. Die Bezeichnung wurde eben auf der Basis des pruzzischen Namens gebildet, wo das pruzzische Wort *ape* die Bedeutung „Fluss“ hat¹³. Um diese These noch besser zu untermauern, kann man sich des Litauischen bedienen, wo der Fluss als *upe* widerspiegelt wird. Was den ersten Teil des Wortes betrifft, so tarnt das deutsche Wort das pruzzische *angurgis*, was „Aal“ bedeutet, und sich mit dem litauischen *unguryš* vergleichen lässt. Daraus kann man Schlüsse ziehen, dass die Deutschen von den Pruzzen das Wort entlehnten, das der sich wie ein Aal schlängelnde Fluss bedeutete¹⁴. Eine ähnliche Struktur besitzt auch der Name eines der Zuflüsse der Angrapa – die *Goldap* (poln. *Gołdapa*), wo man das pruzzische *ape* rasch erkennt, wohingegen im ersten Teil das pruzzische *galdo* „Mulde, Gefäß“ dahintersteckt¹⁵ und auch mit dem litauischen *gelda* in derselben Bedeutung verglichen werden darf¹⁶.

2. Polnische Ortschaften mit deutschen Namen auf pruzzischen Fundamenten

Wie es schon früher festgestellt wurde, wurden die Städte oft nach den Namen von Flüssen benannt, an denen sie lokalisiert worden waren. Diese Namen übernahm man entweder direkt von den Namen von Wasserläufen (z.B. Lyck), oder adaptierte sie gemäß den Umständen, unter denen ihre damaligen Gründer oder Bewohner lebten. Heutige Städte Ermlands und Masurens wurden vor allem auf den Trümmern der Kreuzritterfestungen erbaut, die dagegen ihre Fundamente in den alten heidnischen Burgen von Pruzzen besaßen. Die letzteren mussten leider aufgeben, weil sie nicht genug stark waren, „sich vor dem mit dem Schwert verbreiteten Drang des Glaubens und der Barmherzigkeit“ zu verteidigen.

¹² Vgl. ibidem, s. 37 u. 282.

¹³ Vgl. L. Kilian, *Zu Herkunft und Sprache...*, s. 117.

¹⁴ Vgl. K. Rymut, *Nazwy miast...*, s. 260.

¹⁵ Vgl. L. Kilian, *Zu Herkunft und Sprache...*, s. 136.

¹⁶ Vgl. M. Malec, *Słownik etymologiczny...*, s. 87.

Man muss jedoch zugeben, dass das Netz von diesen neu erbauten, politischen Verwaltungseinheiten, die von den deutschen Rittern adaptiert worden waren, als sehr künstlich im Vergleich zu den ursprünglichen pruzzischen Organisationseinheiten zu betrachten ist¹⁷.

Geradezu ein Musterbeispiel der Namen von Orten, die die pruzzischen Elemente in sich haben, sind in der Woiwodschaft Ermland-Masuren gelegene **Bartenstein** (poln. *Bartoszyce*) und **Barten** (poln. *Barciany*). Mit der Auffindung der pruzzischen Spuren hat man wohl eher keine Probleme, wenn man sich nur ein bisschen in die Geschichte des dortigen Geländes versenkt. Beide Orte liegen doch in einer einst pruzzischen Region, die als *Barten* (poln. *Barcja*) bezeichnet wurde, worüber wir auch in der Chronik von Dusburg lesen können: „Der elfte Barten und die Plicka Bartha, der jetzt Groß- und Klein-Barten heißt, wo die Barter wohnten“¹⁸. Dabei darf man sich aber auch auf das litauische Wort *bartis* „barć“ stützen, das uns verrät, dass es dort günstige Bedingungen für die Entwicklung der Zeidlerei gegeben haben muss¹⁹. Im Falle von *Bartenstein* sticht noch eins ins Auge: der Name ist eine Hybride, d.h. er setzt sich aus dem pruzzischen *Barten*- und dem deutschen *-stein*, was auf die dortige Festung hinweist.

Auch auf dem Gebiet des historischen Bartens, und heute in der Woiwodschaft Ermland-Masuren, befinden sich zwei Städte, deren deutsche Namen noch pruzzische Spuren enthalten, und die nach der Arbeit des sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit dem Wiederpolonisieren der topographischen Namen beschäftigenden Ausschusses durch die polnischen Bezeichnungen zu Ehren von um die Freiheit und das Polentum Ermlands und Masurens kämpfenden Polen ersetzt wurden. Gemeint sind hier natürlich **Rastenburg** (poln. *Kętrzyn* – zu Ehren von Wojciech Kętrzyński) und **Mehlsack** (poln. *Pieniężno* – zu Ehren von Seweryn Pieniężny). Man sollte sich aber darüber Gedanken machen, warum „unsere westlichen Nachbarn“ jene Städte eben auf diese Weise bezeichneten. Was den ersteren Ort anbelangt, so stößt man hier (wahrscheinlich!) auch auf die Hybridform, die aus dem pruzzischen *raistas* »Sumpf« und dem deutschen *-burg* besteht (vgl. auch lit. *raistas*). Man darf jedoch nicht die Hypothese unterschätzen, nach der der Stamm *rast-* aus dem Deutschen kommt, und genauer gesagt aus dem Mittelhochdeutschen. Die mhd. Form des Wortes sah *rast[e]* aus und ist auf das ahd. *rasta* „Ruhe, Erholung“ zurückzuführen²⁰, was auch die englische, und

¹⁷ Vgl. P. Kawiński, *Organizacja pogańskiej przestrzeni sakralnej Prusów na tle osadnictwa w okresie plemiennym – przykład Pomezanii, Pogezanii i Warmii*, in: *Pruthenia*, Bd. VI, s. 89–193, Olsztyn 2011, s. 91.

¹⁸ P. v. Dusburg, *Chronik des Preussenlandes (Petri de Dusburg Chronica terre Prussie)*, Darmstadt 1984, s. 98.

somit germanische, Wendung *have a rest* in derselben Bedeutung bestätigen lässt.

Mit *Mehlsack* verbindet sich eher eine lustige Frage, wie die Deutschen den Namen an ihr Sprachsystem anpassten, was zur Folge hat, dass er [der Name] als ein Sack Mehl (poln. *worek maki*) begriffen und übersetzt werden kann. „[...] die Bezeichnung soll aber aufgrund der ersten schriftlichen Fixierung aus dem Jahre 1282 – Melcekuke – [...] als die Zusammensetzung des altpruzzischen *mal* (vgl. lit. *malšyti* »beruhigen« und *kuk-* [...] angesehen werden. In dieser für den Sprachbenutzer unverständlichen Form blieb eben der Ortsname erhalten, [...]“²¹.

An dieser Stelle lässt man aber noch eine andere Interpretationsmöglichkeit zu. Dabei muss man zum Litauischen greifen, wo man *malka*, *malkos* „Wald, Holz, Baum“ vorfindet, während im zweiten Teil des Wortes das pruzzische *cawx* (Aussprache: *kauk*) zu bemerken ist. Als Resultat der Untersuchungen kann also die Übersetzung des Stadtnamens: *der Teufelswald* betrachtet werden²².

Weitere interessante Namen der in derselben Woiwodschaft liegenden Ortschaften sind *Nikolaiken* (poln. *Mikołajki*) und *Liebstadt* (poln. *Milakowo*).

Was den ersteren Ortsnamen angeht, so sieht man deutlich, dass die Verdeutschung der Bezeichnung die pruzzischen Spuren eigentlich völlig verwischte. In einer Quelle aus dem 16. Jahrhundert trifft man aber die Bezeichnung der Stadt *Nicklawken* an, wo noch das Pruzische steckt²³. Ins Auge stehend ist also die Tatsache, dass man hier mit der Zusammensetzung des deutschen Personennamens: *Nikolaus* (oder in einer anderen Form: *Nicklas*, *Niklas*) und des pruzzischen Wortes *laucks* „Feld“ zu tun hat. Der Name könnte also als *das Feld von Nikolaus* übersetzt werden, wobei zu berücksichtigen ist, dass es sich hier um eine dort noch im 15. Jahrhundert vorhandene St. Nikolaus-Kirche handelt.

Liebstadt ist eher eine sehr interessante Frage, denn die polnische Bezeichnung (*Milakowo*) scheint eine Übersetzung des Namens aus dem Deutschen zu sein. Nicht zu verschweigen bleibt aber, dass die deutsche Benennung wieder auf dem pruzzischen Fundament entstand. Die Stadt befindet sich auf dem historischen Gebiet Pogesaniens und bekam ihren Namen vom Namen des Flusses, an dem sie liegt (dt. *Liebe*, poln. *Liwna*). Die deutsche Bezeichnung der Stadt klang also *Liebstadt*, d.h. *die Stadt an der Liebe* (poln. *miasto nad Liwną*). Man weiß ebenfalls, dass das pruzzische *liw-*, *liv-* bzw. *lev-* eher zu den produktiven

¹⁹ Vgl. H. Łowmiański, *Prusy – Litwa...*, s. 61.

²⁰ DUDEN, Bd.7, *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte der deutschen Wörter bis zur Gegenwart*, Mannheim–Leipzig–Wien–Zürich 2007, s. 652.

²¹ S. Rospond, *Słownik etymologiczny miast...*, s. 288 (Übersetzt von P.O.).

²² Vgl. L. Kilian, *Zu Herkunft und Sprache...*, s. 153.

²³ Vgl. S. Rospond, *Słownik etymologiczny miast...*, s. 225,

Stämmen gehörten, wovon doch u.a. der Name *Livland* (eine historische Landschaft in Estland und Lettland, poln. *Inflanty, Livonia*)²⁴ und die Bezeichnung einer lettischen Stadt *Līvāni* (niem. *Lievenhof*) zeugen.

Bemerkenswert ist ebenfalls der Name **Schippenbeil** (früher *Schiffenburg*, poln. *Sepopol*). Die Stadt liegt an der Alle, im nördlichen Teil der heutigen Woiwodschaft Ermland-Masuren. Diese Benennung kommt auch aus der Sprache der heidnischen Pruzzen, was man noch in der deutschen Benennung sieht, die doch als die Verdeutschung des pruzzischen Namens angesehen werden kann. Sie setzt sich auch aus zwei Teilen zusammen. Was den ersten Teil anbelangt, so soll man sich auf die ältesten Quellen stützen, wo man zwei Namen der Stadt antreffen kann: *Waistotepil(i)s*: *Waistotepila* 1326, *Waistotenpil* 1350 und *Sipenpil(i)s*: *Schippenpil* 1351, *Schippenpil*, *Schippenpilo*, *Schippenbilm* 1594–95²⁵. Die Forscher vermuten, dass die ersten Teile der pruzzischen Bezeichnungen durch die pruzzischen Personennamen zu begründen sind. Im zweiten Teil der älteren deutschen Bezeichnung ist *-burg* zu bemerken, was auf das pruzzische *pils* „Burg“ auf eine direkte Weise zurückgeführt werden kann. Das bestätigt auch die litauische Sprache, wo lit. *pilis*, *piliavietė*, *piliakalnis* auch in dergleichen Bedeutung vorkommen. In der neueren Form der Ortsnamens sieht man schon *-beil*, was annehmen lässt, dass das pruzzische Element einfach verdeutscht wurde.

Die andere Ortsbezeichnung, die für uns von Bedeutung sein könnte, ist **Langheim** (poln. *Lankiejmy*). Das Dorf liegt im Kreis Rastenburg. Was den deutschen Ortsnamen selbst anbelangt, so tarnt er zwei pruzzische Wörter: *laucks* (Nom.) bzw. *laukan* (Akk.) „Feld“ und *caymis* „Dorf“. Daraus lässt sich also Schlüsse ziehen, dass es bei der Benennung des Ortes in der Vergangenheit um einen auf einem Feld liegenden Ort ging²⁶. Dabei kann man sich auch auf die mit dem Pruzzischen verwandte Sprache stützen – auf das Litauische, wo auch lit. *laukas* „Feld“ und *lanka* „Wiese“ angetroffen werden, und die die oben dargestellte These untermauern können.

Das Ziel der Anführung von oben gewählten Beispielen ist also der Versuch, dem Leser der vorliegenden Arbeit das Problem der „Tarnung“ von pruzzischen Wörtern, bzw. nur ihren Teilen, in den ausgewählten deutschen Namen der polnischen Flüsse und Ortschaften in Ermland-Masuren zu verdeutlichen, obwohl die Etymologie mancher noch eine strittige Frage bleibt und sich nicht eindeutig erläutern lässt. Diese Frage ist um so interessanter, als man in einigen Fällen

²⁴ Vgl. ibidem, s. 227.

²⁵ Vgl. M. Malec, *Słownik etymologiczny...*, s. 216.

²⁶ Vgl. L. Kilian, *Zu Herkunft und Sprache...*, s. 116; Elbinger Preussisches Vokabular von Peter Holczwesscher aus Marienburg, <http://donelaitis.vdu.lt/prussian/Elbin.pdf> (14.08.2013).

keine pruzzischen Spuren in den polnischen Benennungen sieht, und die doch in den deutschen Bezeichnungen noch zu sehen sind. Man könnte also sehr bedächtig feststellen, dass die pruzzische Sprache noch bis zum heutigen Tag dank dieser Bezeichnungen lebendig ist, obwohl die Benutzer der Sprache schon seit mehreren Jahrhunderten tot sind. *Ad maiorem Dei gloriam.*

ŚLADY JĘZYKA PRUSKIEGO W WYBRANYCH NIEMIECKICH NAZWACH POLSKICH RZEK ORAZ MIEJSCOWOŚCI WARMII I MAZUR

(STRESZCZENIE)

W artykule przedstawiono fenomen pruskich zapożyczeń do języka niemieckiego, jak również próbę interpretacji wybranych nazw rzek i miejscowości Warmii oraz Mazur. Analizowano materiał językowy sprzed prac komisji mającej za zadanie dokonać standaryzacji polskiego nazewnictwa obiektów geograficznych po II wojnie światowej. We wstępie autor przedstawia zwięźle pruskie plemiona oraz wspomina o pracy Komisji Ustalania Nazw Miejscowości i Obiektów Fizjograficznych, która po 1945 r. nadawała polskie nazwy obiektom geograficznym w Polsce. W pierwszej części pracy czytamy o pruskich śladach w niemieckich nazwach rzek, które nierzadko należą do najstarszych określeń w danym języku na danym terenie. W drugiej części artykułu autor skoncentrował się na nazwach polskich miejscowości, w nazwach których można dostrzec pruskie nawiązania. Celem artykułu jest zatem przeprowadzenie dowodu na to, że język pruski po dzień dzisiejszy pozostaje żywy i jest obecny w polskich i niemieckich nazwach geograficznych, mimo że nie ma już mieszkańców Prus posługujących się tym językiem.

TRACES OF THE PRUSSIAN LANGUAGE IN CERTAIN GERMAN NAMES OF POLISH RIVERS AND PLACES IN WARMIA-MASURIA

(SUMMARY)

In the above article the author wanted to show the phenomenon of loaning Prussian words into the German language. He also tried to interpret some of the names of rivers and places in Ermland-Masuria. The language substance, that was analysed, comes from the times before standardization, which was the aim of the work of the *Commission for the Determination of Place Names* (*Komisja Ustalania Nazw Miejscowości i Obiektów Fizjograficznych*, the name translated by P.O.) after the end of World War II. The introduction provides some information about the Prussian tribes and the results of the work of the *Commission for the Determination of Place Names* after 1945. In the first chapter of the article the author writes about the traces of the Prussian language in the German rivers' names, which are often a part of the oldest vocabulary in a language. The second part is concentrated on the names of the Polish places which German names camouflage the Prussian elements. The aim of the article, which can also be considered as an introduction to further research, is an illustration, that the Prussian language did not become extinct. It is an attempt to explain the camouflage of the Prussian words or their parts, although the etymology of some of them is not clear and cannot be explained unambiguously.

DIE SPUREN DES PRUZZISCHEN IN AUSGEWÄHLTEN DEUTSCHEN NAMEN DER POLNISCHEN FLÜSSE UND ORTSCHAFTEN VON ERMLAND-MASUREN

(ZUSAMMENFASSUNG)

In der vorliegenden Arbeit wurden sowohl das Phänomen der preussischen Entlehnungen ins Deutsche, als auch der Versuch der Auslegung von ausgewählten Namen der Flüsse und Ortschaften in Ermland-Masuren dargestellt. Untersucht wurde das sprachliche Material aus der Zeit vor der Standarisierung, die nach dem 2. Weltkrieg von der *Kommission für Festlegung von Ortsnamen und physiographischen Objekten* (*Komisja Ustalania Nazw Miejscowości i Objektów Fizjograficznych*, der Name von P.O. übersetzt) durchgeführt wurde. In der Einleitung wurden die preussischen Stämme kurz und bündig geschildert. Der Autor berichtet ebenfalls über die Arbeit der *Kommission für Festlegung von Ortsnamen und physiographischen Objekten*, die die topographischen Namen Polens nach 1945 vereinheitlichte. Im ersten Kapitel des Artikels liest man über die preussischen Spuren in den deutschen Namen von Flüssen, die doch recht häufig zu dem ältesten Wortschatz einer Sprache gehören. Im zweiten Teil der Arbeit konzentriert sich der Autor auf die Bezeichnungen polnischer Ortschaften, deren deutsche Namen die preussischen Teile tarnen. Das Ziel des Artikels, der auch als eine Einleitung in weitere Untersuchungen betrachtet werden kann, ist also der Versuch, dem Leser der vorliegenden Arbeit das Problem der „Tarnung“ von preussischen Wörtern, bzw. in ihren Teilen, zu verdeutlichen, obwohl die Etymologie mancher noch eine strittige Frage bleibt und sich nicht eindeutig erläutern lässt.

Maria Piechocka-Kłos
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Chrześcijananie i poganie. Rozkład sił w senacie rzymskim pod koniec IV wieku

Słowa kluczowe: senat rzymski, poganie, chrześcijanie, cesarstwo rzymskie, historia starożytna.

Key words: Roman senate, pagans, Christians, Roman Empire, ancient history.

Schlüsselworte: römischer Senat, Heiden, Christen, römisches Kaiserreich, Geschichte des Altertums.

Senat rzymski bez względu na formę sprawowania władzy w Rzymie zawsze był organem o znacznym autorytecie. W czasach republiki¹ zapewniał między innymi ciągłość władzy w państwie. Jeszcze większe znaczenie uzyskał w okresie pryncypatu, pozyskując uprawnienia sadownicze. Jurysdykcji senatu podlegały między innymi przestępstwa popełnione przez samych senatorów lub członków ich rodzin. Kosztem uprawnień komicjów wzrosła także wówczas jego władza ustawodawcza. Ponadto arystokracji senatorskiej udało się w tym czasie utrzymać wszystkie swoje dawne przywileje. Początkowo w okresie dominatu, zgodnie z założeniami ówczesnego ustroju politycznego, senat miał być głównym organem władzy cesarskiej. Jednakże właśnie w tym czasie kosztem senatu

Adres/Adresse/Anschrift: dr Maria Piechocka-Kłos, Katedra Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, mayphi@wp.pl

¹ W czasach republiki znaczenie senatu było wydatnie większe. Oprócz władzy ustawodawczej senat był także ciałem wykonawczym. Do jego kompetencji należało przede wszystkim stanowienie prawa, zapewnienie bezpieczeństwa państwu, kontrolowanie armii, wypowiedanie wojen, zawiązywanie i zrywanie układów politycznych, sprawowanie rządu nad budżetem państwa, nadzorowanie spraw dotyczących kultu oraz wyznaczanie namiestnikom prowincji. Senat był również gwarantem władzy *nobilitas*. Konserwyzm i dbałość o własne interesy tej warstwy społecznej powodowały, że senat był niechętny wszelkim zmianom. M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1974, s. 85.

wzrosło znaczenie rady cesarza (*sacrum consistorium*), a coraz większą rolę w nowym ustroju zaczął odgrywać dwór cesarski i urzędy dworskie. W gestii owej rady leżało przede wszystkim udzielanie rad cesarzowi, zaś znaczenie senatu zostało w tej kwestii ograniczone do zatwierdzania jego decyzji, zwłaszcza tych, które swoją niepopularną treścią mogły wzbudzić znaczne niezadowolenie wśród społeczeństwa². Z czasem pod rządami kolejnych cesarzy doszło jednak do stopniowego zmniejszania wpływów tego ważnego organu państwowego, aż stracił zupełnie znaczenie, jakie posiadał w okresie republiki. Jednakże nadal wybór na senatora wiązał się z ogromną nobilitacją, o którą warto było zabiegać.

W świadomości ludzi żyjących w okresie późnego cesarstwa, społeczeństwo było strukturą, gdzie prawo ustanawiało hierarchię godności, którą wszyscy wysoko cenili i pieczołowicie zazdrośnie strzegli³. Każdy Rzymianin marzył o randze *honoratus*⁴ i tytułach. To marzenie dla wielu stało się możliwe do urzeczywistnienia w połowie IV w., kiedy to władcy nagminnie zaczęli przyznawać zaszczytne tytuły. W wyniku tych cesarskich praktyk np. stan ekwicki rozrósł się do tak ogromnych rozmiarów, że zaczął tracić na atrakcyjności⁵. Szeregi stanu senatorskiego również zaczęły się powiększać⁶. Powszechną praktyką w tamtych czasach było udzielanie na dużą skalę honorowego członkostwa w senacie. Co prawda, nadal status senatorski można było uzyskać poprzez urodzenie, jednakże z końcem IV w. często miejsce w senacie i jego ranga wiązała się z zajmowanym urzędem⁷. Zatem posiadanie samego tytułu *vir clarissimus*

² Ibidem, s. 367–368.

³ A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, przeł. M. Kwiecień, Warszawa 1993, s. 123.

⁴ Ibidem, s. 123–124.

⁵ W konsekwencji powiększenia się senatu o nowych członków nastąpił zanik zbędnego już stanu ekwickiego oraz ustawienie nowej hierarchii senatu. A. Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2010, s. 897.

⁶ Proces powiększania stanu senatorskiego zapoczątkował Konstantyn. Cesarza za te działania krytykował m.in. Euzebiusz. (Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, 4, 1, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 212–213.) Nowo mianowanych senatorów wciąż przybywało, przede wszystkim w nowej stolicy Imperium – Konstantynopolu, gdzie cesarz powołał drugi senat, który jednak cieszył się znacznie mniejszym uznaniem i zasiadanie w nim wiązało się z mniejszym prestiżem. Następcy Konstantyna kontynuowali jego politykę w stosunku do senatu. W wyniku tych działań, pod koniec IV stulecia, w Kurii Rzymskiej zasiadały także osoby piastujące niezbyt wysokie urzędy w administracji centralnej i terytorialnej. A. Ziółkowski, *Historia powszechna*, s. 897. Na temat różnic w składzie społecznym senatu rzymskiego i konstantynopolańskiego zob. także A. Chastagnol, *Le recrutement des sénateurs au IV^e siècle*, w: *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique*, Paris 1970, s. 187–211.

⁷ Najwyższą rangę w senacie posiadali *illustres*, do której zaliczano tych, którzy np. w okresie dominatu nosili tytuł *comes* i stanowili grupę najbliższych współpracowników cesarza (*quaestor sacri palatii*, *comes sacrarum lagitionum*, *comes rerum privatarum*, *magister officiorum*, *magistri militum* oraz *praefecti praetorio*) oraz sięgali po najwyższe stanowiska ministerialne. Kolejną grupę w senacie tworzyli *spectabiles* – niektórzy wyżsi oficerowie oraz wyżsi urzędnicy cywilni. Do ostatniej grupy należeli *clarissimi*, czyli wszyscy pozostali senatorowie. Por. A. Ziółkowski, *Historia powszechna*, s. 897; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, s. 124.

(tradycyjna ranga senatorska), już w owym czasie nie wystarczało, zaś aby status senatorski podnieść, należało objąć jakiś urząd. To dowodzi, że zachodzące w IV w. zmiany przekształciły dawne stany. Można więc śmiało stwierdzić, że awans polityczny i społeczny ludzi związanych z biurokracją nowego Imperium, chociażby w odniesieniu do wyższych rang, był stosunkowo ściśle związany z wejściem do senatu⁸. Wiadomo jednak, że taki stan nie mógł trwać wiecznie i już w drugiej połowie V w. doszło do ograniczania członkostwa w senacie i związanych z tym przywilejów. Takie zmiany w państwie wymusiła m.in. stara elita senatorska składająca się z silnej grupy rodzin, która weszła do senatu jeszcze przed kryzysem mającym miejsce w III w. Ta silna bogactwem, prestiżem i znakomitą pochodzeniem grupa senatorów dzięki swoim wpływom i pozycji była w stanie nie tylko oprzeć się wchodzącej do senatu masie biurokratów i oficerów nowego cesarstwa, ale także zdołała narzucić im dawną ideologię stanu⁹. To jednak nie jedyne zwycięstwo starej elity senatorskiej. Zdołała ona również wywalczyć sobie pierwszeństwo w staraniach o najwyższe stanowiska w państwie.

W niniejszym artykule podjęto próbę przedstawienia rozkładu sił pogańskich i chrześcijańskich w senacie rzymskim w późnej starożytności, a konkretnie u schyłku IV w., głównie za panowania Walentyniana II i Teodozjusza I. To zagadnienie historii antycznej, nawet w czasach współczesnych wzbudza wiele emocji, gdyż obiektywne i bezstronne przeanalizowanie tej kwestii przysparza trudności, ponieważ źródła starożytne, odnoszące się do tej problematyki, należy uznać za niewystarczające.

Najważniejszymi źródłami z tego okresu, wybranymi przez autorkę, do poznania tego zagadnienia są: *List 72* [17] autorstwa Ambrożego¹⁰, poemat heksametryczny *Przeciw Symmachowi* Prudencjusza¹¹ oraz *Historia nowa* Zosimosa¹². Wymienione dokumenty nie są niestety poświęcone w całości lub w znacznej części badanej kwestii. Skąpe informacje na ten temat znajdujemy jedynie w ich fragmentach. Jednak analiza tych materiałów źródłowych pozwala wysunąć ciekawe wnioski, które na podstawie literatury przedmiotu¹³ rzucają nowe światło na badane zagadnienie.

⁸ A. Ziółkowski, *Historia powszechna*, s. 896.

⁹ Nader bogaci i uprzywilejowani *illustres* szybko zdominowali zachodnią część cesarstwa. Bez wątplenia przekonani o własnej wyjątkowości i swojej wyższości nad innymi ludźmi, prawdopodobnie przyczynili się do upadku Zachodu. Ibidem, s. 897.

¹⁰ Ambroży (łac. *Ambrosius Aurelius*), łaciński pisarz chrześcijański, Ojciec i Doktor Kościoła, biskup Mediolanu, żył w latach ok. 337–397.

¹¹ Prudencjusz (łac. *Aurelius Prudentius Clemens*), łaciński poeta chrześcijański, żył w latach 348 – po 405.

¹² Zosimos (łac. *Zosimus*), grecki historyk, żył w V w.

¹³ W literaturze przedmiotu niektórzy współcześni badacze opowiadają się za liczebną przewagą pogańskich senatorów. Powołują się na pismo Zosimosa, ale nie przytaczają innych znaczących źródeł

Zdaniem Ambrożego w drugiej połowie IV w. w senacie rzymskim zasiadała większość chrześcijan. Potwierdza to fragment pisma *Listu 72* [17], gdzie czytamy: „[...] tymczasem senat w większej części jest wypełniony przez chrześcijan”¹⁴. Biskup sugeruje zatem, że była to znacząca większość. Ambroży przy tej okazji nie podaje jednak konkretnej liczby. Teorię Ambrożego o rzekomej znacznej większości chrześcijan w senacie raczej nie można przyjąć za prawdziwą. Biskup wyraźnie stwierdził, że wyznawców nowej religii było zdecydowanie więcej niż pogan. Inaczej ten obraz by się przedstawiał, gdyby Ambroży twierdził, że przewaga chrześcijan była niewielka. Czy Ambroży mógł aż tak bardzo się pomylić? Z pewnością nie. Należy pamiętać, że biskup w tamtym okresie był czołowym rzecznikiem Kościoła chrześcijańskiego w jego kontaktach ze świeckimi władzami państwowymi¹⁵. Wobec tego nieznajomość układu sił w senacie jest absolutnie wykluczona. Ambroży z pewnością dokładnie znał ich rozkład i z pewnością teorię, że mógł się pomylić, należy uznać za błędną¹⁶. W tym przypadku należałoby raczej rozpatrywać świadome przekłamanie prawdy niż celowe kłamstwo. Biorąc pod uwagę pozycję i ogromne wpływy biskupa nie możemy zarzucić Ambrożemu, że ten w zamierzony sposób napisał nieprawdę, aby oszukać odbiorców lub dać im zupełnie fałszywe wyobrażenie na ten temat. Takie posunięcie w tych okolicznościach byłoby bezsensowne, gdyż można było je obalić. Gdyby poganie „przyłapali” biskupa na takim kłamstwie, z pewnością fakt ten wykorzystaliby w walce przeciwko niemu. Nie można jednak wykluczyć, że Ambroży świadomie nie sięgnął po oratorskie wyolbrzymienie i nie przekłamał

starożytnych na poparcie swoich tez. Rozkład sił pogańskich i chrześcijańskich w senacie rzymskim końca IV w. starannych badań doczekał się już w XIX w. Na przykład G. Baissier twierdzi, że biskup Ambroży odnosił się do senatu jako do całości, zaś Symmach, mówiąc o większości pogan, miał na myśli tylko grupę pewnych senatorów, którzy, pozostając przy starej wierze, byli szczególnie zainteresowani przywróceniem ołtarza bogini Wiktorii w gmachu senatu (G. Boissier, *La fin du Paganisme*, t. 2, Paris 1891, s. 314–316). Wątpliwości tu może wzbudzać jednak fakt, że Symmach nigdy bezpośrednio i w sposób jasny nie wspomniał o większości pogan. Jeśli faktycznie tak było, z pewnością by do tego nawiązał. Do myślenia daje nam również zdecydowane stwierdzenie Ambrożego, jakoby Symmach nie reprezentował senatu (Ambroży, *List 72* [17], 10, w: *Spór o ołtarz Wiktorii w Kurii Rzymskiej. Listy 72 i 73 świętego Ambrożego, biskupa Mediolanu oraz Trzecia Mowa Symmachusa, prefekta Miasta Rzymu*, tłum. P. Nowak, Poznań 2005, s. 23). O większości pogan w senacie opowiada także S. Dill. Z jego badań można wynioskować, że jeśli w Kurii Rzymskiej wówczas większość należałaby do chrześcijan, wtedy należałoby się spodziewać zablokowania *Relatio* już na etapie zaprezentowania go w senacie. S. Dill dopuszcza również także taką ewentualność, że to niektórzy chrześcijanie mogli przychylić się do prośby Symmachusa (Por. S. Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, London 1899, s. 29). W kolejnych latach pojawiające się w tej kwestii argumenty były jedynie rozbudowaniem lub wariacją już istniejących.

¹⁴ Ambroży, *List 72* [17], 9, s. 21–23.

¹⁵ J.J. Sheridan, *The Altar of Victor – Paganism’s Last Battle*, *L’Antiquite Classique* 35 (1966), s. 189.

¹⁶ Ibidem. Zob. także F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, t. 1, Oxford 1935, s. 258.

prawdy. Takie posunięcie biskupa, choć jest możliwe, jednak nie wydaje się prawdopodobne, gdyż nawet, zakładając swobodę twórczą autorów, trudno uwierzyć, że taki zabieg stylistyczny mógłby zmienić nieznaczną przewagę liczebną w bezwzględna większość. Być może Ambroży utożsamiał *senatus* z *ordo senatorius*¹⁷ i używał terminu *senator* w odniesieniu do każdego, kto przynależał do rzeczonoego *ordo*¹⁸. Jednakże należy pamiętać, że stosunkowo niewielu z grona należącego do *ordo senatorius*, o czym Ambroży prawdopodobnie także musiał wiedzieć, miało prawo uczestniczenia w obradach.

Kolejnym źródłem antycznym, gdzie znajdujemy informację o liczebnej przewadze chrześcijan jest dzieło wspomnianego powyżej Prudencjusza, który, nie będąc ani historykiem, ani teologiem, w swoich opisach często sięgał po poetyckie i retoryczne wyolbrzymienia. Właśnie od niego dowiadujemy się, że w senacie rzymskim zasiadało więcej senatorów wyznania chrześcijańskiego. Prudencjusz na ten temat pisze: „Spojrzyj na izbę prześwietną, gdzie światło narodu: z trudem zobaczysz niewielu w baśniach tradycyjnych tkwiących, co starych się kultów z trudnością trzymają i już rozwiane ciemności nadal obserwować wolą, niż w jasne południe widzieć słońca światłość”¹⁹. Fragment ten może dowodzić, że chrześcijanie liczebnie znacznie przewyższali liczbę pogańskich senatorów. Co skłoniło poetę, aby poruszyć tę kwestię? Prawdopodobnie jednym z powodów była chęć osłabienia silnego wpływu, jaki wywarło *Relatio Symmach*²⁰. Jego prozą, nawet po śmierci autora, nadal zachwycali się wykształceni ludzie w cesarstwie. Zatem drugim powodem mogła być chęć dotarcia do kręgów ludzi wykształconych. Wydawać by się mogło, że postawione przez Prudencjusza cele powinny powstrzymać poetę przed podaniem znacznie wyolbrzymionych proporcji w kontekście liczby zasiadających w senacie chrześcijan, gdyż potencjalna grupa obiorców, do których autor chciał przede wszystkim trafić, mogła znać dokładnie układ sił w senacie lub szybko dane na ten temat zweryfikować²¹. Z pewnością jednak nawet jeśli sprawa przerysowanych faktów przez Prudencjusza wyszłaby na jaw, poeta prawdopodobnie nie zostałby oskarżony o kłamstwo, gdyż nikt nie oczekiwałby od niego w tej kwestii matematycznej dokładności²².

¹⁷ Od czasów Augusta *ordo senatorius* oprócz senatorów tworzyli także członkowie ich rodzin. Przynależność do tej grupy gwarantowała ten sam status społeczny również synom senatora. M. Jacyńska, *Historia starożytnego Rzymu*, s. 214.

¹⁸ J.J. Sheridan, *The Altar of Victor – Paganism’s Last Battle*, s. 188–189, przyp. 15.

¹⁹ Prudencjusz Aureliusz Klemens, *Przeciw Symmachowi*, 1, 573–577, w: idem, *Poezje*, tłum. M. Brożek, Warszawa 1987, s. 176.

²⁰ Zob. Symmach, *List 72a* [*Relatio 3*], w: *Spór o ołtarz Wiktorii w Kurii Rzymskiej. Listy 72 i 73 świętego Ambrożego, biskupa Mediolanu oraz Trzecia Mowa Symmach*, prefekta Miasta Rzymu, tłum. P. Nowak, Poznań 2005, s. 29–37.

²¹ J.J. Sheridan, *The Altar of Victor – Paganism’s Last Battle*, s. 190.

²² Por. ibidem.

Zupełnie odwrotny rozkład sił w senacie sugeruje Zosimos w dziele *Historia nowa*²³. W żadnym jednak fragmencie jego pisma, podobnie jak u Ambrożego i Prudencjusza, nie pada konkretna liczba. Jednak dokładna analiza tekstu autorstwa Zosimosa, w którym można by dopatrywać się odpowiedzi na stawiane w artykule pytania, nie pozwala na jawne i wyraźne potwierdzenie faktu, że frakcja pogan w senacie rzymskim stanowiła w 394 r. bezwzględną większość. Być może, gdyby rzeczywiście poganie w senacie stanowili znaczną część, wówczas działania Teodozjusza I (379–395) byłyby bardziej bezwzględne.

U Zosimosa czytamy, że Teodozjusz I w trakcie wizyty w Rzymie, która miała miejsce rzekomo w okresie między 5 września 394 (bitwa nad rzeką Frigidus) a 17 stycznia 395 r. (śmierć Teodozjusza), zdecydowanie wezwał senat do porzucenia pogańskiej religii i przyjęcia chrześcijaństwa. Historyk pisze: „Gdy sytuacja tak pomyślnie ułożyła się dla Teodozjusza, pojechał do Rzymu [...] Zwołał senat, który trzymał się dawnych tradycji ojców i nie zdecydował się jeszcze przyłączyć do tych, którzy skłaniali się ku wżgardzie dla bogów. Wygłosił mowę, w której wzywał do odstąpienia od tego, jak mówił, kultuowanego dawniej błędu i do wybrania wiary chrześcijańskiej, która obiecuje uwolnienie się od każdego występku i każdej bezbożności”²⁴. Senat stawiał opór²⁵, a Teodozjusz nie osiągnął zamierzonego celu, ponieważ w jego dziele dalej czytamy: „Nikt jednak nie posłuchał wezwania ani nie wybrał odejścia od przekazanych im tradycji sięgających założenia miasta, aby zamiast nich przyjąć nierozumną zgodę (strzegąc tamtych tradycji od już prawie tysiąca dwustu lat mieszkali w mieście, które nigdy nie zostało zdobyte, nie wiedzieli, co by się stało, gdyby owe tradycje zamienili na inne). Wtedy Teodozjusz powiedział, że skarb państwa jest obciążony wydatkami na religijne ceremonie oraz ofiary²⁶; chce je znieść, gdyż nie pochwała tego, co się dzieje [...]”²⁷. Słowa te mogą dowodzić, że pod koniec IV w. senat musiał być nadal zdominowany przez pogan. Trudno jednak określić, jaka to była liczba.

²³ Zosimos, *Historia nowa*, 4, 59, przekł. H. Cichocka, Warszawa 2012, s. 260–261.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Twierdzenie historyka o rzekomym powszechnym odrzuceniu przez rzymskich senatorów sugestii Teodozjusza o odstąpieniu od wiary przodków nie jest prawdziwe. Nie należy zapominać, że nawrócenia również w kręgu senatorskim były liczne. Ibidem, s. 260–261, przyp. 91.

²⁶ Wydawać się może, że historyk świadomie wprowadza czytelnika w błąd. Z jego słów można wnioskować, że w stolicy Imperium pogańskie rytury publiczne były bezustannie sprawowane. Należy pamiętać, że decyzję o usunięciu pogańskich obrzędów na koszt państwa podjął wcześniej już cesarz Gracjan (*C. Th.* 16, 7, 3). Zosimos, *Historia nowa*, 4, 59, s. 260–261, przyp. 9.

²⁷ Ibidem, s. 260–261.

Zosimos w swoim dziele opisuje wydarzenia mające miejsce w Rzymie w roku 394. Nie należy zapominać, że w czasach, które relacjonuje Zosimos, pozycja pogan mogła się umocnić. Stało się to możliwe w czasach sprawowania władzy w zachodniej części cesarstwa przez pogańskiego generała Arbogasta²⁸. Władza w jego ręku znajdowała się od czasów zamordowania Walentyniana II (15 maja 392) aż do bitwy nad rzeką Frigidus (6 września 394)²⁹. Można więc uznać, że w takich okolicznościach prawdopodobnie na sesjach posiedzenia senatu poganie mogli stanowić większość.

Możliwa jest też hipoteza, że w tamtym okresie poganie mogli stanowić mniejszość, ale była to silna grupa, która mogła czuć się na tyle pewnie, że bez strachu mogła stanowić opozycję względem chrześcijańskiego cesarza. Wówczas sprzeciw i stawianie oporu Teodozjuszowi byłoby możliwe. Pojawia się pytanie, dlaczego poganie posiadając faktyczną większość lub silną i wpływową mniejszość, w 394 r. w senacie zdołali stawić opór Teodozjuszowi, wkrótce po jego zwycięstwie nad rzeką Frigidus, uważanym za cud nad poganami, a wcześniej nie zdołali oni sprzeciwić się, o ile posiadali – jak sugeruje Zosimos – większość, znacznie łagodniejszemu Gracjanowi (375–383) w 382 lub małoletniemu Walentynianowi II (375–392) w 384, kiedy to chrześcijańscy władcy decydowali o losie ołtarza bogini Wiktorii w Kurii Rzymskiej.

Wiarygodność przekazu Zosimosa jest różnie oceniana. Ciekawy wydaje się również fakt, że Zosimos był fanatycznym przeciwnikiem chrześcijan i wyznawanej przez nich nowej religii³⁰. Gdyby rzeczywiście wiedział o większości pogan w senacie z pewnością nie przemilczałby tego. Jednak informacje, które znajdujemy, na interesujący nas temat, u innych autorów z tamtego okresu pozwalają przyznać, że Zosimos mógł mieć rację, co do większości pogan w senacie. Bowiem o rzymskiej arystokracji, która wówczas prawie cała pozostawała wierna starej pogańskiej religii, a więc i jej obrzędom wspomina m.in. Augustyn³¹. Autor w tym kontekście pisze: „Aż do starości Wiktoryn³² był czcicielem bożków. Uczestniczył w świętokradczych obrzędach, które gorliwie odprawiała wówczas większość arystokracji rzymskiej, a także lud, składając hołd potwornym bożyszczom z przeróżnych stron świata [...]”³³. Powszechnie jednak przyjmuje się, że opis wizyty cesarza Teodozjusza w Rzymie autorstwa Zosimosa pozostawia wiele

²⁸ Teoretycznie na tronie zasiadał wówczas cesarz Eugeniusz (392–394).

²⁹ Uważa się, że Arbogast faktycznie sprawował władzę już od 15 kwietnia 391 r. Zob. E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, Vienna 1928, s. 323–324; A.H. M. Jones, *The Latter Roman Empire 284–602*, t. 1, Oxford 1964, s. 327, 341, 342.

³⁰ Por. A.H. M. Jones, *The Latter Roman Empire 284–602*, s. 169.

³¹ Augustyn przedstawia obraz rzymskiej arystokracji z połowy IV w.

³² Wiktoryn (łac. *Victorinus*), gramatyk, retor i filozof, żył w latach ok. 300–363.

³³ Augustyn, *Wyznania*, 8, 2, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1998, s. 201.

do życzenia³⁴. Jednak niektórzy uczeni uważają, że historyk opisał prawdziwe wydarzenia³⁵.

Ocena przedstawionych powyżej informacji na badany temat pochodzących ze starożytnych źródeł jest trudna. Zatem próba udzielenia odpowiedzi na postawione pytanie, czy u schyłku IV w. w senacie rzymskim zasiadało więcej senatorów pogan czy chrześcijan nie jest więc łatwa.

Potęga chrześcijańskich cesarzy zasiadających na tronie z pewnością mogłaby przemawiać za faktem mówiącym o przewadze liczebnej wyznawców nowej religii. Jednak niektóre wydarzenia, mające miejsce pod koniec IV w., mogą wskazywać, że rozkład sił w senacie był inny. Doskonale ilustrują to wydarzenia z 382 i 384 r., kiedy to grupa pogańskich senatorów pod przewodnictwem Symmachusa dwukrotnie składała petycje najpierw u Gracjana, a później u Walentyniana w sprawie przywrócenia na dawne miejsce ołtarza rzymskiej bogini Wiktorii w Kurii Rzymskiej. Jeśli wówczas senat pozostawałby chrześcijański, delegacja pogańskich senatorów z pewnością z taką determinacją nie podejmowałaby działań na rzecz przywrócenia pogańskiego ołtarza w jednym z najważniejszych budynków w państwie.

Wyjaśnienia dotyczące tej kwestii możemy znaleźć u Ambrożego³⁶. Otóż czytając *List 72* [17] wyraźnie daje się zauważyć, że Ambroży sugeruje, iż chrześcijańscy senatorowie odmówili udziału w rozmowach toczących się na temat przywrócenia tak ważnego dla pogańskiego kultu symbolu, jakim był ołtarz bogini zwycięstwa w gmachu senatu. Nie można wykluczyć, że biskup nie miał racji. Być może chrześcijanie nie chcieli zdecydowanie wyrazić swojego sprzeciwu, który można by jedynie argumentować pobudkami religijnymi względem sprawy noszącej znamiona patriotyczne i historyczne³⁷. Powodem braku zaangażowania mógł być ich strach przed znalezieniem się w niekorzystnej dla siebie sytuacji. Ambroży posuwa się jeszcze dalej i sugeruje, że senatorzy wyznania

³⁴ Na temat opisywanej przez Zosimosa wizyty Teodozjusza w Rzymie milczą inne starożytne źródła. Wydaje się mało prawdopodobne, aby Teodozjusz odbył taką podróż na zaledwie cztery miesiące przed śmiercią. Ponadto należy pamiętać, że owe miasto wówczas było cesarzowi niechętnie, więc tym bardziej trudno jest umotywować cel tak dalekiej podróży Teodozjusza. Cesarz prawdopodobnie mógł rozmawiać z rzymskimi senatorami, kiedy ci przybyli z delegacją do Mediolanu, gdzie przebywał cesarz od chwili zwycięstwa pod Frigidus. Niewykluczone, że owi posłańcy przybyli do Teodozjusza, aby go przekonać o swojej lojalności i spróbować zatrzeć złe wrażenie, które mogło obciążać senatorów wskutek pamięci o sojuszu z Eugeniuszem. W trakcie spotkania w Mediolanie cesarz mógł zachęcać delegację do porzucenia pogańskiej religii. Zosimos, *Historia nowa*, 4, 59, s. 260–261, przyp. 91.

³⁵ Dyskusja naukowa na temat prawdziwości przekazu Zosimosa: G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Freiburg im Breisgau 1897, s. 413–415; E. Stein E. Stein, *Geschichte des spätromischen Reiches*, s. 335.

³⁶ Ambroży, *List 72* [17], 11, s. 23.

³⁷ J.J. Sheridan, *The Altar of Victor – Paganism's Last Battle*, s. 191.

chrześcijańskiego byli zastraszani³⁸. Zatem możliwe, że któryś z nich zdecydował się poprzeć sprawę pogan. Na poparcie tej tezy w tekście *Listu* 72 [17], 8 znajdujemy zapis, gdzie czytamy o kilku głosach, które głośno popierały petycję przemawiającą za przywróceniem ołtarza bogini Wiktorii³⁹. Źródło jednak jasno nie podaje czy chodziło o senatorów. Niestety, Ambroży w przeciwieństwie do współczesnego mu Hieronima⁴⁰ prawdopodobnie nie zdobyłby się nigdy imiennie zaatakować kogokolwiek, co znacznie utrudnia jednoznaczne zidentyfikowanie osób, które były obiektem krytyki biskupa⁴¹.

Jako uzupełnienie przedstawionych powyżej badań tekstów źródłowych, kilka słów należy poświęcić także polityce religijnej prowadzonej w cesarstwie rzymskim u schyłku IV w. Otóż lata panowania cesarza Teodozjusza I uważa się za przełomowy okres w kwestii traktowania wyznawców starej religii przez prawo rzymskie. Bez wątpienia w czasie jego rządów polityka religijna była bardzo ważną sprawą. Należy pamiętać, że właśnie Teodozjusz wydał przełomowe ustawy antypogańskie. Wszystkie działania cesarza miały uczynić chrześcijaństwo główną religią w granicach *Imperium Romanum*. Za jego rządów wydano najliczniejsze edykty przeciwko kultowi pogańskiemu. Cesarz w 392 r. podjął ostateczną walkę z wszelkimi przejawami kultów pogańskich. Bez wątpienia za najważniejszy dokument, wymierzony w pogańską religię, wydany przez Teodozjusza, uważa się rozporządzenie ogłoszone 8 listopada 392 r.⁴²

Z treści dokumentu wynika, że Teodozjusz m.in. po raz kolejny przypomniat zakaz składania ofiar pogańskich w miejscach publicznych. Ponadto w dalszej części owej ustawy ponownie surowo wzbroniono oddawania czci posągom, ołtarzom z trawy oraz umieszczania opasek na tzw. świętych drzewach. Surowej karze miały podlegać nawet najmniejsze akty składania darów w pogańskim obrzędzie.

Tak więc zgodnie z prowadzoną nową polityką państwa należy uznać, zgodnie ze wskazanym wyżej rozporządzeniem kult bogów pogańskich w ostatnich latach IV w. miał przestać istnieć na terenie całego cesarstwa rzymskiego. Ta

³⁸ Ambroży, *List* 72 [17], 9, s. 21–23.

³⁹ Ibidem, s. 21.

⁴⁰ Hieronim (łac. *Hieronymus*), łaciński pisarz chrześcijański, Ojciec Kościoła, żył w latach ok. 340–420.

⁴¹ J.J. Sheridan, *The Altar of Victor – Paganism's Last Battle*, s. 192.

⁴² *C. Th.* 16, 10, 12. W rozporządzeniu czytamy: „Żadna osoba, bez względu na pochodzenie czy pozycję, bez względu na to, czy zajmuje wysoką rangę i dostąpiła honoru władzy, bez względu na to, czy posiada władzę przez fakt narodzenia, czy też ma niskie pochodzenie, status i niewielkie finanse, nie poświęci niewinnej ofiary na bezsensowne wizerunki w jakimkolwiek miejscu czy mieście. Nie wolno jej poprzez potajemną niegodziwość, czcić swojego Geniusza winem, swojego Laru zapaleniem świecy lub kadzidła i swojego Penaty pachnącymi wonnościami, nie wolno mu zapalać świec ku ich czci, palić kadzidło, czy też wypowiadać zaklęcia przed nimi”.

radykałna ustawa Teodozjusza bez wątpienia oznaczała także wyrok dla istnienia pewnych instytucji pogańskich o ogromnym znaczeniu politycznym i kulturowym. Wydaje się więc oczywiste, że w związku z tym prawo istnienia stracił m.in. ołtarz bogini Wiktorii w budynku senatu oraz odbywające się tam ku jej czci pogańskie obrzędy.

Zatem oficjalne zlikwidowanie pogaństwa przez Teodozjusza i jego następców określano jako „jedyny może przykład całkowitego wykorzenia wszelkich zastarzałych przesądów ludowych i przez to zasługujący na uznanie jako szczególny przypadek w dziejach myśli ludzkiej”⁴³.

Jednak na przełomie IV i V w., w czasie zagrożenia, jakie za sobą niosły najazdy plemion barbarzyńskich, nie było możliwe już wyłączone panowanie Rzymu nad światem. Cesarz nie mógł zerwać gwałtownie z własną pogańską przeszłością religijną, która była jednocześnie przeszłością państwa. Ponadto nie należy zapominać, że wówczas większość poddanych cesarza nadal pozostawała wierna starej religii rzymskiej. Z pewnością cesarz także ze względów politycznych nie chciał ich drażnić swoimi działaniami. Senat rzymski m.in. przejawiał mocne przywiązanie do religii przodków. W czasie, kiedy na tronie zasiadał Konstantyn i jego następcy, senat rzymski pozostawał w większości pogański, a jego członkowie dość niechętnie odnosili się do chrześcijaństwa i jego wyznawców. Z kolei nowy senat w Konstantynopolu, w którym zasiadali ludzie w większości bez pochodzenia arystokratycznego, pozostawał bardziej oddany władcy i był związany z chrześcijaństwem.

Choć pod koniec IV w. na terenie cesarstwa rzymskiego, zgodnie z wolą pierwszych cesarzy chrześcijańskich wyznaniem dominującym stało się chrześcijaństwo, jednak przedstawiciele pogańskiej elity nadal zajmowali wiele najwyższych stanowisk w państwie. To dowodzi także, że w tamtym okresie nie było także przymusowych nawróceń na chrześcijaństwo ani też surowych prześladowań pogan.

Konkludując, należy przyjąć, że pod koniec IV w. na terenie cesarstwa świat pogański współistniał z chrześcijańskim. Pomimo walki z kultem pogańskim, prowadzonej przez chrześcijańskich władców, o prowadzeniu której świadczy antypogańskie ustawodawstwo⁴⁴, obok siebie istniały, spletały się i przenikały siebie wzajemnie siły i wpływy pogańskie i chrześcijańskie. Coraz częściej można było jednak obserwować wchodzącą w życie ideę stopniowej chrystianizacji instytucji, w tym senatu, cesarstwa rzymskiego. Idea stania się chrześcijańskiego

⁴³ Ch.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960, s. 323; E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York 1970.

⁴⁴ M. Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Olsztyn 2010, s. 59–73.

Rzymu, jako wypełnienia *pax Romana* Augusta znajdowała coraz więcej zwolenników. Przychylny jej był także sam Ambroży. Jednocześnie jednak stawało się jasne, że nie wszystko uda się poddać chrystianizacji.

CHRISTIANS AND PAGANS. DISTRIBUTION OF POWER IN THE SENATE OF ROME IN THE LATE 4TH CENTURY

(SUMMARY)

In the minds of people who lived in the late Roman Empire, society was a structure in which power and influence were determined by one's position in the social hierarchy. Therefore, to be elected senator in the ancient world was highly ennobling – something worth great efforts to achieve. Moreover, the end of the 4th century was a time of coexistence and intertwining (also in the senate) of pagan and Christian influence. This paper presents the distribution of power and pagan and Christian influence in the Roman Curia in late antiquity, mainly during the reign of Valentinian II and Theodosius II, based on the Letter 72 [17] written by Ambrose, a hexametric poem *Against Symmachus* by Prudentius and *Historia Nova* by Zosimus. Scant information on the subject can be found only in a few fragments of these documents. Without doubt, an objective analysis of the issue is difficult because the ancient sources which deal with it cannot be regarded as sufficient.

CHRISTEN UND HEIDEN. DAS KRÄFTEVERHÄLTNIS IM RÖMISCHEN SENAT ZUM ENDE DES 4. JAHRHUNDERTS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Im Bewusstsein der Menschen des späten römischen Kaiserreichs stellte sich die Gesellschaft als eine Struktur dar, in der die Hierarchie der Würde über Position und Einfluss entschied. Daher ging in der antiken Welt die Wahl zum Senator mit einer überaus großen Nobilität einher, die als erstrebenswert angesehen wurde. Darüber hinaus existierten heidnische und christliche Einflüsse nebeneinander, die sich gegenseitig durchdrangen und verwoben. Dieses geschah zum Ende des 4. Jahrhunderts auf dem Gebiet des Kaiserreichs und damit auch im römischen Senat. In diesem Artikel wird das Kräfteverhältnis der heidnischen und christlichen Einflüsse der Spätantike innerhalb der Römischen Kurie dargestellt. Dabei wird das Hauptaugenmerk auf die Zeit der Regentschaften Valentinians II. und Theodosius' I. gelegt mit Bezug auf den Brief 72 [17] von Ambrosius, auf das hexametrische Gedicht *Contra Symmachum* von Prudentius sowie auf die *Neue Geschichte* von Zosimos. Ohne Zweifel bereitet eine objektive und unbefangene Analyse dieser Frage Probleme, denn die antiken Quellen, die diese Problematik behandeln, müssen für nicht ausreichend befunden werden.

Barbara Rozen
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Parafia – nie(zwykłe) miejsce wzrastania w wierze i braterstwie. Dwadzieścia lat istnienia Parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie

Słowa kluczowe: kościół, wspólnoty, Likusy, parafia, świeccy, Wspomożycielka Wiernych.

Key words: church, communities, Likusy, parish, laymen, Wspomożycielka Wiernych.

Schlüsselworte: Kirche, Gemeinschaften, Likusy/Likusen, Pfarrgemeinde, Laien, Hilfe der Christen.

Powołaniem człowieka jest rozwój nie tylko w płaszczyźnie naturalnej, ale także nadprzyrodzonej. Braterstwo, solidarność i miłość to zasadnicze wartości stanowiące kryterium postępowania i współżycia społecznego, będące wyznacznikiem w kształtowaniu postaw w odniesieniu do siebie, drugiego człowieka oraz świata. Czy ludzie o własnych siłach mogą rozwijać pełny potencjał osobowy, który mają? Można ustalić zasady racjonalnego współżycia między ludźmi, ale „rozum nie jest zdolny ustanowić braterstwa” – podkreśla Benedykt XVI i wskazuje, że dla pełnego rozwoju człowieka zasadnicze znaczenie ma wiara w Syna Bożego, przyjęcie prawdy o Bożym dziecięctwie każdego człowieka oraz uczestnictwo w życiu Boga żywego, który jest źródłem miłości braterskiej¹.

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Barbara Rozen, prof. UWM, Katedra Katechetyki i Pedagogiki, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, barbara.rozen@mo-skit.uwm.edu.pl

¹ Benedykt XVI, Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie *Caritas in veritate*, 29.06.2009, Kraków 2009, nr 19.

Jakakolwiek wspólnota ludzka nigdy o własnych siłach nie stanie się wspólnotą w pełni braterską. Komunia braterska – ponad wszelkimi podziałami – rodzi się dzięki Słowu Bożemu. Wyrazem braterstwa jest bezinteresowna miłość, która wypływa z doświadczenia miłości Boga i z Niego czerpie siłę do życia z innymi i dla innych. Takiej komunii pragnie Bóg: *aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy* (J 17,22). Kościół kieruje człowieka do takiej komunii, jest znakiem i narzędziem tej jedności². Jak to realizować? Oto pytanie, przed którym stają współczesne parafie. Jak spełnia swoje zadania Parafia Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie, która ma za sobą 20 lat istnienia w strukturze Kościoła powszechnego? Czy można doświadczyć w niej obecności Boga i Jego miłości? Czy jest parafią na nasze czasy?

1. Parafia w strukturze Kościoła

Kościół jest wspólnotą ludzi ochrzczonych, podobną do zgromadzeń ukazanych w Dziejach Apostolskich (2,42-47). Odpowiednikami tych zgromadzeń są współczesne parafie. Odkrywając poprzez wiarę, czym jest parafia, odkrywamy samą tajemnicę Kościoła, która w parafii nam się odsłania. Wspólnotowy wymiar Kościoła jako sakramentu zbawienia jest najbardziej widzialny i bezpośrednio doświadczany w życiu parafii³. Nie jest to więc wspólnota wyłącznie ludzka, lecz Bosko-ludzka, gdyż urzeczywistnia się w niej w szczególny sposób wymiar sakramentalny Kościoła. Parafia jest wspólnotą wiernych w Kościele partykularnym⁴. Na czele parafii stoi proboszcz, podlegający władzy biskupa diecezjalnego, którego zastępuje w organizowaniu życia religijnego i sprawowaniu posługi duszpasterskiej w tej podstawowej komórce diecezji. Parafia jest ustanowiona na stałe dekretem erekcyjnym, który gwarantuje jej stabilność, a także wyznacza miejsce przeznaczone do sprawowania kultu religijnego. Parafia ma ściśle określone granice terytorialne. Należą do niej wierni mający na danym terenie pobyt stały lub tymczasowy. W celu wsparcia działalności duszpasterskiej parafie sąsiadujące ze sobą łączone są w dekanaty⁵.

² Ibidem, nr 54.

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifideles laici*, 30.12.1988, Watykan 1989, nr 26.

⁴ Kościół partykularny oznacza autonomiczną część Ludu Bożego, zwanego diecezją. Duszpasterską troskę o tę wspólnotę wiernych papież powierza biskupowi (J. Krukowski, *Kościół partykularny*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 1051–105).

⁵ Biorąc pod uwagę związki pomiędzy parafiami, mogą być określane jako macierzyste i filialne, czyli pochodzące od macierzystej parafii w wyniku jej podziału (M. Sitarz, *Parafia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, kol. 1324–1325).

Parafia jest nazywana „wspólnotą”, wspólnota zaś zakłada istnienie więzi osobowych. Jednak w ogromnych parafiach miejskich, gdzie anonimowość mieszkańców jest powszechnym doświadczeniem, pojęcie „wspólnota” jest nieadekwatne do tych doświadczeń. Szansą wyjścia z anonimowości są małe wspólnoty w parafiach z odpowiednio prowadzoną formacją. Umożliwiają one bliskie relacje osobowe wiernych ze sobą i z duszpasterzami, co w konsekwencji owocuje większym poczuciem odpowiedzialności nie tylko za swoją małą wspólnotę, ale także za parafię. Jest ona podstawowym miejscem zaangażowania świeckich w budowaniu Kościoła. Jan Paweł II nazwał parafię „domem otwartym dla wszystkich i gotowym służyć każdemu”⁶. Oznacza to, że parafia to miejsce czerpania sił duchowych, budowania i pogłębiania więzi między Bogiem a człowiekiem oraz więzi międzyludzkich. Misyjność Kościoła oznacza, że działalność duszpasterska nie może ograniczać się tylko do tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa, gdyż byłoby to, jak pisze Benedykt XVI, duszpasterstwo „zachowawcze”. Oznaką dojrzałości wspólnoty kościelnej jest jej misyjny zapał⁷.

2. Zarys historyczny Parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych

Parafia pod wezwaniem Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie nie jest wspólnotą, która zrodziła się dzięki ogromnemu wspólnemu wysiłkowi świeckich katolików współpracujących z kapłanami. Wyodrębniona została z parafii św. Wawrzyńca w Olsztynie – Gutkowie⁸. Historia poprzedzająca powołanie

⁶ ChL 27.

⁷ Benedykt XVI, *Radość wiary*, Częstochowa 2012, s. 120.

⁸ Parafię św. Wawrzyńca w Gutkowie tworzyły początkowo wsie: Gutkowo, Likusy i Łupstych. Dwie pierwsze wioski w latach 1965–1987 na mocy rozporządzeń władz państwowych zostały włączone w granice miasta Olsztyna. Od roku 1954 do roku 1957 proboszczem parafii w Gutkowie był ks. Ignacy Tokarczuk – późniejszy biskup diecezji przemyskiej. Objął parafię jako pierwszy kapłan polski po ks. Hubercie Krebsie, proboszczu niemieckim, który został przeniesiony do parafii w Stębarku. Ks. Ignacy Tokarczuk wprowadził w życie parafii wiele korzystnych zmian, do których jednak z oporem przekonywali się autochtoni – Warmiacy. Wszedł w środowisko jako „obcy”, ale zdobył zaufanie parafian i znacznie przyczynił się do integracji ludności autochtonicznej z przybyłą najczęściej jako wysiedleńcy ze Wschodu, dzięki duszpasterskiej trosce przede wszystkim o wierność Bogu. Ksiądz Tokarczuk wspomnienia z tego okresu życia zawarł w książce *Od Zbaraża do Przemysła* (Marki-Struga 1998). Obecni, starsi parafianie z Likus wciąż go z wdzięcznością wspominają. Od 1957 r. parafia w Gutkowie została powierzona opiece księżom salezjanom: Mikołajowi i Marianowi Kamińskim, rodzonym braciom. Proboszczem był ks. Mikołaj. Jednak zgoda biskupa warmińskiego na erekcję domu zakonnego w Gutkowie została wydana dopiero w 1977 r. Od 1972 r. do 1979 r. urząd proboszcza w parafii św. Wawrzyńca sprawował ks. Henryk Jędrzycka, prefektem był ks. Jan Sposób. Od lipca 1979 r. nominację na proboszcza otrzymał ks. Jan Sposób. Salezianie dzięki otwartej postawie wobec ludzi, dużemu zaangażowaniu w duszpasterstwo, głębokiej pobożności i sprawdzonym metodom pracy, przekazanych im przez swego założyciela ks. Jana Bosko, zjednali sobie szacunek i sympatię parafian (*Salezjanie w Olsztynie*, Kronika parafialna, t. IV, czerwiec 2007).

parafii, przedstawiona poniżej w kronikarskim skrócie, ukazuje wielką determinację pasterzy Kościoła w realizację tego przedsięwzięcia⁹:

- 1922 r. – Zbudowanie kaplicy pw. Matki Bożej Różańcowej w Likusach przy ul. Bałtyckiej, stanowiącej filię parafii św. Wawrzyńca w Gutkowie.
- 1924 r. – Kaplica została poświęcona przez ówczesnego proboszcza parafii w Gutkowie ks. Henryka Hosenberga. Początkowo mszę świętą odprawiano w niej raz w roku.
- 1939 r. – Bp Maksymilian Kaller zezwolił na częstsze odprawianie mszy świętej – według potrzeby. Po II wojnie światowej w kaplicy odbywały się lekcje religii. Był tu punkt katechetyczny.
- 1957 r. – Kaplicę rekonyliował proboszcz parafii w Gutkowie ks. Mikołaj Kamiński SDB. Wstawił do kaplicy nową statuetkę Niepokalanej Maryi Panny i odprawił mszę świętą po długiej przerwie spowodowanej wybuchem II wojny światowej i okresem nasilonego komunizmu w Polsce. W tym samym roku proboszcz złożył podanie do Powiatowej Rady Narodowej w Olsztynie o zgodę na rozbudowanie kaplicy. Jednak od razu rozpoczęły się trudności formalnoproceduralne, które wyrastały niczym „barykady forteczne”. Pierwsze pismo księdza proboszcza pozostało bez odpowiedzi. Dla ks. Mikołaja Kamińskiego rozpoczęły się niespokojne i pracowite lata: przygotowywanie planów rozbudowy kaplicy, wymiana urzędowych listów, odwołania po odmownych decyzjach i protesty¹⁰.
- 1958 r. – Proboszcz Mikołaj Kamiński SDB po raz drugi złożył podanie o zgodę na rozbudowę kaplicy, także nie uzyskał odpowiedzi.
- 1966 r. – Proboszcz Mikołaj Kamiński SDB po raz trzeci złożył podanie o zgodę na rozbudowanie kaplicy.
- 1970 r. – Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (WRN) w Olsztynie Wydział ds. Wyznań w piśmie skierowanym do Kurii Biskupiej diecezji warmińskiej w Olsztynie wyraziło zgodę na rozbudowę kaplicy w Olsztynie – Likusach. Powstały pierwsze propozycje architektoniczne i konstrukcyjne przygotowane przez zespół specjalistów.
- 1971 r. – Wydział Budownictwa, Urbanistyki i Architektury WRN nie wyraził zgody na przedstawione propozycje architektoniczne. Proboszcz Mikołaj Ka-

⁹ Ibidem, t. I, s. 5–11. Dzieje parafii są pieczołowicie dokumentowane w *Kronice parafialnej* prowadzonej przez Marię Surynowicz. Kronika liczy już 6 tomów, od 1992 r. do 2012 r. Tablica z historią parafii została umieszczona w krużganku wejściowym do świątyni. Wykonawcami tablicy były Maria Surynowicz i Danuta Turejko (*Kronika*, t. I, grudzień 1994). Ponadto historia Likus, w tym także dzieje parafii, szczegółowo opracowała M. Surynowicz, czerpiąc zwłaszcza z opracowania W. Jawelskiego, *Parafia. Gutkowo – Likusy. Dzieje, ludność, świątynie*, Olsztyn 1982. Oprawiony maszynopis tego opracowania znajduje się obecnie w posiadaniu M. Surynowicz.

¹⁰ M. Surynowicz, *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 2 (1999), nr 3, s. 2; nr 4, s. 2; nr 5, s. 2; nr 10, s. 2, 13, 14, 15.

miński wniósł odwołanie do Ministerstwa Budownictwa i Przemysłu Materiałów Budowlanych w Warszawie.

- 1972 r. – Ministerstwo utrzymało w mocy odmowę. Proboszcz napisał ponownie odwołanie wprost do ministra budownictwa, na które otrzymał odpowiedź także negatywną. Na prośbę księdza proboszcza w sprawie tej interweniował w Ministerstwie przewodniczący Nadzwyczajnej Komisji Episkopatu ds. Budowy Kościołów w Polsce, bp Herbert Bednorz, lecz także bezskutecznie.
- 1977 r. – Na prośbę nowego proboszcza parafii w Gutkowie ks. Henryka Jendryczka SDB¹¹ bp Julian Wojtkowski skierował pismo do Wydziału ds. Wyznań w Olsztynie z prośbą o włączenie do planu budownictwa sakralnego na 1977 r. rozbudowę kaplicy w Olsztynie – Likusach. Odpowiedź była pozytywna – zgodę uzyskano.
- 1978 r. – Opracowano nowe plany rozbudowy kaplicy, które zostały zatwierdzone. Poświęcono i wmurowano kamień węgielny pod nową budowlę sakralną, który został przywieziony z Turynu z ołtarza zbudowanego przez św. Jana Bosko, znajdującego się w Bazylice Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych. Również w 1978 r. po raz pierwszy została odprawiona msza święta – pasterka w przygotowanej już dolnej części kościoła. Celebrował ją budowniczy kościoła ks. Jan Sposób.
- 1981 r. – Uroczysta Pasterka w górnej części kościoła, którą sprawował ks. Jan Sposób SDB – ówczesny proboszcz parafii w Gutkowie.
- 1992 r. – Metropolita warmiński bp Edmund Piszcz powołał do życia rzymskokatolicką parafię pw. NMP Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie – Likusach dekretem nr 763/92 z dnia 7 czerwca 1992 r. Pierwszym proboszczem erygowanej parafii został ks. Stanisław Rusiniak SDB.

Parafia została erygowana, ale budynek kościoła¹² wymagał jeszcze dużych inwestycji i pracy. Od 1998 r. drugim proboszczem parafii został ks. Tadeusz Pawluk SDB. Parafianie zawdzięczają mu także zorganizowanie wielu pielgrzymek do sanktuariów w Polsce i w Europie¹³. W 2000 r. (Rok Jubileuszowy

¹¹ Od 1 sierpnia 1972 r. proboszczem parafii pw. św. Wawrzyńca w Gutkowie został ks. Henryk Jendryczka SDB (M. Surynowicz, *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 2 (2000), nr 18, s. 2).

¹² Kościół znajduje się przy ul. Bałtyckiej 74 A na niewielkim wzniesieniu ukształtowanym na północnym brzegu Jeziora Krzywego, stąd często określany jest terminem „kościół na górze” albo „kościół przy jeziorze”. Szczególna architektura wyróżnia go spośród innych świątyń w archidiecezji warmińskiej. Pomieszczenia wewnątrz budynku kościelnego stanowią: kościół górny trzynawowy z prezbiterium i przestrzennym chórem oraz kościół dolny złożony z kilku mniejszych pomieszczeń umożliwiających spotkania różnych grup istniejących w parafii oraz prowadzenie zajęć oratorskich wśród dzieci i młodzieży (zob. *Jubileusz jest czasem dziękczynienia, a równocześnie czasem zaproszenia*, Echo Wspomożycielki 4 (2002), nr 40 (158), s. 3).

¹³ Licheń, Rzym, Gietrzwałd (Jubileuszowa), Medjugorie, Czerwińsk, Częstochowa, Wilno. Do niektórych sanktuariów wyjeżdżano kilkakrotnie.

w Kościele powszechnym) – 1 października abp Edmund Piszcz metropolita warmiński dokonał uroczystej konsekracji kościoła. W 2002 r. proboszczem parafii został ks. Stanisław Orpik SDB, który bardzo przyczynił się do integracji parafian. Od 2008 r. funkcję proboszcza sprawuje ks. Dariusz Makowski SDB. Parafia nie ma wikariusza. Pomocą w duszpasterstwie służą salezjanie z Gutkowa, a także od 2006 r. mieszkający w Olsztynie ks. Stanisław Jędrzejczyk.

Dla uczczenia Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych, której duchowej opiece został powierzony kościół w Likusach i parafia, obchodzone są coroczne uroczystości odpustowe w niedzielę przypadającą na 24 maja lub po tym dniu. Poprzedzone są one dziewięciodniową nowenną. W ciągu całego roku kult Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych pielęgnowany jest poprzez comiesięczne Jej wspomnienia, przypadające każdego 24 dnia miesiąca¹⁴. Działalność duszpasterska i wychowawcza powierzana jest także św. Janowi Bosko. Nabożeństwa ku jego czci organizowane są 31 stycznia z uroczystą nowenną ku czci tego świętego kapłana z Turynu oraz każdego ostatniego dnia miesiąca w ciągu całego roku¹⁵.

Liczba mieszkańców parafii wynosi ok. 1350 osób. Na terenie parafii mieszka ok. 45 niekatolików (prawosławni, ewangelicy i świadkowie Jehowy). Parafię zamieszkuje ok. 415 rodzin. Na terenie parafii nie ma szkół, dlatego nie ma też możliwości kontaktu księdza proboszcza z dziećmi w szkole na lekcjach religii. Kontakt ten jest jednak nawiązywany przez prowadzoną w parafii działalność wychowawczą. Dzieciom i młodzieży proponowane są różne formy edukacyjne, rekreacyjne i sportowe, organizowane w ciągu roku w ramach istniejącego Oratorium¹⁶. Do stałych praktyk religijnych poza mszą św. w dni powszednie (jedna) oraz w niedziele i święta (trzy) należą m.in.: msza św. dla dzieci w każdą pierwszą i trzecią niedzielę miesiąca, różaniec odmawiany we wszystkie dni powszednie przed mszą świętą i Koronka do Miłosierdzia Bożego po mszy św., comiesięczna Nowenna do NMP Wspomożycielki Wiernych – patronki parafii i comiesięczna całodobowa adoracja Najświętszego Sakramentu, adoracja Najświętszego Sakramentu w każdy pierwszy piątek miesiąca, Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny śpiewane przed pierwszą mszą świętą w niedzielę.

¹⁴ 10 lat Parafii Rzymskokatolickiej Najświętszej Maryi Panny Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie (Osiedle Likusy). Folder, w: *Kronika*, t. III, czerwiec 2002.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ „Oratorium” to termin związany z działalnością wychowawczą św. Jana Bosko. Jest to miejsce, w którym gromadzi się młodzież w celach wychowawczych. W początkach działalności ks. Bosko była to polana, plac zabaw, boisko, później także sale gimnastyczne, stadiony, świetlice, warsztaty, bursy, szkoła. Jest to miejsce, w którym prowadzona jest działalność pedagogiczna poprzez atrakcyjne dla młodego człowieka formy rekreacyjno-kulturalne. W Oratorium jest więc miejsce na sport, zabawę, muzykę, teatr itd. Działania te mają na celu rozbudzenie w młodym człowieku umiłowania ojczyzny oraz Boga. Zasadniczą rolę w tej działalności pełni wychowawcy, którym zależy na dobrym wychowaniu młodego pokolenia (T. Pawlúk, *Wychowywać jak ksiądz Bosko*, Echo Wspomożycielki 1 (1998), nr 3, s. 2).

3. Żywa tkanka Kościoła

O jedności członków Kościoła stanowi duchowa więź powstała mocą Ducha Świętego, którego wszyscy otrzymują w sakramencie chrztu świętego. Jest to jedność „organiczna”, analogiczna do jedności żywego organizmu, który do sprawnego funkcjonowania potrzebuje każdego swego składowego elementu. Oznacza to, że każdy w życie tej Wspólnoty wnosi swój własny wkład.

Parafia została erygowana dzięki ogromnemu zaangażowaniu wspomnianego wcześniej ks. Jana Sposoba SDB, który do budowy kościoła dla przyszłej nowej parafii wykorzystał cały swój potencjał organizatorski i przywódczy (z darem przekonywania i umiejętnością współpracy ze świeckimi). Jego ofiarność i oddanie temu dziełu jednało mu nawet sceptyków i oportunistów. Na jego apel o pomoc w zaplanowanych pracach i zebraniu koniecznego materiału odpowiadało wielu parafian. Wraz z murami świątyni rozwijało się życie duchowe. Na terenie przyszłej parafii były już dwie róże Żywego Różańca i dwa kręgi Domo-wego Kościoła. W maleńkiej i skromnej kaplicy obok budującego się kościoła odbywały się każdego dnia lekcje religii i również każdego dnia sprawowana była Eucharystia. W maju i październiku członkinie kół różańcowych prowadziły nabożeństwa Maryjne, wypraszając u Boga przez wstawienictwo Maryi budowę nowej świątyni w Likusach. W kaplicy sprawowana była również liturgia pogrzebowa za zmarłych mieszkańców¹⁷. Dla mieszkańców Likus kaplica była małą świątynią katolicką gromadzącą coraz większą liczbę wiernych. Podczas uroczystości i świąt mieściło się w niej ok. 70 osób, zdarzało się zatem, że drzwi były otwarte na oścież i wierni stali na zewnątrz. Przy tak zapełnionej kaplicy „dużą trudnością było też przedostanie się do wnętrza przybyłego z Gutkowa księdza celebransa”¹⁸. Do 1972 r. był nim najczęściej ks. Marian Kamiński SDB, często przemierzający pieszo drogę z Gutkowa do Likus¹⁹.

Dla ówczesnego proboszcza parafii Gutkowo ks. Henryka Jendryczki SDB i prefekta ks. Jana Sposoba SDB rozbudowa kaplicy stała się sprawą najważniejszą i najpilniejszą. Rozpoczął się etap nowej intensywnej pracy i współpracy z parafianami, gdyż z powodu braku funduszy kościół mógł być wybudowany tylko w czynie społecznym²⁰. Zapewne dla niejednego wydawało się to przedsię-

¹⁷ M. Surynowicz, *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 1 (1999), nr 21, s. 2; nr 26, s. 2.

¹⁸ Ibidem, nr 26, s. 2.

¹⁹ Ibidem, nr 27, s. 2. Gospodarczą i porządkową służbę w kaplicy pełniła Maria Lettmann. Przez wiele lat bezinteresownie sprzątała kaplicę i dbała o jej estetyczny wystrój. Gdy wyjechała na stałe do Niemiec, swoją pomoc, zwłaszcza w dowożeniu księdza do kaplicy, zaofiarował Józef Kuck (ibidem, nr 28, s. 2).

²⁰ Ibidem, nr 21, 22, 23, 24, 25, 26, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42; 3 (2000), nr 1(78), nr 2(79), nr 3(80), 4(81), 7(84), 8(85), 9(86).

wzięciem nierozsądnym, nedorzecznym oraz nierealnym. Jednak zapaleńców i nieustraszonych optymistów nie brakowało, a jednym z nich był właśnie ks. Jan Sposób SDB, wyznaczony na kierownika i głównego budowniczego, człowiek głębokiej wiary, nadziei i ufności w pomoc Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych. Już wtedy było oczywiste, że świątynia będzie pod Jej wezwaniem. Władysław Jawelski wspomina, że prognozy na przyszłość były pozytywne, gdyż duże było zainteresowanie parafian²¹. Potwierdziły to najbliższe dni i lata. Budowę nadzorował Józef Makrucki, ale nie było stałej brygady ludzi ani fachowców budowlanych. Byli za to chętni do pracy i dyspozycyjni parafianie. Każdego dnia przychodzili do pomocy, mężczyźni i kobiety²². Parafianie bardzo doceniali wielkie zaangażowanie obydwu duszpasterzy, którzy także pracowali fizycznie i troszczyli się o pracujących parafian²³. Dla wszystkich przykładem wielkiego poświęcenia był ks. Jan Sposób. Władysław Jawelski zanotował: „jak mało kto dawał z siebie wszystko, ażeby tylko jak najsprawniej przebiegała rozpoczęta budowa. To była największa jego troska, dla której poświęcał wszystko: zdrowie, siły, odpoczynek”²⁴. Podobnie mówią o nim dzisiaj pamiętający go parafianie: „jak coś robił, to całym sercem”; „jak go wyrzucono drzwiami, to wchodził oknem”; „cały dla sprawy Bożej”, „tytan pracy”, „prosty, bezpośredni, Maryjny”, „o godz. 21.00 stawał na murach budującej się świątyni i grał Matce Bożej na trąbce Apel jasnogórski”²⁵. Cechowała go wielka odwaga i determinacja w realizacji celu, który postrzegał jako dobry. Wzajemna życzliwość, wymiana spostrzeżeń i dialog tworzyły dobry klimat, który wspierał trud pracy nad rozpoczętym dziełem. Ponadto ten bezinteresowny udział parafian przy budowie kościoła był także wspaniałą okazją do nawiązania nowych znajomości i większego zjednoczenia ludzi ze sobą.

Pierwszy proboszcz ks. Stanisław Rusiniak SDB miał już dobrze przygotowany grunt do współpracy z parafianami i tę współpracę rozwijał, dopuszczając do kierowania parafią świeckich katolików. Ustanowiona została Rada Duszpastersko-Parafialna, która wspierała proboszcza w aktywizowaniu parafian do współodpowiedzialności za parafię²⁶. Na prośby księdza proboszcza o pomoc

²¹ M. Surynowicz, *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 2 (2000), nr 25, s. 2. Pierwszymi parafianami zaangażowanymi w budowę nowej świątyni byli: L. Gniazdowski, B. Dąbkowski, W. Bereś, J. Awramik (Ibidem, nr 23, s. 2).

²² W *Kronice parafialnej* licznie odnotowani są parafianie, którzy w latach 1978–1980 brali udział w pracach społecznych. Przy niektórych pilnych pracach było nawet ponad 40 osób. Są także wymienieni liczni ofiarodawcy wspierający materialnie budowę świątyni (Echo Wspomożycielki 2 (2000), nr 36, s. 2; nr 38, s. 3, nr 42, s. 2).

²³ Ibidem, nr 38.

²⁴ Ibidem, nr 39, s. 2. W lipcu 1979 r. ks. Jan Sposób SDB został mianowany proboszczem parafii w Gutkowie po zakończonej kadencji ks. Henryka Jendryczki SDB (ibidem, 2 (2000), nr 4, s. 2).

²⁵ Takie wypowiedzi zanotowała autorka artykułu w trakcie rozmów z osobami z parafii współpracującymi z ks. Janem Sposobem w budowie kościoła (9.01.2013 i 17.01.2013).

²⁶ *Kronika*, t. I, 30.08.1992; 7.10.1992; 5.09.1993.

w wykonaniu prac w kościele i przy kościele chętnie odpowiadało wielu parafian. Zgłaszały się pojedyncze osoby²⁷ i całe rodziny²⁸, a także firmy²⁹, składano ofiary, dostarczano potrzebne materiały³⁰. Nie szczędzono czasu i sił, by budynek kościoła mógł jak najlepiej funkcjonować. Już wtedy powstała grupa plastyczna deklarująca pomoc przy dekoracji kościoła przed różnymi wydarzeniami liturgicznymi oraz w aktualizowaniu gabloty umieszczonej na zewnątrz kościoła³¹. Spośród wielu pojedynczych osób szczególny udział w tworzeniu i funkcjonowaniu parafii miała Jadwiga Kempa. Przez 18 lat była opiekunką kaplicy zanim zaczęto budowę kościoła. Potem swoimi siłami, umiejętnościami, a także materialnie wspierała budowę kościoła, utrzymywała porządek w świątyni i była fundatorką niektórych elementów w wyposażeniu już istniejącej świątyni³². Odpowiedzialność za porządek wokół kościoła zadeklarował Kazimierz Malicki, który potem przez wiele lat wykonywał tę pracę, służąc wspólnocie parafialnej³³. Ksiądz proboszcz Stanisław Rusiniak nawiązał współpracę z siostrami benedyktyнками misjonarkami mieszkającymi na terenie parafii i uzyskał zgodę przełożonej na zatrudnienie s. Anatolii Grzyb w charakterze zakrystianki. Obowiązki te pełniła przez rok. Po niej posługę przejęła s. Ryszarda Melania Wicherkiewicz³⁴. Natomiast od września 2000 r. posługę tę pełni s. Łukasza Stankiewicz³⁵. Przy kancelarii parafialnej w dolnym kościele zorganizowano kuchnię, którą od początku, czyli 20 lat, opiekuje się Krystyna Malicka.

²⁷ Parafianie chętnie odpowiadali na apel o pomoc w budowie oraz w wykańczaniu i upiększaniu świątyni, a później przy wszelkich remontach. Taka gotowość pomocy i współpracy istnieje do dnia dzisiejszego. Różnorodne prace w różnym czasie wykonywali: A. Jachacy, A. Kuck, A. Murzyn, A. Surynowicz, A. Wojdowski, B. Korol, F. Gajdulewicz, H. Spychała, J. Głuszyk, J. Hajczewski, J. Kempa, J. Kuck, J. Soroka, J. Szymczak, J. Wiśniewski, K. Awranik, K. Malicki, K. Rudzki, L. Jurkowski, L. Wiśniewski, M. Hanowski, M. Jaczewski, M. Kuczewski, M. Wiśniewski, P. Tomszczyk, S. Brzozowski, S. Kaska, S. Malusiak, S. Samsel, S. Szymański, T. Gedroń, W. Godlewski, W. Marciszewski, W. Rudzki, W. i S. Marciszewscy, Z. Baniulewicz (*Kronika*, 19.07.1992; 6.09.1992; 20.12.1992; 18.09.1997; 10.10.1997).

²⁸ Rodzina: Malickich, Jachacych, Jabłońskich, Łukiewskich (*Kronika*, t. I, 19.07.1992).

²⁹ Firma B. Korola położyła podłogi (ibidem).

³⁰ S. Samsel – transport cegły, W. Żubrowska – cement i wapno, P. Gratunik – drzwi, P. Bielecki – betoniarka, A. Kochn – drzwi (ibidem). Także w późniejszych latach parafianie ofiarowali swój czas i posiadane środki transportu, by pomóc w dostarczeniu do kościoła potrzebnych materiałów. Można wymienić np. G. Szymańskiego (ibidem, t. I, wrzesień 1996), A. Kucka (ibidem, grudzień 1996).

³¹ Pierwszy skład tej grupy był następujący: D. Turejko, A. Markiewicz, K. Milewska, I. Dudziak, ale angażowali się w tę pracę także inni, np. J. Jabłoński oraz młodzież (ibidem, 5.10.1992; 20.12.1992; lipiec, sierpień 1997).

³² Ibidem, 16.10.1992; marzec 1996; 16 października 1997; ibidem, t. II, luty 1999. Jadwiga Kempa 16 listopada 2002 r. została odznaczona papieskim medalem *Pro Ecclesia et Pontifice* za zasługi dla Kościoła i wspólnoty parafialnej (ibidem, t. III, październik 2002). Wyróżniona także medalem Towarzystwa Salezjańskiego za lata ofiarnego zaangażowania się w życie i działalność parafii. Medal wręczono w uroczystość 10-lecia utworzenia parafii 30 czerwca 2002 r. (ibidem, luty 2004).

³³ Ibidem, t. I, wrzesień 1994.

³⁴ Ibidem, 25.10.1992; 29.08.1993.

³⁵ Ibidem, t. II, 24 sierpnia 2000.

Marii Surynowicz parafia zawdzięcza prowadzenie kroniki parafialnej (aktualnie VI tom). Jest to udokumentowana zdjęciami i opisami historia powstania i życia wspólnoty parafialnej. To monumentalne dzieło zasługuje na szczególne uznanie. Nadto M. Surynowicz od samego początku zaistnienia parafii zajęła się organizowaniem biblioteki parafialnej. Księgozbiór szybko się powiększał. 8 października 1997 r. odbyło się uroczyste otwarcie Biblioteki Parafialnej z przeznaczeniem dla czytelników całego osiedla Likusy³⁶.

Wiele osób wnosi swój znaczący wkład materialny i duchowy w życie tej wspólnoty parafialnej. Po zakończeniu budowli świątyni, udoskonalenia i konieczne remonty podejmowane są każdego roku.

4. Grupy i wspólnoty

Utrzymanie odpowiedniego poziomu życia duchowego realizowane jest poprzez udział wiernych w różnych grupach i wspólnotach. Jan Paweł II, uświadamiając wspólną odpowiedzialność za duchowy rozwój Kościoła, nauczał w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*: „Świecki katolik nie może nigdy zamknąć się w sobie, odizolować się duchowo od wspólnoty, lecz musi żyć w nieustannym kontakcie z innymi, z mocnym poczuciem braterskich więzi”³⁷. W Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* Soboru Watykańskiego II czytamy, że „parafia jest najlepszym wzorem wspólnoty apostolskiej”³⁸. W budowaniu wspólnoty parafialnej mogą pomóc rozmaite formy zrzeszonej działalności świeckich katolików, które stanowią wyjątkowo cenną pomoc w prowadzeniu chrześcijańskiego życia oraz w zaangażowaniu misyjnym i apostolskim³⁹. Małe wspólnoty i grupy są naturalnym miejscem dla osób, które chcą bardziej się zaangażować w rozwój własnego życia duchowego i są gotowe poświęcić sporo czasu na formację we wspólnocie i poprzez wspólnotę, angażując się w jej życie.

W Parafii Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie – Likusach jest duże zróżnicowanie grup i wspólnot oraz podejmowanych przez nie działań. Nad wszystkimi grupami duchową opiekę sprawuje proboszcz parafii.

Rada Duszpastersko-Parafialna – jest to zespół ludzi, którzy przyjmują na siebie odpowiedzialność za realizację posłannictwa Kościoła w konkretnym śro-

³⁶ Ibidem, t. I, 6.12.1992. Z Marią Surynowicz w organizacji biblioteki współpracowały: Katarzyna Borodyńko i Stanisława Borodyńko, Honorata Herman, Małgorzata Samsel, Wanda Skibińska, Marta Sienkiewicz, Wanda Zaremba (ibidem, lipiec, sierpień 1997; październik 1997).

³⁷ ChL 20.

³⁸ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, nr 10, 25.

³⁹ ChL 29.

dowisku. Biorą udział w rozwiązywaniu problemów duszpasterskich i aktywizowaniu całej wspólnoty parafialnej do współodpowiedzialności za życie parafii jako duchowej rodziny. Na Soborze Watykańskim II określono jednoznacznie konieczność współpracy duchowieństwa ze świeckimi wierzącymi dla dobra Kościoła i realizacji jego misji w świecie⁴⁰. Duszpasterze parafii w Likusach wyraźnie tworzą model parafii oparty na takiej współpracy, dopuszczając do współudziału w kierowaniu parafią świeckich katolików. Doświadczenie duszpasterskie Kościoła potwierdza, że parafia, w której jest dobrze funkcjonująca rada parafialna, oparta jest na dialogu i rzeczywiście coraz bardziej nabiera cech wspólnotowych⁴¹. Za jej pośrednictwem proboszcz uzyskuje lepsze rozeznanie potrzeb parafii, zarówno materialnych, jak i duchowych, korzysta z doświadczenia i kompetencji członków Rady w podejmowaniu działań duszpasterskich, których realizacja byłaby niemożliwa bez ich pomocy⁴².

Od początku zaistnienia parafii w Likusach w 1992 r. proboszcz Stanisław Rusiniak po przeprowadzonych z parafianami konsultacjach przedstawił wspólnocie parafialnej kandydatów do Rady Duszpastersko-Parafialnej, cieszących się u ogółu mieszkańców dobrą opinią i zaufaniem. Pierwszy skład Rady był następujący: Maria Surynowicz, Bogdan Korol, Józef Kuck, Ludwik Jurkowski, Henryk Spychała, Edmund Włodkowski. Każda z osób miała swój obszar odpowiedzialności. To nie była grupa doradcza, ale zespół ludzi, którzy przejęli na siebie odpowiedzialność za realizację posłannictwa Kościoła w tej konkretnej parafii⁴³. Skład osobowy Rady zmieniał się. W późniejszych latach jej członkami byli także: Stanisława Hanowska, Wanda Zaremba, Jan Chmielewski, Antoni Małkowski, Jan Michałowski, Bolesław Jabłoński, Grzegorz Szymański, Irena Mikołajczyk, Krystyna Malicka, Alicja Wojcicka, Bolesław Jabłoński, Paweł Sobieszczyk, Albert Kuck, Remigiusz Gadowski, Stanisław Kardaś, Andrzej Wawierowicz, Józef Mikołajczyk, Jerzy Wojcicki⁴⁴. Najdłuższy okres pracy w Radzie mają Maria Surynowicz i Józef Kuck.

⁴⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 37. Także Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 9; ChL 27.

⁴¹ A. Żądło, *Modele organizacji duszpasterstwa parafialnego*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 183.

⁴² R. Kempny, *Parafia w nowej ewangelizacji*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja...*, s. 151.

⁴³ Określono następujące zadania dla członków Rady: prowadzenie *Kroniki parafialnej*, sprawy kultury chrześcijańskiej, charytatywne i doraźne, sprawy remontów i jakości wykonywanych robót, planowanie działalności duszpastersko-wychowawczej, sytuacja bezrobotnych, sprawy ubezpieczeniowe i finansowe, organizacja procesji z okazji świąt kościelnych, kwestie ruchów apostołskich, małżeństw i rodzin, sprawy związane z duchem salezjańskim, rozwijanie zainteresowań sportowych u młodzieży (*Kronika*, t. I, 30.08.1992; 7.10.1992; 5.09.1993).

⁴⁴ Ibidem, czerwiec 1994; grudzień 1995; ibidem, t. III, czerwiec 2003; M. Surynowicz, *Rada Duszpastersko-Parafialna przy Parafii N.M.P. Wspomożycielki Wiernych w Olsztynie – Likusach*, Echo Wspomożycielki (2006), nr 20, s. 5.

Udział Rady Duszpastersko-Parafialnej w organizacji życia parafii od samego początku był znaczny. Można powiedzieć, że Rada stała się „zaczynem” w kształtowaniu współodpowiedzialności i współpracy na rzecz odpowiedniego utrzymania świątyni, ale także rozwoju wiary i realizacji przykazania miłości. Poczucie odpowiedzialności za parafię owocuje licznymi inicjatywami. Radni podejmują uchwały w sprawach remontów, inwestycji, poszukują sponsorów, współpracują z Radą Osiedla Likusy, animują i włączają się w wiele przedsięwzięć życia parafialnego. Spotkania członków Rady odbywają się zazwyczaj raz w miesiącu, najczęściej poprzedzone udziałem w Eucharystii.

Żywy Różaniec – jest to najstarsza (obok Domowego Kościoła) i najliczniejsza wspólnota modlitewno-formacyjna. Dwie róże Żywego Różańca istniały od początku zaistnienia parafii, gdyż jej członkinie wcześniej należały do Żywego Różańca w parafii św. Wawrzyńca w Gutkowie. 4 stycznia 1998 r. utworzona została III róża⁴⁵. Członkowie zobowiązani są do codziennego odmawiania jednej dziesiątki różańca. Wieloletnie, bardzo aktywne przewodniczące: I róży – Zofia Bronicka, II róży – Helena Brzozowska, III róży – Krystyna Malicka. Róże spotykają się regularnie w każdą pierwszą niedzielę miesiąca po porannej mszy św., odprowadzanej w intencji żywych i zmarłych członków tej wspólnoty.

Domowy Kościół – są to wspólnoty gromadzące małżeństwa i rodziny, które chcą pełniej przeżywać swoje życie w zjednoczeniu z Bogiem. Domowy Kościół jest gałęzią Ruchu Światło-Życie, którego inicjatorem i moderatorem był Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki⁴⁶. Ideą tych wspólnot według samego założyciela jest „pogłębienie życia wewnętrznego, pogłębienie miłości małżeńskiej oraz budowanie w poszczególnych rodzinach atmosfery autentycznie chrześcijańskiej”⁴⁷. Są to więc rodzinne szkoły życia chrześcijańskiego. Od początku zaistnienia parafii były dwa kręgi Domowego Kościoła. W skład kręgu wchodzi od 3 do 5 małżeństw, w których jedno jest parą animatorską. Raz w miesiącu małżeństwa mają spotkanie modlitewno-formacyjne w mieszkaniu którejś rodziny z kręgu. Po wspólnej skromnej *agapie* spotkanie wypełnione jest słuchaniem

⁴⁵ *Kronika*, t. I, 4 stycznia 1998.

⁴⁶ Kręgi Domowego Kościoła przejęły z ruchu oazowego formację duchową realizowaną na 15-dniowych rekolekcjach. Na co dzień starają się tworzyć katechumenat rodzinny poprzez słowo i świadectwo chrześcijańskiego życia. Program formacyjny jest więc realizowany w przestrzeni poszczególnych par małżeńskich. Wyznaczają go skonkretyzowane zasady życia chrześcijańskiego w odniesieniu do małżonków zwane „zobowiązaniami małżeńskimi”. Są to: codzienna modlitwa osobista, modlitwa małżeńska, modlitwa rodzinna, dialog małżeński, udział w rekolekcjach, comiesięczne spotkania formacyjne (W. Czupryński, *Odnova parafii i duszpasterstwa. Deuterokatechumenalna koncepcja chrześcijańskiej formacji w myśli i dziele ks. Franciszka Blachnickiego*, Olsztyn 2011, s. 171).

⁴⁷ F. Blachnicki, *Wspólnoty rodzinne Ruchu Światło-Życie*, w: *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, t. 2, Kraków 2003, s. 27. Podaje za: W. Czupryński, *Odnova parafii i duszpasterstwa*, s. 171.

i rozważaniem Słowa Bożego czerpanego z Ewangelii z odniesieniem do własnego życia. Małżeństwa podejmują także określone duchowe zobowiązania, o realizacji których opowiadają na każdym spotkaniu. Spotkanie zwykle kończy się rozważaniem tajemnicy różańca. Każde z małżeństw stopniowo stara się wprowadzić w swoje życie konkretne elementy pracy duchowej. „Stwierdzam z mojego doświadczenia – pisze Albert Kuck, członek wspólnoty – że niektóre małżeństwa zostały uchronione od rozpadu. Wielu wyszło z nałogu alkoholowego czy tytoniowego”⁴⁸. Dla parafii bardzo istotne jest to, że cała praca formacyjna wspólnot (zgodnie z myślą ks. F. Blachnickiego) zmierza do coraz bardziej świadomego zaangażowania się na rzecz lokalnej wspólnoty. Można stwierdzić, że efekty tej formacji są widoczne. Małżonkowie, którzy wchodzili lub wchodzi w skład kręgów Domowego Kościoła, zwłaszcza: Anna i Kazimierz Jankowscy, Ewa i Albert Kuck, Halina i Grzegorz Szymańscy, Jolanta i Marek Duda, Teresa i Henryk Spychała byli zawsze otwarci na potrzeby parafii. Ich nazwiska często wymieniane są w *Kronice parafialnej* dokumentującej zaangażowanie parafian oraz w podziękowaniach księdza proboszcza czytanych w ogłoszeniach parafialnych i zamieszczanych w gazetce „Echo Wspomożycielki” – za udział w wydaniach liturgicznych i innych oraz w różnorodnych pracach w kościele lub przy kościele.

Polski Związek Kobiet Katolickich⁴⁹ – grupa ta powstała 3 kwietnia 1995 r. Założycielkami Koła były Izabela Zmysłowska – prezes i Maria Surynowicz – wiceprezes PZKK w archidiecezji warmińskiej⁵⁰. Grupa w pierwszym okresie swojego istnienia liczyła 16 osób. Na ich czele stanęła Teresa Korol jako przewodnicząca⁵¹. Od 2005 r. funkcję tę sprawowała Irena Mikołajczyk⁵². Działalność tych kilkunastu kobiet była bardzo dynamiczna. Swoje spotkania formacyjne miały w każdą pierwszą środę miesiąca, a zakres ich działalności sięgał poza parafię. Organizowały i współorganizowały, zwłaszcza z Radą Duszpastersko-Parafialną i Radą Osiedla, różne akcje duszpastersko-wychowawcze i charytatywne, m.in. każdego roku Dzień Dziecka dla dzieci z parafii. Odbywały się

⁴⁸ A. Kuck, *Wspólnota Kościoła Domowego*, Echo Wspomożycielki (2006), nr 2, s. 2.

⁴⁹ Jest to organizacja kobiet katolickich o zasięgu ogólnokrajowym. PZKK zarejestrowany został w 1990 r. w Warszawie. Jego celem było pogłębianie duchowej formacji kobiet, obrona statusu kobiety w rodzinie i społeczeństwie, propagowanie chrześcijańskiego modelu wychowania, organizowanie działań na rzecz nowej ewangelizacji. Związek wydawał miesięcznik „List do Pani” (Z. Skwierczyński, *Polski Związek Kobiet Katolickich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XV, Lublin 2011, kol. 1329–1330).

⁵⁰ Za patronkę PZKK w archidiecezji warmińskiej obrano Matkę Bożą Pokoju ze Stoczka Klasztornego. Izabela Zmysłowska ułożyła słowa hymnu PZKK, a Maria Surynowicz litanię do prywatnego odmawiania dla członkiń Związku. Teksty te znajdują się w *Kronice parafii* (Wywiad B. Rozen z Marią Surynowicz przeprowadzony 19 stycznia 2013 r.).

⁵¹ *Kronika*, t. I, kwiecień 1995.

⁵² Ibidem, t. IV, styczeń 2005.

wtedy liczne konkursy z nagrodami, były wspólne śpiewy, recytacje i tańce oraz poczęstunek⁵³, każdego roku w grudniu organizowały akcję charytatywną „I Ty możesz zostać św. Mikołajem” na rzecz osób i rodzin w potrzebie. Wsparcie otrzymywało wielu parafian. Dary przekazywano także do Domu Dziecka, Schroniska dla Bezdomnych lub do Caritasu w archidiecezji warmińskiej⁵⁴. Kilka razy organizowano wieczory wigilijne dla osób samotnych z osiedla⁵⁵. W wakacje kobiety z PZKK pełniły dyżury w pomieszczeniach Oratorium, gdzie organizowano dla dzieci z parafii zajęcia wypoczynkowo-rekreacyjne⁵⁶. Działalność trwała do 1 września 2008 r., kiedy to nastąpiło rozwiązanie kół w archidiecezji z powodu zbyt małej liczby osób⁵⁷.

Grupa Charytatywna – zawiązała się w październiku 1994 r. jako Parafialna Grupa Caritas, później upowszechniła się nazwa Grupa Charytatywna. Grupa zajmuje się działalnością charytatywną na rzecz osób potrzebujących wsparcia materialnego. Z okazji świąt roznoszone są paczki pochodzące z darów serca, które parafianie składają w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Jej pierwszy skład był następujący: Ludwik Jurkowski – przewodniczący i Maria Surynowicz. Skład osobowy zmieniał się, ale szczególnie aktywnie działały (czynią to do tej pory): Irena Mikołajczyk, Maria Surynowicz, Helena Brzozowska i Andrzej Wawerowicz.

Udzielanie pomocy o charakterze doraźnym jest często mało widoczne, ale jest to wielkie dzieło realizowane w parafii, które świadczy o wrażliwości wielu parafian i sprzyja kształtowaniu postaw solidarności wzajemnej.

Wspólnota Matki Bożej Królowej Pokoju – jej początki sięgają roku 2000, kiedy to grupa parafian i osób spoza parafii zainicjowała spotkania modlitewne każdego 25 dnia miesiąca. Inspiracją były objawienia Matki Bożej w Medjugorje. Po kolejnej pielgrzymce zorganizowanej z proboszczem ks. Tadeuszem Pawlukiem, jej uczestnicy rozpoczęli spotkania modlitewne na wzór wieczornego programu w Medjugorje: różaniec, msza św. i adoracja Najświętszego Sakramentu zakończona indywidualnym błogosławieństwem. Obecnie wspólnota spotyka się w każdy poniedziałek w kościele na modlitwie różańcowej i Eucharystii, a po niej kontynuowane jest spotkanie modlitewno-formacyjne w sali Oratorium.

⁵³ Ibidem, t. I, czerwiec 1995; czerwiec 1996.

⁵⁴ Ibidem, grudzień 1995; grudzień 1996. Informacja o akcji charytatywnej była zamieszczona w Biuletynie Rady Osiedla Likusy – Kurier Likuski (1997), nr 10; oraz w biuletynie Echo Wspomożycielki 1 (1998), nr 7, s. 1. Najwięcej informacji zawiera *Kronika*, t. II i III, grudzień 1999–2003.

⁵⁵ *Kronika*, t. I, grudzień 1996, grudzień 1997, grudzień 1998. Informacja o tym wydarzeniu ukazała się także w Biuletynie Rady Osiedla Likusy – Kurier Likuski (1997), nr 10; Echo Wspomożycielki 1 (1998), nr 10, s. 2.

⁵⁶ *Kronika*, t. I, czerwiec 1995.

⁵⁷ Ibidem, t. V, wrzesień 2008.

Wspólnota żyje orędziami Matki Bożej Królowej Pokoju, co mobilizuje jej członków do głębszego życia duchowego. Od 2003 r. wspólnota zaczęła jeździć na tzw. Wieczniki Modlitwy do Czerwińska, gdzie wspólnie z innymi grupami trwali wraz z Maryją na modlitwie adorującej Boga. Kolejną inicjatywą tej wspólnoty i jej moderatora ks. proboszcza Tadeusza Pawluka było zorganizowanie w parafii całodobowej, comiesięcznej adoracji Najświętszego Sakramentu, kończącej się mszą św. o uzdrowienia. Systematycznie z 24 na 25 dnia każdego miesiąca adorację rozpoczyna msza św. w intencji Ojczyzny, Ojca świętego i Radia Maryja⁵⁸. Pierwszą animatorką wspólnoty była Alicja Wójcik, a obecnie od kilku lat animatorką jest Teresa Jurkowska.

Wspólnota dla Intronizacji Chrystusa Króla – powstała w 1999 r., a jej moderatorką została Stanisława Hanowska⁵⁹. Wspólnota jest odpowiedzialna za adorację Najświętszego Sakramentu w każdy pierwszy piątek miesiąca; wspiera duchowo wszelkie inicjatywy krajowej i archidiecezjalnej Wspólnoty dla Intronizacji Chrystusa Króla. Na terenie parafii była inicjatorem i koordynatorem dzieła peregrynacji Obrazu Chrystusa Króla⁶⁰.

Grupa Nieustającego Różańca Świętego – każdego 27 dnia miesiąca podejmuje modlitwę różańcową nieprzerwanie przez całą dobę w intencjach związanych z parafią i Kościołem w Polsce⁶¹. Każda z osób rozważa tajemnicę jednej części różańca w obranym czasie. Co pół godziny odmawiana jest inna część różańca – przypisana do konkretnej godziny oraz litanii do Matki Bożej Gietrzwałdzkiej⁶².

Ministranci (Liturgiczna Służba Ołtarza) – to osoby posługujące w czasie mszy św. i innych celebracji liturgicznych. Wszyscy wierni gromadzący się na liturgii zobowiązani są do czynnego udziału, ale największe predyspozycje po szafarzu ma służba liturgiczna. Ministranci w parafii w Likusach stanowią grupę liczącą (w zależności od roku) od 12 do 15 chłopców od II klasy szkoły podsta-

⁵⁸ A. Mazuchowska, *Comiesięczna adoracja Najświętszego Sakramentu u stóp Wspomożycielki Wiernych w Likusach*, *Echo Wspomożycielki* (2009), nr 3, s. 12.

⁵⁹ *Kronika*, t. II, wrzesień 1999.

⁶⁰ *Działalność wychowawczo-duszpasterska*, *Echo Wspomożycielki* 4 (2002), nr 40 (158), s. 5.

⁶¹ *Ibidem*; *Kronika*, t. IV, styczeń 2005.

⁶² Idea Nieustającego Różańca Świętego zrodziła się w Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie w 1999 r. z inicjatywy osób świeckich, które otrzymały zgodę i błogosławieństwo ks. arcybiskupa Edmunda Piszczka, ówczesnego pasterza archidiecezji warmińskiej. To w Gietrzwałdzie Maryja prosiła, aby codziennie modlić się na różańcu, dlatego została obrana patronką wspólnot Nieustającego Różańca Świętego, których członkowie liczą dzisiaj kilka tysięcy osób. Proboszcz parafii w niedzielnych ogłoszeniach parafialnych przypomina wiernym o zbliżającym się dniu modlitwy różańcowej (Jan Paweł [Maciej Bagdziński] OFM, *Dzielo Nieustającego Różańca Świętego jako skuteczny sposób na ożywienie duchowego życia parafii. Świadectwo i zaproszenie*, <http://www.pastoralne.pl/artykuly/-art,4,dzielo-nieustajacego-rozanca-swietego-jako-skuteczny-sposob-na-ozywienie-duchowego-zycia-parafii-swiadec-two-i-zaproszenie> (25.01.2013).

wowej. Istnieje też grupa ministrantów honorowych (starszych wiekiem), którzy służą do mszy św. z okazji uroczystości parafialnych i świąt. Ministranci swoje spotkania formacyjne odbywają w każdy pierwszy czwartek miesiąca. Ponadto ze swoim opiekunem, proboszczem, każdego roku uczestniczą w różnych między-parafialnych i salezjańskich spotkaniach formacyjnych i okolicznościowych wydarzeniach. Wyjeżdżają na wycieczki, rajdy, pielgrzymki. W *Kronikach* znajdujemy wiele informacji o atrakcyjnych inicjatywach rekreacyjno-sportowych realizowanych z udziałem ministrantów⁶³.

Chór Parafialny – jest umuzykalnioną i rozśpiewaną grupą, która uświetnia liturgię mszy św. z okazji świąt i uroczystości. Przez pewien okres był chórem międzyparafialnym parafii salezjańskich: Likus i Gutkowa. Obecnie jest grupą liczącą około 20 osób (kobiet i mężczyzn w różnym wieku) z parafii, profesjonalnie prowadzoną przez Romana Trzcńskiego – organistę w parafii, w Likusach.

Stowarzyszenie Oratorium im. św. Franciszka Salezego – powstało w 1999 r. Wybrano Radę Oratorium z sekretarzem Marią Surynowicz i skarbnikiem Józefem Kuckiem. W skład Rady weszli także przedstawiciel nauczycieli, rodziców i młodzieży⁶⁴. Przyjęto program pracy wychowawczo-duszpasterskiej na rok 1999/2000⁶⁵. W każdym kolejnym roku wprowadzano pewne zmiany w planie pracy, ale pewne stałe przedsięwzięcia ukształtowały strukturę tego programu.

Stowarzyszenie prowadziło działalność wychowawczo-rekreacyjną. Organizowane były: sportowe imprezy, często przy współpracy parafii salezjańskiej w Gutkowie; andrzejkowe zabawy dla młodzieży z parafii; noworoczne bale karnawałowe dla dzieci; bale choinkowe; kuligi; ferie zimowe i wakacje letnie według przygotowanego programu; dni skupienia dla młodzieży; „Oratorium na kółkach” – czyli wycieczki rowerowe do pobliskich miejscowości i rajdy rowerowe; wycieczki krajoznawcze; rejsy żeglarskie, turnieje tenisa stołowego, działalność młodzieżowego zespołu teatralno-recytatorskiego (przygotowującego inscenizacje i programy poetycko-muzyczne na różne okazje związane z przeżywanymi świętami liturgicznymi); zajęcia wyrównawcze dla dzieci (umożliwiające pomoc w nauce) oraz nauka języków obcych; zajęcia komputerowe i nauka gry na instrumentach; zajęcia techniczno-plastyczne, działalność redakcyjna „Echa Wspomożycielki” (od 1998 r.); organizowanie pielgrzymek; organizowanie festynów rodzinnych przy współpracy z parafią w Gutkowie i Radą Osiedla Likusy;

⁶³ *Kronika*, t. I, czerwiec 1995; maj 1996; czerwiec 1997; luty 2000; czerwiec 2006; wrzesień 2006; październik 2009.

⁶⁴ Protokół dotyczący wyboru Rady Oratorium, w: *Kronika*, t. II, 18 czerwca 1999.

⁶⁵ *Program pracy wychowawczo-duszpasterskiej Oratorium im. św. Franciszka Salezego w Olsztynie-Likusach na rok szkolny 1999/2000*, w: *Kronika*, t. II, 18 czerwca 1999.

organizowanie Niepodległościowego Biegu Przełajowego z wieloma atrakcjami (11 listopada)⁶⁶. Z wszystkich wydarzeń relacje zamieszczane są w parafialnej gazecie „Echo Wspomożycielki”. Wychowawcami w Oratorium byli m.in.: Małgorzata Pauksztó, Agnieszka Osowska, Elżbieta Byszko-Sidor, Katarzyna Borodynko, Gabriela Stanilewicz, Helena Jabłońska, Beata Stecka, Dariusz Stecki (główny organizator rajdów rowerowych), Dawid Kazański⁶⁷.

Program działalności wychowawczo-rekreacyjnej Stowarzyszenia Oratorium zakłada realizowanie misji ewangelizacyjnej w duchu św. Jana Bosko i jest skorelowany z działaniami wychowawczo-duszpasterskimi całej parafii. Duchowy patronat św. Jana Bosko sprawia, że dzieci i młodzież doświadczają wielu radości ze wspólnych działań rekreacyjno-sportowych realizowanych w atmosferze życzliwości i jedności⁶⁸.

Grupa sympatyków „Radia Maryja” – utworzona 24 lutego 1999 r.⁶⁹ Gromadzi stałych słuchaczy radia, którzy współtworzą dzieło ewangelizacyjne, jakim jest Rodzina Radia Maryja.

Czasopismo parafialne „Echo Wspomożycielki”

Bardzo ważnym przedsięwzięciem jest redagowanie czasopisma parafialnego „Echo Wspomożycielki”. Powstało w 1998 r. z inicjatywy ks. Tadeusza Pawluka – proboszcza, w ścisłej współpracy z Marią Surynowicz, Gabriellą Stanilewicz, Małgorzatą Samsel, Grzegorzem Stanilewiczem, później także Katarzyną Borodynko, którzy tworzyli pierwszy zespół redakcyjny⁷⁰. Początkowo był to 4-stronicowy, formatu zeszytowego, biuletyn informacyjny, nazwany także Pismem Wspólnoty Parafialnej⁷¹. Biuletyn przez kilka lat wydawany był co tydzień, od 2005 r. stał się dwutygodnikiem, a od 2009 r. miesięcznikiem. Pismo zawierało najważniejsze informacje z życia parafii, krótkie teksty dla formacji chrześcijańskiej, a także cenne dla kształtowania polskiej i chrześcijańskiej tożsamości przy-

⁶⁶ Ibidem; T. Pawluk SDB, *Sprawozdanie wizytacyjne proboszcza parafii*, Echo Wspomożycielki (2001), nr 2. Ponadto wiele informacji na temat działalności Oratorium znajdziemy we wszystkich tomach *Kroniki parafialnej* oraz w poszczególnych numerach pisma Wspólnoty Parafialnej „Echo Wspomożycielki”.

⁶⁷ *Kronika*, t. II, styczeń 2001; luty 2001.

⁶⁸ *Projekt wychowawczo-duszpasterski Parafii salezjańskiej*, Olsztyn-Likusy 2001/02 (ibidem, październik 2001).

⁶⁹ Ibidem, luty 1999.

⁷⁰ Zespół redakcyjny zmieniał się. Do współpracy włączali się także inni parafianie. Od 101 numeru (2001 r.) „Echo” stało się pismem Wspólnoty Salezjańskiej w Olsztynie, czyli dwóch parafii salezjańskich z Likus i Gutkowa, dlatego zespół redakcyjny tworzyły jeszcze osoby z parafii sąsiedniej. Chociaż skład zespołu zmieniał się, to osobowym filarem tego dzieła i współredaktorem była przez 10 lat (do końca 2008 r.) Maria Surynowicz.

⁷¹ W trzecim roku wydawania biuletyn od numeru 91 (2000 r.) stał się gazetką 8-stronicową formatu zeszytowego. W późniejszych latach format znacznie się powiększył, co pozwoliło zwiększyć cenną. Zyskiwała także szata graficzna. Wprowadzono kolor do wydań świątecznych.

pominanie i wyjaśnianie warmińskich i chrześcijańskich zwyczajów i obrzędów oraz przybliżanie w poszczególnych numerach historii Likus sięgającej XIV w.⁷² Zasadniczym motywem wydawania parafialnej gazetki było uzupełnianie i utrwalanie ogłoszeń duszpasterskich przekazywanych podczas niedzielnych mszy św.⁷³ Jednak uważna lektura poszczególnych numerów pozwala stwierdzić, że gazetka znacznie przekroczyła postawiony na początku cel. Pismo nabrało charakteru ewangelizacyjnego i kulturowego; na jego łamach ukazywały się teksty ważne dla kształtowania szacunku dla tradycji. Parafianie mogli poznać świat wartości wspólnie warmińskiej poetki i pisarki, działaczki społecznej i wybitnego pedagoga Marii Zientary-Malewskiej, która przez ostatnie trzy lata życia (1981–1984) była parafianką w Likusach⁷⁴. Metropolita warmiński Edmund Piszcz napisał o niej, że swoją twórczością „wzbogaciła krajobraz kulturalny Warmińskiej Ziemi”⁷⁵. Taki charakter gazetki to głównie zasługa Marii Surynowicz. Biuletyn przyciągał uwagę estetyką wykonania, grafiką, dowcipnymi tekstami i krzyżówką z nagrodami. W ostatnim okresie, gdy gazetka stała się miesięcznikiem (2009 r.), zmienił się jej charakter. Pismo to przez wiele lat skierowane do parafian w każdym wieku, doskonale spełniało funkcję informacyjną i formacyjną oraz integracyjną w szerokim rozumieniu.

Dary Ducha Świętego są różnorodne, więc także różnorodne są charyzmaty (dary, uzdolnienia) świeckich, świadczy o tym ten syntetycznie zaprezentowany obraz wspólnoty parafialnej w Likusach. Pomimo tej różnorodności uzdolnień (a więc także zainteresowań i potrzeb) są one w stosunku do siebie komplementarne, czyli wzajemnie potrzebne, uzupełniające się. Jak poucza nas

⁷² Taki materiał najczęściej przygotowywała Maria Surynowicz – bratanica Marii Zientary-Malewskiej, warmińskiej poetki, która także przez ostatni okres swojego życia mieszkała na Osiedlu Likusy. Autorka zapoznała się z historią Likus sięgającą XIV w. Wprowadziła w klimat i uwarunkowania głosowania plebiscytowego przeprowadzone na Powiślu, Warmii i Mazurach. Przybliżyła także trudne procesy integracyjne na Warmii po II wojnie światowej trwające niemal do końca XX w. (M. Surynowicz, *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 1 (1998), nr 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 26, 27, 29, 30; 2 (1999), nr 3, 4, 5, 6, 7, 10, 13, 14, 15; 3 (2000), nr 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42; 3 (2000), nr 1(78), nr 2(79), nr 3(80), 4(81), 5(82), 7(84), 8(85), 9(86), 10(87), 11(88)). Wspomnienia kontynuował parafianin Józef Kuck, który w kilku kolejnych numerach odtworzył obraz powojennych Likus. Ukazał niezwykłą ofiarność i determinację wielu ludzi, którzy pracowali na rzecz oświaty w Likusach oraz historię uruchomienia bardzo ważnej dla miejscowej ludności piekarni: *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 3 (2000), nr 12(89), s. 3; nr 13(90), s. 3; 3 (2001), nr 16 (93), s. 3; nr 17 (94), s. 3; nr 19 (96), s. 3.

⁷³ T. Pawluk, *Pierwsza 100 „Echa Wspomożycielki”*, Echo Wspomożycielki 3 (2001), nr 23, s. 2.

⁷⁴ *Kronika*, t. I, 16 kwiecień 1995.

⁷⁵ *Słowo metropolity warmińskiego z dnia 13 października 1994 r.*, w: Maria Zientara-Malewska, *Dziela Wybrane*, Olsztyn 1997, s. 5. Za zaangażowanie w życie Kościoła katolickiego otrzymała odznaczenie papieskie od Jana Pawła II – Medal *Pro Ecclesia et Pontifice*. Zmarła w 1984 r. w Olsztynie-Likusach, mając 90 lat. Pośmiertnie przyznano pisarce Medal Rodła (H. Sawicka, *Życie i twórczość Marii Zientary-Malewskiej (1894–1984)*, w: Maria Zientara-Malewska, *Dziela wybrane*, s. 7–19).

Jan Paweł II, każdy jest wezwany do budowania jedności i braterstwa w Kościele, stając się darem dla innych, a jednocześnie samemu czerpiąc z bogactwa całego Kościoła⁷⁶.

5. Zadanie wykonane – dzieło realizowane

Budowa kościoła w Likusach wyzwoliła ogrom sił, energii i ofiarności u wielu parafian. To było potwierdzenie, że kościół w tym miejscu jest pilną potrzebą. Przychodzili budować ludzie starsi, kobiety, młodzież, a nawet dzieci. Niektórzy poświęcali część swoich urlopów. Była pomoc fizyczna i materialna. Dzięki tak dużemu zaangażowaniu tak wielu osób koszt budowy świątyni został znacznie pomniejszony. Można powiedzieć, że kościół wybudowano za cenę ludzkiej ofiarności, dobrej woli i bezinteresowności⁷⁷.

Biorąc pod uwagę zaangażowanie parafian z Likus w życie tej wspólnoty, można powiedzieć, że doświadczenie braterstwa w tej wspólnocie jest udziałem wielu. Przez 20 lat funkcjonowania parafii jej członkowie dali świadectwo dużej odpowiedzialności za powstanie świątyni, jej wygląd i funkcjonowanie, a także za rozwój życia duchowego – własny i innych. Zakres podejmowanych każdego roku przedsięwzięć i prac jest imponujący. Niektórych dobrych przedsięwzięć nie udało się utrzymać, np. scholii dziecięcej czy Podwórkowego Kółka Różańcowego. W sprawozdaniu wizytacyjnym z 2001 r. ówczesny proboszcz za zadanie pierwszoplanowe uznał rozwijanie życia sakramentalnego wśród rodzin parafii, gdyż wiele z nich zaniedbuje uczestnictwo nawet w niedzielnej Eucharystii⁷⁸.

Różnorodna działalność duszpastersko-wychowawcza prowadzona z wielkim zaangażowaniem duszpasterzy tej parafii i powiększającej się grupy aktywnych parafian daje katolikowi możliwość udziału w życiu tej parafii, do której należy. Jest ona przestrzenią, w której każdy, gdy tylko zechce, może znaleźć miejsce dla siebie. Jan Paweł II bardzo pragnął, aby świeccy nabierali coraz głębszego przekonania o tym, jak bardzo istotne jest ich apostołskie zaangażowanie na terenie własnej parafii, która jest kościelną rodziną, oczywiście w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami⁷⁹. To się dokonuje, w czym bardzo pomaga dialogowo-partnerski styl relacji duszpasterzy w parafii w Likusach. Można mieć

⁷⁶ ChL 28.

⁷⁷ M. Surynowicz, *Z historii Likus*, Echo Wspomożycielki 3 (2000), nr 10 (87), s. 3.

⁷⁸ T. Pawluk SDB, *Miłość Boga wyrażana w trosce o Kościół. Słowo pasterskie po Uroczystości Konsekracji Kościoła*, Echo Wspomożycielki 3 (2000), nr 6 (83), s. 2-3; idem, *Sprawozdanie wizytacyjne proboszcza parafii*, Echo Wspomożycielki (2001). Wydanie specjalne, z 1 września, s. 3.

⁷⁹ ChL 27.

nadzieję, że parafia pod patronatem Matki Bożej Wspomożycielki Wiernych, która „przekroczyła” 20 lat swojego istnienia, będzie dalej dynamicznie wzrastała w braterstwie, w zaangażowaniu religijnym i społecznym wiernych.

**PARISH – AN UNUSUAL PLACE OF GROWING IN FAITH
AND BROTHERHOOD. TWENTY YEARS OF THE EXISTENCE
OF MATKA BOŻA WSPOMOŻYCIELKA WIERNYCH PARISH IN OLSZTYN**

(SUMMARY)

The article was written due to the 20th anniversary of the founding of this Catholic parish in Olsztyn – Likusy. It is one of the small parishes in the local Church but at the same time it is distinct and unique as any living organism in a human being. Is it possible to experience the presence of God and His love in this parish? Is it the parish for our times? The author brings closer the history of the parish and its spiritual dynamics of life, comes to conclusions which forecast further trends of its development.

DIE KIRCHENGEMEINDE – EIN (UN)GEWÖHNLICHER ORT, UM IN GLAUBEN UND GEMEINSCHAFT ZU WACHSEN, 20 JAHRE KIRCHENGEMEINDE VON MARIA HILFE DER CHRISTEN IN OLSZTYN/ALLENSTEIN

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel entstand anlässlich der Feier zum 20jährigen Bestehen der katholischen Gemeinde in Olsztyn-Likusy/Allenstein-Likusen. Eine von vielen Kirchengemeinden in der Teilkirche, doch unverkennbar und einzigartig wie der lebendige Organismus des Menschen. Kann in dieser Kirchengemeinde die Gegenwart Gottes und seiner Liebe erfahren werden? Ist die Gemeinde auf der Höhe der Zeit? Die Autorin versucht, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, indem sie die Geschichte der Kirchengemeinde und die Intensität ihres geistigen Lebens beleuchtet. Ebenso versucht die Autorin Schlussfolgerungen zu ziehen, die auf den weiteren Entwicklungsweg der Gemeinde in der Zukunft hinweisen. Die Autorin sieht dabei die Kirchenlehre, für die das Wort Gottes Quelle ihrer Reflexionen ist, als Hintergrund.

Remembering Aldo Cenderelli

On December 12, 2011 an event to remember the late Professor Aldo Cenderelli (1937–2009) was held at the University of Milan-Bicocca. The presentation of his so called “scritti minori”¹ served as an occasion for friends, colleagues and loved ones to remember the Maestro’s work and life not only scientifically, but also emotionally and above all, joyfully, as he himself would have wished.

During the first part of the session, presided by Professor Alberto Maffi, Professor Bruno Bosco, Dean of the faculty, reminded the audience of the vital role Prof. Cenderelli had in the organization of the second course of studies in law and in the successive creation of the center of studies of the University Bicocca. Prof. Bosco mentioned in particular the passion and enthusiasm and, at the same time, the mature guide and wisdom with which Prof. Cenderelli coordinated the regulation and structure of the departments of the University, a passion which accompanied Prof. Cenderelli’s activities even after the center was founded, when he took over the function of department coordinator for many years to follow. Prof. Bosco also remembered the respectful and nevertheless affectionate relationship the Professor had with his students, of which we as his scholars continue to have various testimonies and spontaneous memories.

Then Prof. Carlo Augusto Cannata, who was tied to Prof. Cenderelli by a long and profound friendship, rose to speak, sharing some of the defining moments of Prof. Cenderelli’s academic career with the audience, beginning with his time of study at the University of Milan. The two Maestros encountered each other for the first time during the lectures on exegesis of the sources of Roman law held by Prof. Giovanni Pugliese. In this course, characterized by its seminar-like structure, the young Cenderelli, who was a regular attendant, acquired the taste for exegesis which would characterize all of his career from then on. Of Prof. Cenderelli’s career as a student, his colleague would remember the capacity to give exams “like a machine”, almost always conquering the maximum vote as well as his diploma thesis under the guide of Prof. Gaetano Scherillo, who, in the years to follow, was to become his Maestro. And of course Prof. Cannata honored the passionate interest Prof. Cenderelli held not only for the law, but also for philology, becoming ever more evident in many of his works.

¹ A. Cenderelli, *Scritti romanistici*, edited by C. Buzzacchi, Milano 2011.

Next, Prof. Giovanni Negri, who also accounted some moments of the academic journey he shared with Prof. Cenderelli, focused on a topic of particular importance to Prof. Cenderelli which accompanied almost all of his scientific career, the *praedigesta*. Prof. Cenderelli, author of “Digesto e predigesti: riflessioni e ipotesi di ricerca”², already published in 1983, returned to this topic especially in his later years³. We, his scholars, remember the long discussions about some passages of the *c. Deo auctore* and of the *c. Tanta*, in particular regarding the meaning of the expression “*iam paene confusa et dissoluta*” in the first paragraph, the formation, elaboration and refining of parts of the text which were not considered sufficiently before and from which important elements supporting the theory of the existence of a selection of fragments by jurists of the classical period could be derived, traceable back to a collection of *iura* planned by Theodosius II and which later would have been used by justinianean compilers.

The second half of the day was then dedicated to the actual presentation of the collection of the so called “scritti minori” by Prof. Cenderelli. Prof. Chiara Buzzacchi offered a selection of some of the contributions inserted into the collection edited by herself with the collaboration and support of other colleagues and scholars of Prof. Cenderelli. She also recounted some of the most significant milestones of Prof. Cenderelli’s “minor” scientific works, from his first studies on “Il carattere non patrimoniale dell’*actio iniuriarum* e D. 47.10.1.6-7”⁴ to “Le garanzie personali delle obbligazioni per debiti e crediti della eredità giacente (contributi esegetici)”⁵, as well as his fundamental contribution to the research on the jurists *Hermogenianus*⁶ and *Sextus Pedius*⁷, and the encyclopedic entries “*Corpus Iuris Civilis*”⁸ and “Fonti del diritto in diritto romano”⁹. She then turned

² A. Cenderelli, *Digesto e predigesti: riflessioni e ipotesi di ricerca*, Milano 1983.

³ A. Cenderelli, *In tema di Predigesto*, BIDR XXXV–XXXVI (1993–1994) [1997], 533–541 (= *Scritti romanistici*, 421–432); A. Cenderelli, *La compilazione del Digesto: una svista di Triboniano come prova dell’esistenza di un predigesto*, *Iura* LV (2008), 61–91 (= *Scritti romanistici*, 715–747). This topic is also analyzed in A. Cenderelli, B. Biscotti, *Produzione e scienza del diritto: storia di un metodo*, Torino 2005, 131 ff.

⁴ A. Cenderelli, *Il carattere non patrimoniale dell’actio iniuriarum e D. 47.10.1.6-7*, *Iura* XV (1964), 159–167. (= *Scritti romanistici*, 1–10).

⁵ A. Cenderelli, *Le garanzie personali delle obbligazioni per debiti e crediti della eredità giacente (contributi esegetici)*, SDHI XXX (1964), 114–178 (= *Scritti romanistici*, 11–78).

⁶ A. Cenderelli, *Intorno all’epoca di compilazione dei “libri iuris epitomarum” di Ermogeniano*, *Labeo* XIV (1968), 187–201 (= *Scritti romanistici*, 129–146); A. Cenderelli, “*Factum personae operaeve substantia*” (D. 41.1.61), SDHI XXXV (1969), 411–417 (= *Scritti romanistici*, 147–154).

⁷ A. Cenderelli, *Ricerche su Sesto Pedio*, SDHI XLIV (1978), 371–428 (= *Scritti romanistici*, 179–239); A. Cenderelli, Una “*elegantia*” di Sesto Pedio: D. 3.5.5.11–13, in: *Atti del II Seminario Romanistico Gardesano*, 12–14 giugno 1978, Milano 1980, 145–152 (= *Scritti romanistici*, 241–247).

⁸ A. Cenderelli, *Corpus Iuris Civilis*, in: *Digesto*⁴, Torino 1989, 3–25 (= *Scritti romanistici*, 333–357).

⁹ A. Cenderelli, *Fonti del diritto in diritto romano*, in: *Digesto*⁴, Torino 1993, 3–45 (= *Scritti romanistici*, 359–405).

to the Maestro's most recent writings, from his many contributions to the research on the *negotiorum gestio* to his articles on *servitudes* and *locatio*, works that emerged first during his lectures on Roman Law and then on Romanistic Fundamentals of European Law. I was lucky enough to participate in many of these lectures, conforming to a principle beloved by the Professor, according to which the apprehension of any art can be successfully accomplished only if practiced constantly under the guide of a master. I remember the birth of many of the articles written in his last years during the work on his lectures. "Leggi della fisica e buon senso dei giuristi romani"¹⁰ comes to mind or the one on the "C. 3.34.14.1: Giustiniano e l'essiccazione dei frutti"¹¹, and another one dedicated to the topic of "Durata del contratto e necessità del locatore (sulle origini della legislazione vincolistica in tema di locazione abitativa)"¹², as well as "Il valore normativo dei contratti collettivi di lavoro: un precedente secolare nella giurisprudenza"¹³. At the beginning of his lectures, the Professor would distribute copies of the respective titles of the Digest (rigorously without translation) and then proceed to a closer examination of each passage, based on their position within the title in question. His immense ability in conducting exegesis brought him immediately to the focal problem of the single fragment, from which a lively discussion with the students would then arise. From such analysis, Prof. Cenderelli would always develop original interpretational ideas, some of which would lead to further elaboration and then, in some cases, to publications like those mentioned above.

It is, on the other hand, impossible in this context not to remember the occasions in which Prof. Cenderelli exposed to and discussed with us his theory regarding the relationship between the *Res cottidianae* and the *Institutiones* of Gaius, which was then published in his article "Il trattato e il manuale: divagazioni in tema di *Res cottidianae*"¹⁴. Cenderelli arrived at his hypothesis, as the title suggests, and as he clarifies in the introduction, from observing the passage at Italian Universities from the use of textbooks which presented themselves "as true and proper treatises of the topics" to so-called manuals of considerably

¹⁰ A. Cenderelli, *Leggi della fisica e buon senso dei giuristi romani*, in: *Studi in onore di Remo Martini*, I, Milano 2008, 563–577 (= *Scritti romanistici*, 749–763).

¹¹ A. Cenderelli, *Giustiniano e l'essiccazione dei frutti*, in: *Scritti in onore del Professore Generoso Melillo*, I, Napoli 2009, 197–202 (= *Scritti romanistici*, 777–782).

¹² A. Cenderelli, *Durata del contratto e necessità del locatore: sulle origini della legislazione vincolistica in tema di locazione abitativa*, in: *Studi per Giovanni Nicosia*, II, Milano 2007, 337–366 (= *Scritti romanistici*, 681–705).

¹³ A. Cenderelli, *Il valore normativo dei contratti collettivi di lavoro: un precedente secolare nella giurisprudenza*, in: *Fides Humanitas Ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, II, Napoli 2007, 947–953 (= *Scritti romanistici*, 707–713).

¹⁴ A. Cenderelli, *Il trattato e il manuale: divagazioni in tema di "Res cottidianae"*, BIDR CI–CII (1998–99) [2005], 61–132 (= *Scritti romanistici*, 591–680).

reduced volume. Considering that, Cenderelli then went on to ask himself “if in the historical context of Roman jurisprudence, something similar might have happened the moment in which legal scholarship started to transcend the *hortus conclusus* of culturally directed teaching, leaving previously restricted didactic schemes of a passionate few, desiring to apprehend dates and logic mechanisms of Roman legal tradition, to become true and proper schools meaning not anymore places of study and scientific thinking (e.g. the dualism of Sabinians and Proculians), but effective didactic structures with the precisely defined goal of accumulating a set of abilities which would serve as an entrance ticket to a future career as a lawyer, or to be inserted into the hierarchies of the public service and therefore to acquire a qualification somehow comparable to modern University degrees”¹⁵.

Under this assumption, Prof. Cenderelli then proceeds to examine the parts of the *Res cottidianae* found in the Digest, comparing them with the respective text in the Institutions of Gaius. Revealing that “often ... the discourse in the *Institutiones* is leaner and more efficient than that of the *Res cottidianae*, even where they are enriched by examples, details and a more thorough discussion”¹⁶, he comes to the conclusion “that the *Res cottidianae* were written by Gaius in a time before the *Institutiones*”¹⁷, while for the latter he was using his former works and in particular, given that much of it was structured along the lines of the *ius civile*, the treatise dedicated to it the most, i.e. the *Res cottidianae*.

I would like to conclude this homage to Prof. Cenderelli remembering those days on which the Maestro, sitting at his desk at the University, his pipe in his hands, right under a printing of Magritte’s “Ceci n’est pas une pipe” taught us, with untiring passion, and always with a certain note of irony, the most valuable lessons, scientific as well as for life.

Mariagrazia Rizzi
Mediolan (Włochy)

¹⁵ “[...] se, nell’ambito storico dello sviluppo della giurisprudenza romana, possa essere accaduto qualcosa del genere, nel momento in cui l’insegnamento del diritto si trovò ad uscire dall’*hortus conclusus* della predicazione culturale indirizzata, al di fuori di precisi schemi didattici, a pochi appassionati desiderosi di apprendere i dati ed i meccanismi logici della tradizione giuridica romana, per trasferirsi in vere e proprie scuole, intese non più come centri di studio e di meditazione scientifica (penso al dualismo di origine fra Sabiniani e Proculiani), bensì come vere e proprie strutture didattiche, finalizzate all’acquisizione di un cumulo di conoscenze che potesse fungere da biglietto di ingresso per una futura carriera nell’ambito della professione di giurista o dell’inserimento nelle gerarchie dello Stato, e cioè all’acquisizione di una qualifica in qualche modo assimilabile al moderno titolo di studio” (A. Cenderelli, *Il trattato e il manuale*, 63 (= *Scritti romanistici*, 593 f)).

¹⁶ “[...] più volte [...] il discorso delle *Institutiones* è più snello e più efficace di quello delle *Res cottidianae*, anche ove queste risultano più ricche di esempi, di particolari e di approfondimenti” (A. Cenderelli, *Il trattato e il manuale*, 125 (= *Scritti romanistici*, 671)).

¹⁷ “[...] che le *Res cottidianae* siano state scritte da Gaio in epoca antecedente le *Institutiones*” (A. Cenderelli, *Il trattato e il manuale*, 125 (= *Scritti romanistici*, 672)).

XIII Dni Interdyscyplinarne, *Mózg – umysł – dusza. Teologia, filozofia i nauki empiryczne w sporze o adekwatną antropologię* (12–13 listopada 2012)

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 12 i 13 listopada 2012 r. odbyły się XIII Dni Interdyscyplinarne. Głównym ich organizatorem byli pracownicy Katedry Teologii Moralnej i Etyki WT UWM, a współorganizatorami członkowie Association of Bioethicists in Central Europe, Komitetu Nauk Teologicznych PAN, Zakładu Etyki, Bioetyki i Filozofii Przyrody WH UWM w Olsztynie, Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej WT UAM w Poznaniu, Katedry Bioetyki i Etyki Społecznej WT UO w Opolu oraz Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UPJPII w Krakowie. Celem spotkania było podjęcie refleksji nad naturą człowieka w obliczu różnych prób redukcyjnego ujęcia osoby ludzkiej. Obrady były podzielone na trzy zasadnicze części: sesje plenarne, prace w grupach językowych (polskich i angielsko-niemieckiej) oraz dyskusje panelowe.

W pierwszym dniu konferencji, po słowach powitania dziekana WT UWM ks. prof. Piotra Duksy oraz abp. Wojciecha Ziemby, w problematykę obrad wprowadził główny ich organizator ks. prof. Marian Machinek. Następnie rozpoczęła się pierwsza seria wykładów. Prof. Marek Harat (WSK, Bydgoszcz) w swoim wystąpieniu *Neuromodulacja – możliwości wpływania na funkcje mózgu* zaprezentował sposoby leczenia za pomocą elektrycznej stymulacji pnia mózgu objawów niektórych chorób (zaburzenia ruchu, depresje, zaburzenia obsesyjno-kompulsywne, otyłość, uzależnienia od heroiny i alkoholu, agresja) oraz przedstawił normy moralne związane z powyższą metodą. Na mózg i jego różne funkcje jako niewystarczające warunki człowieczeństwa zwrócił uwagę prof. Wojciech Maksymowicz (UWM, Olsztyn) w referacie *Mózg – biologiczna podstawa człowieczeństwa*. Omówił też różne sposoby ingerencji w działanie mózgu. Podkreślił ponadto, że do bycia człowiekiem wydają się być niezbędne jeszcze inne struktury (dusza, umysł). S. prof. Barbara Chyrowicz (KUL, Lublin) w wykładzie pt. *Neuroetyka – wyzwanie XXI wieku?* zaprezentowała nową gałąź etyki, której powstanie związane jest z rozwojem nauk szczegółowych dotyczących funkcjonowania ludzkiego umysłu. Jej przedmiotem zainteresowania są normy etyczne, jakie winny być przestrzegane w badaniach układu nerwowego człowieka (etyka neuronauki) lub problem determinacji norm przez struktury nerwowe (neuronauka etyki).

W drugiej części sesji plenarnej jako pierwszy zabrał głos ks. dr Andrzej Jastrzębski (Angelicum, Rzym), który skoncentrował się w swoim wystąpieniu *Ograniczenia badań neuroobrazowych mózgu na nowoczesnych metodach*

obrazowania pracy mózgu (tomografia i rezonans), ukazaniu ich zalet i wad oraz założeń filozoficznych. Przedstawieniem poglądów kilkunastu filozofów dotyczących słabych stron badań Libeta w kontekście dyskusji między zwolennikami monizmu i dualizmu psychofizycznego zajął się dr Przemysław Strzyżyński (UAM, Poznań) w swoim wykładzie *Krytyka doświadczenia B. Libeta – analiza argumentacji w wybranych publikacjach z okresu 2000–1012*. Natomiast dr hab. Przemysław Gut (KUL, Lublin) w prelekcji *Neurofilozofia o wolnej woli i moralnej odpowiedzialności* omówił zasadnicze trudności kierowane przez przedstawicieli neurofilozofii przeciwko tradycyjnej koncepcji wolnej woli i moralnej odpowiedzialności, której istotnymi elementami są tezy o istnieniu władzy wolnej woli, braku pełnej determinacji przyczynowej oraz swobodnym wyborze działań przez człowieka.

W ramach pracy pierwszej grupy polskojęzycznej prof. Krzysztof Kościuszko (UWM, Olsztyn) w referacie *O transcendentalizmie oddziaływań zwrotnych* zaproponował nową wersję transcendentalizmu uwzględniającą współczesny stan nauki, filozofii i stanowiska niektórych myślicieli. Natomiast dr Piotr Markiewicz (UWM, Olsztyn) w odczycie *Homo neuropsychologicus. O znaczeniu utajonych procesów mentalnych* przeprowadził analizę relacji między procesami świadomymi i utajonymi oraz zaproponował eksplikację znaczenia tych ostatnich. Zasadniczym celem wystąpienia dr. Marka Olejniczaka (GUM, Gdańsk) *Skąd wiemy, że człowiek nie jest zwierzęciem? Antropologiczne założenia bioetyki* było wykazanie, że bez adekwatnej antropologii filozoficznej, tzn. uwzględniającej wszelkie fenomeny natury (cielesne, psychiczne i duchowe) niemożliwe jest uprawianie bioetyki jako nauki normatywnej. Dr Jarosław Babiński (UKSW, Warszawa) w wykładzie *Antropologia adekwatna jako współczesna teologiczna próba interpretacji człowieka* przypomniał poglądy Jana Pawła II na temat człowieka odwołujące się do paradygmatu personalistycznego i chrystologicznego. Ukazaniem pierwotności osoby jako rzeczywistości cielesno-duchowej, substancjalnej i mającej sens ponadhistoryczny, której istotę stanowi duchowość, wolność i inteligencja zajęła się mgr Katarzyna Głownia (UAM, Poznań) w przedłożeniu *Personalizm chrześcijański jako podstawa integralnego spojrzenia na osobę i jej struktury*. Dr Jarosław Sak (UM, Lublin) w referacie *Antropologiczne i aksjologiczne wymiary choroby we współczesnej filozofii medycyny* uświadomił słuchaczom zależność kategorii choroby od określonych założeń w zakresie teorii człowieka, epistemologii i aksjologii. Na interesujące zagadnienie relacji między religijnością i zdrowiem zwrócił uwagę dr Jakub Pawlikowski (UM, Lublin) w prelekcji *W zdrowym ciele zdrowy duch? O problemach metodologicznych w badaniach nad związkiem pomiędzy zdrowiem a religijnością*. Zajął się on

także kwestiami dotyczącymi definiowania pojęć religijności i duchowości, metodami ich pomiarów oraz wnioskowaniem przyczynowo-skutkowym pomiędzy religijnością a zdrowiem. Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (UKSW, Warszawa) w wystąpieniu *Czy jesteśmy skazani na płęć? Kilka refleksji na podstawie antropologii Ojców Kościoła* podjęła zagadnienie tożsamości płciowej, które omawiane jest przez Ojców Kościoła w kontekście natury ludzkiej, protologii i eschatologii. Mgr Andrzej Gorlewski (UAM, Poznań) w odczycie *Sens „istnienia” duszy w zracjonalizowanej rzeczywistości współczesnego człowieka* zwrócił uwagę na współczesną marginalizację znaczenia duszy w strukturze człowieka w perspektywie nowożytnego racjonalizmu oraz konfliktu: transcendencja człowieka – rozum – dusza.

W ramach pracy drugiej polskiej grupy językowej dr Marta Przyszychowska (UKSW, Warszawa) w referacie *Ojcowie Greccy o tym, kto naprawdę jest człowiekiem – na przykładzie nauczania Grzegorza z Nyssy* ukazała istotę człowieka polegającą na jedności z Bogiem, a także zwróciła uwagę na problem osobowości zbiorowej, płciowości, materialności duszy, dualizmu oraz relacji między naturą i łaską w myśli jednego z najwybitniejszych Ojców Kapadockich. Kolejną próbę reinterpretacji myśli Arystotelesa ukazała dr Maria Urbańska-Bożek (SWPS, Sopot) w wystąpieniu *Metafizyka duszy i umysłu – próba reinterpretacji psychologii Arystotelesa inspirowana koncepcją intelektu w filozofii Aleksandra Boniniego*, który z jednej strony przejął zasadnicze kategorie Stagiryty (m.in. dusza, forma, intelekt), z drugiej natomiast dokonał ich modyfikacji (m.in. woluntaryzm). Kwestię interakcji między fenomenologią i nauką podjął dr hab. Andrzej Kapusta (UMCS, Lublin) w wykładzie *Kognitywistyka i fenomenologia: o wzajemnym produktywnym oświeceniu*, w którym po dokonaniu bliższej charakterystyki obu dziedzin zwrócił uwagę na konieczność interakcji między nimi prowadzącej do wzajemnych reinterpretacji. Mgr Franciszek Szpinda (KUL, Lublin) w referacie *Dusza nieśmiertelna a współczesna kosmologia: konflikt czy złudzenie?* skoncentrował się na zagadnieniu duszy w kontekście rzekomego konfliktu między nauką a religią oraz w perspektywie pojęcia człowieka i jego odniesienia do wieczności. Główne założenia antropologii Tomasza z Akwinu, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii relacji między duszą, jej władzami i ciałem oraz tło teologiczne tejże koncepcji zaprezentował o. dr Michał Mrozek (IT, Warszawa) w wystąpieniu *Jak św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia relację między mózgiem, umysłem i duszą? Próba odpowiedzi na podstawie antropologii św. Tomasza zawartej w Traktacie o człowieku (Summa Theologiae I, q. 75-102)*. Na tle problematyki sądów mądrościowych i moralnych ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz (UMK, Toruń) ukazał pojęcie głupoty jako braku prawego ukierunkowania oraz mechanizm jej powstania w odczycie *Czy głupota*

jest moralna? Uwagi na temat braków w procesie dojrzewania do pełni mądrości poczynione na kanwie kwestii *De stultitia* św. Tomasza z Akwinu. Istotny problem oceny stanu świadomości u chorych oraz ich status po przebytym uszkodzeniu mózgu i związanymi z nim dylematami moralnymi podjął dr Jacek Maria Norkowski OP (Angelicum, Rzym) w referacie *Możliwości oceny stanu świadomości u chorych z uszkodzeniem mózgu we współczesnej praktyce klinicznej i jej konsekwencje etyczne*. Natomiast dr Agnieszka Biegalska (UWM, Olsztyn) w wystąpieniu *Wola i wolność w myśli Williama Jamesa* zajęła się kwestią multidyscyplinarnego ujęcia woli w filozofii amerykańskiego pragmatysty, u którego stoi ona u podstaw jedności bytowej, poznania, organizowania ludzkiej świadomości oraz kształtowania każdego typu doświadczenia ludzkiego.

Pierwsze wystąpienie w angielsko-niemieckiej grupie językowej dotyczyło zagadnienia związku duszy z ciałem i różnych prób jego rozwiązania w religijnej myśli Platona, metafizycznej filozofii Arystotelesa oraz agnostycznym podejściu do tej kwestii Augustyna z Hippony, czego dokonał ks. prof. Stanisław Bafia (UWM, Olsztyn) w referacie *Leib, Seele und ihr gegenseitiges Verhältnis (Plato, Aristoteles, Augustinus)*. Kwestię istnienia i charakteru prawa naturalnego, jego stosunku do praw biologii oraz niebezpieczeństwa związanej z tym redukcji naturalistycznej podjął ks. dr hab. Tomasz Kraj (UPJPII, Kraków) w wystąpieniu *What is common between natural law and biology? Normative significance of biological principles*. Zwrócił on ponadto uwagę na kwestię moralnego zobowiązania prawidłowości biologicznych. Ks. prof. Ștefan Iloaie (Babeș Bolyai University, Cluj-Napoca/Romania) w wykładzie *The descent of mind into the heart. "The prayer of the heart" in the Eastern Christian Tradition or the meeting of man with God through the profound relationship between reason and heart*, wychodząc od tzw. modlitwy serca, zaproponował odkrycie zapomnianej relacji między rozumem i sercem polegającej na rezygnacji z dominacji tego pierwszego i skoncentrowanie się na poznaniu Boga i człowieka nie tyle za pomocą idei, ale raczej na bazie bezpośredniego doświadczenia o charakterze emocjonalnym. Mgr Ioan Beldean (BBU Cluj-Napoca/Romania) w odczycie *Theological reflections on anthropogenetical claims. Does genetics change theology?* podjął kwestię wpływu genetyki na teologię oraz zagadnienie ewentualnej komplementarności obu tych ujęć. Powołując się na *Manifest jedenastu wiodących neuronaukowców* ks. prof. Marian Machinek (UWM, Olsztyn) w prelekcji *Der Streit um den Menschen im Hintergrund der Errungenschaften der Neurowissenschaften* zwrócił uwagę na zawartą w nim naturalistyczną koncepcję człowieka jako wynik ewolucji oraz na problem kompetencji nauk przyrodniczych, które nie tylko badają materialne fakty, ale także formułują

hipotezy natury filozoficznej. Mgr Maria Nowina Konopka (UKSW, Warszawa) w odczycie *Nanotechnology and the meaning of man. Facts – Controversies – Perspectives* ukazała konsekwencje rozwoju nanotechnologii w wielu obszarach nauki i techniki oraz związane z nim zagrożenia natury moralnej i prawnej. Kolejną próbę reinterpretacji metafizyki Tomasza z Akwinu podjął mgr Mateusz Jarmużewski (Katholieke Universiteit Leuven/Belgium) w referacie *Thomas Aquinas' view on animal-human bound. Ontological and ethical consequences*, w którym ukazał jej zgodność z paradygmatem ewolucjonizmu oraz wynikające z takiego podejścia konsekwencje etyczne.

Sesję plenarną w drugim dniu konferencji otworzył wykład *Co pozostaje z człowieka po neurorewolucji?* prof. Krzysztofa Wieczorka (UŚ, Katowice), który podjął zagadnienie wolności człowieka oraz doświadczenia wartości w kontekście sporu między naturalistycznym redukcjonizmem a integralną wizją osoby. Następnie prof. Matthias Beck (Universität Wien) w prelekcji *Das Leib-Seele-Problem in seiner geschichtlichen Entwicklung und seine Relevanz für aktuelle Fragen der Neurowissenschaften* omówił szczegóły średniowiecznego i nowożytnego obrazu świata i człowieka, związane z nim różne koncepcje materii i ducha oraz współczesny naturalizm w ujęciu obu tych rzeczywistości. Różne modele antropologii (monistyczną, dualistyczną i trychotomiczną) w kontekście pism Pawła Apostoła przedstawił ks. dr hab. Andrzej Muszala (UPJPII, Kraków) w odczycie *Koncepcja człowieka według św. Pawła i jej implikacje dla bioetyki*. Opowiadając się po stronie ontologicznego monizmu ukazał on jego konsekwencje na terenie bioetyki w kwestii animacji, śmierci czy też natury cielesności. Prof. Józef Dębowski (UWM, Olsztyn) w referacie *Antropologia filozoficzna – inspiracje ingardenowskie dla współczesnych dyskusji z neuronaukami* podjął istotny problem tożsamości człowieka i natury ludzkiej jaźni. Podkreślił, że egzystencjalno- i formalnoontologiczne ustalenia Ingardena oraz zaproponowany przez niego katalog kategorii są dobrą pomocą w rozstrzygnięciu powyższego zagadnienia. Ostatnim prelegentem był ks. prof. Michał Drożdż (UPJP II, Kraków), który w wykładzie *Spór o człowieka – antropologia integralna wobec redukcjonizmu* zaprezentował projekt antropologii integralnej opartej na personalizmie Karola Wojtyły jako alternatywę wobec koncepcji człowieka wywodzących się z nurtów o proveniencji postmodernistycznej i naturalistycznej.

Bogactwo treści zawartej w referatach oraz dynamika dyskusji podczas XIII Dni Interdyscyplinarnych pokazały, jak ważną kwestią jest wypracowanie adekwatnej koncepcji człowieka i jak wiele jeszcze problemów domaga się podjęcia i znalezienia właściwego rozwiązania. Niewątpliwą zaletą konferencji była próba spojrzenia na ludzką kondycję ontyczną z punktu widzenia wielu dyscyplin naukowych (medycyny, fizyki, biologii, filozofii, teologii) oraz zainicjowanie dialogu

między ich przedstawicielami. Może warto, aby ogłód omówionych tu kwestii przyczynił się do konsolidacji wysiłków zmierzających do integralnej wizji człowieka ważnej w obliczu coraz to nowych wyzwań moralnych.

ks. Karol Jasiński
Olsztyn

Pięćsetlecie urodzin Marcina Kromera

Marcin Kromer urodził się w roku 1512 w Bieczu, w mieście położonym na południowy zachód od Rzeszowa. Nie znamyiennej daty jego urodzin. Przy-
puszczamy, że przyszedł na świat w dniu swego patrona – św. Marcina, którego wspomnienie Kościół obchodzi 11 listopada¹.

Marcin Kromer pochodził ze spolonizowanej rodziny mieszczańskiej o niemieckich korzeniach. Kształcił się w Krakowie, a później w Padwie i w Bolonii, gdzie zdobył doktorat w zakresie prawa kanonicznego i rzymskiego. Po powrocie ze studiów pracował w kancelarii króla Zygmunta Starego i jego następcy Zygmunta Augusta. Od 1569 r. rządził diecezją warmińską jako jej administrator, a później koadiutor kard. Stanisława Hozjusza biskupa warmińskiego. Po śmierci Hozjusza, w 1579 r. Kromer został biskupem warmińskim. Zmarł w 1589 r. w Lidzbarku Warmińskim. Został pochowany w katedrze fromborskiej. Nie potrafimy dziś wskazać miejsca jego pochówku.

Marcin Kromer zasłużył się jako historiograf, polemista katolicki, autor mów na sejmach i synodach krajowych, prawodawca i mecenas².

W związku z pięćsetną rocznicą urodzin M. Kromera odbyło się w Lidzbarku Warmińskim (19 września 2012 r.) i w Olsztynie (20 września 2012 r.) seminarium naukowe poświęcone osobie i działalności tego wybitnego biskupa. Obchody rocznicowe inspirował następca w urzędzie bpa Marcina Kromera dr Wojciech Ziemia, arcybiskup metropolita warmiński.

Organizatorami sesji naukowej byli: prof. dr hab. Stanisław Achremczyk – dyrektor Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciech Kętrzyńskiego w Olsztynie,

¹ A. Szorc, *Marcin Kromer*, w: S. Achremczyk (red.), *Poczet Biskupów Warmińskich*, Olsztyn 2008, s. 169–182.

² Zob. M. Kromer, *Mowa na pogrzebie Zygmunta I oraz o Pochodzeniu i o dziejach Polaków księgi XXIX i XXX*, wstęp, przekład i opracowanie J. Starnawski, Olsztyn 1982; M. Kromer, *Historija prawdziwa o przygodzie żalosnej księżęcia finlandzkiego Jana i królowny polskiej Katarzyny*, oprac. J. Małek, wyd. II poprawione i uzupełnione, Olsztyn 1983; M. Kromer, *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, przekład S. Kazikowski, wstęp i opracowanie R. Marchwiński, Olsztyn 1984; K. Kromer, *Rozmowy Dworzanina z Mnichem (1551–54)*, wydał J. Łoś, Kraków 1915.

ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko – dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM w Olsztynie oraz biskup Jacek Jezierski – prepozyt Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku. Pierwsza część sesji odbyła się w wielkim refektarzu dawnego zamku biskupów w Lidzbarku Warmińskim. Obecnie zamek jest we władaniu Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie. Uczestników sesji, a wśród nich arcybiskupa warmińskiego, starostę bartoszyckiego, burmistrza Lidzbarka, przedstawicieli Kapituły Kolegiackiej w Lidzbarku Warmińskim, ludzi kultury i młodzież licealną przywitał wicestarosta powiatu lidzbarskiego Jarosław Kogut.

Wysłuchano następujących wykładów: ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko (UWM) – *Duchowieństwo katolickie w diecezji warmińskiej w okresie rządów biskupa Marcina Kromera*; bp Jacek Jezierski – *Przedmiot sporu z luteranami w „Rozmowie dworzanina z mnichem” Marcina Kromera*; prof. dr hab. Stanisław Achremczyk (OBN) – *Indygena bez indygenatu*; dr Danuta Bogdan (OBN) – *Działalność prawodawcza Marcina Kromera na Warmii*; mgr Andrzej Rzempołuch (Muzeum Warmii i Mazur) – *Artystyczne fundacje Marcina Kromera na Warmii*.

W sesji wzięli również udział, jako goście, witani serdecznie, wiceburmistrz Biecha oraz przewodniczący Rady Miasta tegoż grodu³. Przywieźli oni ze sobą krótki amatorski film opowiadający o Bieczu i o miejscach związanych z Marcinem Kromerem. Uczestnicy seminarium obejrzeni ten obraz z zaciekawieniem.

Druga część seminarium poświęconego Marcinowi Kromerowi odbyła się w Olsztynie, w dawnym zamku Kapituły Warmińskiej, którym obecnie zarządza również Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie, kierowane przez dyrektora Janusza Cygańskiego. Posiedzenie odbyło się w dawnej kaplicy zamkowej zwanej kromerowską. Wysłuchano następujących przedłożeń: dr hab. Agnieszka Dziuba (KUL) – *Warsztat historiograficzny Kromera. Refleksje nad opisem kłęski bukowińskiej z „De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX”*; mgr Zofia Kupińska-Janiec (KUL) – *Epicki sposób kreowania narracji w „De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX” Marcina Kromera*; ks. prof. dr hab. Władysław Nowak (UWM) – *Marcin Kromer jako liturgista warmiński i jego wpływ na reformę liturgiczną w Polsce po Soborze Trydenckim*; s. dr hab. Ambrozja Kalinowska, prof. UWM – *Korespondencja Stanisława Hozjusza z Marcinem Kromerem*; dr Irena Makarczyk (UWM) – *Kromeriana w spuściźnie ks. prof. Alojzego Szorca*; dr Aleksander Małecki (UAM w Poznaniu) – *Recepcja dzieł Marcina Kromera*.

Po wykładach odbyła się krótka dyskusja, podczas której przypomniano, że w Olsztynie odbyło się sympozjum kromeriańskie w 1989 r.⁴ W zbiorach Archi-

³ Zob. *Marcin Kromer w 500 rocznicę urodzin*, Biecz 2012.

⁴ Zob. *Studia Warmińskie* 26 (1994).

wum Państwowego w Olsztynie znajdują się dokumenty z czasu rządów na Warmii biskupa Kromera dotyczące Ornety oraz Dobrego Miasta.

Każdy segment twórczości i działalności biskupa Marcina Kromera wymaga dalszych badań i publikacji. Potrzebne jest także krytyczne wydanie jego dzieł i korespondencji.

bp Jacek Jezierski
Olsztyn

Sprawozdanie z V konferencji naukowej z serii „Aktualne problemy wymiaru sprawiedliwości” na temat „Środki prawne kreowania wizerunku sądów w społeczeństwie”, Lublin, 4 grudnia 2012 r.

„Środki prawne kreowania wizerunku sądów w społeczeństwie” – wokół tak sformułowanego tematu debatowali uczestnicy konferencji naukowej zorganizowanej w Lublinie przez Katedrę Postępowania Cywilnego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej KUL we współpracy z Krajową Szkołą Sądownictwa i Prokuratury.

Piąta już konferencja z serii „Aktualne problemy wymiaru sprawiedliwości” dotyczyła istotnego dla funkcjonowania władzy sądowniczej zagadnienia, jakim jest kreowanie wizerunku sądów i sędziów.

Konferencja zgromadziła bardzo wielu uczestników, przedstawicieli różnych ośrodków naukowych, prawników, socjologów, dziennikarzy, sędziów, rzeczników prasowych sądów oraz liczną reprezentację studentów.

Uczestnicy konferencji rozważali czy obecny wizerunek sądów i sędziów jest wystarczająco dobry, czy też wymaga poprawy? Czy istnieją przepisy prawa, które nakładają obowiązki na sądy i sędziów dotyczące kreowania ich wizerunku w społeczeństwie oraz czy regulacje te są właściwe i kreują adekwatne sposoby ochrony prawnej wizerunku sądów. Starali się udzielić odpowiedzi na pytanie, czy prawny obowiązek ochrony dobrego wizerunku instytucji państwa demokratycznego, w tym sądów, ma szeroko pojęta prasa oraz na ile ochrona tegoż dobrego wizerunku może stanowić granicę prawa do krytyki instytucji państwowych.

Obrady podzielono na dwie sesje oraz panel dyskusyjny „Praktyka kreowania wizerunku sądów”, w którym głos zabrali rzecznicy prasowi Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Lublinie – SNSA Marek Zalewski oraz Sądu Okręgowego w Lublinie – SSO Artur Ozimek, a także red. TVP Anna Kurzepa i prof. Jacek Dąbała z Wydziału Nauk Społecznych KUL.

Refleksją na temat aktualnego wizerunku sądów w społeczeństwie w kontekście medialnych raportów i sondaży były referaty dr Moniki Torczyńskiej *Iustitia civitatis fundamentum – społeczne obrazy wymiaru sprawiedliwości* oraz mgr Marii Kołtunowskiej *Obraz wymiaru sprawiedliwości w telewizyjnym serwisie informacyjnym TVP1 „Wiadomości” w latach 2008–2012*. Niezwykle wymowna w swej treści była również prezentacja przygotowana przez doktorantów dr hab. Joanny Misztal-Koneckiej. Prezentacja ukazywała obraz władzy sądowniczej obecny w mediach w ostatnim roku, a w szczególności po wydarzeniach związanych z „Amber Gold”.

Z przedstawionych referatów, jak i prezentacji wyłaniał się nie najlepszy wizerunek sądów i sędziów, pokazywanych zasadniczo w kontekście afer czy też „wpadek”, których sprawcami, bądź głównymi aktorami, mieli być właśnie sędziowie.

Niezwykle ciekawe były rozważania dotyczące obowiązku poszanowania władzy sądowniczej. Dr hab. Joanna Misztal-Konecka w referacie *Szacunek dla sądów – należy czy zasłużony? Rozważania nad obowiązkiem poszanowania władzy sądowniczej w dwóch orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawach polskich*, słusznie uznała w konkluzji wystąpienia, że autorytet wymiaru sprawiedliwości może być chroniony sankcjami karnymi i cywilnymi, a szacunek dla sądów jest należy.

Kolejni prelegenci rozważali kwestię etosu w retoryce (dr Maria J. Gondek *Etos w retoryce a problem kreowania wizerunku*), przymiotu nieskazitelnosci sędziego (dr Joanna Bodio *Nieskazitelnosc charakteru jako kwalifikacja zawodowa sędziego*) oraz istnienia normatywnie sformułowanego obowiązku sędziów w postaci kreowania swojego wizerunku (dr Anna Korzeniewska-Lasota *Kreowanie swojego wizerunku – prawo czy obowiązek sędziego?*).

Godne uwagi były też spostrzeżenia referentów dotyczące niektórych przesłanek kształtowania wizerunku sędziów i sądów w społeczeństwie. Wpływowi szeroko pojętej procedury postępowania na postrzeganie sądów poświęcone były wystąpienia prof. Krzysztofa Knoppka *Kreowanie pozytywnego wizerunku sądów w oparciu o przepisy postępowania cywilnego* oraz mgr. Macieja Andrzejewskiego *Obywatel w kolejce po sprawiedliwość – oczekiwania pod adresem nowelizacji postępowania karnego*.

Podczas konferencji rozważano też wpływ na postrzeganie sądów takich przesłanek, jak informatyzacja (dr Edyta Gapska *Upowszechnienie elektronicznej informacji o działalności sądów a społeczny obraz wymiaru sprawiedliwości*, dr Piotr Telusiewicz *Orzeczenia i pisma procesowe doręczane pozwaniemu w EPU jako element kreowania wizerunku sądów w społeczeństwie*), realizacja prawa do sądu (mgr Katarzyna Grzelak-Bach *Sądownictwo admini-*

*stracyjne – odbiór społeczny realizacji prawa do sądu), rozpoznanie sprawy w rozsądnym terminie (dr Jarosław Szczechowicz *Wpływ skargi na naruszenie prawa strony do rozpoznania sprawy cywilnej w rozsądnym terminie na wizerunek sądu*) oraz jawność rozprawy sądowej (dr Krystyna Szczechowicz, dr Robert Dziembowski *Prawne gwarancje dostępu mediów do rozprawy sądowej a sprawozdawczość prasowa*).*

Wystąpienia prelegentów, jak i informacje przekazane przez rzeczników prasowych sądów, stały się asumptem do ożywionej dyskusji, w której podkreślono wagę dbałości, przez sądy i każdego sędziego z osobna, o pozytywny wizerunek władzy sądowniczej.

Konferencja była niezwykle ważnym głosem w toczonej coraz częściej dyskusji nad szeroko pojętym statusem władzy sądowniczej, a zwieńczeniem tegoż cennego spotkania naukowego będzie publikacja pokonferencyjna.

Anna Korzeniewska-Lasota
Olsztyn

***Enhancing Human Capacities*, (red.) J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, ss. 557.**

Książka *Enhancing Human Capacities*¹ jest zbiorem trzydziestu siedmiu artykułów, których autorami są uczeni z Europy i Ameryki Północnej. Publikacja została wydana pod redakcją Juliana Savulescu, Ruuda der Meulen oraz Guya Kahane.

Artykuły recenzowanej publikacji zostały podzielone tematycznie i zebrane w siedmiu rozdziałach: „Key Concepts and Questions” (Kluczowe pojęcia i pytania); „Cognitive Enhancement” (Doskonalenie kognitywne); „Mood Enhancemant” (Doskonalenie nastroju); „Physical Enhancemant” (Doskonalenie sfery fizycznej); „Lifespan Extention” (Przedłużanie życia); „Moral Enhancemant” (Doskonalenie moralne); „General Policy” (Powszechna polityka).

W rozdziale pierwszym autorzy skoncentrowali się na próbie wyjaśnienia ogólnych zagadnień związanych z doskonaleniem natury ludzkiej. Wiodącą rolę odgrywa tu debata na temat koncepcji *enhancement*. Uczeni próbują określić, czy termin *enhancement* ma charakter deskryptywny czy też normatywny. W tej części książki znajdujemy również dyskusję skupiającą się wokół takich pojęć, jak: *natura*, *autonomia* oraz *ewolucja*.

W rozdziale drugim poruszono kwestie związane z doskonaleniem ludzkich zdolności: inteligencji, pamięci i koncentracji. Współczesne badania pokazują, że w niedalekiej przyszłości, dzięki genetycznym i neurofarmakologicznym manipulacjom będą możliwe modyfikacje mózgu. Na podstawie artykułów składających się na ten rozdział czytelnik może prześledzić jak postępy naukowe przyczyniły się do rozwoju w zakresie doskonalenia kognitywnego. Autorzy tekstów analizują także w tym miejscu możliwe korzyści, jakie wiążą się z ingerencjami w strukturę samego mózgu, i próbują ocenić zagrożenia, jakie niesie to zjawisko.

W rozdziale trzecim autorzy koncentrują się wokół doskonalenia sfery nastroju. Powszechnie stosowany lek – Prozak, a także inne leki antydepresyjne są dobrze znane jako te, które wpływają na zmiany emocjonalne człowieka. Czy takie leki nie okradają ludzi z autentyczności? Czy doskonalenie nastroju jest

¹ J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancemant*, Oxford 2011. Słowo *enhancement* rozumiem jako doskonalenie, gdyż najlepiej, moim zdaniem, oddaje to, o co chodzi w kwestii ingerencji w ludzką naturę oraz próbę jej przekształcania.

dobrze czy źle? To niektóre z pytań stawianych przez naukowców. Znaczną część tego rozdziału zajmuje dyskurs na temat: terapia–doskonalenie².

Radykalne formy fizycznego doskonalenia natury ludzkiej (co jest przedmiotem artykułów czwartego rozdziału), pozwalają ludziom modyfikować zdolności fizyczne, a przez to stają się skrajnie kontrowersyjne, głównie jeśli odniesiemy te kwestie do sportowców. Choć pewne formy doskonalenia w sporcie zostały zakazane, niewykluczone, że wielu sportowców w dalszym ciągu korzysta z tego typu modyfikacji. Czy zakaz dopingu w sporcie jest usprawiedliwiony? Czy doping nie jest oszukiwaniem? Czy doskonalenie sfery fizycznej nie łamie etosu sportowca³?

Refleksje o nieśmiertelności zawsze były kluczowym zagadnieniem filozofii. Nie mogło ich zatem zabraknąć także w tej publikacji. Rozdział piąty to interesująca debata na temat przedłużania ludzkiego życia. Wielu demografów, epidemiologów i biologów zauważyło, że na przestrzeni wieków, średnia długość życia ludzkiego wydłużyła się prawie trzykrotnie⁴. Współcześnie prowadzone badania zmierzają w kierunku wyeliminowania, spowolnienia bądź też całkowitego zatrzymania procesu starzenia. Czy przetrwa nasza tożsamość, jeśli będziemy żyli znacznie dłużej, nawet setki lat? A jeśli nasza tożsamość nie przetrwa, to jaką korzyść nam przyniesie przedłużanie życia? Czy długie życie nie doprowadzi nas – jak twierdzi Bernard Williams – do nieznosnej nudy⁵? Autorzy tego rozdziału pytają nie tylko o długość życia, ale także o jego wartość i sens.

W rozdziale szóstym autorzy skupili się na dyskusji dotyczącej możliwości doskonalenia ludzkiej moralności. Podjęto próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy farmakologicznie wywołane zmiany w obszarze ludzkiego altruizmu będą odzwierciedlały autentyczne moralne zachowania, czy też staną się sztuczną imitacją prawdziwej moralności? W ostatnim rozdziale (siódmym) podjęto temat prawnych i politycznych rozwiązań w kwestii doskonalenia ludzkich możliwości w Stanach Zjednoczonych i Europie.

Podsumowując, należałoby zaznaczyć, że recenzowana książka jest pierwszym na świecie przeglądem najnowszych badań w dziedzinie doskonalenia natury ludzkiej. W każdym z rozdziałów zaprezentowano szeroki zakres analiz oraz ukaza-

² Próbe dystynkcji terminów: *therapy* i *enhancement* można znaleźć w różnych publikacjach, np.: L. Kass (red.), *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics*, New York 2003; A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford 2011; T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków 2010.

³ C. Tamburrini, *Enhanced Bodies*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011, s. 283–284.

⁴ G. Barazzetti, *Looking for the fountain of youth. Scientific, ethical, and social issues in the extension of human lifespan*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing human capacities*, Oxford 2011, s. 335.

⁵ L. Temkin, *Is living longer living better?*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing human capacities*, Oxford 2011, s. 356–361.

no perspektywy przyszłego doskonalenia ludzkich możliwości. W prowadzonej dyskusji odniesiono się do podstawowych pojęć filozoficznych i poddano analizie etyczne, społeczne i polityczne implikacje wynikające z doskonalenia gatunku *Homo sapiens*. Przedstawiono także stan badań w biologii, neuronauce oraz biomedycynie.

Książka *Enhancing Human Capacities* jest rzeczywiście cenna, bowiem czytelnik znajdzie tam istotne wątki dotyczące głównych form ludzkiego doskonalenia: kognitywnego, emocjonalnego, fizycznego, moralnego, przedłużania życia wraz z etycznymi pytaniami o moralną dopuszczalność ingerencji w ludzką naturę. Pomimo wieloaspektowego spojrzenia na problem doskonalenia istot ludzkich, zauważalne są także pewne uchybienia. Wydaje się, że znacznym zubożeniem publikacji jest wąskie pojmowanie ludzkiej natury, które ogranicza się do nowożytnego i współczesnego jej rozumienia. Większość autorów pojmuje naturę jako sferę czysto biologiczną, która, podlegając prawom ewolucji, nieustannie się zmienia. Takie rozumienie natury musi prowadzić do rozwiązań naturalistycznych, a więc do wyeliminowania jej normatywnego charakteru na rzecz przyjęcia charakteru deskryptywnego. Niewykluczone, że taka koncepcja natury otwiera „okno” dla wszelkich biomedycznych manipulacji. Jeśliby przyjąć, że natura nie miałaby charakteru normatywnego, podlegałaby ciągłej ewolucji (nie ma czynnika stałego), wówczas nic nie stałoby na przeszkodzie, aby naukowcy spełniali użyteczne plany transhumanistów.

Powyższa koncepcja natury pociąga za sobą również redukcjonizm antropologiczny, który traktuje człowieka jako substrat technologicznych eksperymentów, pomijając przy tym jego podmiotowy charakter. Postrzeganie człowieka jako środka do celu (w tym wypadku celem jest nieterapeutyczne doskonalenie ludzkiej natury), a nie jako celu samego w sobie, musi ostatecznie prowadzić do zanegowania człowieka jako osoby, czyli do depersonalizacji.

Pomimo zarzutów, o których wspominałem wyżej, wkład autorów w rozwój nauk humanistycznych jest ogromny. Na świecie nie pojawiła się do tej pory żadna inna publikacja, która zawierałaby systematyzację filozoficznych, medycznych, biologicznych, społecznych, politycznych i innych aspektów odnoszących się do doskonalenia ludzkiej natury. Książka przeznaczona jest głównie dla naukowców zajmujących się biomedycyną oraz dla filozofów (szczególnie etyków), a także, jak sądzę, dla wszystkich tych, którzy interesują się zagadnieniem transhumanizmu. Szkoda, że książka ta nie doczekała się jeszcze tłumaczenia na język polski. Niemniej jednak wysokie walory naukowe książki *Enhancing Human Capacities* czynią ją atrakcyjną i godną polecenia.

ks. Marcin Ferdynus
Lublin

Ks. Tomasz Pocałujko, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici*, Roma 2011, ss. 358.

Recenzowana monografia ks. Tomasza Pocałujko pt. *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici* (Zapobieganie nieważności małżeństwa w przygotowaniu i dopuszczeniu do ślubu z uwzględnieniem wkładu trybunałów kościelnych) podejmuje ważny i aktualny – w sensie pastoralnym – problem z obszaru prawa małżeńskiego. Autor zwracając uwagę na coraz bardziej rosnącą liczbę rozbitych małżeństw, na sytuację, gdy małżonkowie żyją w separacji lub starają się o stwierdzenie nieważności małżeństwa w trybunałach kościelnych, poszukuje odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należy przygotowywać nupturientów do małżeństwa i kiedy można dopuścić ich do ślubu, aby ograniczyć zawieranie małżeństw nieważnych. Swoje badania przeprowadził na podstawie analizy doktryny i nauczania Magisterium Kościoła na temat małżeństwa i przygotowania do niego, a także odwołując się do praktycznego wymiaru działalności trybunałów kościelnych w sprawach o nieważność małżeństwa. W prowadzonych badaniach posługiwał się głównie metodą historyczną, analityczną i syntetyczną. Rezultaty swoich badań ks. T. Pocałujko zamknął w publikacji wydanej przez wydawnictwo uniwersyteckie „Editrice Pontificia Università Gregoriana” w serii „Diritto Canonico”, która liczy 358 stron i obejmuje następujące części: wprowadzenie, cztery rozdziały zasadniczej treści, zakończenie, wykaz skrótów, bibliografię, indeks autorów, spis treści.

We *Wprowadzeniu* autor uzasadnia wybór tematu, precyzuje zakres badań, charakteryzuje materiał badawczy, przedstawia strukturę monografii oraz metody prowadzonych badań. Podział na cztery rozdziały przeprowadzony na podstawie kryteriów merytorycznych nie budzi jakichkolwiek zastrzeżeń pod względem logicznym.

I tak w pierwszym rozdziale zatytułowanym „L'essenza del matrimonio, la sua preparazione e la cultura contemporanea” (Istota małżeństwa, jego przygotowanie i współczesna kultura) została nakreślona istota małżeństwa, jego cele i przymioty, prawa i obowiązki małżeńskie, a także zostały przedstawione aktualne normy dotyczące przygotowania do małżeństwa. Cennym wkładem badawczym pierwszego rozdziału jest ukazanie zagrożeń dla kondycji życia małżeńskiego wpływających ze stanu współczesnej kultury i antropologii. Autor zauważył, iż przemiany kulturowe spowodowały preferencję wizji miłości jako wyraz samorealizacji a nie oddania, przedkłada się w niej czynnik emocjonalny nad wolitywnym,

a także rozdziela prokreację od płciowości i seksualności, a te stoją w opozycji do chrześcijańskiej wizji miłości i przyczyniają się do zawierania małżeństw nieważnych.

W drugim rozdziale monografii zatytułowanym „Il ruolo dei tribunali nella prevenzione delle nullità e dei fallimenti matrimoniali e la tematica attinente ai capi di nullità più ricorrenti” (Rola trybunałów w zapobieganiu nieważności i rozpadowi małżeństwa oraz kwestie odnoszące się do najczęściej występujących tytułów nieważności małżeństwa) ks. Pocałujko koncentruje się wokół roli trybunałów kościelnych w zapobieganiu nieważności i rozpadowi związków małżeńskich. Poszukując odpowiedzi na bardzo interesujące pytanie, czy trybunał kościelny może być miejscem działalności pastoralnej i przyczyniać się do rozwoju duszpasterstwa przedmałżeńskiego, stwierdza, że nie istnieje żadna dychotomia, lecz komplementarność w tym, co dotyczy porządku prawnego i duszpasterskiego. Dlatego postuluje nawiązanie ściślejszej współpracy pomiędzy trybunałami kościelnymi a duszpasterzami w sensie ścisłym, którzy, przygotowując nauki przedmałżeńskie w poszczególnych krajach, powinni brać pod uwagę najczęstsze przyczyny nieważności małżeństwa orzekane w tamtejszych trybunałach kościelnych i w ten sposób zapobiegać zawieraniu małżeństw nieważnych. Rozdział drugi kończy charakterystyka danych statystycznych i opis najczęściej występujących tytułów nieważności małżeństwa w trybunałach kościelnych.

W rozdziale trzecim zatytułowanym „La problematica dell’ammisione al matrimonio e i principi informativi del sistema matrimoniale” (Problem dopuszczenia do małżeństwa oraz zasady kształtujące instytucję małżeństwa) ks. Pocałujko włącza się w dyskusję, która toczy się w doktrynie nad kryteriami dopuszczenia nupturientów do małżeństwa. Biorąc z jednej strony pod uwagę naturalne prawo człowieka do zawarcia małżeństwa (zob. kan. 1058 KPK), a z drugiej strony wymóg upewnienia się, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego zawarcia (zob. kan. 1066 KPK), autor postuluje zrównoważone badania i ocenę zdolności nupturientów do wyrażenia konsensusu małżeńskiego w celu dopuszczenia ich do ślubu. Jego zdaniem w podobnym duchu należy również podejmować decyzję o ewentualnym zdejmowaniu klauzul zabraniających zawierania kolejnych małżeństw.

W rozdziale czwartym zatytułowanym „Per la migliore prevenzione delle nullità e dei fallimenti matrimoniali” (Ku lepszemu zapobieganiu nieważności i rozpadowi małżeństw) czytelnik znajdzie autorskie propozycje i rozwiązania praktyczne, które mają ograniczyć zawieranie małżeństw nieważnych. Autor, uwzględniając przemiany społeczno-kulturowe, które przyczyniają się do rozpadu małżeństw, a także biorąc pod uwagę doświadczenia trybunałów kościelnych w sprawach o nieważność małżeństw, proponuje modyfikację programów i treści

przeznaczonych do formowania narzeczonych oraz zmianę metod ich przekazywania. Zauważa bowiem rozdźwięk pomiędzy teoretycznymi założeniami przygotowania przedmałżeńskiego a faktycznymi wyzwaniami, z którymi muszą zmierzyć się narzeczeni pozostający pod wpływem współczesnej kultury obcej chrześcijańskiej antropologii i wizji życia małżeńskiego. Poddaje też krytycznej ocenie sposób badania przedmałżeńskiego.

W zakończeniu ks. T. Pocałujko zebrał wnioski i główne tezy przeprowadzonych badań. Wykaz skrótów sporządzony został poprawnie, a ustalone przez autora skróty znalazły zastosowanie w tekście rozprawy. W bibliografii zostały wydzielone dwie części: źródła oraz publikacje zwarte i artykuły. W źródłach dodatkowo wyszczególniono dokumenty soborowe (w porządku chronologicznym), dokumenty papieskie (w porządku alfabetycznym) w tym przemówienia papieża do audytorów Roty Rzymskiej, dokumenty Kurii Rzymskiej, dokumenty konferencji episkopatów, źródła prawa oraz inne źródła i zbiory prawa. Całość pracy zamyka indeks autorów oraz spis treści.

Recenzowaną monografię ks. Tomasza Pocałujko należy ocenić bardzo wysoko, zarówno pod względem formy, jak i treści. Jej struktura jest przemyślana i uzasadniona, warsztat językowy staranny, prowadzony wywód logiczny i konsekwentnie zmierzający do osiągnięcia wyznaczonych we *Wprowadzeniu* celów badawczych. Na szczególne uznanie zasługuje trafność i aktualność wyboru tematu, który doskonale wpisuje się w przesłanie papieża Benedykta XVI wygłoszone 11 stycznia 2011 r. do audytorów Roty Rzymskiej w sprawie przygotowania i dopuszczania do małżeństwa. Autor dobrze zrealizował swoje zamierzenia badawcze, ukazując związek między przyczynami nieważności małżeństwa a próbą zapobieżenia im na wczesnym etapie przed jego zawarciem. Ponadto wykazał się umiejętnością posługiwania się metodą naukową we wnikliwym analizowaniu zagadnień prawnych, jak też umiejętną systematyzacją poszczególnych wątków problemowych i wysuwaniem własnych propozycji. Reasumując stwierdzam, że recenzowana monografia jest dziełem dojrzałym i oryginalnym, stanowi ważny i twórczy przyczynek do badań w obszarze prawa małżeńskiego obejmującego przygotowanie nupturientów do małżeństwa i dopuszczenie do niego, i może być cenną pomocą duszpasterską w skuteczniejszym sposobie zapobiegania zawieraniu małżeństw nieważnych.

ks. Lucjan Świto
Olsztyn

Maria Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2010, ss. 166.

W pracy *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV–VI wieku* zaprezentowano niezwykle istotną problematykę ustawodawstwa okresu późnego antyku, skierowanego przeciw starorzymskim kultom religijnym.

Autorka podzieliła swoje rozważania na dwie części, poprzedzone wstępem poświęconym źródłom i literaturze przedmiotu. W pierwszej części, po krótkiej charakterystyce rzymskich kodeksów prawa poklasycznego (ze szczególnym uwzględnieniem Kodeksu Teodozjańskiego i Justyniańskiego, które są podstawą źródłową pracy w odniesieniu do prawodawstwa cesarskiego) autorka przechodzi do omówienia cesarskich konstytucji związanych z kultem pogańskim. Ta część pracy została oparta na chronologicznym układzie źródeł prawa. Na początku zatem omówione zostało stanowisko cesarza Konstantyna i jego synów wobec kultu pogańskiego. Następnie w krótkim podrozdziale autorka poświęciła uwagę polityce religijnej Juliana, cesarza niechętnego chrześcijanom (pamiętać jednak należy, że na krótko po uzurpacji galijskiej cesarz ten, w obliczu bliskiej konfrontacji z Konstancjuszem, próbował pewnymi gestami zjednać sobie chrześcijan, biorąc np. udział w ich obrzędach, por. Amm. Marc. 21.2.4-5). W dalszej kolejności dokonała omówienia rozległego ustawodawstwa przeciw poganom z okresu panowania dynastii teodozjańskiej i Justyniana. Tematyka analizowanych źródeł prawa koncentruje się, zgodnie z przyjętymi w pracy założeniami, na rozmaitych aspektach sprawowania kultu religijnego (oddawanie czci bogom, udział w misteriach pogańskich, składanie ofiar, wróżbiarstwo). Autorka ukazała w ten sposób politykę systematycznej likwidacji wszelkich zewnętrznych objawów kultów pogańskich (święta pogańskie, świątynie, obrzędy, zwyczaje). Należy przy tym pamiętać o dwóch istotnych kwestiach. Ofensywa przeciw poganom nie ograniczała się jedynie do zwalczania pogaństwa w sferze *sacrum*, lecz, o czym autorka wspomniała w rozdziale V części I, rozszerzona została na *profanum* (poprzez tworzenie dyskryminujących przepisów na gruncie prawa prywatnego czy usuwanie pogan z szeregów *militia cohortalis* i *militia armata*). Jednakże, o czym w pracy nie wspomniano, niektóre pogańskie festiwale były zachowywane po przyjęciu pewnych modyfikacji, np. obchodzone w duchu chrześcijańskiej skromności misterium Dionizosa i Afrodyty, tzw. Maiuma. Konstytucje związane z tym świętem zostały włączone do Kodeksu Teodozjańskiego (por. CTh 15.6.1-2), a zatem spotykamy się z jego celebracją jeszcze po 438 r.

Druga część pracy poświęcona została stanowisku władz chrześcijańskiej wspólnoty wobec kultu pogańskiego w późnym antyku. Rozważania rozpoczynają się od przybliżenia poglądów chrześcijańskich apologetów na kwestię udziału chrześcijan w życiu religijnym i publicznym Rzymian, co (z uwagi na przenikanie się *sacrum* i *profanum*) groziło grzechem bałwochwalstwa (*idolatria*). Koncentrując się na rozważaniach Tertuliana (*De spectaculis*, *De idolatria*) autorka wprowadza czytelnika w zagadnienie stosunku do bałwochwalstwa synodów kościelnych, których ustawodawstwu poświęca miejsce w dalszej części pracy, omawia także krótką genezę synodów oraz ich znaczenie jako czynnika prawotwórczego. Przytacza decyzje trzech synodów, podjęte przeciw kultowi pogańskiemu w IV w. (synod w Elwirze – 306 r., Ancyry – 314 r., Valentia [Valence d’Agen] – 374 r.) i decyzje synodów, które obradowały wiekach V–VI. Uwaga poświęcona została także *Konstytucjom apostolskim* uznawanym przez prawo kościelne za tekst normatywny.

Praca jest dobrze udokumentowana pod względem źródłowym, jej niezaprzeczalne walory wzbogaciłoby jednak uzupełnienie prowadzonych przez autorkę rozważań o kilka aspektów. Analizę źródeł jurydycznych ilustruje wartościowy materiał pozajurydyczny, ze szczególnym uwzględnieniem autorów chrześcijańskich bądź chrześcijaństwu sprzyjających (m.in. Euzebiusz z Cezarei, Sokrates Scholastyk, Sozomen, Laktancjusz, Tertulian). Zabrakło, moim zdaniem, równoważnego głosu ze strony autorów reprezentujących tradycyjne wartości religijne Rzymian. Autorka nawiązuje, co prawda, do *relatio* Symmachusa, złożonej w sprawie sporu o ołtarz Wiktorii, jednakże nie sięga do bardzo ważnego świadectwa epoki „prześladowań pogan”, jakim jest mowa Libaniasza skierowana do Teodozjusza I w obronie pogańskich miejsc kultu (Or. XXX., dostępna polskiemu czytelnikowi w przekładzie L. Małunowiczówny). Stanowi ona doskonałą ilustrację efektów wywołanych przez wspomniane w pracy edykty Teodozjusza.

Ponadto wartość pracy podniosłaby zapewne analiza prawnoporównawcza przytoczonych przez autorkę, poświęconych problemowi pogaństwa, aktów prawnych władzy cesarskiej i władz kościelnych. Pozwoliłoby to na szersze przyjrzenie się problemowi wzajemnego wpływu prawotwórczej działalności cesarskich kwestorów pałacowych i synodów kościelnych. W omawianej przez autorkę dziedzinie cesarskiego i kościelnego prawodawstwa widoczna jest zbieżność w zainteresowaniu władz problemami związanymi z kultem pogańskim (nie tylko składanie ofiar czy bałwochwalstwo, ale także inne przejawy starorzymskich tradycji sakralno-magicznych, np. wróżbiarstwo). Ciekawie wyglądałaby próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, do jakiego stopnia działalność synodów wpływała na kształt cesarskiego prawa i *vice versa*. Interakcja taka z pewnością istniała, o czym świadczy chociażby zachowana *epistola ad episcopos post Arelatense*

concilium Konstantyna z 314 r. (*Testi Costantiniani nelle fonti letterarie*, pod red. P. Silli, Mediolan 1987, s. 20).

Odnosnie do zajętego przez autorkę stanowiska w pewnych kwestiach, nie jestem skłonny uznać konstytucji Konstantyna w sprawie ustanowienia *dies Solis* dniem wolnym od czynności procesowych za przejaw działalności skierowanej przeciw kultowi pogańskiemu, jak sugeruje autorka (s. 41 i n.). Moim zdaniem, ten akt prawny świadczy o czymś wprost przeciwnym. Konstytucja z 321 r. skierowana do Helpidiusa (CTh 2.8.1) była w istocie aktem o charakterze względem chrześcijan antydyskryminacyjnym, wprowadzającym święty dla nich „Dzień Pana i Zbawiciela” (Euzebiusz z Cezarei) do kalendarza sądowego Rzymian, pomiędzy inne *dies feriatae*. W tym aspekcie ruch o charakterze wybitnie antypogańskim, czyli eliminacja świąt pogańskich z kalendarza sądowego, został wykonany dopiero w 389 r. (o czym autorka wzmiankuje) w drodze ogłoszenia edyktu Teodozjusza I, Walentyniana II i Arkadiusza, pozostawiającego w kalendarzu sądowym jako *dies feriatae* jedynie święta chrześcijańskie, świeckie i dni zbiorów plonów (o usunięciu świąt pogańskich z kalendarza sądowego *expressis verbis* w późniejszej o 6 lat konstytucji CTh 2.8.22).

Autorka nie ustrzegła się przed popełnieniem drobnych pomyłek (niemających jednak wpływu na merytoryczną stronę pracy). Przykładowo na stronie 17 używa określenia *pretor pretorium* zamiast *prefekt pretorium* (stosując jednakże poprawną łacińską nomenklaturę). Autorka powinna się także zastanowić, czy stosować nazwę *Edykt Mediolański* (odnośnie do której przychyła się do stanowiska, że jest to nazwa myląca i powinna być zastąpiona przez *edykt tolerancyjny*, por. s. 38 przyp. 17). Powyższe potknięcia nie mają jednak wpływu na naukowe walory pracy. Podsumowując, prezentowana monografia stanowi pozycję użyteczną dla wszystkich osób interesujących się historią religii, historią późnego antyku i późnorzymskim prawodawstwem

Adam Świętoń
Olsztyn

Sławomir Hyps, *Ochrona rodziny w polskim prawie karnym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss 296.

Problematyka związana ze skuteczną, prawną ochroną rodziny, a przede wszystkim z jej wizją oraz zakresem i charakterem przysługujących jej praw, jest obecnie zagadnieniem nośnym społecznie, wywołującym liczne dysputy i polemiki. W szeroki nurt tej dyskusji wpisuje się prezentowana książka Sławomira Hypsia.

Autor jest doktorem nauk prawnych, adiunktem w Katedrze Prawa Karnego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jego zainteresowania badawcze są rozległe, obejmują oprócz prawa karnego materialnego, prawo nieletnich i kryminologię. W szczególności specjalizuje się w problematyce przestępstw przeciwko rodzinie i opiece oraz wolności.

Zasadniczym przedmiotem monografii jest analiza prawnokarnych rozwiązań dotyczących ochrony rodziny. Celem, jaki stawia sobie autor, jest określenie normatywnego systemu opartego na kompleksowej koncepcji ochrony rodziny jako podmiotu kolektywnego. S. Hypś podejmuje próbę odpowiedzi na trzy kluczowe pytania: po pierwsze, czy rodzina jako wspólnota znajduje się w obszarze zainteresowania ustawodawcy karnego? po drugie, jakie są rzeczywiste granice kryminalizacji przestępstw przeciwko rodzinie w świetle obowiązującego prawa? oraz, po trzecie, czy są to granice wystarczające do ochrony rodziny?

Prezentowana publikacja, poprzedzona przedmową prof. dr hab. Alicji Grześkowiak, składa się ze *Wstępu* (s. 13–17), sześciu rozdziałów problemowych i *Zakończenia* (s. 265–271). Zawiera również wykaz literatury i skrótów.

We Wstępie autor omawia zagadnienia metodologiczne, zakreślając jednocześnie ramy swych analiz. Zwracając uwagę na fakt, że pełne przedstawienie problematyki związków prawa karnego i rodziny znacznie wykraczałoby poza możliwości omówienia ich w jednym opracowaniu, autor zawęża analizowaną problematykę do najważniejszych aspektów rodziny, które czynią z niej wartość społeczną i prawną, tj. do jej struktury i podstawowych funkcji. W odniesieniu do tych aspektów dokonuje oceny czynów zabronionych, przy czym uwagę koncentruje jedynie na tych normach, w których elementy związane z rodziną zostały zaakcentowane przez samego ustawodawcę.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Rola prawa karnego w ochronie rodziny” (s. 17–43), porusza problematykę racjonalizacji prawnokarnej ochrony rodziny oraz omawia granice tejże ochrony. Podkreśla m.in., że aby ustalić zasadność, celowość i przydatność kryminalizacji zachowań odnoszących się do rodziny, należy przede wszystkim ustalić, jakie wartości ma chronić określona norma karna i jakich zamachów ma dotyczyć wynikający z niej zakaz. Opierając się na tezie, że umieszczenie rodziny wśród wartości konstytucyjnych w sposób fundamentalny określa kierunek ochrony prawnokarnej, autor wskazuje, że katalog dóbr chronionych przez prawo karne powinien odpowiadać przynajmniej w minimalnym stopniu katalogowi dóbr chronionych przez przepisy wyrażające konstytucyjne standardy ochrony rodziny. Kluczowe dla określenia modelu prawnokarnej ochrony rodziny w Polsce jest zatem – według S. Hypsia – ustalenie standardu ochrony rodziny przewidzianego w konstytucji (s. 23). Granice prawno-

karnej ochrony rodziny wyznaczane są natomiast przez dwie podstawowe zasady: zasadę pomocniczości i subsydiarności.

W rozdziale drugim, „Kształtowanie się prawnokarnej ochrony rodziny w Polsce” (s. 43–67), autor przedstawia ewolucję przepisów mających na celu ochronę rodziny w dawnym polskim prawie karnym oraz w prawie karnym państw zaborczych obowiązującym na ziemiach polskich. Wskazuje także na standardy ochrony rodziny w Kodeksie karnym z 1932 r. oraz w prawie karnym Polski Ludowej.

W rozdziale trzecim, „Rodzina jako dobro chronione w polskim prawie karnym” (s. 69–97), autor analizuje zagadnienie rodziny jako rodzajowego i indywidualnego dobra chronionego w świetle obowiązującego Kodeksu karnego z 6.06.1997 r., a także dokonuje identyfikacji i klasyfikacji przepisów chroniących rodzinę w obecnym prawie karnym. Dokonuje podziału przestępstw przeciwko rodzinie na cztery zasadnicze grupy: przestępstwa, które naruszają strukturę rodziny, przestępstwa skierowane przeciwko funkcji prokreacyjnej rodziny, czyny wymierzone przeciwko funkcji opiekuńczo-wychowawczej rodziny oraz zakazy karne, które mają zapewnić prawidłowe funkcjonowanie rodziny.

Do powyższego podziału nawiązują kolejne, tematyczne rozdziały monografii.

W rozdziale czwartym, „Prawnokarna ochrona struktury i funkcji prokreacyjnej rodziny” (s. 99–149), autor przybliża cel i zakres kryminalizacji występku bigamii, omawia czyny godzące w stan osobowy rodziny, zwracając przy tym krytyczną uwagę m.in. na brak normy, która bezpośrednio penalizowałaby zamach na stan cywilny człowieka, w przypadku np. zamiany noworodków. Analizuje ochronę prokreacji w kontekście zbrodni ludobójstwa, rozważa relację pomiędzy przestępstwem dzieciobójstwa a poziomem ochrony prokreacji w rodzinie oraz przedstawia prawnokarny wymiar ochrony życia dziecka poczętego, wskazując na niedostatki legislacyjne w przedmiotowym zakresie.

Rozdział piąty, „Prawnokarna ochrony prawidłowego funkcjonowania rodziny” (s. 149–210), poświęcony został szeroko pojmowanej ochronie rodziny przed przemocą i wszelkimi formami nadużycia seksualnego, a także ochronie dziecka przed używaniem substancji uzależniających.

W szóstym rozdziale, „Prawna ochrona funkcji opiekuńczo-wychowawczej w rodzinie” (s. 212–266), autor podejmuje problematykę prawnokarnej ochrony wykonywania władzy rodzicielskiej oraz zabezpieczenia materialnych potrzeb rodziny, a także wskazuje na odpowiedzialność karną za niedopełnienie pieczy nad dzieckiem.

W *Zakończeniu* S. Hypś, podsumowując swoje rozważania, wyraża pogląd, że rodzina, mimo że jest wartością społeczną o ugruntowanej pozycji konstytucyjnej, przez polskie prawo karne została potraktowana incydentalnie. Ochrona ro-

dziny przewidziana w polskim prawie karnym jest niedostateczna zarówno pod względem zakresu ochrony, opisów czynów zabronionych, jak również miejsca i pozycji rodziny jako dobra chronionego prawem karnym. Taki stan rzeczy wynika, zdaniem autora, przede wszystkim z recepcji do Kodeksu karnego 1997 r. modelu ochrony rodziny określonego jeszcze na podstawie Kodeksu karnego z 1969 r., a więc na podstawie przepisów ukształtowanych w odmiennych warunkach społeczno-ustrojowych. Ówczesny model ochrony rodziny nie tylko wykazywał tendencje deprecjonujące wartość rodziny i jej autonomię, ale również poddawał rodzinę prymatowi praw wolnościowych jednostki. Zawierając własne postulaty *de lege ferenda*, mające na celu uporządkowanie systemu prawnokarnej ochrony rodziny w Polsce, autor stwierdził, że w centralnym miejscu współczesnej aksjologii prawa karnego, oprócz ochrony dóbr indywidualnych każdego człowieka, powinna stać ochrona rodziny jako podmiotu własnych, autonomicznych praw, które nie są sumą pojedynczych tworzących ją osób (s. 267).

Prezentowana monografia jest publikacją wartościową i ciekawą. Autor komunikatywnie i sprawnie realizuje nakreślony we *Wstępie* cel pracy, a zawartość rozdziałów, powiązanych ze sobą logicznie, jest w pełni zbieżna z przyjętą problematyką badawczą.

Zagadnienie prawnokarnej ochrony rodziny nie było dotąd (w aspekcie przedstawionym w książce) przedmiotem pogłębionego zainteresowania polskiej doktryny. We współczesnej polskiej literaturze nie ma opracowania, które całościowo obejmowałoby zagadnienie ochrony rodziny, z uwzględnieniem jej struktury i funkcji. S. Hypś w sposób nowatorski, a przy tym rzeczowy i wyczerpujący, dokonał kompleksowej analizy rozwiązań normatywnych dotyczących ochrony rodziny w płaszczyźnie prawa karnego, podkreślając – co niezmiennie istotne – wspólnotowy charakter rodziny. Ten właśnie aspekt omawianej publikacji, niezależnie od walorów wynikających z krytycznej (i trafnej) analizy zakresu i poziomu prawnokarnej ochrony rodziny w Polsce, zasługuje na szczególne podkreślenie. W toczącej się w literaturze przedmiotu dyskusji, czy prawo karne chroni rodzinę rozumianą jako wspólnotę czy jedynie indywidualne prawa ludzi tworzących rodzinę¹, S. Hypś nie tylko wyraźnie opowiada się za traktowaniem rodziny jako wspólnoty autonomicznej, mającej własne prawa, ale równocześnie podkreśla, że jest to wspólnota jedyna w swoim rodzaju, oparta na małżeństwie kobiety i mężczyzny, nie dająca się zastąpić żadnymi innymi związkami interpersonalnymi. Swoje stanowisko w tym względzie autor przekonująco i logicznie uzasadnia.

¹ Zdaniem m.in. H. Waśkiewicz rodzina nie ma bytu niezależnego od konkretnych osób żyjących w rodzinie (zob. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka a prawa rodziny*, Chrześcijanin w świecie 1985, nr 139, s. 52). Według A. Grzejdziaka to członkowie rodziny są podmiotem stosunków prawnych, a nie rodzina jako zorganizowana całość (zob. A. Grzejdziak, *Prawo do wychowania w rodzinie*, B. Banaszak, A. Preisner (red.), *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 464).

Przedmiotowa monografia niewątpliwie nie należy do prac odtwórczych. Jej autor krytycznie weryfikuje wiele utartych i rozpowszechnionych w literaturze przedmiotu poglądów, choć nie ustrzega się kilku niejasności i niedopowiedzeń². Ten drobny mankament w niczym nie zmienia jednakże ogólnego wniosku, że recenzowana praca jest publikacją cenną, która może być zarówno inspiracją do dalszych naukowych poszukiwań dla teoretyków prawa, jak i kompendium wiedzy o ochronie rodziny w prawie karnym dla praktyków wymiaru sprawiedliwości.

Małgorzata Tomkiewicz
Olsztyn

² Np. analizując przestępstwo kazirodztwa, S. Hypś wyraża pogląd, że skoro przez przysposobienie powstaje pomiędzy przysposabiającym a przysposobionym taki stosunek, jak pomiędzy rodzicami i dziećmi, a przysposobiony nabywa prawa i obowiązki wynikające z pokrewieństwa w stosunku do krewnych przysposabiającego, to obcowanie płciowe pomiędzy osobami przysposobionymi czy też pomiędzy osobą przysposobioną a naturalnym dzieckiem przysposabiającego należy traktować tak, jak kazirodztwo pomiędzy rodzeństwem (s. 166–167). Pogląd ten, jakkolwiek słuszny ze względów etycznych, nasuwa jednakże wątpliwości natury prawnej. Przede wszystkim, jest on wątpliwy już chociażby z tego względu, że zdaje się utożsamiać przysposobienie wyłącznie z przysposobieniem pełnym. Tymczasem, oprócz *adoptio plena* istnieje także *adoptio minus plena*, którego istota polega właśnie na tym, że przysposobiony nie zostaje włączony (pod względem prawnym) w sposób pełny do rodziny przysposabiającego i nie staje się bratem czy też siostrą dla naturalnych dzieci przysposabiającego. W odniesieniu zatem do tego rodzaju przysposobienia, poszukiwanie argumentu na rozciągnięcie zakazu kazirodztwa pomiędzy przysposobionym a naturalnym dzieckiem przysposabiającego w analogii do zakazu istniejącego pomiędzy rodzeństwem, nie jest zabiegiem przekonującym. S. Hypś pomija również najnowsze poglądy powstałe na tle art. 15 k.r.o. (szerzej zob. M. Tomkiewicz, *Kazirodztwo a prawno-karna ochrona rodziny w Polsce*, Prace IPSiR 2013).

Wykaz skrótów

- C. Th. – *Codex Theodosianus*, w: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905; *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, ed. C. Pharr, Princeton 1952; *Code Théodosien XVI*, wyd. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, ed. J. Rougé, R. Delmaire, t. 1, SCh 497, Paris 2002; *CodeThéodosien XVI*, ed. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, trad. J. Rougé, R. Delmaire, t. 1, SCh 497, Paris 2002; *Code Théodosien I–XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, ed. T. Mommsen, P. Meyer, P. Krüger, trad. J. Rougé, R. Delmaire, t. 2, SCh 531, Paris 2009
- CBQ – Catholic Biblical Quarterly
- CT – Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*
- DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
- DCE – Benedykt XVI, *Deus caritas est*
- DM – Vaticanum II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
- EN – Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*
- FC – Jan Paweł II, *Familiaris consortio*
- HV – Paweł VI, *Humanae vitae*
- JRS – Journal of Roman Studies, London 1911–
- JTS – The Journal of Theological Studies, London 1900–
- KDK – Vaticanum II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
- KL – Vaticanum II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*
- KO – Vaticanum II, Konstytucja o *Objawieniu Bożym*
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
- LDK – *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych*, (pr. zb.), Kraków 2003
- NBL – *Neues Bibel-Lexikon 1-15*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1988–2001
- NMI – Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1–161, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866
- RACH – *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. Th. Klauser, Stuttgart 1954
- RBL – Ruch Liturgiczno-Biblijny
- RhM – Rheinisches Museum für Philologie (Neue Folge), Frankfurt am Main, 1842–
- RMi – Jan Paweł II, *Redemptoris missio*

- SCh – *Sources chrétiennes*, Paris 1947–
Simond. – *Constitutiones Sirmondianae*, w: *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905
SpS – Benedykt XVI, *Spe salvi*
TWAT – *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I–VIII*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1970–1995
TWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
VD – Benedykt XVI, *Verbum domini*
ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996–