



Społeczeństwo

Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła

W duchu Ojcowskiej miłości

Ojciec Święty Franciszek – Dobra polityka służy pokojowi / **Ks. Bogusław Drożdż** – Trwać w ojcowskiej miłości Boga / **Mateusz Jakub Tutak** – „Bezczynni”? o Polskim laikacie w świetle wyzwań adhortacji „Christifideles Laici” / **Ks. Łukasz Marczak** – „Czyńcie sobie ziemię poddaną” – gospodarcza misja i odpowiedzialność człowieka / **Markus Krienke** – Wolność i rynek / **Lucio Franzese** – Od wolności jak ryzyka, ryzykując wolność

NUMER

1
(145)

STYCZEŃ
MARZEC 2019

SPOŁECZEŃSTWO
Kwartalnik
ISSN 1426-4196

Fundacja „Giuseppe Toniolo” Werona – wersja włoska
Fundacja Civitas Christiana Warszawa – wersja polska



Spółeczeństwo

Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła

W duchu Ojcowskiej miłości

ROK XXIX (XXIV)

NUMER

1
(145)

STYCZEŃ
MARZEC 2019



Spoleczeństwo

Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła

Redaktor naczelny

Ks. prof. PWT dr hab. **Bogusław Drożdż**

Członek redakcji

Ks. dr **Dariusz Wojtecki**

Sekretarz redakcji

Kamil Sulej

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

WYDAWCA

Wersja włoska:

FUNDACJA „GIUSEPPE TONIOLO”, WERONA, ITALIA

www.fondazionetoniolo.it

Wersja polska:

Fundacja Civitas Christiana, WARSZAWA

www.fundacja.civitaschristiana.pl

ADRES REDAKCJI

ul. Wspólna 25, 00-519 Warszawa

tel. 722-090-847

email: spoleczenstwo@civitaschristiana.pl

www.spoleczenstwo.civitaschristiana.pl

Nakład 400 egz.

Druk: Drukarnia: ESUS

ul. Południowa 54,

62-064 Plewiska

REDAKCJA WŁOSKA

Vincenzo Antonelli / Valentina Arduini / Alfonso Balsamo / Oreste Bazzichi / Antonio Campati / Davide Cireffi / Renato Cursi / Francesco De Meo / Bruno Di Giacomo Russo / Alessandro Fadda / Giuseppe Franco / Claudio Gentili / Markus Krienke / Giuseppe Notarstefano / Ernesto Preziosi / Stefano Quaglia / Davide Vicentini

KOMITET NAUKOWY POLSKI

W. Dłubacz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / **B. Drożdż**, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu / **A. Dylus**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **A. Dziuba**, Biskup Łowicki / **S. Fel**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / **W. Kawecki**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **K. Kietliński**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **J. Kupny**, Arcybiskup Metropolita Wrocławski / **P. Mazurkiewicz**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **R. Nęcek**, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / **W. Misztal**, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / **S. Skobel**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / **G. Sokołowski**, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

KOMITET NAUKOWY WŁOSKI

S. Bernal Restrepo, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym / **U. Bernardi**, Uniwersytet w Wenecji / **V. Buonomo**, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym / **J. Y. Calvez**, Centre Sevres, Paryż / **G. Campanini**, Uniwersytet w Parmie / **P. Carlotti**, Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym / **C. Cavalleri**, „Studi Cattolici”, Mediolan / **M.R. Cirianni**, Papieski Fakultet Nauk o Wychowaniu „Auxilium”, Rzym / **E. Colom**, Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym / **F. Compagnoni**, Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza, Rzym / **G. De Simone**, Papieski Uniwersytet Laterański, Rzym / **G. Dal Ferro**, Instytut Nauk Społecznych „N. Rezzara”, Vicenza / **G. Gatti**, Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym / **F. Gentile**, Uniwersytet w Padwie / **P. Gheddo**, Papieski Instytut Misji Zewnętrznych, Rzym / **G. Goisis**, Uniwersytet w Wenecji / **O. Ike**, CIDJAP, Enugu, Nigeria / **S. Martelli**, Uniwersytet w Palermo / **J. Mejía**, Archiwista i Bibliotekarz Biblioteki Watykańskiej / **D. Melé**, IESE – Business School, Barcelona / **F. McHugh**, Von Huegel Institut, St Edmund's College, Cambridge / **C. Moreda da Lecea**, Uniwersytet Nawarry, Pamplona / **I. Musu**, Uniwersytet w Wenecji / **A. Nicora**, Przewodniczący APSA, Watykan / **A. Poppi**, Uniwersytet w Wenecji / **V. Possenti**, Uniwersytet w Wenecji / **J. Schasching**, Katolicka Akademia Społeczna, Wiedeń / **M. Schooyans**, Katolicki Uniwersytet w Louvain / **M. Spieker**, Uniwersytet w Osnabrück / **S. Zamagni**, Uniwersytet w Bolonii / **S. Zaninelli**, Katolicki Uniwersytet Najświętszego Serca, Mediolan

Spis treści

styczeń | marzec 2019

OD REDAKCJI

10 Ks. Bogusław Drożdż

Trwać w Ojcowskiej miłości Boga

STUDIA I PRACE BADAWCZE

18 Krzysztof Niedziela

Kilka uwag o potrzebie dobrych wzorców ojcostwa w rodzinie. Św. Józef jako wzór miłości ojcowskiej

30 Mateusz Mazurek

Koncepcja ojcostwa w Księdze Tobiasza

42 Ks. Łukasz Marczak

„Czyńcie sobie ziemię poddaną” – gospodarcza misja i odpowiedzialność człowieka wobec środowiska w kontekście nauczania Kościoła i wyzwań współczesnego świata

51 Mateusz Jakub Tutak

„Bezczynni”? o Polskim laikacie w świetle wyzwań adhortacji *Christifideles Laici* i wyników badań społecznych

77 Michał Kosche

Od „wojny sprawiedliwej” do „rewolucji chrześcijańskiej” – kilka uwag o rozwoju doktryny katolickiej na temat *prawa do uprawnionej obrony*

94 Milena Rolnik

Tolerancja religijna na Bliskim Wschodzie. Ustawodawstwo a rzeczywistość.

DOKTRYNA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA POMIĘDZY WŁOCHAMI A POLSKĄ

114 **Lucio Franzese**

Od wolności jako zagrożenia po zagrożenie wolności

123 **Markus Krienke**

Wolność a rynek

137 **Tebaldo Vinciguerra**

Pornografia a młodzież: refleksje inspirowane obecną rzeczywistością

DOKUMENTY

145 **Ojciec Święty Franciszek**

Dobra polityka służy pokojowi. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2019 r.

RECENZJA

154 **Ks. Bogusław Drożdż**

Czesława S. Bartnika *Polska w epoce upadku kultury euroatlantyckiej* (Lublin 2018, ss. 282).

VARIA

160 **o. Robert Wołyniec**

Pionierska działalność franciszkanów w Kołobrzegu po II wojnie światowej

Table of Contents

January | March 2019

A WORD FROM THE EDITORIAL TEAM

- 10 Rev. Bogusław Drożdż**
To abide in God's paternal love

RESEARCH AND SCIENTIFIC WORK

- 18 Krzysztof Niedziela**
Few comments on the need of good paternity models in the family. St. Joseph as the model example of paternal love
- 30 Mateusz Mazurek**
The concept of paternity in the Book of Tobit
- 42 Rev. Łukasz Marczak**
„Subdue the Earth” – the economic mission and responsibility of human kind with regard to the environment in the context of teachings of the Church and challenges of the contemporary world
- 51 Mateusz Jakub Tutak**
„Inactive”? on Polish laymen in light of the challenges in the exhortation of „Christifideles Laici” and results of social studies
- 77 Michał Kosche**
From „fair war” to „Christian revolution” – several notes on the development of the Catholic doctrine on the *right to entitled defense*
- 94 Milena Rolnik**
Religious tolerance in the Middle East. Legislation vs. reality.

THE SOCIAL DOCTRINE OF THE CHURCH BETWEEN ITALY AND POLAND

114 **Lucio Franzese**

From freedom as a threat to a threat to freedom

123 **Markus Krienke**

Freedom vs. the market

137 **Tebaldo Vinciguerra**

Pornography vs. the youth: reflections inspired by the current reality

DOCUMENTS

145 **Holy Father Francis**

Good politics contribute to peace. The speech for the World Day of Peace 2019.

REVIEW

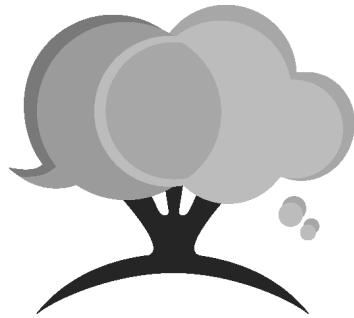
154 **Rev. Bogusław Drożdż**

Czesław S. Bartnik Poland during the downfall of the Euro-Atlantic culture (Lublin 2018, p. 282).

VARIA

160 **Monk Robert Wołyniec**

The pioneering activity of Franciscans in Kołobrzeg after the Second World War





Od redakcji

Ks. Bogusław Drózdź

Trwać w Ojcowskiej miłości Boga



Trwać w Ojcowskiej miłości Boga

Ks. Bogusław Drożdż¹

Dlaczego jako chrześcijanie jesteśmy braćmi i siostrami? Ponieważ mamy wspólnego Ojca w niebie. Rzecz prosta, a jednak ulatuje ze świadomości nawet ludzi wierzących; jest niezrozumiała, gdy mówi się o siostrach i braciach, a nie wskazuje wprost ojca, nie wspomina się go, bądź kamufluje jego obecność.

W religii chrześcijańskiej odniesienie do Ojca jest istotowe, w każdej rodzinie również dotyczy sedna domowego ogniska. W zrzeszeniach mniej lub bardziej sformalizowane braterstwo nie zawsze zakorzenione jest w ojcu jako osobie, częściej w idei lub interesie, którym narzuca się cechę ojcostwa.

Źle się dzieje, jeśli w społeczeństwie postępuje proces odrealniania ojcostwa. Zdarza się to wtedy, gdy obniża się autorytet ojca jako takiego. Brak ojcowskiej relacji zaburza również właściwe relacje między dziećmi. Gdzie *nie ma ojca*, tam jest sieroctwo, tam często występuje bękarctwo, tam następuje atomizacja grupy społecznej. Co wtedy może ludzi łączyć? Jakie relacje? Przede wszystkim przedmiotowe. I nie jest ważne, czy mają one zaplecze ideowe, czy jedynie konsumpcyjne w kategoriach handlowo-przyjemnościowych. W te przedmiotowe międzyludzkie stosunki – początkowo może i bezwiednie – wplatają się relacje wyzysku słabszego przez silniejszego.

Ucieczka od ojcowskiej sprawiedliwości i miłości rodzi nieprawość, która „mówi do bezbożnika w głębi jego serca; bojaźni Boga nie ma przed jego oczyma. Bo jego własne oczy [zbyt] mu schlebiają, by znaleźć swą winę i ją znienawidzić. Słowa jego ust to nieprawość i podstęp, zaniechał mądrości i czynienia dobrze. Na swoim łożu zamyśla nie-

prawość, wkracza na niedobłą drogę, nie stroni od złego” (Ps 36, 2-5). Ojcze, niech nigdy nie zapomnę o Tobie!

Prezentowany numer naszego czasopisma w swej treści nie jest chaotyczny, jakby nie posiadał wspólnego mianownika. Jest nim ojcostwo w szerszym, jak i węższym rozumieniu. Sięgamy zatem do Pisma Świętego, ponieważ w nim odnajdujemy podstawy zdrowego myślenia o Bogu jako Ojcu. Tutaj zwróćmy uwagę na dwa artykuły. Pierwszy, autorstwa Mateusza Mazurka, podnieś kwestię ojcostwa w Księdze Tobiasza, natomiast drugi wprowadzi nas w naturalną potrzebę poszukiwania dobrych wzorów ojcostwa. Czemu zatem nie wnikać we wzór miłości ojcowskiej prezentowany przez św. Józefa z Nazaretu! Powyższą problematyką zajął się Krzysztof Niedziela w opublikowanym artykule. Następny artykuł każe nam się wsłuchać w nakaz Boga-Stwórcy: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Wychodząc od tego nakazu, autor, Łukasz Marczak, prowadzi refleksję naukową w kierunku gospodarczej misji, jaka ciąży na człowieku, który w duchu ojcowskiej troski o powierzony świat winien kierować się dojrzałą odpowiedzialnością za środowisko naturalne.

Wchodząc w ojcostwo rozumiane już bardzo konkretnie, zwróćmy uwagę, że tym, co najbardziej sprzeciwia się woli każdego ojca, a Ojca Niebieskiego w szczególności, jest fakt nienawiści i walki między braćmi i siostrami. Z tego powodu zaglądamy do artykułu Michała Kosche na temat prawa do uprawnionej obrony w kontekście tzw. „wojny sprawiedliwej” i „rewolucji chrześcijańskiej”, a wszystko w świetle katolickiej doktryny.

Idąc dalej, zauważmy, że każda wojenna pożoga skłania do powzięcia przeogromnych prac w celu odbudowy tego, co zostało zniszczone, jak i nowych, z pewnością silniejszych motywacji zagospodarowujących ludzką przestrzeń postępowania, aby budowa i trwanie w pokoju bardziej przemawiały do społeczeństwa niż nienawistna wojna, która zawsze jest i będzie najgorszym rozwiązaniem. W ten tok myślenia wpisujemy artykuł omawia-



jący pionierską działalność franciszkanów w Kołobrzegu po II wojnie światowej, autorstwa o. Roberta Wołyńca.

W pierwszej części naszego czasopisma, w dziale „Studia i prace badawcze”, publikujemy jeszcze jeden artykuł. Chodzi o materiał naukowy Mateusza Jakuba Tutaka, którego przedmiotem jest laikat, najpierw poddany wizji Kościoła zaproponowanej w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* św. Jana Pawła II, a następnie naukowo przebadany jako wysoce skonkretyzowany i nazwany laikatem polskim. W autorskim przedłożeniu bliski nam laikat polski jawi się jeszcze jako „bezczynny”, co oznacza, że katolicy świeccy dość opieszale wchodzą w ewangelizacyjną misję Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, będącego jedynym zbawczym narzędziem świata ukonstytuowanym przez Boga Ojca.

Dodajmy nadto trzy krótkie refleksje, które z powodzeniem mieszczą się w zagadnieniu szeroko pojętej ojcowskiej troski. Pierwsza niech wybrzmi następująco: Oto już Stary Testament podpowiada, że ojciec karcni syna, aby dziedzictwa, które w przyszłości otrzyma, nie zmarnował. Podobnie Bóg dzierżawi świat człowiekowi celem wydania pięknych owoców z kosmicznego raju, a przede wszystkim oddaje człowieka samemu sobie, aby przez dojrzałość przygotował się do niebieskiej uczyty w niebie. Zatem to nie zwykła umiejętność znalezienia się w każdej sytuacji jest wyznacznikiem ludzkiej dojrzałości, ani zadziorne szukanie sposobu wyjścia z takiej zależności, której nie można zmienić. Trzeba popatrzeć w innym kierunku i odkryć inne zasoby ludzkiego bogactwa. Lustrem ludzkiej dojrzałości jest sumienie, subtelnie odsłaniające oblicze Stwórcy. On ostrym rylcem mądrej Opatrzności zapisał w nim prawa ludzkiego powołania, które sugerują: co warto poznawać, jak postępować, jak przetwarzać. Przyjmowanie ich to najoryginalniejszy klucz otwierający komnatę człowieczej dojrzałości. Tej dojrzałości, która już teraz formowana jest przez tajemnicę przeznaczenia i głęboki sens bytu ludzkiego na ziemi. Tej, która w poddaniu się Ojcu odnajduje wolne wybory. Tej, która aktu-

alną chwilę zamyka w dłoniach odpowiedzialności przed jutrztenką wieczności.

Czyż wzrost człowieczeństwa nie dokonuje się w atmosferze kultury zakochanej w prawdziwych wartościach? Ich zaś cudowną woń podnosi prawe sumienie, które z kolei wsłuchuje się w porywający głos Boga. Tylko tak dojrzały człowiek jest gotowy podjąć odpowiedzialność za wychowanie każdego z osobna i całych pokoleń. Nad wyraz dobitnie można dopowiedzieć, że tylko on – ten dojrzały człowiek – jest w stanie zrozumieć, a nadto całym sobą, czyli z wewnętrznym przekonaniem, przyjąć słowa św. Jana Pawła II, że istotą wychowania jest samowychowanie.

A teraz druga refleksja: wiele wątków porusza papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* (radość miłości), która ukazała się w Jubileuszowym Roku Miłosierdzia jako owoc synodalnych prac poświęconych rodzinie. Jeden z fragmentów adhortacji podaje: „Na początku Psalmu 128 ukazany jest ojciec jako pracownik, który dziełem swoich rąk może podtrzymywać dobrobyt fizyczny i pogodę ducha swej rodziny: «Z pracy rąk swoich będziesz korzystał, będziesz szczęśliwy i dobrze ci będzie» (Ps 128, 2). Fakt, że praca jest podstawowym elementem godności życia ludzkiego wynika z pierwszych stron Biblii, gdy czytamy, że «Bóg wziął człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał» (Rdz 2, 15). Jest to obraz pracownika, który przekształca materię i wykorzystuje siłę stworzenia wytwarzając «chleb zapracowany ciężko» (Ps 127, 2), a także udoskonalając siebie samego» (23).

Dobrze znamy biblijny obraz pracownika. Stanowi on swego rodzaju miarę, jaką ludzie różnych pokoleń przykładają do konkretnych sytuacji pracowniczych naznaczonych właściwym sobie charakterem czasów. Jakością tej miary jest wysoka godność pracownika, godziwość przedmiotu pracy, jedność wspólnoty zawodowej, także motyw, dla którego praca jest podejmowana, oraz cel, jakim praca służy. W pracy jest wiele indywidualności, jak i społeczności. Wytwarzając wartości, praca pomnaża



dobro osobowe i społeczne. Z racji swych owoców daje sercu radość, a umysłowi poczucie bycia potrzebnym. Akceptując trud jej towarzyszący, dzięki pracy można odważnie wejść w tajemnicę Chrystusowego krzyża, który gwarantuje udział w budowie nowego nieba i nowej ziemi (por. Ap 21, 1). Ale przede wszystkim praca jest ucieleśnieniem miłości do Tego, który ją zalecił, a więc do Boga Ojca i do tych, którzy mogą z niej korzystać – całej ludzkości stanowiącej Bożą rodzinę, w jakiej Stwórca się nie wstydzi.

Nasze rozważanie niech zakończy kolejna, trzecia refleksja. Wiadomo, że w 2018 r. minęło 70 lat od powstania Światowej Rady Kościołów. Po II wojnie światowej było 147 wyznań chrześcijańskich reprezentowanych w tej instytucji, obecnie jest ich aż 348. Kościół katolicki nie należy do tej Rady, ale od ponad 30 lat z nią współpracuje. Światowa Rada Kościołów powstała w Amsterdamie, jej siedzibą jest Genewa. Będąc w genewskim Pałacu Wystaw i Kongresów – Palexpo, papież Franciszek podczas mszalnej homilii powiedział m.in.: „[...] za każdym razem, gdy odmawiamy *Ojcze nasz*, na nowo przyswajamy sobie korzenie, będące naszym fundamentem. Potrzebujemy tego w naszych, często wykorzenionych, społeczeństwach. Modlitwa *Ojcze nasz* wzmacnia nasze korzenie. Kiedy jest Ojciec, nikt nie jest wykluczony; nie dominują lęk i niepewność. Powraca pamięć o dobru, ponieważ w sercu Ojca nie jesteśmy wirtualnymi statystami, ale umiłowanymi dziećmi. Nie łączy On nas w grupy dzielenia się, ale odradza nas razem jako rodzinę” (*Homilia*, 21.06.2018).

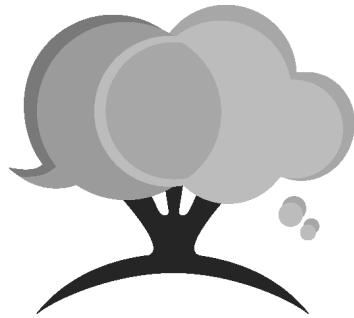
Odwwołanie się do modlitwy *Ojcze nasz* w tym miejscu, gdzie istnieje tak wiele różnic zarówno doktrynalnych, jak i emocjonalnych, jakkolwiek związanych z wyznaniem wiary w jednego Boga w Osobach Ojca, Syna i Ducha Świętego, stawia pewny krok na drogach budowania jedności. W tej modlitwie – jak dopowie Franciszek – „nie ma *ja* i nie ma *moje*”. Ona w całości skierowana jest „[...] do *Ty* Boga («imię Twoje», «królestwo Twoje», «wola Twoja»), i wyraża się wyłącznie w pierwszej osobie liczbie mnogiej.

«Ojcie nasz» – te dwa słowa wyznaczają nam szlak życia duchowego” (*tamże*).

Niech ten szlak życia duchowego nie figuruje tylko w urzędowych dokumentach; niech nie będzie tylko na ustach przedstawicieli Rady. Niech raczej prosto postawi w sercach podzielonych chrześcijan ofiarny Krzyż Chrystusa.

Przypisy:

¹ Ks. dr hab. Bogusław Drożdż, prof. PWT we Wrocławiu. Kierownik Katedry Nowej Ewangelizacji PWT, red. naczelny Legnickich Studiów Teologiczno-Historycznych „Perspectiva” oraz redaktor naczelny kwartalnika „Spoleczeństwo”.





Studia i prace badawcze

Krzysztof Niedziela

Kilka uwag o potrzebie dobrych wzorców ojcostwa w rodzinie. Św. Józef jako wzór miłości ojcowskiej

Mateusz Mazurek

Koncepcja ojcostwa w Księdze Tobiasza

Ks. Łukasz Marczak

„Czyńcie sobie ziemię poddaną” – gospodarcza misja i odpowiedzialność człowieka wobec środowiska w kontekście nauczania Kościoła i wyzwań współczesnego świata

Mateusz Jakub Tutak

„Bezczynni”? o Polskim laikacie w świetle wyzwań adhortacji *Christifideles Laici* i wyników badań społecznych

Michał Kosche

Od „wojny sprawiedliwej” do „rewolucji chrześcijańskiej” – kilka uwag o rozwoju doktryny katolickiej na temat prawa do uprawnionej obrony

Milena Rolnik

Tolerancja religijna na Bliskim Wschodzie. Ustawodawstwo a rzeczywistość.



Kilka uwag o potrzebie dobrych wzorów ojcostwa w rodzinie. Św. Józef z Nazaretu jako wzór miłości ojcowskiej.

Krzysztof Niedziela¹

Pedagogika będąc dyscypliną skoncentrowaną na doskonaleniu człowieka coraz częściej podkreśla potrzebę właściwej formacji rodziny jako środowiska życia, wychowania i edukacji dziecka². Nic w tym dziwnego, gdyż rodzina w szerokim sensie jest nie tylko pierwszą rzeczywistością dziecka – ale także pierwszym środowiskiem jego wychowania i rozwoju³. W środowisku tym odnajdziemy wzory wychowania oraz całą teorię i praktykę wychowawczą, dzięki której spełnia się rozwój dziecka. Wzory te bywają różne, ale ważne jest, aby służyły one dobrej i pełnej formacji dziecka.

Współcześnie podkreśla się potrzebę integralnego ujęcia całej dziedziny pedagogiki, tak by była ona użytecznym środkiem rozwoju integralnego człowieka⁴. Pedagogika może tego dokonać, jeśli będzie dostrzegać również duchowy wymiar ludzkiego życia spełniany w ludzkim życiu religijnym. Życie to niesie wzory wychowawcze, niezwykle cenne i sprawdzone, przenikające wraz z całą obyczajowością do kultury⁵. Należy je poznawać, dostrzegając ich dobroczynną wartość i oddziaływanie na całą dziedzinę wychowania. Szczególnym przykładem jest tu osoba św. Józefa z Nazaretu, ziemskiego opiekuna Pana Jezusa, dlatego ukazanie i przybliżenie postaci św. Józefa może być pomocnym środkiem dla współczesnej pedagogiki, a w sposób szczególny dla pedagogiki rodziny, która obecnie musi chronić człowieka przed wieloma nieuprawnio-

nymi i niebezpiecznymi redukcjonizmami, pojawiającymi się zwłaszcza tam, gdzie dominuje naturalistyczny materializm wraz z hedonizmem i pozytywistycznym wzorcem uprawiania nauk⁶. Przyczynia się on mocno do rugowania z życia ludzkiego samej religii oraz ukazywania związku wychowania i edukacji z życiem religijnym⁷.

A przecież to właśnie religia wraz ze wszystkim, co niesie, prowadzi człowieka do osiągnięcia ostatecznego celu ludzkiego życia, ukazuje zasady i środki, jakimi ten cel ma być przez człowieka osiągnięty⁸. Cała pedagogika, jako określona dziedzina doskonalenia człowieka, musi ze swej istoty celów uwzględniać, zaś dyskurs pedagogiczny nie może od niego abstrahować⁹.

Prezentowane w niniejszym artykule rozważania nie zmierzają do jakiejś sztucznej teologizacji, czy też sakralizacji dziedziny wychowania i edukacji. Byłoby to działanie szkodliwe i niewłaściwe z wielu powodów. Nie oznacza to jednak, że dyskurs pedagogiczny musi ze swej natury powielać wzorce laickie czy też ateistyczne, programowo dystansujące się od religii i jej wskazań. Rzecz w tym, by pedagogika realizowana w określonej rzeczywistości kulturowej, mocno związanej przecież z chrześcijaństwem, nie była obojętna na to, co w dziedzinie wychowania i edukacji niesie chrześcijańska kultura¹⁰. Kultura ta, podkreślając, że naturalnym i pierwszym miejscem zaistnienia człowieka jest rodzina oparta na nierozzerwalnym małżeństwie – niesie od dawien dawna określone wzory rodzicielstwa, wychowania i edukacji. Ich obecność w życiu rodzinnym ma kapitalne znaczenie nie tylko dla pełni życia osobowego, ale dla trwania całej cywilizacji zrodzonej przez wychowawczą posługę Kościoła katolickiego¹¹.

Józef – ojciec w Świętej Rodzinie

Józef z Nazaretu jako ziemski ojciec Chrystusa odznaczał się wyjątkowymi cechami, które w Tradycji Kościoła ukazywane są jako właściwe wzorce osobowe dla każdego



mężczyzny, a w sposób szczególny dla ojca rodziny. Tym, co stanowiło fundament Jego życia codziennego, była silna wiara, która skłaniała go do posłuszeństwa względem woli Boga. W duszy z pewnością zdawał sobie sprawę z tego, iż Mesjasz musi nadejść, stąd przekonanie, że Bóg pełni swoją wolę, a on jest jednym z Jego pracowników.

Evangelia przedstawia św. Józefa jako człowieka milczącego i pokornego, który zawsze zachowywał spokój i żadne przeciwności losu nie zdołały go załamać. Mając silny charakter stanowił wzór cech męskich, był zdecydowany i podejmował konkretne decyzje. Powołanie, które otrzymał od Boga, mocno wiązało się ze Świętą Rodziną, stąd pozostaje również wzorem i orędownikiem każdej rodziny chrześcijańskiej.

Trzeba podkreślić, iż Józef był pełnoprawnym ziemskim ojcem Jezusa, co oznacza, że uczestniczył całkowicie w Jego życiu, wypełniając odpowiedzialnie swoje obowiązki oraz obdarzając Syna miłością prawdziwie ojcowską¹². W teologii katolickiej wierzymy, że źródłem ojcowskiej miłości Józefa do Jezusa była łaska Boża. To właśnie ona czyniła tę miłość czystą i obfitą w inne łaski. Niezwykła miłość Józefa do Syna była przyczyną jego troskliwej i opiekuńczej służby.

W świetle powyższych rozważań nasuwa się pytanie: Dlaczego świętego Józefa należy uczynić wzorem ojcowskiej miłości dla współczesnego mężczyzny? Odpowiedź na to pytanie wymaga analizy jego postawy pod kątem stosunku do pracy i codziennej egzystencji, a także cnót, jakie całym swym życiem realizował.

Wzór pokory i cierpliwego milczenia

Jan Paweł II wiele razy wskazywał na św. Józefa jako na wzór życia religijnego. W tym kontekście papież akcentował potrzebę wielkiej i nieustannej modlitwy. To ona przewyższa zło i pozwala je pokonać. Modlitwę nieustannie należy pogłębiać, nauczał papież, a przez to szukać schronienia u samego Boga. Tak właśnie postępował

święty Józef i tę postać papież przedstawił jako wzór do naśladowania dla współczesnych¹³.

Na czym zatem polegała modlitewna postawa Józefa i jakie miała ona przełożenie na Jezusa? Józef był przede wszystkim wzorem zjednoczenia z Bogiem. Stąd w *Redemptoris custos* Jan Paweł II pokazuje Józefa jako człowieka, który obcuje z Chrystusem w każdym dniu, a przez to pozostaje w głębokim kontakcie ze Zbawicielem¹⁴.

W życiu św. Józefa kontakty rodzinne obejmowały wiele różnych spraw, ale w świetle Tradycji i Ewangelii były związane z modlitwą i aktami miłości. To w domu rodzinnym rodzi się miłość. Bardzo ważna dla rodziny jest wspólna modlitwa. Jest ona świadectwem wzajemnego przywiązania i miłości. Papież Jan Paweł II namawiał do powrotu do wspólnej modlitwy rodzinnej. Modlitwa nadaje życiu kierunek, to ona wyznacza cel, którym jest sam Bóg. Modlitwa prowadzi wszystkich we właściwym kierunku. Jan Paweł II wielokrotnie przypominał o znaczeniu modlitwy. W adhortacji *Familiaris consortio* pisał, że „modlitwa rodzinna ma swoje cechy charakterystyczne. Jest modlitwą wspólną męża i żony, rodziców i dzieci”¹⁵.

Święty Józef był człowiekiem wielkiej modlitwy, człowiekiem milczącym i słuchającym głosu Boga¹⁶. Nie manifestował swojej religijności. Papież w adhortacji napisał, że: „Nad pracą cieśli w domu nazaretańskim rozpościera się ten sam klimat milczenia, który towarzyszy wszystkiemu, co jest związane z postacią Józefa. Milczenie to równocześnie w sposób szczególny odsłania wewnętrzny profil tej postaci”¹⁷. Mimo codziennej pracy i skupienia się na trosce o wyżywienie rodziny, Józef nie przestawał być człowiekiem nieustannej modlitwy. Z Chrystusem siadał do stołu i z Nim się modlił. Z pewnością to on służył Jemu jako wzór kontemplacji. Jezus przyglądał się wszystkiemu, co działo się w domu rodzinnym i wszystkim tym nasiąkał od najmłodszych lat.

Nauczanie Kościoła podkreśla, że w Józefie „urzeczywistnia się także idealne przewyciężenie pozornego napięcia między życiem czynnym i kontemplacyjnym”¹⁸,



stąd Jan Paweł II nawołuje, by modlić się w domach rodzinnych wspólnie. To dzielenie się modlitwą jest bardzo ważne. Gdy wszyscy wspólnie oddają chwałę Bogu – powoduje to, że rodziny zaczynają żyć Bogiem. Józef spełniał i realizował ową powinność z właściwą sobie pokorą. Złożył ofiarę ze swojego życia, aby przyjąć Jezusa do własnego domu. Dzięki bliskości z Bogiem Józef oddawał się Jego wszechpotędze, co pozwoliło mu stawić czoła wszelkim trudnościom.

Niezależnie od czasu i miejsca ludzkiego życia dla każdego dziecka pewnym odzwierciedleniem obrazu Boga jest właśnie ojciec. To on poprzez wspólną modlitwę codzienną oraz rozmowy o Bogu zaszczerpia w dziecku obraz Boga – Ojca. Również św. Józef taki obraz Boga zaszczerpił Panu Jezusowi.

Każdy człowiek wie, jak adorować Boga w modlitwie, natomiast żeby rozmawiać z Bogiem, potrzebuje wyciszenia i milczenia. Przeżywać swój związek z Panem Bogiem, prowadzić namysł nad Jego obecnością we własnym życiu, można tylko wówczas, kiedy dusza ludzka jest wyciszona, gdy w sercu ludzkim panuje pokój. Ten właśnie pokój wprowadzał w całą rodzinę św. Józef. Dlatego wpatrując się w osobę św. Józefa współczesny człowiek może poszukiwać swej własnej drogi do pokoju, ciszy, sposobu pielęgnowania swej więzi z Bogiem. Dostrzegamy, że w ciszy człowiek skupia się na głębi swojego serca i tam dopiero odkrywa to, co w niej mieści. Ta postawa ojca rodziny jest niezwykle ważna dla dzieci i całej wspólnoty rodzinnej, uczy opanowania i rozumności, pewnego rozmysłu i szukania najlepszej drogi dla siebie i innych.

Z Tradycji Kościoła wypływa nauka, aby w adoracji Boga dokonującej się na drodze modlitwy widzieć nie tylko akt indywidualnego związku z Bogiem, ale także pewien zaczyn do rozwoju więzi modlitewnej w całej wspólnocie. Innymi słowy akt modlitwy, zwłaszcza ojca rodziny, staje się zaczynem więzi dziecka z Bogiem. Pierwszym nauczycielem modlitwy jest ojciec, a pierwszym Kościołem jest dom rodzinny. Tutaj dziecko uczy się modlitwy patrząc na

ojca. Ojciec milczący i skupiony na Bogu ogromnie wpływa na dziecko. Kształtuje się w nim obraz Boga potężnego i nasłuchującego, obecnego w ludzkim życiu. Milczenie z pokorą jest podstawą w rozwijaniu się w modlitwie. Taką postawę prezentował święty Józef, który dzięki milczeniu pokonał wszelkiego rodzaju namiętności ludzkie. W milczeniu oczekiwał tego, czego chce od niego Bóg.

Tradycja uczy, że święty Józef postępował całkowicie zgodnie z wolą Bożą, nieustannie oczekując znaków. Nie działał pochopnie, ani, też nie załamywał się w obliczu trudności, jakie spotykały go w życiu codziennym. Józef w milczeniu oczekiwał odpowiedzi na nurtujące go pytania. Bóg nie zostawił go ani na moment, ale jego wytrwałość została nagrodzona. Praca św. Józefa przebiegała w atmosferze milczenia i ciszy. To przejaw bogatego życia wewnętrznego. To wyciszenie i wewnętrzna harmonia wynikały z ciągłego przebywania z Chrystusem. Regina Kolinko stwierdza, że święty Józef, jako ojciec Chrystusa, był swego rodzaju mistykiem.

Evangelie nie podają ani jednego słowa, które wypowiedział Józef. Jego milczenie można interpretować jako poszanowanie dla daru mowy, jako przekonanie, zgodnie z którym aby usłyszeć głos Boży, należy wewnętrznie się wyciszyć. Józef pracował w milczeniu. Dzięki temu był w stanie służyć innym w pokorze i z szczodrością serca¹⁹.

Życie oddane na służbę stanowi szczególną konsekrację. Codzienne postępowanie Józefa wynikało z jego głębokiego życia wewnętrznego. W milczeniu podporządkował swoją wolność Bogu. Również całe swoje powołanie do ojcostwa złożył w ofierze Bogu, którego miłość pozwoliła mu przyjąć ciężar odpowiedzialności za ziemskie wychowanie Chrystusa. Atmosfera panująca w ich Rodzinie miała szczególny wymiar, ponieważ wpływała na ludzką osobowość Jezusa, a przez Jezusa – Zbawiciela służyła na tej drodze wszystkim ludziom.

Naukę o milczeniu św. Józefa potwierdza także nasze osobiste doświadczenie milczenia i wyciszenia. Prawdą jest, że człowiek w milczeniu lepiej zgłębia i rozumie Sło-



wo Boże²⁰. Spokój i milczenie ojca ma ogromny wpływ na dziecko. Czasami można stwierdzić, że ojciec nic nie mówiąc, mówi więcej niż nauczyciel, wykładający jakieś zagadnienie. Dziecko, którego ojcem jest osoba konsekwentna i duchowo rozwinięta, adaptuje bardzo wartościowe cechy. Ma to wyjątkowy wpływ na jego rozwój wewnętrzny. Modlitwa sama w sobie rozwija natomiast w poważnym stopniu sferę duchową człowieka. Modlitwa pełna ufności przynosi łaski, potrzebne każdemu człowiekowi. Józef dał wspaniały przykład ojca milczącego, choć swym milczeniem z mocą działającego na Chrystusa.

Święty Józef wzorem życia i pracy

Jedną z naturalnych podstaw życia człowieka na Ziemi jest jego praca. To ona jest warunkiem egzystencji każdego wolnego człowieka²¹. Przez pracę człowiek potwierdza, że panuje nad widzialnym światem²². „Każdy kto pracuje, jest twórcą, czy to będzie artysta, rzemieślnik czy przedsiębiorca, robotnik czy chłop. Pochylony nad stawiającym mu opór tworzywem, pracujący wyciska na nim swoje znamię, zdobywając przy tym wytrwałość i pomysłowość. Co więcej, kiedy pracę przeżywa się wspólnie, dzieląc się nadzieją, cierpieniem i radością, to jednoczy ona wolę, zbliża umysł i spaja ze sobą serca. Pracując ludzie odkrywają, że są braćmi”²³.

Do Boga Ojca zbliża człowieka wykonywanie obowiązków, których się podjął. W tym miejscu nasuwa się pytanie: na czym polega wzorczość św. Józefa w odniesieniu do codziennego życia i ojcostwa?

Aby zapewnić utrzymanie rodzinie, Józef wykonywał rzemiosło, z którym związane były wówczas prace kołodziejskie, stolarskie, a także kowalskie. Praca była wyrazem troski świętego Józefa o byt Jezusa i Maryi. Cokolwiek wykonywał, czynił to dla Nich. Dla św. Józefa praca nie była tylko źródłem dochodu, ale przede wszystkim służbą.

W adhortacji *Redemptoris custos* Jan Paweł II podkreśla, że „ważną rolę w procesie ludzkiego wychowania,

wzrastania Jezusa w mądrości, w latach i w łasce odgrywała cnota pracowitości, jako że praca jest dobrem człowieka, które przekształca przyrodę i sprawia, że człowiek poniekąd bardziej staje się człowiekiem²⁴. Praca Józefa miała wartość również dzięki stałemu usposobieniu, z jakim była wykonywana, bowiem człowiek przez pracę stara się realizować wieczne zamierzenia i przeznaczenia, jakie z nim związał Bóg²⁵.

Praca ludzka powinna być rozumiana także w kontekście wiary. Jest ona darem Boga, ponieważ stworzony na obraz Boga człowiek przez swoją pracę uczestniczy w dziele Stwórcy; postępując wciąż naprzód rozwija ją i dopełnia, dzięki czemu odkrywa całe zasoby ludzkich i bożych wartości²⁶.

Jezus przez obserwację pracy swojego ziemskiego ojca, uczył się właściwego podejścia do obowiązku oraz odpowiedzialności, która później znalazła swoje przełożenie w pracy zbawczej²⁷. Jezus chciał, aby go nazywano Synem cieśli, co oznacza, że był dumny ze swojego ojca i widział w nim wzór, który warto naśladować.

Różnorodność i bogactwo dóbr w świecie wymaga istnienia różnych profesji, stąd Bóg powołuje ludzi do różnych zawodów²⁸. Tradycja katolicka uczy, że każdy człowiek poprzez swoją pracę postępuje analogicznie do Boga, który tworzył dzieła świata ziemskiego. Rzeczywistość, jaka została dana ludzkości w postaci bytów materialnych, może być dla człowieka przedmiotem i środkiem jego rozwoju, może być tym, dzięki czemu materializuje on swe życie wewnętrzne. To zaś dokonuje się przez pracę i na drodze pracy. Wychowanie zatem do pracy i sumiennego jej spełniania ma wymiar religijny.

Praca będzie zawsze bardzo ważna dla człowieka i całych społeczności ludzkich, ponieważ daje mu środki na utrzymanie siebie oraz swojej rodziny, ale przede wszystkim dlatego, że pozwala doskonalić obecne w nim potencjalności²⁹. Jest zatem praca sposobem spełniania swego człowieczeństwa, jest środkiem, który faktycznie umożliwia mu pewną suwerenność, wolność, daje potrzebną siłę



do rozwoju. Obowiązek pracy spoczywa głównie na ojcu, choć nie tylko na nim. Ale to ojciec jest kimś, kto pracuje i przewodzi w pracy całej rodzinie. Tak pojmował rolę swej pracy św. Józef i taki obraz jego pracowitości pozostawia nam Tradycja oraz sama Ewangelia, toteż w kulturze chrześcijańskiej ojciec zapewnia rodzinie środki do życia i to jest jedna z jego zasadniczych ról obok wychowawczej posługi. Musi się do tej roli przygotowywać, musi w młodości być ku temu wychowywany. Święty Józef jako ojciec Jezusa miał obowiązek żywić Go i zapewnić mu tym samym opiekę.

Teologia katolicka podkreśla, że poprzez pracę ludzie zbliżają się do Boga³⁰. Wyjątkowa łączność Boskiej rzeczywistości z ludzką skłania nas do szukania głębszych odniesień i wyjaśnień dotyczących ludzkiej pracy. Bóg daje człowiekowi możliwości zarządzania światem i działania w nim. Każdej pracy winna przyświecać miłość skierowana do Boga. Takie ujęcie pracy dopuści nas do współpracy z Nim oraz pomoże w realizacji zbawczych dzieł Boga.

Na czym polega godność ludzkiej pracy, pokazuje pierwszy rozdział Księgi Rodzaju. Człowiek pracując powinien naśladować Boga, który go stworzył. Józef cieśla, tworząc rozmaite przedmioty, tworzył podobnie do Boga, który materii nadawał formę. Chrystus w Szej ludzkiej postaci obserwował tę pracę i przenosił do Swojej twórczości - zbawiając ludzi³¹. Ten, o którym mówiono, że jest Synem cieśli, uczył się pracy od samego ojca i nie widział nic zdrożnego w posłuszeństwie swemu ziemskiemu ojcu. Jeśli więc Rodzina z Nazaretu jest w porządku zbawienia i świętości przykładem i wzorem dla ludzkich rodzin, to podobnie jest nią praca Jezusa, który uczył się u boku Józefa – cieśli³². Rodzina ta jest także wzorem posłuszeństwa, jakie winno być udziałem dzieci w stosunku do rodziców i starszych.

To właśnie dzięki Józefowi Jezus był Człowiekiem pracy. W swoich przypowieściach o Królestwie Bożym często odwoływał się do prac ludzkich. Nie pomijał też pracy uczonych, czy pracy kobiet, wszystkie prace ukazywał

jako ważne. Pracę apostołów przyrównywał do pracy żniwiarzy lub rybaków. Jezus, podobnie jak Józef, również był cieślą.

W kulturze chrześcijańskiej praca jest dla człowieka, ponieważ przekształca przyrodę i umożliwia ludziom rozwój. W oczach Boga praca Józefa miała szczególną wartość. Święty Józef pokazał, że dzięki pracy przybliżamy się do samego Boga. Nie musi to być praca intelektualna, wymagająca od człowieka specjalistycznego wykształcenia lub wyjątkowych umiejętności.

Ogromną wartość ma również praca fizyczna. Praca wykonywana rękoma wymaga zazwyczaj od człowieka wielkiego wysiłku i trudu pokonywania swojej słabości. Dlatego w świetle kultury chrześcijańskiej człowiek nie powinien być pozbawiony zajęcia, zaś etyka i pedagogika tejże kultury uczy i wychowuje do pracy, widząc w niej czynnik naturalny, ale i prowadzący człowieka do nadprzyrodzonej doskonałości. Zwykło się w kulturze chrześcijańskiej podkreślać, że św. Józef jest w niebie orędownikiem wszystkich rodzin. W tradycji chrześcijańskiej jest również patronem ludzi bezrobotnych, szukających pracy oraz tych, którzy ją wykonują³³.

Zakończenie

Reasumując powyższe rozważania można stwierdzić, że święty Józef jest uniwersalnym wzorem dla współczesnego człowieka, któremu brakuje często prawdziwego autorytetu i wzoru. Józef jest godny naśladowania we wszystkim. Na uznanie zasługuje przede wszystkim jego całkowite oddanie i zawierzenie Bogu, które świadczy o tym, jak bardzo ważne w życiu jest samo zaufanie, wierność, wiara, nadzieja i miłość. Józef całym swym życiem przekonuje współczesnego człowieka, że Bóg pochyla się nad każdym, kto wzywa w pokorze Jego imienia. Wiara jest czynnikiem motywującym i to właśnie ona nadaje sens wszystkiemu, co osoba ludzka czyni w całej swojej egzystencji. Wydarzenia biblijne, przedstawiające postać



świętego Józefa, ukazują jego niezłomną postawę wobec trudnych wyzwań, jakie postawił przed Józefem Bóg.

Pokora to fundamentalna cnota moralna, którą odznaczał się święty Józef. Jej obecność pozwala wyeliminować pychę, a tym samym pomaga człowiekowi przezwyciężyć pojawiające się trudności życia codziennego. Pokora św. Józefa łączyła się mocno z jego męstwem, roztropnością i umiarkowaniem. Tego wszystkiego nas naucza.

Summary:

The modern man often wonders which way to choose to live prosperously and well. Therefore, he poses the question: What patterns should be followed to achieve the intended goals through internal formation? The above article presents an outline of the Josephological implications of the paternal formula that take its foundation in the life of Saint Joseph of Nazareth. The three most important virtues in human life, such as faith, hope and love, are shown in the practical dimension of life of this saint. His physical work and godly life can be today an antidote to the relative attitudes and behaviors of man.

Key words:

Fatherhood, fatherhood pattern, Saint. Józef, faith, hope, love, physical work.

Przypisy:

¹ Krzysztof Jarosław Niedziela, doktornat na Wydziale Filozofii Akademii Ignatianium w Krakowie.

² Zob. *Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. Tom 2: Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski, Gdańsk 2017.

³ Zob. M. A. Krapiec, *Cywilizacja miłości spełnieniem osoby w: Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości: „Gdzie jesteś Adamie?”*, Lublin 1987, s. 224-244.

⁴ Zob. P. Skrzydlewski, *Ontyczne podstawy wychowania w: Pedagogika rodziny. Podejście systemowe. Tom 2: Wychowanie rodzinne*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, D. Opozda, T. Sakowicz, P. Skrzydlewski, Gdańsk 2017, s. 87-115.

⁵ Zob. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935.

⁶ Zob. M. A. Krapiec, *Prawda, dobro i piękno jako wartości humanistyczne w: Alternatywna pedagogika humanistyczna*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1990, s. 41-63.

- ⁷ Zob. Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.
- ⁸ Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia w: M.A. Krapiec, Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 355-400.
- ⁹ Zob. M. A. Krapiec, *Rodzina – szkoła – społeczność dla dobra osoby*, „Cywilizacja” 11(2005), s. 16-19.
- ¹⁰ Zob. P. Skrzydlewski, *Polskie logos i ethos – czyli, o czym powinien pamiętać polski pedagog*, SCIENTIFIC BULLETIN OF CHEŁM SECTION OF PEDAGOGY 1/2013, s. 31-52.
- ¹¹ Na te zagadnienia w swoim czasie interesująco zwracał uwagę polski historyk i filozof Feliks Koneczny, zob. tenże Koneczny F., *Święci w dziejach narodu polskiego*, Warszawa 1985; tenże *Napór Orientu na Zachód w: Kultura i cywilizacja*, pr. zbior., Lublin 1937, Warszawa 2016.
- ¹² Por. M. Meschler, *Święty Józef w życiu Chrystusa i w życiu Kościoła*, Poznań 1995, s. 8.
- ¹³ Zob. Jan Paweł II, *Panie, naucz nas się modlić*, Castel Gandolfo 27.07.1980, AP 1, s. 255.
- ¹⁴ Zob. RC 25, 26.
- ¹⁵ Por. FC 45.
- ¹⁶ Zob. E. Stolarek, *Człowiek wielkiego zawierzenia – Święty Józef w poezji polskiej*, Kaliskie Studia Teologiczne 2005, t. IV, s.72.
- ¹⁷ Por. FC 35.
- ¹⁸ Por. FC 49.
- ¹⁹ Zob. R. Kolinko, *Święty Józef wzorem życia wewnętrznego dla osób konsekrowanych*, KST 2003, t. II, s. 98.
- ²⁰ Tamże, s. 99.
- ²¹ Zob. S. Wyszzyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 2000.
- ²² Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Rzym 1981, 10-11.
- ²³ Por. Tamże, s. 15.
- ²⁴ Por. RC. 35.
- ²⁵ LE. 4.
- ²⁶ LE. 25.
- ²⁷ Zob. W. Hanc, *Historiozbawczy wymiar pracy w kontekście wzorczej postawy Świętego Józefa*, KST 2007, t. VI, s. 85.
- ²⁸ Zob. F. Filas, *Święty Józef, człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979, s. 418.
- ²⁹ Zob. J. Woroniecki, *Umiejętność rządzenia i rozkazywania*, Poznań – Warszawa – Lublin 1947.
- ³⁰ RC. 23.
- ³¹ Zob. W. Hanc, *Historiozbawczy wymiar pracy w kontekście wzorczej postawy Świętego Józefa*, dz. cyt. s. 85.
- ³² RC. 22.
- ³³ Por. W. Hanc, *Historiozbawczy wymiar pracy w kontekście wzorczej postawy Świętego Józefa*, dz. cyt. s. 91.



Koncepcja ojcostwa w Księdze Tobiasza

Mateusz Mazurek¹

Starotestamentalna Księga Tobiasza nie jest traktatem o wychowaniu, ani o ojcostwie. Jest (jak każda księga Pisma Świętego) w pierwszym rzędzie tekstem religijnym, ale – niejako na marginesie głównego przesłania – wyłania się z niej pewna, dość spójna wizja ojcostwa i koncepcja wychowania; niniejsze rozważania jej właśnie zostaną poświęcone – będą próbą jej rekonstrukcji i analizy na tle niektórych współczesnych teorii i nurtów pedagogicznych. Innymi słowy chodzi o próbę opisaną, jakim człowiekiem i ojcem był Tobiasz² i w jaki sposób może stanowić wzór oraz punkt odniesienia dla współczesnych ojców. To ostatnie (pewna hipotetyczna transpozycja biblijnego Tobiasza w czasy współczesne) wydaje się uprawnione nie tylko dlatego, że Biblia jest nośnikiem uniwersalnych i ponadczasowych prawd, ale także dlatego, że można dopatrzeć się wielu podobieństw (pomimo czasowego oddalenia) pomiędzy sytuacją Tobiasza, a czasami współczesnymi.

Osobiste postawy Tobiasza: stałość w czasach wielkich przemian

Tobiasz żył w epoce wielkich przemian – za jego życia wiele się zmieniło: kultura, obyczaje, stosunki społeczne. Co prawda w naszym przypadku można powiedzieć, że nowe przyszło do nas, a w przypadku Tobiasza to on został przeniesiony (deportowany – Tb 1,2) w zupełnie inne społeczeństwo, ale istota życiowej sytuacji jest podobna. Bohater biblijny znalazł się w zupełnie innym społeczeń-

stwie, gdzie tradycyjne wartości, religia przestały być powszechnie obowiązujące. Tobiasz w wyniku deportacji został nagle zmuszony do życia wśród ludzi, którzy wyznawali inne wartości i religię niż on i jego przodkowie. My żyjemy bardzo często w środowisku osób, które przestały wyznawać wartości (a bardzo często i religię) naszych przodków. Zresztą podobnej sytuacji (odstępstwa rodaków) Tobiasz też doświadczył jeszcze w ojczyźnie (Tb 1, 4-5).

Tematem dla osobnych rozważań są przyczyny (technologiczne, kulturowe, społeczne, polityczne i być może inne), które doprowadziły do takiego stanu rzeczy, ale – istotne dla tych rozważań – spostrzeżenie, że żyjemy w dobie szybkich przemian, wydaje się dość oczywiste. Świat, który dostarczał przejrzystych, budzących zaufanie i niekwestionowanych ról, wartości, symboli, znaczeń i stylów życia przeminał³. Możemy go wspominać z mniejszą lub większą nostalgią, ale żyjemy w innym – jaki można za Umberto Eco określić „epoką permanentnej zmiany”⁴, w której stare, oswojone, oparte na tradycji wzorce zachowań przestają obowiązywać⁵. Współczesna segmentalizacja życia społecznego – tzn. taka jego organizacja, która przypomina plaster miodu: strukturę pozbawioną zasady łączącej poszczególne, oddzielone od siebie sfery życia⁶ oraz pluralizm światopoglądowy⁷, sprawiają, że coraz trudniej znaleźć powszechnie podzielane, uznawane za niekwestionowane normy i wartości, mogące (jak to miało miejsce w tradycyjnych społecznościach) stanowić stałe punkty odniesienia wobec wychowania⁸. Sytuacja ta ma gigantyczne konsekwencje dla praktyki wychowawczej⁹ – po pierwsze dlatego, że coraz trudniej o spójne oddziaływanie różnych środowisk wychowawczych (co powoduje u młodzieży pewne poczucie zagubienia i niewątpliwie utrudnia internalizację norm¹⁰), a po drugie – u samych wychowawców pojawia się poczucie niepewności co do tego, jakie wartości i normy przekazywać młodemu pokoleniu¹¹. A przede wszystkim – czy w ogóle jakieś przekazywać?



Oprócz wielu szczegółowych przekonań przekazywanych w ramach wychowania, podważone też zostało pewne meta-przekonanie dotyczące samego wychowania. O ile przez wieki wychowawcze prawa i obowiązki oraz wypływająca z nich działalność (jako takie, nie w sensie konkretnych działań) dorosłych wobec dzieci nie budziły wątpliwości, o tyle współcześnie samą ideę, że dorośli powinni wychowywać dzieci poddano miazdzącej krytyce. Marksistowski schemat walki klas, analizy antagonistycznych struktur przeniesiono na relacje: dorosły-dziecko, wychowawca – wychowanek, co zaowocowało zdiagnozowaniem tych relacji jako form terroru dorosłych wobec dzieci, które trzeba zdemaskować, aby dzieci wyzwolić¹² (czym też przedstawiciele nurtu pedagogiki krytycznej gorliwie się zajęli). W podobnym duchu antypedagogicy krytykowali samą ideę wychowania: jako maskującą interesy dorosłych¹³, mającą kulturowo uzasadniać ich opresję i (powszechne) odreagowywanie na dzieciach własnych traum oraz nierozwiązanych problemów¹⁴, wynikającą z patriarchalnych przesądów (i utrwalającą je)¹⁵, formę dyskryminacji¹⁶. A czyż można wyobrazić sobie coś bardziej obrzydliwego od dyskryminacji? Wychowanie okazało się więc czymś bardzo podejrzanym¹⁷ na poziomie swoich założeń, a dodatkowo niezwykle szkodliwym w praktyce – zniewoleniem nieuchronnie i nieodwracalnie okaleczającym psychikę dziecka¹⁸. Należy jeszcze raz podkreślić, że nie chodzi tu o jakieś nadużycia czy wypaczenia wychowania, ale o wychowanie samo w sobie.

Odwaga wychowania

Gdybym miał opisać Tobiasza jednym określeniem, to wydaje mi się, że trafne byłoby „facet z zasadami”, wierny swoim przekonaniom pomimo tego, że czasy się zmieniły. Najbardziej spektakularnym¹⁹ przejawem owej wierności było grzebanie umarłych – obowiązek religijny, w Asyrii uznany za przestępstwo. Ale wierność Tobiasza pozostała niezachwiana, niezależnie od tego, czy ceną za

nią były surowe represje karne, obniżenie statusu materialnego (o czym będzie jeszcze poniżej), drwiny i presja otoczenia (2,8), czy niezrozumienie i brak wsparcia najbliższych (2,14). Z czego wynikała radykalna wierność? Można domniemywać, że była powiązana z żywą wiarą, z traktowaniem Boga jako rzeczywistości, przyczyny sprawczej wydarzeń. Pięknym obrazem stosunku Tobiasza do Boga jest sytuacja, gdy udręczony swoimi cierpieniami modli się o śmierć (3,1-6), a po zakończeniu tej modlitwy stwierdza: zaraz, zaraz, przecież prosiłem Boga o śmierć – trzeba sporządzić testament (4,2). Widać, że Tobiasz nie był taki, jak owi parafianie z pewnej anegdoty – którzy przyszli na nabożeństwo w intencji deszczu bez parasoli.

W kontekście współczesnych problemów pedagogicznych jeden aspekt postawy Tobiasza wydaje się szczególnie ważny: jego wolny od bałwochwalstwa stosunek do pieniędzy. Z powodu grzebania umarłych stracił majątek (1,20). Później, gdy, wraz ze zmianą sytuacji politycznej, odzyskał wysoką pozycję społeczną, nie zaprzestał ryzykownego procederu grzebania umarłych (1,21-2,4). Co więcej, będąc niepełnosprawnym i biednym człowiekiem, gdy podejrzewał (zresztą niesłusznie), że żona przyprowadziła koziołka pochodzącego z kradzieży, nakazał jej go oddać (2,12-14). Można się dopatrywać w tej sytuacji nawet pewnej przesady, ale ważna wydaje się ta postawa: wolał posiadać mniej, ale uczciwie, zgodnie z prawem Bożym. Postawa – dodajmy – którą widzimy u niego zarówno wtedy, gdy powodziło mu się bardzo dobrze, jak i wtedy, gdy żył w biedzie.

Właśnie ta gotowość, żeby posiadać mniej, wydaje się niezwykle cennym przykładem dla współczesnych zapracowanych ojców. Jest pewnym rysem charakterystycznym współczesności, że pracujemy coraz więcej, a czasu mamy coraz mniej (co może się wydawać dziwne, jeśli spojrzeć, ilu „oszczędzających czas” urzędnien używamy)²⁰. Owszem – rozwój techniki umożliwia wykonywanie wielu czynności w krótszym czasie, owszem – w licznych



dziedzinach wyręczają nas maszyny, ale ważniejsza okazuje się przemiana, która dokonała się w nas. O ile – jak zauważał Max Weber – w społeczeństwach tradycyjnych okazja zarobienia więcej była dla ludzi mniej istotna, niż szansa pracowania krócej, bo dążyli oni do zaspokojenia potrzeb na dotychczasowym, standardowym, sankcjonowanym zwyczajowo poziomie, o tyle współcześnie większą rolę odgrywa nieograniczone pragnienie zysku. Pracujemy więc coraz więcej, bo też ciągle więcej chcemy mieć²¹. Zamiast (jak prognozowali niektórzy) stać się klasą wypoczywającą, uczestniczymy w wyścigu szczurów, sprzedając każdą wolną chwilę, często nawet nie za natychmiastową premię, ale za mglistą wizję przyszłej nagrody np. elitarnej posady²².

Udział w owym wyścigu generuje fundamentalny dla wychowania problem – brak czasu na „obecność”. Biorąc pod uwagę, że kluczowe dla zrozumienia chrześcijańskiej wizji wychowania są źródła biblijne²³ czy nieco szerzej Objawienie²⁴, że to Bóg jest wzorem wychowawcy, warto podkreślić, że Jego relacja z Narodem Wybranym w ponad stu miejscach Starego Testamentu wyrażona jest formułą „być z”. Tak wygląda biblijny pedagogiczny ideał: Bóg – Wychowawca, który *jest ze swoim ludem*²⁵.

Tobiasz był człowiekiem egzystencjalnie odważnym – nie obawiał się (jak wielu współczesnych mężczyzn) stracić nie tylko możliwości awansu zawodowego i społecznego, ale także już osiągniętej pozycji i majątku. Raczej też nie bał się wychowywać swojego syna (co więcej: można też domniemywać, że miał na to czas). Fragmentem bezpośrednio dotyczącym wychowania jest czwarty rozdział zawierający przemowę Tobiasza do wyruszającego w podróż syna. Przypomina mu w niej wartości i zasady, które (jak można z dużym prawdopodobieństwem domniemywać²⁶) przekazywał w trakcie dotychczasowego wychowania. Tematyka owej mowy jest bardzo różnorodna (chciałoby się powiedzieć: utrzymana w duchu wielostronnego kształcenia), dotyka kwestii: szacunku dla rodziców (4, 4), wierności Bożym przykazaniom (4,5-6), moralnego zarządzania

pieniężni – troski o ubogich i uczciwości wobec pracowników (4,6-11. 14-17), wychowania seksualnego i małżeństwa (4,12), cnót: pokory i pracowitości (4,13), używek (4,15), modlitwy (4,19) a nawet dobrych manier (4,14). We współczesnym kontekście poza rodzajem norm, jakie Tobiasz przekazywał synowi, bardzo ważne wydaje się to, że w ogóle miał odwagę mówić mu, jak powinien żyć. Dzisiejsi ojcowie coraz częściej jej nie mają.

Wśród przyczyn braku odwagi wychowania u wielu współczesnych ojców można wskazać (obok czysto osobistych jak – zabieganie sprawiające, że „współcześnie rodzice potrzebują dzieci, które nie potrzebują rodziców”²⁷) dwie związane z atmosferą kulturową. Z jednej strony pluralizm (żeby nie powiedzieć zamęt) w dziedzinie aksjologii sprawiający, że my, dorośli, często sami czujemy się zagubieni i nie bardzo wiemy jak żyć, ani czym się kierować, z drugiej – w wymiarze ściśle pedagogicznym – atmosfera podejrzeń wokół wychowania jako takiego. Ten pierwszy wymiar (gwałtowane przemiany obyczajowe i aksjologiczne) dotyczył Tobiasza bezpośrednio, ten drugi natomiast nie. Mówiąc krótko: Tobiasz nie odnosił się do postulatów antypedagogiki ani innych światłych koncepcji, bo ich po prostu nie znał. Rozważanie więc jak by się odniósł, gdyby się z nimi zetknął, wymaga odsunięcia się nieco od literalnego tekstu biblijnego i poczynienia pewnych domniemań – mam nadzieję jednak, że prawdopodobnych i przynajmniej pośrednio przez tekst księgi uzasadnionych. Otóż Tobiasz wydaje się człowiekiem, który wiedział jak żyć, co jest ważne i co warto przekazać synowi, nawet jeżeli otoczenie uznało to za archaiczny albo nawet szkodliwy (i dlatego zakazany) przeżytek – jak w przypadku grzebania zmarłych. Na tej podstawie sądzę, że gdyby przyszło mu żyć w otoczeniu, które za taki właśnie przeżytek uznaje wychowanie, potraktowałby (również religijnie motywowany²⁸) obowiązek wychowania tak samo, jak obowiązek grzebania umarłych – jak nadrzędny wobec wszelkich „dogmatów współczesności”.



Specyficznie ojcowska rola – czyli moc inicjacji w wychowaniu

O. Adam Szustak w wykładzie dla rodziców przedstawia (moim zdaniem spójną i przekonującą) metaforyczną interpretację sceny walki Tobiasza młodszego z wielką rybą (6,1-10). Wyruszenie z domu interpretuje jako symbol wchodzenia w dorosłość (pójście bardzo daleko – „na koniec świata” – oznacza pragnienie, by zbudować zupełnie nowy, świat, a porzucić ten dotychczasowy, czyli dom rodzinny). Zaraz na początku owej wędrówki ku dojrzałości pojawia się coś, co chce mu udaremnić pójście na koniec świata (ryba, która próbuje mu odgryźć nogę). Coś strasznego, niebezpiecznego, coś takiego, że gdy rodzic to widzi – natychmiast rzuca się na ratunek. Ale anioł mówi mu, że musi się z tym zmierzyć (i to sam). W warstwie literalnej zwycięstwo w tej walce będzie mu potrzebne, by przepędzić demona niewołącego Sarę, którą poślubi i uzdrowić ojca. Metaforycznie można to zinterpretować jako konieczność pokonania w sobie czegoś, co uniemożliwia dojrzewanie (wyruszenie z domu – gdyż ryba atakuje pierwszej nocy, zaraz na początku podróży) aby w efekcie móc zbudować szczęśliwe życie i małżeństwo. Stoczenie tej walki, ze wszystkimi jej błogosławionymi skutkami, jest możliwe dzięki temu, że ojciec niejako wypycha go z domu (narażając przy okazji na ryzyko, na które mama nigdy by synkowi nie pozwoliła)²⁹.

To właśnie ojciec³⁰ jest tym, który „przecina pępowinę”, broni syna przed mamusią – jej troskliwością, opiekuńczością i wrażliwością, niezbędnymi na pewnym etapie życia, bardzo potrzebnymi małemu dziecku, ale mogącymi też utrudniać rozwój, gdy przychodzi czas żeby przestać być dzieckiem. Wpisany w naszą tradycję – jakkolwiek to nazwać: zwyczaj, stereotyp, rytuał wskazujący na ojca, jako tego, który przecina dziecku pępowinę, zawiera w sobie moc metafory i głęboką mądrość tradycji (którą zaczynamy na nowo odkrywać). We współczesnej pedagogice

i psychologii zwraca się uwagę na znaczenie obecności ojca, także jako udostępniającego synowi męski wzorzec socjalizacji niezbędny w procesie symbolicznego „oddalenia od matki”³¹.

Wiele współczesnych porażek wychowawczych bierze się z zaniedbania prowadzenia wychowania właśnie jako inicjacji (rozumianej bardzo szeroko)³². Co prawda integralnie wpisana w młodość potrzeba odkrywania, bycia wprowadzaniem w nowe obszary i przekraczania granic nie zanika, ale kiedy społeczeństwo zapomina o swoich rytuałach inicjacyjnych, ich miejsce zajmują (najczęściej organizowane przez grupę rówieśniczą, czasem przestępczą) inicjacje negatywne – związane z zachowaniami dewiacyjnymi³³. Jeśli społeczeństwo, ani rodzina nie stymulują dojrzewania podkreślając kolejne kroki, przekraczanie kolejnych etapów dorosłości, młody człowiek znajduje inne sposoby, żeby je podkreślić – np. przez inicjacje narkotykową³⁴.

Inicjacje w dawnych społecznościach miały na celu wyrwanie chłopca z egocentryzmu, aby mógł stać się mężczyzną. Owo przechodzenie z dzieciństwa do dojrzałości odbywało się poprzez pokazanie mu, że są sprawy ważniejsze od jego osobistej przyjemności³⁵, co – delikatnie mówiąc – nie zawsze jest przyjemne. My dziś panicznie boimy się tego, że nasze dzieci mogłyby doznać jakiejś przykrości i za swoje główne zadanie uważamy ochronienie ich przed tym. Bardzo charakterystyczna jest tu wypowiedź matki (zannotowana w trakcie narracyjnych badań nad wychowaniem): „wszystko, co może stać się źródłem stresu dla mojego dziecka, zagraża jego rozwojowi.”³⁶. Pomysł, żeby stymulować dojrzewanie naszych dzieci przez stawianie wymagań (czyli organizowanie sytuacji trudnych, czasem nieprzyjemnych) nie mieści nam się w głowach. Warto się zastanowić, czy nie jest to jeden (może nawet główny) z powodów tego, że nasze dzieci jakoś wyjątkowo niechętnie wchodzi w dorosłość, mieszkają z nami do czterdziestki, a nam coraz trudniej się wnuków doczekać?



Cieszyć się z owoców

Wnuki (owa „nagroda od Boga za niezamordowanie własnych dzieci”³⁷) to nie jedyny owoc, którym w swej starości mogą cieszyć się rodzice. Zakończenie Księgi Tobiasza – uzdrowienie ojca dzięki wewnętrznosciom ryby (z chrześcijańskiej perspektywy nasuwa się skojarzenie z Chrystusem) przyniesionym przez syna, wskazuje na pewien głębszy, duchowy wymiar relacji zwrotnej, której doświadcza Tobiasz. W starości zostaje obdarowany dobrem duchowym, którego nie przekazał synowi, ale które w pewnym sensie pomógł mu zdobyć (wysyłając go na wyprawę). Wpisana w doświadczenie chyba każdego rodzica sytuacja – że dzieci nas zaskakują, funkcjonuje także w wymiarze duchowym. Widać tutaj jeszcze jedną rzecz, której warto się uczyć od Tobiasza: otwartość na dobra duchowe, które Bóg zechce nam podarować przez nasze dzieci.

Summary:

The Bible book of Tobias isn't of course a treatise on upbringing, it is mainly about Good and faith, but we can also notice there some ideas of fatherhood and upbringing. The aim of this article tries to extract, reconstruct and compare this conception with some contemporary pedagogical theories. According to the author Tobias (thanks to his faith) was a man who knows what is important, what is right or wrong, and he was not afraid to learn it to his son, despite the fact that the epoch in which he lived was a time of rapid social, cultural and moral changes (like our one is). Therefore he can be a valuable point of reference for modern fathers that are lost and uncertain.

Key words:

Bible, fatherhood, upbringing, social and moral changes.

Przypisy:

¹ Mateusz Mazurek, katecheta w gimnazjum, doktorant Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie.

² To samo imię nosił oczywiście także jego syn. W niniejszym tekście jeżeli będzie mowa o Tobiaszu (bez doprecyzowania) będzie chodziło o ojca.

³ Por. M. Nowak-Dziemianowicz, *Doświadczenie rodzinne w narracjach. Interpretacje sensów i znaczeń*, Wyd. II, Wrocław 2006, s. 125.

⁴ M. Nowak-Dziemianowicz, *Edukacja i wychowanie w dyskursie nauki i codzienności*, Kraków 2012, s. 105.

⁵ Por. Tamże, s. 38.

⁶ Por. Tamże, s. 36.

⁷ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 14.

⁸ Por. Tamże, s. 56.

⁹ Por. Tamże, s. 14

¹⁰ Cnoty mają wymiar grupowy – dla ich przyswojenia potrzebne jest środowisko, względnie jednomyślne, zwarte pod względem poglądów i obyczajów, oraz dobry przykład osób bliskich emocjonalnie. Istotne okazuje się, by cnoty moralne znajdowały zewnętrzne oparcie w zgodnych oczekiwaniach partnerów społecznych i ustabilizowanym sposobie życia – co współcześnie okazuje się w zasadzie niemożliwe Por. W. Brezinka, *Chrześcijańskie cele współczesnego wychowania*, w: M. Nowak, T. Ożóg (red.), *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, Lublin 2000, s. 54.

¹¹ Zob. O. Speck, *Być nauczycielem. Trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, E. Cieślak (tłum.), Gdańsk 2005, s. 57; B. Śliwerski, *Pedagogika. Tom 1 Podstawy nauk o wychowaniu*, Gdańsk 2006, s. 202–203.

¹² Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2004, s. 256–257; Tenże, *Przekraczanie granic wychowania. Od „pedagogiki dziecka” do antypedagogiki*, Łódź 1992, s. 63.

¹³ Por. B. Śliwerski, *Pedagogika ...*, s. 201–203.

¹⁴ Por. A. Miller, *Zniewolone dzieciństwo. Ukryte źródła tyranii*, B. Przybyłowska (tłum.), Poznań 1990.

¹⁵ Por. Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty ...*, s. 207; J. Mastalski, *Szkolne interakcje zaburzające skuteczne wychowanie*, Kraków, 2005, s. 55.

¹⁶ Por. B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty ...*, s. 342.

¹⁷ Por. Tamże, s. 341

¹⁸ Por. A. Miller, *Zniewolone dzieciństwo*; Mastalski J., 2005, *Szkolne interakcje zaburzające...* s. 141; B. Śliwerski, *Przekraczanie granic wychowania...*, s. 89.



¹⁹ Księga wskazuje oczywiście także inne przejawy pobożności Tobiasza (np. hojne jałmużny i inne – zob. Tb 1, 3-18), ale skupienie się na grzebaniu umarłych wydaje się uzasadnione – sama księga poświęca temu najwięcej miejsca, ze względu na potężne konsekwencje w życiu Tobiasza, a także dlatego, że był to czyn obłożony sankcją karną – wierność w tym względzie mogła kosztować więcej (z karą śmierci łącznie zob. Tb 1, 19-20) niż inne pobożne uczynki. Zresztą rzeczywiście Tobiaszowi przyszło zapłacić wysoką cenę – konfiskaty majątku (1, 20).

²⁰ Por. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, L. Stawowy (tłum.), Warszawa, 2001, s. 145, 252–258; Tenże, *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, L. Stawowy (tłum.), Warszawa, 2003, s. 30–32.

²¹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 619; A. Giddens, *Socjologia*, A. Sulżycka, (tłum.), Warszawa, 2006, s. 86.

²² Por. J. Gleick, *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, Bieroń J. (tłum.), Poznań, 2003, s. 157–160.

²³ Por. J. Bagrowicz, *Edukacja...*, s. 8.

²⁴ Por. Tamże, s. 291.

²⁵ Por. Tamże, s. 131–134.

²⁶ Księga nie mówi nam o dzieciństwie Tobiasza – syna, a omawiany tutaj fragment dotyczy sytuacji, gdy stoi on na progu dorosłości, ale wydaje się bardziej prawdopodobne, że jest to raczej przypomnienie i podsumowanie zasad, które ojciec przekazywał synowi wcześniej, niż coś zupełnie nowego.

²⁷ Por. M. Nowak-Dziemianowicz, *Doświadczenie rodzinne w narracjach...*, s. 120.

²⁸ Wiele tekstów Starego Testamentu na czele z niezwykle ważnym dla judaizmu *Shema* (Pwt 6,4) wskazuje na obowiązki rodziców w tym względzie. Na temat biblijnych koncepcji i uzasadnień wychowania zob. np. J. Kułaczkowski, *Biblijne zasady wychowania rodzinnego w świetle Mądrości Syracha*, Rzeszów 1998; M. Guzewicz, *Zasady wychowania w Piśmie Świętym. Studium teologiczno-pastoralne*, Wrocław 2010.

²⁹ Por. A. Szustak, *Rodzice na detoksie, czyli po co w ogóle są dzieci?*, online: adamuszustak.pl/rodzice-na-detoksie (dostęp 2017-07-22).

³⁰ W każdym razie tradycyjne społeczności to właśnie jemu przypisywały taką rolę. Jest dość charakterystyczne, że w pierwotnych społeczeństwach małe dzieci pozostawały pod (czułą) opieką matki, a w pewnym wieku przechodziły (pod bardziej wymagającą) pieczę ojca. Jeśli słusznie rekonstruuje myślenie ludzi sprzed wieków (nie wiem na pewno co myśleli, bo mi się nie zwierzali, to stały za tym dwa przekonania: dziecko na różnych etapach rozwoju ma odmienne potrzeby, a ojciec i matka mają odmienne predyspozycje umo-

liwiające odpowiadanie na te potrzeby – matce łatwiej przychodzi zapewnić dziecku czułość, akceptację, poczucie bliskości, natomiast mniej wrażliwemu rodzicowi – czyli ojcu łatwiej przychodzi stawianie wymagań.

³¹ Por. W. Eichelberger, *Zdradzony przez ojca*, Warszawa 2014, s. 14; M. Nowak-Dziemianowicz, *Edukacja i wychowanie...*, s. 90; M. Nowak-Dziemianowicz, *Doświadczenie rodzinne w narracjach...*, s. 158.

³² Por. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 18.

³³ Por. Sz. Grzelak, *Dziki ojciec. Jak wykorzystać moc inicjacji w wychowaniu*, Poznań, 2009, s. 13–27.

³⁴ Zob. Tamże.

³⁵ Por. S. Biddulph, *Wychowanie chłopców. Dlaczego chłopcy różnią się od dziewcząt? Jak pomóc im wyrosnąć na szczęśliwych i spełnionych mężczyzn?* Wyd. I (dodruk), Agnieszka Jacewicz (tłum.), Poznań, 2013.

³⁶ M. Nowak-Dziemianowicz, *Edukacja i wychowanie ...*, s. 40–41.

³⁷ <http://forum.di.com.pl/threads/2551-WNUKI-Nagroda-od-Boga-za-nie-zamordowanie-w%C5%82asnych-dzieci> (2017-07-24).



„Czyńcie sobie ziemię poddaną” – gospodarcza misja i odpowiedzialność człowieka wobec środowiska w kontekście nauczania Kościoła oraz wyzwań współczesnego świata

Ks. Łukasz Marczak¹

Biblijny nakaz „czynienia sobie ziemi poddaną” (Rdz 1,28) skłania do refleksji nad sposobem rozumienia kwestii panowania człowieka nad ziemią i zwierzętami oraz postępowaniem cywilizacyjnym w kontekście rozwoju człowieka. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła imperatyw z Księgi Rodzaju motywuje do ponownego przemyślenia relacji pomiędzy człowiekiem i przyrodą na gruncie chrześcijańskim oraz przybliżenia znaczenia odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne w perspektywie międzypokoleniowej.

W kontekście nauczania społecznego Kościoła oraz wyzwań współczesnego świata niniejsze opracowanie będzie próbą ujęcia tematyki ekologicznej z punktu widzenia zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej². W gospodarczej misji i odpowiedzialności człowieka wobec środowiska zaprezentuje się dwie organizacyjne zasady etyczno-społeczne: pierwszeństwo pracy przed kapitałem i zrównoważony rozwój³. Wpisują się one w cały system principiów społecznych, który z jednej strony zgodnie z zasadą dobra wspólnego zabezpiecza ogólne, zróżnicowane uwarunkowania rozwoju społeczno-gospodarczego, z drugiej strony, ujmując zasadę pomocniczości, stoi na straży wolnej inicjatywy podmiotów

gospodarczych. W relacji pomiędzy człowiekiem a środowiskiem, misją gospodarczą i odpowiedzialnością wobec środowiska nie sposób pominąć objaśnienia dotyczącego własności i pracy. To objaśnienie poprzedza eksplorację dwóch wspomnianych pryncypiów społecznych.

Zasoby natury zabezpieczeniem rozwoju

Rozwój gospodarczy i kulturowy dokonuje się poprzez zarząd dobrami powierzonymi człowiekowi. W ujęciu teologicznym człowiek jest *imago Dei* – stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” reprezentuje Stwórcę na ziemi i kontynuuje Jego dzieło stwórcze (*creatio continua*). Ziemia od wieków była gwarantem zabezpieczenia człowieka względem jego potrzeb. Człowiek „czyniąc sobie ziemię poddaną” korzystał z owoców swojej pracy, dzięki którym mógł zaspokajać różnorakie potrzeby życiowe. Zasoby natury od dawna były źródłem zaspokojenia potrzeb człowieka. Przekształcanie środowiska naturalnego albo wręcz jego ujarzmianie stawało się koniecznością niezbędną do przeżycia. Człowiek gospodarujący zasobami natury odkrywał obecność Stwórcy i rozpoznawał prawa rządzące przyrodą.

Zasoby środowiskowe stanowiące własność ziemską są o tyle istotne dla rozwoju ludzkiego, o ile – rozumiejąc je w kategorii własności prywatnej – ujmowane są w kontekście niezbędnych praw zabezpieczających autonomię osoby i podmiotów gospodarczych. Autonomia w gospodarowaniu dobrami stanowi o sile państwa i dynamice jego rozwoju, stąd prawo do własności jest jednym z podstawowych praw służących rozwojowi gospodarczemu państwa i zabezpieczających poszczególne jego podmioty. Człowiek jednak nie posiada absolutnego prawa użytkowania zasobów przyrody. Biblijne „panowanie, przekazane przez Stwórcę człowiekowi” (Rdz 2,15), nie oznacza absolutnej władzy dysponowania dobrami środowiska naturalnego. Wolność używania zasobów natury i dowolność w ich dysponowaniu uzależniona jest od prawa moralnego wpi-



sanego w naturę ludzką, od wskazań etycznych. Etyka użytkowania i dysponowania zasobami środowiska opiera się na odpowiedzialności za dobra przyrody, które mają służyć nie tylko obecnym pokoleniom ludzi, ale także przyszłym pokoleniom zgodnie z nakazem „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Człowiek, choć jest poddany prawom biologicznym i fizycznym zauważalnym w przyrodzie, nade wszystko jest istotą rozumno-duchową zdolną ukierunkowywać realizację swoich potrzeb nie tylko na dobro osobiste, ale przede wszystkim na dobro wspólne obecnych i przyszłych pokoleń. Nauczanie społeczne Kościoła nigdy nie ujmowało własności prywatnej jako absolutnego prawa, lecz jako istotną wartość nabywaną przez pracę i służącą pracy⁴. Stąd prawo osobistego posiadania rzeczy na własność jest podporządkowane prawu powszechnego przeznaczenia dóbr⁵.

Praca ludzka warunkiem rozwoju gospodarczego

Własność u początków każdej ludzkiej społeczności łączyła się z pracą, która wciąż pozostaje istotnym czynnikiem wchodzącym w relację z zasobami natury. Własność służy pracy. Między innymi od ujmowania koncepcji pracy, rozpoznawania potrzeb ludzkich, ich kreacji i realizacji oraz wydajności zasobów środowiskowych zależy dynamika rozwoju gospodarczego. Współcześnie rozumiany nakaz „czynienia sobie ziemi poddaną” w kontekście wymogów rozwoju gospodarczego bardziej jednak przeniósł akcent z własności ziemskiej na własność wiedzy i umiejętności, której podmiotem zawsze powinien pozostać sam człowiek.

Misja gospodarcza w wykorzystywaniu dóbr środowiskowych skupia się więc na pomnażaniu kapitału stanowiącego dzieło pracy pokoleń wyrażające się w zespole środków produkcji, pracy ujmowanej od wymiaru fizycznego aż po umysłowy, od pracy koncepcyjnej aż po pracę kierowniczą, planowanie i zarządzanie nią. Nauczanie społeczne Kościoła zaznacza, że argument personali-

styczny zobowiązuje do tego, by tworzyć uwarunkowania systemowe, w których człowiek w trosce o dobro wspólne wie, że pracuje na swoim, na własną korzyść osobistą wzmacniając tym samym gospodarkę narodową⁶. Misja gospodarcza sprowadza się więc do tworzenia optymalnych uwarunkowań, w których zaspokajane są potrzeby ludzkie, a człowiek przy tym pozostaje podmiotem pracy w odpowiednim dla siebie zakresie odpowiedzialności. W dalszej kolejności niż wymiar osobisty, odpowiedzialność dotyczy także obszaru społecznego, ujmując również odniesienie do środowiska przyrodniczego. W moralnej powinności pierwszeństwo pracy przed kapitałem, człowieka przed rzeczą czy środowiskiem przyrodniczym, jest naturalnym porządkiem, w którym człowiek w odpowiedzialności za organizację świata kieruje się w swoim działaniu systemem zasad etyczno-społecznych. Problematyczne pozostaje wciąż wiele kwestii dotyczących rozumienia wzajemnych odniesień społeczeństwa do środowiska i przyrody do społeczeństwa⁷.

Zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem

Człowiek przez pracę przyswaja sobie zasoby, którymi dysponuje środowisko naturalne. Na podstawie biblijnego opisu widzialny świat został oddany człowiekowi, by przez pracę czynił go sobie podporządkowanym. Człowiek tylko zastaje bogactwa natury tkwiące w głębi ziemi, w morzu, na ziemi czy w przestrzeni, natomiast poprzez umiejętną wiedzę o nich, pracę i wykorzystanie ich zabezpiecza swój byt, przetwarza zasoby tworząc kapitał dający szanse rozwoju przyszłym pokoleniom. Kapitał rozumie się jako zasoby pozostające do dyspozycji człowieka i zespół środków, za pomocą których „uczłowiecza się” poniekąd środowisko dostosowując je do potrzeb czasu. Za przykład mogą tu posłużyć technologie wykorzystujące energię odnawialną.

Pierwszeństwo pracy przed kapitałem w wykorzystaniu dóbr środowiskowych i zarządzaniu nimi jest jedną ze znaczących zasad szczegółowych katolickiej nauki



społecznej, wynikających z troski o dobro wspólne autonomicznego państwa⁸. Praca jako przyczyna sprawcza w etyce społecznej pozostaje wartością naczelną, natomiast kapitał ujmowany jako zasoby czy zespół środków produkcji, dzięki którym człowiek niejako „uczłowiecza” zasoby środowiska, ujmując się jako instrument służący rozwojowi człowieka, wzmacniający niezależność i siłę państwa. W ten sposób kapitał służy pracy; w takich okolicznościach powstawały narzędzia pracy, począwszy od tych najprostszych, wykorzystywanych w rolnictwie, aż po skomplikowane laboratoria, komputery czy fabryki, w których człowiek zarządza produkcją i pracą złożonych maszyn⁹. W oparciu o pierwszeństwo pracy przed kapitałem tworzą się również silne, autonomiczne państwa ze swoimi gospodarkami ukierunkowanymi na pomnażanie kapitału narodowego.

Człowiek pozostaje przyczyną sprawczą także wobec środowiska przyrodniczego i wszystkich zasobów, które są w nim zawarte. Prymat człowieka przed rzeczą w procesie produkcji jest wciąż ważną szczegółową zasadą kształtowania działań gospodarczych i stosunku człowieka do środowiska wraz z jego zasobami i możliwościami mogącymi przynosić korzyść ekonomiczną państwu¹⁰.

Zasada zrównoważonego rozwoju w kontekście etyki ekologicznej

Spośród istotnych zmian kulturowych drugiej połowy XX w. należy wymienić nowe rozumienie pozycji człowieka w przyrodzie, które w dużej mierze jest skutkiem działalności ruchów ekologicznych. Z jednej strony sprzeciwiały się one irracjonalnej eksploatacji środowiska przyrodniczego, z drugiej strony kwestionowały zasadność funkcjonowania społeczeństwa konsumpcyjnego niekiedy kontestując działania związane z postępowaniem technologicznym. Relatywizacja uniwersalnych wartości życia społecznego osłabiła pozycję człowieka w świecie przyrody zrównując go w niektórych ujęciach z innymi bytami, zacierając

niekiedy nieprzekraczalne granice stanowiące o nadrzędnej pozycji człowieka w świecie stworzonym. Wobec ujęć nieantropocentrycznych (ekocentrycznych, biocentrycznych czy fizjocentrycznych) katolicka nauka społeczna na nowo przywołuje personalistyczną koncepcję człowieka jako osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boży, posiadającej wrodzoną, niezbywalną i nienaruszalną godność osobową, wyróżniającą człowieka spośród innych bytów stworzonych. Obecność przyrody jest wielokrotnie podkreślana w perspektywie religioznawczej, co przejawia się w nawrocie przekonań o znaczeniu sił przyrody w życiu człowieka¹¹.

W odpowiedzi na realizację polityk zrównoważonego rozwoju ujmujących działania proekologiczne – w katolickiej nauce społecznej została wyłoniona nowa zasada etyczno-społeczna – zasada zrównoważonego rozwoju¹². Dotyczy ona relacji człowieka względem systemów społecznych, gospodarczych i ekologicznych, w stosunku do których tworzy się szczegółowe wskazania służące zachowaniu naczelnej pozycji człowieka pośród bytów stworzonych, przyrody ożywionej i nieożywionej. Uporządkowany zbiór wskazań ujmujących odpowiedzialne podejście do kwestii środowiskowych jest oznaką uformowania się etyki ekologicznej, stanowiącej jedną z gałęzi etyk normatywnych szczególnie poświęconych uwadze kwestii ekologicznej¹³. Zasada zrównoważonego rozwoju stoi zatem na straży godności osoby ludzkiej we współzależnych systemach społecznych, gospodarczych i ekologicznych, wzajemnie na siebie oddziałujących. Zrównoważony rozwój jest jedną z zasad demokratycznego państwa, z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej umiejscowioną pośród szczegółowych zasad organizacyjnych.

Celem nowego principium społecznego jest poszukiwanie optymalnych rozwiązań w życiu społeczno-gospodarczym, które będą minimalizować zużycie zasobów środowiskowych bądź prowadzić do ich substytucji. Aplikacja szczegółowej, organizacyjnej zasady zrównoważonego rozwoju jest możliwa i bardziej skuteczna przy skorelowaniu



jej z dotychczas funkcjonującymi zasadami etyczno-społecznymi, zwłaszcza z zasadą pomocniczości. Subsydiarność jest regułą organizacyjną polityk zrównoważonego rozwoju, natomiast zasada dobra wspólnego pozwala stworzyć optymalne uwarunkowania społeczno-kulturowe służące rozwojowi każdego człowieka we wszystkich wymiarach jego psychofizycznej jedności.

Zrównoważony rozwój jako personalistyczna zasada etyczno-społeczna pozwala poszukiwać optymalnych rozwiązań ujmujących roztropne użytkowanie środowiska przyrodniczego w działaniach gospodarczych. Wciąż jednak pierwszeństwo pracy przed kapitałem, pierwszeństwo podmiotowo ujmowanego człowieka przed zasobami środowiska przyrodniczego pozostaje ważną zasadą organizacji życia społeczno-gospodarczego, o której z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła w kwestii ochrony środowiska nie można zapomnieć. Jest to również zasadne ze względu na politykę gospodarczą państwa, które dysponuje typowymi dla siebie zasobami stanowiącymi o bogactwie i zamożności swoich obywateli.

W dyskursie o zrównoważonym rozwoju w gospodarczej misji państwa i odpowiedzialności za środowisko imperatywy zrównoważonego rozwoju nie są łatwe do zidentyfikowania. Niemiecki filozof i politolog Jörg Tremmel zauważa, że w ostatnich latach zrównoważony rozwój stał się bardziej kategorią aksjologiczną (dot. teorii wartości) aniżeli kategorią etyczną¹⁴. Takie ujmowanie koncepcji społeczno-gospodarczej silnie ukierunkowanej na działania proekologiczne zmienia podmiot odpowiedzialności w kwestii ochrony środowiska. Dyskurs na polu etyki prowadzi do pytania: Co mam zrobić będąc odpowiedzialnym za środowisko? Natomiast dyskurs skupiający się na aksjologii bardziej skłania do postawienia pytania: Co mój rząd (społeczność międzynarodowa) może zrobić, abym posiadał wraz ze swoimi dziećmi szansę dobrego życia? Kluczowym pytaniem jest odpowiedź na pytanie: czy etyka zrównoważonego rozwoju czegoś od nas wymaga? Jeśli tak, to jaki podmiot jest za to bardziej odpowiedzialny?

Poszczególne jednostki społeczne czy rządy państw wraz ze społecznością międzynarodową?

Zakończenie

Misja gospodarcza państwa i jego odpowiedzialność wobec środowiska wpisują się w integralne ujęcie systemu zasad etyczno-społecznych. Włączenie spraw ochrony środowiska wiąże się z jakościowym rozszerzeniem dobra wspólnego o kwestie ekologiczne. Gospodarowanie zasobami środowiska z punktu widzenia etyki społecznej zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju jest ukierunkowane na ochronę stworzenia i ma na celu roztropne użytkowanie zasobów środowiska jako podstawy życia ludzkiego dającej możliwości rozwoju. Nigdy nie można przy tym zapomnieć, że wobec różnorodnych uwarunkowań i związków pomiędzy pracą a kapitałem człowiek pozostaje naczelną wartością życia społeczno-gospodarczego, tak jak to ujmuje system zasad etyczno-społecznych ze szczegółową zasadą pierwszeństwa pracy przed kapitałem. Oprócz dymensji etycznej w gospodarczej misji państwa i jego odpowiedzialności za środowisko ważną rolę odgrywa wymiar aksjologiczny.

Summary:

The study is an attempt to include environmental issues from the point of view of the ethical and social principles of Catholic Social Thought. In the economic mission and human responsibility towards the environment, two organizational ethical and social principles are briefly presented: the priority of labour over capital and sustainable development. In the relationship between human and the environment, economic mission and responsibility towards the environment, issues regarding property and work from the point of view of the Catholic Social Thought are explained.

Key words:

Ecology, environment, man, capital, sustainable development, economy, responsibility, property, work.



Przypisy:

¹ Ks. dr Łukasz Marczak, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, magister teologii w zakresie liturgiki i teologii pastoralnej, duchowny diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, wykładowca katolickiej nauki społecznej i etyki społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Paradyżu.

² Biblijna analiza tekstu Rdz 1-11 z punktu widzenia nauk teologicznych znajduje się w: S. Szymik, „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1-11*, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 21-44.

³ Zasadę etyczno-społeczną z punktu widzenia filozofii społecznej rozumie się jako nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków do realizacji celów osobowych. W. Piwoński, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 61.

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 14.

⁵ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 176-177.

⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 15.

⁷ Por. P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej* w: *Więzi. Dylematy egzystencjalne*, red. E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer, Zielona Góra 2010, s. 275-276.

⁸ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia w zarysie*, Kraków 2016, s. 229-231.

⁹ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 12.

¹⁰ Por. S. Fel, *Praca – kapitał – demokracja. Konsekwencje praktyczne zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem*, Lublin-Stalowa Wola 2003.

¹¹ A. Romejko, *Religia a troska o ochronę środowiska naturalnego*, „*Studia Gdańskie*” t. 41 (2017), s. 249-250.

¹² Por. S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „*Roczniki Nauk Społecznych*” (2016) nr 2, s. 185-205.

¹³ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

¹⁴ J. Tremmel, „*Nachhaltigkeit*“ w: *Handbuch Bioethik*, red. D. Sturma, Stuttgart 2014, s. 109-114.

„Bezczynni”? O polskim laikacie w świetle wskazań adhortacji *Christifideles laici* i wyników badań społecznych

Mateusz Jakub Tutak¹

Trzydzieści lat od ogłoszenia adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (ChL) jest okazją, by przyjrzeć się nie tylko wyjątkowości, ale także aktualności tego dokumentu oraz zapytać, jak rzeczywiście jest on realizowany w praktyce duszpasterskiej. Czy zasadne jest bowiem zadawanie cytowanego w dokumencie ewangelicznego pytania „Czemu tu stoicie cały dzień beczynie?”, które prowokuje tym samym do pokazania, jak wierzący w naszym kraju realizują nauczanie Kościoła zawarte w adhortacji przygotowanej przez św. Jana Pawła II? Próbując tym samym zweryfikować oddziaływanie dokumentu na środowisko katolików w Polsce, warto spojrzeć w świetle dostępnych badań społecznych, kto jest faktycznym odbiorcą wskazań zawartych w adhortacji. Taka perspektywa pozwoli dostrzec wyzwania, jakie stają przed duszpasterstwem, by wciąż czynić dokument inspiracją do pełniejszego uczestnictwa osób świeckich w życiu i działalności Kościoła w Polsce.

Dokument wyjątkowy i wciąż aktualny

Z pewnością adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie jest dokumentem wyjątkowym. Refleksja uczestników poprzedzającego ją synodu pozwoliła zarysować przesłanie dokumentu, które po dziś dzień jest uważane za doniosłe, nowe a przede wszystkim funkcjonalne. Okazuje się jednak, że mimo upływu trzydziestu lat, pozostaje ono także niezwykle aktualne, między inny-



mi dlatego, że dostrzega zjawiska, które po dziś dzień są odczytywane jako wiodące znaki czasu.

Nie ulega wątpliwości, że jest to dokument o wyjątkowej doniosłości przez to, że stanowi całościowe ujęcie kwestii obecności wiernych świeckich w Kościele, a wtórnie także i w świecie². Sobór Watykański II przyniósł wiele zmian, które traktowane są jako objawy odnawiania młodości Kościoła przez Ducha Świętego (ChL, 2). Zmienił się między innymi styl współpracy między kapłanami, zakonnikami i świeckimi. Tym ostatnim zaczęto powierzać wielorakie zadania i posługi, między innymi włączając ich czynnie w liturgię, w głoszenie Słowa Bożego i w katechezę; poza tym nastąpił bujny rozkwit grup, zrzesseń, ruchów pogłębiających duchowość i zaangażowanie osób świeckich. Dostrzeżono także szerszy i bardziej znaczący udział kobiet w życiu Kościoła i w rozwoju społeczeństwa. Nowe sytuacje, zarówno na zewnątrz Kościoła, jak i w jego wnętrzu, wymagały doprecyzowania zadań wyznaczonych osobom świeckim przez Sobór Watykański II. Taki też był cel omawianej adhortacji, którą Ryszard Kamiński nazywa „vademecum dla świeckich”³. Już bowiem na początku dokumentu czytamy, że laikat ma w sposób żywy, świadomy i odpowiedzialny włączyć się w misję Kościoła (ChL, 3). O doniosłości tego zadania niech świadczy spostrzeżenie zawarte w dokumencie, że dziś nie ma miejsca na beczczynność, brak zaangażowania i bierność świeckich, które powinny być traktowane jako poważne zaniedbanie całego Kościoła (Zob. ChL, 3), dlatego konieczne jest ożywienie laikatu poprzez ponowne jego dowartościowanie, adekwatną do wyzwań formację i własne zaangażowanie samych świeckich⁴.

Innym ważnym aspektem adhortacji jest fakt, że próbuje ona zarysować duchowość osób świeckich i wyjaśnić, na czym polega ich droga do świętości. To zagadnienie stało się jednym z istotnych tematów, które ojcowie synodalni uznali za kwestię palącą dla współczesnego Kościoła, ale niewystarczająco dokładnie podjętą na soborze⁵. W czasie prac synodalnych zarysowały się cechy duchowości osób

świeckich, która powinna być chrystocentryczna, ale także mocno osadzona w egzystencji człowieka, dlatego należy ją oprzeć na Biblii, liturgii, działalności misyjnej i apostołskiej⁶. Jej realizacja dokonuje się w trzech głównych formach, w których uświęca się człowiek świecki: w sakramentalnym małżeństwie, rodzinie i pracy zawodowej. Każda z tych form zakłada jednak własną duchowość oraz formację poprzez nauczanie etyki seksualnej czy katolickiej nauki społecznej. Jednak najbardziej innowacyjne wydaje się jasne określenie, na czym polega powołanie świeckich do świętości. Wypływa ono z tego, o czym pisał sobór, mianowicie z chrzcielnego powołania do świętości a realizuje się poprzez potrzebę i zdolność do uświęcania siebie i świata, w którym się żyje⁷. Owa sakralizacja świata dokonuje się poprzez realizację trzech funkcji, które Chrystus zlecił całemu Kościołowi. Należy tu zauważyć i podkreślić, że synod zwracając uwagę na tę kwestię włączył tym samym osoby świeckie w główny nurt działalności duszpasterskiej.

Świeccy, podobnie jak cały Kościół, mają za Chrystusem realizować Jego posługę jako Kapłana, Proroka i Króla⁸. W ramach tej pierwszej, mają oni samych siebie ale i swoje uczynki i otaczającą rzeczywistość ofiarować Chrystusowi (ChL, 14). W ramach funkcji prorockiej w adhortacji jest obszernie cytowany fragment Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (KDK, 35). Przypomina się w nim, że głównym zadaniem świeckich jest dawanie wyrazu nadziei na przyszłą chwałę, która wypływa z nowości i mocy Ewangelii (ChL, 14). Wypełniając misję królewską świeccy mają pokonać w sobie królestwo grzechu i poprzez dar z siebie służyć Jezusowi w braciach (ChL, 14).

Sobór Watykański II, a za nim synod o świeckich, diametralnie zmieniły spojrzenie na miejsce laikatu w Kościele. Geneza nowego podejścia do zagadnienia osób świeckich wynikała z pilnych potrzeb współczesnego świata, które papież zarysował jako tło funkcjonowania Winnicy Pańskiej, gdzie nikt nie powinien stać bez-



czynnie. Jest ona powierzona laikatowi, który pozostaje w świecie, podczas gdy osoby duchowne i zakonne z niego wychodzą⁹. Obecność świeckich w sprawach doczesnych ma być przede wszystkim skoncentrowana wokół trzech zjawisk, na które zwraca uwagę dokument: sekularyzmu, humanizmu i konfliktów.

Najważniejszym zjawiskiem, zaobserwowanym już w czasie soboru, jest sekularyzm, którego podłoża należy szukać w fałszywie rozumianym indywidualizmie. Podstawowym zarzutem wobec współczesnej sekularyzacji jest to, że zapomina się o Bogu (ChL, 4). Odpowiedzią Kościoła ma tu być nowa ewangelizacja, w której świeccy stają się podmiotem duszpasterstwa. Zostają dostrzeżone ich indywidualne możliwości i kompetencje, przede wszystkim do tego, by przenikać otaczającą rzeczywistość, coraz bardziej profaniczną, duchem chrześcijańskim a w środowisku swojego codziennego życia dzielić się osobistą wiarą w Chrystusa (DV, 94).

Drugim zjawiskiem, które także swe źródła ma w nowoczesnym indywidualizmie, jest nowy humanizm. Jego skutkiem jest zachwiane rozumienie tego, czym jest godność, życie, wolność, miłość, czy solidarność. Nowym wyzwaniem dla teologii i filozofii jest postmodernistyczne postrzeganie tych wartości, które przestają być rozumiane doktrynalnie, a każdy otrzymuje prawo do ich własnego definiowania, nawet wielokrotnie, czy wręcz nieustannie w swej biografii. Kościół przestaje być głównym narratorem ich treści, a staje się nim kultura masowa i własne, synkretyczne przemyślenia. Jest to swoisty znak czasu, który przypomina o potrzebie każdego człowieka do aktywnego uczestnictwa w tworzeniu własnej biografii. Trzeba więc otworzyć się na nowe sposoby dotarcia z prawdą do tych, którzy jej poszukują a niekoniecznie kierując swe spojrzenia ku nauczaniu Magisterium. Mądrość ojców synodalnych pozwoliła dostrzec te oczekiwania i otworzyć się na partycypacyjną obecność laikatu w Kościele. Konieczne jest tu dostrzeżenie roli osób świeckich, które już nie tylko mają współpracować z Kościołem, ale wręcz

mają współuczestniczyć w Jego tworzeniu i być za Niego współodpowiedzialne. Synod w ten sposób chce dostrzec jedność organiczną, jaka wymaga współistnienia wielorakich powołań, pozostających w relacji do całego Ciała i wnoszących do niego swój wkład (ChL, 20) komplementarny w swej różnorodności (Zob. ChL, 5).

Dzięki temu komunijnemu podejściu możliwa jest wspólna odpowiedź całego Kościoła na trzecie zjawisko, z jakim boryka się człowiek, społeczeństwa i cały świat, czyli konflikty. Należy je rozpatrywać na trzech poziomach, gdyż najpierw dotyczą wnętrza człowieka, niepokodzonego z samym sobą, z czasem obejmują relacje międzyludzkie a wreszcie wyznaczają miejsca wojen i konfliktów politycznych, gospodarczych czy militarnych. Na każdej z tych płaszczyzn odnaleźć można przestrzenie zaangażowania kościelnego, począwszy od kierownictwa duchowego, poprzez poradnie psychologiczne i rodzinne, aż po wyraźny głos przedstawicieli Kościoła w sytuacjach konfliktów na poziomie makro. Wymaga to jednak zaangażowania, do którego są zaproszeni także ludzie świeccy, mający odpowiednie kompetencje i wrażliwość społeczną.

Trudności w realizacji wskazań dokumentu

Adhortacja wyraźnie więc pokazuje, że należy odejść od patrzenia na laikat jako formę życia, która ma dodać barw świeckości Kościołowi klerykalnemu czy też jako społeczność jedynie delegowaną przez duchownych¹⁰. Warto przypomnieć, że na takie postrzeganie miejsca świeckich w Kościele mieli wpływ w dużej mierze sami duchowni, którzy przez wieki uważali, że świeccy powinni jedynie praktykować, słuchać i wykonywać polecenia. Mimo że są ochrzczeni i obdarzeni tymi samymi darami Ducha Świętego, nie stworzono dla nich przestrzeni na prowadzenie dialogu, doradztwo a tym bardziej krytyczne uwagi¹¹.

Zdaniem o. Andrzeja Potockiego taki stan rzeczy ma kilka przyczyn. Wynika przede wszystkim z niedostatecznej znajomości współczesnych dokumentów Magisterium



Kościół z dziedziny eklezjologii. Należy także zauważyć u części duchownych brak akceptacji dla kompetencji i skuteczności osób świeckich, co może wynikać z nieodpowiedniego rozumienia odpowiedzialności, która skutkuje ograniczonym zaufaniem i instrumentalnym traktowaniem podwładnych, w tym przypadku chcących się zaangażować w różne posługi świeckich. Szukając kolejnych przyczyn, jednocześnie wierząc w dobre chęci duchownych, postrzega się braki w formacji seminaryjnej, która nie przygotowuje do budowania pozytywnych relacji międzypersonalnych, komunikacji społecznej czy zarządzania powierzona organizacją. To generuje trudności w akceptacji zmian, odmienności czy nieszablonowości, jakie pojawiają się wraz z otwarciem na nowe ruchy religijne czy skonkretyzowane potrzeby duchowe. To wymaga bowiem od duchownych jakiejś reakcji, podjęcia inicjatywy czy wreszcie przyjęcia nowych obowiązków. Na to często nie pozwalają ograniczenia organizacyjne, przepracowanie duchowieństwa bądź brak odpowiednich wzorców współpracy wewnątrz tego środowiska. Wszystkie te trudności, stojące po stronie duchownych nie sprzyjają zaangażowaniu się świeckich w życie i pracę Kościoła¹².

Jednak, także po stronie laikatu o. Andrzej Potocki dostrzega sytuacje, które generują trudności we współpracy między obydwojema podmiotami duszpasterstwa. Ponownie najpierw trzeba zauważyć brak odpowiedniej formacji religijnej części katolików, począwszy od znajomości Ewangelii, przez percepcję Magisterium Kościoła, po przeżywanie wiary i więzi z Bogiem. To powoduje brak zrozumienia dla istoty Kościoła i traktowanie go jedynie w kategoriach instytucji świadczącej usługi religijne. Wpisuje się to w powszechną niechęć społeczeństw ponowoczesnych do jakichkolwiek instytucji i zaangażowania się w nie. Nie dostrzega się bowiem potencjału, jakim dysponują organizacje kościelne, by służyć rozwojowi i wzrastaniu wiernych świeckich. Wiąże się to z kolejną przyczyną trudności stojących po stronie świeckich, która obawiają się, że podejmując różne inicjatywy będą

wchodzić w kompetencje swych duszpasterzy. Na koniec pojawia się jeszcze jedno wytłumaczenie znikomej partycypacji świeckich w działalności Kościoła. Wynika ona z sytuacji społeczno-ekonomicznej wierzących, którzy ze względu na zapracowanie i podejmowane zobowiązania, nie mają możliwości odpowiedniego angażowania się w proponowane inicjatywy duszpasterskie¹³.

Wyzwania, które stawia adhortacja o osobach świeckich wymagają dokonania wewnątrz Kościoła pewnych zmian, nazwanych przez Antonia Fallico przejściami¹⁴. Najpierw konieczne jest odejście od dwumianu funkcyjnego kler-laikat do dwumianu komplementarnego, gdzie wspólnota-ministeria wyznacza pola wspólnej działalności wszystkich chrześcijan. W rzeczywistości polskiej wymaga to zdecydowanego odejścia od traktowania świeckich jedynie jako podmiotu masowego duszpasterstwa¹⁵. Drugim przejściem jest zmiana rozumienia świeckich jako przedmiotu działań duszpasterskich i dostrzeżenie ich jako aktywnego podmiotu tych działań. Nie jest to łatwe, choćby z powodu uwarunkowań historycznych, które uniemożliwiały dojrzewanie laikatu do demokratycznego funkcjonowania w przestrzeni publicznej¹⁶. Do tego istotne jest dokonanie trzeciego przejścia od koniecznej współpracy ze świeckimi do autentycznego z nimi współuczestnictwa. W tym kontekście dostrzeżenie różnorodnych kompetencji pozwala na ich aktywną partycypację i współodpowiedzialność za dzieła, które Kościół w zarysowanej wyżej rzeczywistości religijno-społecznej chce podejmować. Czy rzeczywiście tak jest, pokażą dalsze analizy oparte na badaniach społeczeństwa polskiego.

Zaangażowanie polskiego laikatu w świetle badań społecznych

Jak to już zostało zauważone wcześniej, w adhortacji apostołskiej zostały wymienione trzy przestrzenie obecności laikatu w Kościele i świecie. Oczekuje się bowiem, że świeccy będą swym życiem i postępowaniem świadczyli



o wierze, którą wyznają. Wymierną konsekwencją tej postawy ma być aktywne uczestnictwo i współodpowiedzialność za wspólnotę Kościoła. Dokument przewiduje, że aktywność świeckich będzie się realizowała także w trzeciej przestrzeni, czyli w świecie, gdzie wierzący będą świadczili o miłości Chrystusa poprzez konkretne zaangażowanie społeczne. To, jak faktycznie są one realizowane w życiu laikatu, pokażą wyniki badań, które były prowadzone wśród społeczeństwa polskiego na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat przez polskie i zagraniczne ośrodki badawcze.

Świadectwo wiary

Pierwszym wskazanym przez dokument wymiarem działalności wiernych świeckich jest ich świadectwo wiary. Jeżeli bowiem wiernych świeckich ma charakteryzować misyjny zapał, to powinien być on skierowany ku tym, którzy zachowując wiarę porzucają lub zaniedbują praktyki chrześcijańskiego życia (ChL, 27). Skoro więc w społeczeństwie polskim zadeklarowanych jako wierzący i głęboko wierzący jest 92%¹⁷, należy właśnie w praktykach religijnych poszukiwać tych cech chrześcijańskiego życia, które rozwarstwiają świeckich katolików na nadawców i adresatów misyjnego zapału. Dlatego podjęte analizy rozpoczynają się od rozróżnienia społeczeństwa polskiego według kategorii praktyk religijnych, jako predyktora objaśniającego wybrane aspekty podjętego zagadnienia.

Do analizy praktyk religijnych polskich katolików posłużą dane z czterech różnych badań o charakterze longitudinalnym. Od 1990 r. w Polsce odbywają się badania wartości prowadzone jednocześnie na całym świecie (World Values Survey, dalej: WVS). Charakter badań wieloletnich ma także europejskie badanie społeczne (European Social Survey, dalej: ESS), w którym od początku, czyli roku 2002 uczestniczy Polska. Osobnym badaniem jest Diagnoza Społeczna, prowadzona przez polskich ze spół badaczy od 1992 r. do 2015 r. Także Centrum Badań

Opinii Społecznej (dalej: CBOS) od ponad dwudziestu lat obserwuje praktyki religijne Polaków.

Każdy z tych projektów w nieco inny sposób tworzy narzędzie do badania praktyk religijnych, ale zawsze odwołują się one do uczestnictwa w cotygodniowym nabożeństwie. Większość z nich jednak potwierdza wyniki pozostałych, co wskazuje na wiarygodność zdobywanych w ten sposób informacji.

Rodzaj praktyk	WVS		Diagnoza		ESS		CBOS	
	1998	2012	2000	2015	2002	2016	2000	2018
częściej niż raz w tygodniu	7,1	4,5	13,9	10,6	7,7	7,2	9,0	6,0
	-2,6		-3,3		-0,5		-3,0	
raz w tygodniu	49,0	47,0	32,6	32,2	49,1	42	51,0	44,0
	-2,0		-0,4		-7,1		-7,0	
1-3 razy w miesiącu	17,7	17,1	23,9	24,6	18,8	18,9	14,0	14,0
	-0,6		+0,7		+0,1		0,0	
z okazji świąt, rzadziej bądź wcale ¹⁸	26,2	31,3	29,7	32,6	24,5	31,9	25,0	36,0
	+5,1		+2,9		+7,4		+11	

W dalszych analizach będzie zwrócona szczególna uwaga na wyniki badań światowych (WVS) i krajowych. Należy przede wszystkim zauważyć, że zmniejsza się odsetek osób deklarujących praktyki raz w tygodniu i częściej. Na niezmiennym poziomie pozostają osoby, które praktykują kilka razy w miesiącu, ale nie tak regularnie jak poprzednie kategorie. Z największą dynamiką rośnie odsetek osób, które praktykują okazjonalnie bądź wcale i dziś, według różnych statystyk stanowią one ponad 1/3 społeczeństwa¹⁹.

Pogłębione analizy wyników badań WVS, do których baz jest dostęp otwarty, dostarczają wielu szczegółowych informacji na temat profili poszczególnych kategorii praktykujących Polaków. Przede wszystkim na podstawie ostatnich badań z 2012 roku można dojść do konstatacji, że katolicy praktykujący regularnie, a zwłaszcza uczest-



niczący w nabożeństwach częściej niż raz w tygodniu, wyróżniają się na tle społeczeństwa pewnymi cechami. Z pewnością należy dostrzec ich wyższy poziom życia religijnego, który przejawia się wyższym poziomem praktyk religijnych, wierności doktrynalnej i moralnej wobec wskazań Kościoła oraz, co szczególnie interesujące, wyższym poziomem zaangażowania społecznego w ogóle.

Jak można się domyśleć, osoby uczestniczące w nabożeństwach częściej niż raz w tygodniu, wykazują także znacznie większą częstotliwość praktyk indywidualnych. Raz dziennie bądź częściej modli się 93,2% praktykujących najczęściej, 68,9% uczestniczących w liturgii co tydzień, 35,9% praktykujących około raz w miesiącu i 24,0% praktykujących jeszcze rzadziej bądź wcale. Widać więc wyraźnie, że życie osób chodzących do kościoła codziennie jest rzeczywiście przesiąknięte modlitwą i można się spodziewać, że jest to modlitwa, której celem jest uświęcania świata (KDK 31).

Te osoby także na znacznie wyższym poziomie ufają Kościołowi. Różnice między poszczególnymi kategoriami praktyk są znaczne, bo oto wśród praktykujących najczęściej wysoki poziom deklaruje 66,6% badanych. O tym, że jest to spora część, niech świadczy fakt, że wśród tzw. niedzielnych katolików wysoki poziom zaufania do Kościoła zadeklarowało tylko 29,3%. Jeszcze niższy odsetek takich deklaracji był wśród praktykujących nieregularnie (13,5%) i sporadycznie (3,8%). Najistotniejszy w tych statystykach wydaje się dość niski poziom zaufania do Kościoła w największej grupie badanych, czyli katolików praktykujących co tydzień. Okazuje się, że w większości są to osoby, które poza realizacją cotygodniowego zobowiązania nie są zainteresowane bliższą relacją ze wspólnotą Kościoła, w której to zaufanie mogłoby się pogłębiać. Jak się okazuje, także kwestie doktrynalne stanowią istotną różnicę między praktykującymi najczęściej a tymi, co chodzą do kościoła co tydzień.

Badani w ramach WVS Polacy wypowiedali się na temat tego, jak ważna jest religia w ich życiu. Okazuje się,

że dla praktykujących częściej niż raz w tygodniu religia jest znacznie częściej bardzo ważna (93,4%) niż dla tych, którzy praktykują co tydzień (64,0%). Na jeszcze niższym poziomie religia była ważna dla praktykujących nieregularnie (39,6%) i sporadycznie bądź wcale (16,4%). Po raz kolejny różnica między tymi, którzy praktykują co tydzień a tymi, co częściej jest znaczna i wskazuje bardzo wysoki poziom życia wiarą wśród tych drugich. Jak się okazuje, są to także osoby bardziej refleksyjnie i świadomie podchodzące do swojego życia.

W badaniach prowadzonych przez CBOS zapytano badanych, jak często zastanawiają się nad sensem i celem swojego życia, 2/3 praktykujących częściej niż raz w tygodniu stwierdziło, że to robi to często (67%). Zaś osoby praktykujące raz w tygodniu robią to często w 38%, podczas gdy praktykujący nieregularnie 30% a sporadycznie 31%²⁰. Zaskakujący więc okazuje się fakt, że cotygodniowy udział w nabożeństwach nie skłania katolików do częstszej refleksji nad egzystencją, skoro ich odpowiedzi są na poziomie niewiele wyższym, niż praktykujących nieregularnie bądź wcale. Także inne wskaźniki pokazują tę tendencję.

W sytuacji konfliktu religii z nauką, za tym, że religia zawsze ma rację opowiada się 64,1% praktykujących najczęściej. Osoby uczestniczące w nabożeństwach co tydzień deklarują tak w 36,6% zaś praktykujący nieco rzadziej, czyli mniej regularnie 31,1%. Z tą tezą zgadza się natomiast jedynie 12,3% praktykujących sporadycznie bądź wcale. Przy tej kwestii okazuje się, że odpowiedzi osób chodzących do kościoła co tydzień bądź nieco rzadziej są dość podobne i z pewnością daleko im do deklaracji praktykujących najczęściej. Potwierdza to kolejna kwestia podjęta w czasie badań WVS.

Swoją religię, jako jedyną akceptowalną, uznaje 79,3% uczestniczących w nabożeństwach częściej niż raz w tygodniu. Praktykujący co tydzień twierdzą tak w 46,9% a praktykujący prawie co tydzień w 47,9%. Na tym tle wyróżnia się grupa praktykujących sporadycznie bądź



wcale, bo tylko w 23,1%. Po raz kolejny potwierdza się więc teza, że osoby praktykujące co tydzień bądź prawie co tydzień w niewielkim stopniu różnią się w kwestii ogólnego stosunku do religii w swym życiu. Choć jak się okazuje są też kwestie, które znacznie bardziej różnicują te dwie kategorie praktyk religijnych.

Gdy zapytano badanych o ich wiarę w istnienie piekła 83,1% praktykujących częściej niż raz w tygodniu potwierdziło taką wiarę. Nieco mniej podobnych deklaracji było wśród praktykujących co tydzień (75,4%). Jeszcze mniej w piekło wierzy praktykujących nieregularnie (60,8%) i sporadycznie bądź wcale (45,0%). Podjęte tu zagadnienie pokazuje, że są kwestie doktrynalne, z którymi w większym stopniu katolicy coniedzielnici częściej się zgadzają z katolikami praktykującymi najczęściej niż praktykującymi nieregularnie. Intuicja jednak podpowiada pytanie, czy to przypadkiem nie zagadnienie istnienia piekła jest motywatorem do bardziej regularnych praktyk w tej kategorii. W wyjaśnieniu tej kwestii mogą być pomocne analizy dotyczące konsekwencji wyznawanej wiary, czyli moralności.

Do analizy zagadnień związanych z moralnością Polaków posłużą pytania zadane przez CBOS w 2017 roku w ramach badań *Aktualne problemy i wydarzenia*. Polaków zapytano między innymi, kto powinien decydować o tym, czy coś jest dobre czy nie. Okazuje się, że poza grupą praktykujących częściej niż raz w tygodniu (35%), pozostałe kategorie praktykujących najczęściej wskazywały, że jest to przede wszystkim wewnętrzna sprawa każdego człowieka. Deklarowało tak 66% osób praktykujących raz w tygodniu, 71% nieregularnie i 76% praktykujących sporadycznie²¹. Potwierdzają się więc poprzednie intuicje, że poglądy osób praktykujących co tydzień są podobne do tych, którzy praktykują nieco mniej regularnie.

Co ciekawe, Polacy w ogóle rzadko uważają, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne. Pośród praktykujących kilka razy w tygodniu jest to 53%, zaś wśród praktykujących regularnie tylko 13%. Na podob-

nym poziomie deklaracje składają osoby praktykujące kilka razy w miesiącu ale nie co tydzień (10%). Jak można się spodziewać, wśród praktykujących sporadycznie bądź wcale jest to na jeszcze niższym poziomie, bo 5%. Okazuje się więc, że Polacy nie czują potrzeby uzasadniania moralności przez religię, bo wystarczy im własne sumienie. Wskazywało tak 15% praktykujących najczęściej, 39% praktykujących co tydzień, 44% nieco rzadziej i 64% sporadycznie. Widać więc wyraźnie, że polscy katolicy nie mają potrzeby poszukiwania źródeł moralności w religii. Brak tej świadomości dotyka większość społeczeństwa, ale jest najbardziej niepokojący wśród tych, którzy chodzą na nabożeństwa dość regularnie, nawet co tydzień. Te dwie kategorie wyraźnie odróżniają się od praktykujących najczęściej, którzy w najwyższym stopniu pragną swoją moralność kształtować według wskazań wiary. Jak to się przekłada na konkretne postawy pokażą trzy wybrane przykłady deklaracji badanych.

Podczas badań WVS respondenci z Polski zostali poproszeni, by na skali od 1 do 10 wskazali na ile, według nich, mogą być uzasadnione sytuacje, które są jednoznacznie negatywnie oceniane przez Kościół katolicki. Ocena „1” oznaczała całkowity brak uzasadnienia dla wskazanego zachowania („nigdy nieusprawiedliwione”), zaś ocena „10” pełne przyzwolenie („zawsze usprawiedliwione”). Dla zobrazowania poziomu moralności badanych Polaków na potrzeby niniejszego opracowania zostały wybrane trzy sytuacje, które odpowiadają zadaniom wyznaczonym w *Christifideles laici*. Dokument mówi między innymi o konieczności otaczania głębokim szacunkiem prawa do życia (ChL, 38), której wskaźnikiem w badaniach jest stosunek do aborcji, czy też realizacji powołania do miłości w rodzinie (ChL, 40), na którą wskazuje stosunek do rozwodów, czy seksu przed ślubem.

Właściwie w całym społeczeństwie najmniej usprawiedliwionym czynem okazuje się aborcja. W grupie osób praktykujących częściej niż raz w tygodniu aprobatą tego zjawiska była na poziomie 1,91. Nieco wyższym poziom



akceptacji aborcji był wśród praktykujących co tydzień (2,46) i kilka razy w miesiącu (2,83). Najbardziej usprawiedliwiali tego typu czyn osoby praktykujące okazjonalnie bądź wcale (4,34). Kolejną ocenianą przez respondentów sytuacją były rozwody. Praktykujący najczęściej usprawiedliwiali je na poziomie 3,67 w 10-stopniowej skali, zaś praktykujący co tydzień i nieco mniej regularnie na poziomie odpowiednio 4,38 i 4,71. Ponownie, najwyższy poziom usprawiedliwienia rozwodów był wśród praktykujących sporadycznie (6,11). Podobny rozkład ocen, choć w jeszcze większej rozpiętości dotyczył uzasadnienia seksu przed ślubem. O ile katolicy praktykujący częściej niż co tydzień oceniali zasadność tego typu zachowań na poziomie 3,94, to kolejna kategoria praktyk już na poziomie 5,75. Jeszcze wyższy poziom aprobaty prezentowały osoby praktykujące mniej regularnie niż co tydzień (6,57) i sporadycznie bądź wcale (7,9).

Podsumowanie kwestii związanych z moralnością i jej źródłami, wskazuje wyraźne różnice w obrębie katolickiego społeczeństwa polskiego. Najpierw warto zauważyć, że uczestnictwo w praktykach jest wystarczającym wyznacznikiem, by dostrzec te różnice w podejściu do konsekwencji wiary w życiu moralnym. Innymi słowy to, jak konsekwentnym jest się katolikiem, zależy od udziału w praktykach religijnych. Idąc dalej, statystyki pokazały także istotne różnice między wierzącymi uczestniczącymi w praktykach częściej niż raz w tygodniu a praktykującymi co tydzień. Są oni znacznie bardziej lojalni wobec wiary, praktyk religijnych, Kościoła i jego wskazań moralnych. W tym kontekście interesująca okazuje się kategoria wiernych praktykujących co tydzień, których podejście do wiary i moralności jest bliższe praktykującym mniej regularnie niż co tydzień, niż praktykującym częściej niż co tydzień. Wydaje się więc, że w poglądach religijnych nie ma istotnych różnic między tymi, którzy praktykują co tydzień i tymi, którym zdarza się nie uczestniczyć co niedzielę w nabożeństwie. Jedni i drudzy czują się znacznie mniej zobowiązani wobec wskazań religijnych i mo-

ralnych wiary katolickiej. Nie jest to miejsce na ocenianie tego typu zachowań, ale z pewnością zasadna wydaje się konstatacja, że są to osoby, których postawa nie zawsze jest zgodna z ewangelizacyjnymi zadaniami ludzi świeckich, wskazanymi w *Christifideles laici*.

Tworzenie wspólnoty

Drugim wymiarem działalności osób świeckich wskazanym w perspektywie znaków czasu w posynodalnej adhortacji apostołskiej jest ich uczestnictwo i odpowiedzialność za wspólnotę kościelną. Dokument przypomina, że nie można się izolować od tej wspólnoty, a wręcz odwrotnie, należy brać „udział w życiu i posłannictwie Kościoła, któremu służą, poprzez różne i komplementarne posługi oraz charyzmaty” (ChL, 20). Miejszem najbardziej właściwym do realizacji tego powołania świeckich jest parafia, o której sobór mówi, że jest „Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek” (KL 42). Parafia ma być miejscem, gdzie człowiek zagubiony i zdezorientowany w świecie gwałtownych przemian odnajdzie otwarty dom wspólnoty zjednoczonych braci i źródło, w którym ugasi pragnienie Boga. Tak rozumiana parafia jawi się jako odpowiedź adekwatna do wyzwań współczesności, takich jak indywidualizm, sekularyzm i pluralizm. Powinna odpowiadać na potrzebę budowania więzi i tworzenia wspólnoty, która jest szczególnym, często nieujawnionym pragnieniem zatomizowanego społeczeństwa (Zob. ChL, 27). Co ciekawe, w adhortacji o powołaniu świeckich znajdują się wskazania dotyczące odnowy parafii. Według dokumentu należy tworzyć wspólnoty, które pozwolą jej członkom na dzielenie się wiarą, nadzieją i miłością. Poza tym trzeba zadbać o uelastycznienie jej struktur tak, by mogła włączać świeckich do odpowiedzialności duszpasterskiej (Zob. ChL, 26). Szukając więc odpowiedzi na pytanie, jak wygląda uczestnictwo i odpowiedzialność świeckich za wspólnotę Kościoła, warto się przyjrzeć wynikom badań dotyczących udziału laikatu w grupach i ruchach reli-



gijnych oraz refleksji nad ich obecnością w strukturach duszpasterskich.

Według badań prowadzonych przez CBOS, do wspólnot i ruchów religijnych przynależy 4% społeczeństwa. Wśród osób praktykujących kilka razy w tygodniu jest to 35% a wśród praktykujących raz w tygodniu w 4%. Pozostałe kategorie praktyk nie deklarowały udziału w tego typu inicjatywach kościelnych. Na marginesie analiz komunikatów z badań CBOS warto dodać, że najczęściej wskazywanymi przez badanych grupami są Żywy Różaniec (52%) oraz Oaza i Kościół Domowy (11%) i Odnowa w Duchu Świętym (6%)²². Kolejne rodzaje grup były wybierane jeszcze rzadziej, ale z pewnością ich różnorodność pozwoliłaby odnaleźć się świeckim o różnych charyzmatkach i kompetencjach. Poszukując wyjaśnienia, dlaczego tak niewielki odsetek Polaków uczestniczy w grupach i ruchach religijnych, warto zwrócić uwagę na dwa zagadnienia. Przede wszystkim może się okazać, że instytucje kościelne, na poziomie diecezji, ale przede wszystkim parafii, nie dają wystarczającej oferty wspólnot i ruchów religijnych, w których wierni mogliby się zaangażować. Innym uzasadnieniem tego stanu może być przedstawiona wyżej analiza uczestników tych grup. Po raz kolejny okazuje się bowiem, że w życiu Kościoła, w tym przypadku ruchów i grup kościelnych, angażują się przede wszystkim praktykujący częściej niż raz w tygodniu. To oni czują się aktywnymi członkami wspólnoty i odpowiedzialnymi za tworzenie z niej *communio*.

Miejsцем dedykowanym w sposób szczególny do tworzenia *communio* jest rada duszpasterska, która poprzez współpracę, dialog i rozpoznanie stanowi w Kościele organ doradczy (Zob. ChL, 25, 27). Według badań własnych, przeprowadzonych w 2012 roku, rady duszpasterskie istnieją w Polsce w 26 diecezjach²³ i 7.117 parafiach²⁴. Ponieważ dokładne omówienie tych badań znajduje się w rocznikach „Teologia Praktyczna” z 2012 i 2013 roku, w niniejszym opracowaniu podjęta zostanie próba refleksja nad realnym miejscem osób świeckich w tych grupach i podobnych do nich strukturach.

Okazuje się, że bardzo często świeccy są sprowadzani do roli wykonawców niektórych działań materialnych w ramach działalności duszpasterskiej²⁵. Czuąc się wykorzystywanymi do drugorzędnych z punktu widzenia współodpowiedzialności zadań przestają się angażować w te przestrzenie, w których należałoby się spodziewać, że będą tworzyć *communio*²⁶. Uczestnicząc w radach parafialnych mają poczucie braku udziału w podejmowanych decyzjach, za to jedynie doradczy charakter ich głosu jest im często dość brutalnie przypominany. Klóci się to z powszechnym w środowiskach świeckich rozumieniem zasady uczestnictwa i współodpowiedzialności a często wynika z nieodpowiedniego rozumienia głosu doradczego przez obie strony²⁷. Brak zaangażowania osób świeckich dostrzega się także w innych przestrzeniach działalności duszpasterskiej, jak choćby wśród chorych, do których niewielu laików czuje się posłanych²⁸. Takie zaniedbania wynikają przede wszystkim z braku odpowiedniej formacji przede wszystkim osób duchownych, które na poziomie społeczności lokalnych są odpowiedzialne za organizację pracy duszpasterskiej. Należy dostrzec także braki w formacji świeckich do odpowiedniego rozeznawania charyzmatów, jako darów, którymi mają się dzielić ze społecznością Kościoła. A gdy już rozpoznają swoje powołanie, różnorodność ich potencjałów nie jest komplementarnie i efektywnie wykorzystywana do budowania *communio*. Pozostaje jednak jeszcze jedna przestrzeń, w której świeccy mogą realizować swoje powołanie zarysowane w adhortacji im poświęconej.

Zaangażowanie społeczne

W ramach zaangażowania społecznego w świecie *Christifideles laici* wymienia długą listę zadań właściwych świeckim. Dotyczą one między innymi konieczności krzewienia poszanowania dla godności osoby ludzkiej (ChL, 37), obrony wolności wzywania Imienia Pańskiego (ChL, 39), udziału laikatu w działalności politycznej



(ChL, 42), angażowania się w rozwiązywanie problemów gospodarczych (ChL, 43) i zaangażowania w ewangelizację kultury (ChL, 44). Jednak na potrzeby niniejszego opracowania zostanie zwrócona uwaga na jeden aspekt, który z perspektywy duszpasterskiej jest najbliższy i najbardziej dostępny wiernym świeckim, bo dotyczy szerzenia miłości w duchu solidarności (ChL, 41). Ten temat został podjęty w szeregu badań prowadzonych przez CBOS od 2016 roku, w których w ramach projektu *Aktualne problemy i wydarzenia* każdego roku pytano o różne przejawy aktywności obywatelskiej, społeczno-politycznej czy dobroczynnej.

Okazuje się, że w 2017 r. najwięcej spośród osób praktykujących najczęściej (więcej niż raz w tygodniu) pracowało społecznie na rzecz swojego środowiska lub osób potrzebujących – w organizacjach obywatelskich i/lub poza nimi (69%). Co ciekawe, te osoby także wskazywały najczęściej dziedzin, w które są zaangażowane. Na drugim miejscu są osoby, które praktykują raz w tygodniu (45%), zaś wskazania pozostałych kategorii praktyk nie przekraczają 34%. Najczęściej są to organizacje charytatywne działające na rzecz potrzebujących dzieci (11%) oraz organizacje działające na rzecz szkolnictwa, oświaty (np. komitet rodzicielski, rada rodziców, fundacja szkolna, uczelniana, STO) (10,3%). Co ciekawe – organizacje, ruchy religijne, kościelne i wspólnoty parafialne znalazły się dopiero na czwartym miejscu (7,9%), podczas gdy 20 lat temu, w 1998 r. były na 2 miejscu (3,6%), zaraz za organizacjami oświatowymi (4,5%)²⁹. Widać więc wyraźnie, że w tym czasie znacznie zwiększyła się oferta działań społecznych, w które Polacy mogą się angażować. Z perspektywy duszpasterskiej należy jednak zwrócić uwagę, że wobec rosnącego w tej materii pluralizmu oferta środowisk religijnych wydaje się coraz mniej atrakcyjna.

Ponownie, osoby praktykujące częściej niż raz w tygodniu deklarują, że w ciągu ostatniego roku uczestniczyły przynajmniej w jednej formie działalności społeczno-politycznej (59%). Kolejne deklaracje należą do osób,

które w ogóle nie uczestniczą w praktykach religijnych (43%), bądź tylko kilka razy w roku (40%). Praktykujący raz w tygodniu bądź kilka razy w miesiącu w najmniejszym stopniu uczestniczyli w takich formach w ostatnim roku (32%)³⁰. Analiza aktywności społeczno-politycznej pokazuje wyraźną polaryzację postaw religijnych osób zaangażowanych w tę działalność. Okazuje się bowiem, że uczestniczą w niej osoby najbardziej zadeklarowane światopoglądowo, czyli najczęściej i najrzadziej praktykujący, a więc można domniemać, że także najbardziej i najmniej wierzący. Potwierdza się więc intuicja, że osoby najbardziej świadome światopoglądowo najbardziej konsekwentnie żyją tym, w co wierzą. Skoro więc nauczanie Kościoła zwraca szczególną uwagę na kwestię miłości bliźniego, to można się spodziewać, że świeccy praktykujący najczęściej będą te wskazanie realizowali najwytrwalej, co pokazują kolejne analizy.

Zapytano badanych, czy zdarzało im się dobrowolnie i nieodpłatnie pracować rzecz swojego środowiska, kościoła, osiedla, wsi lub miasta albo też pracować na rzecz potrzebujących. Ponownie, osoby praktykujące częściej niż raz w tygodniu najczęściej deklarowały, że w 2015 roku zdarzyły im się takie sytuacje w 34%, praktykujący raz w tygodniu w 23%, a praktykujący 1-2 razy w miesiącu w 18%. Najrzadziej zaś tę deklarację składali praktykujący okazjonalnie bądź w ogóle (11%). W tym kontekście warto się zastanowić, czy środowisko, którym się otaczają poszczególne kategorie praktykujących podobnie angażują się w omawiane działania na rzecz społeczności lokalnej bądź potrzebujących. Okazuje się, że praktykujący częściej niż raz w tygodniu najczęściej ze wszystkich kategorii praktyk religijnych otaczają się osobami, o których wiadomo, że dobrowolnie i nieodpłatnie pracują na rzecz swojego środowiska, kościoła, osiedla, wsi lub miasta albo też pracują społecznie na rzecz potrzebujących (88%). Drugą kategorię stanowią osoby praktykujące co tydzień (75%), kolejną praktykujące mniej regularnie kilka razy w miesiącu (66%), zaś najmniej liczną grupę



stanowią w ogóle nieuczestniczący w praktykach religijnych (59%)³¹. Z tego zestawienia wypływają dwa istotne z perspektywy niniejszego opracowania wnioski. Przede wszystkim, potwierdza się teza, że osoby praktykujące najczęściej w największym stopniu realizują zachętę adhortacji do szerzenia miłości w duchu solidarności. Po drugie zaś warto zwrócić uwagę na środowiska, które się tworzą wokół tej działalności. W tej perspektywie osoby niepraktykujące religijnie są osamotnione w swej działalności społecznej, nie mają odpowiedniego zaplecza organizacyjnego, a także zachęty i wsparcia ze strony najbliższego środowiska. Parafia natomiast tworzy odpowiednie warunki, by nie tylko obcować z osobami pomagającymi, ale także aktywnie włączać się w działalność społeczną w sposób zorganizowany.

Prezentowany powyżej, ostatni z trzech podstawowych przejawów działalności świeckich w Kościele i świecie, o których mówi posynodalna adhortacja apostołska, pokazuje, jak różne jest wśród katolików podejście do działalności charytatywnej. Zdecydowanie najczęściej pomagają osoby praktykujące częściej niż raz w tygodniu. Na uwagę zasługuje jednak fakt dotyczący tych wiernych, którzy praktykują regularnie co tydzień. Ich udział w dobroczynności, choć jest nieco wyższy, niewiele się różni od tych którzy praktykują w miesiącu mniej regularnie, okazjonalnie bądź wcale. Można więc mieć wrażenie, że praktyki religijne nie przekładają się na ich posługę miłości w duchu solidarności. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że ramy takiego zaangażowania w życie publiczne wyznacza społeczne nauczanie Kościoła, które jak się okazuje, jest w nikłym stopniu znane polskiemu laikatowi³².

Podsumowanie

Podsumowując poczynione obserwacje na temat trzech przestrzeni obecności wiernych świeckich w Kościele i świecie, dostrzega się kilka konstatacji, które powinny być wzięte pod rozwagę w planowaniu działalności dusz-

pasterskiej. Okazuje się bowiem, że realizacja w Polsce wskazań adhortacji *Christifideles laici* wydaje się wciąż niewystarczająca. Ma więc rację o. Andrzej Potocki stawiając hipotezę, że podmiotową obecność polskiego laikatu w Kościele lepiej widać „w dokumentach kościelnych i literaturze teologicznej niż w społecznej rzeczywistości polskich parafii i życia publicznego”³³.

Jeżeli już widoczne jest zaangażowanie osób świeckich w duszpasterstwie, to zasadniczo dotyczy ono bardzo konkretnej kategorii wierzących, wyróżniających się częściej niż raz w tygodniu udziałem we wspólnotowych praktykach religijnych. To te osoby najpełniej dają świadectwo swojej wiary poprzez akceptację doktryny katolickiej, zgodność wiary z moralnością czy praktykowanie religii w swym życiu osobistym. O ile kwestia uczestnictwa i zaangażowania w życie Kościoła jest w Polsce wciąż zagadnieniem marginalnym, można się spodziewać, że to właśnie katolicy praktykujący ponad zwykłą normę są tymi, którzy najbardziej odczuwają potrzebę partycypacji. Podobnie jest z działalnością dobroczynną, zarówno w przestrzeni kościelnej jak i poza nią. To ta grupa świeckich najchętniej angażuje się społecznie, politycznie i charytatywnie. Wyodrębnienie tej kategorii praktykujących nie pozostaje bez konsekwencji dla kolejnych wniosków i sugeruje przyjrzenie się tym, którzy regularnie, co tydzień uczestniczą w praktykach religijnych, spełniając podstawowy obowiązek chrześcijanina.

Praktycznie wszystkie zaprezentowane wyniki badań pokazują, że w kwestii poglądów, moralności, uczestnictwa w życiu Kościoła i zaangażowania społecznego, uczestniczącym w nabożeństwach co niedziela bliżej do osób praktykujących nieregularnie niż praktykujących ponad wyznaczony Dekalogiem standard. Słuszne więc staje się nazywanie ich „katolikami niedzielnymi”, którzy poza spełnieniem minimalnych zobowiązań nie są zainteresowani zaangażowaniem religijnym, moralnym, komunijnym czy społecznym. Przyczyn tego stanu rzeczy może być sporo, warto jednak podjąć refleksję, by poszukiwać



adekwatnej do zastanej rzeczywistości odpowiedzi. Wśród wielu przyczyn należy zwrócić uwagę na brak odpowiedniej oferty zwłaszcza w środowisku parafialnym, a jeżeli taka jest, brak właściwej prezentacji tej oferty i bezpośredniej zachęty do włączenia się w nią. Należy jednak zwrócić także uwagę na przygotowanie merytoryczne wiernych, uczestniczących w nabożeństwie raz w tygodniu. Bardzo często brakuje im odpowiednich podstaw teologicznych, a co za tym idzie także zrozumienia swojego miejsca w Kościele i świecie. Proponując więc jakieś rozwiązania, które miałyby poszerzyć grono realnych adresatów przesłania adhortacji, warto podjąć wysiłek, by ukazywać tym, którzy w kościelnych ławkach zasiadają co tydzień, jakie przed nimi, jako katolikami stają zadania zarówno w Kościele jak i w świecie.

Do podjęcia zarysowanych wyżej wyzwań zachęcał trzydzieści lat temu św. Jan Paweł II przygotowując adhortację apostolską o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie, trudno dziś bowiem potwierdzić, że jest on efektywnie implementowany w działalności duszpasterskiej. Dokument mimo swej wyjątkowości i nieustannej aktualności wciąż nie jest wystarczająco znany przede wszystkim osobom świeckim, dla których ma być wskazaniem, jak rozpoznawać i realizować swoje świeckie powołanie. Przy okazji jest to kolejny dowód na to, jak wiele dzieł Kościoła w Polsce od realizacji wskazań Soboru Watykańskiego II, których synod w 1988 roku i posynodalna adhortacja były doprecyzowaniem. Warto w tym miejscu przypomnieć cytowany w dokumencie dialog, który obrazuje pilną potrzebę zaangażowania wszystkich w dzieło ewangelizacji coraz bardziej zsekularyzowanego świata. W tym kontekście wstrząsające wydaje się pytanie gospodarza: „Czemu tu stoicie cały dzień beczynnie?”, na które, niczym wyrzut dla wielu, brzmi odpowiedź: „Bo nas nikt nie najał”. Ewangeliczny tekst pozostawia jednak zachętę i nadzieję, którą odczytał i w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* ponownie wyraził św. Jan Paweł II: „Idźcie i wy do winnicy” (Mt 20, 6-7).

Summary:

Thanks to the observations made with regard to the topic of three dimensions of laymen believers' presence in the Church and in the world, several statements might be identified and these should be considered within the scope of planning of pastoral activities. It appears that the implementation of instructions contained in the exhortation of *Christifideles laici* still seems insufficient. Father Andrzej Potocki is correct in his hypothesis that the personal presence of Polish laymen in the Church is more visible in „Church documents and theological literature rather than in the social reality of Polish parishes and public life”.

Key words:

Exhortation of *Christifideles laici*, establishment and mission of laymen in the Church, community, social involvement, proof of faith.

Przypisy:

¹ Dr. Mateusz Jakub Tutaj, doktor Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, asystent w Katedrze Organizacji i Prakseologii Pastoralnej UKSW.

² A. Potocki, *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa 2017, s. 507.

³ R. Kamiński, *Powołanie katolików świeckich w: „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”*, Tom 1(56)/2009, s. 9.

⁴ Zob. A. Fallico, *Projekt parafii jako wspólnoty wspólnot*, Kielce 1995, s. 30.

⁵ Zob. E. Weron, *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich: w świetle dokumentów kościelnych*, Poznań 1989, s. 265.

⁶ Zob. tamże, s. 269.

⁷ Zob. tamże, s. 267.

⁸ Zob. R. Kamiński, *Powołanie katolików świeckich*, dz. cyt., s. 10.

⁹ Zob. tamże, s. 11.

¹⁰ Zob. A. Fallico, *Projekt parafii*, dz. cyt., s. 30.

¹¹ Zob. L. Rojowski, *Doskonalenie współpracy pomiędzy duchowieństwem a świeckimi w parafialnych radach duszpasterskich w: „Teologia Praktyczna”*, Tom 14/2013, s. 106-108.

¹² Zob. A. Potocki, *O Kościele także socjologicznie*, dz. cyt., s. 507-509.

¹³ Zob. tamże, s. 509-511.

¹⁴ Zob. A. Fallico, *Projekt parafii*, dz. cyt., s. 30.



¹⁵ Zob. A. Potocki, *O Kościele także socjologicznie*, dz. cyt., s. 506.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zaprezentowany wynik jest przykładem, jak metodologia badań ma wpływ na jego wyniki. W badaniu CBOS respondenci mieli jeszcze do wyboru odpowiedzi: „Raczej niewierzący” i „Zdecydowanie niewierzący”. W badaniu przeprowadzonym przez GUS obok zaprezentowanych odpowiedzi respondentom dano możliwość wskazania: „Niezdeterminowany/poszukujący”, „Obojętny” i „Niewierzący”. W drugim przypadku suma osób wierzących wyniosła 80,7%, czyli znacznie mniej niż w badaniu, które nie uwzględniało osób niezdecydowanych/poszukujących i obojętnych. Zob. Komunikat z badań nr 147/2018 *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego* realizowanych w ramach badań *Aktualne problemy i wydarzenia* (340) przeprowadzonych metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 6–13 września 2018 roku na liczącej 1023 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski oraz badań *Aktualne problemy i wydarzenia* (341) przeprowadzonych metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 4–11 października 2018 roku na liczącej 1016 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.); Główny Urząd Statystyczny, *Życie religijne w Polsce. Wyniki badania spójności społecznej 2018*, badania przeprowadzonego metodą ankiety kwestionariusza indywidualnego w dniach 5 lutego – 30 maja 2018 roku na liczącej ponad 13 tys. osób powyżej 15 roku życia reprezentatywnej próbie losowej. <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce-wyniki-badania-spojnosci-spoecznej-2018,8,1.html> (dostęp: 21.12.2018r.).

¹⁸ We wszystkich badaniach, poza *Diagnozą Społeczną*, rozdzielono odpowiedzi „z okazji świąt”, „raz roku”, „rzadziej” i „wcale”. Na potrzeby niniejszego opracowania te odpowiedzi zostały skumulowane.

¹⁹ Obserwowany okres nie jest jednorodny, bo następują momenty intensyfikacji tych praktyk, jak i ich zaniechania. Oto, według CBOS, w maju 2005 r., czyli zaraz po śmierci św. Jana Pawła II i tzw. „rekolekcjach narodowych” praktykujących co niedzielę i częściej w Polsce było 64%. Z drugiej zaś strony następuje grudzień 2016 r., kiedy do praktyk przynajmniej raz w tygodniu przynawalo się jedynie 43% badanych Polaków. Trudno wytłumaczyć tak niski poziom praktyk religijnych w omawianym okresie, zaś wśród najważniejszych wydarzeń tego okresu można wymienić: serie zamachów terrorystycznych, zwłaszcza w krajach muzułmańskich, trzęsienia ziemi, a w Polsce alerty smogowe i próbę puczu parlamentarnego.

²⁰ Komunikat z badań nr 41/2017 *Sens życia – wczoraj i dziś* realizowanych w ramach badania *Aktualne problemy i wydarzenia* (322) przeprowadzonego metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 2-9 marca 2017 roku na liczącej 1020 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_041_17.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.).

²¹ Komunikat z badań nr 4/2017 *Zasady moralne a religia* realizowanych w ramach badania *Aktualne problemy i wydarzenia* (318) przeprowadzonego metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 4-13 listopada 2016 roku na liczącej 1019 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_004_17.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.).

²² Komunikat z badań nr 84/2017 *Przynależność Polaków do ruchów i wspólnot religijnych* realizowanych w ramach badań *Aktualne problemy i wydarzenia* (318-322) przeprowadzonych metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) od listopada 2016 roku do marca 2017 roku na reprezentatywnych próbach losowych dorosłych mieszkańców Polski (łączna liczebność próby N=6173). https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_084_17.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.).

²³ T. Wielebski, M. J. Tutak, *Diecezjalne rady duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością* w: „Teologia Praktyczna”, Tom 13/2012, s. 12.

²⁴ W. Sadłoń, *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych* w: „Teologia Praktyczna”, Tom 14/2013, s. 75.

²⁵ Zob. L. Rojowski, *Doskonalenie współpracy*, dz. cyt., s. 102.

²⁶ Zob. T. Wielebski, *Duszpasterstwo chorych w Polsce. Między teorią a praktyką* w: „Teologia Praktyczna”, Tom 16/2015, s. 70.

²⁷ Zob. T. Rojowski, *Doskonalenie współpracy*, dz. cyt., s. 103.

²⁸ Zob. T. Wielebski, *Duszpasterstwo chorych w Polsce*, dz. cyt., s. 62.

²⁹ Komunikat z badań nr 29/2018 *Aktywność Polaków w organizacjach obywatelskich* realizowanych w ramach badania *Aktualne problemy i wydarzenia* (333) przeprowadzonego metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 1-8 lutego 2018 roku na liczącej 1057 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_029_18.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.).

³⁰ Komunikat z badań nr 16/2016 *Aktywność społeczno-polityczna Polaków* realizowanych w ramach badania *Aktualne problemy i wydarzenia* (308) przeprowadzonego metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 7-14



stycznia 2016 roku na liczącej 1063 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_016_16.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.).

³¹ Komunikat z badań nr 15/2016 *Potencjał społecznikowski oraz zaangażowanie w pracę społeczną* realizowanych w ramach badania *Aktualne problemy i wydarzenia* (308) przeprowadzonego metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomagane go komputerowo (CAPI) w dniach 7-14 stycznia 2016 roku na liczącej 1063 osoby reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_015_16.PDF (dostęp: 21.12.2018 r.).

³² Zob. R. Kamiński, *Uwarunkowania i zasady zaangażowania katolików świeckich w życiu publicznym* w: „Roczniki Teologiczne”, Tom LV zeszyt 6/2008, s. 85.

33 A. Potocki OP, *O Kościele także socjologicznie*, dz. cyt., s. 499.

Od „wojny sprawiedliwej” do „rewolucji chrześcijańskiej” – kilka uwag o rozwoju doktryny katolickiej na temat *prawa do uprawnionej obrony*

Michał Kosche¹

Uprawniona obrona, tak w wymiarze indywidualnym jak i kolektywnym, stanowi niepodważalne i niezaprzeczone prawo człowieka. Wypływa ono wprost z klasycznie pojętej miłości samego siebie, stanowiącej podstawową zasadę moralności². Jak każde naturalne prawo człowieka posiada ono pewne obostrzenia, wymogi i praktyczne kryteria aplikacji, wymaga zatem doktryny, jaka wyznaczy i uzasadni normy, w ramach których prawo do obrony jest uprawnione i dopuszczalne. Każda doktryna ma to do siebie, że opiera się na założeniach metodologicznych, etycznych i antropologicznych właściwych dla specyficznego kontekstu czasoprzestrzennego w którym powstała; aby nadażyć za nieuniknionym rozwojem myśli ludzkiej wymaga aktualizacji. Nie inaczej jest z doktryną Kościoła na temat prawa do uprawnionej obrony, która z jednej strony – poddana jest hermeneutyce rozwoju, z drugiej zaś, jeśli ma pozostać wierna pewnym niezmiennym pryncypialnym założeniom, musi także zachować hermeneutykę ciągłości.

Niniejszy tekst będzie w pierwszej kolejności próbą ukazania rozwoju doktryny dotyczącej prawa do uprawnionej obrony od propozycji zawartej przez św. Tomasza z Akwinu w *Sumie teologicznej* do wykładni na ten temat jaką podaje *Katechizm Kościoła Katolickiego* oraz *Kom-*



pendium Nauki Społecznej Kościoła. Na tym tle zostanie poddany analizie wzmiankowany przez św. Jana Pawła II „prawdziwy paradoks” pojawiający się podczas etycznej i teologicznej analizy zakresu obowiązywania prawa do obrony oraz zasady godności i świętości każdego ludzkiego istnienia, następnie zostaną zaprezentowane wybrane wypowiedzi papieży doby posoborowej na temat pokoju. Będzie to niezwykle cenne dopełnienie uporządkowanego i systematycznego wykładu *Katechizmu* i *Kompendium* na temat prawa do uprawnionej obrony. Nawet kiedy jest ona moralnie usprawiedliwiona, nie zmienia to faktu, że jest w swojej istocie złem będącym „klęską pokoju”, dlatego też moralne uwarunkowania prawa do uprawnionej obrony zbrojnej muszą być uzupełnione szerszą perspektywą wskazującą na to, jak nie dopuścić do konieczności użycia siły.

Punkt wyjścia – „wojna sprawiedliwa”

Św. Tomasz z Akwinu w swoim monumentalnym teologicznym dziele *Suma teologiczna*, czerpiąc obficie z nauczania św. Augustyna opracował systematyczny wykład na temat warunków, pod jakimi konflikt zbrojny może zostać uznany za sprawiedliwy. Nie da się jednak właściwie zrozumieć nauczania Tomasza, jeśli się najpierw nie przytoczy jego analiz poświęconych kwestii prawa do zabicia napastnika w obronie własnej. Konflikt zbrojny – w pewnym uproszczeniu – opiera się bowiem na prawie do uprawnionej obrony, tyle że w przypadku wojny postrzegany w wymiarze kolektywnym.

Akwinata w punkcie wyjścia stawia pytanie: czy wolno kogoś zabić we własnej obronie? Przyglądając się, zgodnie z metodą scholastyczną, różnym argumentom, Tomasz odpowiada, że „jeśli ktoś zabije kogoś w obronie własnego życia, nie jest winien morderstwa”³. Dalej Doktor Anielski tłumaczy, że „ta sama czynność może mieć dwa skutki, w tym jeden zamierzony a drugi niezamierzony. Otóż zróżnicowanie czynności moralnych zależy od tego,

co się zamierza, a nie od tego, co jest wbrew zamierzeniu, gdyż to jest dla nich czymś przygodnym. Z samoobrony zaś może wynikać dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabicie napastnika. Tak więc czynności, w których się zmierza do ocalenia własnego życia, nie są uzbrojone, gdyż dla każdego jestestwa jest rzeczą naturalną, by w miarę możliwości broniło swego życia⁷⁴. Oczywiście w celu samoobrony człowiek nie może użyć siły niewspółmiernej do zagrożenia. Jeśli tak by się stało, wówczas miałyby się do czynienia z nieuprawnionym użyciem siły i czyn taki byłby niegodziwy. Dla Tomasza pozostaje jednak jasne, że w usprawiedliwionych okolicznościach „nie jest konieczne do zbawienia, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej się troszczyć o własne życie niż o życie cudze”⁷⁵.

Analizując kwestię prawa człowieka do zabicia napastnika w czasie obrony Akwinata odwołuje się także do zakresu kompetencji prawowitej władzy wypływającej z obowiązku dbania o dobro wspólne i porządek społeczny. Doktor Anielski stwierdza: „ponieważ jednak zabijając człowieka wolno tylko tym, którzy sprawują władzę państwową, i to dla dobra społeczności, dlatego nie wolno zmierzać do tego, by podczas samoobrony zabić drugiego, chyba że chodzi o przedstawiciela władzy, który zmierzając do zabicia jakiegoś człowieka we własnej obronie, odnosi to do dobra społeczności, np. gdy chodzi o żołnierzy walczących z wrogami, albo o stróżów porządku publicznego, walczących z łotrami. Ale nawet ci grzeszą, jeśli się kierują osobistą namiętnością”⁷⁶. Za tymi słowami stoi dwojaka intuicja scholastycznego doktora Kościoła. Po pierwsze: jedyną kompetentną instancją której wolno podjąć decyzję o zabiciu innego człowieka jest władza państwowa, co więcej jedynie w przypadku, w którym wymaga tego ochrona dobra wspólnego. Ta linia argumentacji jest do dziś stosowana do moralnej oceny kary śmierci, jak też jest podstawą do nadawania porządkowym organom państwowym prawa do użycia siły. Po drugie – musi



istnieć uzasadniona przyczyna, dla której konieczne staje się zabicie napastnika: nawet działając za słuszną przyczyną, nie wolno znajdować przyjemności w stosowaniu przemocy.

Zagłębiając się w tok analiz Doktora Anielskiego można dostrzec także i trzecią ważną intuicję. Mianowicie Tomasz pomimo uzasadnienia możliwości odebrania napastnikowi życia w sytuacji samoobrony, stwierdza jednak, że nawet takie zabójstwo pociąga pewną winę. Do tego zagadnienia powróci św. Jan Paweł II mówiąc o „prawdziwym paradoksie” powstałym w sytuacji, w której prawo do uprawnionej obrony koliduje z prawem do życia.

Po nakreśleniu szerszego kontekstu prawa do użycia siły w celu obrony, można przejść do przedstawienia Tomaszowej wykładni warunków wojny sprawiedliwej. Akwinata wymienia trzy przesłanki usprawiedliwiające użycie siły militarnej. Po pierwsze: decyzję taką może podjąć jedynie uprawniona władza (*auctoritas principis*). Osoba prywatna nie może zwoływać wojny. Po drugie: musi zaistnieć słuszną przyczyna (*causa iusta*) dla której wojna ma być prowadzona. Może to być konieczność obrony kraju własnego, ale także konieczność pomocy innym społecznościom, które same nie mogą się bronić, a zostały niesprawiedliwie zaatakowane. Słuszną przyczyną według Doktora Anielskiego może też być konieczność pomszczenia krzywd. Tomasz za Augustynem powtarza: „sprawiedliwą nazywa się wojnę dla pomszczenia krzywd: gdy mianowicie ma być ukarany naród albo miasto za to, że zaniedbał ukarać swych obywateli za popełnienie złego czynu, lub zwrócić co oni komuś zabrali z krzywdą dla niego”⁷. Interpretacja *causa iusta* przejęta przez Tomasza od Augustyna jest niezwykle szeroka i może budzić niemałe wątpliwości. Można przypuszczać, że tak pojęta perspektywa „pomszczenia krzywd” wiąże się z usprawiedliwieniem wypraw krzyżowych oraz interwencji militarnych „na prośbę uciśnionego ludu”. Ostatnia przesłanka usprawiedliwiająca wojnę to uczciwy zamiar (*intentio recta*). Nie wolno podejmować działań wojennych z chęci

zysku czy żądzy władzy, ani dokonywać niekoniecznych krzywd podczas działań zbrojnych (np. na ludności cywilnej). Nie wolno także czerpać przyjemności z dokonywanego gwałtu, nawet kiedy jest on moralnie usprawiedliwiony⁸.

Katechizm Kościoła Katolickiego – „uprawniona obrona”

Wykładnia *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, opublikowanego po raz pierwszy w 1992 r., łączy ze sobą w jedną logiczną całość nauczanie na temat prawa do uprawnionej obrony w wymiarze indywidualnym i społecznym. Stanowi to nowość w stosunku do wykładni Tomasza z Akwinu, który oba przypadki analizuje rozdzielnie w różnych miejscach swojej *Sumy teologicznej*. *Katechizm* rozpoczyna od stwierdzenia, że uprawniona obrona nie stanowi w żadnym wypadku wyjątku od zakazu dobrowolnego zabijania. Na potwierdzenie tej tezy cytowany jest passus z Tomasza na temat dwojakiego skutku aktu samoobrony⁹. Następnie zostaje przywołana nauka Doktora Anielskiego na temat moralnej dopuszczalności zadania napastnikowi śmiertelnego ciosu w obronie własnej, która opiera się o fundamentalne prawo człowieka do ochrony własnego życia jako praktycznego upostacowania miłości do samego siebie¹⁰. W dalszej kolejności *Katechizm* przechodzi od obrony na płaszczyźnie indywidualnej do wymiaru wspólnotowego. „Uprawniona obrona – czytamy w dokumencie – może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzania szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności”¹¹. W stwierdzeniu tym można zauważyć wpływ doktryny Tomasza na temat wojny sprawiedliwej, choć *Katechizm* wyraźnie zawęża perspektywę warunków



usprawiedliwiających użycie siły militarnej do obrony bezpieczeństwa i ładu społecznego. Wykład katechizmowy odwołuje się do Akwinaty także w kolejnym punkcie analiz, w którym stwierdza, że „prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa”¹². Oczywiście władza czyni to w celu ochrony powierzonej jej pieczy dobra wspólnego. Prawo władzy państwowej do zabicia człowieka, który zagraża dobru wspólnemu, postulowane przez Tomasza w *Sumie teologicznej*, także znajduje swoje miejsce w *Katechizmie*. Dokument stwierdza, że Kościół w ściśle określonych przypadkach nie wyklucza kary śmierci, jednakże zaraz dodaje, że w dzisiejszych czasach państwa dysponują środkami, które są w stanie skutecznie odizolować winowajcę od społeczeństwa, bez konieczności jego unicestwienia¹³.

W kwestii użycia siły militarnej *Katechizm* stwierdza po pierwsze: że wszyscy są moralnie zobowiązani do unikania wojny. Po drugie: daje prawo do uprawnionej obrony, z użyciem siły militarnej w sytuacji, kiedy wyczerpały się wszystkie możliwości uniknięcia konfliktu¹⁴. *Katechizm* wskazuje warunki, które muszą być spełnione, aby obrona z użyciem siły mogła być uznana za uzasadnioną: „potrzeba jednocześnie w tym przypadku: aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna; aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne; aby były uzasadnione warunki powodzenia; aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia”¹⁵.

Z powyższej prezentacji treści doktryny zawartej w *Katechizmie* na temat uprawnionej obrony bardzo jasno wyłania się hermeneutyka ciągłości w stosunku do nauczania Tomasza z Akwinu. Właściwie *Katechizm* w swoich uzasadnieniach nieustannie odwołuje się do Akwinaty. Z drugiej strony dokument zawęży perspekty-

wę uprawnionego użycia siły militarnej w stosunku do innych państw. Władza na prawo bronić społeczeństwa przed agresorami tak zewnętrznymi jak i wewnętrznymi. W *Katechizmie* nie odnajdujemy jak u Tomasza wykładni warunków wojny sprawiedliwej, ale także nie ma wyraźnego potępienia „logiki wojny” i zachęty do wprowadzania „logiki pokoju”.

Kompendium Nauki Społecznej Kościoła – „kłęska pokoju – wojna”

Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, opublikowane w roku 2004, już od pierwszych zdań bardzo wyraźnie przekonuje, że wojna wiąże się z ogromnym okrucieństwem. Dokument subtelnie nawiązuje do nauki na temat Tomaszowach warunków usprawiedliwiających wojnę, jednoznacznie stwierdzając za *encykliką Pacem in terris*, że „w naszej epoce, epoce potęgi atomowej, byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw”¹⁶. Kompendium postrzega wojnę jako impuls do rodzenia nowych konfliktów, ryzyko od którego nie ma odwrotu, czy zagrożenie przyszłości ludzkości. Wojna niesie ze sobą nie tylko ogromne szkody materialne ale też moralne. Jest kłęską autentycznego humanizmu i porażką ludzkości¹⁷.

Tak jednoznaczne potępienie wojny jako wielopłaszczyznowego zła, nie sprawia jednak, że zanika prawo do uprawnionej obrony w przypadku konfliktu. *Kompendium* wpisując się w ciągłość doktrynalną stwierdza, że „w przypadku wystąpienia takiego tragicznego konfliktu rządzący napadniętym państwem mają prawo i obowiązek zorganizować obronę, także przy użyciu broni”¹⁸. Uprawnione użycie siły militarnej wymaga określonych warunków. *Kompendium* podaje je za *Katechizmem*, dodając jednak, że czym innym jest obowiązek obrony własnego terytorium, czym innym zaś chęć ujarznienia innych narodów¹⁹.

Kompendium wprowadza do wykładu na temat prawa do uprawnionej obrony międzynarodową instancję – Radę



Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych – która ma stać na straży pokoju. Poza przypadkami obrony koniecznej Rada Bezpieczeństwa działająca w oparciu o Kartę Narodów Zjednoczonych ma prawo do użycia pewnych środków w celu zapewnienia pokoju na świecie. Celem tej instytucji jest dbanie o pokój, rozstrzygnięcie sporów międzynarodowych bez użycia siły militarnej. Jednakże w sytuacji w której zagrożona jest suwerenność państwa, które nie może się obronić przed agresorem Rada Bezpieczeństwa posiada prawo do pomocy, także militarnej²⁰. Ponadto Rada Bezpieczeństwa ma prawo do zbrojnej interwencji w sytuacjach masowego ludobójstwa całych narodów, określonych grup etnicznych, religijnych lub językowych. W takich sytuacjach nie tylko dopuszczalne, ale wręcz konieczne jest podjęcie adekwatnych kroków w celu rozbrojenia agresora. Zdaniem *Kompedium* w takich przypadkach działanie społeczności międzynarodowej nie może być wstrzymywane ze względu na zasadę suwerenności narodowej. Należy jednak pamiętać, że wszelkie działania wojenne muszą być prowadzone z poszanowaniem praw człowieka, prawa międzynarodowego oraz zasady równości państw²¹.

Wojna to jednak opcja ostateczna. Nim do niej dojdzie, należy wyczerpać inne możliwości nacisku. Jedną z nich jest Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w którym można dochodzić swoich praw. Innymi są sankcje o charakterze ekonomicznym, które jednak należy stosować roztropnie i z poszanowaniem prawa międzynarodowego. Niezwykle istotny wpływ na poziom zagrożenia agresją militarną ma ilość i jakość posiadanej broni. Wiele tzw. „lokalnych konfliktów” w ogóle by nie wybuchło, gdyby istniała bardzo restrykcyjna dystrybucja broni. Za posiadaniem coraz to większej liczby broni, choćby w celach obronnych, jako środka „zastraszenia”, kryje się także dość niebezpieczna logika. *Kompedium* jednoznacznie ocenia taką politykę za niewłaściwą. „*Gromadzenie broni* – czytamy w dokumencie – wydaje się wielu ludziom paradoksalnym sposobem powstrzymania ewentualnych prze-

ciwników od wojny. Widzą w tym najbardziej skuteczny ze środków zdolnych zapewnić pokój między narodami. Wobec takiego sposobu trzeba wysunąć poważne zastrzeżenia moralne. *Wyścig zbrojeń* nie zapewnia pokoju. Nie tylko nie eliminuje on przyczyn wojny, ale istnieje ryzyko, że może je jeszcze nasilić²². *Kompendium* proponuje zastosowanie logiki rozbrojenia w miejsce logiki zbrojenia. Państwa powinny posiadać tyle broni, aby mogły się skutecznie bronić w razie napaści. Logika rozbrojenia nakazuje znaczącą redukcję broni masowej zagłady a najlepiej całkowite jej porzucenie. W logikę rozbrojenia wpisuje się także zakaz stosowania broni powodującej szczególnie ciężkie obrażenia cielesne a także takiej, która stanowi ogromne niebezpieczeństwo dla cywilów w trakcie działań zbrojnych jak i po ich zakończeniu (np. miny). Należy także stanowczo potępić wykorzystywanie w działaniach militarnych dzieci i młodzieży. Już samo ich szkolenie do stosowania przemocy musi być oceniane negatywnie, tym bardziej ich czynny udział w jakichkolwiek grupach zbrojnych²³.

Kompendium podejmuje także kwestię terroryzmu. Jest to brutalna forma przemocy, którą należy jednoznacznie potępić. Zagroza on pokojowi, dlatego walka z nim „zakłada moralny obowiązek współdziałania w tworzeniu takich warunków, które uniemożliwiałyby jego narodziny i rozwój”²⁴. Terroryzm jest nie do przyjęcia z uwagi na to, że „wyraża on całkowitą pogardę dla ludzkiego życia i nie może go usprawiedliwić żaden powód, jako że człowiek zawsze jest celem, a nigdy środkiem. Akty terrorystyczne głęboko uderzają w godność ludzką i stanowią obrazę dla całej ludzkości: „Istnieje zatem prawo do obrony przed terroryzmem”²⁵. Prawo to nie wynika z „logiki wojny”, ale z „logiki pokoju”. Zwalczanie terroryzmu jest w swej istocie próbą zapobieżenia zagrożeniu i prowadzi do utrwalenia pokoju. Rzecz jasna musi być prowadzone w sposób moralnie akceptowalny z poszanowaniem praw człowieka²⁶. Jednoznaczne potępienie terroryzmu przybiera jeszcze na sile, kiedy jest on czyniony z pobudek religijnych.



Kompendium stwierdza jednoznacznie, że „ogłaszanie się terrorystami w imię Boga to profanacja i bluźnierstwo [...] Żadna religia nie może tolerować terroryzmu, a tym bardziej nie może go głosić”²⁷.

Na koniec warto jeszcze dodać, że zdaniem *Kompendium* „popieranie pokoju w świecie jest nieodłącznym elementem posłannictwa, przez które Kościół kontynuuje zbawcze dzieło Chrystusa na ziemi”²⁸. W dokumencie widać, że jest napisany właśnie w taki sposób – aby promować „logikę pokoju”. Cały wykład doktrynalny został przygotowany w konwencji uzmysławiającej czytelnikowi, że wojna zawsze jest klęską pokoju, celem zaś Kościoła jak i polityki jest wprowadzanie i utwierdzanie pokoju. W *Kompendium* da się jasno dostrzec także hermeneutykę ciągłości z wielowiekowym nauczaniem Kościoła. Podobnie jak w wykładzie *Katechizmu*, w sprawach wymagających niezwykłej precyzji intelektualnej, *Kompendium* korzysta obficie z intuicji i rozwiązań Tomasza z Akwinu. Zmienia się jednak w sposób zasadniczy narracja towarzysząca owym rozwiązaniom. O ile u Akwinaty i po części w *Katechizmie*, jak to już było wzmiankowane, logika wypowiedzi polega raczej na podaniu zasad, które muszą być spełnione, aby usprawiedliwić użycie siły, to w wykładzie *Kompendium* wyraźnie dominuje „logika pokoju”, a działania zbrojne zostały dopuszczone w szczególnych okolicznościach jako akty zmierzające do przywrócenia pokoju.

„Prawdziwy paradoks”

Analizując kwestię prawa do uprawnionej obrony w świetle szeroko rozumianych wskazań Ewangelii dochodzi się do momentu w którym pojawia się pewien paradoks. Znakomicie zdiagnozował to Jan Paweł II, który w *encyklice Evangelium vitae* napisał: „Zdarzają się bowiem sytuacje, w których wartości zawarte w Prawie Bożym przybierają formę prawdziwego paradoksu. Na przykład jest tak w przypadku uprawnionej obrony, kiedy prawo do ochrony własnego życia oraz obowiązek nie-

szkodzenia życiu drugiego człowieka okazują się w konkretnych okolicznościach trudne do pogodzenia. Nie ulega wątpliwości, że wewnętrzna wartość życia oraz obowiązek miłości samego siebie w takiej samej mierze jak innych są podstawą autentycznego prawa do obrony własnej. Nawet wymagające przykazanie miłości bliźniego, ogłoszone w Starym Testamencie i potwierdzone przez Jezusa, przyjmuje za punkt odniesienia miłość samego siebie: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mk 12,31)²⁹. Wzmiankowany paradoks nie skłonił jednak papieża do „zmiany paradygmatu” w wykładzie magisterialnym. Jan Paweł II pozostał w swoim osądzie prawa do obrony zgodny z dotychczasową Tradycją, stwierdzając, iż „uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa. Zdarza się niestety, że konieczność odebrania napastnikowi możliwości szkodzenia prowadzi czasem do pozbawienia go życia. W takim przypadku spowodowanie śmierci należy przypisać samemu napastnikowi, który naraził się na nią swoim działaniem, także w sytuacji, kiedy nie ponosi moralnej odpowiedzialności ze względu na brak posługiwania się rozumem”³⁰.

Ojciec Święty wspominając o „prawdziwym paradoksie” był świadomy tego, że konieczność zabicia przeciwnika, nawet kiedy jest moralnie usprawiedliwiona, niesie z sobą pewne obiektywne zło. Widział to już Tomasz z Akwinu, który argumentował, że każde zabójstwo, również bezgrzeszne, stanowi pewną nieprawidłowość. Dotyczy to np. sędziego który sprawiedliwie skazał kogoś na śmierć. Dlatego też Akwinata zdecydowanie zabraniał duchownym brania czynnego udziału w wojnie, a także w jakimkolwiek przelaniu krwi ludzkiej³¹. Jan Paweł II podtrzymując tradycyjne nauczanie Kościoła jako moralnie usprawiedliwione, jednocześnie wysunął jeszcze inne rozwiązanie „paradoksu”, wymagające jednak od człowieka autentycznego heroizmu: „Nikt zatem nie może wyrzec się prawa do obrony własnej tylko dlatego, że nie dość miłuje



życie lub samego siebie, ale jedynie na mocy heroicznej miłości, która pogłębia i przemienia miłość samego siebie, zgodnie z duchem ewangelicznych błogosławieństw (por. Mt 5,38-48), w radykalną gotowość do ofiary, której najwyższym wzorem jest Chrystus Pan³². Przykłady licznych świętych na czele z samym Mistrzem z Nazaretu wskazują więc drogę „świętszą” – drogę heroicznej miłości nieprzyjaciela, przemieniającą miłość do samego siebie. Warto w tym punkcie rozważań przypomnieć, że teologia moralna zabrania traktowania czynu heroicznego jako obowiązku moralnego. Dlatego też oddanie swojego życia na podobieństwo Chrystusa nie może być nakazane, ani też nie może stanowić jedynej drogi wyjścia z opisywanego „prawdziwego paradoksu”. Tomasz z Akwinu stwierdził wyraźnie, że nie jest konieczne do zbawienia, by ktoś w celu uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony. Jeśli papież zachęcał do zachowania się w sytuacji zagrożenia życia zgodnie z logiką ewangelicznych błogosławieństw, to nie negocjował prawa do obrony, ale wskazywał na drogę świętszą i doskonalszą.

Pokój owocem solidarności

Wojna, nawet usprawiedliwiona, niesie ze sobą nieodwracalne zło, dlatego też stanowi zawsze ostateczność. Aby do niej nie dochodziło, należy poszukiwać dróg poszerzania i umacniania pokoju. Bardzo dobrze widzieli to papieże drugiej połowy XX wieku. Pontyfikat Piusa XII upłynął pod hasłem: *Opus iustitia pax* – pokój owocem sprawiedliwości. Paweł VI chcąc promować „logikę pokoju” napisał encyklikę *Populorum progressio*, w której przekonywał, że drogą pokoju jest promowanie sprawiedliwego i równomiernego rozwoju ludzkiego. Jan Paweł II wszedł w logikę swoich poprzedników zauważając, że „solidarność jest drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju”³³. Akcentując konieczność współzależności międzynarodowej papież przekonywał, że „pokój światowy nie jest do

pomyślenia, jeżeli ludzie zań odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przezwyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę. Współpraca jest aktem właściwym solidarności między jednostkami i narodami. Dewizą pontyfikatu mego czcigodnego poprzednika Piusa XII było: *Opus iustitia pax*, pokój owocem sprawiedliwości. Dzisiaj można by z taką samą dokładnością i z taką samą mocą inspiracji biblijnej (por. Iz 32, 17; Jk 3, 18) powiedzieć: *Opus solidaritatis pax*, pokój owocem solidarności³⁴.

Solidarność, do której nawoływał papież, nie ma charakteru jedynie społeczno-politycznego (horyzontalnego). Jej źródłem jej wymiar wertykalny, czyli relacja z Bogiem. Obie płaszczyzny są ze sobą ściśle związane, o czym Jan Paweł II przekonywał w rozważaniu przed modlitwą Anioł Pański (16 marca 2003): „my chrześcijanie, jesteśmy przekonani, że autentyczny i trwały pokój nie jest tylko owocem koniecznych niewątpliwie układów politycznych i porozumień między poszczególnymi osobami i narodami, lecz darem Boga dla tych, którzy Jemu się oddają i z pokorą oraz wdzięcznością przyjmują światło Jego miłości. Ja należę do tego pokolenia, które żyło w okresie II wojny światowej i ją przeżyło. Mam obowiązek powiedzieć wszystkim młodym ludziom, młodszym ode mnie, którzy nie mają za sobą tego doświadczenia: «Nigdy więcej wojny!», posługując się słowami wypowiedzianymi przez Pawła VI w czasie jego pierwszej wizyty w siedzibie Narodów Zjednoczonych. Musimy zrobić wszystko co w naszej mocy! Dobrze wiemy, że nie istnieje pokój za wszelką cenę. Lecz wszyscy wiemy, jak wielka jest to odpowiedzialność. A zatem modlitwa i pokuta!»³⁵. Modlitwa i pokuta jako sposób wprowadzania „logiki pokoju” jest narzędziem, którym może się posługiwać każdy chrześcijanin, a nawet wyznawca innych religii, a zatem wszyscy ludzie są w jakimś stopniu zdolni do wprowadzenia w świat „logiki pokoju”.



„Rewolucja chrześcijańska”

Benedykt XVI wpisując się w krzewienie „logiki pokoju” przekonywał, że możliwe jest w świecie dokonanie swego rodzaju „rewolucji chrześcijańskiej”. W przemówieniu przed modlitwą Anioł Pański (2007) na temat Chrystusowego wezwania do miłości nieprzyjaciół Ojciec Święty stwierdził, że „propozycja Chrystusa jest realistyczna, ponieważ wynika z uznania, że na świecie jest zbyt wiele przemocy, zbyt wiele niesprawiedliwości, a zatem nie da się przewyciężyć tej sytuacji inaczej, jak tylko dając więcej miłości, więcej dobra. Owo «więcej» pochodzi od Boga – jest nim Jego miłosierdzie, które stało się ciałem w Jezusie i tylko ono może sprawić, że w świecie dobro «przeważy» nad złem, poczynając od owego małego i decydującego «świata», którym jest serce człowieka. Słusznie ten fragment Ewangelii jest uważany za *magna charta* chrześcijańskiego niestosowania przemocy, które nie polega na kapitulacji w obliczu zła – jak sugeruje błędna interpretacja słów «nadstaw drugi policzek» (por. Łk 6, 29) – ale na odpowiadaniu na zło dobrem (por. Rz 12, 17-21), co pozwala przerwać łańcuch niesprawiedliwości. Staje się wówczas jasne, że odrzucenie przemocy nie jest dla chrześcijan posunięciem czysto taktycznym, ale sposobem bycia osoby, postawą człowieka, który jest tak bardzo przekonany o miłości Bożej i o Jego mocy, że nie boi się walczyć ze złem jedynie bronią miłości i prawdy. Miłość nieprzyjaciół jest zaczątkiem «rewolucji chrześcijańskiej», rewolucji, która nie bazuje na strategiach władzy ekonomicznej, politycznej czy medialnej. Jest to rewolucja miłości, miłości, która w ostatecznym rozrachunku nie opiera się na ludzkich zasobach, ale jest darem Boga, który się otrzymuje, gdy ufa się tylko i bez zastrzeżeń w Jego miłosierną dobroć. Oto heroizm «małych», którzy wierzą w miłość Bożą i ją szerzą nawet za cenę życia»³⁶.

Propozycja Benedykta XVI jest niezwykle odważna. Wielu komentatorów myśli papieża uznaje ją jednak za

naiwną, podobnie jak koncepcję wprowadzenia tzw. „logiki daru” zaproponowaną w *Encyklice Caritas in veritate*. Wizja Biskupa Rzymu jest jednak zakorzeniona głęboko w logice Ewangelii. Oparta jest wprost o nauczanie Chrystusa. Jeśli więc wierzący powątpiewają w słuszność Benedyktowej rewolucji, to prawdziwym tego powodem jest nie tyle „naiwność papieża”, co ich własna niewiara.

Podsumowanie

Kiedy prześledzi się doktrynę Kościoła na temat prawa do uprawnionej obrony poczynając od Augustyna i Tomasa po nauczanie Benedykta XVI, da się zaobserwować podwójną hermeneutykę rządzącą jej rozwojem. Po pierwsze ujawnia się hermeneutyka ciągłości. Bardzo wiele szczegółowych analiz wypracowanych, bądź przejętych od Augustyna, przez Tomasza z Akwinu nie utraciło niczego ze swej aktualności i obowiązywalności. Po drugie bez trudu można zaobserwować także hermeneutykę nowości i aktualizacji. Wczytując się w rozważania zawarte w *Sumie teologicznej* na temat wojny można dojść do przekonania, że przedstawiona w niej doktryna stanowi jakby „legitymizację” wojny. Akwinata nawet nie próbuje przekonać potencjalnego odbiorcy o wyższości pokoju nad wojną. Niejako sprowadza całą kwestię do pewnego „ucywilizowania” działań zbrojnych, zadowalając się przedstawieniem warunków, w których nie będą one niegodziwe moralnie. Zupełnie inaczej rozkładają akcenty w nauczaniu papieży doby posoborowej. Przede wszystkim usiłują oni przekonać, że wojna stanowi zawsze ostateczność oraz że niesie ze sobą nieodwracalne zło. Zamiast szukać warunków usprawiedliwiających wojnę, wskazują drogi poszerzania i umacniania pokoju. Jest to zasadniczy zwrot w podejściu do zagadnienia użycia siły. Wydaje się, że w doktrynie nastąpiła istotna zmiana akcentów, którą można by opisać jako przejście od szukania warunków usprawiedliwiających zastosowanie „logiki wojny” do promocji „logiki pokoju”. Jest to zwrot ku Ewangelii



pokoju, ku promocji postaw proponowanych przez naukę płynącą z ośmiu błogosławieństw. Jest to zarazem zwrot zmierzający do pomocy w rozwijaniu człowieka jako osoby stworzonej na obraz Boży, ostateczne swoje spełnienie osiągnącej jedynie poprzez całkowite zjednoczenie się z Bogiem, który w Chrystusie wołał cierpieć i umrzeć, aniżeli uciekać się do użycia siły.

Summary:

This text constitutes the analysis of development of the Catholic doctrine regarding the right to entitled defense. The starting point shall be the proposition of understanding of the right to entitled defense included by St. Thomas Aquinas in the *Summa Theologiae*. Next, the cognitive focus shall be directed at the interpretation included in the *Catechism of the Catholic Church* and the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. The next step is the consideration regarding the category of the „true paradox” that was used by John Paul II during the ethical and theological analysis of the applicable scope of the right to entitled defense and the principle of dignity and sanctity of every human being. Further on, selected replies of popes from the post-Conciliar period about peace shall be presented. They constitute a very precious complementation to the organized and methodical teachings of the *Catechism* and the *Compendium* on the right to entitled defense.

Key words:

Legitimate defense, Just war theory, Political philosophy, Saint Thomas Aquinas, “Genuine paradox”.

Przypisy:

¹ Dr Michał Kosche, doktor teologii dogmatycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

² Por. KKK 2264.

³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 64, 7.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, II-II, 40, 1.

- ⁸ Por. Tamże.
- ⁹ Por. KKK 2263.
- ¹⁰ Por. KKK 2264.
- ¹¹ KKK 2265.
- ¹² KKK 2266.
- ¹³ Por. KKK 2267.
- ¹⁴ Por. KKK 2308; Sobór Watykański II, *Konstytucja Gaudium et spes*, 79.
- ¹⁵ KKK 2309.
- ¹⁶ KNSK 497; por. Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, 127.
- ¹⁷ Por. KNSK 498.
- ¹⁸ KNSK 500.
- ¹⁹ Por. KNSK 500; KKK 2309.
- ²⁰ Ostatnie dziesięciolecia obfitują w tego typu próby misji stabilizacyjnych. Ich ocena zarówno pod względem moralnym jak i politycznym czy społecznym nie stanowi przedmiotu namysłu niniejszego przedłożenia, niemniej jednak może rzucić istotne światło na dalszy rozwój doktryny o militarnej pomocy udzielanej suwerennemu państwu przez społeczność międzynarodową.
- ²¹ Por. KNSK 506.
- ²² KNSK 508.
- ²³ Por. KNSK 508-512.
- ²⁴ KNSK 513.
- ²⁵ KNSK 514.
- ²⁶ Por. tamże.
- ²⁷ KNSK 515.
- ²⁸ KNSK 516.
- ²⁹ EV 55.
- ³⁰ Tamże.
- ³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, 64, 7; Tamże, II-II, 40, 2.
- ³² EV 55.
- ³³ Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 39.
- ³⁴ Tamże.
- ³⁵ Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 16 marca 2003*, 2.
- ³⁶ Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 lutego 2007*.



Tolerancja religijna na Bliskim Wschodzie. Ustawodawstwo a rzeczywistość.

Marlena Rolnik¹

W wielu rejonach świata, np. w Azji czy Afryce nie jest możliwe swobodne wyznawanie i wyrażanie własnej religii bez narażania się na utratę wolności, godności czy życia. To chrześcijaństwo jest najbardziej prześladowaną religią na świecie i nie ma przy tym znaczenia, czy to dotyczy katolików, protestantów czy osób prawosławnych.

Celem artykułu jest pokazanie, jak wygląda sytuacja niemuzułmanów, a w szczególności chrześcijan, na Bliskim Wschodzie. Praca została oparta o raporty, które wydaje „Pomoc Kościołowi w Potrzebie”. Ma ona za zadanie wykazać, że szeroko pojęte prawo człowieka do wolności religijnej nie jest przestrzegane na tym terenie. Najbardziej niepokojący jest fakt, że według danych, co roku około 170 tys. chrześcijan oddaje życie za wiarę, a 200 mln jest brutalnie prześladowanych. W ponad 75 krajach łamie się prawo do wolności religijnej, a 350 mln chrześcijan jest stale poddawanych różnym formom dyskryminacji². Mimo że jest to problem na skalę światową, często świat milczy. Wiele organizacji międzynarodowych i polityków ogranicza się do apeli i protestów, a pomoc materialną czy duchową oferują jedynie organizacje charytatywne.

Poprzez wolność religijną rozumie się takie sytuacje, kiedy bez żadnych represji można wyznawać wybraną przez siebie religię i wychować w niej swoje potomstwo, na co składa się: spotykanie się na nabożeństwach, mszach czy

modlitwach, czytanie literatury religijnej, a także wszelka wolność słowa dotycząca własnych przekonań religijnych. Prawo to daje także możliwość zmiany wyznania. Kiedy któraś z tych czynności staje się zabroniona, albo kiedy dochodzi do rejestracji, przesłuchań religijnych, nakładania kar finansowych, uwięzienia lub śmierci, można mówić o braku lub naruszeniu wolności religijnej.

W wielu konstytucjach krajów demokratycznych pojawiają się zapisy świadczące o wolności i tolerancji religijnej. Na przykład w Konstytucji RP, jest to artykuł 53., który zapewnia wolność sumienia i religii, według własnego wyboru. Oznacza on, że każdy rodzic ma prawo wychować dziecko według własnej religii, a każdy człowiek może chodzić do wybranej przez siebie świątyni czy miejsca kultu. Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia bądź nieuczestniczenia w jakichś konkretnych praktykach religijnych³.

Sytuacja wygląda podobnie w innych krajach Unii Europejskiej i państwach Ameryki Północnej. Zupełnie inaczej jest natomiast na terytorium Bliskiego Wschodu. Kraje, które uznaje się za należące do tego obszaru to: Arabia Saudyjska, Irak, Egipt, Syria, Turcja, Iran, Izrael z Palestyną, Turecka Republika Cypru Północnego, Jordania, Jemen, Katar. Terytorialnie do krajów Bliskiego Wschodu należą także: Zjednoczone Emiraty Arabskie, Bahrajn, Kuwejt, Liban oraz Oman. To właśnie w tym rejonie świata dochodzi do największych i najkrwawszych antychrześcijańskich prześladowań. Pomimo tego, że np. Egipt czy Turcja również w teorii posiadają podobny zapis odnośnie tolerancji religijnej w konstytucji lub innych aktach prawnych, to tamtejsza rzeczywistość wygląda zupełnie inaczej.

Sam termin „prześladowanie” w słowniku PWN definiowany jest jako: stałe przykrości, szykany wymierzone przeciwko osobom o innych poglądach, innej wierze itp⁴.

Należy poszukać głównych czynników, które wyjaśniają, dlaczego prześladowania chrześcijan są coraz głośniejsze i groźniejsze dla Kościoła. Islam wojujący jest



zagrożeniem, jakie stanowią fundamentaliści islamscy i ma on konsekwencje dla wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza tych istniejących w krajach muzułmańskich. Występujące tam prawo szariatu jest niemal nieznane, a na pewno niepraktykowane w krajach, gdzie muzułmanie nie stanowią większości. Okrutne kary, często kary śmierci, wymierzane są w szczególności za obrazę proroka Mahometa, a także za przejście z islamu na inną wiarę (apostazja). Egipski minister religii Ahmoud Hamdi Zakzouk wielokrotnie podkreślał legalność kary śmierci dla konwertytów⁵.

Za uszkodzenie Koranu można trafić w tych krajach na całe życie do więzienia. Bardzo często w meczetach głoszona jest propaganda antychrześcijańska. Szariat nakłada na niemuzułmanów wysoki podatek od nieruchomości, podobnie kosztowna jest budowa kościołów. Tym samym wyznawanie innego kultu niż islam jest zabronione, a na pewno już nieopłacalne dla państwa i jego obywateli⁶.

Bardzo trudnym okresem dla chrześcijan Bliskiego Wschodu stał się przełom XX i XXI wieku. Na tych terenach wiele lat temu zaistniały konflikty i wojny religijne, które nadal się nie zakończyły. Walki pomiędzy zamieszkałymi tam sunnitami i szyitami (dwa największe odłamy islamu) spowodowały również konsekwencje dla niemuzułmanów. Wzajemne ataki jednej grupy na wyznawców tej drugiej, powodują czystki chrześcijan wszystkich nurtów.

W Polsce od 2009 roku w każdą drugą niedzielę listopada obchodzony jest w Kościele katolickim Dzień Solidarności z Kościołem Prześladowanym. Jest on dniem szczególnej pamięci i modlitwy w intencji chrześcijan prześladowanych na całym świecie, który organizuje Polska Sekcja Stowarzyszenia Papieskiego, Pomoc Kościołowi w Potrzebie. Podczas Dnia Solidarności we wszystkich kościołach w Polsce organizowane są akcje promujące pomoc dla prześladowanych chrześcijan, którym towarzyszą zbiórki pieniędzy. Corocznie Dzień Solidarności ma także

inny temat. W 2017 r. skupiono się na Bliskim Wschodzie i wówczas pod hasłem: „Ocalmy chrześcijan na Bliskim Wschodzie”, 12. listopada, Kościół katolicki w Polsce obchodził IX Dzień Solidarności razem z Kościołem Prześladowanym⁷.

„Chcemy przez tę niedzielę pomagać naszym braciom chrześcijanom, którzy cierpią na Bliskim Wschodzie” – podkreślił bp Chbeir. Natomiast ks. prof. Waldemar Cisło, dyrektor Stowarzyszenia Papieskiego Pomoc Kościołowi w Potrzebie dodał, że Polska jest jedynym krajem, gdzie Dzień Solidarności z Kościołem Prześladowanym obchodzony jest na tak dużą skalę⁸.

Pomoc Kościołowi w Potrzebie zwraca uwagę po raz kolejny na sytuację panującą na Bliskim Wschodzie. „Chrześcijanie nie przybyli na Bliski Wschód z Zachodu. To tu są korzenie chrześcijaństwa. Bez nas Bliski Wschód nie będzie taki sam” – mówił podczas swojej wizyty w Polsce w 2016 r. bp Bashar Warda, arcybiskup z Iraku. Ludzie wszystkich wyznań uciekają z Bliskiego Wschodu na skutek przemocy fundamentalistów islamskich z Daesh, która przybiera coraz większą skalę. Państwo Islamskie, dążąc do zaprowadzenia kalifatu, opierającego się na prawie pochodzącym z VII wieku, dokonuje czystek religijnych we wszystkich krajach arabskich, prześladując, wypędzając i wreszcie mordując tych, którzy nie chcą się podporządkować sunnickiej ekstremistycznej doktrynie. Zagrożeni są więc także sami muzułmanie z nurtu szyickiego islamu, oraz bardziej umiarkowani sunnici. Największe niebezpieczeństwo grozi jednak bliskowschodnim chrześcijanom i jazydom⁹.

Wybuch Arabskiej Wiosny w wielu krajach arabskich, na początku 2011 roku, spowodował jeszcze gorszą sytuację dla tamtejszych chrześcijan, gdyż islamskie ugrupowania ekstremistyczne rozpoczęły w jej konsekwencji religijne czystki. Coraz częściej niezależne media informują o kolejnych atakach i bombardowaniach kościołów, które mają miejsce w szczególności w okresie takich świąt chrześcijańskich, jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc.



Sytuacja chrześcijan w krajach Bliskiego Wschodu:

Arabia Saudyjska:

To kraj ściśle egzekwujący prawo szariatu i ograniczający wolność religijną. Niemuzułmanie mają tam niski status społeczny. Jest krajem postrzeganym w świecie muzułmańskim za najbardziej święty, gdyż to tam znajdują się najświętsze islamskie sanktuaria – Mekka i Medyna. To niesie za sobą konsekwencje dla innych wyznań. Ekspozowanie krzyża, symboli religijnych i demonstrowanie swojej wiary jest surowo (pod karą śmierci) zabronione. Chrześcijanie nie mają tam statusu prawnego. Z racji tego, że Arabia nie ma konstytucji i obowiązuje tam prawo oparte na Koranie, zabrania się pochówku chrześcijan i innych niemuzułmanów na terenie kraju. Przywożenie książek innych niż takie, które promują sunnizm jest niedopuszczalne. W tym kraju działa Komisja Promowania Cnoty i Zapobiegania Występkom, które nadzoruje te zasady. Komisja ta ma do dyspozycji własne oddziały policji religijnej, tzw. mutawwy. Zmusza ona do praktyk religijnych nawet niemuzułmanów, np. do przestrzegania ramadanu¹⁰. Co roku, kiedy rozpoczyna się ramadan, władze grożą wydaleniem z kraju tych, którzy nie stosują się do przepisów postu¹¹.

Zadaniem policji religijnej są aresztowania, tortury i więzienie osób przyłapanych na wyznawaniu innej religii niż islam. Arabia Saudyjska finansuje budowę wielu meczetów na całym świecie, u siebie jednak nie zgadza się na wybudowanie innych budynków sakralnych, jakimi są kościoły czy synagogi. Jedynymi chrześcijanami w tym kraju są cudzoziemcy. Swoją wiarę mogą praktykować tylko i wyłącznie w ambasadach europejskich i amerykańskiej. W marcu 2005 roku, chrześcijanin pochodzenia hinduskiego został aresztowany, gdy znaleziono przy nim Biblię, a w maju następnego roku indyjski ks. George Joshua został uwięziony, a następnie deportowany za prywatne odprawienie mszy¹².

W Arabii Saudyjskiej nie wolno rozprowadzać Biblii, demonstrować chrześcijańskich znaków i symboli religij-

nych, jak strój, różańce, krzyże czy nawet walentynkowe czerwone róże. Kraj ten określa się jako państwo islamskie, natomiast religijna klasa rządząca, która opiera się na monarchii, kontroluje cały system sądownictwa i w dużej części policję¹³. Podręczniki szkolne w tym kraju uczą nienawiści i nietolerancji do wyznań niemuzułmańskich. Opisują one chrześcijan jako „świnie” i „najgorsze ze stworzeń”, które „będą smażyć się w piekle”¹⁴.

Irak

Chrześcijanie w Iraku, którzy pod rządami Saddama Husajna (1979-2003) korzystali z pewnej formy ochrony ze strony władzy, później zaczęli uciekać do ościennych krajów lub nawet Europy¹⁵. Po upadku rządów Saddama wielu chrześcijan zostało usuniętych siłą, bądź uciekło z własnej woli. Do tego czasu, mimo tego, że islam był uznany za religię państwową, poprawki w konstytucji z 1970 roku potwierdzały istnienie chrześcijan, w rozdziale o narodowościach i kulturach lokalnych. Znakiem ich swobody była rejestracja w tamtym okresie wielu miejsc kultu¹⁶.

Po 2003 szwadrony śmierci złożone z sunnitów wypędziły chrześcijan z okolic Bagdadu, żądając od nich pod groźbą śmierci nawrócenia na islam. Po upadku dyktatury Saddama Husajna w 2003 roku, w ciągu następnych dziesięciu lat, aż dwie trzecie chrześcijan uciekło z Iraku. Ich liczba zmniejszyła się o milion trzysta pięćdziesiąt tysięcy. Drugiego maja 2010 roku wybuchły dwie bomby pomiędzy dwoma punktami kontrolnymi na trasie, którą podróżowali codziennie studenci i wykładowcy autobusami należącymi do Kościoła syriackiego. Autobusy te dowoziły także mieszkańców chrześcijańskiego miasteczka z okręgu Karakusz. Od 2011 roku chrześcijanie żyjący w Iraku doświadczyli przynajmniej siedemdziesięciu bombardowań na kościoły¹⁷.

Al – Kaida obłąkała 31. października 2010 roku katedrę Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Bagdadzie, zabijając lub raniąc znajdujących się w niej wówczas 120 wiernych.



Chrześcijanie są również częstym celem porwań, jak np. lekarz Sameer Gorgees Youssif (porwany 18. sierpnia 2009 roku, i przetrzymywany 29 dni). Obalenie rządów Husajna i świeckiej partii Baas w 2003 roku, przez interwencję amerykańską, rozpętało kampanie czystek religijnych, skierowanych przeciwko starożytnym wspólnotom chrześcijańskim. Jednak nie tylko chrześcijanie są prześladowani w Iraku, ale każda inna mniejszość wyznaniowa, znajdująca się w centrum walki o władze muzułmańskich sekt. Od 2004 roku zbombardowano w Iraku około 70 kościołów; na przykład 12. lipca 2009 r. Al-Kaida dokonała skoordynowanego ataku bombowego jednocześnie na sześć kościołów¹⁸.

W 2005 roku Irak przyjął nową konstytucję, ustanawiającą demokrację parlamentarną, która do tego stopnia przyznaje główną rolę islamowi, że Sąd Najwyższy ma obowiązek zasięgać opinii ulemów (specjalistów od szariatu). Natomiast artykuł drugi tej konstytucji zakazuje stosowania wszelkich praw, które są sprzeczne z przepisami islamu, gwarantując tożsamość islamską większości obywateli Iraku. Reguły są narzucane w brutalny sposób: np. twarze kobiet nie zasłonięte hidżabem oblewane są kwasem, a mężczyźni prowadzący sklepy monopolowe, salony fryzjerskie lub kina, padają ofiarą strzelanin na skutek prowadzenia „nieislamskich” interesów¹⁹.

Państwo Islamskie 10 czerwca 2014 roku zajęło miasto Mossul. Miesiąc później domy chrześcijan zostały oznaczone arabską literą „n” (ن) oznaczającą nazarejczyk, czyli chrześcijanin. Następnie kazano opuścić ich mieszkańcom domostwa, zmienić wiarę lub zapłacić podatek islamski dżizje (podatek nakładany na innowierców w krajach muzułmańskich, usankcjonowany przez Koran). Poźniej jednak zmieniono zdanie. Mieli oni albo wyrzec się wiary, albo zostać skazanymi na śmierć przez ścięcie. Tysiące chrześcijan znalazły schronienie na sąsiedniej Równinie Niniwy, jednak w nocy z 6 na 7 sierpnia oddziały Państwa Islamskiego opanowały owe tereny. Chrześcijanie zaczęli szukać schronienia w kurdyjskiej stolicy Irbil. We wrze-

śniu tego roku szkoły w Mosulu z powiązaniem chrześcijańskimi zostały zmuszone do zmiany swojej nazwy i zaprzestania nauczania religii chrześcijańskiej²⁰.

Egipt

Konstytucja Egiptu, z jednej strony gwarantuje wolność religijną oraz zezwala na wszystkie wyznania i formy kultu, z drugiej jednak stanowi, że nie mogą one być sprzeczne z prawnymi i konstytucyjnymi normami tego kraju. W konsekwencji, władze nakładają ograniczenia na swobodne praktykowanie jakiegokolwiek innej religii niż islam, który jest oficjalną religią Arabskiej Republiki Egiptu, a muzułmańskie prawo szariatu jest podstawowym źródłem prawodawstwa w tym państwie. Dlatego na przykład we wrześniu 2005 roku trzy młode chrześcijanki zostały ranione nożem przez radykalnych muzułmanów najprawdopodobniej dlatego, że nie miały zakrytych twarzy²¹.

Kiedy 9. października 2011 roku członkowie Związku Młodzieży Maspéro (ugrupowanie Koptyjskie) protestowali przeciwko fali podpażeń kościołów, egipskie siły zbrojne stłumiły tę manifestację. Jej uczestnicy przechodząc przez miasto dodatkowo zostali obrzuceni przez muzułmanów kamieniami. Na skutek starć 27 osób zostało zabitych. Część z nich została przejechana przez opancerzony wóz, a część zastrzelono. Państwowa, egipska stacja radiowa Egipt Radio informowała, że to Koptowie strzelali do żołnierzy²².

Po wyborach, w styczniu 2012 roku, wiele miejsc w parlamencie otrzymało Bractwo Muzułmańskie oraz salafici. Następnie Mohammed Morsi, czołowa postać Bractwa, 30. czerwca tego samego roku objął urząd prezydenta. Jedną z pierwszych decyzji przez niego podjętych było udzielenie wojskowym najwyższej władzy w kraju. Rządzący Egiptem bagatelizują i ukrywają przemoc wobec chrześcijan, jaka ma miejsce w tym kraju. Ponadto rząd decyduje o ograniczeniach budowy i remontów kościołów. Z kolei, gdy Koptowie podejmują się samodzielnych napraw, przeprowadzane są na nich ataki²³.



Młody koptyjski chrześcijanin, Kerolos Shouky Attalah w maju 2014 roku zarejestrował się na portalu Facebook. Kilka dni później natknął się tam na stronę dla nawróconych na chrześcijaństwo Knights of the Cross, (Krzyżowcy), oferującą wsparcie dla nawróconych ze środowiska muzułmańskiego. Mimo, że jedynie „polajkował” tę stronę, nie umieszczając na niej żadnego wpisu, spowodował zwrócenie na siebie uwagi. Sąd wydał nakaz aresztowania go, oskarżając o bluźnierstwo. Został skazany na sześć lat więzienia i ukarany grzywną wysokości 840 USD. Pierwsze trzy lata zostały wymierzone za obrazę religii, a następne za wzniesienie konfliktów na tle religijnym²⁴.

Syria

W Syrii mniejszość chrześcijańska przed wojną domową, trwającą od 2011 roku, liczyła około 2 milionów wyznawców. Rządząca rodzina Asadów tolerowała ich obecność. Jednak po wybuchu tej wojny w Syrii, każdy dotychczasowy sprzymierzeniec Asada stał się wrogiem wojujących bojowników²⁵.

W działaniach bojowników coraz wyraźniej dostrzega się represyjny program islamski. Wraz ze wzrostem, wpływów ISIS rosną próby islamizacji. Chrześcijanie z północy, którzy znaleźli się pod władzą ekstremistycznych rebeliantów muszą płacić rocznie 435 £ dzizji²⁶.

Turcja

Chrześcijanie w Turcji stanowią ok. 0.15% całej ludności. Są oni bezpośrednio narażeni na ucisk ze strony restrykcyjnego systemu państwowego, który wprowadza ograniczenia w sferze edukacji oraz w funkcjonowaniu domów modlitw, nie zgadzając się także na nadanie im oficjalnego statusu. W Turcji chrześcijanie mają zakaz prowadzenia seminariów duchownych, czy szkół religijnych. Państwo także nadzoruje i kontroluje wszelką działalność tej grupy wyznaniowej, nie pozwalając na przykład na zwolnienie chrześcijańskich uczniów od kur-

sów religii muzułmańskiej. Odrzucane są kolejne prośby o utworzenie chrześcijańskich wydziałów teologicznych, zarówno katolickich, prawosławnych, jak i obrządku ormiańskiego. Istnieje także problem z noszeniem symboli religijnych. Zgodę posiada jedynie zwierzchnik każdego z tych trzech wspomnianych wyżej obrządków. Poza restrykcjami ze strony władz państwowych, sami obywatele muzułmańscy niechętnie odnoszą się do chrześcijan. W 2010 roku biskup Padovese został śmiertelnie raniony nożem przez swojego kierowcę, który rzucił się na niego z okrzykiem „Allah Akbar” (Bóg jest wielki). Działalność misjonarska, mimo, że legalna, jest uznawana za zagrożenie dla społeczeństwa. Rząd konfiskuje kościoły, seminaria, szpitale, szkoły, sierocińce i klasztory. Prawo odnoszące się do nabożeństw zezwala wyłącznie na spotkania w domach modlitw należących do zarejestrowanej grupy religijnej. Są one wyznaczone przez rząd. Chrześcijaństwo jednak ma trudności z uzyskaniem zgody na taką legalną działalność, dlatego też msze często odprawiane są w domach prywatnych²⁷.

Mimo że w Turcji obowiązuje świecka konstytucja, która gwarantuje wolność religijną, turecki parlament stale opóźnia głosowanie nad ustawą uznającą status prawny Kościołów katolickiego i prawosławnego. Turcja, starająca się o akcesję do Unii Europejskiej musiałaby uznać szereg reform gwarantujących tolerancję w zakresie religii oraz ograniczenie wpływu islamu na życie społeczne, władza jednak nie powstrzymuje agresywnych ugrupowań antychrześcijańskich. Kiedy w marcu 2005 roku minister ds. religii, Mehmed Aydin powiedział w parlamencie, że misjonarze stanowią dla jedności narodu zagrożenie kulturowe, religijne i historyczne, to ugrupowania antychrześcijańskie odebrały to jako przyzwolenie dla swoich poczynań. W lutym 2006 roku włoski ksiądz został zastrzelony w kościele w Trabzonie pod pretekstem uprawiania prozelityzmu. Jeszcze przed jego zabójstwem, w tym mieście, buldożery zniszczyły cmentarz katolicki zrównując go z ziemią²⁸.



Iran

Iran, jako największy szyicki kraj świata, rządony przez przywódców duchowych – konserwatywnych muzułmanów, nie akceptuje mniejszości religijnych. W ciągu 30 lat, od kiedy w 1979 roku do władzy doszedł Chomeini, liczba chrześcijan spadła z 1,5 % o dwie trzecie. Polityczne zwycięstwo radykała Muhmada Ahmadinedżala w 2005 roku przyczyniło się do tego, że chrześcijanie traktowani są obecnie jako obywatele drugiej kategorii. Również nawróceni na to wyznanie Irańczycy bywają uprowadzani z domów i mordowani, jak się stało na przykład z Ghorbanem Tori w listopadzie 2005 roku²⁹.

Według prawa rząd jest islamski, a duchowni pełnią w nim prominentną funkcję. Konstytucja oficjalnie uznaje zoroastrianizm, judaizm i chrześcijaństwo, ale jednocześnie nie zakazuje religijnej dyskryminacji. Niemuzułmanie mają obowiązek deklarować swoją religię na formularzu spisowym, w którym podają swoje wyznanie oraz inne dane dotyczące np. stanu cywilnego. Nie mogą oni także zajmować stanowisk w administracji państwowej, lub pełnić żadnych funkcji w armii. Również kandydaci na wyższe uczelnie są sprawdzani pod kątem islamskiej prawowierności i w drodze kwalifikacji na studia muszą zdać test z teologii islamskiej. Kara za zabicie kobiety, chrześcijanina, żyda czy wyznawcy zoroastrianizmu jest stosunkowo niższa, niż za zabicie muzułmańskiego mężczyzny. Natomiast zabijanie tych, którzy porzucili islam, nie skutkuje żadną karą. Od 1993 roku, od wszystkich wspólnot i ich duchownych wymaga się publicznej deklaracji, że cieszą się oni pełnią praw, oraz że nie zamierzają nawracać muzułmanów. W styczniu 2012 roku, Rada Strażników (dwunastoosobowy organ rządowy, który zajmuje się m.in. interpretacją konstytucji) przyjęła nowy islamski kodeks karny. Wyroki skazujące na ukamienowanie, poćwiartowanie oraz egzekucje nieletnich, a również zwyczaj dyskryminacji religijnej i płciowej pozostały w nim według starego kodeksu³⁰.

Izrael wraz z Autonomią Palestyńską

W ciągu ostatnich 40 lat z powodu nacisków politycznych, społecznych i religijnych, Ziemię Świętą opuszcza coraz więcej chrześcijan. Ich odsetek wśród mieszkańców tego kraju spadł z 20% do poniżej 2%. Do dyskryminacji przyczynił się mur zbudowany pomiędzy Izraelem a Palestyną. Chrześcijanom w Autonomii Palestyńskiej uniezwolniono przedostanie się na drugą stronę, odcinając ich od ich miejsc pracy, edukacji oraz pomocy medycznej. Zagrożeniem dla nich jest również Hamas i radykalne postępowanie jego członków. We wrześniu 2005 roku napastnicy muzułmańscy podpalili domy i sklepy, atakując chrześcijańskie wioski z okrzykami „Allah Akbar” („Bóg jest wielki”) i „Spalić krzyżowców”³¹. Od czasów, kiedy Hamas przejął władzę w 2007 roku, wielu chrześcijan stamtąd uciekło, w konsekwencji zmniejszając znacznie liczebność tej grupy zamieszkującej ów obszar³².

Turecka Republika Cypru Północnego

Po tureckiej inwazji na Cypr w 1974 roku, mieszkający tam od niemal dwóch tysięcy lat chrześcijanie zbiegli na południe wyspy. Przynajmniej 500 kościołów i klasztorów należących do prawosławnych Greków, Ormian oraz maronitów, wśród których znalazły się także zabudowania pochodzące z pierwszych wieków po Chrystusie, wraz z innymi obiektami i przedmiotami sakralnymi, mozaikami, freskami, czy ikonami zostało zniszczonych. Dodatkowo wspaniała katedra św. Zofii została przekształcona w meczet. Armia turecka ogranicza dostęp do kościołów znajdujących się na terenach wojskowych, dopuszczając wiernych do nich tylko raz w roku, z okazji szczególnych uroczystości religijnych. Turecka policja przemocą uniezwolniała odprawienie Mszy w klasztorze w Famaguście w sierpniu 2007 roku. W maju 2011 roku zdemolowano liczącą dwieście lat kapliczkę św. Tekli w Vokalida, która należała do greckich prawosławnych chrześcijan. Natomiast na terenach znajdujących się poza nadzorem armii tureckiej dostęp do miejsc kultu religijnego jest ła-



twiejszy, choć i tak obowiązuje tam zakaz odprawiania nabożeństw.³³.

Jordania

Haszymidzkie Królestwo Jordanii³⁴ jest krajem, w którym konstytucja gwarantuje wolność sprawowania praktyk religijnych, o ile nie naruszają one porządku publicznego lub moralności, a zabrania dyskryminacji wynikającej z pobudek religijnych. Ponadto stanowi, że religią państwową Jordanii jest islam, i na jej króla można wybrać tylko muzułmanina. Chrześcijanie, którzy stanowią do 3% społeczeństwa w tym kraju, nie natrafiają na problemy wynikające z wyznawania swojej wiary. Kłopot dotyczy muzułmanów konwertytów. Chociaż żadne przepisy nie zabraniają przechodzić z islamu na chrześcijaństwo czy ewangelizowania muzułmanów, to wszystkie aspekty wynikające z polityki rodzinnej, jak na przykład kwestie małżeństwa czy rozwodu, podlegają wyłącznie jurysdykcji islamskich sądów szariackich. Wszystkie grupy wyznaniowe mają własne trybunały religijne. Sądy islamskie zawsze sprzeciwiały się do przyjmowania przez muzułmanów innych religii, obejmując konwertytów dyskryminacją (czy może ostracyzmem) społeczną, czemu towarzyszyły psychiczne i fizyczne nękania ze strony członków rodziny takiego konwertyty oraz utrata praw cywilnych. W Jordanii często zdarza się też, że pastory i inni ewangelizatorzy są deportowani lub w ogóle odmawia się im zezwolenia na pobyt w kraju³⁵.

Jemen

Konstytucja uznaje islam za religię państwową, a islamskie prawo za źródło wszelkiego ustawodawstwa, natomiast konwersja z islamu na inne wyznanie jest karana śmiercią. Nie spotykane są tu jednak częste przypadki prześladowań rdzennych chrześcijan³⁶.

Katar

W 1988 roku Katar zniósł zakaz publicznego sprawowania chrześcijańskich nabożeństw dla osób pracujących

w tym kraju, a pochodzących z zagranicy. To spowodowało, że w 2008 roku został przekazany przez rząd grunt pod pierwszy kościół dla wiernych katolickich³⁷.

Podsumowanie

Największą niemuzułmańską mniejszością na Bliskim Wschodzie są egipcscy Koptowie. Ich liczba sięga tam około ośmiu milionów. Cierpią oni z powodu prześladowań i ataków ze strony salafickich muzułmanów oraz policji i wojska³⁸.

Prześladowanie nie dotyczy tylko misjonarzy, ale bardzo często też chrześcijańskich rdzennych mieszkańców. Niejednokrotnie mają dużo niższy status społeczny od sąsiadów muzułmanów, stanowiąc ludność drugiej kategorii. W czasie masowych ataków tracą życie poprzez rozstrzelania i ścięcia. Bardzo często nagrania z egzekucji są udostępniane przez samych prześladowców.

Wychodząc naprzeciw problemowi prześladowania, powstała organizacja Pomoc Kościołowi w Potrzebie. Mimo że jest katolicką organizacją charytatywną, udziela wsparcia wszystkim chrześcijanom tam, gdzie są prześladowani, uciskani lub potrzebują pomocy: materialnej i duszpasterskiej. Została ona założona w Boże Narodzenie 1947 roku przez ojca Werenfrieda van Straaten, zaś w 1984 roku uznana przez Stolicę Apostolską za ogólnokościelną organizację na prawie papieskim. Cel organizacji wyraża się w słowach ojca założyciela: „Nasza praca polega na ocieraniu łez Boga, gdziekolwiek On płacze”. Corocznie jej członkowie pomagają chrześcijanom w 140 różnych krajach, odpowiadając na kilka tysięcy prośb o pomoc ze strony biskupów oraz wyższych przełożonych zakonnych z ponad stu krajów rocznie. Poza pomocą materialną i duszpasterską organizacja ta ewangelizuje, kształci teologicznie, wydaje Biblię i inną literaturę religijną, pomaga uchodźcom, buduje oraz odnawia kościoły, kaplice i ośrodki duszpasterskie, a także nadaje programy religijne³⁹.



Po przeanalizowaniu sytuacji w krajach islamskich, można by wnioskować, że Kościół u swego źródła nie ma szans się dalej rozwijać, jednak chrześcijanie zamieszkujący tam uważają inaczej. Cześć z nich pozostaje w swoich domach, licząc na lepszą przyszłość. Żywią nadzieję, że inne kraje i organizacje międzynarodowe zwrócą na nich uwagę i wpłyną na decyzje ich polityków i władz.

Opisane w tej pracy przykłady pokazują, jak niebezpieczne są sytuacje kiedy ustawę zasadniczą w państwie pełni święta księga danej religii. Nieakceptowanie praw wszystkich ludzi co do wolności wyznania, skutkuje szeroko pojętą migracją. Najbardziej niepokojące jest to, że chrześcijanie są wysiedlani z terenów gdzie żyli od dawna. Pierwszy Kościół był budowany przez apostołów właśnie na terenach Azji Mniejszej. Wydawać by się mogło, że wraz z religią otrzymali oni od swych przodków ziemię. Większość żyjących tam muzułmanów wierzy jednak w to, że zostaną zbawieni, kiedy wymordują, według nich, innowierców.

Kraje należące do Bliskiego Wschodu i ich stosunek do chrześcijan można by podzielić na cztery grupy. Do pierwszej zaliczyć można Arabię Saudyjską, która zamiast swej konstytucji posiada Koran. Druga grupa państw zakazuje w swojej konstytucji wyznawania innej religii niż islam. Są to: Iran i Irak. Egipt, Syria, Turcja, Autonomia Palestyńska oraz Turecka Republika Cypru Północnego, które uznają prawa niemuzułmanów, jednak znacznie utrudniają im funkcjonowanie w państwie. Nakładają oni jak w Syrii podatek, lub zakazują budowy miejsc kultu: kościołów czy cerkwi. W ostatniej grupie (Jemen, Jordania i Katar) akceptuje się chrześcijan i ich prawa do sprawowania kultu. W tej grupie państw jedynie muzułmanom przechodzącym na chrześcijaństwo grozi kara śmierci.

Taka sytuacja jednak występuje nie tylko na Bliskim Wschodzie. Do podobnych aktów przemocy wobec wyznawców Chrystusa, dochodzi także na obszarze Europy. Kiedy w Bośni i Hercegowinie problem zaczął narastać, w latach 90. XX wieku, w wojnie między bośniackimi

muzułmanami a chrześcijańskimi Chorwatami i Serbami zginęło 250 tysięcy ludzi. W Bośni i Hercegowinie żyją prawosławni Serbowie oraz muzułmanie i katolicy Chorwaci. Wprowadzenie po wojnie wielu porozumień nie zagwarantowało katolikom wolności w wyznawaniu religii. Czując się traktowani niesprawiedliwie często decydują się na emigrację do krajów zachodnich. Emigracja nasiliła się, kiedy po zawarciu pokoju kraje arabskie udzieliły wsparcia muzułmanom poprzez, np. budowę meczetów w wielu bośniackich miastach, natomiast chrześcijanie tam żyjący mają poważne problemy z budowaniem miejsc kultu, borykając się przez wiele lat z urzędowymi przeszkodami. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku meczetów, które są często budowane bez oficjalnych zezwoleń⁴⁰.

Według badań Pomocy Kościołowi w Potrzebie w ciągu ostatnich 30 lat, aż 50% chrześcijan opuściło kraje Bliskiego Wschodu. W samej tylko Turcji przez 100 lat liczba chrześcijan spadła z 20 do 2%, a miejsca kultu i własności chrześcijan są konfiskowane bądź niszczone. Syryjski patriarcha Ignace Youssef III Younan zwrócił się do tej organizacji, aby Unia Europejska nie zapomniała, że jednym z podstawowych praw człowieka jest nagminnie łamana na Bliskim Wschodzie wolność religijna. Wystąpił on z tym apelem, aby podkreślić, że chrześcijanie nie pragną dodatkowych przywilejów, a jedynie chcą mieć takie same prawa jak inni mieszkańcy tego rejonu⁴¹.

Chrześcijanie są prześladowani na Bliskim Wschodzie. Władze utrudniają im budowanie kościołów oraz publiczne wyznawanie swojej wiary. Mają miejsce dewastacje świątyń i profanacje symboli religijnych. Wyznawcy chrześcijaństwa traktowani są także jako obywatele drugiej kategorii. Jeszcze gorsza sytuacja spotyka tam muzułmanów, którzy przeszli na chrześcijaństwo. Początkowo są to groźby porwania czy aresztowania, które jednak niejednokrotnie kończą się śmiercią prześladowanych. Na początku 2011 roku, kiedy wybuchła Arabska Wiosna, sytuacja miejscowych chrześcijan pogorszyła się, ponie-



waż islamskie ugrupowania ekstremistyczne rozpoczęły przeprowadzanie czystek religijnych. Teraz codziennie giną za wiarę tysiące wyznawców Chrystusa. Współczesne organizacje świeckie i chrześcijańskie (m.in. Pomoc Kościołowi w Potrzebie) szacują, że rocznie jest to około 150-170 tysięcy takich ofiar na całym świecie⁴².

Summary:

Christians are persecuted in the Middle East. Rarely religious freedom in these countries hardly exists at all. Authorities make it difficult for Christians to build churches and publicly profess their faith. Devastations of temples and profane religious symbols take place. They are also treated as second-class citizens. An even worse situation is encountered by Muslims who convert to Christianity. Initially, these are threats, abductions or arrests, but this often ends with the death penalty. At the beginning of 2011, when the Arab Spring broke out, the situation of local Christians became even worse, as Islamic extremist groups began religious purges. Thousands of Christians die every day for faith. Modern lay and Christian organizations (including Help to the Church in Need) estimate that about 150,000-170,000 Christians in the world die for faith each year.

Key words:

Persecution, the Middle East, religious tolerance.

Przypisy:

¹ Marlena Rolnik, doktorantka na Wydziale Teologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

² <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,7890,dzien-solidarnosci-z-kosciolem-przesladowanym.html>, [dostęp: 20.12.2017].

³ Konstytucja RP, art. 53.

⁴ Słownik PWN.

⁵ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani – Przemoc wobec chrześcijan*, Poznań 2014, s. 225.

⁶ Ibidem, s. 8-9.

⁷ <http://episkopat.pl/w-niedziele-ix-dzien-solidarnosci-z-kosciolem-przesladowany/>, [dostęp 20.12.2017].

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Jest to dziewiąty miesiąc kalendarza muzułmańskiego Jest on w islamie święty, gdyż to w tym miesiącu wg wierzeń rozpoczęło się objawienie Mahometowi Koranu przez archanioła Gabriela.

¹¹ *Prześladowani i zapomniani – Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2013-2015*, red. W. Cisło, M. Dąbrowski, Warszawa 2016, s. 15-16.

¹² Ibidem, s. 11-12.

¹³ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...* op. cit., s. 189.

¹⁴ *Prześladowani i zapomniani ... 2013-2015*, op. cit., s. 17-18.

¹⁵ Ibidem, s. 38.

¹⁶ J. Colosimo, *Zbędni ludzie*, Warszawa 2017, s. 49.

¹⁷ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, op. cit., s. 15-16, 26, 332.

¹⁸ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 264-267.

¹⁹ Ibidem, s. 272, 269.

²⁰ *Prześladowani i zapomniani ... 2013-2015*, op. cit., s. 34-36.

²¹ Ibidem., s. 30-31.

²² P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 216-217.

²³ Ibidem, s. 218-220.

²⁴ *Prześladowani i zapomniani ... 2013-2015*, op. cit., s. 19-20.

²⁵ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 333.

²⁶ *Prześladowani i zapomniani ... 2013-2015*, op. cit., s. 72 – 73.

²⁷ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 161-170.

²⁸ *Prześladowani i zapomniani... 2005-2006*, op. cit., s. 86-88.

²⁹ Ibidem, s. 36-47.

³⁰ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 203-209.

³¹ *Prześladowani i zapomniani*, op. cit., s. 48-52.

³² P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 181.

³³ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 171-174.

³⁴ Haszymidzi – arystokratyczny ród arabski. W XX wieku jego przedstawiciele zostali proklamowani monarchami Iraku i Jordanii.

³⁵ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 177-178.

³⁶ Ibidem, s. 179-180.

³⁷ Ibidem, s. 199.

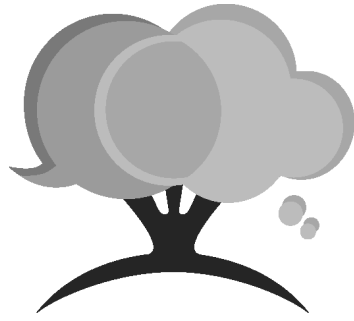
³⁸ P. Marshal, L. Gilbert, N. Shea, *Prześladowani...*, op. cit., s. 332.

³⁹ www.pkwp.org, [dostęp 28.11.2017].

⁴⁰ *Prześladowani i zapomniani... 2005-2006*, op. cit., s. 20-21.

⁴¹ *Prześladowani i zapomniani... 2013-2015*, op. cit., s. 4.

⁴² <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,7890,dzien-solidarnosci-z-kosciolem-przesladowanym.html>, [dostęp: 20.12.2017].





Doktryna społeczna Kościoła pomiędzy Włochami a Polską

Lucio Franzese

Od wolności jako zagrożenia po zagrożenie
wolności

Markus Krienke

Wolność a rynek

Tebaldo Vinciguerra

Pornografia a młodzież: refleksje inspirowane
obecną rzeczywistością



Od wolności jako zagrożenia po zagrożenie wolności

Lucio Franzese¹

Szuka wolności, która jak jest miła,
Ty wiesz, boć dla niej śmierć gorzką nie była.
(Dante Alighieri, *Czyścić*, Pieśń I, w. 65-66,
w przekładzie J. Korsaka)

„Pod pojęciem wolność rozumie się, zgodnie z najdokładniejszym znaczeniem słowa, brak przeszkód zewnętrznych, które mogą odwrócić część możliwości człowieka od czynienia tego, co się mu proponuje, ale nie mogą całkowicie przeszkodzić mu w używaniu możliwości, które mu pozostają”².

W ten sposób Thomas Hobbes określa stan wolności jednostki w stanie natury, który poprzedza powstanie państwa. W stanie natury miałyby nie być różnicy między wolą a możliwością: jednostka może robić, co chce. Dla współczesnej nauki prawnej, której kapitałną postacią jest angielski filozof, wolność naturalna jest przejawem woli indywidualnej³. Jednakże tak pojmowana wolność byłaby ze wszech miar *krucha*, gdyż zakwestionowana przez intersubiektywny konflikt wynikający z tego, że jednostki w praktykowaniu swojej władzy nad wszystkim nieuchronnie obierają kurs kolizyjny. Kiedy bowiem dwa podmioty lub więcej chcą wejść w posiadanie tej samej *res*, objęcie jej w posiadanie przez jeden z nich wyklucza możliwość cieszenia się nią również przez drugi podmiot. Stąd spory, konflikty, a w końcu „wojna każdego przeciwko drugiemu”⁴, jak obrazowo mówi Hobbes, którego poglądy mają znaczenie paradygmatyczne dla współczesnej myśli⁵. W ten sposób wolność w takiej perspektywie przedstawia *niebezpieczeństwo* dla ludzkiego współżycia,

dlatego trzeba, aby jednostka zrezygnowała z niej i odstąpiła od stanu natury, aby powołać społeczność cywilną cechującą się obecnością państwa, któremu powierza się zadanie dyscyplinowania relacji między podmiotami.

Dzięki rezygnacji z naturalnej wolności, czyli ze stanu natury, jednostka ocala – dla Hobbesa⁶ – dobro życia, dla Locke’a i Rousseau⁷ – dobro własności i w ten sposób stopniowo poszerzając gwarantowany poczet dóbr przechodzi się od stanu prawa do stanu społecznego. Dochodząc do dwóch skrajnych przypadków państwowego zapewnienia dóbr indywidualnych, które z jednej strony przedstawia państwo opiekuńcze, a z drugiej państwo minimalne, w zależności od rozumowania różnych myślicieli i rozporządzalności finansowej firm.

Państwo rozumiane przez współczesną naukę prawną działa jak towarzystwo ubezpieczeniowe, utrzymując jednostki wolne od niebezpieczeństw współżycia przez poddawanie ich relacji ostrej dyscyplinie, która przedstawia – kontynuując metaforę – premię ubezpieczeniową płaconą przez stowarzyszonych dla zachowania pokoju społecznego⁸. Bowiem:

„Skoro dla jednostki jest wygodne, ażeby nic z jej możliwości działania nie zostało odebrane, aby jej wolność pozostała nienaruszona, to dla jej bezpieczeństwa jest też konieczne, aby możliwość działania innych ludzi została powściągnięta w taki sposób, by nie okazywała się dla nich szkodliwa; z tej rozbieżności interesów jednostki wypływa transakcja, która będzie tym korzystniejsza, im mniejsza będzie część niezależności, z jakiej każdy będzie musiał zrezygnować na rzecz większego bezpieczeństwa”⁹.

W ten sposób niebezpieczeństwo subiektywnego oddziaływania, na nieszczęście wpływające z praktykowania wolności indywidualnej rozumianej jako możliwość czynienia przez jednostkę tego, co chce, zostaje przezwyciężone z góry ustalając postępowanie, jakie każdy powinien utrzymywać w relacjach międzypodmiotowych. Ponadto Montesquieu uważa, że „wolnym narodem nie jest ten, który ma taki czy inny kształt rządu [...] Wolny



jest każdy człowiek, który ma ważny powód do wierzenia, że szaleństwo choćby jednego, albo i wielu, nie pozbawi go życia czy własności jego dóbr¹⁰.

Odwołując się do pary pojęć *okoliczność abstrakcyjna* i *rezultaty prawne* państwo przystępuje do kategoryzacji postępowań, z którymi z pozycji władzy wiąże tworzenie konkretnych konsekwencji prawnych. Dzięki którym podmiot zainteresowany osiągnięciem określonych rezultatów znaczących prawnie, jak na przykład nabycie domu, czy też ich uniknięcia, jak na przykład zapłatę odszkodowania, wie, że osiągnie cel dostosowując się do tego, co postanawia norma.

Uwarunkowanie wywierane przez tę perspektywę na naszą organizację prawną jest oczywiste. Symptomatyczny jest sposób rozróżnienia zawartego w podręcznikach na *prawo podmiotowe* rozumiane jako zdolność jednostki do posiadania określonego zachowania, oraz *prawo przedmiotowe* jako całość reguł ustanowionych przez państwo i inne władze publiczne, gdzie tylko pozornie przewagę ma podmiot, który może robić coś w swoim interesie, gdyż tym, co naprawdę się liczy, jest istnienie normy, która nadaje mu taką zdolność¹¹. Przez co prawo podmiotowe jest służebne w stosunku do prawa przedmiotowego, co potwierdza tradycyjna definicja prawa przedmiotowego jako „władzy przypisanej przez wolę podmiotu porządkowi prawnemu do działania dla zaspokojenia własnych interesów”¹². Akcent zostaje bowiem położony nie na wolę jednostki, ale na to, by ona odpowiadała temu, co znormalizował prawodawca. To wola państwa albo innej władzy publicznej czyni prywatną wolę znaczącą prawnie: praktykę prawa podmiotowego stanowi tylko to, co norma bierze pod uwagę. W szczególny sposób w myśli wspólczesnej wolność jest przestrzenią działania udostępnioną jednostce przez państwo, które jako suweren, czyli *legibus solutus*, może w każdej chwili odwołać jego uprawnienia. A to dlatego, że pozostawiony samemu sobie podmiot z definicji dochodziłby tylko swojej korzyści, nie uznając interesów innych ludzi.

Tak naprawdę idea jednostki jako podmiotu, który aby móc odnosić się do innych, z konieczności potrzebuje dostosować się do zalecenia normatywnego, jest jedynie przesłanką współczesnych nauk prawnych, które snują refleksje nad zjawiskiem prawnym właśnie w pojęciach hipotetyczno-dedukcyjnych i w celach operatywnych. Wychodzi się od hipotezy człowieka w stanie naturalnym jako podmiotu, który mając władzę nad wszystkim, robi to, co chce, by następnie wyprowadzić z tego niezdolność do nawiązania relacji międzypodmiotowych, a zatem usprawiedliwić *heteromoniczną* koncepcję porządku prawnego¹³. Każde bowiem postępowanie podmiotowe, aby mogło dostąpić rangi praktykowania wolności, musi otrzymać *imprimatur* suwerena, który konstytutywnie ustala to, co jednostka może. Dlatego to wola władzy normatywnej stwarza wolność podmiotową, a bardziej ogólnie – porządek prawny.

Jednak doświadczenie prawne, czyli rzeczywistość relacji międzypodmiotowych, podważa ideę jednostki jako podmiotu niezdolnego do poddania się prawu, która – jak powiedzieliśmy – jest tylko przesłanką współczesnej myśli prawnej, dążącej do usprawiedliwienia potrzeby państwowego monizmu prawnego, czyli koncepcji prawa jako prerogatywy państwa, a zwłaszcza wolności jako przestrzeni łaskawie udostępnionej osobie prywatnej przez podmiot publiczny. Natomiast rzeczywistość prawna odkrywa podmiot zdolny do samoregulacji, czyli do samodzielnego ustalania reguł swojego działania, któremu odpowiada pomocnicza funkcja instytucji, które zostają uruchomione, kiedy jednostka nie potrafi koordynować swojego postępowania z postępowaniem innych zrzeszonych w taki sposób, by realizować dobro wspólne: dobro, które zespała sprawiając, że wielość podmiotów staje się autentyczną wspólnotą¹⁴.

W dziedzinie relacji międzypodmiotowych mamy na myśli to ważne zjawisko samoregulacji międzynarodowego handlu, do którego odwołujemy się mówiąc o nowej *lex mercatoria*, gdzie sami przedstawiciele ekonomiczni regu-



lują relacje między sobą przez ujednolicone w wymiarze światowym formularze umów. Strony umów samodzielnie dochodzą do uporządkowania swojej wymiany, wierząc w zobowiązania podjęte w taki sposób¹⁵. Kiedy zaś regulacja prawna przygotowana przez strony powoduje zaburzenie ładu interesów na rzecz jednego z kontrahentów, wtedy następuje interwencja instytucji, które właśnie pomocniczo przywracają równowagę w świadczeniach stron. Mamy na myśli dokonania UNIDROIT, organizacji międzyrządowej, która interweniując ortopedycznie w formularze umów, stawia czoło asymetriom międzynarodowych umów handlowych, które mogą dotyczyć wzajemności genetycznej, czyli programowania zobowiązań na rzecz stron, albo wzajemności funkcjonalnej, gdy zobowiązania okazują się niesprawiedliwe w chwili, gdy mają być wykonane¹⁶. Pomocniczość instytucji dostrzega się również w tym, że kontrahenci nie zamierzają dostosować się do podjętych zobowiązań i interweniują sędziowie krajowi lub arbitrzy międzynarodowi, do których zwracają się strony, aby uzyskać poszanowanie samodzielnie ustalonych regulacji interesu.

W obszarze relacji między obywatelami a administracją publiczną wybija się nowe prawo administracyjne, którego domagano się już od połowy ubiegłego wieku, a swój główny przejaw znalazło w prawie o postępowaniu administracyjnym i w prawie dostępu do dokumentów administracyjnych, które choć głęboko zmienione i często będące przedmiotem powtarzających się *revirement* na przestrzeni prawie trzydziestu lat obowiązywania, niewątpliwie przedstawia moment graniczny, zasadniczą zmianę w stosunku do prawa administracyjnego skupiającego się na rozporządzeniu administracyjnym jako akcie jednostronnym, autorytatywnym i prawomocnym administracji publicznej, gdzie działanie administracyjne przedstawiało się jako prerogatywa podmiotu publicznego, przez co obywatele byli po prostu adresatami jego decyzji, czyli zarządzanymi czy lepiej – poddanymi, których sferze prawnej są przypisywane rezultaty decyzji podjętych przez organy

administracyjne¹⁷. Ustawa 241/1990 i późniejsze zmiany oraz uzupełnienia uczyniły bowiem jednostkę „współzarządzającą” w tym znaczeniu, że czynnie uczestniczy ona w wypełnianiu działania administracyjnego, gdzie dochodzi do zjawisk „samo zarządzania”, jak na przykład w przypadku milczącej zgody, zawiadomienia o nowej działalności, gdzie administracja interweniuje, jeśli i kiedy jednostka nie potrafi sama uporządkować interesów, które jej dotyczą, czyli kiedy zauważa, że samoregulacja indywidualna wyrządza szkody innym podmiotom zaangażowanym w przypadek administracyjny¹⁸.

Na koniec można wspomnieć o tym, co się dzieje na polu rozwiązywania sporów, gdzie zwłaszcza dzięki mediacji w sporach cywilnych i handlowych funkcja jurysdykcyjna przedstawia się coraz bardziej jako *extrema ratio*, gdzie sędzia interweniuje kiedy strony również z pomocą osób trzecich nie były w stanie rozwiązać same sporu, w którym są przeciwnikami¹⁹. Został bowiem zakwestionowany monopol podmiotu publicznego w rozwiązywaniu sporów, który broniony przez prawną nowoczesność jest produktem na polu procesowym idei, że jednostka nie jest zdolna dojść do samodoprowadzenia do zgody w sporze. Dlatego spór między podmiotami musi koniecznie rozwiązać sędzia, niezależny w konkretnym przypadku, czyli zdolny przeciwstawić się stronom, nakładając im swoją wolę, która jako taka kładzie kres sporowi.

W tych przykładach zaczerpniętych z konkretnego doświadczenia prawnego, wolność osobista w odróżnieniu od teorii współczesnych nauk prawnych, nie jawi się jako niebezpieczeństwo dla jedności społecznej, ale wyraża się jako przejaw „natury człowieka”, jako odpowiednik „istoty”, tego, co się konotuje jako osoby. Jest ona zasadniczo samoregulacją, zdolnością osoby do samodzielnego nadawania reguł własnemu działaniu, poprzez określenie tego, co pozwala na realizację indywidualną razem z realizacją innych, będących częścią tej samej relacji czy dlatego, że należą do tej samej spółki. W takim ujęciu wolność oznacza podjęcie ryzyka, tego wyrażonego w spełnieniu oso-



bistym, które nieustannie zmusza do wybierania między swoim *particulare* a tym, to należy do dobra wspólnego, do wspólnego uznania dobra, które pozwala jednostkom przebywać razem, bez postrzegania realizacji innych jako przeszkody dla własnych aspiracji. Nie chodzi więc o ryzyko połączone z wolnością w przedstawianiu nowoczesności, według której współzycie z konieczności musi być kierowane zewnątrz z powodu braku umiaru jednostki, gdzie państwo przedstawia jedyne źródło reguł społeczeństwa cywilnego, a zatem jako jedyne jest w stanie umożliwiać relacje międzyosobowe.

Ta świadomość ukazuje autentyczne znaczenie wolności osobistej, która nie jest cechą negatywną i nie stanowi niebezpieczeństwa dla życia spółki. Bowiem wolność nie jest niczym innym, jak dążeniem do bycia właściwością człowieka, który widząc drugiego bardziej jako warunek możliwości wzrastania i wzajemnego uznania niż przeszkodę czy czyste narzędzie własnej woli, odkrywa więź etyczną z współnikami²⁰. To oznacza podjęcie odpowiedzialności za siebie i za innych w taki sposób, by móc kroczyć jeden obok drugiego, czyli z pomocą wzajemną i całej wspólnoty, ku temu co nam odpowiada jako dążące do spełnienia podmiotowego. Stąd centralne miejsce osobistej autonomii, która pojmowana klasycznie, jako zdolność do samoregulacji, a więc poszukiwania tego, co łączy i tego, co różnicuje strony danej relacji i w ogóle członków spółki, jest przejawem natury człowieka i dialektycznie spotyka się z pomocniczością instytucji.

Tłum. Krystyna Kozak

Przypisy:

¹ Prof. Lucio Franzese, profesor prawa na Uniwersytecie w Trieste.

² Hobbes T., (1651; tłum. wł. 1955: 163).

³ „Natura dała każdemu władzę nad wszelkimi rzeczami. Oznacza to, że w czystym stanie naturalnym, czyli zanim ludzie zobowiązali się nawzajem jakimś paktem, dozwolone było każdemu czynić cokolwiek i wobec kogo chciał, oraz posiadać, używać, cieszyć się

wszystkim, czym chciał i mógł. [...] W stanie naturalnym zezwala się wszystkim mieć i czynić wszystko. A to jest tym, co powszechnie się mówi: natura dała wszystkim wszystkim” Bobbio (red., 1959, 88-89).

⁴ „Z tego jasno wynika, że w okresie, gdy ludzie nie posiadają wspólnej władzy, która utrzymywałaby ich w podległości, znajdują się w stanie zwanym wojną, a jest to wojna każdego przeciwko innemu” Hobbes T. (1651 tłum. wł. 1955: 159).

⁵ Patrz M. Villey (tłum. wł. 1986).

⁶ Według filozofa z Malmesbure nędzny stan jednostki poddanej władzy państwa „jest czymś zaledwie uchwytym w stosunku do nędzy i straszliwych nieszczęść, jakie towarzyszą wojnie domowej czy stanowi rozprzężenia ludzi pozbawionych przywództwa, bez żadnego szacunku dla prawa i bez władzy przymusu, który uniemożliwiłby im dopuszczania się zemsty i porwań” Hobbes T., (1651; tłum. wł. 1955: 227).

⁷ Dla Locke’a człowiek rezygnuje z wolności stanu natury i układa się z innymi ludźmi, „aby połączyć się i zebrać we wspólnotę, by żyć ze sobą wygodnie, bezpiecznie i pokojowo, w pewnym posiadaniu swojej własności i z większą gwarancją wobec tych, którzy do niej nie należą”, Locke (1690; tłum. wł. 1960: 95). „Szukajcie powodów, które doprowadziły ludzi, złączonych w wielkie społeczności przez ich wzajemne potrzeby, do ściślejszego połączenia się w społeczności państwowe: nie znajdziecie innych poza takimi, jak zabezpieczenie dóbr, życia i wolności każdego dzięki ochronie wszystkich” Rousseau (1755; tłum. wł. 1970: 38).

⁸ F. Gentile (1988: 80-95).

⁹ De Jouvenel (1957; tłum. wł. 1971: 318).

¹⁰ Montesquieu (1901; tłum. wł. 2010: 97).

¹¹ Patrz na przykład Torrente i Schlesinger (1981: 3nn i 63nn).

¹² Trabucchi (1980: 54).

¹³ W tej kwestii zasadnicze są badania prowadzone przez Francesco Gentilego, który podejmując i poszerzając pojęcie Hobbesa, mówi o *geometrii prawnej* dla podkreślenia struktury hipotetyczno-dedukcyjnej oraz operatywnej funkcji refleksji prowadzonej nas zjawiskiem prawnym przez współczesną myśl prawną; Gentile (1983); Gentile (2005).

¹⁴ Franzese (2010).

¹⁵ Francesco Galgano zauważył w umowie jako samoregulacji interesów, źródło innowacji prawnych rynku w obecnych czasach; Galgano (2010). Uznając wartość i skuteczność *lex mercatoria* w naszym systemie prawnym, Sąd kasacyjny mówił o „prawie handlowym” opartym „na przywiązaniu działaczy ekonomicznych do wartości swojego środowiska” (Cass., 8 lutego 1982, nr 722 w: „Foro Italiano”, 1982, I, kol. 2285).

¹⁶ Galgano (2005).



¹⁷ Ustawa z 7 sierpnia 1990, nr 241.

¹⁸ Przede wszystkim Feliciano Benvenutiemu i Giorgio Bertiemu zawdzięczamy krytykę idei administracji jako ciała autoreferencyjnego przeciwstawionego obywatelom; zapowiedzieli oni natomiast i towarzyszyli powstaniu i rozwojowi działania administracyjnego, w którym jednostka wypełnia swoje zdolności zarządzania w dbaniu o swoje interesy oraz interesy wspólnoty, do której przynależy. Można zajrzeć do dzieł prawnika weneckiego: Benvenuti (1952); Benvenuti (1975) i Benvenuti (1996); specjalisty w zakresie prawa administracyjnego Uniwersytetu Katolickiego: Berti (1996); Berto (2008).

¹⁹ Chodzi o ustawę nr 28 z 2010 i późniejsze zmiany i uzupełnienia, która wprowadza w życie ustawę z 8 czerwca 2009 nr 69, która z kolei przyjmuje dyrektywę 2008/52/KE Parlamentu Europejskiego i Rady z 21 maja 2008.

²⁰ Gorczyca (2011: 52-53).

Wolność a rynek

Markus Krienke¹

„Zarządzać znaczy zarządzać w wolności”².
Historia pokonuje tu dziwną drogę:
ku wolności i znowu cofając się
ku zależności”³.

„Ideal kulturalny liberalizmu”

Kiedy Wilhelm Röpke mówił o „ideale kulturalnym liberalizmu”⁴, takim streszczeniem tradycji ordoliberalnej sformułował on kontrpropozycję dla specyficznej antynomii wpisanej w klasyczny liberalizm, czyli unicestwienie przesłanek wolności za pomocą programu *laissez-faire*. Ordoliberalowie wychodzą od analizy kryzysu konstytutywnego współczesnego społeczeństwa oraz od problemu, że „zdegenerowany liberalizm” jest bardzo daleki od realizacji dobrodziejstw kulturalnych nowoczesnej idei wolności dlatego, że – jak ocenia Röpke – ma miejsce „zakradający się rozpad treści wiary, trwałych przekonań, ostatecznych idei wartości i ogromnych instytucji społecznych, pomieszanie moralne i duchowe”⁵. A zdaniem ojca ordoliberalizmu, Waltera Euckena, „nazwa «wolnej» ekonomii przykrywa fakty. Nie panuje w niej wolność, ale z jednej strony władza, a z drugiej zależność”⁶. Z analizy Euckena wyłania się bowiem, że wolność ekonomiczna pozostawiona sama sobie zamiast realizować się w „doskonałej konkurencji”, skłania się do tworzenia monopoli, do angażowania państwa jako „zabawki” możliwości prywatnych, zatem do korupcji, a w konsekwencji do niszczenia przesłanek ekonomicznych wszelkiej wolności



społecznej⁷. Myśliciele ordoliberalni od Euckena po Röpkego kładą nacisk na swoją koncepcję zaproponowania na nowo liberalizmu jako programu reformy kulturalnej i politycznej społeczeństwa wobec pesymizmu i atmosfery schyłkowości, jakie cechują późnonowoczesny świat zachodni. Dla myślicieli ordoliberalizmu wyraźny powód tej sprzeczności w procesach liberalizmu nieograniczonego regułami instytucjonalnymi tkwi w tym, że w ten sposób egoizm indywidualny propagowany przez Adama Smitha jako koło zamachowe wolności ekonomicznej, w żaden sposób nie zostaje umiejscowiony wewnątrz kręgu społecznego i dlatego doprowadza do korupcji również instytucje polityczno-ekonomiczne, czyli społeczne jako takie. Dlatego Röpke uważa liberalizm za teorię ekonomiczno-społeczną, która odpowiada wartościom humanizmu i personalizmu chrześcijańsko-zachodniego⁸.

Jednak ordoliberalizm zwraca się nie tylko przeciwko liberalizmowi *laissez-faire*, ale o wiele bardziej zdecydowanie przeciwstawia się kolektywizmowi, który według tych autorów jest bardziej bezpośrednią skłonnością i pokusą w sytuacji kryzysu kulturalnego. Obie skrajności są zagrożeniem dla wolności społecznej i kulturalnej, gdyż dążą do stworzenia monopolu i ośrodków władzy natury ekonomicznej z jednej strony, a z drugiej - natury politycznej, i w ten sposób realizują pewną nowoczesną formę feudalizmu, zdaniem Röpkego⁹. Demaskowanie błędnych przesłanek degeneracji liberalizmu, która powoduje kolektywizm jako reakcję społeczną¹⁰ oraz przemysłenie porządku ekonomicznego i społecznego, odpowiadającego wartości moralnej wolności człowieka to program „trzeciej drogi” ordoliberalistów, którą Röpke wyraźnie nazywa „humanizmem ekonomicznym”¹¹.

Wolność a ordo

Z pewnością nawet dla ekonomistów *laissez-faire*, takich jak Hume, Smith i Bentham, „konkurencja kompletna [doskonała]”¹² jako społeczna gwarancja wolności,

dokonyje się poprzez konkretne reguły, na co Friedrich von Hayek zwracał uwagę właśnie Röpckemu¹³. To natura tych reguł dogłębnie odróżnia empirystyczne źródło tych myślicieli od idealizmu etycznego wolności w myśli ordoliberalnej. Ordoliberalowie, poczynając od założyciela *szkoły fryburskiej*, Waltera Euckena, uważali wolność nie za czynnik empiryczny, który utożsamia się z konkretnymi procesami ekonomicznymi w ich *faktycznej* ewolucji, ale za ideał kulturalny, który do realizacji historycznej potrzebuje systemu wolności *prawnej*, który nazwano *ordo*. Tym autorom chodzi wręcz o rzeczywistość etyczną samej wolności, która realizuje się tylko dzięki systemowi reguł z jednej strony, a z drugiej dzięki jej realizacji konkretnej i kulturalnej: *ordo*, jak uściśla Giuseppe Franco, „nie jest pojęciem statycznym czy automatycznym produktem natury i procesów rynkowych”¹⁴. Ta różnica wyraża się przede wszystkim w zdolności etycznego postrzegania liberalizmu, która nie ogranicza się do oceniania go „aksjologicznie neutralnym” (*wertneutral*) w weberowskim znaczeniu metody socjologicznej, oraz do uważania jego *typu idealnego* za strukturę podmiotową, w znaczeniu ewolucyjnego wyniku dostatecznej ilości czynności człowieka. Całkowicie przeciwnie w przypadku ordoliberalów chodzi o rzeczywistość przedmiotowo-etyczną wolności, rozpoznawalną w jej regułach i aksjologii krytycznej. Zatem *ordo* ekonomii nie jest czymś „wytworzonym” czy „postanowionym” przez człowieka, rząd czy ewolucję, ale odnosi się do porządku idealnego i „danego” czy „wcześniej przygotowanego” wolności. Odpowiednia metoda do poznania go została właśnie sformułowana w programie ordoliberalnym, który od strony kulturalnej wpisuje się w tradycję wielkich teoretyków wolności człowieka: Augustyna, Tomasza, Kanta, Hegla i Husserla. Kiedy w przypadku liberalizmu klasycznego konkurencja na pewno wymaga praw i „zasad prawnych”, to ordoliberalowie odwołują się do systemu jako *zorganizowania ekonomicznego*, dzięki czemu od „systemu naturalnego” w teorii Adama Smitha przechodzi się do „zadania państwa”¹⁵. Innymi słowy, ży-



cie społeczne obywateli już nie opiera się na prawie naturalnym, ale na rzeczywistości etycznej, czyli na wolności politycznej, społecznej i kulturalnej. Jest to wyrazem przekonań ordoliberalów, że „doskonała konkurencja” nie jako *cel* społeczeństwa, ale jako środek do realizacji wolności, nie jest zwyczajnym „nieintencjonalnym” rezultatem intencjonalnego działania na polu ekonomicznym, a tym bardziej wytworem woli politycznej czy instancji planującej, ale „konstrukcją sztuki, wytworem cywilizacji”¹⁶; taki system opiera się na konkretnych przesłankach epistemologicznych i metafizycznych.

W ten sposób, w analizie Leonharda Mikscha, „wolna ekonomia” i „wolna rywalizacja”, które w klasycznym liberalizmie były tożsame, różnią się od siebie: w tej ostatniej ordoliberalizm zgadza się głównie z organizacją *ryнку*, co nie odnosi się tak samo do *rywalizacji*, która w swoim naturalnym systemie w żaden sposób nie dokonuje się „bez rozwiązania ciągłości”. Dlatego wolność wymaga, oprócz negatywnego aspektu wykluczenia interwencji ze strony państwa, również aspektu pozytywnego organizacji ekonomii przez państwo. Dla Mikscha konsekwencja klasycznego liberalizmu, czyli wykorzystywanie wolności ekonomicznej jako „okrzyku wojennego” przeciwko państwu, wywołałaby dokładne przeciwieństwo pożądanego celu: pozbawiając go „idei porządkujących” stałaby się jednym ze ślepych czynników, które irracjonalnie sprawują swoją władzę w dziedzinie ekonomicznej, niszcząc wszelką wolność, zatem również wolność społeczną. Aby nie być źle zrozumianym, podkreśla, że „porządkowanie w żaden sposób nie oznacza kierowania i regulacji scentralizowanych”¹⁷. Państwo jako instancja również ograniczona i regulowana wolną ekonomią¹⁸, jest tym koniecznym punktem odniesienia, gdzie wolność człowieka kształtuje się zgodnie z prawem, zatem według porządku idealnego, a nie według procesów czysto empirycznych *laissez-faire* z jednej strony, a z drugiej procesów relatywistycznych historycyzmu. W tym wymiarze ordoliberalowie odwołują się niewątpliwie z jednej strony w specyficzny

sposób do tradycji myśli politycznej już od starożytności, podczas gdy z drugiej strony opierają się na kantowsko-idealistycznej koncepcji prawa jako wolności etycznej¹⁹. Ordoliberalowie, a zwłaszcza ich „ojciec” Eucken, nawiązywali do tych paradygmatów za pośrednictwem fenomenologicznego podejścia Husserla, które dawało im narzędzia metodologiczne odpowiednie do odkrywania struktur typu idealnego i obiektywnego przez rzeczywistość zawsze dynamiczną, jak rzeczywistość ekonomiczno-kulturalna. Dla odpowiedzialnej polityki oznacza to zadanie, aby nie „wychowywać ludzi głównie do wolności ekonomicznej, posługując się haczykiem obfitości dóbr materialnych, ale utrzymując ich na wysokim poziomie filozofii społecznej, która odwołuje się do najwyższych wartości”²⁰. Oczywiście wychowanie oznacza proces kulturalny podnoszenia ducha, który zakłada wolność i który jest przeciwny wszelkim nakazom ideologicznym.

Najbardziej typowym rysem teoretycznym tej koncepcji, obok ideału „konkurencji doskonałej”, jest koncepcja „silnego państwa” w dwojakim rozumieniu. Z jednej strony jest ono wymagane jako instancja pilnowania reguł wolności i bezstronnego ich gwarantowania, a z drugiej musi powstrzymać się od wszelkich pokus i ryzyka zaangażowania się czy wciągnięcia w dynamikę ekonomiczną. Wszelkie jego zaangażowanie oznaczałoby zaburzenie „konkurencji doskonałej”, a zatem rzeczywiste zniszczenie wolności. Choć więc ordoliberalowie, od Euckena po Röpkego, nie wykluczają całkowicie możliwości interwencji publicznej, byleby tylko była ona *zgodna z prawami wolnego rynku*, to zdecydowanie odrzucają to, co nazywają *interferencją* państwa w procesy wolnego rynku. Wśród uzasadnionych interferencji stosownych Röpke rozróżnia jeszcze „interwencje zabezpieczające” i „interwencje dostosowawcze”. Pierwsze z nich przeciwstawiają się „naturalnemu prądowi ewolucji” rynku (w znaczeniu ordoliberalizmu)²¹, zaś drugie dotyczą regulacji ilościowych, które nie zaburzają procesu wolnej konkurencji, jak na przykład korekta „poszczególnych wynagrodzeń zbyt wysokich albo



zbyt niskich²². W ten sposób ustanawia się system wolności za pośrednictwem ideału „konkurencji doskonałej”, która nie mając zamiaru „porzucić” wolności, dysponuje skutecznymi mechanizmami do jej obrony: system rywalizacji „zachowuje odpowiedzialność za siebie, wolność ekonomiczną i polityczną jednostki oraz wprowadzenie lub ochronę swobodnej organizacji. Ale system rywalizacji nie chroni wolności eliminowania przez tworzenie struktur władzy²³. Z tego powodu funkcja państwa w ordoliberalizmie rodzi się z niepokoju o to, że przeciwstawienie wolnej ekonomii władzy ekonomicznej w rękach państwa może z kolei stanowić zagrożenie wolności²⁴.

W ten sposób odkrywa się konkretny mechanizm, mocą którego abstrakcyjna idea godności człowieka realizuje się w konkretnych relacjach społecznych, które we współczesnym społeczeństwie przedstawiają się centralnie w relacjach ekonomicznych. Innymi słowy, etyka osoby nie realizuje się przez „państwo moralne” czy też moralizując o procesach ekonomicznych, ale tylko przez system etycznie sprawiedliwy, gdyż oparty na regułach wolności *a priori*. Według Mikscha bowiem „system konstytutywny ekonomii powinien być ustanowiony w taki sposób, aby zapewniona została wolność bez szkody dla sprawiedliwości²⁵. I to właśnie dzięki centralnemu argumentowi wolności ordoliberalowie dochodzą do wniosku, że „teoretyczne badania nie potrzebują *homo oecumenicus*”²⁶.

Mamy tu do czynienia z kantowskim pojmowaniem wolności, które jednak podejmuje też instancje pierwotnej intuicji *prawa naturalnego*, ale w nowoczesnej wersji metafizycznej. Słusznie bowiem Eucken odrzuca posiadanie jego scholastycznej idei, gdyż jego idea wolności nie jest dedukcyjna. Wychodzi on od rzeczywistości ekonomicznej oraz od tego, co we współczesnym społeczeństwie się z niej wyprowadza jako niezmiennie i odwieczne struktury wolności. I tak Nils Goldschmidt podkreśla, że w pierwszym wydaniu *Grundlagen* Euckena słowo *wolność* wcale się nie pojawia, podczas gdy w szóstym wydaniu z 1950 roku Eucken odwołuje się do „prowadzenia

życia odpowiedzialnego za siebie”²⁷. A jeśli może nawet krytykować zbyt daleko posuniętą koncepcję *wolności*, to jest zupełnie jasne, że dla Euckena wolność znaczy porządek: prawdziwy i właściwy porządek ekonomii. Tak ordoliberalizm postrzega ekonomię w obrębie procesów społecznych i kulturalnych. Zdaniem Ludwiga Erharda jego zasługą jest to, że „nauczył myśleć o funkcjach i sprecyzował, że życia ekonomicznego ludzi i narodów nie można zrozumieć, jeżeli oddzieli się je od innych dziedzin ontologicznych, a zatem nie może być ono uporządkowane odrębnie od nich”²⁸. Dzięki tej jedności wolności przez pluralizm jej realizacji społecznej, system ekonomiczny według ordoliberalistów musi jednocześnie pełnić funkcję „bezpiecznego fundamentu demokracji”²⁹, podczas gdy utrata wolności ekonomicznej, przeciwnie, niesie ze sobą również utratę wolności politycznej i duchowej³⁰.

System ekonomiczny a duch kapitalizmu

Max Scheler, uczeń ojca Waltera Euckena, który wywierał pewien wpływ na katolicyzm społeczny, w duchu kapitalizmu zlokalizował prawdziwe i rzeczywiste odwrócenie znaczenia w łonie kultury humanistycznej, które poddaje życie i jego wartości jednostkom utylitarystycznym i pieniądzu. Ordoliberalowie niewątpliwie są zgodni z jego oceną, że w kapitalizmie nie chodzi po prostu o system ekonomiczny, ale kulturalny i życiowy, a w tym kierunku należy też rozumieć *Centesimus annus* 42. W tym znaczeniu Eucken, Röpke i inni przedstawiciele ordoliberalizmu odrzucają *kapitalizm* jako teorię społeczną, ale nie w odniesieniu do idei, że zasady „konkurencji doskonałej” oraz zasady wolnej ekonomii powinny realizować się w dziedzinie ekonomicznej³¹. Zatem dla ordoliberalistów „kapitalizm” nie jest „kategorią filozoficzną”, czyli strukturą ekonomii³², ale konkretną formą historyczną, w której pojawiła się ekonomia rynkowa, a którą zamierzają skorygować. Scheler w tym miejscu zajmuje stanowisko bardziej pesymistyczne, gdyż nie wierzy w możliwość zre-



formowania systemu wolnej ekonomii, gdyż *in toto* jest on realizacją współczesnego ducha protestanckiego³³. Wcale nie drugorzędny jest tu fakt, że ordoliberalowie rozumieją swe poglądy jako przejaw protestanckiego ducha kulturalnego³⁴, wykazując jednak – w przeciwieństwie do oceny katolika Schelera – możliwość rozpatrywania wartości etycznych chrześcijańskiego personalizmu przez liberalny system ekonomiczny. I rzeczywiście, w takiej samej mierze, w jakiej Scheler nie zdołał wywrzeć silnego wpływu na naukę społeczną Kościoła, w takiej zawsze podkreślano, zwłaszcza czynił to sam Röpke, bliskość nie tylko dwóch redaktorów *Quadragesimo anno*, niemieckich jezuitów Gustava Gundlacha i Oswalda von Nell-Breuninga, ale też i innych przedstawicieli społecznej myśli katolickiej w ordoliberalizmie³⁵.

W ten sam sposób można rozpatrywać bezpośrednio odbicie myśli ordoliberalnej, skoro *Centesimus annus* wyraźnie docenia „wolną ekonomię” z zasadą konkurencji doskonałej, interpretując ją jako system społeczny. Z tego powodu również pojęcie *społeczna ekonomia rynkowa*, utożsamiane ściśle z nazwiskiem Wilhelma Röpkego, wśród innych, interpretuje „społeczną” nie jako korektę procesów wolnej konkurencji, ale jako element centralny dla społeczeństwa społecznie zintegrowanego. W poglądach Röpkego polityka społeczna jest przewidziana wyraźnie dopiero po polityce systemu ekonomicznego. Dokładnie z tego powodu polemizuje on z Planem Beveridge jako przejawem „kapitalizmu feudalnego”, który przedstawia „szybką i złudną kurację” problemów społecznych³⁶ i zostaje odrzucony przede wszystkim dlatego, że nie pozwala uznawać polityki społecznej jako etapu pośredniego do realizacji systemu liberalnego, co dla Röpkego byłoby niewątpliwie słuszne. Właśnie doktryna, która materialnie „dużo daje” człowiekowi, w sumie byłaby doktryną, która najmniej bierze go pod uwagę, gdyż utożsamia go z jego wymiarem materialnym, a nie z jego wolnością i godnością osobistą³⁷. Znowu oczywisty jest zatem duch personalistycznego ordoliberalizmu i jego etyczne rozumienie wol-

ności: pierwszeństwo, jakie ordoliberalizm daje rywalizacji w obrębie systemu reguł, w stosunku do opiekuńczości *welfare state*, leży w opcji preferencyjnej na rzecz „systemu etycznego”, który „pozwała jednostce zadbać o poprawę warunków swoich i swoich bliskich przez nieustanny wysiłek produktywny, jaki jednocześnie powoduje wzrost ogólnego dobrobytu”³⁸. Właśnie z tego powodu za radą Euckena i Röpkego polityka społeczna jest centralnym elementem ich teorii, a nie po prostu rezultatem polityki ekonomicznej, jak w klasycznym liberalizmie. A jeśli w teorii społecznej ordoliberalistów, jak to wypływa z tych uwag, wyłania się etyka protestantyzmu, mówiąca, że „Bóg pomaga temu, kto sobie pomaga”, która według Webera stanowiła podstawę kulturalną kapitalizmu³⁹, to nie tylko potwierdza się ordoliberalny program przemyslenia i poprawienia kapitalizmu, przeciwstawiając mu bardziej personalistyczną wersję wolnej ekonomii, ale wnioskuje się też, że nie tylko z *Laborem exercens* Jana Pawła II i wyrażonym w niej *etosem* pracy, nauka społeczna Kościoła stworzyła podstawy teoretyczne i kulturalne, aby móc do końca zaakceptować protestancką teorię ordoliberalną.

Liberalizm a chrześcijaństwo

Dla Röpkego idea, że „wolność ekonomiczna” i odpowiadający jej system społeczny „nie są kompatybilne z wymogami postawy ściśle chrześcijańskiej”, przedstawia jeden z najbardziej niebezpiecznych błędów naszych czasów⁴⁰. Już Eucken wraz z Constantinem von Dietzem i Adolfem Lampem wyprowadzali podstawy ordoliberalizmu z Dekalogu⁴¹ podkreślając, że miały one znaczenie nie tylko do oceny jakości etycznej poszczególnych czynów, ale też systemów społecznych, natomiast Röpke nie przestawał podkreślać, że liberalizm jest „uzasadnionym dzieckiem duchowym”⁴² chrześcijaństwa. Główny powód tego stwierdzenia leży w pojmowaniu porządku społecznego nie jako faktu moralnego, wprowadzanego bezpośrednio z przesłanek wiary, ale jako rzeczywistości etycznej



wolności, czyli faktu, że jej reguły są nastawione na realizację *osoby ludzkiej*. „To, co uważamy, że jest pozycją człowieka w świecie”⁴³ (inaczej mówiąc: światopogląd i pogląd na główne wartości) dla Röpkego wyraża się w decyzjach polityczno-podstawowych dotyczących systemów. Ordoliberalom chodzi o realizację *nie tylko systemu ekonomicznego, ale społecznego* tego pojęcia wolności, które ukształtowało się właśnie w kontekście judeochrześcijańskim dzięki pośredniczeniu kultury greckiej i nowożytnego oświecenia: innymi słowy chodzi o streszczenie europejskiej tradycji kulturalnej i humanistycznej. Człowiek jako obraz i dziecko Boga realizuje swoją godność właśnie przez odpowiedzialność moralną przed sobą, przed innymi i przed Bogiem, ale też przez kreatywność i samoświadomość w swoim działaniu, które mogą być zapewnione jedynie w systemie społecznym potrafiącym rzeczywiście zagwarantować jego wolność i niezwalniającym go z jego odpowiedzialności. Z tego powodu liberalizm zgodny z właściwymi regułami ukazuje się jako system zdolny bardziej niż inne do tworzenia włączenia społecznego. Zatem to głównie powody społeczno-etyczne – ani czysto ekonomiczne, ani czysto moralne – stanowią kontekst usprawiedliwiający ordoliberalizm⁴⁴: człowiek jest miarą ekonomii i świata społecznego nie tylko dlatego, że jest włączony w rzeczywisty i stworzony system, który jest z kolei jego miarą. „Miarą ekonomii jest człowiek. Miarą człowieka jest jego relacja z Bogiem”⁴⁵. W tym znaczeniu *ordoliberalizm* jest tą myślą polityczno-ekonomiczną, która realizuje uniwersalizm antropologii chrześcijańskiej i wyraża w rzeczywistości polityczno-ekonomicznej fakt, że głoszenie Ewangelii przekazuje różnorodność antropologiczną o uniwersalnym zasięgu, która jednak realizuje się jedynie przez jej konkretyzację społeczno-kulturalną.

Kiedy w *Rerum novarum* i w *Quadragesimo anno* Kościół zachowywał jeszcze pozycje neoscholastyczne w kwestiach natury politycznej, czyli w odniesieniu do natury państwa i relacji między Kościołem a państwem, jak również w odniesieniu do moralności publicznej, to

kwestie dotyczące systemu ekonomicznego uczyniły nową naukę społeczną Kościoła zakotwiczoną we współczesnym społeczeństwie (własność prywatna, relacja między kapitałem a pracą, w sumie pozytywne utwierdzenie konkurencji i swobodnego kształtowania cen itp.). A jeśli z jednej strony *Mater et magistra* nie podziela już z poprzednią encykliką idei przedstawiania *systemu* ekonomii czy „konkretnego programu”, to z drugiej realizuje przez „ścisły związek” i w sposób o wiele bardziej konsekwentny „to samo dziedzictwo ideowe” ordoliberalizmu, czyli ideę „odnowy ekonomii rynkowej, która chroni godność i wartość człowieka, wolność i sprawiedliwość, osobowość i rodzinę”. To, co zdaniem Röpkego jest „dwoma filarami liberalnego systemu ekonomicznego”, czyli „wolność ekonomiczna” i „prywatna własność”⁴⁶, stanowi więc punkt wyjścia teje nauki społecznej.

Podsumowanie

Często krytykuje się ordoliberalizm za zbyt skupienie się na „silnej” funkcji państwa, przez co łączy się go – również z powodu filozoficznego odnoszenia się do Kanta, Hegla i Husserla – z nowoczesnością europejską już nic nieznaczającą dla zagadnień ekonomicznych w zglobalizowanym świecie. W tym kontekście najwyższego znaczenia nabierają rozważania Röpkego nad Europą: potrzeba polityki interwencjonizmu ekonomiczno-finansowego pojawiałyby się tylko w takiej mierze, w jakiej państwa członkowskie nie realizowałyby reguł i systemów takich jak społeczna ekonomia rynkowa⁴⁷. Analiza ta z jednej strony wyraźnie podkreśla braki w obecnej Europie, z drugiej zaś odnosi się do wszelkich ponadnarodowych dziedzin polityczno-ekonomicznych i dlatego pokazuje znaczenie ordoliberalizmu w coraz bardziej zglobalizowanym kontekście, w którym jednak państwa narodowe nie tracą swojej funkcji. Podczas gdy pewien liberalizm w Europie jest przekonany, że problemy dają się sprowadzić do istnienia państw narodowych, to według ordoliberalizmu ich



korzenie tkwią w *kryzysie wolności*, który nie jest niczym innym, jak kryzysem kultury i jej wartości. Dlatego właściwym pytaniem według Röpkego byłoby, czy „w nowoczesnej masowej demokracji jakobińskiej nie wchodzi w grę potężne siły, które wcale nie sprzyjają *freedom as such*, ale są ze wszech miar wrogie wolności ekonomicznej”⁴⁸: słowa, które właśnie w tych dniach nie mogłyby być już aktualne.

Przypisy:

¹ Prof. Markus Krienke, profesor filozofii współczesnej i etyki społecznej na Wydziale Teologicznym w Lugano.

² Miksch (1947: 15); w oryginale kursywa.

³ Eucken (2012: 45).

⁴ Röpke 1947. Przy świadomości, że ordoliberalizm jest bardzo zróżnicowanym zjawiskiem, a nie „szkołą” w ścisłym znaczeniu, esej ten skupia się na Walterze Euckenie, Leonhardzie Milkschu i Wilhelmie Röpke jako myślicielach ordoliberalnych. Nie są brani pod uwagę autorzy *Ekonomii społecznej rynku*, jak przede wszystkim Ludwig Erhard i Alfred Müller-Armack, gdyż to wymagałoby rozpatrywania metodologicznego ich relacji z ordoliberalizmem, co wykracza poza ten artykuł. Z tego samego powodu nie bierze się pod uwagę ekonomistów włoskich, których można łączyć z ordoliberalizmem, jak Luigi Sturzo czy Luigi Einaudi, ani też potencjalnych „prekursorów”, jak Antonio Rosmini czy Frédéric Bastiat. Już sam Röpke nie wchodzi do ścisłego kręgu ordoliberalistów, ale ze względu na temat tego eseju można go włączyć bez problemów metodologicznych.

⁵ Röpke (2016: 35, 47).

⁶ Eucken (1942: 36).

⁷ Goldschmidt i Wohlgemuth (2010: 61).

⁸ Röpke (1951: 91).

⁹ Patrz Röpke (2016: 54).

¹⁰ Teorię tę będzie oczywiście krytykował Hayek, który postrzega kolektywizm jako rezultat polityki centralistycznej; patrz Franco (2016: 47).

¹¹ Röpke (2016: 60).

¹² Eucken (1951: 313-315).

¹³ Patrz Franco (2016: 48). Również Miksch mówi, że u „Adama Smitha można znaleźć pojedyncze wypowiedzi, które pokazują, że był on świadomy roli państwowego porządku prawnego” (Miksch, 1947: 11).

¹⁴ Franco (2016: 42).

¹⁵ Miksch (1947: 12).

¹⁶ Röpke (2016: 89).

¹⁷ Miksch (1947: 12, 13, 15).

¹⁸ „Wszelkie ograniczenie wolności ekonomicznej [która z kolei potrzebuje zorganizowania politycznego], wszelka interwencja państwowa, wszelkie akty planowania i interwencjonizmu państwowego zawierają w sobie dawkę przymusu. Taki przymus złączony z przymusem fiskalnym państwa, odbiera nam kawałek po kawałku wolność, tę autentyczną, na której wszystkim nam zależy” (Röpke, 2006: 48).

¹⁹ „Pojęcie wolności jest pojęciem moralnym o wyjątkowym znaczeniu, ale nie tylko tym: wolność jest niemożliwa bez więzów moralnych najwyższego porządku. Wolność bez norm i reguł, bez samodyscypliny moralnej jednostki, jest najstraszliwszym brakiem wolności dla tych wszystkich, których się depcze i czyni niewolnikami” (Röpke, 2006: 76).

²⁰ Röpke, 2006: 47.

²¹ Röpke (1946: 234-235).

²² Röpke (2016: 312); patrz Felice (2008: 64). „Interwencje dostosowawcze” w innych dziełach nazywa się też „interwencjami regulacyjnymi” (Röpke, 1946: 234-235).

²³ Eucken (1999: 18-19).

²⁴ Patrz Eucken, *Il problema della politica*, s. 49.

²⁵ Miksch (1950: 67).

²⁶ Eucken (1934: 23).

²⁷ Eucken (1951: 375).

²⁸ Erhard (1988: 696).

²⁹ Rüstow (1963: 222).

³⁰ Patrz Röpke (1946: 117).

³¹ „To prawda, my też chcemy «przewyciężyć» kapitalizm, ale nie chcąc go pominąć nie zamierzamy dokonać upadku moralnego, a taki byłby niewątpliwie nasz los, gdybyśmy wraz z «kapitalizmem» zrezygnowali z zasady porządkującej naszą ekonomię, to znaczący z ekonomii rynkowej, a zdecydowali się na zasadę kolektywną” (Röpke, 2004: 58).

³² Röpke (2016: 55; patrz 88-89).

³³ Scheler (1988: 110).

³⁴ Patrz Manow (2001: 186).

³⁵ Patrz Baumgartner (1979); Röpke (2006: 146).

³⁶ Röpke (2016: 240).

³⁷ Patrz Röpke (2006: 61).

³⁸ Röpke (2006: 62).

³⁹ Weber (1988: 96).

⁴⁰ Röpke (2006: 59).

⁴¹ Patrz Dietze, Eucken i Lampe (2010: 122).



⁴² I dodaje, że liberalizm „ucieleśnia raczej na polu filozofii społecznej to, co najlepszego mogły przekazać trzy tysiąclecia myśli zachodniej, idea człowieczeństwa, prawo naturalne, kultura osoby i sens powszechności” (Röpke, 1946: 90).

⁴³ Röpke (2006: 61).

⁴⁴ „Z radością witamy dobrodziejstwa materialne i masowy dobrobyt, które dała nam wolność ekonomiczna, wobec tego, co się dzieje w obrębie ekonomii kolektywnej. Nas jednak interesują przede wszystkim korzyści moralne, i to głównie ich bronimy, kiedy bronimy wolności ekonomicznej” (Röpke, 2006: 62).

⁴⁵ Hoch, w: Röpke (1964: 355).

⁴⁶ Röpke (2006: 91, 93, 60).

⁴⁷ Forte podsumowuje, że według Röpkego „skoro system poszczególnych państw europejskich jest systemem wolnorynkowym, to Unia Europejska nie może już być podobna do konfederacji, takiej jak szwajcarska” (Forte, 2012: 22-23).

⁴⁸ Röpke (2006: 47).

Pornografia a młodzież: refleksje inspirowane obecną rzeczywistością

Tebaldo Vinciguerra¹

Słowo do młodzieży przed jesiennym synodem: jednym z tematów pornografia

Synod Biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznanie powołania” odbył się w październiku 2018 roku. Do synodu prowadziło kilka etapów, spośród których na czoło wysunęło się spotkanie ponad 300 przedstawicieli młodych z całego świata, którzy przebywali w Rzymie w dniach 19-24 marca. W przedsięwzięcie zaangażowanych było również 15 tys. ich rówieśników przez internet. Opracowano dokument końcowy, będący streszczeniem przyczynków przygotowanych przez uczestników w 20 językowych grupach roboczych i dodatkowych 6 grupach w mediach społecznościowych. Ci, z którymi mogłem się skontaktować, potwierdzają, że jest to „naprawdę praca młodzieży”, przy jakiej dorośli zasadniczo ograniczyli się do uczestniczenia w rolach organizatorów i obserwatorów.

Dokument zawiera następujące uwagi: „Relacje z innymi w internecie mogą stawać się ‘niehumanitarne’. Wirtualne przestrzenie czynią nas ślepych na kruchość drugiego człowieka i odbierają nam możliwość dokonania autorefleksji. Problemy takie jak pornografia zaburzają u młodego człowieka postrzeganie ludzkiej seksualności. Używana w taki sposób technologia kreuje złudną równoległą rzeczywistość, która deprecjonuje godność osoby ludzkiej (...). Kościół powinien poruszyć kwestie szeroko rozpo-



wszechnionego kryzysu wywołanego pornografią, łącznie z wykorzystywaniem dzieci w internecie, oraz cyberprzemocy i ich wpływu na nasze człowieczeństwo”.

Uwagi, niewątpliwie wypowiedziane wcześniej przez wielu specjalistów, tu jednak mają autorytatywność młodzieży i międzynarodowego zasięgu. „Rzeczywistość równoległa”, która ignoruje godność człowieka, przywołuje refleksje Baumana dotyczące dychotomii między życiem *online* a życiem *offline*. Na to drugie z nich z konieczności ma wpływ wielość godzin (przez wiele osób nawet 9 dziennie) spędzanych *online*, w mocno powiązany sposób. Życie *online* już samo z siebie sprzyja oderwaniu od rzeczywistości i jej wymogów, na przykład: potrzeby relacji (we wszelkich innych sytuacjach pośredniczy internet i monitor), potrzeby czasu (szybkość kliknięcia sprawia, że człowiek zapomina o wielu rytmach społecznych i naturalnych), potrzeby przeżywania konfliktu (wystarczy zamknąć stronę albo zablokować niechcianą osobę), potrzeby podjęcia swojej odpowiedzialności (łatwo nienawidzić, potępiać czy coś podzielać, tkwiąc przy klawiaturze, we względnej anonimowości). Kiedy ponadto do czyjegoś życia *online* wkradło się odwiedzanie stron pornograficznych – tym bardziej na jego przekonania i zachowania będzie miało wpływ mocno zniekształcone, perwersyjne postrzeganie seksualności i relacyjności, które ignoruje godność człowieka, o czym właśnie mówi dokument końcowy. A te przekonania i zachowania szczególnie wpływ wywierają na dziecko i na młodego człowieka. Czysta logika komercyjna zakłada, iż skoro seks jest towarem, to możliwie jak najwcześniej należy stworzyć publikę wiernych klientów. Istnieje rynek pornografii kuszący młodzież. Nie jest niczym zaskakującym fakt, że większość pierwszego zetknięcia się z materiałami pornograficznymi *online* jest dziś przypadkowa, to znaczy najmłodsze ich ofiary napotyka ją zdjęcia albo filmy *hard* kiedy szukają czegoś zupełnie innego; podniecające obrazy zakodowują się w ich umysłach niczym wypalone żelazem, gdy jeszcze żaden dorosły nie

pokazał im świerszczyka ani drastycznego DVD; zanim doszły do wieku, w którym stawia się pewne pytania dotyczące seksu; jak również zanim weszły w wiek dojrzewania, poczucia wstydu i afektywności. W powszechną świadomość wpisuje się fakt, że młodzież zasługuje na szczególną ochronę. Otaczający ją zalew pornografii nie powinien pozostawać milczącym fatalizmem. Błękitny telefon opublikował niedawno studium *Czynni uczestnicy sieci (Spett-ATTORI del Web)*: „Nie możemy pomijać wpływów pornografii na zachowania, wzorce relacyjne, jak również na relacje z rówieśnikami. Młodzież bowiem przyswaja wyobrażenie seksualności nierzeczywistej, pozbawionej ryzyka, oczerniającej i pełnej stereotypów. Oglądanie wyraźnych treści będzie w olbrzymi sposób wpływało na relacje intymne oraz na szacunek i uszanowanie dla partnera. Należy również uwzględnić oczywiste fakty naukowe, które pokazują, że oglądanie pornografii łatwo może zamienić się w prawdziwe i rzeczywiste uzależnienie o podstawach neurologiczno-chemicznych. Tym bardziej na etapie dojrzewania umysłowego pornografia potrafi wyrządzić poważne szkody na wielu frontach, takich jak obszary mózgu odpowiedzialne za ocenę działań i podejmowanie decyzji, za system rekompensaty, za zrozumienie drugiego człowieka”.

Z rzymskiego kongresu i spotkania z papieżem wyłania się wola stworzenia globalnej koalicji na rzecz ochrony godności dzieci w cyfrowym świecie.

Godny odnotowania jest fakt, że międzynarodowy kongres *Child dignity in the Digital Word*, który odbył się w ubiegłym roku na Uniwersytecie Gregoriańskim, zaowocował deklaracją przedstawioną Ojcu Świętemu, a następnie planem strategicznym, jakiego wizję można streścić następująco: stworzyć taki świat cyfrowy, w którym dzieci i bezbronni dorośli będą szanowani i swobodni w korzystaniu ze swoich cyfrowych praw, bezpieczni od wykorzystania i nadużyć. Ton nadany przez zaangażowanych tu ekspertów nie pozostawia wątpliwości: pornografia w in-



ternie, rozpasana i rozprzestrzeniająca się, bombarduje mózgi dzieci i młodzieży, będące na etapie rozwoju. Plan strategiczny kładzie nacisk na potrzebę zwiększenia świadomości w odniesieniu do niebezpieczeństw, na jakie jest się narażonym *online*, oraz na reperkusje tych zagrożeń. Zaczyna powstawać przymierze ponad podziałami, bardzo szerokie, które obejmuje społeczność państwową, instytucje międzynarodowe, przemysł technologiczny, badaczy i instytucje religijne. Przed tymi ostatnimi postawiono szczególny cel, ażeby w swej pracy nad rodziną, życiem czy ubóstwem skupiały się również na pornografii: stanowi to drugie, i to mocne, przypomnienie, poza tym wyrażonym z okazji spotkania przedsynodalnego. Natomiast do naukowców i władz odpowiedzialnych za kwestie zdrowotne skierowano kilka apeli o kontynuowanie prac badawczych nad konsekwencjami korzystania z pornografii oraz równoległy wysiłek zapobiegania i informowania. Dla uściślenia: jest tu mowa o kampaniach powstrzymywania przed sięganiem po pornografię przez młodzież i dorosłych, oraz skuteczniejszej popularyzacji wyspecjalizowanych ośrodków wśród tych, którzy znajdują się w sytuacji uzależnienia.

Praca trudna, ale konieczna

10 marca ub.r. departament rządu angielskiego zajmujący się przestrzenią cyfrową, kulturą, mediami i sportem ogłosił całą serię przedsięwzięć w obrębie krajowej strategii cyfrowej. Zapowiedziano na przykład nakaz koniecznego sprawdzania wieku tych, którzy ze Zjednoczonego Królestwa chcą wchodzić na strony pornograficzne, a ma się to stać do końca tego roku. Jest to długa praca: podobne sprawdzanie rozważano już wtedy, gdy angielski rząd, na czele którego stał wtedy Cameron, zaczął zajmować się kwestią pornografii.

25 listopada 2017 roku na temat pornografii wypowiedział się prezydent Republiki Francuskiej, co też nie uszło uwadze. W szerszym wystąpieniu dotyczącym przemocy

wobec kobiet Macron wystąpił przeciwko swoistej „cichej reklamie” w postaci „najbardziej niegodnych zachowań”. Pornografia łączy stereotypy, przemoc i wirtualność, wywiera wpływ na młode umysły, a sięganie po nią stało się czymś banalnym. Zakorzeniła się ona we francuskich szkołach: jest problemem, którego rodzice i nauczyciele przez długi czas nie chcieli dostrzegać. Biorąc to wszystko pod uwagę francuski prezydent zapowiedział operację uwrażliwiania, ażeby rodzice byli w stanie lepiej rozpoznawać symptomy kontaktu z pornografią, jakie mogłyby wykazywać ich dzieci.

Apele i zapowiadane przedsięwzięcia, które powinny zaangażować operatorów technologicznych, administratorów oraz ministerstwo edukacji czy zdrowia, są niewątpliwie zachęcającą tendencją: lepiej późno niż wcale, byleby tylko była autentyczna wola posuwania się do przodu. Jest to praca niewątpliwie trudna i to z różnych powodów. Należy do nich złożoność, jaką przedstawia internet z jego zasięgiem i globalnością, łatwość dostępu do materiałów pornograficznych (coraz bardziej ze smartfona czy tableta), wpływ błędnych koncepcji wolności czy prawa, niepokojące zagubienie antropologiczne, które przejawia się na różne sposoby, występowanie potężnych interesów ekonomicznych (przeciągająca się niedawna polemika na temat możliwości obniżenia wieku *Digital consent* do 13 lat w Irlandii ma niewątpliwie swoje aspekty ekonomiczne).

Ale jest to praca konieczna. Sama młodzież jest doskonale tego świadoma i pokazuje to: młodzież, która ma zupełnie inne podejście do pornografii od tych, którzy w 2018 roku stali na czele ministerstw, rządów, seminariów, ośrodków badawczych czy szpitali, a którzy prawdopodobnie przeżywali swoją adolescencję w okresie przed internetem czy 3G. Wtedy materiały pornograficzne były o wiele bardziej niszowe, transgresyjne, a zdobycie ich łączyło się z pokazaniem twarzy idąc do kiosku czy kina. Do tego ówczesny materiał nie tak łatwo uzależniał, jak to się dzieje z pornografią *online*.



Również adhortacja *Gaudete et exultate* w odniesieniu do młodzieży uwypukla szczególną i pilną potrzebę (§166-168) „rozeznawania”, aby zrozumieć czy w świecie nieustannego *zapping* (skakania po kanałach) oraz różnorodnych i jednoczesnych scenariuszy wirtualnych, treści, z którymi się konfrontujemy, są winem pochodzącym od Boga czy też kłamstwem „ducha świata”. A to wszystko nie zapominając o pięknej myśli adhortacji: „To, co zostało powiedziane do tej pory, nie oznacza ducha zamkniętego, smutnego, gorzkiego, melancholijnego lub niezwracania na siebie uwagi, braku energii. Święty jest zdolny do życia pełnego radości i poczucia humoru. Nie tracąc realizmu, oświeca innych pozytywnym i pełnym nadziei duchem” (§122).

Konsekwencja w poglądach i zaangażowaniu Kościoła

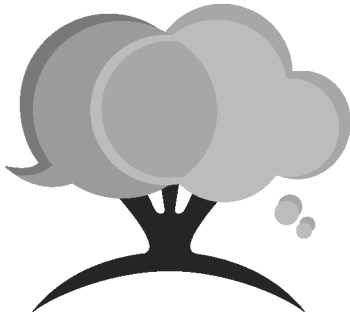
W początku lat 70. XX w. św. Paweł VI wyraził dojmującą wrażliwość w dwóch kwestiach: ewolucji moralnej i seksualnej po ruchach roku 68 i narastającej wrażliwości wobec ochrony przyrody. W ten sposób papież Montini posłużył się pojęciem używanym już od pewnego czasu w środowisku uniwersyteckim. Chodzi tu o pojęcie „ekologia człowieka”, będące pierwotnie wynikiem pełnej uroku serii skrzyżowania nauk o środowisku (biologia, geologia, nauki leśne), o człowieku (antropologia, socjologia) i geografii. W nauczania Pawła VI ekologia człowieka jawi się od początku połączona dokładnie z pornografią. Skoro istnieje ekologia człowieka, to pornografia i jej implikacje stanowią swoiste zanieczyszczenie człowieka. Ewolucja ekologii człowieka w wypowiedziach papieskich jest, owszem, szeroko badana, ale mimo to godny odnotowania jest fakt, że Paweł VI wyraźnie łączył wymiar moralny i bioetyczny z wymiarem środowiskowym. Sposób, w jaki człowiek traktuje samego siebie, odzwierciedla sposób, w jaki traktuje środowisko wpływając na ten sposób; i odwrotnie. Dlatego pornografia może być wskaźnikiem, a dokładniej: poziom akceptowania i pobierania

pornografii oraz poziom korzystania z niej, nasycenia nią w danym społeczeństwie, stanowi jeden ze wskaźników pozwalających ocenić, na ile to społeczeństwo pogubiło się albo zachowało busołą zdrowej antropologii. Bowiem albo wzrasta się z wizją relacyjności przynajmniej częściowo upornograficznionej (tymczasowość, odrzucenie zobowiązania i rodziny, indywidualizm, postrzeganie drugiego człowieka jako przydatnego do mojej przyjemności, jak również zdeformowana wizja seksualności), albo wzrasta się z wizją nastawioną na dobro wspólne i godność człowieka. Dlatego ostatecznie pornografia jest antyspołeczna: jej rezultaty nie ograniczają się do pojedynczego jej użytkownika, ale zawsze mają więcej reperkusji o wymiarze społecznym. Wszystko to przewidział i opisał profetyczny Paweł VI. Tę konsekwentną i integralną wizję odnajdujemy w oczywisty sposób w magisterium papieża Franciszka, np. w paragrafie poświęconym ekologii człowieka i znaczeniu ciała, umieszczonym niczym perła w centrum encykliki *Laudato si'* (§155).

To wszystko pobudza Kościół do odnowionego zaangażowania w denuncjowanie, zapobieganie, informowanie, formowanie, słuchanie, towarzyszenie i uzdrawianie, w poszukiwanie sprzymierzeńców. Świadomość zalewu pornografią (temat czasami trudny do podejmowania) zmusza do pobudzania określonej odpowiedzi duszpasterskiej przez duszpasterzy i świeckich, ze szczególnymi kompetencjami wychowawców i terapeutów oraz ze świadectwem rodzin, a w obecnych czasach również młodzieży.

Przypisy:

¹ Tebaldo Vinciguerra, w latach 2011-2016 w Papieskiej Radzie ds. Sprawiedliwości i Pokoju odpowiadał za kwestie ekologii i rozwoju. Od 2016 roku w Papieskiej Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka.





Dokumenty

Ojciec Święty Franciszek

Dobra polityka służy pokojowi.

Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2019 r.



Dobra polityka służy pokojowi

Ojciec Święty Franciszek

„Pokój temu domowi!”

Jezus posyłając swoich uczniów na misję mówi im: „Gdy do jakiego domu wejdziecie, najpierw mówcie: Pokój temu domowi! Jeśli tam mieszka człowiek godny pokoju, wasz pokój spocznie na nim; jeśli nie, powróci do was” (Łk 10, 5-6).

Przekazanie pokoju znajduje się w centrum misji uczniów Chrystusa. Jest to oferta skierowana do tych wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy mają nadzieję na pokój pośród dramatów i przemocy ludzkiej historii.¹ „Domem”, o którym mówi Jezus jest każda rodzina, każda wspólnota, każdy kraj, każdy kontynent, w swojej wyjątkowości i historii. Jest to przede wszystkim każda osoba, bez żadnego wyjątku czy jakiegokolwiek dyskryminacji. Jest to także nasz „wspólny dom”: planeta, na której umieścił nas Bóg, byśmy na niej zamieszkiwali, a naszym powołaniem jest otoczenie jej troskliwą opieką.

Niech to będzie moje życzenie na początku nowego roku: „Pokój temu domowi!”.

Wyzwanie dobrej polityki

Pokój jest podobny do nadziei, o której mówi poeta Charles Péguy²; jest jak kruchy kwiat, który usiłuje zakwitnąć pośród kamieni przemocy. Wiemy o tym: dążenie do władzy za wszelką cenę prowadzi do nadużyć i niesprawiedliwości. Polityka jest istotnym nośnikiem budowania obywatelstwa i dzieł człowieka, ale kiedy ci, którzy ją pełnią, nie przeżywają jej jako służby dla ludzkiej spo-

lecności, może stać się narzędziem ucisku, marginalizacji, a nawet zniszczenia.

„Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich!” (Mk 9, 35) – mówi Jezus. Jak podkreślił papież, św. Paweł VI: „Poważne traktowanie polityki na jej różnych poziomach – lokalnym, regionalnym, krajowym i światowym – oznacza potwierdzenie obowiązku człowieka, każdego człowieka, by uznał konkretną rzeczywistość i znaczenie wolności wyboru, jaka jest mu ofiarowana po to, by wspólnie z innymi dążył do realizowania dobra miasta, narodu, ludzkości”.³

Istotnie, zadanie i odpowiedzialność polityczna stanowią stałe wyzwanie dla wszystkich, którzy otrzymują mandat, by służyć swojej ojczyźnie, aby chronić jej mieszkańców i działać na rzecz stworzenia warunków dla godnej i sprawiedliwej przyszłości. Polityka, jeśli jest realizowana z podstawowym poszanowaniem dla życia, wolności i godności ludzi, może naprawdę stać się wzniosłą formą miłości.

Miłość i cnoty ludzkie dla polityki służącej prawom człowieka i pokojowi

Papież Benedykt XVI przypomniał, że „każdy chrześcijanin wezwany jest do tej miłości zgodnie ze swoim powołaniem i swoimi możliwościami oddziaływania w *pólis*. [...] Gdy miłość jest pobudką zaangażowania na rzecz dobra wspólnego, ma ono wyższą wartość, niż gdy ma ono tylko świecki i polityczny charakter. [...] Gdy działalność człowieka na ziemi jest inspirowana i wspierana przez miłość, przyczynia się do budowania powszechnego miasta Bożego, do którego dążą dzieje rodziny ludzkiej.” Jest to program, w którym odnaleźć się mogą wszyscy politycy, niezależnie od swojej przynależności kulturowej czy religijnej, pragnący wspólnie pracować dla dobra rodziny ludzkiej, praktykując te cnoty ludzkie, od których uzależnione jest dobre działanie polityczne: sprawiedliwość, równość, wzajemny szacunek, szczerłość, uczciwość, wierność.



W związku z tym zasługują na przypomnienie „Błogosławieństwa polityka”, zaproponowane przez wietnamskiego kardynała François Xavier Nguyen Van Thuana, zmarłego w roku 2002, który był wiernym świadkiem Ewangelii:

Błogosławiony polityk, który dobrze rozumie swoją rolę w świecie.

Błogosławiony polityk, którego postępowanie jest przykładem wiarygodności.

Błogosławiony polityk, który pracuje dla wspólnego dobra, a nie dla własnego interesu.

Błogosławiony polityk, który jest wierny sobie.

Błogosławiony polityk, który trzyma się na rzecz budowania jedności.

Błogosławiony polityk, który dąży do radykalnej zmiany.

Błogosławiony polityk, który potrafi słuchać.

Błogosławiony polityk, który się nie lęka.⁵

Każde odnowienie funkcji elekcyjnych, każdy termin wyborczy, każdy etap życia publicznego jest okazją, by powracać do źródła i punktów odniesienia, które inspirowują sprawiedliwość i prawo. Jesteśmy tego pewni: dobra polityka służy pokojowi; szanuje i krzewi podstawowe prawa człowieka, które są także wzajemnymi obowiązkami, tak aby między obecnymi a przyszłymi pokoleniami nawiązała się więź zaufania i wdzięczności.

Wady polityki

Oprócz cnót, w polityce nie brakuje niestety także i wad, wynikających zarówno z niekompetencji osobistej, jak i z wypaczeń w środowisku politycznym i w instytucjach. Jest oczywiste dla wszystkich, że wady życia politycznego odbierają wiarygodność systemom, w obrębie których jest ona prowadzona, a także autorytetowi, decyzjom i działaniom ludzi, którzy się jej poświęcają. Te wady

osłabiające ideał autentycznej demokracji są hańbą życia publicznego i zagrażają pokojowi społecznemu: korupcja – w jej wielu formach bezprawnego przywłaszczania sobie dóbr publicznych lub instrumentalizacji ludzi –, odmawianie prawa, brak poszanowania reguł wspólnotowych, bezprawne bogacenie się, uzasadnianie władzy siłą lub arbitralnym pretekstem „racji stanu”, skłonność okopywania się przy władzy, ksenofobia i rasizm, zaniechanie troski o Ziemię, nieograniczona eksploatacja zasobów naturalnych ze względu na doraźny zysk, pogarda dla tych, którzy zostali zmuszeni, by udać się na wygnanie.

Dobra polityka krzewi udział młodych i zaufanie do drugiego

Gdy sprawowanie władzy politycznej dąży jedynie do ochrony interesów pewnych uprzywilejowanych jednostek, zagrożona jest przyszłość, a ludzie młodzi mogą odczuwać pokusę nieufności, gdyż są skazani na pozostawanie na marginesie społeczeństwa, bez możliwości uczestniczenia w projekcie dotyczącym przyszłości. Kiedy natomiast polityka przekłada się konkretnie na wspieranie młodych talentów i powołań domagających się spełnienia, pokój szerzy się w sumieniach i na obliczach. Staje się dynamicznym zaufaniem, które pragnie powiedzieć: „ufam tobie i wierzę z tobą” w możliwość współpracy dla dobra wspólnego. Polityka zatem służy pokojowi, jeżeli wyraża się w uznaniu charyzmatów i zdolności każdej osoby. „Czy jest coś piękniejszego niż wyciągnięta dłoń? Bóg chciał, aby dawała ona i brała. Bóg nie chciał, aby zabijała (por. Rdz 4, 1 nn.) lub zadawała ból, ale aby leczyła i pomagała żyć. Obok serca i umysłu dłoń może stać się również narzędziem dialogu”⁶.

Każdy może wnieść swój kamień do budowy wspólnego domu. Autentyczne życie polityczne, które opiera się na prawie i na szczerym dialogu między stronami, odnawia się z przekonania, że każda kobieta, każdy mężczyzna i każde pokolenie zawierają w sobie pewną obietnicę,



która może wyzwolić nowe energie relacyjne, intelektualne, kulturowe i duchowe. Nigdy nie jest łatwo przeżywać takie zaufanie, ponieważ relacje międzyludzkie są złożone. Zwłaszcza w tych czasach żyjemy w klimacie nieufności, który jest zakorzeniony w strachu przed innym lub obcym, w lęku przed utratą własnych korzyści, a przejawia się również niestety na poziomie politycznym poprzez postawy zamknięcia lub nacjonalizmy kwestionujące braterstwo, którego tak bardzo potrzebuje nasz zglobalizowany świat. Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, nasze społeczeństwa potrzebują „budowniczych pokoju”, którzy mogliby być autentycznymi posłańcami i świadkami Boga Ojca, który chce dobra i szczęścia rodziny ludzkiej.

Odrzucmy wojnę i strategię strachu

Sto lat po zakończeniu pierwszej wojny światowej, wspominając ludzi młodych, którzy zginęli w czasie bitew i udreńczoną ludność cywilną, znamy dziś bardziej niż kiedykolwiek straszną naukę wojen bratobójczych, a mianowicie, że pokój nigdy nie może sprowadzać się jedynie do równowagi sił i strachu. Utrzymywanie drugiego w zagrożeniu oznacza sprowadzanie go do stanu przedmiotu i zanegowanie jego godności. Z tego powodu stwierdzamy, że eskalacja zastraszenia, jak również niekontrolowane rozprzestrzenianie broni są sprzeczne z moralnością i poszukiwaniem prawdziwej zgody. Terror wobec osób najbardziej podatnych na zagrożenia przyczynia się do wygnania całych grup ludności w poszukiwaniu ziemi pokoju. Bezzasadne są wypowiedzi polityczne, które próbują oskarżać migrantów o wszelkie zło i pozbawiać ubogich nadziei. Należy natomiast podkreślić, że pokój opiera się na szacunku dla każdej osoby, niezależnie od tego, jakie byłyby jej dzieje, na poszanowaniu prawa i dobra wspólnego, świata stworzonego, który został nam powierzony i bogactwa moralnego, przekazanego nam przez minione pokolenia.

Nasza myśl kieruje się ponadto w szczególności ku dzieciom żyjącym na terenach aktualnych konfliktów oraz ku tym wszystkim, którzy angażują się, aby chronić ich życie i prawa. Jedno dziecko na sześć w świecie jest dotknięte przemocą wojny i jej następstwami, o ile samo nie jest zaciągnięte przez uzbrojone grupy, aby stać się żołnierzem lub zakładnikiem. Świadczenie tych, którzy działają na rzecz obrony godności i szacunku dzieci, jest niezwykle cenne dla przyszłości ludzkości.

Wspaniały projekt pokoju

Niedawno obchodziliśmy siedemdziesiątą rocznicę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przyjętej w następstwie drugiej wojny światowej. Przypomnijmy w tym względzie obserwację papieża św. Jana XXIII: „Kiedy w istotach ludzkich zaczyna pojawiać się świadomość swoich praw, to w tej świadomości nie może nie rodzić się dostrzeżenie swoich obowiązków. Posiadanie praw wiąże się z obowiązkiem wprowadzania ich w życie, ponieważ są one wyrazem osobistej godności człowieka. A posiadanie praw wiąże się także z ich uznaniem i szacunkiem ze strony innych osób”⁷.

Pokój jest bowiem rezultatem wspaniałego projektu politycznego, opartego na wzajemnej odpowiedzialności i współzależności istot ludzkich. Ale jest także wyzwaniem, które każdego dnia domaga się akceptacji. Pokój jest nawróceniem serca i duszy, i łatwo można rozpoznać trzy nierozzerwalne wymiary tego pokoju wewnętrznego i wspólnotowego:

- pokój z samym sobą, odrzucając bezkompromisowość, gniew i zniecierpliwienie, a – zgodnie z zaleceniami św. Franciszka Salezego – stosując „trochę słodczy wobec siebie, aby dać trochę słodczy innym”;
- pokój z innym: członkiem rodziny, przyjacielem, obcym, ubogim, cierpiącym...; ośmielając się spotkać i wysłuchać przesłania, które ze sobą niesie.
- pokój ze światem stworzonym, odkrywając wspania-



łość Bożego daru oraz część odpowiedzialności, jaka spada na każdego z nas, jako mieszkańców świata, obywateli i twórców przyszłości.

Polityka pokoju, dobrze znająca ludzkie słabości i przyznająca się do nich, może zawsze czerpać z ducha hymnu Magnificat, który Maryja, Matka Chrystusa Zbawiciela i Królowa Pokoju śpiewa w imieniu wszystkich ludzi: „Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie nad tymi, którzy się Go boją. Okazał moc swego ramienia, rozproszył pysznących się zamysłami serc swoich. Strącił władców z tronu, a wywyższył pokornych [...] pomny na swe miłosierdzie, jak obiecał naszym ojcom, Abrahamowi i jego potomstwu na wieki” (Łk 1, 50-55).

Franciszek

Watykan, 8 grudnia 2018 roku

Przypisy:

¹ Por. Łk 2,14: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom Jego upodobania”.

² Por. *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris 1986.

³ List apost. *Octogesima adveniens* (14 maja 1971), 46.

⁴ Enc. *Caritas in veritate* (29 czerwca 2009), 7.

⁵ Por. Przemówienie na wystawie-kongresie „Civitas” w Padwie: „30dni”, n. 5/2002.

⁶ BENEDYKT XVI, Przemówienie do władz Beninu, Kotonu, 19 września 2011; w: *L'Osservatore Romano*, ed. pl. n. 1 (339)/2012, s. 13.

⁷ Enc. *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), 24.



Recenzje

Ks. Bogusław Drożdż

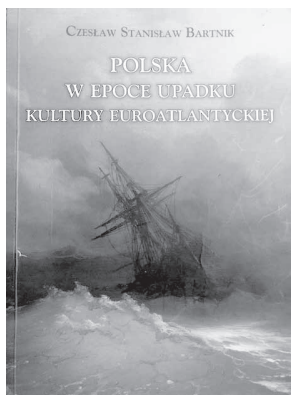
Czesława S. Bartnika *Polska w epoce upadku
kultury euroatlantyckiej*



Czesław Stanisław Bartnik

Polska w epoce upadku kultury euroatlantyckiej

Lublin 2018 ss. 282



Osoba ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika bardzo dobrze jest znana katolickiemu środowisku naukowemu. Ilość opublikowanych książek jego autorstwa jest zaskakująco wielka, a jednocześnie imponująca co jakości przedstawianego w nich wykładu. W 2018 r. Prof. Bartnik opublikował książkę pt. *Polska w epoce upadku kultury euroatlantyckiej*. Pozycja ta wydana w Lublinie przez wydawnictwo „Standruk”,

ukazała się jako tom LXXI serii „Dzieła zebrane”. Książka liczy 282 strony.

Prezentowana książka składa się zasadniczo z dwóch części. Pierwsza zawiera następujące tematyczne rozważania zatytułowane: *Ku rozwadze myśli polskiej*, *„Czarne” myśli i słowa*, *Zło nienawiści politycznej*, *Pytanie Chrystusa do Polski*, *Apolloniści i bakchanci*, *Konieczność reformy UE*, *Jak totalna opozycja chce ateizować Polskę*, *Alternatywny „stan wojenny” w Polsce*, *„Zły zgrzyta zębami i z zazdrości sinieje”*, *Polsko, lecieliśmy dla Ciebie!*, *Błędna koncepcja człowieka w liberalizmie*, *Dziejowe poslanictwo Polski*, *Polityka za pomocą kłamstw i oszczerstw*, *Kto podsycą agresję*, *„I nie wódz nas na pokuszenie”*. *Hybrydy dyplomatyczno-polityczne*, *Kiedy zdrową naukę odrzuca*, *Wiara i niewiara*, *Współczesne zagrożenie Eucharystii*, *Cztery współczesne Bestie*, *Istnienie osobowe*, *Moje wejście w świat myśli chrześcijańskiej przez apologię*, *O Europie teologicznie*, *Pieśń historii*, *Pedagog piszący „ikonę”*, *Zderzenie dwóch profilów kleryka w dobie sobo-*

rowej, Ks. Bogumił Efnier – *spełnianie się w charyzmacie eklezjalnym i duchowościowym, Dlaczego atakowana jest „dobra zmiana”, Beatyfikacja a kanonizacja*. Tę część kończy jeszcze rozważanie ks. J. K. Miczyńskiego na temat głównych rysów polskiej duchowości, które pośród interesujących spostrzeżeń odwołuje się również do myśli ks. Bartnika, zaczerpniętych z jego naukowego dorobku.

Część druga książki to apendykсы, które zajmują strony od 225 do 262. Znajdują się tutaj wiersze następujących autorów: Ireny Iwańczyk (tytuły wierszy: *Odejdźcie, Wolność, Kapłan, Świat*); Katarzyny Iwańczyk (*Przemijanie*); Mirosława Leszka Iwańczyka (*Widzialna ciemność, Kto pierwszy, Kompozycje dziejów, Globalna przyszłość*); Julii Rodzik (*Trzy Krzyże*); Ryszarda Piaseckiego (*Brat czasu, Mickiewicza czterdzieści i cztery, Drogi poznania i ważne wskazania, Modlitwa Wołyńska*); ks. Pawła Słonopasa (*Spojrzenie Matki, Byśmy byli dobrzy*); Marii Gmyz (*W mym ojczystym kraju*); ks. Franciszka Greli (*Ksiądz profesor Bartnik*); Tadeusza Radomyskiego (*Najpiękniejszej Matce, W polskim Betlejemie*).

Po wspomnianych utworach literackich omawiana książka zawiera recenzję wydawniczą pracy prof. dra hab. Stanisława Wójcika pt. *Polskie drogi personalizmu społeczno-politycznego* (Lublin 2017, ss. 15), napisaną przez prof. Bartnika w listopadzie 2017 r. Po niej odnajdujemy *Apel do Polaków mieszkających w Ojczyźnie i wśród narodów świata oraz do wszystkich ludzi dobrej woli w Polsce w sprawie uznania królowania Jezusa Chrystusa*.

W końcowej części apendykсу autor książki zamieścił w pierwszej kolejności sześć listów (do przyjaciela Michała, do Pana Doktora Pawła, do Piotra, do Pana Ryszarda, do Arcybiskupa Józefa, do Biskupa Jana), później *List od Ruchu Obrony Rzeczypospolitej*, a potem jeszcze *List do Arcybiskupa Wacława* oraz *Podziękowanie dla ks. dr. Waldemara Faca*.

Całość publikacji dopełniają wykazy ważniejszych publikacji autora (s. 262-267), pracę o autorze (268-276) oraz indeks osobowy.



Odnotujemy jeszcze, że pierwszą stroną okładki ozdabia reprodukcja obrazu *Okręt na sztormowym morzu* (Ivan Aivazovsky), a ostatnią stroną książki zamyka całostrońnicowy biogram Czesława Stanisława Bartnika. Nadto na wklejce znajduje się dedykacja: „Najprawdziwszej, najlepszej i najpiękniejszej Polsce, Mojej Matczyźnie i Ojczyźnie, na Tysiąclecie wybijania się na Państwo Boże i na wolność od ponad 1052 lat, zawsze duchowo wolnej, wiernej Chrystusowi, Jego Matce i niezłomnej, również dziś przeżywającej ataki ze strony euroatlantyckiej dekadencji” (s. 1).

Dlaczego taki tytuł książki i co ks. Cz. Bartnik pragnie poprzez jej wydanie osiągnąć, chyba najlepiej ukazują jego własne słowa: „Wbrew sceptykom i złośliwcom naród polski ma wiele w sobie z narodu wybranego i szczególnego związku z Wiecznym Rzymem. Toteż myślenie i pisanie o Polsce i przeżywanie Polski, Ojczyzny, ma zawsze jakiś aspekt religijny, jest teologią o Polsce, teologią Polski. I Polacy mają dosyć silny zmysł religijny i sakralny i związane z tym wielkie wycucie cudu osoby, Bytu Osobowego, Boskiego i ludzkiego, i realizują zdecydowany personalizm działania i życia, no i myśl transcendującą doczesność. Toteż i uczony, który odrzuca teologię historii i w ogóle ujmowanie wszelkiej rzeczywistości w świetle Osoby Boga i osoby ludzkiej, czyli człowieka jako bytu osobowego, nie jest naukowcem w pełni prawdziwym” (s. 15).

I jeszcze kolejne pytania: dlaczego warto sięgnąć po tę pozycję wydawniczą? Co w niej takiego jest, że czyta się ją z fascynacją, a przecież nie jest napisana łatwym językiem?

Jest prawda, że z niektórymi stwierdzeniami czytelnik może się nie zgodzić. Jeśli już, to i tak nie przejdzie względem nich obojętnie. Sposób ich podania sprawia, że trzeba się z nimi zmierzyć i „uruchościć” – o co też zabiega autor – własne, oby twórczo-krytyczne myślenie! Przytoczmy jeden fragment tekstu, który owe myślenie naprawdę uruchamia. Autor pisze: „Wydaje się, że wszyscy politycy i ludzie władzy państwowej powinni rozumieć, że w Polsce, nawet w dobie sekularyzmu, nie może

mieć miejsca pełna, twórcza i trwała współpraca na arenie państwowej między partią społeczno-polityczną, którą wybiera i preferuje w normalnych warunkach naród, a partiami, które bazują na jakichś obcych ideologiach, zwłaszcza na publicznym ateizmie, za którym idzie także odrzucenie Dekalogu i Kościoła oraz polskiej tradycji i kultury, choćby niektóre z tych partii czy niektóre jednostki przyjmowały wiarę «prywatnie», co pozbawia naród duszy. Historia dowiodła, że ateizm, choćby nie osobisty, ale tylko publiczny, przybiera szybko charakter wojujący i prowadzi nieuchronnie do zniszczenia życia duchowego, moralnego, socjalnego i państwowego, a w dalszym efekcie i ekonomicznego, bo wszystko toczy jak rak strukturalne zakłamanie. Współpraca w takich przypadkach może mieć miejsce tylko na pewnych wąskich odcinkach życia publicznego lub w sytuacji jakiegoś przymusu, ale wtedy na całym obszarze państwa rodzi nieustanne i zwykle bolesne konflikty wewnętrzne, a niekiedy i zewnętrzne, i pozbawia dane państwo i społeczeństwo tożsamości, pełnego życia i duszy, co możemy zauważyć choćby nie tylko np. w Chinach, lecz także w krajach do niedawna katolickich, jak Francja czy Hiszpania” (s. 73).

Sięgając po książkę ks. prof. Cz. Bartnika czytelnik z pewnością się nie zawiedzie. Łatwo dostrzeże, że czytane teksty inspirują. Doświadczyć można jakby otwarcia nie tylko umysłu, ale i serca. Umysłu – dzięki przejmującej diagnozie tego wszystkiego, co dotyczy Polaków i Polski jako całości. Również serca – bowiem wzbudza się w nim rzeczywiście wrażliwość, jeśli nie wprost miłość do Ojczyzny przez wdzięczność Bogu za jego opiekę, jak i miłość do Boga przez doświadczane wybraństwo Narodu!

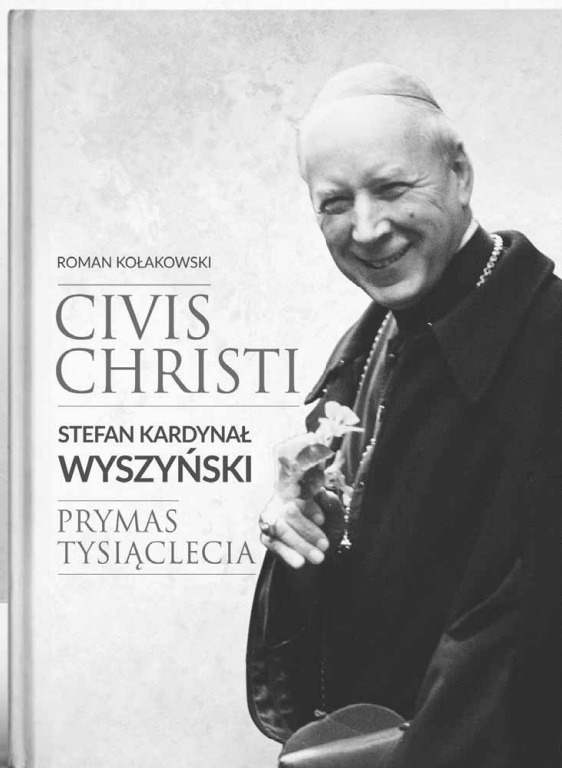
**Ks. dr hab. Bogusław Drożdż,
prof. PWT we Wrocławiu.**

CIVIS CHRISTI



STEFAN KARDYNAŁ WYSZYŃSKI

Muzyczna opowieść o życiu
i kapłańskiej postudze
Stefana Kardynała Wyszyńskiego



www.iwpax.pl





VARIA

o. Robert Wołyńiec

Pionierska działalność franciszkanów
w Kołobrzegu po II wojnie światowej



Pionierska działalność franciszkanów w Kołobrzegu po II wojnie światowej

o. Robert Wołyniec¹

Opisując problematykę życia franciszkanów w powojennym Kołobrzegu trzeba wspomnieć o kilku konstytutywnych aspektach. Pierwszym z nich jest praca duszpasterska podejmowana przez zakonników nie tylko w mieście, lecz także w całym powiecie kołobrzeskim. Wiązała się ona nierozdzielnie z koniecznością rewitalizacji zrujnowanych kościołów i doprowadzenia ich do potrzeb kultu Bożego. Na szczególną uwagę zasługują wysiłki związane z przejęciem i stopniową odbudową kołobrzesckiej katedry. Racja uzasadniająca pionierskość działań podejmowanych przez zakonników tkwi w ich przybyciu z centralnych i południowych części Polski na całkowicie nowe i nieznane im dotychczas tereny poniemieckie, na których do niedawna dominował protestantyzm. Procesy adaptacyjne nie ograniczały się do działań osadniczych, ale przede wszystkim ukierunkowane były na pozyskanie przychylności napływającej zewsząd ludności, a także na zapewnienie elementarnych warunków socjalnych. To wszystko ukazuje heroiczną postawę franciszkanów, którzy nie pozwolili się zniechęcić licznymi przeciwnościami, lecz odnaleźli się w niełatwych warunkach, nierzadko w oddaleniu od wspólnoty, która jest elementem ich tożsamości zakonnej. Trzeba także nadmienić o nieprzychylniej postawie władz państwowych, piętrzących trudności w funkcjonowaniu duszpasterstwa parafialnego i prac renowacyjnych w przejętych świątyniach.

Franciszkanie trwale wpisali się w powojenną historię Kołobrzegu, stając się pionierami w budowaniu struktur Kościoła w tym mieście. Ich przybycie na Ziemię Odzyskane w 1945 r. było wyrazem zakonnego posłuszeństwa i kapłańskiej gorliwości. Na miarę swych możliwości starali się zaspokoić duchowe potrzeby polskiej ludności przybywającej na Ziemię Zachodnie. Władze państwowe, zainteresowane sprawnym zasiedlaniem Ziemi Odzyskanych, zwróciły się do Urzędu Prowincjalnego Ojców Franciszkanów w Niepokalanowie z prośbą „o wzmoczenie akcji organizacyjnej i obsadę możliwie największej ilości parafii na Ziemiach Odzyskanych”², napływająca zewsząd ludność uzależniała bowiem osiedlenie się w danej miejscowości od istnienia funkcjonującego kościoła oraz obecności kapłana rzymskokatolickiego. Był to niewątpliwie czynnik stabilizacyjny, na którym bardzo zależało władzom państwowym. O. Maurycy Madzurek, prowincjał Prowincji Warszawskiej Matki Bożej Niepokalanej rezydujący w Niepokalanowie w odpowiedzi na wspomnianą prośbę niezwłocznie wysłał jedenastu młodych, pełnych gorliwości ojców, na Prusy Wschodnie oraz jedenastu ojców³ na Ziemię Zachodnie. Oprócz Kołobrzegu objęli takie parafie jak: Bledzew, Lębork, Ustka, Sławno, Darłowo, Koszalin, Szczecin-Dąbie, Gryfino⁴. Każdy zakonnik zaopatrzony był w paramenty liturgiczne, których próżno by szukać w zniszczonych, a przede wszystkim poprotestanckich kościołach. Przybywanie kapłanów katolickich do danej miejscowości było procesem całkowicie spontanicznym, gdyż z tego okresu nie ma żadnych konkretnych ustaleń episkopatu dla Ziemi Odzyskanych⁵. Proces osadniczy przybywających franciszkanów nie odbywał się według jakichkolwiek jasno określonych przez władze kościelne czy zakonne wytycznych, lecz według osobistych decyzji duchownych. Stanowisko Kościoła pojawiło się dopiero kilka miesięcy później, 5 grudnia 1945 r., kiedy to prymas Polski, kard. August Hlond, wystosował apel do przełożonych zakonnych, zgromadzonych na Jasnej Górze, o pomoc pasterską na Ziemiach Zachodnich i Północnych⁶.



Pierwszy franciszkanin

Pierwszy franciszkanin, o. Polikarp Maciejowski, dotarł do Kołobrzegu najprawdopodobniej w sierpniu 1945 r.⁷ Młody, 30-letni zakonnik, z zaledwie 4-letnim doświadczeniem kapłaństwa zastał w Kołobrzegu ciężkie warunki⁸, nic więc dziwnego, że po przyjeździe, przechadzając się wśród ruin miasta długo rozważał decyzję o pozostaniu w tym miejscu. Jak podają zapiski, Kołobrzeg liczył wówczas zaledwie ok. 500 mieszkańców⁹. Widok doszczętnie zrujnowanych kościołów nie napawał entuzjazmem. Zniszczona 5-nawowa kolegiata podzielała los leżących w gruzach protestanckich kościołów św. Mikołaja i św. Jerzego (ze szpitalem) oraz katolickiego kościoła św. Marcina. Ocalał jedynie kościół protestancki, znany przed wojną jako „Nonenkirche”¹⁰, bowiem ul. Katedralna zwała się Nonenstrasse. Przy kościele znajdował się budynek, w części służący pastorom emerytom, a w części diakoniom, obsługującym protestancki kościół garnizonowy¹¹. O. Polikarp zamieszkał w ich domu, obejmując ten najmniej zniszczony¹², nieduży kościółek w pobliżu katedry. Znalazły się tym samym warunki do założenia parafii w centrum miasta. Co ciekawe, pierwsze dokumenty przywołują parafię Niepokalanego Poczęcia NMP a nie św. Marcina¹³. Można zatem przypuszczać, że o. Polikarp nie wiedział o istnieniu przedwojennej parafii katolickiej św. Marcina w Kołobrzegu. Oficjalnie otrzymał wkrótce od władz lokalnych świątynię z leżącymi nieopodal zabudowaniami¹⁴. Pierwszy burmistrz Kołobrzegu, inż. Stefan Lipicki wspomina, że „pierwsze nabożeństwo odbyło się w połowie lipca przed kościołem na wolnym powietrzu. Wierni siedzieli na rozstawionych krzesłach i ławkach. W nabożeństwie tym wziął udział minister Matuszewski”¹⁵. To spostrzeżenie może przemawiać za tym, że o. Polikarp przybył do Kołobrzegu już w lipcu, a nie jak twierdzi zapis kronikarski - w sierpniu 1945 r.¹⁶. Inna notatka podaje, że o. Polikarp głosił kazanie na św. Antoniego (13 czerwca) i po tym odpuście mógł wyjechać na zachód.

Pierwszy franciszkanin, pełen energii, czym prędzej zabrał się za organizację duszpasterstwa i za przygotowania do uroczystości poświęcenia kościoła. Nowi mieszkańcy Kołobrzegu chętnie pomogli mu w uporządkowaniu kościoła, naprawie ubytków i wyposażeniu wnętrza. Wierni włączali się w życie parafialne, troszczyli się o potrzeby kościoła i zapewniali utrzymanie¹⁷. W międzyczasie w ruinach kołobrzeskich kościołów franciszkanin znalazł główny ołtarz z figurą Niepokalanego Poczęcia oraz dzwon zburzonego katolickiego kościoła św. Marcina. Z pomocą diakonisek przyniósł cenne znaleziska do funkcjonującego kościoła. Obecność ówczesnego ministra spraw wewnętrznych, p. Matuszewskiego na Mszy św. podczas poświęcenia kościoła pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP 12 sierpnia 1945 r.¹⁸ może świadczyć o randze tego wydarzenia. Także we wspomnieniach Władysława Ciesielskiego, pełnomocnika rządu na Obwód Kołobrzeski, otwarcie pierwszego katolickiego kościoła nazwane jest „bardzo ważnym wydarzeniem w mieście”¹⁹.

Kołobrzeg zdobyty przez wojska sprzymierzone 18 marca 1945 r., po dwutygodniowej walce, budził się do nowego życia. Przybywali tu Polacy ze wszystkich stron: przeważnie młodzi ludzie z Kujaw, spod Warszawy, z Lubelszczyzny, repatrianci zza Bugu. Jak przekazują kroniki klasztorne „oderwanie się od najbliższych, pewien dobrobyt, otoczenie i atmosfera powojenna przyczyniły się do szerzenia się pijactwa i rozpusty. Szabrownicy szukali tu łatwego zysku, inni w poszukiwaniu pracy i chleba osiedlali się mimo płonących jeszcze domów, rabusiów i strzelaniny. Inż. Stefan Lipicki, powojenny burmistrz Kołobrzegu, mianowany 30 kwietnia 1945 r., oprócz wspomnianych szabrowników wśród największych trudności wymienia także: brak żywności, brak wody do picia, brak prądu, pożary oraz stan sanitarny miasta²⁰. „Obok wzorowych katolików Kołobrzeg zamieszkiwali także ludzie zmateralizowani, żądni zysku, mało żłyci z Kościołem i niekřepujący się Bożymi nakazami”²¹.



O. Polikarp nie ograniczał się w swojej pracy duszpasterskiej wyłącznie do Kołobrzegu. Podczas zaledwie rocznego pobytu w tym mieście zdołał poświęcić 8 okolicznych kościołów: w Korzystnie, Gościnie, Ustroniu Morskim, Niemierzu, Czerninie, Charzynie, Dygowie i Wrzosowie²². Kościoły poprotestanckie stawały się świątyniami filialnymi parafii św. Marcina w Kołobrzegu. Przy rozległym terenie pracy pierwszemu proboszczowi doskwierał brak środków lokomocji. Na nabożeństwa czy wezwania do chorych udawał się przeważnie za pomocą furmanek a niekiedy koleją. Zorganizowane napady stwarzały wówczas spore niebezpieczeństwo. „Po napadzie na plebanię pierwszy proboszcz otrzymał pozwolenie na posiadanie broni. Okazała się być potrzebna, gdy jechał do Niemierza odprawić pasterkę”²³. Wszystkie wyzwania o. Polikarp musiał podejmować samodzielnie ze względu na brak wikariusza. Dopiero jego następcy mogli cieszyć się pomocą duszpasterską drugiego kapłana.

Kolejni duszpasterze

Zaledwie rok po przybyciu o. Polikarpa nastąpiła zmiana na stanowisku proboszcza. Nowy duszpasterz, o. Stefan Leitholz, przybył do Kołobrzegu ze Skarżyska 10 października 1946 r.²⁴ O. Stefan został zapamiętany jako młody, energiczny, przedsiębiorczy, rozmowny i powszechnie lubiany kapłan. Organizował loterie i inne imprezy z przeznaczeniem na cele religijne. Za jego bytności uruchomiony został kościół przy ul. Szczecińskiej²⁵, dokonano poświęcenia organów 21 grudnia 1947 r. a także pomalowano kościół parafialny w październiku 1948 r.²⁶ Ważnym wydarzeniem było także bierzmowanie, którego udzielił dla 1100 osób ks. Edmund Nowicki, administrator Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Pilskiej. Miało to miejsce 6 maja 1948 r. O ważności tego wydarzenia świadczą zapiski ogłoszeń parafialnych: „Domy, któredy będzie przechodzić Jego Ekscelencja proszę udekorować girlandami, zielenią i flagami. Niech nie

zabraknie w tym dniu nikogo, kto w Boga wierzy! Niech każdy spełni swój obowiązek katolika i Polaka!"²⁷ W tym czasie życie w Kołobrzegu powoli się normalizowało, liczba ludności zwiększała się z każdym dniem, a zniszczone miasto osiągnęło liczbę 8000 mieszkańców²⁸. Dla sprostania zwiększającym się potrzebom duszpasterskim jesienią 1947 r. o. Stefan otrzymał wsparcie w osobie wikariusza. O. Julian Kruczek rozpoczął wówczas pracę jako prefekt w szkole ogólnokształcącej. W Kołobrzegu pracował do 1951 r.²⁹

Trzeci proboszcz, o. Alfons Neumann podczas swojej trzyletniej obecności (1950-1953) zatroszczył się o ogrzewanie w kościele przy katedrze, zadbał też o kościół filialny w Charzynie, w którym nastąpiło malowanie i zakupiono do niego figurę Serca Jezusowego i obraz Matki Bożej Częstochowskiej³⁰. Zakupiony przez o. Alfonsa samochód ułatwiał sprawną obsługę oddalonych kościołów filialnych.

Czwarty proboszcz parafii św. Marcina, o. Szymon Grodzki (1953-1959) na kartach kroniki³¹ odzwierciedlił obraz religijny parafii. Na uwagę zasługuje coraz większa identyfikacja z Kościołem czy też pragnienie manifestowania postaw religijnych poprzez budowanie niemal w każdej wiosce krzyża przydrożnego bądź kapliczki. Napływające ofiary ze strony parafian umożliwiały zakup znacznej ilości szat i przyborów liturgicznych, nie brakło jednakże kapłańskich trosk. O. Alfons ubolewał nad istnieniem około 200 małżeństw niesakramentalnych na terenie parafii, dostrzegał liczne zaniedbania wojenne, brak wiedzy religijnej, materializm parafian. Znaczna liczba rodzin niewierzących, obojętnych, a nawet wrogo usposobionych do Kościoła i kapłana sprawiała, że coroczna wizyta duszpasterska, zwana „kolędą”, była przez o. proboszcza Szymona Grodzkiego nazwana „jednym z najbardziej przykrych zajęć na terenie parafii”³². Praca o. Grodzkiego została doceniona przez ks. bpa Wilhelma Plutę, który 17 listopada 1958 r. mianował go dziekanem dekanatu Świdwin³³.



Posługa duszpasterska franciszkanów powoli stabilizowała się w połowie lat 50. na skutek zwiększenia składu personalnego. Od 1954 r. proboszcz mógł liczyć na pomoc dwóch wikariuszy. W lutym 1954 r. do Kołobrzegu przybył o. Piotr Mielczarek, duszpasterz dzieci i młodzieży, a w maju 1954 r. o. Edmund Grała³⁴. Dzięki ich obecności w kościołach filialnych mogły być odprawiane msze św. regularnie w każdą niedzielę. W 1958 r. parafia kołobrzaska wzbogaciła się o neoprezbiterów: o. Seweryna Parafińskiego i o. Marcelego Badeńskiego³⁵, którzy już w pierwszych miesiącach pobytu zorganizowali jasełka w kościele św. Krzyża³⁶.

W związku z przygotowaniem do jubileuszu 1000-lecia chrztu Polski, na polecenie ks. prymasa i kurii biskupiej, w parafii kołobrzskiej odbyły się misje święte od 5 do 13 września 1959 r. Prowadzili je oo. redemptoryści ze Szczecinka. Każdego dnia w naukach misyjnych uczestniczyło około 4.000 parafian, 7.000 osób skorzystało ze spowiedzi. Zwieńczeniem misji było poświęcenie i postawienie krzyża misyjnego podczas procesji z kościoła parafialnego do prezbiterium kolegiaty. Misje zaowocowały kościelnymi ślubami kilkunastu par³⁷.

Piąty proboszcz parafii, o. Piotr Mielczarek, przybył do parafii 26 września 1959 r. z Elbląga. Poznał już wcześniej Kołobrzeg, gdy przebywał tam jako wikariusz parafii od 11 lutego 1954 do 8 marca 1957 r.³⁸ 8 marca 1960 r. został powiatowym wizytatorem nauki religii w szkołach podstawowych i średnich³⁹. 1 grudnia 1960 r. po utworzeniu dekanatu kołobrzskiego, powierzono mu urząd dziekana⁴⁰. Ks. bp Jerzy Stroba, odwiedzając Kołobrzeg w dniach 11-13 czerwca 1960 r. pozytywnie ocenił pracę duszpasterską franciszkanów. „W czasie wizytacji stwierdziliśmy gorliwą pracę ks. proboszcza i jego współpracowników, zapał w podnoszeniu życia religijnego. W wyniku wizytacji również stwierdzono, że zmiana na stanowisku proboszcza dodatnio wpłynęła na pracę duszpastersko-katechetyczną, jak również na administracyjną. W dziale katechizacji prace rozwinięto, zaplanowano lepszy kon-

takt z rodzicami oraz zorganizowano lekcje religii dla młodzieży pozaszkolnej. W ostatnim czasie wiele zrobiono w dziale administracyjnym i gospodarczym, szczególnie w zabezpieczeniu i uporządkowaniu prezbiterium katedry i kościołów filialnych. Podkreślić trzeba również gorliwość ks. proboszcza w sprawianiu systematycznym naczyń i paramentów liturgicznych dla kościoła parafialnego i filialnych dotychczas bardzo słabo zaopatrzonych⁴¹. Podczas bierzmowania ks. bp Jerzy Stroba razem z ks. bp. Ignacym Jeżem udzielili sakramentu bierzmowania 1036 osobom⁴². Podobnie po wizytacji prowincjałskiej przeprowadzonej przez o. prowincjała Tytusa Strzelewicza wyrażone zostało uznanie wobec ofiarnej posługi franciszkanów: „olbrzymi teren i zakres prac wymaga od wszystkich najwyższego nakładu sił (...) Pewną praktyczną autonomię posiadają ojcowie zamieszkali osobno, ale okupioną skromniejszymi warunkami materialnymi oraz pracą fizyczną przy swoich kościołach. U wszystkich jednak zakonników zauważa się entuzjazm i ochotę do pracy”⁴³.

Szczególnym wydarzeniem było Nawiedzenie Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w lutym 1962 r. Franciszkanie dołożyli starań, by ta akcja duszpasterska była jak najlepiej przygotowana i przeżyta. Na wszelki sposób starali się zmobilizować parafian do wzięcia udziału w uroczystości. Wykorzystywali do tego celu wizytę kolędową rodzin, ogłoszenia duszpasterskie, list pasterski, kazania. Nawiedzenie poprzedzone było triduum przygotowawczym, podczas którego nauki w każdym kościele głosiło dwóch ojców⁴⁴. Wydarzenie to wpłynęło na pogłębienie religijności parafian, uczestniczyło w nim bardzo wiele osób. Także podczas nocnych adoracji kościoł parafialny był wypełniony po brzegi. Konkretnymi owocami była obecność 10.000 parafian oraz wielkie nawrócenia. W wielu domach znalazły się wizerunki Matki Bożej Częstochowskiej, rodziny podjęły postanowienie systematycznego odmawiania „dziesiątka” różańca wraz z najbliższymi, a 12 par zdecydowało się zawrzeć sakramentalny związek



małżeński, nastąpiła widoczna poprawa frekwencji na lekcjach religii⁴⁵.

Wizytacja dziekańska z 25 września 1962 r. dostrzegła zarówno rozliczne trudności duszpasterzy, jak również starania franciszkanów: „parafia trudna do prowadzenia ze względu na wczasy i ciągle zmieniający się element ludzki (wojsko) oraz na znaczny procent rozbitych małżeństw i konkubinatów. Dzięki jednak wysiłkowi miejscowych duszpasterzy poziom życia religijnego w parafii wzrasta”⁴⁶.

Odbudowa kolegiaty

Nie lada wyzwaniem dla franciszkanów była troska o stan katedry. Długi okres walk o Kołobrzeg, a zwłaszcza pamiętny dzień 18 marca 1945 r. pozostawił i na niej swoje piętno. Potężna, wysoka wieża stała się celem ostrzałów armatnich. Spłonęły dachy, runęły olbrzymie sklepienia, spore ubytki były także w murach zewnętrznych, filary znacznie wychyliły się od pionu, uległ zniszczeniu i wypaleniu prawie cały wystrój wnętrza, ambona, organy, dzwony. Nad gruzowiskiem obumarłego miasta wznosił się jedynie kikut wieży, mocno zniszczony, o spękanych murach, bez zwieńczających ją hełmów⁴⁷. Z wypalonego i zniszczonego wnętrza udało się uratować zaledwie niektóre zabytki, m.in. chrzcielnicę, świecznik zwany koroną Schliefenów, stalle, kilka obrazów i tryptyki. Na wstępne prace zabezpieczające przy ruinach kolegiata musiała jednak nieco poczeekać. Wykonano je dopiero w latach 1946-48. Uzupełniono wówczas sklepienie w prezbiterium oraz zrekonstruowano dach, który przykryto dachówką. Szczyt wschodni pomiędzy prezbiterium i nawą wypełniono deskami, a zwalony narożnik południowo-zachodni skrajnej nawy południowej wymurowano do wysokości ok. 2 metrów. Zamurowano okna oraz drzwi, a wypalony korpus wieżowy przykryto prowizorycznym dachem z drewna i papy⁴⁸.

Kolegiata – w części stanowiącej prezbiterium – formalnie została przekazana parafii kołobrzeszkiej dopiero

20 sierpnia 1957 r.⁴⁹ Wtedy też o. proboszcz Szymon Grodzki, za namową o. Aleksandra Żuchowskiego, przystąpił do odbudowy prezbiterium. Inwestycja pochłonęła około 200 000 zł⁵⁰. Odbudowane prezbiterium zostało poświęcone 20 czerwca 1958 r. przez wikariusza kapitulnego gorzowskiego ks. prałata Józefa Michalskiego. Nawy i wieża były własnością państwa i zamienione zostały na Muzeum Oręża Polskiego⁵¹.

Prezbiterium to zaledwie część kolegiaty. Franciszkanie zabiegali o pozwolenie na rozpoczęcie i prowadzenie odbudowy całej świątyni. Na potwierdzenie swoich starań przytaczali racje historyczne, prestiżowe i urbanistyczne. Pomocy szukali interweniując w Urzędzie do Spraw Wyznań w Warszawie, w Ministerstwie Kultury i Sztuki oraz u ks. prymasa⁵². Sprawą odbudowy kołobrzesckiej kolegiaty franciszkanie chcieli zainteresować episkopat Polski w związku z planowanymi obchodami polskiego Millenium. Chcieli także pozyskać przychyłność Polonii amerykańskiej.

Duszpasterze kołobrzescy zmagali się z problemem braku wystarczającej przestrzeni sakralnej. Zarówno kościół parafialny jak i niedawno odnowiony kościół filialny pw. Św. Krzyża były niewielkich rozmiarów. Nie mogąc w dalszym ciągu uzyskać pozwolenia na odbudowę kolegiaty o. proboszcz Piotr Mielczarek wystąpił do kurii biskupiej w Gorzowie Wielkopolskim z wnioskiem o pozwolenie na budowę nowego kościoła parafialnego w Kołobrzegu. Jego lokalizację można było zaplanować na miejscu dawnego kościoła parafialnego św. Marcina, na placu kościelnym przy ul. Zwycięzców i Źródlanej⁵³.

Duszpasterstwo w kościołach filialnych

Terytorium kołobrzesckiej parafii było niezwykle rozległe. Na jej terenie znajdowały się wioski posiadające kościoły filialne. Po przybyciu franciszkanów w 1945 r. kościoły te, po niezbędnym odnowieniu, zostały uroczystie poświęcone i oddane dla celów służby Bożej. Obsługiwali



je franciszkanie. Po pewnym czasie w niektórych z tych miejscowości duchowieństwo diecezjalne utworzyło samodzielne parafie. Najdłużej przy parafii pozostały miejscowości Charzyno i Korzystno oraz kościół św. Krzyża w Kołobrzegu. Z czasem i one stały się najpierw wikariatami, a następnie samodzielnymi parafiami.

Pierwsza wzmianka o Charzynie datowana jest na 1220 r.⁵⁴ XIII-wieczny kościół uległ zniszczeniu. Późniejszy neogotycki, murowany kościół, zbudowany został w XIX w., a poświęcony został przez o. Polikarpa Maciejowskiego 25 grudnia 1945 r., pod wezwaniem św. Franciszka z Asyżu. W następnych latach ośrodek ten obsługiwali następcy o. Polikarpa dojeżdżający z Kołobrzegu. Oprócz pieczy duszpasterskiej franciszkanie zajmowali się także niezbędnymi remontami i wyposażaniem wnętrza. Za czasów o. Alfonsa Neumanna (1950-1953) kościół w Charzynie został odmalowany oraz wzbogacony o figurę Serca Jezusowego oraz wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej⁵⁵. W 1960 r. utworzono tu samodzielny ośrodek duszpasterski, w którym prowadzono księgi parafialne. Do tego ośrodka, obok Charzyna, należał także zabytkowy kościół w Niemierzu oraz wsie: Ołóżna, Przećmino i Rozcięcino. Pierwszym włodarzem nowo utworzonego ośrodka duszpasterskiego został o. Leopold Chojnacki (1960-1965). Warunki egzystencji kapłana były trudne. Początkowo zamieszkiwał w zakrystii, później zaś wynajmował skromne i niedogodne mieszkanie. Prezydium Powiatowej Rady Narodowej wszelkimi sposobami chciało uniemożliwić o. Leopoldowi zamieszkanie w Charzynie. Na uwagę zasługuje nieugięta postawa kapłana, który nie dawał za wygraną. Uciekał przed represjami, przeprowadzając się z mieszkania do mieszkania, nie chcąc pozostawić miejscowej ludności bez opieki duszpasterskiej⁵⁶. Powiatowa Rada Narodowa w Kołobrzegu uniemożliwiła franciszkaninowi zakup budynku w Charzynie, który miałby stanowić zaczątek nowej parafii⁵⁷. W następnych latach w Charzynie posługiwali o. Lesław Czerniawski (1965-1970) i o. Cyprjan Spaliński (1970-1972)⁵⁸. O. Piotr Mielczarek czynił

wieloletnie starania o utworzenie odrębnej parafii w Chażynie, lecz napotykał na zdecydowany opór władz.

Wieś Korzystno znajduje się w odległości 5 km od Kołobrzegu. Duży, ceglany kościół zbudowany w 1866 r. poświęcony został 11 grudnia 1945 r. przez o. Polikarpa Maciejowskiego. Do 1959 r. był kościołem filialnym parafii św. Marcina w Kołobrzegu, następnie miał tu siedzibę samodzielny ośrodek duszpasterski, zarządzany przez: o. Ludwika Bartosza (1965-1968), o. Bonifacego Skorcka (1968-1972), o. Rafała Rogatti (1972-1973) i o. Pachomiusza Kruzela (1973-1975).

W pionierską działalność franciszkanów wpisuje się także praca duszpasterska przy poprotestanckim kościele św. Krzyża. Został on zbudowany w 1932 r. Po zakończeniu działań wojennych kościół ten znalazł się pod opieką wspólnoty katolickiej. Poświęcony został 16 grudnia 1948 r. przez drugiego proboszcza parafii św. Marcina, o. Stefana Leitholza. Był odtąd obsługiwany przez franciszkanów jako kościół filialny. Początkowo niewielu wiernych chciało uczęszczać do tego zaniedbanego kościoła: w nabożeństwach uczestniczyło zaledwie kilkadziesiąt osób⁵⁹. Z czasem podejmowane konieczne remonty (malowanie wnętrza, zainstalowanie nowego tabernakulum oraz stacji Drogi Krzyżowej)⁶⁰ oraz regularna obsługa duszpasterska w każdą niedzielę i święto wpłynęły na wzrost frekwencji wiernych. W 1958 r. udało się oczyścić i ogrodzić teren wokół kościoła⁶¹.

18 lutego 1959 r. przy kościele św. Krzyża został utworzony samodzielny ośrodek duszpasterski. Wiązało się to z przeprowadzką kapłanów z plebanii przy kolegiacie i zamieszkaniem nieopodal kościoła. Nie mając własnego klasztoru korzystali z uprzejmości zaprzyjaźnionych parafian, państwa Dmitrzaków, od których wynajmowali mieszkanie. Sytuacja ta utrzymywała się aż do roku 1973, kiedy to przy kościele został wybudowany klasztor. Jako pierwsi pieczę duszpasterską nad samodzielnym wikariatem objęli o. Aleksander Żuchowski i o. Zenon Karwel⁶². Ojcowie prowadzili systematyczną pracę duszpasterską



na wzór samodzielnej parafii, prowadząc dla swojego terytorium księgi parafialne. Z czasem ośrodek ten postarał się o własne pieczęcie. Wobec władz świeckich w dalszym ciągu występował proboszcz parafii, zamieszkały przy kościele NMP. Za opiekę duszpasterską przy samodzielnym ośrodku duszpasterskim odpowiadali następujący ojcowie: o. Aleksander Żuchowski (1959-1962), o. Pius Jakubowski (1962-1965) i o. Beniamin Banaszuk (1965-1973). 9 czerwca 1973 r. ks. bp Ignacy Jeż ustanowił parafię przy kościele św. Krzyża, a o. prowincjał Mariusz Paczowski 3 marca 1973 r. ustanowił klasztor pw. Podwyższenia św. Krzyża.

W 1960 r. franciszkanie wystarali się o przywrócenie kaplicy i zaangażowanie kapelana szpitala. Wydział Zdrowia nie chciał zgodzić się na przywrócenie kaplicy, zsalnając się brakiem miejsca, udało się jednakże uzyskać etat na stanowisku kapelana oraz pozwolenie na wzywanie kapelana do szpitala na żądanie chorego. Kapelanem Szpitala Powiatowego został o. Leopold Chojnacki⁶³.

Warunki mieszkaniowe franciszkanów

Poprotestancka plebania, w której zamieszkał o. Polikarp po przybyciu do Kołobrzegu w 1945 r., wymagała solidnego remontu. Z wielu względów nie było to możliwe. Dopiero w maju 1954 r., gdy gwardianem był o. Szymon Grodzki, franciszkanie zajęli się gruntownym remontem plebanii. Przede wszystkim przystąpiono do wyremontowania prawie niezamieszkałego dotąd parteru. Znajdujące się tam mieszkania były zanieczyszczone i zżarte przez grzyb. Udało się odnowić i pomalować kuchnię i sześć pokoi, dzięki czemu można było przenieść na dół kancelarię, kuchnię i jadalnię. Oprócz tego w ramach prac remontowych naprawiono dachy na plebanii, pomalowano podłogi, ściany i okna jak również przebudowano 14 pieców kaflowych.

Franciszkanie niedługo nacieszyli się odremontowaną plebanią. Już w 1959 r. władze państwowe przejęły na

własność budynki kościelne. 28 sierpnia 1959 r.⁶⁴ plebania została przejęta przez Gospodarkę Komunalną. Nie pomogły żadne odwoływania.

Znacznym utrudnieniem posługi duszpasterskiej kołobrzeskich franciszkanów była negatywna postawa władz. Szczególny przedmiot obaw kołobrzeskiej Służby Bezpieczeństwa stanowiła osoba o. Piotra Mielczarka⁶⁵. Przykładem takiego podejścia były próby władz dążących do likwidacji ruchu pielgrzymkowego. W 1959 r. sprawa o. Leopolda Chojnackiego, organizującego pielgrzymkę do Częstochowy trafiła do prokuratury. Władze nie mogąc znaleźć poważnych powodów, zarzuciły kapłanowi posłużenie się nieaktualną pieczęcią.

Wielkim ciosem dla prowadzonej przez franciszkanów działalności duszpasterskiej i katechetycznej była przymusowa i bezprawna eksmisja z plebanii parafii św. Marcina. Jedno skrzydło budynku było częściowo użytkowane przez lokatorów świeckich, a częściowo przeznaczone na dwie kaplice z ołtarzami, służące jako salki katechetyczne. Cały budynek został odbudowany ze zniszczeń wojennych przez parafię. Eksmisja wpisywała się w program wymyślnych szykan stosowanych przez ówczesne władze państwowe, dążące do odebrania Kościołowi prawa własności do użytkowanych kościołów, plebanii i domów katechetycznych. Za użytkowanie tych obiektów władze domagały się płacenia czynszów⁶⁶. Ówczesny proboszcz, o. Piotr Mielczarek, stosując się do obowiązujących wytycznych episkopatu, odmówił ich płacenia⁶⁷. Komisja Lokalowa Powiatowej Rady Narodowej po kilku bezskutecznych upomnieniach 19 czerwca 1963 r.⁶⁸ wydała decyzję, na mocy której miała być dokonana eksmisja z części użytkowanej przez parafię. Zarządzenie egzekucyjne zostało wydane przez miejską Radę Narodową 24 czerwca 1963 r.

Eksmisja została przeprowadzona 22 sierpnia 1963 r.⁶⁹ przez Tadeusza Płóciennika, kierownika Wydziału do Spraw Wyznań, jego zastępcę, 10 urzędników z Wojewódzkiej Rady oraz przywiezionych do tego celu robotników. Gdy robotnicy odmówili rozebrania ołtarza oraz



wtargnięcia za klauzurę klasztorną felicjanek, kierownik Wydziału do Spraw Wyznań, wyniósł sam na korytarz wszystkie meble z 9 cel zakonnych siostr. Na rzecz gospodarki komunalnej zostały zabrane także kancelaria parafialna, skład mienia kościelnego oraz kaplica domowa. Cała akcja odbywała się przy udziale milicji obywatelskiej z Kołobrzegu, Koszalina, Białogardu i szkoły milicyjnej ze Słupska. Akcja ta odbiła się szerokim echem wśród mieszkańców Kołobrzegu i obecnych kuracjuszy. Władzom nie pomógł nawet areszt domowy mieszkańców plebanii i odcięcie połączeń telefonicznych. Ludzie licznie gromadzili się przy kościele, nie kryjąc swego oburzenia wobec zaistniałych faktów.

Katechizacja

Franciszkanie w Kołobrzegu po II wojnie światowej stanęli przed koniecznością zapewnienia dzieciom i młodzieży opieki katechetycznej, niestety brak konkretnych opisów dotyczących nauczania religii w pierwszych latach powojennych. Dopiero zapis kronikarski z 1954 r. wspomina, że „za sprawą uruchomienia (...) salki parafialnej do nauczania dzieci poprawiły się warunki katechizacji⁷⁰. Salka została zorganizowana z trzech pokoi na parterze. Na terenie parafii znajdowały się: liceum ogólnokształcące, szkoła budowlana, zasadnicza szkoła zawodowa, szkoły podstawowe nr 1 oraz 7, szkoły w Złotowie, Grzybowie, Starym Borku, Korzystnie, Stramnicy, Błotnicy, Przećminie i Ołożnej⁷¹. Rok szkolny 1958/59 przyniósł nieoczekiwane zmiany w dziele katechizacji. Dekretem ministra oświaty księża zakonni zostali odsunięci od nauczania religii w szkołach. W związku z tym 16 szkół znajdujących się na terenie parafii zostało pozbawionych nauki religii. Katechizacja została wznowiona w grudniu 1958 r. przy kościele. W tym celu zakonnicy wyremontowali i urządzili drugą salkę parafialną. Zaangażowane także katechetów: Stanisława Parasiaka i Władysławę Sawicką⁷².

Pionierskość pracy franciszkanów wynika jeszcze z jednego faktu. Zakonnicy zajmujący się roztaczaniem pieczy duszpasterskiej na terenie ówczesnej diecezji gorzowskiej nie mieszkali w prawnie erygowanych klasztorach, jak tego wymagają przepisy kościelne. To świadczyło o pewnego rodzaju tymczasowości. Stąd też prośba o prowincjała Władysława Ryguły o wyrażenie zgody na erygowanie klasztorów w Darłowie, Lęborku, Kołobrzegu, Koszalinie oraz Sławnie⁷³.

Zakończenie

Niniejszy artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, na czym polegała pionierskość posługi duszpasterskiej franciszkanów w Kołobrzegu po II wojnie światowej. Przytoczone fakty wskazują na intensywne wysiłki zakonników, działających często w pojedynkę na znacznych obszarach. Działalność duszpasterską musieli zacząć od podstaw, podejmując współpracę z ludnością napływającą z różnych stron przedwojennej Polski. Obok parafian spragnionych obecności kapłana i aktywnie pomagających w dziele odbudowy świątyń do potrzeb służby Bożej napotykali także i takich, którzy z Bogiem i Kościołem nie mieli nic wspólnego. Przeszkody ze strony władz państwowych nie ułatwiały dzieła ewangelizacji.

Summary:

The aim of the article is to show the efforts of the first Franciscan pastor and his successors to take the pastoral care of the Catholics coming from different parts of Poland to Kołobrzeg.

After the Second World War there was a great migration in Poland. Franciscan friars took part in this process when they were moving from central parts of Poland to so called Recovered Territories where they started to create the structures of the Church.

The author describes detailed pastoral activities of the friars (preaching, catechization, sacramental ministry) as well as their care taken to secure and restore church buildings destroyed by the war.



The conclusion states that the Franciscans, however successful, were not only not supported by the state authorities in their pastoral activities but were even facing the hostility and efforts aimed to stop them.

Key words:

Kołobrzeg, Franciscans, Second World War, pastoral ministry, Church, restoration, catechization

Przypisy:

¹ o. Robert Wołyniec, doktorant Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Gwardian klasztoru i proboszcz parafii św. Franciszka z Asyżu w Ostródzie.

² *Pismo dyrektora Urzędu Generalnego Pełnomocnika Rządu RP w Ministerstwie Administracji Publicznej J. Goryńskiego do Urzędu Prowincjalnego Ojców Franciszkanów w Niepokalanowie*, l.dz. 690/45 z 7.07.1945 r. (w:) R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1945-1990*, Kołobrzeg 2006, s. 26-27.

³ Por. Archiwum Instytutu Franciszkańskiego w Łodzi-Łagiewnikach (dalej AIF), Teczka: Opracowania własne, P. Mielczarek, *Na uroczystość sześćdziesięciolecia Prowincji M.B. Niepokalanej w Polsce*, s. 4-5.

⁴ Por. P. Mielczarek, *Materiały do Słowa Ojca Prowincjała do Ojców i Braci na złoty jubileusz bytności i pracy franciszkanów na Ziemiach Północnych i Zachodnich*, AIF.

⁵ Por. R. Marek, *Kościół rzymsko-katolicki wobec ziem zachodnich i północnych*, Warszawa 1976, s. 241.

⁶ Por. A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie (Rys historyczny)*. Kraków 1984, s. 203; S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*, Lublin-Warszawa 1998, s. 24 (w:) E. G. Wiązowski, *Kardynał August Hlond jako twórca podstaw administracji kościelnej na Pomorzu Środkowym po II wojnie światowej*, s. 156, <http://bibliotekacyfrowa.eu/Content/29815/32788%200001.pdf>

⁷ Por. *Kronika Parafii św. Marcina w Kołobrzegu 1945-1972*, s. 6.

⁸ Pierwszy burmistrz inż. Stefan Lipicki wspomina, iż „stan zniszczeń Kołobrzegu określa się na 87 %. Urządzenia komunalne i zakłady pracy zniszczone zostały w 95 %. Pozostały tylko szczątki miasta, a i te były w oplakanyam stanie”.

⁹ *Kronika...*, dz. cyt., s. 6; Sz. Grodzki, *Historia pierwszego dziesięciolecia parafii Kołobrzeg 1945-1955*, s. 3 AIF, Teczka Kołobrzeg.

¹⁰ Parafia św. Marcina przy kościele NMP w Kołobrzegu (tablica informacyjna w Kołobrzegu pióra o. Piotra Mielczarka) AIF Teczka Kołobrzeg parafia św. Marcina.

¹¹ R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu: początki*, miastokolobrzeg.pl/historia/6635-kocio-katolicki-w-koobrzegu-pocztki.html [dostęp 04.11.2018].

¹² O. Szymon Grodzki szacuje zniszczenie Nonenkirche na 30% - Sz. Grodzki, *Historia...*, dz. cyt. s. 3.

¹³ Por. R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu: początki*, miastokolobrzeg.pl/historia/6635-kocio-katolicki-w-koobrzegu-pocztki.html [dostęp 04.11.2018].

¹⁴ Zaświadczenie Pełnomocnika Rządu RP na Obwód Kołobrzeg-Karolino dla proboszcza Parafii Matki Boskiej Niepokalanej w Kołobrzegu w sprawie nadania w użytkowanie działki z kościołem i klasztorem, z 20.12.1945 r., w: R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu na tle przemian społeczno-politycznych w latach 1945-1990*, Kołobrzeg 2006, s. 25. P. Mielczarek, *Eksmisja z kołobrzesckiej plebanii*, s. 30, AIF.

¹⁵ „Słowo Powszechne” art. *Między życiem a śmiercią* 01.05.1970 w: AIF, Teczka: Kołobrzeg par. św. Marcina, *Wydarzenia 1945-1967. Dane zebrane przez o. Antoniego Książka*.

¹⁶ Kronika była sporządzona przez o. Szymona Grodzkiego w 1959 r. na podstawie posiadanych źródeł

¹⁷ Por. P. Mielczarek, *List do prow. O. Władysława Ryguły*, Szczawnica 08.05.1970, AIF.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu: początki*, miastokolobrzeg.pl/historia/6635-kocio-katolicki-w-koobrzegu-pocztki.html [dostęp 04.11.2018].

²⁰ Por. S. Lipicki, *Kołobrzeg 25 lat temu. Między życiem a śmiercią*, art. w: „Słowo Powszechne” 1.05.1970, AIF Teczka Kołobrzeg.

²¹ S. Grodzki, *Historia...*, dz. cyt., s. 4, AIF.

²² Por. P. Mielczarek, *Pięćdziesięciolecie obecności i pracy duszpasterskiej franciszkanów w diecezji gorzowskiej i koszalińsko-kołobrzesckiej*, AIF.

²³ P. Mielczarek, *List do prow. O. Władysława Ryguły*, Szczawnica 08.05.1970, AIF.

²⁴ Por. *Kronika...*, dz. cyt., s. 7.

²⁵ Obecna ulica Jedności Narodowej.

²⁶ Por. *Kronika...*, dz. cyt., s. 8.

²⁷ R. Dziemba, *Kościół katolicki w Kołobrzegu: początki*, miastokolobrzeg.pl/historia/6635-kocio-katolicki-w-koobrzegu-pocztki.html [dostęp 04.11.2018].

²⁸ Wzrost liczby mieszkańców Kołobrzegu odzwierciedlał się w zwiększeniu liczby chrztów ze 156 w roku 1946 do 535 w roku

1949 oraz zawieranych związków małżeńskich z 21 w roku 1945 do 156 w roku 1948.

²⁹ Por. *Kronika...*, dz. cyt., s. 7.

³⁰ Por. tamże, s. 8.

³¹ Por. tamże, s. 9-10.

³² Tamże, s. 19.

³³ Por. tamże, s. 29.

³⁴ Por. tamże, s. 10.

³⁵ Por. tamże, s. 26.

³⁶ Por. tamże, s. 30.

³⁷ Por. tamże, s. 32.

³⁸ Por. tamże, s. 35.

³⁹ Por. tamże, s. 56.

⁴⁰ Por. *Kronika...*, dz. cyt., s. 81.

⁴¹ Tamże, s. 64-65.

⁴² Por. tamże, s. 65

⁴³ Tamże, s. 97

⁴⁴ W Kołobrzegu par. św. Marcina o. Izydor Koźbiał, gwardian z Niepokalanowa i o. Grzegorz Kozieł, misjonarz, w Charzynie o. Tymoteusz Zabłocki i o. Mieczysław Seroczyński, franciszkanie z Warszawy, w kościele filialnym św. Krzyża o. Jerzy Wierdak z Niepokalanowa i o. Celzy Rdzanek z Poznania.

⁴⁵ Por. *Kwestionariusz Diecezji Gorzowskiej*, Archiwum Diecezji Kozalińsko-Kołobrzesckiej (ADKK), Sygn. 109.

⁴⁶ *Dziekańskie sprawozdanie wizytacyjne z 25.09.1962 r.*, ADKK, Sygn. 109.

⁴⁷ Por. D. Kubicki, *Kołobrzaska konkatedra świadek tysiąclecia*, s. 37. AIF.

⁴⁸ D. Kubicki, *Kołobrzaska...*, s. 39-40.

⁴⁹ Por. tamże, s. 40. Według zapisu kronikarskiego było to 25.05.1957 (*Kronika...*, dz. cyt., s. 20.).

⁵⁰ Por. C. Baran, *Z uroczystości poświęcenia kolegiaty w Kołobrzegu*, s. 11, teczka Kołobrzeg – kolegiata, AIF.

⁵¹ Por. *Schematyzm 1982*, s. 192.

⁵² Por. *Pismo o. Proboszcza Piotra Mielczarka do Ks. Bpa Ordynariusza Wilhelma Pluty z dn. 20.10.1963 r.*, ADKK.

⁵³ Por. *Pismo o. proboszcza Piotra Mielczarka do Prześwietnej Kurii Biskupiej w Gorzowie Wielkopolskim z dn. 14.11.1965* ADKK Sygn 110.

⁵⁴ P. Mielczarek, *Pięćdziesięciolecie...*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁵ *Kronika...*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁶ Tamże, 94-95.

⁵⁷ E. Stępień, *Kołobrzeg w archiwum IPN – 30 (68)* www.miastokolobrzeg.pl/historia/6755-koobrzeg-w-archiwum-ipn-30-68.html

⁵⁸ P. Mielczarek, *Pięćdziesięciolecie...*, dz. cyt., s. 30-31.

⁵⁹ Por. *Kronika...*, dz. cyt., s. 16.

⁶⁰ Uroczystość poświęcenia nowego tabernakulum oraz stacji Drogi Krzyżowej odbyła się 06.01.1956 r. Koszty odnowienia wyniosły 11.000 zł.

⁶¹ Por. *Kronika...*, dz. cyt., s 30.

⁶² Por. tamże, s. 53.

⁶³ *Kronika...*, dz. cyt., s. 53.

⁶⁴ Tamże, s. 31.

⁶⁵ „Zwrócić szczególną uwagę na działalność ks. dziekana Piotra Mielczarka w Kołobrzegu, który ostatnio uaktywnił swoją działalność oraz na księdza wikariusza P., który jest wpływowy i ceniony przez księdza dziekana, a zajmuje się wyłącznie wychowaniem młodzieży. Księży tych poddać systematycznej obserwacji”. Plan pracy Referatu Służby Bezpieczeństwa w Kołobrzegu za okres od 1 kwietnia 1961 roku do 30 września 1961 roku sporządzony przez Szefa kołobrzesckiej SB kpt. B. Starostę i zatwierdzony przez Wojewódzkiego Szefa SB płk>. Cieślaka (sygn. akt IPN Sz 00103/26) w: E. Stępień, „Kołobrzeg w archiwum IPN – 30 (68) www.miastokolobrzeg.pl/historia/6755-koobrzeg-w-archiwum-ipn-30-68.html [dostęp 4.11.2018].

⁶⁶ P. Mielczarek, *Eksmisja z kołobrzesckiej plebanii*, s. 30, Teczka Pięćdziesięciolecie obecności, Eksmisja, Słowo Prowincjała, AIF.

⁶⁷ Płacenie czynszów byłoby jednoznaczne ze zrzeczeniem się prawa własności do użytkowanych obiektów sakralnych, które miały być rekompensatą dla Kościoła za mienie kościelne pozostawione na Wschodzie, za Bugiem.

⁶⁸ P. Mielczarek, *Eksmisja z kołobrzesckiej plebanii*, s. 30, teczka Kołobrzeg. Parafia św. Marcina, AIF.

⁶⁹ Tamże, s. 31.

⁷⁰ *Kronika...*, dz. cyt., s 11.

⁷¹ *Kronika...*, dz. cyt., s. 37.

⁷² Tamże, s. 28-29.

⁷³ *Pismo o. Prowincjała Władysława Ryguły do ks. Bpa*, Warszawa, 20.09.1969 r., s. 2, ADKK.



FUNDACJA
CIVITAS
CHRISTIANA

Fundacja Civitas Christiana została powołana w 2015 r. Głównymi celami Fundacji są: podtrzymywanie i upowszechnianie tradycji narodowej, pielęgnowanie polskości oraz rozwój świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej; rozwój społeczeństwa obywatelskiego, budowa kapitału społecznego; przeciwdziałanie zagrożeniom współczesnego świata oraz wykluczeniu społecznemu.

Fundacja realizuje swoje cele m.in. poprzez: mecenat kultury, prowadzenie działalności edukacyjnej, szkoleniowej, kulturalnej, dydaktycznej, badawczej, publikowanie i rozpowszechnianie wyników badań, prac badawczych, artykułów oraz dokumentów, związanych z naukami społecznymi.

Od 2016 r. Fundacja Civitas Christiana jest wydawcą kwartalnika „Społeczeństwo”

Zapraszamy do wspólnego budowania przyszłości kwartalnika „Społeczeństwo”.

Jeśli podoba Ci się profil naszego pisma zachęcamy do wsparcia kolejnych numerów.

93 1750 0012 0000 0000 2835 3178

Z dopiskiem: darowizna na rzecz kwartalnika „Społeczeństwo”

Fundacja „Civitas Christiana”
ul. Wspólna 25
00-519 Warszawa