

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 34

rok 2025

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. dr hab. Krzysztof Stępiak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFMConv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Tomasz Liszewski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

Redaktorzy/Editors

ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcyjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia
Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa),
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr hab. Arnold Zawadzki
(KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leśniczak
(UKSW, Warszawa, WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości
lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./fr. Mieczysław Różański

SPIS TREŚCI

Mieczysław Róžański, *Wprowadzenie Redaktora Naukowego* 7

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Eugeniusz Białonożko, *Radzieckie prawo wyznaniowe (1917–1988) i jego dziedzictwo w prawodawstwie Ukrainy, Białorusi i Rosji* 9

Mariusz Łazęcki, *Problematyka pokoju w starożytnej i współczesnej doktrynie Kościoła katolickiego. Zarys problematyki* 27

Michal Turošík, *Obligatio et votum: rímsko-právne reflexie v kánonickom chápaní obligácie* 41

Andrzej Wróbel, Mieczysław Róžański, *Straty kościoła pw. św. Katarzyny w Zgierzu w czasie II wojny światowej (1939–1945)* 51

VARIA

Mariusz Chrostowski, *Zastosowanie sztucznej inteligencji w edukacji religijnej w Niemczech: możliwości, ograniczenia i punkty krytyczne* 69

Magdalena Gorczyca, *Życie codzienne w Korei Północnej. Analiza polskich artykułów prasowych oraz publikacji opartych na relacjach uciekinierów z „Raju na ziemi” (2013–2023) – część II* 93

Piotr Kaczmarek, *Wybrane niekatolickie teorie związane z przeżyciem mistycznym* 115

Adam Kurek, *Edmund Husserl – reinterpretacja, logika i fenomenologiczna struktura formuł teologicznych* 129

Hanna Piasecka, *Chrześcijańska nadzieja w kontekście bulli papieża Franciszka Spes non confundit* 143

Przemysław Ponczek, *Starożytna debata nad statusem moralnym aborcji. Polemika pogańska i chrześcijańska – część I* 157

Michał Staszewski, *Prymat w myśli teologicznej Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich: Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii i Ireneusza z Lyonu* 191

RECENZJE

Andrzej P. Perzyński (rec.), Grzegorz Ryś, *Chrześcijanizm wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję. XV wieków trudnych relacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, ss. 371 201

Marcin Walczak (rec.), Jordan B. Peterson, *My, którzy zmagamy się z Bogiem. O przejawach boskości*, Freedom Publishing, Wrocław 2025, ss. 604 204

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 209

TABLE OF CONTENTS

Mieczysław Róžański, *A foreword from the Editor* 7

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Eugeniusz Białoŋoŋko, *Soviet Religious Law (1917–1988) and its Legacy in the Legislation of Ukraine, Belarus and Russia* 9

Mariusz Łazęcki, *The Outline of the Peace in the Ancient and Contemporary Doctrine of the Catholic Church. Overview of problems* 27

Michal Turošík, *Obligatio et votum: roman legal reflexions in canon view of obligation* 41

Andrzej Wróbel, Mieczysław Róžański, *The losses suffered by St. Catherine's Church in Zgierz during World War II (1939–1945)* 51

VARIA

Mariusz Chrostowski, *Application of Artificial Intelligence in Religious Education in Germany: Possibilities, Limitations and Focal Points* 69

Magdalena Gorczyca, *Daily Life in North Korea: An Analysis of Polish Press Articles and Publications Based on the Accounts of Defectors from „Paradise on Earth” (2013–2023) – Part II* 93

Piotr Kaczmarek, *Various Non-catholic Theories Related to Mystical Experience* 115

Adam Kurek, *Edmund Husserl – Reinterpretation, Logic, and the Phenomenological Structure of Theological Formulas* 129

Hanna Piasecka, *Christian hope as per Pope Francis' Bull *Spez non confundit** 143

Przemysław Ponczek, *The ancient debate over the moral status of abortion. Pagan and christian polemics – Part I* 157

Michał Staszewski, *Primacy in the theological thought of the Church Fathers and Christian writers: Clement of Rome, Ignatius of Antioch and Irenaeus of Lyon* 191

RECENZJE

Andrzej P. Perzyński (rec.), Grzegorz Ryś, *Chrześcijananie wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję. XV wieków trudnych relacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, ss. 371 201

Marcin Walczak (rec.), Jordan Peterson, *My, którzy zmagamy się z Bogiem. O przejawach boskości*, Freedom Publishing, Wrocław 2025, ss. 604 204

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 209

WPROWADZENIE REDAKTORA NAUKOWEGO

Czwarty tom czasopisma naukowego „Łódzkie Studia Teologiczne” z 2025 r. w I części Artykuły i Rozprawy zawiera naukowe prace dotyczące zagadnień prawnych. Tom rozpoczyna artykuł **Eugeniusza Bialonożko**, *Radzieckie prawo wyznaniowe (1917–1988) i jego dziedzictwo w prawodawstwie Ukrainy, Białorusi i Rosji*, w którym dokonuje analizy radzieckiego prawa wyznaniowego z lat 1917–1988, ukazując ewolucję w radzieckiej polityce religijnej oraz pozostawione dziedzictwo we współczesnym ustawodawstwie Ukrainy, Białorusi i Rosji.

W artykule **Mariusza Łazęckiego**, *Problematyka pokoju w starożytnej i współczesnej doktrynie Kościoła katolickiego. Zarys problematyki* dokonane zostały rozważania nad jakże istotnym w obecnym czasie zagadnieniem pokoju. Autor przeprowadza analizę tego problemu w pismach starożytnych pisarzy chrześcijańskich i pokazuje, jaki był ich wpływ na współczesną doktrynę Kościoła katolickiego.

Michał Turośik w artykule *Obligatio et votum: rímsko-právne reflexie v kánonickom chápaní obligácie* pokazuje rzymskoprawne korzenie prawa kanonicznego. Wskazuje, że Kościół katolicki przejął rzymskie instytucje prawne, ale zinterpretował je na nowo w duchu etyki chrześcijańskiej.

Ostatni w tej części artykuł dwóch autorów **Andrzeja Wróbla i Mieczysława Różańskiego**, *Straty kościoła pw. św. Katarzyny w Zgierzu w czasie II wojny światowej 1939–1945* jest wynikiem prowadzonych badań realizowanych w ramach grantu Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a dotyczy strat materialnych diecezji łódzkiej w czasie II wojny światowej. Opisuje, jakie straty w naczyniach liturgicznych i sprzętach kościelnych poniosła parafia św. Katarzyny w Zgierzu.

Część **Varia** zawiera siedem artykułów. Rozpoczyna ją tekst **Mariusza Chrostowskiego**, *Zastosowanie sztucznej inteligencji w edukacji religijnej w Niemczech: możliwości, ograniczenia i punkty krytyczne*. Autor podejmuje bardzo aktualny temat dotyczący wykorzystania sztucznej inteligencji w procesie nauczania religii. Ukazuje problem w trzech płaszczyznach: wiedzy na temat wiary Kościoła, zaznajomienie z formami praktykowania wiary i wspierania krytycznego osądu.

Artykuł **Magdaleny Gorzycy**, *Życie codzienne w Korei Północnej. Analiza polskich artykułów prasowych oraz publikacji opartych na relacjach uciekinierów z „Raju na ziemi” (2013–2023)* – część II przenosi czytelnika do życia codziennego w Korei Północnej. Autorka analizuje w nim warunki życia w kraju, relacje społeczne, edukację, obozy pracy oraz propagandę wraz z dezinformacją społeczeństwa.

Piotr Kaczmarek w artykule *Wybrane niekatolickie teorie związane z przeżyciem mistycznym* dokonuje przeglądu niekatolickich teorii związanych z mistycyzmem.

Opierając się na osiągnięciach szkoły morfologii religii, wskazuje, że doświadczenie nadprzyrodzone jest wpisane w naturę ludzką, jest naturalną reakcją, która pojawia się w wyniku kontaktu z rzeczywistością *Numinosum*.

Artykuł **Adama Kurka**, *Edmund Husserl – reinterpretacja, logika i fenomenologiczna struktura formuł teologicznych* pozostaje w kręgu rozważań filozoficzno-teologicznych i zajmuje się badaniem zjawiska modlitwy.

Hanna Piasecka w artykule, *Chrześcijańska nadzieja w kontekście Bulli papieża Franciszka „Spes non confundit”* omawia bullę, wydaną 9 maja 2024 r. w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego, ustanawiającą rok 2025 Rokiem Jubileuszu, którego celebrowanie miało być okazją do żywego i osobistego spotkania z Chrystusem.

Dwa ostatnie artykuły przenoszą nas do rozważań dotyczących czasów starożytnych.

Pierwszy z artykułów **Przemysława Ponczka**, *Starożytna debata nad statusem moralnym aborcji. Polemika pogańska i chrześcijańska* – część I ukazuje podejście moralne do problematyki aborcji, dokonywane przez pogan i chrześcijan w czasach starożytnych. Przedstawia płaszczyzny dyskusji prowadzonych przez mędrców starożytności, którzy uważali, że aborcja jest zbrodnią, ponieważ prowadzi do śmierci poczętego dziecka i potępiali ją moralnie.

Drugi tekst **Michała Staszewskiego**, *Prymat w myśli teologicznej ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich: Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii i Ireneusza z Lyonu* dotyczy rozważań pisarzy chrześcijańskich związanych z zagadnieniem prymatu papieskiego.

Tom kończą dwie recenzje. Pierwsza, autorstwa ks. prof. **Andrzeja P. Perzyńskiego**, który przedstawił opinię na temat książki arcybiskupa Grzegorza Rysia, *Chrześcijanie wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję. XV wieków trudnych relacji*. Autorem drugiej jest **Marcin Walczak**, który zrecenzował książkę kanadyjskiego profesora psychologii Jordana B. Petersona, *My, którzy zmagamy się z Bogiem. O przejawach boskości*.

* * *

Kolegium redakcyjne „Łódzkich Studiów Teologicznych” żywi nadzieję, że lektura zamieszczonych w tym tomie artykułów stanie się inspiracją do żywej dyskusji nad przedstawionymi w niej problemami, które opisują problemy prawne, społeczne i filozoficzno-teologiczne.

Redaktor naukowy
ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański

EUGENIUSZ BIAŁONOŻKO

*Akademia Katolicka w Warszawie***RADZIECKIE PRAWO WYZNANIOWE (1917–1988)
I JEGO DZIEDZICTWO W PRAWODAWSTWIE
UKRAINY, BIAŁORUSI I ROSJI**

1. Wprowadzenie. 2. Oddzielenie państwa od Kościoła i propaganda antyreligijna. 3. Stalinska odwilż. 4. Chruszczow i nowe prześladowania. 5. Breżniewowska „nowa jakość” propagandy ateistycznej. 6. Wpływ radzieckiego prawa w prawodawstwo Ukrainy, Rosji i Białorusi. 7. Podsumowanie

Słowa kluczowe: prawo wyznaniowe, ZSRR, prawo postsowieckie, wolność sumienia i religii, ateizm państwowy, instrumentalizacja Kościoła, represje religijne

1. WPROWADZENIE

Pomimo upływu ponad trzydziestu lat od upadku Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich stan badań nad jego spuścizną, dotyczącą problematyki religijnej pozostaje w fazie początkowej. Tocząca się obecnie wojna na Ukrainie przyczyniła się także do instrumentalizacji religii przez reżim Władimira Putina. Ukraina dokonuje prawnej delegalizacji jednego z Kościołów prawosławnych, a na Białorusi odnowiono radzieckie praktyki sądowe, polegające na wydawaniu wyroków na księży katolickich pod zarzutem szpiegostwa na rzecz Watykanu¹. To tylko dobitne przykłady, że warto wracać do badań nad społeczno-politycznym dziedzictwem ZSSR w zagadnieniach religijnych.

¹ W kwietniu 2025 r. na Białorusi sądy ogłosiły dwa wyroki: przeciwko ks. Henrykowi Okołotowiczowi wydano wyrok pod zarzutem „zdrady państwa” oraz szpiegostwa na rzecz Watykanu i Polski. W przypadku ks. Andrzeja Juchniewicza początkowe zarzuty o podłożu politycznym zmieniono na oskarżenie i wyrok za pedofilię. Można to uznać za odrodzenie praktyk sowieckich, ponieważ w tym samym czasie (marzec 2025 r.) Mińsk ogłosił otwarcie ambasady przy Watykanie. (dostęp: 1.05.2025), salolife.pl/80104AE

Radzieckie prawodawstwo wytworzyło odrębną tradycję traktowania norm prawnych, która radykalnie odbiegała od tradycji rzymskiej oraz innych systemów cywilnoprawnych. Poprzez powołanie własnego systemu prawnego, opartego na ideach rewolucyjnych² Włodzimierza Lenina, Józefa Stalina oraz kolejnych przywódców partii komunistycznej, zbudowano zbrodniczy mechanizm prześladowania własnych obywateli w państwie, które u zarania swoich dziejów formalnie deklaroowało wolność, postęp oraz rewolucyjne zmiany.

Prawo jest odzwierciedleniem obyczajów panujących w danym kraju, formalnym sposobem opisywania norm, których przestrzegać ma mieszkańiec danego terytorium. Niejednokrotnie prawo nie nadąża za zmianami zachodzącymi w społeczeństwie albo – odwrotnie – jest zmieniane tak, aby dostosować społeczeństwo do określonego, narzucanego przez władzę standardu światopoglądowego.

System radzieckiego prawa został dogłębnie opisany i skrytykowany przez prawników, historyków i filozofów prawa zarówno na Zachodzie (m.in. Harold J. Berman, John N. Hazard, David Moyal), jak i przez naukowców z państw byłego ZSRR (m.in. Władimir Wojnowicz, Wiktor Yelensky, Anatolij Kołodny, Marian Szkarowski, Gieorgij Szmieliew). Jednakże otwarta agresja wojskowa Federacji Rosyjskiej na Ukrainę w lutym 2022 r. wymaga bardziej krytycznego spojrzenia na obszar byłego ZSRR oraz państwa postsowieckie. Warto zastanowić się, w jakim stopniu ten czy inny obszar życia społecznego Ukrainy, Rosji albo Białorusi pozostaje naznaczony dziedzictwem ZSRR w wymiarze społeczno-kulturowym, prawnym lub politycznym. Ukraiński filozof o liberalnych poglądach, Mychajło Minakow, w swojej pracy *Człowiek postsowiecki i jego epoka. Próba filozoficznego zrozumienia epoki postsowieckiej* zaznacza:

„[...] doświadczenie przewycięzania samego siebie i samodoskonalenia późnoradzieckich ludzi, wspólnot oraz narodów. Autotranscendencja rozpoczęła się od dziwnych aktów pierestrojki – na przykład prób ograniczenia alkoholizmu, zezwolenia na małe przedsiębiorstwa i zgody na wyjście Kościoła z podziemia...”³.

„[...] Tradycyjne społeczności obejmują społeczności terytorialne i religijne, małe wspólnoty etniczne związane z interesami społeczno-politycznymi, natomiast nowoczesne – organizacje pozarządowe i non-profit, związki zawodowe oraz fundacje charytatywne. Zgodnie z postsowiecką specyfiką organizacji społeczeństwa obywatelskiego, obie kategorie przeżyły renesans w tym samym czasie, przyczyniając się do budowy horyzontalnych struktur społecznych i tworząc społeczne zapotrzebowanie na wolność sumienia i wyznania oraz systematyczny udział aktywnych obywateli w dodatkowej kontroli nad organami sprawującymi władzę”⁴.

² Na Ukrainie i w Rosji po upadku Związku Radzieckiego często opisywano go wyłącznie jako system zbrodniczy i represyjny w stosunku do jednostki, a dojście do władzy bolszewików w październiku 1917 r. nazywano nie rewolucją, lecz przewrotem. Jednakże zmiany dokonane przez władze bolszewickie miały charakter rewolucyjny (radykalnie nowy) w znaczeniu opisanym przez Hannę Arendt w dziele *On Revolution* (New York, 2006).

³ M. Minakov, *Пострадянська людина та її доба. Спроба філософського осмислення пострадянської епохи*, Київ–Мілан: Лаурис–Коїтві, 2024, 29; tłum. ang.: M. Minakov, *The Post-Soviet Human*, Stuttgart, tamże, Verlag, 2024.

⁴ Tamże, 155.

Religia – mimo prześladowań i represji – jako zjawisko społeczne nie zniknęła w ZSRR, a odrodzenie religijne stało się jednym z elementów jego upadku i sposobem na demokratyzację w krajach byłego ZSRR (głównie na Ukrainie, gdzie życie religijne cechuje się rzeczywistym pluralizmem, w odróżnieniu od wszystkich innych państw byłego ZSRR⁵ – pisząc o państwach byłego ZSRR, autor ma na myśli głównie Rosję, Ukrainę oraz Białoruś jako państwa, w których dokonała się historyczna cezura zakończenia epoki postsowieckiej, za którą uznaje się inwazję Rosji na Ukrainę w lutym 2022 r.). W związku z tym, powstaje potrzeba przeanalizowania radzieckiego prawa wyznaniowego pod kątem tego, jak religia jako zjawisko społeczne przetrwała w ZSRR mimo represji, jak *radziecki system prawny umożliwiał prześladowania i regulowanie sfery religii oraz czy rosyjskie, białoruskie i ukraińskie prawodawstwo regulujące relacje państwo – Kościół zawiera elementy radzieckiego systemu prawnego* w tej materii. Po rozpoczęciu otwartej rosyjskiej inwazji na Ukrainę w 2022 r. kolejny raz odradza się teza, że Rosja pozostaje imperium i funkcjonuje w paradygmacie wymyślonym przez ministra oświaty Imperium Rosyjskiego, Siergieja Uwarowa: „Prawosławie, Samowładztwo, Ludowość”, a prawosławie jest istotnym elementem rosyjskiej propagandy wojennej oraz instrumentem budowy tożsamości imperialnej⁶. Imperium Rosyjskie było państwem wyznaniowym, natomiast współczesna Federacja Rosyjska, podobnie jak Związek Radziecki, jest państwem świeckim. Odpowiednio, w przypadku Federacji Rosyjskiej i Związku Radzieckiego warto mówić o zjawisku instrumentalizacji religii do celów militarnych. Istnieją liczne opracowania dotyczące instrumentalizacji i prześladowania religii przez różne reżimy autorytarne; najbardziej znanym i dobrze opisanym przypadkiem jest sytuacja zinstrumentalizowania religii i Kościoła przez hitlerowskie Niemcy. W przypadku Federacji Rosyjskiej niewątpliwym źródłem jest radziecka tradycja wykorzystywania religii (nie tylko prawosławia) jako narzędzia wpływów zewnętrznych i wewnętrznych. Warto podkreślić, że formalnoprawnie Związek Radziecki nigdy nie zakazywał wyznawania żadnej religii, natomiast na poziomie konstytucji rezerwował sobie prawo do szerzenia propagandy ateistycznej (antyreligijnej)⁷.

Odpowiednio, współczesne uwarunkowania polityczne, skala i długotrwałość konfliktu na terenie postsowieckim, procesy laicyzacji, a jednocześnie tak zwany „nowy skręt w prawo” oraz umocnienie reżimów autorytarnych w Rosji i na Białorusi, wymagają dokładniejszego opisu historii prawa wyznaniowego w ZSRR.

⁵ Т. Брик, Х. Казанова, *Тридцять років релігійного плюралізму в Україні*, w: *Нариси новітньої історії України, 1991–2021*, red. М. Мінаков, Г. Касьянов, Київ 2021.

⁶ Zob. *Філософські діалоги 2021. „Русский мир” як доктрина: витоки, загрози, методи*, red. nauk., K., 2021, ISSN 2706-802X; *Fault Lines in the Orthodox World: Geopolitics, Theology, and Diplomacy in Light of the War in Ukraine*, red. S. Rimestad, E.H. Saggau, wyd. 1, Springer Nature Switzerland 2025.

⁷ Konstytucji ZSRR 1977 gwarantowano możliwość odprawiania kultu i prowadzenia propagandy antyreligijnej – art. 52 Конституция СССР в редакции от 7 октября 1977 г., Электронный музей конституционной истории России. (dostęp: 29.05.2025) <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9681/>

2. ODDZIELENIE PAŃSTWA OD KOŚCIOŁA I PROPAGANDA ANTYRELIGIJNA

Wybór cezur historycznych 1917 i 1988 r. podyktowany jest tym, że zarówno upadek Imperium Rosyjskiego (rewolucja lutowa 1917), jak i pierestrojka (1986 r. – faktycznie będąca impulsem, który spowodował upadek ZSRR) były powiązane z istotnymi wydarzeniami w dominującym Rosyjskim Kościele Prawosławnym (RKP). Warto podkreślić, że w początkowym etapie swojego istnienia ZSRR borykał się z potrzebą wypełnienia próżni prawnej, a u zmięchu istnienia nie był w stanie zmienić własnego prawodawstwa w odpowiedni sposób, aby przetrwać jako państwo.

W czerwcu 1917 r. został zwołany lokalny Sobór RKP, w wyniku którego zakończono okres synodalny RKP i wznowiono patriarchat (Sobór trwał do września 1918 r., a patriarcha Tichon został wybrany już po rewolucji październikowej w 1917 r.). Wznowienie patriarchatu jako formy rządzenia RKP, a następnie jego przetrwanie dzięki decyzjom Stalina w 1943 r., umożliwiło instytucjonalne oraz duchowe przetrwanie prawosławia na terenie współczesnej Rosji, Ukrainy oraz Białorusi. W 1988 r. władza radziecka zezwoliła na oficjalne świętowanie 1000. rocznicy chrztu Rusi, a następnie radzieckie prawodawstwo zostało radykalnie zmienione (przyjęcie ustawy nr 267-I RFSRR z dnia 25 października 1990 r. *O wolności wyznania*⁸) i osłabiona została praktyka kontroli wspólnot religijnych. Warto podkreślić, że RKP był dominującym Kościołem w ZSRR. Jednocześnie w Federacji Rosyjskiej statystycznie (pod względem liczby wiernych po upadku ZSRR, którzy deklarują nie tylko przynależność, ale i uczestniczą w praktykach religijnych prawosławia) jest ono dominującą religią⁹, co jest formalnie zapisane w rosyjskiej ustawie federalnej nr 125-FZ z dnia 26 września 1997 r. *O wolności sumienia i stowarzyszeniach*

⁸ закон РСФСР от 25.10.90 n 267-1 О свободе вероисповедания (dostęp: 01.08.2025) <http://pravo.levonovsky.org/bazazru/texts25/txt25600.htm>

⁹ 79% Rosjan uważa się za religijnych, 7% to ateści. Tak wynika z badań rosyjskiego Instytutu Socjologii, którego naukowcy dowodzą, że liczba prawosławnych w Rosji stale rośnie. Trzy lata temu było ich 72 proc., ateistów – 12 proc. Rośnie także liczba muzułmanów – z 3 proc. w 2009 r. do 4 proc. w roku ubiegłym. Liczba wyznawców innych religii pozostaje bez zmian i stanowi 1 proc. [...] ale przestrzega wszystkich zasad wiary – 4 proc. Mieszkańcy Rosji są także przekonani, że Cerkiew «zawsze ratowała Rosję w trudnych okresach historii i obecnie powinna zrobić to znowu» – T. Serwetnyk, *Rosja: coraz więcej wierzących niepraktykujących*, „Rzeczpospolita”, 16.01.2013. (dostęp: 01.05.2025), <https://www.rp.pl/swiat/art16556961-rosja-coraz-wiecej-wierzacych-niepraktykujacych>. „W 2024 r. 66% Rosjan zadeklarowało się prawosławnymi chrześcijanami (o 9% mniej niż w 2017 r.). Jednocześnie wśród prawosławnych rośnie liczba osób przestrzegających niektórych postów – stwierdziło tak 42% respondentów wśród wierzących. [...] Ogólnorosyjskie Centrum Badań Opinii Publicznej (VTsIOM) [opublikowało badania] w czasie początku Wielkiego Postu. Socjologowie przebadali 1600 osób; 66% z nich stwierdziło, że uważa się za wyznawców prawosławia, 6% – islamu, po 1% – buddyzmu i protestantyzmu. Opcje «katolicyzm» i «judaizm» zadeklarowało mniej niż 1%. Jednocześnie 13% respondentów stwierdziło, że uważa się za niewierzących; 4% określiło siebie jako wierzących, ale bez konkretnego wyznania, a 3% jako «oscylujących między wiarą a niewiarą». Kolejne 5% wybrało odpowiedź «inne», a 1% respondentów miało trudności z udzieleniem odpowiedzi. [...] W 1991 r. 34 proc. Rosjan twierdziło, że należy do prawosławia» – *Пост приняли*, „Коммерсантъ”, 18.03.2024. (dostęp: 1.05.2025), <https://www.kommersant.ru/doc/6578502>.

religijnych, która zawiera w swojej preambule uznanie „szczególnej roli prawosławia w historii Rosji”¹⁰. To, jak dokonała się ponowna instrumentalizacja RKP przez reżim Putina, jest bardzo dobrze opisane i przeanalizowane w literaturze¹¹.

Oddzielenie państwa od Kościoła w Rosji nastąpiło na skutek ustawy *O wolności sumienia*, ogłoszonej przez Rosyjski Rząd Tymczasowy 14 lipca 1917 r. Jednak prawosławie jako wyznanie uprzywilejowane pozostawało nim aż do lutego 1918 r., kiedy Rada Komisarzy Ludowych Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej (RFSRR) ogłosiła „Dekret o rozdziale Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła”¹². Dekret był jedynie deklaracją ogólnych zasad przyszłej polityki religijnej, co oznaczało potrzebę opracowania instrukcji, jak lokalne władze radzieckie będą realizować wspomniany dekret. Ludowy Komisariat Sprawiedliwości RFSRR przygotował instrukcje, które faktycznie stały się obowiązującym prawem. Na ich mocy władza radziecka realizowała oddzielenie państwa od Kościoła. W samym dekreście, w pkt. 5, 12 i 13, znalazły się założenia, które umożliwiły represje w stosunku do Kościoła jako instytucji oraz do religii jako zjawiska społecznego:

„[...] 5. Zapewnia się swobodne wykonywanie obrzędów religijnych, o ile nie zakłócają one porządku publicznego i nie naruszają praw obywateli Republiki Radzieckiej. Władze lokalne mają prawo do podjęcia wszelkich niezbędnych środków w celu zapewnienia w takich przypadkach porządku i bezpieczeństwa. 12. Żadne stowarzyszenia kościelne i religijne nie mają prawa do posiadania własności. 13. Cały majątek Kościołów i związków wyznaniowych zostanie uznany za własność ludową [...] następnie jest przekazywany do swobodnego użytku odpowiednich związków wyznaniowych”¹³.

W lipcu 1918 r. została przyjęta konstytucja (Ustawa Zasadnicza) Rosyjskiej Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Radzieckiej (przyjęta przez V Wszechrosyjski Zjazd Sowietów), która unormowała zasady prześladowania osób pełniących posługę w Kościele – art. 65 pozbawiał praw wyborczych wszystkie osoby duchowne (w radzieckim prawodawstwie powstała osobna kategoria osób – popularnie nazywanych „liszeńcy” – które były pozbawione praw własności, praw wyborczych i innych praw)¹⁴. Jednocześnie art. 13 tej konstytucji gwarantował, że „wolność

¹⁰ Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ О свободе совести и о религиозных объединениях (dostęp: 1.08.2025) <http://kremlin.ru/acts/bank/11523>

¹¹ K. Chawryło, *Sojusz ołtarza z tronem: rosyjski Kościół prawosławny a władza w Rosji*, „Prace OSW = OSW Studies”, nr 54, grudzień 2015, ISBN 978-83-62936-76-2. (dostęp: 1.05.2025), https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/prace_54_pl_sojusz_oltarza_net_0.pdf

¹² Декрет Совета Народных Комиссаров „Об отделении церкви от государства и школы от церкви” garant.ru/infomacinfo-prawowojportal (dostęp: 1.08.2025) <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/>

¹³ Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах 20 января (2 февраля) 1918 г., w: *Декреты Советской власти*, Т. I, Москва: Гос. изд-во полит. литературы, 1957, 373–374. (dostęp: 1.05.2025), <https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/religion.htm>

¹⁴ Nieoficjalna nazwa obywateli RFSRR oraz ZSRR, którzy zostali pozbawieni własności, praw wyborczych i innych praw w latach 1918–1936 (zgodnie z konstytucjami RFSRR z 1918 i 1925 r.). Władza radziecka postanowiła chronić siebie poprzez wprowadzenie zasady podziału na „swoich” i „obcych”, prawnie sformalizowanej w systemie wyborczym; „liszeńcy” istnieli aż do połowy lat 30. XX w.

religijnej i antyreligijnej propagandy jest uznawana dla wszystkich obywateli”. W maju 1929 r. została uchwalona nowa wersja Konstytucji RFSRR, gdzie w art. 4 zapisano zamiast „wolności religijnej i antyreligijnej propagandy” uznano „wolność wyznawania religii i propagandę antyreligijną”, co prawnie stawiało wierzących w nierównej pozycji wobec innych obywateli¹⁵. W kolejnych konstytucjach ZSRR oraz RFSRR będzie gwarantowane prawo wyłącznie do propagandy antyreligijnej¹⁶ (na różnych etapach historycznych antyreligijna propaganda w ZSRR miała swoją szczegółową specyfikę, ale zawsze była istotnym elementem działalności partii komunistycznej aż do 1988 r., kiedy faktycznie i prawnie zaprzestano prześladowań religijnych). Art. 21 Konstytucji RFSRR z 1918 r. przyznawał azyl wszystkim cudzoziemcom prześladowanym z powodów politycznych oraz religijnych¹⁷.

Między 1922 a 1929 r. Komitet Centralny Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego (*de facto* organ zarządzający wszystkimi dziedzinami życia w ZSRR) powołał Komisję ds. Rozdziału Kościoła od Państwa. To faktycznie unormowało praktykę realnego zarządzania sferą religii wytycznymi partii, które następnie nabierały mocy aktów prawnych. Warto podkreślić, że partia komunistyczna we własnych publikacjach potwierdzała, iż jej działalność opiera się na teoretycznych opracowaniach działaczy partyjnych, pracach Karola Marksa i Fryderyka Engelsa oraz na dokumentach partyjnych. Oznaczało to, że na początkowym etapie tworzenia radzieckiego prawa wyznaniowego oddzielenie Kościoła od państwa faktycznie oznaczało zwalczanie religii jako zjawiska instytucjonalnego i społecznego.

W kwietniu 1929 r. Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy i Rada Komisarzy Ludowych RFSRR uchwaliły główny akt prawny *O stowarzyszeniach religijnych*¹⁸, regulujący działalność organizacji religijnych w ZSRR do 1990 r. (w 1975 r. do tekstu uchwały zostały wniesione zmiany). Ważnym aspektem tego aktu oraz Konstytucji RFSRR i „Dekretu o rozdziale Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła”, było to, że akty te miały obowiązywać jedynie na terenie Rosji Radzieckiej, ale formalnie obowiązywały wszędzie tam, gdzie została ogłoszona władza radziecka. Przyczyniło się to do wytworzenia tradycji, że wszystkie akty prawne na szczeblu ZSRR były następnie kopiowane przez władze lokalnych republik radzieckich. Jednocześnie realizowanie prawa albo poszczególnych wytycznych władzy centralnej

¹⁵ Конституция (Основной закон) РСФСР в редакции от 18 мая 1929 г. Электронный музей конституционной истории России. (dostęp: 1.08.2025) <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/928/>

¹⁶ Opis metod, skali oraz specyfiki historycznej antyreligijnej propagandy w ZSRR stanowi osobny przedmiot badawczy. Jednak warto podkreślić, że w warunkach ZSRR propaganda antyreligijna często była utożsamiana z prześladowaniem religijnym. Radzieckie metody prawne oraz nieformalne przypominają metody walki z Kościołem Katolickim w Francji w czasach Rewolucji Francuskiej oraz Niemiec w czasach polityki Kulturkampf.

¹⁷ Конституция РСФСР 1918 г., dz.cyt.

¹⁸ Постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета, Совета Народных Комиссаров РСФСР о религиозных объединениях. 8 апреля 1929 г. Официальный сайт “Электронная библиотека исторических документов” (dostęp: 1.08.2025) <https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/125740-postanovlenie-vserossiyskogo-tsentralnogo-ispolnitelnogo-komiteta-soveta-narodnyh-komissarov-rsfsr-o-religioznyh-obedineniyah-8-aprelya-1929-g>

odbywało się z opóźnieniem lub z uwzględnieniem lokalnej specyfiki regionu. Akt prawny *O stowarzyszeniach religijnych* wprowadzał obowiązek rejestrowania wspólnot religijnych (minimalna liczba wiernych miała wynosić 20 osób); wspólnoty, które miały mniej niż 20 osób, kwalifikowały się jako grupy (jeżeli jakaś grupa religijna funkcjonowała, a nie była zarejestrowana, oznaczało to, że działa nielegalnie). Osoba duchowna nie mogła być jedną z tych 20 osób i nie mogła zarządzać stowarzyszeniem religijnym. Dawało to państwu możliwość kontroli i sterowania każdą grupą religijną, ponieważ zawsze istniała możliwość oskarżenia osoby duchownej o zarządzanie wspólnotą. Teoretycznie tzw. dwudziestka mogła zarządzać wspólnotą i być prawdziwym przykładem demokratyzacji, ale w państwie totalitarnym ludzie ci byli narzędziem prześladowań oraz sposobem służącym do stałej inwigilacji lub manipulacji. Warto dodać, że działalność wspólnot religijnych na mocy dekretu była ograniczona terytorialnie do terenu miejsca sprawowania kultu; każda czynność religijna poza określonym miejscem musiała być uzgodniona z władzą lokalną.

W białoruskim prawie wyznaniowym w latach 1991–2002 do rejestracji wspólnoty religijnej potrzebnych było 10 osób, od 2022 r. prawo wymaga 20 osób. Na Ukrainie prawo wyznaniowe wymaga 10 osób do rejestracji wspólnoty religijnej. W Rosji w latach 1991–1997 prawo wymagało 20 osób do rejestracji wspólnoty religijnej, następnie liczba ta została obniżona do 10 osób¹⁹.

Akt prawny *O stowarzyszeniach religijnych* od 1929 do 1975 r. pozbawiał wspólnoty religijne statusu osoby prawnej – co zostało podkreślone w pkt. 3 i 22 aktu: *Związki wyznaniowe i grupy wiernych nie mają osobowości prawnej*²⁰. Szczegółowo opisano zakazy dotyczące działalności charytatywnej i edukacyjnej związków wyznaniowych. Bardzo szczegółowo opisano również sposób i podstawy zamykania budynków modlitewnych. Związki wyznaniowe zostały zobowiązane do zgłaszania władzom lokalnym informacji o zatrudnianych przez siebie duchownych (pkt 8)²¹, co *de facto* oznaczało wprowadzenie obowiązkowej rejestracji osób duchownych. Ich działalność ograniczała się do obszaru zamieszkania członków związku wyznaniowego, któremu służyli, oraz lokalizacji odpowiedniej sali modlitewnej (art. 19)²².

Istotnym elementem aktu prawnego *O stowarzyszeniach religijnych* od 1929 r. było wydawanie instrukcji, które tłumaczyły realizowanie tych czy innych norm tego aktu. Bardzo często instrukcje te były tajne, a wierni dowiadywali się o istnieniu jakiegoś prawa dopiero po tym, jak zostali oskarżeni o jego naruszenie. Tekst aktu *O stowarzyszeniach religijnych* odpowiadał dokumentom partii komunistycznej i ogólnemu antyreligijnemu nastawieniu władz radzieckich, które poprzez regulowanie i nadzorowanie chciały wychować obywateli własnego państwa w duchu antyreligijnym.

¹⁹ Artykuł 8 ustęp 3 Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ О свободе совести и о религиозных объединениях (dostęp: 1.08.2025) <http://kremlin.ru/acts/bank/11523>

²⁰ *О религиозных объединениях (Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года)*, „Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР” 1929, nr 35, st. 353. (dostęp: 1.05.2025), <https://salo.li/41ebf78>

²¹ Tamże.

²² Tamże.

W 1936 r. w ZSRR została uchwalona konstytucja, potocznie nazywana stalinowską, która ze zmianami obowiązywała do 1977 r. jej art. 124 dotyczył problematyki wyznaniowej i powtarzał normy oddzielenia od państwa Kościoła i szkoły, uznawał wolność kultu religijnego i propagandy antyreligijnej dla wszystkich obywateli. Konstytucja zapewniała również powszechne prawo wyborcze oraz możliwość wyjścia poszczególnych republik sowieckich ze Związku Sowieckiego. W rzeczywistości w 1937 r. rozpoczął się Wielki Terror (jeżowszczyzna) oraz kolejna kampania antykościelna, którego skutkiem była prawie całkowita eliminacja wspólnot religijnych. Jednocześnie w trakcie przygotowywania tekstu konstytucji stalinowskiej, jak świadczą dokumenty, wewnątrz partii trwała debata, czy warto eliminować religię jako zjawisko społeczne – wrogie Związkowi Radzieckiemu. Z jednej strony Piotr Krasikow (zastępca przewodniczącego Sądu Najwyższego ZSRR), w liście do Centralnego Komitetu Wykonawczego Partii Komunistycznej, informował, że poszczególni pracownicy uważają wszystkich wierzących za działaczy kontrrewolucyjnych i nie reagują na ich prośby. Krasikow proponował zreformować prawo wyznaniowe i pilnować jego wykonywania, żeby nie dopuścić do przejścia wspólnot religijnych do podziemia²³. Z drugiej strony Gieorgij Malenkov proponował likwidację dekretu regulującego stosunki państwo–Kościół, ponieważ gwarantował on legalne funkcjonowanie organizacji liczącej 600 tys. członków w całym ZSRR²⁴. W 1938 r. Komisja do Spraw Kultów Religijnych przy Centralnym Komitecie Wykonawczym ZSRR (CKW ZSRR) – najwyższy organ władzy państwowej ZSRR w latach 1922–1938 – została zlikwidowana (komisję tę powołano w 1930 r. przy Prezydium CKW RFSRR, a w 1934 r. jej działalność została rozszerzona na ZSRR). Między latami 1938 a 1943 jedynym organem państwowym, który zajmował się religią, był specjalny oddział w strukturach służb specjalnych (NKWD). Działalność większości organizacji religijnych została zlikwidowana lub sparaliżowana w związku z represjami (w tym finansowymi) przeciwko hierarchom kościelnym, szeregowym wiernym oraz niszczeniem lub zamykaniem obiektów kultu (przykładowo w Buriacji w 1940 r. zniszczono wszystkie 46 daczanów oraz duganów)²⁵.

Początkowy etap radzieckiego prawa wyznaniowego charakteryzował się odseparowaniem i eliminowaniem wszystkiego, co było związane z religią jako wrogię państwu socjalistycznemu. Przez dłuższy czas w historiografii radzieckiej i rosyjskiej funkcjonował mit, że nadużycia i represje to wina Stalina, Berii lub innych konkretnych osób. Należy jednak pamiętać, że Związek Radziecki od samego początku realizował politykę propagandy antyreligijnej (norma konstytucyjna w 1918 i 1936 r.), która w warunkach państwa totalitarnego oznaczała represje i prześladowania, ponieważ większość osób duchownych otrzymywała wyroki zgodnie z kodeksem karnym za działalność antysowiecką i kontrrewolucyjną.

²³ Tamże, 62.

²⁴ О.Б. Приказчикова, *Деятельность постоянной центральной комиссии по вопросам культов (1929–1938 гг.)*, „Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви” 2009, Вып. II:2 (31), 75.

²⁵ Termin „daczan” i „dugan” oznaczają buddyjskie uczelnie-klasztory w tybetańskiej tradycji Gelukpy położone w Rosji. В.М. Митыпов, *Государственно-церковная политика в России/СССР в отношении буддийской конфессии*, „Улкен Алтай элемі – Мир Большого Алтая – World of Great Altay” 2018, nr 4(2), 259, ISSN 2410–2725.

3. STALINOWSKA ODWILŹ

W październiku 1943 r. Rada Komisarzy Ludowych ZSRR utworzyła Radę ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W maju 1944 r. utworzono Radę ds. Wyznań Religijnych przy Radzie Komisarzy Ludowych ZSRR. Pierwsza Rada zajmowała się opracowywaniem ustaw, instrukcji i innych wytycznych dotyczących ich stosowania wobec RKP. Druga Rada zajmowała się tym samym w stosunku do pozostałych wyznań. Mimo powołania wspomnianych Rad, ustawodawstwo dotyczące wspólnot religijnych nie zostało zmienione. W 1965 r. obie Rady zostały połączone w jedną – Radę ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSRR.

RKP od początku niemieckiej inwazji na ZSRR przyjął postawę patriotyczną i propaństwową, nawołując wiernych do obrony ojczyzny. W 1941 r. metropolita Sergiusz (w tym czasie Locum Tenens, a następnie patriarcha Moskwy) oraz kancelaria Patriarchatu Moskiewskiego zostali ewakuowani do Uljanowska. W 1942 r. metropolita Sergiusz, w specjalnej odezwie do duchowieństwa i wiernych na okupowanym terytorium ZSRR, zachęcił do wspierania partyzantów i potępił współpracę z Niemcami. W 1943 r. rozpoczął się Sobór, na który 16 z 19 biskupów zostało przywiezionych z Gułagu. Można stwierdzić, że władze podczas trwania wojny, porzuciły plany zniszczenia religii i Kościoła, przystąpiły do odnowienia życia kościelnego w kraju pod ścisłą kontrolą państwa.

Warto podkreślić, że renesans religijny nastąpił w stosunku do wszystkich religii; tak w Buriacji faktycznie nastąpiło odrodzenie modelu państwowej kontroli nad religią z czasów przedrewolucyjnych, ale w otocze socjalizmu. Buriaccy lamowie zbierali pieniądze na wojnę i otrzymywali podziękowania od Stalina. W pewnym sensie przypomina to czasy współczesne, kiedy rosyjskie duchowieństwo buddyjskie poparło wojnę przeciwko Ukrainie i błogosławiło żołnierzy idących na wojnę.

Stalinowska odwilż w stosunku do religii, a konkretnie do prawosławia, miała charakter wybitnie utylitarny i zakończyła się w 1948 r., kiedy stało się jasne, że prawosławie nie będzie mogło pełnić roli jednego ze światowych liderów. (Poprzez zjednoczenie Kościołów autokefalicznych wokół Patriarchatu Moskiewskiego planowano powołać „Prawosławny Watykan” i przenieść centrum światowego prawosławia do stolicy komunistycznego imperium pod osobistą kontrolę Stalina i Mołotowa²⁶). Jednak chwilowe odstępstwo od norm ustawowych (poprzez wydanie tajnej instrukcji „O sprawach dotyczących Kościoła prawosławnego i klasztorów” z 22 sierpnia 1945 r.) lub dyrektyw Rady do Spraw Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego umożliwiło otwarcie kościołów, klasztorów, nabywanie mienia (faktycznie RKP uzyskał status osoby prawnej). Jednym z elementów, który za czasów Stalina przyczynił się do osłabienia prześladowań duchowieństwa oraz religii, było to, że na terenach okupowanych przez ZSRR w 1939 r., a następnie podbitych przez hitlerowskie Niemcy, kościoły działały lub były na nowo otwierane; wznowienie w trakcie wojny prześladowań Kościoła, który chętnie rozpoczął współpracę

²⁶ О.Ю. Васильева, *Внешняя политика советского государства и русская православная церковь. 1943–1948 годы*, в: *Труды Института российской истории РАН. 1997–1998 гг.*, Вып. 2, ред. А.Н. Сахаров, Москва: ИРИ РАН, 2000, 339–353

z państwem socjalistycznym, nie opłacało się. *Stalin zinstrumentalizował religię i Kościół – co skutkowało wytworzeniem mitu o jakiejś szczególnej lub ukrytej religijności, a następna fala działalności antykościelnej za czasów Chruszczowa utrwaliła ten mit.* Polityczna odwilż Chruszczowa oznaczała dla Kościoła początek nowych prześladowań.

4. CHRUSZCZOW I NOWE PRZEŚLADOWANIA

Za formalny początek odwilży i destalinizacji uznaje się 1956 r., kiedy Nikita Chruszczow wystąpił na XX Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego z przemówieniem o potrzebie walki z „kultem jednostki”. Tym samym zostało uznane, że wszystko, co działo się za Stalina, było odstępstwem od tego, co pisał i chciał wprowadzać Lenin. W lipcu 1954 r. Komitet Centralny KPZR przyjął rezolucję *O głównych niedociągnięciach w naukowej propagandzie ateistycznej i środkach jej poprawy*²⁷, a w październiku tego samego roku przyjęto kolejną rezolucję pod tym samym tytułem. W obu tekstach stwierdzono, że mimo likwidacji klas wyzyskujących i panowania socjalizmu w ZSRR wciąż pozostają obywatele, którzy mają przekonania religijne, co zmuszało partię do podjęcia walki z tym zjawiskiem za pośrednictwem propagandy naukowo-ateistycznej.

„Kościół i różne sekty religijne ożywiły swoją działalność, wzmocniły kadry. Elastycznie dostosowując się do współczesnych warunków, coraz bardziej rozpowszechniają ideologię religijną²⁸. [...] Niemądre i szkodliwe jest powątpiewanie o niektórych obywatelach Związku Radzieckiego i kwestionowanie ich z powodu przekonań religijnych. [...] Środki administracyjne oraz obraźliwe ataki na wierzących i duchownych mogą jedynie przynieść szkodę i doprowadzić do konsolidacji, a nawet wzmocnienia ich uprzedzeń religijnych. Partia Komunistyczna wychowuje naród radziecki w duchu światopoglądu naukowego i prowadzi ideologiczną walkę z ideologią religijną jako zjawiskiem antynaukowym²⁹”.

Od strony formalnoprawnej były to kolejne postanowienia partii, które następnie były realizowane na szczeblu rządowym oraz regionalnym. Formalnie w ówczesnej konstytucji ZSRR nie było zapisane, że wyłączna rola w rządzeniu państwem należy do partii komunistycznej; ten przepis pojawił się dopiero w 1977 r. Również prawo regulujące relacje państwo Kościół nie zostało zmienione aż do 1975 r. W związku z tym prześladowania religijne lat 50. i 60. XX w. opierały się na dekretach partii komunistycznej, umocowanych w konstytucyjnym zapisie o propagandzie antyreligijnej. Za czasów Chruszczowa na nowo zamykano lub niszczone klasztory, kościoły, cerkwie, meczety, seminaria oraz akademie duchowne itd. Wspólnotom religijnym ponownie narzucono wysokie podatki, wznowiono kontrolę

²⁷ Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986), Т. 8: 1946–1955, Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, wyd. 9, испр. и доп., Москва: Политиздат, 1985, 428–431.

²⁸ Tamże, 428.

²⁹ Tamże, 447–449

działalności duchowieństwa i wiernych, a każda osoba zainteresowana religią była dodatkowo sprawdzana i weryfikowana. Warto podkreślić, że walka z religią za czasów Chruszczowa charakteryzowała się naciskiem na propagandę naukowo-atystyczną jako element walki światopoglądowej (co wytworzyło całą warstwę/kastę partyjnych propagandzistów – głównym narzędziem propagandy było Wszechzwiązkowe Towarzystwo Krzewienia Wiedzy Politycznej i Naukowej, „Znanije”³⁰). W latach 1960–1961 przyjęto nowe kodeksy karne w poszczególnych republikach ZSRR, a w następnych latach przyjęto dyrektywy Prezydium Rady Najwyższej RFSRR. W związku z czym, za naruszenia w sferze prawa wyznaniowego groziła odpowiedzialność dyscyplinarna, administracyjna i karna. Art. 142 Kodeksu karnego RFSRR za naruszenie prawa o oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła przewidywał do trzech lat pozbawienia wolności, natomiast art. 227 przewiduje, że za działalność, która pod przykrywką religii i odprawiania obrzędów religijnych szkodzi zdrowiu ludzi, łamie ich prawa, narusza ich wolność osobistą, namawia do porzucenia aktywności społecznych lub obowiązków obywatelskich albo wciąga w te działania osoby niepełnoletnie („Naruszenie praw obywateli i ich wolności pod pozorem wykonywania obrzędów religijnych”) – do pięciu lat więzienia. Kodeksy karne Uzbeckiej, Turkmeńskiej, Tadżyckiej oraz Kirgiskiej SRR przewidywały artykułów dotyczący „Wykorzystywania przesądów religijnych”: pozbawieniem wolności na okres do trzech lat.

Dopuszczenie się oszustw w celu wzbudzenia przesądów religijnych w masach ludności, a także w celu uzyskania korzyści materialnych – jest karane pozbawieniem wolności do 3 lat. Przymusowe pobieranie opłat na rzecz meczetów, kościołów i innych grup oraz organizacji religijnych, a także przymuszanie do wykonywania obrzędów religijnych – podlega karze pozbawienia wolności na okres do jednego roku lub pracami poprawczymi na okres do sześciu miesięcy lub grzywną w wysokości do dwustu rubli.

W latach 60. XX w. ZSRR już nie ukrywał, że prowadzi walkę z religią jako instytucją zarówno na poziomie ideologicznym, jak i instytucjonalnym. Formalnie wszystkie te działania ubrane zostały w szatę edukacji. Publikacja *O religii i Kościele. Zbiór dokumentów*, wydana przez moskiewskie wydawnictwo literatury politycznej w 1965 r.³¹, było swego rodzaju podręcznikiem dla propagandzisty antyreligijnego. Warto zwrócić uwagę na jego strukturę: w pierwszym rozdziale podano cytaty Lenina, Marksa oraz Engelsa o tym, czym jest religia i dlaczego nie może jej być w społeczeństwie socjalistycznym i komunistycznym. W drugim, najdłuższym rozdziale, opisano dokumenty partii komunistycznej od 1903 do 1965 r. Warto podkreślić, że zgodnie z tekstem tego podręcznika, między 1930 a 1954 rokiem partia komunistyczna w dziwny sposób nie interesowała się religią i Kościołem. Podręcznik bowiem za ten okres podaje tylko jeden dokument o enigmatycznej nazwie

³⁰ Wszechzwiązkowe Towarzystwo Krzewienia Wiedzy Politycznej i Naukowej – organizacja edukacyjna i propagandowa w Związku Radzieckim i Rosji, założona w 1947 r., która faktycznie zastąpiła Związek Wojujących Bezbożników – organizację założoną w 1925 r. dla propagandy ateizmu w ZSRR.

³¹ Tamże, 10.

Organizacja naukowo-oświeceniowej propagandy z 1944 r., w którym nie ma żadnej wzmianki o religii czy Kościele, a jego celem było podniesienie poziomu kulturalnego pracowników i przezwyciężenie „śladów braku kultury, przesądów i uprzedzeń”. W trzecim rozdziale podręcznika podano treść aktów i ustaw państwowych w sprawach religii. Jak widać, struktura podręcznika doskonale odzwierciedla sposób myślenia, propagandę oraz system prawny ZSRR, gdzie ustawy i dekrety opierały się wyłącznie na dyrektywach partyjnych, które miały być wywiedzione z teoretycznych prac Lenina oraz Marksa i Engelsa.

W latach 60.–80. XX w., w ramach kampanii antyreligijnej, rozpoczęła się propaganda obrzędów socjalistycznych. Faktycznie praktyki te były wznowieniem obrzędów z lat 20. XX w., które miały zastąpić obrzędy religijne (przykładowo – władza radziecka wymyśliła zastąpienie chrztu obrzędem «zwiezdin» (gwiazdżiny) albo «czerwonymi chrczinami», czyli uroczystym nadaniem imienia dziecku). O skali implementacji socjalistycznych obrzędów do życia społecznego może świadczyć fakt, że w 1978 r. na szczelbu Rady Ministrów Ukraińskiej SRR powołano Komisję ds. Tradycji, Świąt i Obrzędów Radzieckich, która formalnie istniała do 1989 r. Na terenie radzieckiej Ukrainy powołano ponad 10 tys. takich komisji. W 1986 r. Marija Orłyk, przewodnicząca Rady Ministrów Ukraińskiej SRR oraz przewodnicząca wspomnianej Komisji, wydała podręcznik, w którym opisywała i uzasadniała potrzebę szerzenia i pielęgnowania obrzędów radzieckich. Chruszczow, nie zmieniając prawa, ustanowił zasady propagandy antyreligijnej jako naukowo-ateistycznej, która funkcjonowała w ZSRR aż do 1988 r. Natomiast epoka Leonida Breżniewa (1964–1982), powszechnie nazywana zastojem, przyniosła zmiany w stosunku do religii i Kościoła, zarówno od strony formalnej, jak i nieformalnej.

5. BREŻNIEWOWSKA „NOWA JAKOŚĆ” PROPAGANDY ATEISTYCZNEJ

W 1964 r. w Akademii Nauk ZSRR utworzono samodzielną jednostkę badawczą – Instytut Naukowego Ateizmu, który po 1991 r. został przekształcony w Instytut Religioznawstwa. W 1965 r. utworzono Radę ds. Wyznań przy Radzie Ministrów ZSRR przez przekształcenie dwóch niezależnych instytucji w jedną agencję – Rady ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (1943) oraz Rady ds. Wyznań Religijnych (1944). Po raz pierwszy opublikowano wówczas statut Rady, z którego wynikało, że jej zadaniem jest kontrola wszystkich organizacji religijnych na terenie całego ZSRR. Warto podkreślić, że od strony formalnoprawnej nowo utworzona Rada miała na celu realizację działań rządu, które opierały się na dyrektywach partyjnych. W 1975 r. Prezydium Rady Najwyższej RFSRR wprowadziło zmiany do aktu *O stowarzyszeniach religijnych* z 1929 r., dotyczące zaostreżenia procedur związanych z rejestracją oraz funkcjonowaniem wspólnot religijnych. Do samego końca istnienia ZSRR prawo radzieckie nie przewidywało możliwości rejestracji wspólnoty religijnej jako odrębnej osoby prawnej (jednostki cywilnoprawnej) ani organizacji pozarządowej (NGO).

W 1977 r. uchwalono nową ustawę zasadniczą ZSRR (popularnie znaną jako Konstytucja Rozwiniętego Socjalizmu lub Konstytucja Breżniewowska)³². W kwestii wolności religijnej Konstytucja ta powtarzała postulaty z 1936 r. (wolność sumienia pojmowano jako możliwość wyznawania religii lub jej niewyznawania; jednocześnie gwarantowano możliwość odprawiania kultu oraz prowadzenia propagandy antyreligijnej. Postulowano oddzielenie państwa od Kościoła i szkoły³³ – art. 52). Jednocześnie art. 6 tej samej Konstytucji stwierdzał, że wiodącą rolę w życiu społeczeństwa i zarządzaniu państwem odgrywa Komunistyczna Partia Związku Radzieckiego, a art. 51 przewidywał prawo zrzeszania się w organizacjach społecznych, sprzyjających rozwojowi aktywności politycznej i samopomocy (jednocześnie organizacje te musiały być zgodne z celami komunizmu). W ten sposób Konstytucja ZSRR jako ustawa zasadnicza po raz pierwszy opisała od strony prawnej formalno-rzeczywisty stan walki państwa radzieckiego z religią. Od 1977 r. można było uzasadniać wszelkie ograniczenia związane z religią tym, że zrzeszanie się obywateli ZSRR na podstawie przekonań religijnych jest sprzeczne z budową komunizmu i interesem partyjnym. W latach 80. XX w. nastąpiło złagodzenie niektórych regulacji dotyczących płacenia podatków przez osoby duchowne oraz zniesienie obowiązku rejestrowania obywateli, którzy prosili o chrzest (formalnie zapis ten był martwy, ponieważ większość osób zgłaszających się z prośbą o chrzest dziecka prosiła o zachowanie anonimowości). W latach 70. i 80. XX w. nastąpiła formalizacja i rutynizacja większości praktyk regulowania relacji na linii Kościół–państwo, które zostały ustalone za czasów Stalina i Chruszczowa. W 1981 r. przewodniczący Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSRR, W.A. Kurojedow (generał KGB), wydał książkę *Religia i Kościół w społeczeństwie radzieckim*, w której jednym z rozdziałów opisał zaangażowanie poszczególnych Kościołów ZSRR w walkę o pokój.

Warto nadmienić, że w ramach radzieckiego ruchu dysydenckiego funkcjonował Chrześcijański Komitet Obrony Praw Wierzących w ZSRR, a w 1973 r. akademik Igor Szafariewicz, matematyk o skrajnie nacjonalistycznych poglądach politycznych, przygotował dla Komitetu Praw Człowieka raport krytykujący ustawodawstwo dotyczące religii w ZSRR (opublikowany w Paryżu). W 1988 r. zgodnie z duchem pierestrojki, Rada ds. Wyznań przyjęła uchwałę *O dostosowaniu aktów normatywnych do obowiązującego ustawodawstwa*, która uchyliła szereg poprzednich uchwał tejże Rady. W 1990 r. Rada Najwyższa ZSRR uchwaliła ustawę „O wolności sumienia i organizacjach religijnych”³⁴. W 1991 r. Związek Radziecki przestał istnieć.

³² Конституция СССР в редакции от 7 октября 1977 г., Электронный музей конституционной истории России. Dostęp: 29.05.2025, <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9681/>

³³ Tamże.

³⁴ О свободе совести и религиозных организациях // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 41. Ст. 813; Dostęp: 01.08.2025 <http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm>

6. WPLYW RADZIECKIEGO PRAWA W PRAWODAWSTWO UKRAINY, ROSJI I BIAŁORUSI

Można stwierdzić, że radzieckie prawo wyznaniowe od samego początku istnienia ZSRR cechowało się instrumentalizacją prawa jako narzędzia, które miało uformować, zmienić i ukształtować³⁵ nowego obywatela – człowieka odrzucającego religię jako zjawisko społeczne. Na początkowym etapie (1918–1936), w okresie kształtowania się ZSRR jako państwa, ustanowiono dość restrykcyjne, a jednocześnie ogólnikowe prawa, które następnie było egzekwowane wyłącznie poprzez dyrektywy i rozporządzenia partii komunistycznej, komitetów wykonawczych oraz służb specjalnych. Od strony formalnej w ZSRR religia i duchowieństwo nie były prześladowane z powodu przekonań, lecz za działalność antyradziecką lub szpiegostwo. W trakcie II wojny światowej Stalin postanowił wykorzystać religię jako narzędzie motywacji w walce z Niemcami. Na mocy dekretów powołano Rady, które miały koordynować współpracę z organizacjami religijnymi. Rada ds. Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (1943) oraz Rada ds. Wyznań Religijnych (1944), a następnie Rada ds. Wyznań (1965), faktycznie wznowiły praktyki kontroli i sterowania religią, które istniały w Imperium Rosyjskim, ale na zasadach socjalizmu. Natomiast zwalczanie religii ubrano w szatę nauki, jednocześnie KGB kontynuowało stalinowską zasadę werbunku i wykorzystywania duchowieństwa do celów politycznych³⁶. Dopiero Konstytucja ZSRR z 1977 r. opisała w sposób formalnoprawny rzeczywistość relacji między państwem a religią. Zmiany w stosunkach państwo – Kościół następowały również na poziomie dyrektyw i decyzji partyjnych (1988 – świętowanie 1000-lecia Chrztu Rusi), a następnie doprowadziły do zmian w ustawach radzieckich w postaci ustawy „O wolności sumienia i organizacjach religijnych”³⁷. Można zaryzykować stwierdzenie, że instrumentalizacja religii oraz Kościołów w różnym stopniu znajduje odzwierciedlenie w prawie oraz praktyce współczesnej Rosji, Ukrainy i Białorusi.

Białoruska ustawa *O wolności sumienia i organizacjach religijnych* w wersji z 2023 r.³⁸ w znaczący sposób ogranicza działalność organizacji religijnych przez wprowadzenie procedury ponownej rejestracji. W opinii Olgi Glace, analityka Forum 18 – norweskiej organizacji zajmującej się wspieraniem wolności religijnej –

³⁵ W języku rosyjskim na określenie tego procesu jest używane pojęcie techniczne – słowo „przekucie” (перековка) w jego pierwotnym znaczeniu: przerobić przedmiot lub konstrukcję z metalu – kowalem przez kucie.

³⁶ Patriarcha Filaret (Denysenko) w wywiadzie dla Radia Swoboda w grudniu 2018 r. stwierdził, że wszyscy biskupi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego byli zmuszeni współpracować z KGB. Dostęp: 29.05.2025, <https://www.radiosvoboda.org/a/29669985.html>.

³⁷ О свободе совести и религиозных организациях // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 41. Ст. 813; Dostęp: 01.08.2025 <http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm>

³⁸ закон республики Беларусь 30 декабря 2023 г. № 334-З Об изменении законов по вопросам деятельности религиозных организаций Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь, 05.01.2024, 2/3053 Dostęp: 01.08.2025 <https://pravo.by/document/?guid=12551&p0=H12300334>

zmiany ustawodawstwa stanowią zagrożenie dla wszystkich organizacji religijnych poza Białoruskim Kościołem Prawosławnym³⁹. Podobną opinię wyrażają analitycy polskiego państwowego think tanku OSW, wskazując, że Białoruś ogranicza wolność religijną radzieckimi metodami.

Instrumentalizacja religii przez reżim Putina jest opisana w licznych tekstach naukowych, analitycznych oraz publicystycznych. W opinii autora źródłem takiego postępowania jest radziecka praktyka wymuszania na liderach religijnych przyjmowania postawy wygodnej dla władzy. W latach 2015–2025 nie było żadnych formalnoprawnych zmian na rzecz militarystyki w ustawie regulującej działalność organizacji religijnych na terenie Federacji Rosyjskiej. Jednocześnie ustawa federalna z 1997 r. *O wolności sumienia i stowarzyszeniach religijnych* reguluje działalność misjonarską na terenie Rosji, co w warunkach państwa autorytarnego daje możliwość zwiększania kontroli. Natomiast prawo zakazujące krytykowania władz za prowadzenie wojny napastniczej przeciwko Ukrainie obowiązuje każdego i jest egzekwowane niezależnie od poglądów religijnych czy funkcji pełnionej przez daną osobę⁴⁰.

W przypadku Ukrainy za skutek radzieckiego prawa wyznaniowego można uznać ustawę nr 8371, przyjętą przez Radę Najwyższą Ukrainy 20 sierpnia 2024 r. i podpisaną przez prezydenta Wołodymyra Zełenskigo, która nosi oficjalną nazwę *O ochronie porządku konstytucyjnego w sferze działalności organizacji religijnych*⁴¹. Jej celem jest ograniczenie działalności organizacji religijnych powiązanych z Rosją, w szczególności Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) i jego struktur, takich jak Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego (UKP PM). W warunkach wojny władze ukraińskie postanowiły zakazać działalności wszystkich organizacji religijnych, które mają powiązania z państwem-agresorem, zamiast w trybie sądowym udowadniać winę poszczególnych hierarchów lub kierowników takich organizacji religijnych.

W Estonii istnieje podobna sytuacja (na terenie kraju jest legalnie zarejestrowany prawosławny Kościół, który znajduje się pod duchownym zwierzchnictwem Rosyjskiego Prawosławnego Kościoła), obecnie estoński parlament pracuje nad ustawą co ma ograniczyć działalności Rosyjskiego Kościoła prawosławnego.

³⁹ O. Glace, *BELARUS: Concern and secrecy surround compulsory re-registration process*. Dostęp: 29.05.2025, https://www.forum18.org/archive.php?article_id=2945

⁴⁰ Kwestię tego, jak wygląda rosyjska działalność opozycyjna w środowisku religijnym, można przeczytać w raporcie Center of Political Narratives of Democracy (Ukraine) Groups Akademia Wschód (Poland) *Russian Opposition after February 24: in Search of Identity or the Moral Purity of Solzhenitsyn*, „Geopolitica”, kwiecień 2025. (dostęp: 24.04.2025), <https://www.geopolitic.ro/2025/04/russian-opposition-february-24-search-identity-moral-purity-solzhenitsyn/>, ISSN: 3044-8484, ISSN-L: 1583-543X

⁴¹ Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» Dostęp: 01.08.2025 <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-IX#Text>

7. PODSUMOWANIE

Dziedzictwo radzieckiego prawa wyznaniowego pozostaje widoczne w prawodawstwie współczesnej Rosji, Białorusi i Ukrainy. System prawny ZSRR, oparty na ideologii marksistowsko-leninowskiej, dążył do eliminacji religii jako zjawiska społecznego, choć formalnie deklarował wolność sumienia. W praktyce, przez dekrety i dyrektywy partyjne, państwo stosowało represje wobec duchowieństwa i wiernych. Jednocześnie instrumentalizując Kościół jako instytucję do szerzenia radzieckiej propagandy (przykładem czego była radziecka walka o pokój). Kluczowe cechy tego systemu to brak osobowości prawnej wspólnot religijnych, ograniczenia terytorialne ich działalności, obowiązek rejestracji oraz penalizacja „antysowieckich” działań (od strony formalnej religia jako taka już była antysowiecka i to oznaczało, że każda osoba religijna jest podejrzana).

Na początkowym etapie становienia się radzieckiego prawa (1917–1936) mamy do czynienia z rewolucyjnymi normami, który w radykalny sposób zakazują albo zezwalają, jedynym uzasadnieniem działań prawnych w tamtym okresie celowość rewolucyjna albo walka z pozostałością dawnego reżymu. Bolszewicy, naśladując Wielką Rewolucję Francuską, próbują stworzyć własny system prawny niepoparty na zasadach prawa rzymskiego (następuje zacieranie różnic między prywatnym i publicznym, a państwo rości sobie prawo do regulowania każdej dziedziny życia). Represja i prześladowania formalnie nie odbywają się na podstawie wyznawania jakiejś wiary czy przynależności do Kościoła – lecz opierają zarzuty na działalności wywrotowej i antypaństwowej (antysowieckiej).

W trakcie II wojny światowej Stalin, nie zmieniając prawa, wprowadził instytucje, które w sposób administracyjny zaczęły regulować i zarządzać kościołami w ZSRR. Po 1943 r. w ZSRR ukształtował się nieformalny system wpływów i nacisków, który umożliwił instrumentalizację Kościołów, w szczególności Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP), przez organy Rady Ministrów oraz służby specjalne. W świadomości społecznej Rosjan epizod ten wykreował mit Stalina jako osoby wrażliwej na kwestie religijne⁴². Z kolei „naukowo-ateistyczna” propaganda, która nasiliła się za czasów Chruszczowa, umocniła ten mit. Ważnym etapem w unormowaniu radzieckiego prawa wyznaniowego była Konstytucja z 1977 r., która po raz pierwszy oficjalnie potwierdziła, że nadrzędną rolę w zarządzaniu państwem odgrywa partia komunistyczna. Ograniczenia, regulacje i inne działania związane z życiem religijnym wynikały z obowiązującego systemu politycznego. Z początkiem pierestrojki radziecki system regulacji i kontroli złagodził egzekwowanie prawa. Od strony formalno-prawnej zmiany nastąpiły w 1990 r. wraz z uchwałą „O wolności sumienia”⁴³.

⁴² Zob. Поспеловский Д. Сталин и Церковь. «Конкордат» 1943 г. и жизнь Церкви (В свете архивных документов) // Континент. 2000. – № 1 (103). – С. 220–239 (dostęp: 01.08.2025) http://www.odinblago.ru/stalin_i_cerkov/. Курляндский И.А. Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.) / Российская акад. наук, Ин-т российской истории. М.: Кучково поле, 2011. 720 с.

⁴³ О свободе совести и религиозных организациях // Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 41. Ст. 813; (dostęp: 1.08.2025) <http://www.r-komitet.ru/vera/26.htm>

Dziedzictwo radzieckiego prawa wyznaniowego jest widoczne w postsowieckich państwach. W ustawodawstwo Rosji i Białorusi uznaje szczególną rolę prawosławia, a instrumentalizacja RKP przez reżim Putina odzwierciedla radzieckie praktyki wykorzystywania religii do celów politycznych i militarnych epoki Stalina. Na Białorusi prawo z 2023 r., wymagające ponownej rejestracji wspólnot religijnych, oraz wyroki przeciwko księżom katolickim za „szpiegostwo” wskazują na powrót do radzieckich metod represji. Ukraina, mimo pluralizmu religijnego, przyjęła w 2024 r. ustawę nr 8371, ograniczającą działalność organizacji powiązanych z Rosją, co budzi kontrowersje jako potencjalne naruszenie wolności religijnej i przypomina radzieckie podejście do regulacji religii (zakazu działalność całych organizacji) w imię bezpieczeństwa państwa.

Radzieckie prawo wyznaniowe ukształtowało tradycję instrumentalizacji religii, która w różnym stopniu wpływa na współczesne regulacje w Rosji, Białorusi i Ukrainie. W tych państwach widoczne są zarówno kontynuacje, jak i próby przezwyciężenia postsowieckiego dziedzictwa, co wymaga dalszych badań nad jego społeczno-prawnymi konsekwencjami w kontekście obecnych konfliktów geopolitycznych.

BIBLIOGRAFIA

- M. Minakov, *Пострадянська людина та її доба. Спроба філософського осмислення пострадянської епохи*, Київ–Мілан: Лаурис–Котів, 2024, 29; tłum. ang.: M. Minakov, *The Post-Soviet Human*, Stuttgart: tamże Verlag, 2024
- В.А. Войналович *Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс*. – К.: Світогляд, 2005.
- Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах 20 января (2 февраля) 1918 г., в: *Декреты Советской власти*, Т. I, Москва: Гос. изд-во полит. литературы, 1957, 373–374. (dostęp: 1.05.2025), <https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/DEKRET/religion.htm>.
- Конституция РСФСР 1918 г., Электронный музей конституционной истории России. (dostęp: 1.05.2025), <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/684/>
- Конституция СССР в редакции от 7 октября 1977 г., Электронный музей конституционной истории России. (dostęp: 29.05.2025), <http://rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9681/>
- О религии и церкви. Сборник документов, Москва: Политиздат, 1965.
- О религиозных объединениях (Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года), „Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства РСФСР” 1929, nr 35, 353. (dostęp: 1.05.2025), <https://salo.li/41ebf78>.
- Курляндский И.А. Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.) / Российская акад. наук, Ин-т российской истории. М.: Кучково поле, 2011. 720 с.
- Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1986), Т. 8: 1946–1955, Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, wyd. 9, испр. и доп., Москва: Политиздат, 1985, 428–431
- Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР: учебное пособие. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996 – 408 с. (dostęp: 1.08.2025) http://www.odinblago.ru/rpc_v_istorii_rusi/
- Поспеловский Д. Сталин и Церковь. «Конкордат» 1943 г. и жизнь Церкви (В свете архивных документов) // *Континент*. 2000. – № 1 (103). – С. 220–239 (dostęp: 1.08.2025) http://www.odinblago.ru/stalin_i_cerkov/

SOVIET RELIGIOUS LAW (1917–1988) AND ITS LEGACY IN THE LEGISLATION OF UKRAINE, BELARUS AND RUSSIA

Summary

This academic article examines Soviet confessional law from 1917 to 1988 and its enduring legacy in the contemporary legislation of Ukraine, Belarus, and Russia. It argues that despite the collapse of the USSR, the Soviet approach to religion continues to influence these post-Soviet states, particularly evident in current events such as the war in Ukraine, Russia's instrumentalization of religion, Ukraine's efforts to ban a branch of the Orthodox Church, and Belarus's revival of Soviet-era persecution of clergy.

The article traces the evolution of Soviet religious policy, beginning with the initial decrees separating church and state, which effectively aimed to eliminate religion as an institutional and social phenomenon. It discusses the 1929 law "On Religious Associations", which established strict state control over religious communities. The text then explores the utilitarian "Stalinist thaw" during and after World War II, where religion, particularly the Russian Orthodox Church, was temporarily used for state purposes, followed by renewed and intensified anti-religious campaigns under Khrushchev, disguised as "scientific-atheistic propaganda". The Brezhnev era saw a formalization of these control mechanisms, culminating in the 1977 Constitution, which legally solidified the Communist Party's dominance and the incompatibility of religious association with communist goals.

The author concludes that Soviet law consistently instrumentalized religion to create a new, non-religious citizen. This legacy of instrumentalization and state control over religious affairs is, to varying degrees, reflected in the current legal frameworks and practices of Russia, Belarus, and Ukraine, as demonstrated by recent legislative actions and state policies in these nations concerning religious organizations and freedom of conscience.

Key words: Law, religious law, USSR, Freedom of conscience, Religious repression, Totalitarianism

Nota o Autorze

Dr **Eugeniusz BIAŁONOŻKO** – wykładowca, dziennikarz, analityk Center of Political Narratives of Democracy (Ukraina) oraz grupy Akademia Wschód (Polska). Absolwent Wydziału Filozofii Kijowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Tarasa Szewczenki.

<https://orcid.org/0009-0001-4312-5650>

Kontakt e-mail eubiloko@gmail.com

MARIUSZ ŁAZĘCKI

Międzynarodowy Instytut Badań na Pokój i Prawami Człowieka

PROBLEMATYKA POKOJU W STAROŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ DOKTRYNIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ZARYS PROBLEMATYKI

1. Wprowadzenie. 2. Problematyka pokoju w nauczaniu i praktyce Kościoła pierwszych wieków. 3. Współczesna doktryna Kościoła na temat pokoju. 4. Jaki pokój warty jest naszej refleksji i trudu? 5. Co zrobić, aby pokój stał się trwałą rzeczywistością naszych czasów?

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, pokój, Jan Paweł II

1. WPROWADZENIE

Przez swoją długą historię Kościół katolicki świadczy o tym, że zawsze pozostawał w służbie pokoju i uważał zachęcanie świata do ustawicznego budowania go we wszelkich relacjach międzyludzkich za swoją powinność. Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba konfrontacji doktryny Kościoła pierwotnego na temat pokoju z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła XX i początku XXI w. w tym zakresie. Zmierza ona do zdefiniowania chrześcijańskiej postawy wobec pokoju i wojny, jaką odznaczali się chrześcijanie pierwszych wieków, i tej, jaką zajmują, czy też powinni zajmować, współcześni wyznawcy Chrystusa, inspirowani doktryną społeczną Kościoła katolickiego.

2. PROBLEMATYKA POKOJU W NAUCZANIU I PRAKTYCE KOŚCIOŁA PIERWSZYCH WIEKÓW

Jedną z idei, którymi chrześcijaństwo zafascynowało świat pogański, była idea pokoju zawarta w przekazie ewangelicznym i apostoelskim. Święty Paweł Apostoł w Liście do Efezjan (Ef 2, 14) nazywa Chrystusa „naszym pokojem”, widząc w nim zapowiadanego przez proroka Izajasza „Księcia Pokoju” (Iz 9, 5). Wierni Chrystusowi

są według Apostoła nosicielami pokoju, który jest owocem Ducha Świętego (Ga 5, 22) i znakiem Bożej obecności w świecie. Oczekując paruzji, są i mają być jako przybrane dzieci Boże w Chrystusie tymi, którzy wprowadzają pokój (Mt 5, 9).

W kontekście przesłania Apokalipsy św. Jana, chrześcijanie pierwszych wieków mieli eschatologiczny stosunek do wojny i pokoju. Wojna jawiła im się jako domena świata zmierzającego ku zagładzie, a pokój jako przymiot ery mesjańskiej. Generalnie starali się unikać wojny i konfliktów. Chociaż nie można postawić tezy, że wszyscy chrześcijanie byli pacyfistami, jest faktem, że tylko nieliczni z nich byli żołnierzami w rzymskich legionach czy innych armiach. W ślad za słowami św. Pawła Apostoła z Pierwszego listu do Koryntian (Kor 7, 10), by każdy pozostał w stanie, w jakim został powołany, wielu żołnierzy po przyjęciu chrztu kontynuowało służbę wojskową. Wynikało to z przekonania, że armia rzymska jest w istocie swego rodzaju policją, do której należy utrzymanie Pax Romana, uznawanej przez Kościół pierwotny za znak Bożej Opatrzności, co wydaje się potwierdzać dość wyraźnie wypowiedź Orygenes z jego dzieła *Przeciw Celsusowi*¹: „Jakże więc na świecie mogłaby zatryumfować taka pokojowa nauka (to znaczy nauka Chrystusa), która nie pozwala nawet mścić się na wrogach, gdyby w czasie wcielenia Jezusa nie zapanował na świecie pokój?”. Zdaniem P. Crepona, rzymski pokój sprzyjał rozpowszechnianiu się chrześcijaństwa i większość pisarzy II i III w. dopatrywała się w narodzeniu się Chrystusa za czasów cesarza Oktawiana Augusta opatrznosciowego zbiegu okoliczności². Niemniej jednak żołnierskie życie nie było uważane za odpowiednie dla chrześcijan. Na przeszkodzie wstępowaniu do wojska stało przede wszystkim uprawiane przez żołnierzy bałwochwalstwo, w szczególności oddawanie boskiej czci cesarzowi. Za odmowę udziału w składaniu ofiar bożkom wielu chrześcijańskich żołnierzy poniosło męczeńską śmierć. Niektórzy ponieśli ją, gdyż po nawróceniu się odmawiali wykonywania służby wojskowej. Inni, jak np. św. Marcin z Tours, pozostawali w wojsku dopóty, dopóki nie wydano im rozkazu, by zabijać walczących przeciw Rzymowi. Odmawiając wykonania rozkazu, przywołany Marcin z Tours miał powiedzieć: „Jestem żołnierzem Chrystusa, nie wolno mi walczyć”. Wypowiedź ta dowodzi, że chrześcijanie pierwszych wieków woleli raczej sami oddać życie, niż brać czynny udział w wojnach i zabijać innych ludzi³.

Jest symptomatyczne, że także pierwsi apologetyci chrześcijańscy kontestowali służbę wojskową. Klemens Aleksandryjski w *Protrepticos* nie widzi inaczej chrześcijańskiego żołnierza niż jako żołnierza pokoju, wyposażonego w zbroję sprawiedliwości, którego jedynym orężem jest Słowo Boże i praktyka chrześcijańskich cnót⁴. Święty Justyn Męczennik w swojej *Apologii* opisał to pokojowe nastawienie pierwszych chrześcijan do innych ludzi następująco: „My, którzy niegdyś mordowaliśmy się wzajemnie (mówiąc o sobie i innych nawróconych z pogaństwa), teraz nie

¹ Orygenes, *Contra Celsum*, II, 30.

² P. Crepon, *Le religioni e la guerra*, Genova 1992, 77; „La pace romana favoriva l'espansione del cristianesimo e la maggioranza degli scrittori cristiani del II e III secolo vedevano una coincidenza providenziale nella circostanza che „Gesu nacque sotto il regno di Augusto...(Origene, Contro Celso II, 30)”.

³ Por. T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, Kraków 2006, 105.

⁴ Klemens Aleksandryjski, *Protrepticos*, XI, 116.

tylko nie walczymy z naszymi wrogami, ale nie kłamiąc ani nie oszukując swoich sędziów, chętnie oddajemy swoje życie, wzywając Chrystusa”⁵. Z kolei św. Cyprian, potępiając wojnę, z ironią podkreślał w swoim dziele *Ad Donatum*, że zabijanie jednostki przez jednostkę uznawane jest za przestępstwo, morderstwa zaś dokonywane na szeroką skalę przez państwo uchodzą za cnotę⁶. O pacyfistycznej optyce chrześcijaństwa świadczy również Tertulian, który uznawał wszelkie wojny za sprzeczne z zasadami wiary i doktryny chrześcijańskiej. Zasadniczym argumentem pozostawały dla niego słowa Chrystusa z Ewangelii według św. Mateusza, adresowane do św. Piotra: „Schowaj swój miecz do pochwy, ponieważ wszyscy, którzy dobywają miecza, od miecza giną” (Mt 26, 52). Stąd też w swoim dziele *De Idololatria*, na ich podstawie stwierdził, że zabierając Piotrowi miecz, Chrystus „rozbroił każdego żołnierza”⁷. Nieco później Orygenes, komentując ten fragment Ewangelii, dodał: „nie można wyciągać miecza ani po to, aby prowadzić wojny, ani by zaprowadzać nasze prawa, ani z żadnego innego powodu, bo to ewangeliczne zalecenie nie dopuszcza żadnych wyjątków”⁸.

Nie ulega wątpliwości, że Tertulian i Orygenes zajmowali stanowisko pacyfistyczne. Obaj uważali, że chrześcijanin powinien prowadzić jedynie walkę duchową, w celu osiągnięcia duchowej doskonałości. Gdy chodzi o Orygenes, jego poglądy dotyczące etyki pokoju odnajdujemy w dziele *Przeciw Celsusowi*. Orygenes polemizuje w nim z poglądami epikurejczyka Celsusa, zawartymi w jego dziele *Prawdziwe słowo*, napisanym około 178 r. po Chrystusie w Rzymie lub Aleksandrii, zawierającym totalny atak na chrześcijaństwo i postępowanie chrześcijan.

Na tezy Celsusa: 1) chrześcijanie są aspołeczni, ponieważ odmawiają służby wojskowej i tym samym nie troszczą się o pokój, porządek i dobro wspólne; 2) wojny trzeba toczyć, ponieważ ludzie nie mogą żyć razem w jedności – Orygenes odpowiada następująco: „Wzywa Celsus, byśmy ze wszystkich sił pomagali władcy i współpracowali z nim nad tym, co sprawiedliwe, byśmy bili się w jego obronie, byśmy na jego rozkaz stawali do walki i wspólnie z nim dowodzili wojskiem. Odpowiem mu, że w stosownej porze wspieramy władców, że tak powiem po bożemu, «wyposażeni w zbroję Bożą» (Ef 6, 11). Czynimy to w posłuszeństwie rozkazowi apostoła «Polecam ci przede wszystkim zanosić prośby, błagania, modlitwy i dziękczynienia za wszystkich ludzi, za władcę i wszystkich, którzy sprawują władzę» (1 Tym 2, 2–3). Im bardziej jest kto pobożny, tym skuteczniej pomaga władcom, skuteczniej nawet niż żołnierze, którzy stają do walki i zabijają tylu nieprzyjaciół, ilu tylko zdołają zabić. To jeszcze powiem wrogom naszej wiary, którzy zmuszają nas do walki o wspólne dobro i każą nam zabijać ludzi: wasi kapłani, którzy opiekują się posągami i służą waszym bogom, nie chcą splamić swych rąk ludzką krwią, aby rękami czystymi od krwi i zbrodni mogli składać bogom określone ofiary; nie powołujecie więc ich pod broń, gdy wybuchnie wojna. Jeżeli aprobujecie takie postępowanie, to tym bardziej powinniście uznać za słuszne postępowanie chrześcijan,

⁵ Justyn Męczennik, *Apologia*, I, 39.

⁶ Cyprian, *Ad Donatum*, VI, 10.

⁷ Tertulian, *De Idololatria*, XIX.

⁸ Zob. A. Bobrus, *Pacyfizm w nauce społecznej Kościoła, w: Pacyfizm czy zagłada*, Warszawa 1996, 196, n. 6.

którzy w czasie wojny sami wyruszają do walki jako kapłani i słudzy Boga, nie plamą jednak swych rąk, a walczą tylko modlitwami, zanosząc je do Boga w intencji żołnierzy bijących się za słuszną sprawę oraz w intencji sprawiedliwego władcy; modlą się o to, aby pobici zostali wrogowie i przeciwnicy ludzi sprawiedliwych. Gdy więc zwyciężamy za pomocą modlitwy wszystkie złe duchy, które wzniecają wojny, gwałcą przysięgi i zakłócają pokój, większą niesiemy pomoc władcy aniżeli walczący orężem wojownicy. Troszczymy się też wraz z innymi o sprawy państwowe, albowiem sprawiedliwie się modlimy, uprawiamy ćwiczenia ascetyczne i poświęcamy czas na rozmyślania, które uczą nas gardzić rozkoszami zmysłowymi i nie ulegać im. Walczymy tedy za cesarza lepiej niż ktokolwiek inny; nie wyruszamy jednak na jego rozkaz w bój, lecz organizujemy własny legion pobożności i wspieramy władcę modlitwami, które zanosimy do Boga”⁹.

Należy podkreślić, że powyższa wypowiedź Orygenesu jest tylko z pozoru naiwna. Orygenes miał świadomość, że modlitwy są skuteczną bronią w walce duchowej i że to od nich naprawdę zależy pokój w Imperium. Ścieżka jego argumentacji była następująca: Miecz zabija wroga podczas bitwy. Modlitwa natomiast niszczy złe moce, które dzielą ludzi na dwa walczące ze sobą obozy. Jeżeli złe moce zostaną pokonane przez modlitwę, obydwie strony na tym skorzystają. Uniknie się wojny i wszyscy zjednoczą się w pokoju. Innymi słowy, Orygenes uważał, że chrześcijanin nie powinien wspierać wysiłków wojennych żadnego konkretnego państwa, lecz za pomocą modlitwy powinien walczyć ze złym duchem, który namawia władców i narody do wojny. Polecał więc pokonywać zło dobrem.

Swój pogląd, że chrześcijanom nie wolno przelewać krwi ludzkiej, i w konsekwencji nie wolno im brać udziału w wojnach, Orygenes podbudowywał teologicznie, odwołując się także do nauczania proroka Izajasza: „Tym, którzy nas pytają, skąd przybywamy i kto jest naszym wodzem, odpowiadamy, że przybyliśmy zgodnie z nakazem Jezusa, aby przekuć bojowe miecze naszych zuchwałych myśli na lemiesz, zamienić włócznie, którymi walczyliśmy na sierpy¹⁰. Nigdy już nie chwytamy miecza przeciwko ludom i nie uczymy się walczyć, lecz stajemy się dziećmi pokoju za sprawą Jezusa”¹¹. Orygenes widział zatem udział chrześcijan w życiu *polis* jako duchowy i transcendentny. Jego zdaniem, chrześcijanie winni być posłuszni w pierwszym rzędzie Chrystusowi, dlatego cesarzowi powinni pomagać swoimi modlitwami, a nie stosowaniem siły. Krótko mówiąc, dla Orygenesu pewnością było to, że chrześcijanin powinien być pacyfistą.

Na twierdzenie Celsusa, że wojny trzeba toczyć, ponieważ ludzie nie mogą żyć razem w jedności, Orygenes odpowiadał przecząco. Uważał, że zjednoczenie takie jest możliwe w Logosie. Wcielenie Logosu, przypieczętowane zmartwychwstaniem, zapoczątkowało bowiem życie wspólne „w duchu i prawdzie”, chociaż najprawdopodobniej do pełnej jedności wszystkich ludzi dojdzie dopiero na końcu czasów, czyli w wymiarze eschatologicznym.

⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 73; cytaty z tego dzieła pochodzą z przekładu z języka greckiego, dokonanego przez S. Kalinkowskiego, opublikowanego w 1986 r. w Warszawie.

¹⁰ Zob. Iz 2, 2–4.

¹¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V, 33.

Mniej więcej dwieście lat po dziele Orygenesesa *Przeciw Celsusowi* powstaje dzieło św. Augustyna *O państwie Bożym* (*De civitate Dei*). Czasy św. Augustyna to czasy zniszczenia Rzymu przez Aleryka w 411 r. po Chrystusie i najazdów barbarzyńców na północno-afrykańskie prowincje rzymskie, za które pogańska opinia publiczna obwiniała chrześcijan. Z drugiej strony, są to czasy uznania religii chrześcijańskiej za religię państwową (w 380 r. po Chrystusie).

Z korespondencji św. Augustyna z Woluzjanem, pogańskim prokonsulem Afryki, i Markiem, komesem Afryki, dowiadujemy się, że głównymi zarzutami stawianymi chrześcijanom, podobnie jak za czasów Celsusa, była ich rzekoma aspołeczność, wyrażająca się w odmowie służby wojskowej oraz niemożność pogodzenia chrześcijańskiej nauki o przebaczeniu z koniecznością prowadzenia wojny w obronie państwa.

Święty Augustyn generalnie był zadowolony z polityki państwa rzymskiego wobec chrześcijan. Uważał, że Kościół potrzebuje państwa, gdyż przyczynia się ono do zachowania pokoju i bezpieczeństwa, co leży jak najbardziej w jego interesie i umożliwia prawidłowy rozwój sfery religijności. Doceniał przy tym rolę państwa w osiąganiu przez obywateli, w tym chrześcijan, swoich doczesnych celów. Uważał, że państwo także potrzebuje Kościoła, który, głosząc naukę moralną, ukazuje mu drogę sprawiedliwości, bez której państwo nie byłoby godne tego miana. Ze względu na istniejącą współzależność między Kościołem i państwem, Kościół powinien uznać naturalne i specyficzne cele państwa i nie czynić nic takiego, co mogłoby zakłócić spokój publiczny, owszem, przyczyniać się do jego utrzymania, zachowania i ugruntowania przez sankcjonowanie zarządzeń państwowych, o ile ustawy te nie stoją w sprzeczności z prawem Bożym naturalnym i objawionym. Kościół powinien ponadto modlić się w intencji państwa, zwłaszcza w intencji pokoju, gdyż pokój państwa jest równocześnie pokojem Kościoła.

Odpierając zarzuty środowisk pogańskich, w odróżnieniu od Orygenesesa, św. Augustyn nie poprzestawał tylko na podkreślanu potrzeby modlitwy o pokój, lecz twierdził, że chrześcijaninowi wolno brać udział z bronią w rękę w obronie państwa, jeżeli jest to wojna sprawiedliwa (*bellum iustum*) i sprawiedliwie prowadzona¹². Wojnę sprawiedliwą nazywał akcją o charakterze odwetowym, zainicjowaną w następstwie nienaprawionej krzywdy, wyrządzonej jednemu państwu przez drugie. W ten sposób wyjaśnił, że chrześcijańskie przebaczenie nie sprzeciwia się konieczności zbrojnej obrony przeciwko wrogom państwa. Augustyn utrzymywał, że tylko rządy ludzi dobrych mają zdolność do powstrzymania kresu niepowściągliwej chciwości, ponieważ gotowe są prowadzić wojnę sprawiedliwą tylko w warunkach koniecznych i z życzliwym umiarkowaniem (*non sine benivolentia*), która wykończenia występki i przyczynia się do zapewnienia społeczności pokoju i sprawiedliwości¹³. Szczególnie rażące jest powodzenie ludzi występnych i złych, ponieważ nic nie jest bardziej nieszczęśliwe od szczęśliwości grzeszników (*nihil est infelicius*

¹² Szerzej na ten temat zob. R. Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours*, Paris 1934.

¹³ Zdaniem Th. Mertona św. Augustyn swoje poglądy na temat prowadzenia sprawiedliwej wojny w dużej mierze zaczerpnął od Cyserona. Zob. Th. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, 116.

flicitate peccantium). Dlatego państwo, które za pomocą siły przywraca naruszony ład etyczny, powstrzymuje szerzące się zło i realizuje wymogi sprawiedliwości.

Augustyn był bardzo lojalnym obywatelem Imperium Rzymskiego. Imperializm rzymski tłumaczył zaś niegodziwością ludów sąsiednich (*iniquitas*), która zmuszała Imperium Rzymskie do prowadzenia wojen sprawiedliwych. Uważał, że dzięki temu nie doszło do ukształtowania się państwa złych, które rządziłoby ludźmi sprawiedliwymi.

W *De civitate Dei* biskup Hippony trzykrotnie używa wyrażenia *bella iusta* (sprawiedliwe wojny), by wyjaśnić, że jakkolwiek wojny są nieszczęściem, są usprawiedliwione, gdy stanowią ostateczną konieczność dla ludzi dobrych, sprawiedliwych, którzy bronią się przed poddaniem pod panowanie ludzi złych¹⁴. W konsekwencji, u św. Augustyna wojna staje się środkiem do osiągnięcia pokoju.

W liście do Bonifacjusza, trybuna i komesa Afryki, napisanym w latach wojny i walk wewnętrznych, które rozrywały Afrykę w pierwszych dziesięcioleciach V w., Augustyn usiłuje wykazać możliwość pogodzenia wojny i noszenia broni z wyznaniem chrześcijańskim oraz konieczność i słuszność wojny, która dąży do ładu i pokoju. Czytamy tam: „Należy stanowczo zachować pokój. Wojna jest wynikiem konieczności [...] Nie pokój bowiem wymaga rozniecenia wojny, lecz wojnę prowadzi się dla osiągnięcia pokoju. Bądź więc pokój czyniącym nawet wtedy, kiedy prowadzisz wojnę, abyś, zwyciężając, doprowadził do pożytku pokoju tych, których pokonujesz; błogosławieni bowiem pokój czyniący, mówi Pan, ponieważ oni będą nazwani synami Bożymi”.

W dużej mierze działalność społeczno-polityczna Augustyna zmierzała do budowania i utrwalania pokoju w Afryce Północnej, nękanej rozlicznymi najazdami przeróżnych grabieżców. Z tego względu doceniał on znaczenie armii rzymskiej w zabezpieczeniu pokoju. Uważał jednak, że tak naprawdę bohaterem jest ten, kto umie zdobyć i ocalić pokój w wyniku dialogu, niż ten, kto osiąga go prowadzeniem wojny. W liście do komesa Dariusza, przybyłego w 429 r. na kontynent afrykański, pisał: „większą chwałą jest zniszczyć wojnę słowem niż ludzi bronią i uzyskać albo zachować pokój pokojem niż wojną”.

Autor słynnego powiedzenia (dewizy): *Ama et fac quod vis* (Kochaj i czyń, co chcesz), był zdumiewającego zdania, że „miłość nie wyklucza wojen z miłosierdzia” (List 138). Zasada ta, oparta na naiwnym założeniu, że Kościół i chrześcijaństwo zawsze będą szlachetnie dążyć do ostatecznego pokoju, a dobro pokoju można osiągnąć przemocą, stanie się z czasem, wbrew intencjom jej autora, inspiracją do prowadzenia średniowiecznych wypraw krzyżowych i inkwizycji. Na ironię, szlachetne i czyste intencje Augustyna, który chciał pogodzić etos chrześcijańskiego pokoju z etyką wojny sprawiedliwej, przy tego typu założeniach, zaprowadzą Kościół, jak się okaże bardzo szybko, w ślepą uliczkę, w której duchowni błogosławić będą zabijanie człowieka przez człowieka. W moim głębokim przekonaniu, wprowadzenie przez św. Augustyna idei wojny sprawiedliwej do doktryny Kościoła katolickiego było kardynalnym błędem, który po dziś dzień ciąży na chrześcijaństwie. Trzeba to jasno powiedzieć: nie ma żadnego moralnego usprawiedliwienia zła, które niesie z sobą wojna, każda wojna.

¹⁴ Augustyn, *O państwie Bożym*, IV, 15.

3. WSPÓŁCZESNA DOKTRYNA KOŚCIOŁA NA TEMAT POKOJU

W zgodzie z przekazem biblijnym i tradycją papież Pius XI głosił światu, że prawdziwy i autentyczny pokój jest bardziej owocem miłości niż sprawiedliwości. Zauważał, że sprawiedliwość, dążąc do pokoju, zmierza przede wszystkim do usunięcia wszelkich trudności i naprawienia krzywd i szkód, które są źródłem konfliktów, tymczasem, pokój wyraża się szczególnie w akcie miłości¹⁵.

Wart podkreślenia jest fakt, że błogosławiony papież Pius XII jako dewizę swojego pontyfikatu przyjął słowa *Opus iustitiae pax*, Pokój jest owocem sprawiedliwości.

Wzrastające zagrożenie wojną nuklearną skłoniło papieża Jana XXIII do ogłoszenia encykliki poświęconej pokojowi i godności człowieka, *Pacem in terris*¹⁶. Ustami tego św. Papieża, Kościół katolicki zwrócił w niej uwagę wszystkim ludziom dobrej woli, że winni oni współpracować w dziele budowania światowego pokoju na bazie prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Jego zdaniem nieludzka i niedopuszczalna jest myśl, że wojna, a tym bardziej atomowa, mogłaby być adekwatnym środkiem do osiągnięcia sprawiedliwości¹⁷.

Urząd Nauczycielski Kościoła potępił jednoznacznie ustami Soboru Watykańskiego II barbarzyństwo wojny¹⁸. Pozostając w optyce wojny sprawiedliwej, Sobór Watykański II stwierdził, że wymagania obrony koniecznej usprawiedliwiają istnienie w państwach sił zbrojnych, których działania winny służyć pokojowi¹⁹. Jednak jednoznacznie opowiedział się za uszanowaniem postawy tych, którym sumienie nie pozwala na pełnienie służby wojskowej i używanie broni. W związku z tym wysunął postulat, by osoby te miały prawnie zagwarantowaną służbę zastępczą na rzecz współtworzonej społeczności²⁰.

Stolica Apostolska wielokrotnie zwracała uwagę, że polityka rozprzestrzeniania broni nuklearnej, typowa dla okresu zimnej wojny, powinna być zastąpiona konkretnymi postanowieniami o rozbrojeniu, opartymi na dialogu i wielostronnych negocjacjach. W tej kwestii Sobór Watykański II wypowiedział się bardzo jasno: „Broń masowego rażenia – biologiczna, chemiczna i nuklearna – stanowi szczególnie poważne zagrożenie; ci, którzy ją posiadają, mają olbrzymią odpowiedzialność przed Bogiem i całą ludzkością”²¹.

O światowy pokój troszczył się bardzo papież Paweł VI. Z godną podziwu odwagą nawoływał podczas Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych 4 października 1965 r.: „Nigdy więcej jednych przeciwko drugim, nigdy, nigdy więcej! [...] nigdy więcej wojny, nigdy więcej wojny!”²². Wojna nigdy nie była i nigdy nie

¹⁵ Pius XI, Encyklika *Ubi arcans*; AAS 14(1922), 686.

¹⁶ AAS 55 (1963), 257–304.

¹⁷ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*; AAS 55(1963), 291.

¹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 77, AAS 58 (1966), 1100.

¹⁹ Tamże, n. 79; AAS 58 (1966), 1102–1103.

²⁰ Tamże, n. 79, 1103.

²¹ Tamże, n. 80; AAS 58 (1966), 1104.

²² Paweł VI, Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych (4 X 1965); AAS 57(1965), 881.

będzie, zdaniem Pawła VI, właściwym środkiem do rozwiązywania międzynarodowych problemów, ponieważ rodzi ona nowe i jeszcze bardziej złożone konflikty²³. W swojej Encyklice O postępie narodów *Populorum progressio* pisał, że pokój rodzi się dzień po dniu w mozolnych poszukiwaniach porządku zamierzonego przez Boga²⁴. W czasie swojego pontyfikatu ustanowił pierwszy dzień cywilnego roku Światowym Dniem Pokoju, by tego dnia chrześcijanie szczególnie modlili się wraz z innymi w intencji pokoju i budowy pokojowego ładu w świecie²⁵. Był przekonany, że modlitwa dodaje odwagi i jest prawdziwym wsparciem wszystkich prawdziwych przyjaciół Pokoju, którzy dążą do jego wprowadzenia w miejscach i okolicznościach, w których żyją²⁶. Paweł VI podkreślał, że pokój jest wartością samą w sobie. Jest ściśle powiązany z wymaganiami sprawiedliwości. Wzmacnia się przez ofiarę z siebie, wyrozumiałość, miłosierdzie i niesienie pomocy innym²⁷. Od 1968 r. z tej okazji Paweł VI i dalej jego następcy wygłaszają specjalne orędzia. Papieskie orędzia na Światowy Dzień Pokoju stanowią bogate źródło inspiracji i dowodzą rozwoju doktryny Kościoła na temat działalności duszpasterskiej na rzecz pokoju. Z okazji Światowego Dnia Pokoju w 1974 r. Paweł VI skonstatował w swoim orędziu, że pokój nie zakwitnie dopóki wszyscy nie zrozumieją swojej odpowiedzialności za jego promocję²⁸.

Papieżem, który jednak najbardziej przyczynił się do budowania pokoju w naszych czasach, był Jan Paweł II. Jego nauczanie na temat pokoju nie tylko dobrze wpisało się w bogate nauczanie *Magisterium Ecclesiae*, dotyczące problematyki wojny i pokoju, lecz było wyjątkowe także pod względem treści i intensywności. Podstawowa uwaga, jaka nasuwa się odnośnie do pojmowania pokoju przez św. Jana Pawła II, jest taka, że ów sługa sług Bożych, nie definiował pokoju w kontekście wojny, chociaż ją wielokrotnie potępiał. W jego rozumieniu, pozostający w zgodzie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, pokój nie jest tylko stanem braku wojny, celem, końcem czy wyjściem prawnie uregulowanym ze stanu wojny lub następstwem umowy międzynarodowej, poprzez którą dwa wrogo usposobione do siebie państwa regulują na przyszłość swoje bilateralne stosunki.

Dla Jana Pawła II pokój jest przede wszystkim wartością ewangeliczną. Jest darem Boga udzielonym ludziom dobrej woli, aby ci strzegli go dla dobra wszystkich. Sprawiedliwość i pokój są bowiem ostatecznie przeznaczone każdemu człowiekowi, jak i każdemu narodowi.

Papież Jan Paweł II mówi o pokoju w dwóch aspektach: wewnętrznym (inaczej etyczno-moralnym) i zewnętrznym (inaczej prawnym). Pokój jest dla niego wartością²⁹ i powszechnym obowiązkiem³⁰, który ma swój fundament w porządku rozumu

²³ Paweł VI, Przemówienie do Kardynałów (

²⁴

²⁵ Paweł VI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1968; AAS 59 (1967), 1100.

²⁶ Tamże, 1098.

²⁷ Paweł VI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1976; AAS 67 (1975), 671.

²⁸ Paweł VI, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1974; AAS 65 (1973), 672.

²⁹ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1986; AAS 78 (1986), 278–279.

³⁰ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2004; AAS 96 (2004), 116.

i moralności społecznej posiadających swoje korzenie w samym Bogu³¹. Jest zakotwiczony w pojęciu każdej konkretnej osoby ludzkiej³². Pojednanie i pokój z samym sobą i Bogiem są warunkami pokoju z innymi, czyli pokoju zewnętrznego. Według Jana Pawła II, ze względu na porządek etyczny pokój wymaga posłuszeństwa sumieniu i poszanowania praw człowieka. W Orędziu na XXIV Światowy Dzień Pokoju z 8 grudnia 1991 r. możemy przeczytać dosadne słowa: „Jeżeli chcesz pokoju, respektuj sumienie każdego”.

Zdaniem Jana Pawła II prawdziwy pokój musi opierać się na poszanowaniu wolności, sprawiedliwości, miłości i prawdy. Wszelkie zamachy na wolność, wynikającą z rozumnej natury człowieka, godzą bowiem w porządek ustanowiony przez Boga i w konsekwencji w pokój społeczny. Pokój suponuje uznanie, poszanowanie i rozwój wolności człowieka. W 1986 r., snując rozważania o pokoju, Papież miał odwagę powiedzieć do zgromadzonej młodzieży: „Nie bójcie się podjąć ryzyka wolności. Pokój rodzi się z serca nowego”. W 1997 r. ostrzegał dyplomatów, że w klimacie braku powszechnej zgody i poszanowania sprawiedliwości może umrzeć autentyczna kultura pokoju³³. Przemawiając do Rządu i Korpusu Dyplomatycznego Kanady 19 września 1984 r., powiedział między innymi: „Prawdziwy pokój nadejdzie dopiero wtedy, gdy serca i umysły wszystkich zwrócą się ku zrozumieniu, sprawiedliwości i miłości”. Według niego także prawda jest wielką siłą działającą na rzecz pokoju. W szczególności rzetelne i pełne informacje mogą we wspaniały sposób przyczynić się do sprawy pokoju. Kultura i badania naukowe nie powinny służyć wyścigowi zbrojeń. Zarówno sprawiedliwość, jak i prawda pozostają w służbie pokoju tylko wówczas, jeżeli znajdują swoje dopełnienie w miłości.

W duchu Ewangelii twierdził, że pokój między ludźmi jest owocem braterstwa. Narody nie są wezwane do tego, by ze sobą walczyć, lecz do porozumienia się ze sobą w celu pokojowego współistnienia. Gotowość do dialogu jest tą wartością, która powinna zawsze inspirować relacje między narodami. Uważał, że do zbudowania autentycznej światowej wspólnoty konieczna jest promocja niezależności i solidarności między narodami. Dla niego rozwój i solidarność były kluczowe w sprawie pokoju. Podkreślał, że wspólna odpowiedzialność narodów dotyczy nie tylko unikania wojny, lecz także pozytywnego działania na rzecz rozwoju narodów, który jest drugim imieniem pokoju³⁴.

Jan Paweł II był świadomy tego, że godność osoby ludzkiej, z której wypływają wszystkie prawa człowieka, jest fundamentem sprawiedliwości i pokoju. Dla Jana Pawła II pokój i prawa człowieka są ze sobą ściśle powiązane. Dlatego też chciałbym przypomnieć, że jedno z jego orędzi na światowy Dzień Pokoju miało tytuł *Pokój i prawa człowieka*. W ich poszanowaniu, tzn. praw człowieka, widzi pryncypialny punkt wyjścia do budowania wolności, sprawiedliwości i pokoju w świecie. Z jednej strony, przyznaje prawom człowieka conceptualne pierwszeństwo przed pokojem, z drugiej zaś, daje pokojowi priorytet pragmatyczny uważając, że bez niego

³¹ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1982; AAS 74 (1982), 328.

³² Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, n. 51; AAS 83 (1991), 856–857.

³³ Jan Paweł II, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (13 I 1997); AAS 89 (1997), 474.

³⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 52; AAS 83 (1991), 858.

nie można skutecznie z nich korzystać. Dostrzega, że relacja między prawami człowieka i pokojem ma charakter dialektyczny, gdzie priorytet pryncypalny praw człowieka wiąże się z priorytetem pragmatycznym pokoju.

Jan Paweł II przy okazji jednej z pielgrzymek do Polski powiedział, że sama myśl o zbudowaniu pokoju na gruzach praw człowieka jest nie do przyjęcia. Taki bowiem pokój byłby pokojem cmentarnym. Stąd też zachęca do obrony praw człowieka i twierdzi, że tego rodzaju zaangażowanie ma swoje podstawy w Ewangelii.

Dla Jana Pawła II jest najzupełniej jasne, że zbudowanie powszechnego pokoju i zachowanie go jest niemożliwe, jeżeli nie stanie się on treścią współżycia ludzkiego na co dzień. Budowę pokoju należy więc zacząć, jeżeli się można tak wyrazić, od dołu, tzn. od codziennego bezpośredniego współżycia ludzi i od spraw społeczno-gospodarczych, gdyż bezrobocie i złączona z nim bieda, są często powodem niepokojów społecznych i początkiem rozlicznych wojen.

Według Papieża zagrożeniem dla pokoju jest każda niesprawiedliwość, której doznaje poszczególny człowiek czy jakieś społeczeństwo. Jednakże drogą do zagwarantowania sprawiedliwości nie może być przemoc. Kościół – podkreślał – głosi, że przemoc jest złem, że przemoc nie jest do przyjęcia jako sposób rozwiązywania problemów, przemoc nie jest godna człowieka. Przemoc kłamliwie zabija w efekcie to, czego obiecuje bronić: godność, życie i wolność istot ludzkich³⁵. Jest nim zwłaszcza w czasach współczesnych terroryzm, który zasługuje na całkowite potępienie, ponieważ człowiek jest sam w sobie celem i nigdy nie może być traktowany jako środek do celu. Zdaniem Papieża, z całą pewnością niepokoi również ustawiczny wyścig zbrojeń i produkcja środków masowego rażenia: atomowych, chemicznych i biologicznych, oznaczające brak wiary w trwałość pokoju.

Aby osiągnąć pokój, trzeba wychowywać do pokoju. Dlatego zachęca ustawicznie do szerzenia wartości sprawiedliwości i pokoju. Optuje za zastępowaniem wszelkich siłowych rozwiązań dialogiem i współpracą na rzecz dobra wspólnego. Przypomina słowa Chrystusa: *beati gli operatori di pace*. Uważa, że dialog na rzecz pokoju jest nadzieją naszych czasów.

Należy podkreślić, że Kościół katolicki od czasu Soboru Watykańskiego II stara się unikać odwoływania się do doktryny wojny sprawiedliwej, kładąc nacisk na potrzebę i kontrolę powszechnego rozbrojenia. Jednakże słowa soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „dopóki w sytuacji międzynarodowej istnieje niebezpieczeństwo wojny, nie można rządowi zaprzeczyć prawa do koniecznej obrony, byleby wyczerpały najpierw wszelkie sposoby pokojowych rokowań” wydają się świadczyć, że współczesna nauka społeczna Kościoła nadal uznaje tę teorię, aczkolwiek warunkowo. W konsekwencji nadal dopuszcza się myśl, że wojna nie zawsze ma walor negatywny. Inaczej mówiąc, w takim modelu wojna nie jest złem absolutnym i pokój nie jest dobrem absolutnym. Szkoda, że zdanie Piusa XII wypowiedziane z okazji Bożego Narodzenia 1944 r.: „teoria wojny jako środka zdadnego do rozwiązywania konfliktów międzyludzkich jest już zupełnie przestarzała”, nie znalazło do tej pory należytego rozwinięcia w nauce społecznej Kościoła.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w Drogheda w Irlandii (29 września 1979)*, L'Osservatore Romano, wyd. franc., 9 X 1979, 9.

Pokłosiem tej teorii wydaje się lansowana współcześnie teoria humanitarnej interwencji zbrojnej. Uzasadnienie jej upatruje się w potrzebie ochrony elementarnych praw człowieka. Międzynarodowa wspólnota polityczna poczytuje sobie dziś za obowiązek brać w obronę ludność niszczoną i prześladowaną przez zbrodnicze reżimy z naruszeniem suwerenności państwowej. W taki oto sposób pojawiła się kwestia moralna, wyznaczająca nową jakość w polityce międzynarodowej – czy organizacja międzynarodowa, grupa państw albo pojedyncze państwo może podjąć się interwencji zbrojnej, narażając życie własnych żołnierzy wyłącznie w celu zagwarantowania poszanowania praw człowieka na terytorium jakiegoś obcego państwa. Trudno nie zauważyć, że także tego rodzaju interwencje mogą być jedynie pretekstem do załatwiania własnych, egoistycznych interesów.

Argumentacja na rzecz interwencji humanitarnej obejmuje cztery założenia: 1) wszyscy ludzie z racji przyrodzonej godności mają podstawowe prawa i interesy; 2) państwa mają wartość tylko wtedy, gdy respektują podstawowe prawa człowieka; 3) podmioty zewnętrzne mają obowiązek chronić zagrożone prawa człowieka; 4) interwencja jest zasadna, jeżeli jest ostatecznym i skutecznym sposobem ochrony tych praw.

Odnosnie do ostatniego z tych założeń należy zaznaczyć, że wielu głęboko zaangażowanych obrońców praw człowieka odnosi się nieufnie do interwencji humanitarnej właśnie dlatego, iż wątpi w możliwość jej powodzenia.

Nawet, jeżeli bez jakiegokolwiek krytyki przyjęlibyśmy te argumenty za wystarczające, należy zwrócić uwagę, że interwencja humanitarna jest zasadniczo polityką relatywną, którą akceptuje się z powodu naruszenia interesów i praw człowieka. Interwencje te, jak pokazuje życie (Afganistan, Irak) niosą jednak ze sobą niebagatelne trudności. Dlatego zapobieganie rozmaitym problemom jest rozwiązaniem dużo lepszym niż reagowanie wtedy, gdy już powstały.

4. JAKI POKÓJ WARTY JEST NASZEJ REFLEKSJI I TRUDU?

Słowo pokój przewija się w myśli ludzkiej na różne sposoby. W aspekcie wewnętrznym pokój oznacza stan ładu duchowego, który zwykliśmy opisywać słowami *essere in pace con se stessi o pace della coscienza*. W aspekcie zewnętrznym oznacza przede wszystkim *assenza di guerra o piu brevemente come non- guerra*. Pokój w tym aspekcie Raymond Aron, nel libro *Paix et guerre entre le nations definisce come „sospensione piu o meno durevole delle modalita violente delle rivalita fra unita politiche”*. Secondo Norberto Bobbio (in: *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979) *nel suo senso negativo la pace e uno stato di cose generico (lo stato di non-guerra); nel suo senso positivo, la pace e uno stato specifico, previsto e regolato dal diritto internazionale, uno stato che viene ad essere determinato in seguito ad un accordo col quale due stati cessano dalle ostilita e regolano i loro rapporti futuri. Per lui „fare la pace” significa non soltanto cessare dalle ostilita o non fare piu la guerra, ma anche instaurare uno stato giuridicamente regolato che tende ad avere una certa stabilita*. Chodzi zatem zarówno o pokój wewnętrzny, jak i zewnętrzny, dzięki któremu możliwy jest postęp kulturalny i gospodarczy.

Sądzę, że droga do powszechnego, światowego pokoju, określonego w Karcie Atlantyckiej mianem „trwałego pokoju, który da rękojmię, że wszyscy ludzie we wszystkich krajach będą żyć wolni od strachu i niedostatku”, wiedzie poprzez racjonalizację osobistych działań i formację ludzkiego serca. Inaczej mówiąc, pokój wewnętrzny implikuje pokój zewnętrzny.

Wyrażając swój stosunek do wojny i pokoju, człowiek zaznacza swoją postawę etyczną. Jest ona uwarunkowana wartościami, którymi człowiek żyje, przede wszystkim tymi, które mu wpojono w procesie edukacji i które z własnej woli uznał za swoje. Skoro możliwy jest wewnętrzny rozwój, możliwe jest też odrzucenie nienawiści i przemocy, ostatecznie uznanie człowieka za cel, czyli wartość najwyższą. Zadaniem etyki pokoju jest przeorientowanie każdego człowieka z pokutującej w mentalności ludzkiej zasadzie: *si vis pacem para bellum* na zasadę: *si vis pacem para pacem*.

5. CO ZROBIĆ, ABY POKÓJ STAŁ SIĘ TRWAŁĄ RZECZYWISTOŚCIĄ NASZYCH CZASÓW?

W odpowiedzi na to pytanie z pomocą przychodzi nam między innymi społeczne nauczanie Kościoła katolickiego. W numerze 78 Konstytucji *Gaudium et spes* czytamy: Troska o pokój wymaga od każdego człowieka stałego panowania nad namiętnościami, a ze strony legalnej władzy – roztropnej czujności. Nadto do zbudowania pokoju w świecie konieczna jest zdecydowana wola poszanowania innych ludzi i narodów oraz wytrwałe praktykowanie braterstwa. Prawdziwy pokój jest owocem miłości, która posuwa się poza granice tego, co może ludziom świadczyć sama sprawiedliwość. Taki właśnie pokój rodzi się z miłości bliźniego”.

Przed wszystkim więc trzeba odrzucić honorowaną w Kodeksie Hammurabiego i w Starym Testamencie zasadę odwetu i zafascynować się etyką chrześcijańskiej miłości. Martin Luter King powiedział kiedyś znakomite zdanie: „Jezus wiedział, że filozofia oko za oko pozostawiłaby wszystkich ślepych... tylko dobro może wyrugować zło i tylko miłość potrafi zwyciężyć nienawiść”.

La vera etica della pace suppone la continua ricerca di modi di risolvere i conflitti, anche globali, soltanto con le mezzi che escludano la violenza.

Trzeba promować fundamentalną tożsamość człowieczeństwa, zamiast poczucia odmienności. Kształtować przekonanie o wrodzonej wartości i godności każdej ludzkiej osoby. Budować wzajemne zaufanie.

Trzeba dążyć do poznania prawdy i jednocześnie pokornie uznawać, że nikt z ludzi jej całkowicie nie posiada.

Trzeba bronić każdego życia i pokojowo przeciwstawić się cywilizacji śmierci.

Trzeba edukować w kierunku przestrzegania prawa, ale jednocześnie uwrażliwiać, że samo prawo nie wystarczy do zabezpieczenia sprawiedliwości i pokoju społecznego. Do tego konieczna jest jeszcze wrażliwość na potrzeby innych, braterstwo i solidarność.

Trzeba dbać o dobro wspólne i kształtować w sobie wolę współdziałania na rzecz rozwoju każdej jednostki i całych społeczeństw.

Trzeba zwalczać w sobie pychę, która każe nam zmuszać innych ludzi, aby myśleli tak jak my. Należy pójść jeszcze dalej, uczyć tolerancji do innych, nawet tych, których uważa się za gorszych, gdyż stanowi ona minimalną, ale niezbędną wartość polityczną, której realizacja stwarza szansę pokoju. Bez tolerancji, w dobrym tego słowa znaczeniu, nie mogłaby przetrwać żadna pluralistyczna wspólnota. Zaufanie i tolerancja są dwoma moralnymi filarami pokoju społecznego, na których można budować sprawiedliwy ład ustrojowy. Obie te wartości podbudowują wolność i jednocześnie pozwalają wolności przybrać bardziej realny kształt.

T. Hobbes sądził, że natura ludzka jest wojownicza i konfliktowa, wobec czego potrzebna nam jest silna władza królewska, na którą przenieśliśmy swoje prawa do użycia siły. Mylił się – trwały pokój panuje nie tam, gdzie jest absolutna władza, lecz tam, gdzie wolność jednych nie niszczy wolności innych.

Per questa ragione bisonia ricordare, che le liberta ed i diritti di un individuo trovano un limite unicamente nelle liberta et nei diritti degli altri. Ogni diritto diventa un dovere per gli altri e viceversa.

Reasumując poczynione rozważania, należy dodać, że aplikacja norm etyki pokoju gwarantuje nie tylko prawdziwą satysfakcję innym osobom, ale przede wszystkim sprawia, że *Che faciano la pace*, jak mówi Chrystus, *sono beati*.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *O państwie Bożym*, PAX, Warszawa 1977.
- Bobrus A., *Pacyfizm w nauce społecznej Kościoła*, w: *Pacyfizm czy zagłada*, Warszawa 1996.
- Crepon P., *Le religioni e la guerra*, Genova 1992.
- Cyprian, Ad Donatum, CCL 3A, 3–13 – ed. M. Simonetti, 1976.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*; AAS 55(1963).
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1982, AAS 74 (1982).
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1986, AAS 78(1986).
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2004, AAS 96(2004).
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, AAS 83(1991).
- Jan Paweł II, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego (13 I 1997); AAS 89(1997).
- Jan Paweł II, Przemówienie w Drogheda w Irlandii (29 września 1979), L'Osservatore Romano, wyd. franc., 9 X 1979.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, M. Michalski, Antologia literatury patrystycznej, t. 1, Warszawa 1975.
- Klemens Aleksandryjski, *Protrepticos*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Merton T., *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Pius XI, Encyklika *Ubi arcans*; AAS 14(1922).
- Regout R., *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours*, Paris 1934.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 77, AAS 58(1966).
- Tertulian, *De Idololatria*, Wybór pism, t. III, oprac. T. Kołosowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007.

THE OUTLINE OF THE PEACE IN THE ANCIENT AND CONTEMPORARY DOCTRINE OF THE CATHOLIC CHURCH OVERVIEW OF PROBLEMS

Summary

The issues surrounding peace have consistently occupied a central position in human thought. A novel conception of peace, was introduced by Christ, and subsequently elaborated upon by the apostles and early Church Fathers. The present article aims to examine the perspectives on this subject. It is structured in two parts. The first part analyses the views of the apostles and early Christian authors, beginning with Clement of Alexandria, continuing with Celsus, Tertullian, and Origen, and culminating with the reflections of St Augustine. The second part addresses the question of peace within the doctrine of the Catholic Church during the 20th and early 21st centuries, tracing developments from Pope Pius XI, through the teachings of the Second Vatican Council, to the contributions of Pope John Paul II.

Key words: Catholic Church, peace, Pope John Paul II

Nota o Autorze

Mariusz ŁAZEŃCKI – Uczelnia Łazarskiego w Warszawie, Międzynarodowy Instytut Badań na Pokojem i Prawami Człowieka, adwokat.

ORCID 0009-0001-7274-43544

Kontakt e-mail: www.lazeckilegal.pl

MICHAŁ TUROŚIK

Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie

OBLIGATIO ET VOTUM: RÍMSKO-PRÁVNE REFLEXIE V KÁNONICKOM CHÁPÁNÍ OBLIGÁCIE

1. Úvod. 2. Rímsky záväzok. 3. Záväzok podľa kánonického práva. 4. Od „pacta sunt servanda“ k „fides servanda est“. 5. Kánonická normotvorba a záväzkový diskurz. 6. Princípy rímskeho obligačného myslenia v kánonickom práve. 7. Teologicko-právna syntéza: záväzok ako morálny akt. 8. Kánonické právo ako systém teologicko-právnej racionality. 9. Záver

Kľúčové slová: rímske, kánonické, právo, záväzok, sľub

1. ÚVOD

Dejiny európskej právnej kultúry sú okrem iného dôkazom toho, že rímske právo sa stalo nielen inšpiráciou moderných právnych kodifikácií, ale jeho terminológia, inštitúty či racionalitu prevzala do svojho právneho myslenia aj cirkev a stali sa imanentnou súčasťou kánonického práva. V nasledujúcom článku sa budeme venovať záväzkovému právu, ktoré je narecipovanejšou časťou rímskeho práva s ohľadom na moderné právo. Našou úlohou bude verifikácia hypotézy, podľa ktorej môžeme konštatovať, že cirkev nebola pasívna pri recepcii rímskeho práva ani v oblasti záväzkov, ale naopak kánonické právo nám ponúka jasné prieniky s rímskym právom, hoc prirodzene prenesené do patričného morálno-teologického rámca. Rímske právo chápalo obligáciu ako právny vzťah medzi veriteľom a dlžníkom spočívajúci vo vzájomných právach a povinnostiach zabezpečujúci právny rámec majetkovej výmeny. Kánonické právo naopak chápalo pojem záväzok ako akt viery a svedomia, ktorý okrem záväzku voči konkrétnej osobe v sebe neoddeliteľne zahŕňa aj záväzok voči Bohu. Naším cieľom bude v predloženom článku analyzovať práve rímsko-právne korene kánonického vymedzenia záväzku a sľubu. Primárnou metódou, ktorú budeme na tento účel používať bude komparácia. Primárne budeme porovnávať *Corpus iuris civilis* a *Decretum Gratiani*. Ide teda najmä o právno-historickú, ale aj teologicko-normatívnu analýzu. Na jednej strane sledujem vývoj a povahu pojmu obligatio v rímskom práve, na strane druhej jeho transformáciu v kánonickom prostredí, kde sa obligácia mení na votum (sľub) s vnútornou morálnou dimenziou.

Výsledkom tejto premeny je syntéza právnej racionality a morálneho poriadku, ktorá sa stala jedným z pilierov európskej právnej civilizácie.

2. RÍMSKY ZÁVÄZOK

Závazok je právne puto, ktorým sme podľa práva našej obce povinní niekomu k majetkovému plneniu¹. Objasníme si najprv jeho etymologický pôvod. Slovo obligatio pochádza zo slovesa ligare, znamenajúc niečo spojiť, prípadne zviazať. Tento pojem označoval nielen právnu ale aj morálnu povinnosť. Azda najvýznamnejšia, podľa Kasera “vo svojej podstate svojská“, rímska definícia záväzku, ktorú môžeme nájsť v Justiniánskych inštitúciách hovorí, že obligácia je právnym putom, ktorým sme podľa práva našej obce viazaní niekomu k majetkovému plneniu. Berger tvrdí, že tento pojem vystihuje nielen to priamo vyjadrené „právne puto“, ale aj morálne puto². Ďalšia časť definície odkazuje na právo „našej obce“, teda na civilné právo, ktoré v rámci typovej viazanosti obmedzovalo počet uznaných záväzkov. Posledná časť, tak ako ju poznáme z domácich učebníc, hovorí o majetkovom plnení. Nemecký romanista, Kaser však dodáva: „...presnejšie vybavenie záležitosti, z ktorej vyplýva povinnosť“³. Rímske právo nám touto známou definíciou zdôrazňuje dve základné črty obligácie, a to *necessitas a vinculum*. Rimania teda svoju definíciu platného záväzku postavili na možnosti ho oprieť o platný právny dôvod (causa), ale aj vymáhateľnosť prostredníctvom žaloby. Záväzky ex contractu boli kľúčovými rímskymi počinmi v oblasti záväzkového práva, pretože umožňovali organizovať hospodárske a spoločenské vzťahy na základe dobrovoľného konsenzu. V primárnych prameňoch rímskeho práva nemôžeme v tomto smere opomenúť dôraz na dobrú vieru (bona fides). Digesta v dobre známom fragmente pripomínajú: In omnibus contractibus fides servanda est, „Vo všetkých zmluvách treba zachovať dobrú vieru“. Týmto spôsobom sa rímske právo postupne odpútava od čisto formálneho modelu k hodnotovému chápaniu spravodlivosti a dôvery medzi zmluvnými stranami. Hoci rímske právo bolo v zásade sekulárne a orientované na vonkajšie správanie, v oblasti záväzkového práva sa už aj v ňom objavujú morálne komponenty, ktoré neskôr cirkev rozvinula do etického systému. Prvým z nich je pojem fides, chápaný

¹ Inst. 3, 13 Nunc transeamus ad obligationes. obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei, secundum nostrae civitatis iura.

² To okrem iného dokazujú podľa nášho názoru niektoré typy záväzkových vzťahov ako sú napr. solidárne záväzky prípadne inštitút ručenia či rímska koncepcia pôžičky ako pôvodne prísne lukratívneho, priateľského kontraktu. A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American philosophical society, 1991, s. 603.

³ Tento, možno neurčitejší preklad, dáva priestor na chápanie záväzku nielen ako pozitívneho plnenia spočívajúceho v majetkovej výmene, ale aj iných druhov plnení, ktoré môžu spočívať v určitej, samozrejme peniazmi oceneniteľnej činnosti, prípadne opačne v nekonaní. Dokonca je možné z tohto prekladu cítiť aj akúsi určitejšiu hrozbu sankcie v prípade nesplnenia záväzku. Podľa Kasera táto definícia totiž pravdepodobne nie je výsledok poklasického právneho myslenia. „...ale ide o dozvuk zo skorších čias, kedy ešte obligácia predpokladala, že dlžník padne do moci veriteľa“. K tomu pozri: M. Kaser, R. Knütel, *Römisches Privatrecht*. München: C.H. BECK, 2008, s. 171.

ako dobrá viera, ktorá zároveň ale symbolizovala aj dôveru a spoľahlivosť, ktorá má nielen právnu, ale aj spoločenskú hodnotu. V rímskej spoločnosti sa porušenie fides vnímalo ako spoločenské previnenie, hoci nie vždy právne sankcionovateľné⁴. Druhým prvkom je aequitas. Išlo o zásadu spravodlivosti a slušnosti, ktorú právnici používali aj pri výklade záväzkov.⁵ Ulpianus ju opisuje ako „konštantnú a trvalú vôľu dávať každému, čo mu patrí“ (constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi). Tento ideál spravodlivosti mal výrazný vplyv na neskoršie kánonické chápanie záväzku ako aktu spravodlivosti voči Bohu aj človeku. Rímske záväzkové právo tak vytvorilo princípy, ktoré cirkev neskôr prijala a reinterpretovala v duchu kresťanskej morálky. Záväzok sa tak stáva nielen právnym inštitútom, ale aj symbolom dôvery, vernosti a čestnosti, teda hodnôt, ktoré sa v kánonickom práve povyšujú na teologické cnosti.

3. ZÁVÄZOK PODEA KÁNONICKÉHO PRÁVA

Kým rímske právo definovalo záväzok (obligatio) ako právne puto medzi dvoma osobami, kresťanské myslenie už od počiatku chápalo záväzok v širšom horizonte ako morálny a duchovný vzťah človeka voči Bohu a blížnemu. Prvé cirkevné texty zdôrazňovali, že vernosť sľubu patrí k základným prejavom spravodlivosti a pravdivosti človeka. Svätý Augustín napríklad upozorňuje, že „sľub, ktorý bol daný Bohu, je svätý, pretože sa týka večnej pravdy“⁶. V prostredí stredovekého kánonického práva sa pojem záväzku postupne presúva z roviny občianskej na roviny eticko-religiózne. V centre tohto posunu stojí pojem *votum*, teda sľub daný Bohu. *Decretum Gratiani*, ktoré bolo zostavené okolo roku 1140, poskytuje prvú systematickú kánonickú definíciu sľubu: „Sľub je prisľúbenie dané Bohu o dobre, ktoré je možné a lepšie.“⁷ Z tejto definície vyplývajú tri zásadné prvky: a) adresát sľubu je Boh, nie človek, b) sľub sa týka morálneho dobra a c) sľub má záväzný charakter, ktorý viaže svedomie. Gratian teda vychádza z rímskej pojmovej presnosti, ale zároveň posúva ťažisko zo sféry právneho donútenia do sféry vnútornej zodpovednosti. Kánonické právo tak rozširuje pojem záväzku o jeho duchovnú dimenziu, pričom nejde len o právny vzťah medzi osobami, ale o akt svedomia, ktorým sa človek zaviazuje Bohu alebo komunite Cirkvi.

4. OD „PACTA SUNT SERVANDA“ K „FIDES SERVANDA EST“

Rímske právo stálo na zásade *pacta sunt servanda*, teda dohody musia byť zachované. Táto zásada bola nielen normou práva, ale aj výrazom základnej dôvery, ktorá

⁴ F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte*. München: C.H. Beck 1988, s. 223.

⁵ W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law*. London: Methuen 1946, s. 37.

⁶ (Promissio Deo facta sancta est, quia ad veritatem aeternam pertinet) Augudtinus, *De mendacio*, c. 15. In: PL 40, 516.

⁷ *Votum est promissio Deo facta de bono possibili et meliori*. *Decretum Gratiani*, C.22 q.4 c.

udržiava spoločenský poriadok. Cirkev tento princíp prijala, ale reinterpretovala ho teologicky: záväzok musí byť zachovaný nielen preto, že je právne platný, ale preto, že záväznosť vyplýva z morálneho princípu vernosti (*fides*). Tento posun je viditeľný už u scholastikov 12. a 13. storočia. Tomáš Akvinský vo *Summa Theologiae* (II–II, q.88, a.3) vysvetľuje: „Sľub je prisľúbenie dané Bohu⁸; zaväzuje mocou cnosti nábožnosti. Zároveň však kánonické právo zachováva právne formy rímskej tradície. Gratian i jeho nasledovníci (napr. Rufinus, Huguccio) sa opierajú o logiku *consensus facit obligationem*, teda „súhlas vytvára záväzok“.⁹ Súhlas vôle (*consensus*) má teda rovnaký právny účinok ako v rímskom kontrakte, ale jeho obsah je odlišný: v kánonickom práve ide o úmysel konať dobro a zachovať vernosť Bohu. Tento teologický prevrat možno vyjadriť jednoduchým posunom: rímske právo: *pacta sunt servanda* (dohody treba dodržiavať, pretože poriadok spoločnosti to vyžaduje), ale aj kánonické právo: *fides servanda est* (sľuby treba zachovávať, pretože vernosť je cnosť). Tým sa z právnej zásady stáva morálna norma s teologickým obsahom. Kánonické právo tak prevzalo mnohé z rímskych právnych pojmov, najmä v oblasti zmlúv (*contractus*). V stredovekých komentároch k *Decretum Gratiani* sa často nachádza rozlišovanie medzi ľudskou zmluvou (*contractus humanus*) a božskou zmluvou (*votum divinum*).¹⁰ Rozdiel však spočíva v cieľovej orientácii. Rímska obligácia mala za cieľ vynútiťnú spravodlivosť medzi ľuďmi, zatiaľ čo kánonická obligácia, ktorú reprezentoval sľub, má za cieľ morálnu dokonalosť človeka a úctu k Bohu. Kým rímske právo poznalo sankcie v podobe žaloby a odškodnenia, kánonické právo pozná sankciu v svedomí. Porušenie sľubu je hriech, ktorý si vyžaduje pokánie. Táto zmena cieľa a sankcie ukazuje, že cirkev síce neodmietla právny model záväzku, ale ho premenila na prostriedok duchovného rastu. Záväzok sa stal aktom, ktorý zjednocuje právny rozum a morálnu vôľu.

5. KÁNONICKÁ NORMOTVORBA A ZÁVÄZKOVÝ DISKURZ

V období 12. až 14. storočia sa vďaka Gratianovej škole a glosátorom začína rozvíjať systematické spracovanie kánonickej teórie záväzkov. Pápežské dekretálie, napríklad Gregora IX. (*Liber Extra*), opakovane potvrdzujú, že aj zmluvy uzavreté mimo formálneho rámca môžu byť záväzné, ak sú uzavreté v dobrej viere (*ex bona*

⁸ *Votum est promissio Deo facta; obligat autem per virtutem religionis*. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q.88, a.3. Ed. Leonina, t. 9 Záväzok teda nadobúda morálno-teologickú kvalitu, pretože jeho porušenie nie je len právnym deliktom, ale aj hriechom proti cnosti spravodlivosti a nábožnosti. Akvinský zdôrazňuje, že vernosť danému slovu je zároveň formou spravodlivosti, *iustitia in verbo*.

⁹ *Decretum Gratiani*, D.45 c.1.

¹⁰ Obe formy záväzku majú spoločné základné znaky: vyžadujú úmysel, predmet a súhlas. Rímske právo vyžadovalo, aby predmet bol možný, dovolený a určený (*res licita, possibilis, determinata*); podobne kánonické právo požadovalo, aby sľub smeroval k „dobru možnému a lepšiemu“ (*bonum possibile et melius*). K tomu pozri: S. Kuttner, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*. Latrobe, 1960, s. 78.

fide contractus).¹¹ Scholastické rozbery záväzku (napr. u Huguccia alebo Henrica de Segusio, zvaného Hostienzis) sa snažia zosúladiť dve tradície. V prvom rade išlo o rímsky právny realizmus, ktorý sa zaujíma o formu, obsah a sankciu a v druhom rade o kresťanský morálny idealizmus, ktorý zdôrazňuje úmysel, vernosť a česťnosť. Výsledkom je komplexný systém záväzkov, ktorý presahuje hranice práva a zasahuje do teológie, filozofie i etiky.

6. PRINCÍPY RÍMSKEHO OBLIGAČNÉHO MYSLENIA V KÁNONICKOM PRÁVE

Pojem bona fides patrí k najstarším a najvplyvnejším kategóriám rímskeho záväzkového práva. V klasickom rímskom myslení predstavovala *bona fides* kritérium správania v kontraktných vzťahoch: nešlo len o formálne splnenie zmluvy, ale aj o česťnosť, dôveru a poctivosť pri plnení záväzku. Bona fides sa stala nástrojom, ktorým sa právo priblížilo k spravodlivosti (*aequitas*). Kánonické právo tento princíp prijalo, no dalo mu hlbší, morálno-teologický obsah. V rímskom práve sa postupne stal rozhodujúcim prvkom pri vzniku zmluvy konsenzus. Už Gaius poznamenal, že „zmluva vzniká zo súhlasu, nie zo slov“¹². Tento prelom znamenal odklon od formalizmu k intencionalizmu, na základe ktorého právny úkon vychádza z vôle strán. Kánonické právo tento princíp prebralo, ale opäť ho morálne prehĺbilo. Podľa Gratiana sa platnosť záväzku odvíja od úprimného úmyslu a vnútorného súhlasu, nie od vonkajších formalít: „Súhlas vytvára záväzok“¹³. Tento výrok, ktorý sa často pripisuje rímskym glosátorom, sa stal jedným z najznámejších kánonických princípov. V manželskom práve Cirkvi získal dogmatickú hodnotu, nakoľko súhlas tvorí manželstvo¹⁴ a stal sa základom celého právneho systému vzťahov, v ktorých sa rešpektuje slobodná vôľa človeka ako prejav Božieho obrazu. Scholastici (najmä Rufinus a Huguccio) vysvetľovali, že skutočný súhlas predpokladá zjednotenie vôle a rozumu, teda že zmluva či sľub sú záväzné len vtedy, ak sú vedome a slobodne chcené. Takto sa rímska zásada *consensus facit obligationem* stáva teologickým princípom: človek sa zaväzuje preto, že chce konať dobro a jeho vôľa smeruje k Božiemu poriadku. V modernom jazyku možno povedať, že rímsky „konsenzuálny model záväzku“ sa v kánonickom práve premenil na model svedomitého rozhodnutia. Právna vôľa sa stáva zároveň morálnou.

V rímskom práve mala *causa* zásadný význam: bola právnym dôvodom, prečo záväzok vzniká. Zmluva bez rozumnej príčiny bola považovaná za neplatnú. *Digesta*

¹¹ Tento princíp je priamym dedičstvom rímskeho *ius gentium* a zároveň predobrazom moderného princípu dobrej viery v zmluvných vzťahoch. Kánonické právo tak položilo základy pre novodobé chápanie morálnej záväznosti právneho úkonu, ktorá pretrváva dodnes v katolíckej morálnej teológii aj v civilnom práve. K tomu: Liber Extra, X 1.35.1 (*De pactis*).

¹² *contractus ex consensu nascitur, non ex verbis*. G. III, 136.

¹³ *consensus facit obligationem*. Decretum Gratiani, D.45 c.1.

¹⁴ Liber Extra, X 4.1.27 (*De sponsalibus*).

uvádzajú: „Causa je dôvod záväzku“¹⁵. Rímski právnici rozlišovali *causa civilis* (právnú príčinu) a *causa naturalis* (morálnu či spoločenskú príčinu). Toto rozlíšenie umožnilo cirkvi rozvinúť vlastnú doktrínu o mravnej oprávnenosti záväzkov. V *Decretum Gratiani* sa *causa* spája so zásadou, že žiadny záväzok nemôže byť platný, ak je proti Božiemu zákonu alebo dobrým mravom¹⁶. Preto sa záväzok založený na nespravodlivosti alebo podvode považoval nielen za neplatný, ale aj za hriešny. Tomáš Akvinský v *Summa Theologiae* vysvetľuje, že *causa voti* (dôvod sľubu) musí byť „dobré a možné dobro“ (*bonum possibile et honestum*)¹⁷.

Okrem už vyššie uvedeného je potrebné spomenúť aj princíp *iustitia*, ktorý tvoril základ celého rímskeho i kánonického právneho myslenia. Ulpianova definícia spravodlivosti ako „stála a trvalá vôľa dávať každému, čo mu patrí“ „sa stala univerzálnou“¹⁸. V rímskom práve mala *iustitia commutativa* (spravodlivosť výmeny) zaručiť rovnosť medzi stranami záväzku. Cirkev tento princíp prijala, no doplnila ho o *iustitia legalis et divina*, spravodlivosť voči Bohu. Porušenie záväzku je preto nielen nespravodlivosťou voči človeku, ale aj urážkou Božej vernosti. Akvinský zdôrazňuje, že sľub patrí k úkonom spravodlivosti, pretože ide o „splatenie dlhu pravdy a dobra“ (*debitum veritatis et bonitatis*)¹⁹. Tým sa teda definitívne spája právo a teológia. Záväzok prestáva byť len právnym „putom“ a stáva sa spojením rozumu, vôle a viery.

7. TEOLOGICKO-PRÁVNA SYNTÉZA: ZÁVÄZOK AKO MORÁLNY AKT

V kánonickom chápaní je záväzok predovšetkým aktom ľudskej vôle, ktorý sa dotýka nielen vonkajšieho právneho poriadku (*forum externum*), ale aj vnútorného fóra svedomia (*forum internum*). Tým sa kánonické právo odlišuje od rímskeho, ktoré bolo orientované výlučne na vonkajšiu vynútiteľnosť. Gratian už vo svojom *Decretum* pripomína, že nie každý skutok, ktorý je právne dovolený, je zároveň dovolený morálne: „Mnohé veci sú dovolené podľa ľudského práva, no zakázané podľa

¹⁵ Causa est obligandi ratio. D. 2.14.7.2.

¹⁶ *Decretum Gratiani*, C.22 q.4 c.1.

¹⁷ Inak by záväzok odporoval prirodzenému i Božiemu poriadku. Týmto spôsobom sa *causa* v kánonickom práve stáva kritériom morálnej legitimacy právneho úkonu. Rímske „prečo“ záväzku sa tak mení na teologické „načo“ záväzku. Záväzok je platný len vtedy, ak smeruje k dobru a spásu. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q.88, a.2.

¹⁸ *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. D.1.1.10.

¹⁹ Záväzok teda nie je iba nástrojom rovnováhy, ale aj cestou k morálnemu poriadku. Takto sa rímsky pojem spravodlivosti transformuje na teologickú kategóriu, ktorá spája právo, morálku a vieru do jedného systému. Všetky štyri princípy, teda *bona fides*, *consensus*, *causa* a *iustitia* prešli v kánonickom práve zásadnou premenou. Cirkev ich neprevzala mechanicky, ale prečistila ich od formalizmu a prepojila s teologickou antropológiou: človek ako obraz Boží je schopný pravdy, vernosti a spravodlivosti, preto jeho právne záväzky majú aj vnútorný, duchovný rozmer. Kým v rímskom práve predstavovali tieto princípy normatívnu štruktúru správania, v kánonickom práve sa stávajú cnostnými zásadami morálneho života. K tomu pozri: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II–II, q.88, a.3.

Božieho“²⁰. Tým sa otvára priestor pre dvojúrovňovú normativitu. V prvom rade právna záväznosť, ktorá pôsobí navonok a je predmetom cirkevného súdu. Zároveň, morálna záväznosť, ktorá sa dotýka svedomia a zodpovednosti pred Bohom. Tomáš Akvinský preto učí, že sľub (votum) zaväzuje nie preto, že by bol uložený zvonka, ale preto, že je dobrovoľne prijatý záväzok pred Bohom: „Sľub zaväzuje mocou cnosti nábožnosti, pretože je prisľúbením daným Bohu“²¹. Tak sa rodí pojem „morálneho záväzku“ (obligatio moralis), ktorý prekračuje hranice práva a zasahuje do oblasti etiky a spirituality. Kánonické právo uznáva, že človek môže byť viazaný aj vtedy, keď jeho záväzok nie je právne sankcionovateľný. Ak totiž vznikol z úprimného úmyslu konať dobro, zaväzuje jeho svedomie. Záväzok ako služba spravodlivosti a viery. Záväzok je v kánonickej tradícii chápaný ako služba spravodlivosti a vernosti, teda ako konanie, ktoré odráža Boží poriadok. V Summa Theologiae Akvinský tvrdí, že sľub je aktom cnosti spravodlivosti (iustitia), pretože zabezpečuje, aby človek plnil, čo prisľúbil: „K spravodlivosti patrí dávať, čo je dlžné, a medzi tieto dlhy patrí aj plnenie sľubov Bohu“²². Záväzok má teda teologický cieľ: nejde len o zachovanie právneho poriadku, ale o uskutočnenie Božej vôle v ľudských vzťahoch. Rímsky ideál utilitas publica (verejný prospech) sa v kánonickom prostredí premieňa na zásadu podľa ktorej, spása duši je najvyšší zákon²³. Rímske právo vychádzalo z predstavy, že záväzok je výsledkom racionálneho úkonu, teda dohody dvoch strán, ktoré chcú dosiahnuť rovnováhu výmeny. Kánonické právo však k tomu pridáva psychologicko-teologickú dimenziu: záväzok je zároveň aktom vnútornej vernosti (fides). Podľa Akvinského je fides viac než len čestnosť; je to totiž stálosť vôle v pravde (constantia voluntatis in veritate)²⁴. Tento pojem prehlbuje chápanie záväzku: porušenie sľubu už nie je len porušením dohody, ale rozbitím vnútorného poriadku pravdy. Kánonické právo preto zdôrazňuje aj potrebu úmyslu a rozvahy pri prijímaní sľubu. Gratian pripomína, že votum inconsultum, teda sľub bez rozmyslu, nie je Bohu milý, pretože nie je prejavom racionálnej vôle, ale nerozumného afektu²⁵. Tým sa kánonické právo dostáva do blízkosti Aristotelovej etiky, ktorá chápe cnosť ako rovnováhu medzi vôľou a rozumom. Záväzok teda nie je len vonkajší čin, ale aj proces vnútornej formácie človeka. Človek sa prostredníctvom verného plnenia záväzkov stáva morálne zrelým, a teda realizuje svoju slobodu správnym spôsobom.

²⁰ Multa sunt licita iure humano quae prohibentur iure divino. Decretum Gratiani, D.1 c.7.

²¹ Votum obligat per virtutem religionis, quia est promissio Deo facta. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, II–II, q.88, a.3.

²² Ad iustitiam pertinet reddere debitum, inter quae est et reddere Deo vota. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, II–II, q.58, a.1.

²³ salus animarum suprema lex. Táto transformácia ukazuje, že Cirkev chápe právny poriadok ako prostriedok spásy, nie ako autonómny cieľ. Každý záväzok má byť hodnotený podľa toho, či vedie k dobru, pokoju a spravodlivosti a nie len podľa formálnej platnosti. V tomto zmysle sa v kánonickej tradícii prelína etická teleológia s právnou racionalitou: záväzok sa stáva službou viery, teda konkrétnym prejavom lásky k Bohu a k blížnemu. Viera, pravda a stabilita vôle: psychologická dimenzia záväzku.

²⁴ Thomas Aquinas, Summa Theologiae, II–II, q.109, a.3.

²⁵ Decretum Gratiani, C.22 q.4 c.2.

8. KÁNONICKÉ PRÁVO AKO SYSTÉM TEOLOGICKO-PRÁVNEJ RACIONALITY

Kánonické právo predstavuje jedinečnú syntézu právnej formy a morálneho obsahu. Od rímskej tradície preberá logickú štruktúru, kategórie a systematiku, ale naplňa ich novým duchovným obsahom. Rímska obligatio bola „vinculum iuris“, ako sme už naznačili, právnym putom; kánonická obligácia je vinculum caritatis naopak putom lásky, ktoré spája človeka s Bohom. Právne pravidlá sa v kánonickom práve stávajú morálnymi normami, pretože ich cieľom nie je len poriadok, ale dobro a spása. Tento model možno označiť ako „teologicko-právnu racionalitu“. Z rímskeho práva pochádza racionálna štruktúra a pojmová presnosť, zatiaľ čo z teológie pochádza hodnotový obsah, zameraný na cnosť, úmysel a vieru. Takto sa kánonické právo stáva mostom medzi právom a etikou. V ňom nachádzame odpoveď na otázku, ako môže byť právo nielen donucovacím nástrojom, ale aj prostriedkom morálnej formácie. Ako to výstižne zhrnul Walter Ullmann, Cirkev sa stala miestom, „kde sa právo premenilo na etiku a etika sa institucionalizovala v práve“²⁶. A práve v oblasti záväzkov tento proces dosiahol svoju najdokonalejšiu podobu. Teologicko-právna syntéza kánonického záväzkového myslenia môže byť zhrnutá do troch bodov. Prvý bod hovorí o tom, že právny základ, teda záväzok má formálnu štruktúru, ktorú cirkev prebrala z rímskeho práva. Druhý dôležitý moment je jeho morálny obsah. Záväzok je aktom cnosti, ktorý zaväzuje svedomie a vôľu. Nesmieme opomenúť ani tretí bod. Ide o duchovný cieľ, nakoľko cieľom záväzku je dobro a spása, nie len právna istota. Kánonické právo tak predstavuje kulminálny bod vývoja rímskej právnej tradície: záväzok sa mení z technického pojmu na morálnu realitu, kde sa stretávajú právo, rozum a viera.

9. ZÁVER

Z historicko-právnej perspektívy možno povedať, že rímske právo položilo základy všetkých neskorších právnych systémov Európy svojou mimoriadnou racionalitou, pojmovou presnosťou a dôsledným chápaním spravodlivosti. Kánonické právo na tieto základy nadviazalo, no zároveň ich rozvinulo do nového duchovného rozmeru: do sveta, kde sa právna povinnosť stretáva s morálnou zodpovednosťou a záväzok sa stáva prejavom viery. V rímskom práve bola obligatio chápaná ako „vinculum iuris“, právne puto, ktorým sa človek viaže k inému subjektu. V kánonickom práve však tento pojem nadobúda novú kvalitu: stáva sa „vinculum conscientiae“, teda putom svedomia, ktoré spája človeka s Bohom. Cirkev týmto posunom premenila právo z nástroja donútenia na nástroj morálnej formácie. Kánonická teória záväzku spája dve línie, ktoré sa v dejinách európskeho myslenia zriedkavo zjednotili: právnu racionalitu a morálnu teleológiu. Právne normy, ktoré vznikli z rímskej tradície, sa v Cirkvi transformovali na normy morálne. Tie sú záväzné nielen vo

²⁶ W. Ullmann, *The Medieval Idea of Law*. London: Methuen, 1946, s. 63.

vonkajšom konaní, ale aj vo vnútornej vôli. Takto sa *pacta sunt servanda* zmenilo na *fides servanda est*, čím sa právna zásada povýšila na cnosť vernosti. Táto syntéza má hlboký kultúrny význam. Vďaka nej sa európske právne myslenie vyvíjalo ako dialóg medzi rozumom a vierou, medzi vonkajším poriadkom a vnútorným presvedčením. V oblasti záväzkového práva to znamenalo, že právny úkon prestal byť iba výsledkom zmluvného súhlasu, a stal sa aj morálnym úkonom človeka ako slobodnej osoby, ktorá sa vedome zaviazala k dobru. Moderné právo, ktoré čerpá z rímskej i kánonickej tradície, dodnes nesie stopy tejto syntézy. Myšlienky dobrej viery (*bona fides*), spravodlivosti (*iustitia*), a úprimného úmyslu (*consensus*), ktoré formovali kánonické právo, zostávajú živé aj v dnešných civilných kódexoch. Ich korene však siahajú hlbšie, a to až k viere, že pravý záväzok je nielen právnou, ale aj morálnou skutočnosťou. Kánonické právo teda nepredstavuje odklon od rímskej právnej tradície, ale jej duchovné naplnenie. Jeho zásada *salus animarum suprema lex* je najvyšším vyjadrením tejto premeny: právo má slúžiť človeku, aby mohol naplniť svoj morálny a duchovný cieľ. V tomto zmysle zostáva kánonické právo živým dôkazom toho, že spravodlivosť bez viery je prázdna, a viera bez spravodlivosti je slepá.

Záverom tak potvrdzujeme, že kánonické právo nielen zachovalo dedičstvo Ríma, ale ho pretvorilo na univerzálny jazyk morálnej zodpovednosti jazyk, ktorý v rôznych formách prežíva v západnom právnom a etickom myslení dodnes.

BIBLIOGRAFIA

- Berger A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia: The American Philosophical Society 1991.
 Ullmann W., *The Medieval Idea of Law*, London: Methuen 1946.
 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*.
 Kuttner S., *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, Latrobe 1960.
 Rufinus, *Summa Decretorum*.
 Augustinus, *De mendacio*.
 Wieacker F., *Römische Rechtsgeschichte*, München: C.H. Beck 1988.
 Kaser M., Knütel R., *Römisches Privatrecht*, München: C.H. Beck 2008.

OBLIGATIO ET VOTUM: ROMAN LEGAL REFLEXIONS IN CANON VIEW OF OBLIGATION

Summary

The article analyzes the Roman-legal roots of the canonical understanding of obligation and vow, examining how the legal concept of obligation was transformed into a moral-theological notion. The author compares Roman sources, primarily the *Corpus iuris civilis*, with the *Decretum Gratiani* to demonstrate that the church not only received Roman legal institutions but reinterpreted them within the framework of Christian ethics. The Roman obligatio as *vinculum iuris*, a legal bond between creditor and debtor was reshaped in canonical thought into *vinculum conscientiae* and *vinculum caritatis*, a bond of conscience and love toward God. While Roman law emphasized the principle *pacta sunt servanda*, canon law transformed it into the moral imperative *fides servanda est*. Thus, canon law

synthesizes legal rationality and moral teleology, making obligation not merely a legal but also a spiritual act of the human person. The study highlights that principles such as *bona fides*, *iustitia*, and *consensus facit obligationem* have endured in modern legal systems, confirming the role of canon law as a bridge between law and faith.

Key words: roman, canon, law, obligation, vow

OBLIGATIO ET VOTUM: REFLEKSJE O PRAWIE RZYMSKIM W KANONICZNYM ROZUMIENIU OBOWIĄZKU

Streszczenie

Artykuł analizuje rzymskoprawne korzenie kanonicznego rozumienia zobowiązania i ślubu, śledząc, jak pojęcie prawne zobowiązania przekształciło się w płaszczyznę moralno-teologiczną. Autor porównuje źródła rzymskie, przede wszystkim *Corpus Iuris Civilis* z *Decretum Gratiani*, aby pokazać, że Kościół nie tylko przejął rzymskie instytucje prawne, ale także zinterpretował je na nowo w duchu etyki chrześcijańskiej. Rzymskie zobowiązanie jako *vinculum iuris*, czyli więź prawna między wierzycielem a dłużnikiem, w myśleniu kanonicznym zmienia się w *vinculum conscientiae* i *vinculum caritatis*, czyli więź sumienia i miłości do Boga. Podczas gdy prawo rzymskie kładło nacisk na zasadę *pacta sunt servanda*, prawo kanoniczne przekształciło ją w moralny imperatyw *fides servanda est*. Prawo kanoniczne syntetyzuje w ten sposób racjonalność prawną i teleologię moralną, a zobowiązanie staje się nie tylko aktem prawnym, ale także duchowym aktem człowieka. Przedstawiony artykuł podkreśla, że zasady, takie jak: *bona fides*, *iustitia* i *consensus facit obligationem* przetrwały również w nowoczesnych kodeksach prawnych, dzięki czemu prawo kanoniczne potwierdza swoją rolę pomostu między prawem a wiarą.

Słowa kluczowe: prawo rzymskie, prawo kanoniczne, zobowiązanie, obietnica

O Autorovi

Michał TUROŚK vyštudoval Právnickú fakultu UMB v Banskej Bystrici. Pôsobí na Katedre rímskeho a cirkevného práva Univerzity Komenského v Bratislave. Jeho vedecký záujem sa sústreďuje na rímske právo s osobitným dôrazom na rímske záväzkové právo.

ORCID: 0900-0000-6985-2277

Kontakt e-mail: michal.turosik@umb.sk

ANDRZEJ WRÓBEL

Archiwum Państwowe w Piotrkowie Trybunalskim

MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

STRATY KOŚCIOŁA PW. ŚW. KATARZYNY W ZGIERZU W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ (1939–1945)

1. Wprowadzenie. 2. Zarys dziejów parafii św. Katarzyny w Zgierzu do 1939 r. 3. Parafia zgierska w czasie II wojny światowej 4. Rabunek mienia w parafii św. Katarzyny w Zgierzu. 5. Zakończenie

Słowa kluczowe: II wojna światowa, Kościół katolicki, straty wojenne, parafia św. Katarzyny Zgierz

1. WPROWADZENIE

Problematyka strat materialnych w czasie II wojny światowej na nowo odżyła w przestrzeni społecznej i medialnej w ostatnich latach. Zauważyć należy, że stan opracowań o utraconych lub zniszczonych w czasie II wojny światowej przedmiotów, zwłaszcza o charakterze zabytkowym, których właścicielami były parafie i instytucje Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce nie jest wystarczający. Podjęty w 2024 r. i kontynuowany w 2025 r. projekt badawczy w ramach rządowego programu: Badanie polskich strat wojennych, który nosi tytuł: *Straty kulturowe diecezji łódzkiej w czasie drugiej wojny światowej (1939–1945)*¹. Projekt zaowocował powstaniem niniejszego artykułu, którego zadaniem jest ukazanie, jakie przedmioty liturgiczne i wyposażenie kościoła św. Katarzyny w Zgierzu utracone zostały w wyniku działań niemieckiego okupanta.

Przyjęta przez badaczy metodologia opiera się na badaniu materiałów archiwalnych, które przechowywane są w archiwach parafialnych, Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi i archiwach państwowych, a także na opracowaniach dokona-

¹ Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury w ramach programu „Badanie polskich strat wojennych”.

nych przez innych badaczy, zwłaszcza czasów II wojny światowej. Polega ona na dokonaniu konfrontacji opisów inwentarzy kościelnych tuż po II wojnie światowej i ostatnich inwentarzy przedwojennych. Dodatkowo do określenia skali strat służą wszelkiego rodzaju raporty, opisy dekanatów i inne dokumenty proveniencji kościelnej lub państwowej oraz wizje lokalne w poszczególnych parafiach.

2. ZARYS DZIEJÓW PARAFII ŚW. KATARZYZNY W ZGIERZU DO 1939 R.

Zgierz jest jednym z najstarszych miast w województwie łódzkim. Prawdopodobnie jego nazwa pochodzi od lasu, który został wypalony, aby następnie umieścić tam osadę, lub od miejsca, w którym kiedyś palono ognie ofiarne². Pierwsza informacja o Zgierzu umieszczona została w dokumencie z 1231 r.³. Odbyła się tu narada, w której Władysław Odonic i Konrad Mazowiecki starali się ustalić postępowanie przeciwko zagrażającemu im Henrykowi Brodatemu⁴. Zgierz otrzymał prawa miejskie przed 1288 r., a król Władysław Jagiełło potwierdził je w 1420 r. W 1504 r. miasto otrzymało prawo organizowania cotygodniowych targów⁵. Miasto należało do dóbr monarchii polskiej. Łącznie z przyległymi wsiami królewskimi tworzyły kompleks majątkowy wyłączony częściowo spod zarządu starostwa łęczyckiego. W 1659 r. król Jan Kazimierz za zasługi wojenne przekazał to starostwo Stanisławowi Wężykowi (szlachcic)⁶. Zgierz w wyniku II rozbioru Polski znalazł się w zaborze pruskim, w prowincji Prusy Południowe⁷. Największy rozwój miasta przypada na XIX w., kiedy miasto znalazło się w zaborze rosyjskim w Królestwie Polskim. Powstawały wówczas w tej okolicy prężne ośrodki przemysłu włókienniczego. W marcu 1821 r. członkowie Komisji Przemysłowej Województwa Mazowieckiego podpisali w tym mieście tzw. umowę zgierską, która uregulowała sprawy osadnictwa przemysłowego i zapewniła imigrantom liczne przywileje. Do Zgierza zaczęli przybywać osadnicy m.in. z Prus i Saksonii. Dogodne warunki geograficzne (rzeka Bzura) ułatwiały rozwój przemysłu i budowę foluszy. W ten sposób Zgierz stał się wkrótce stolicą polskiego sukiennictwa. Sukno tu produkowane wysyłano głównie do Rosji, a nawet do Chin⁸.

Parafia katolicka pw. św. Katarzyny w Zgierzu erygowana została przed 1255 r., gdyż pod tym rokiem na przywileju Kazimierza księcia łęczyckiego i kujawskiego występuje między innymi jako świadek *Alexius capellanus de Sger*⁹ K. Potkański,

² R. Rosin, Zgierz w XII–XVI w., *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica*, z. 2, 1981, 77.

³ *Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. 1–2, wyd. L. Ryszewski, A. Muczkowski, Warszawa 1847–1853, t. 1, nr 20.

⁴ B. Zientara, *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975, 261; R. Rosin, *Początki i rozwój Zgierza do końca XVI wieku*, w: *Zgierz. Dzieje miasta do 1988 roku*, pod red. R. Rosina, Łódź–Zgierz 1995, 47.

⁵ <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/z/323-zgierz/96-historia-miejscowosci/70052-historia-miejscowosci>, (dostęp: 6.09.2025).

⁶ R. Rosin, *Początki i rozwój Zgierza do końca XVI wieku*, 70.

⁷ *Zgierz. Źródła do dziejów miasta w XIX i XX w.*, wyd. M. Bandurka, Łódź 1976, 50, 62.

⁸ Tamże.

⁹ *Kodeks dyplomatyczny Polski*, t. 2, 55.

przenosi tę datę na czas wcześniejszy – 1161 r.¹⁰. Zachował się dokument króla Zygmunta Starego z 1507 r. w sprawie altarii w kościele św. Katarzyny. W *Liber beneficiorum* archidiecezji gnieźnieńskiej Jana Łaskiego z 1511 r. wymienione zostały miejscowości należące do parafii zgierskiej. Były to: Zgierz, Łagiewniki Brużyc Wielka, Brużyczka, Dąbrówki, Kały, Modrzewie, Nakielnica, Lućmierz, Jedlicze, Proboszczewice, Piaskowice, Sokołów, Skotniki, Smardzewice Zegrzany. Wówczas proboszczem był ks. Tomasz Rożanowski, herbu Ogończyk, kanonik i oficjał krakowski. Parafia była kollacji królewskiej i działała w niej szkoła parafialna¹¹. Pierwotny kościół pobudowany został z drewna i był pw. św. Mikołaja i przetrwał do początków XV w. Druga świątynia wzniesiona została z nowym tytułem św. Katarzyny¹².

W 1644 r. założona została w mieście fundacja drugiego kościoła – kościoła szpitalnego pw. św. św. Wawrzyńca i Józefa i od tego czasu kościół św. Katarzyny wspominany jest w dokumentach jako kościół farny. Kościół szpitalny w 1821 r. został przeniesiony na cmentarz przy ul. Piotra Skargi (spłonął w 1987 r.). Z 1714 r. zachowała się wiadomość o dekanacie zgierskim, którego dziekanem jest każdorazowy proboszcz parafii św. Katarzyny. W wyniku bulli Piusa VII z 30 czerwca 1818 r., która redystrybuowała granice diecezji w Królestwie Polskim po Kongresie Wiedeńskim i rozwiązywała niektóre instytucje kościelne, odpowiadając na nowe realia polityczne po rozbiorach, parafia zgierska włączona została do archidiecezji warszawskiej.

Budynek kościoła był w bardzo złym stanie technicznym, dlatego w 1825 r. ówczesny proboszcz ks. J. Goldtmann rozpoczął budowę nowej świątyni w stylu klasycystycznym wg projektu Bonifacego Witkowskiego¹³. Konsekracja kościoła odbyła się 14 października 1827 r.. Dokonał jej sufragan warszawski Franciszek Pawłowski. W kościele znajdowały się trzy ołtarze. W ołtarzu głównym umieszczony był obraz Matki Bożej, sprowadzony ze Skierniewic z kaplicy arcybiskupów gnieźnieńskich¹⁴. Jeden z ołtarzy bocznych zawierał wizerunek ukrzyżowanego Jezusa, a drugi – obraz św. Anny¹⁵. W latach 1856–1864 kościół rozbudowano, a jego wnętrze urządzono w stylu barokowym.

Obecny kościół, podobnie jak trzy poprzednie, jest sytuowany na wzgórzu na skarpie nad Bzurą. Wybudowany został w latach 1910–1924 w stylu neogotyckim, zwany gotykiem wiślano-bałtyckim, według projektu łódzkiego architekta Stefana Lemenèe. Do 1914 r. wybudowano: fundamenty, ściany boczne, a środkowe

¹⁰ Tamże, 47; tę datę erekcji parafii podaje K. Potkański, łącząc ten fakt z erekcją Kapituły Łęczyckiej. Jak podaje R. Rosin nie podał on źródła, z którego wyciągnął taki wniosek.

¹¹ Joanne de Lasco, *Liber Beneficiorum*, wyd. J. Łukowski, J. Korytkowski, t. 2, Gniezno 1881, 385–386.

¹² T. Galiński, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny. Dekanat zgierski*, Wiadomości Diecezjalne Łódzkie, 28 (1954) nr 1, 38.

¹³ M. Wierzbowski, A. Zamojski, *W cieniu zgierskiej fary*, z. 2, Zgierz 2001, 10; szerzej o Bonifacym Witkowskim; M. Getka-Kenig, *Urzędnicza kariera Bonifacego Witkowskiego (1800–1840) – przyczynek do dziejów biurokracji budowlanej w Królestwie Polskim*, Kwartalnik Historii Nauki i Techniki, t. 68, 2023, nr 3, 81–96.

¹⁴ T. Galiński, dz.cyt., 38.

¹⁵ M. Wierzbowski, A. Zamojski, dz.cyt., 11.

do wysokości okien i wieżę do wysokości szczytu kościoła. Wybuch I wojny światowej przerwał roboty budowlane. Zostały one wznowione w 1920 r., po zakończeniu wojny. Kościół ten jest murowany z cegły na zaprawie cementowo-wapiennej, postawiony na kamiennie-ceglanym cokole. Wszystkie elewacje są z nietynkowanej cegły licówki, opięte uskokowymi przyporami. W przyziemiu cokol wysoki 120 cm, kamienny, wyżej ceglany, zakończony tynkowym gzymsem profilowanym. Jest to budowla trójnawowa z transeptem, bazylikowa, wzniesiona na planie krzyża łacińskiego, z pięciobocznie zamkniętym prezbiterium flankowym, prostokątnymi aneksami oraz dwukondygnacyjną wieżą wysokości 60 m¹⁶. Długi na 47,5 m, szeroki 12,5 m, i wysoki do sklepienia 20,40 m¹⁷. Po utworzenie diecezji łódzkiej w 1920 r. parafia ta znalazła się w jej strukturach. Biskup łódzki Wincenty Tymieniecki dokonał 13 lipca 1930 r. konsekracji kościoła. Do kościoła nabyte zostały 4 dzwony o łącznej wadze 6 tys. kg za 27 tys. zł. Ich konsekracji dokonał 7 czerwca 1936 r. ówczesny ordynariusz biskup łódzki Włodzimierz Jasiński. Do świątyni zakupione zostały nowe 48-głosowe organy za 44 tys. zł. Wykonane były przez firmę Wacława Biernackiego. Zostały poświęcone w listopadzie 1934 r. przez biskupa Kazimierza Tomczaka¹⁸.

W 1939 r. do parafii należało miasto Zgierz oraz wsie: Adamówek, Aniołów, Antoniew, Bazylika, Borowiec, Chrośno – Nadleśnictwo, Dąbrówka Wielka, Dąbrówka Studzianny, Dąbrówka Sowice, Dąbrówka Malice, Grotniki, Jastrzębie Górne, Jastrzębie Dolne, Jedlicze, Kały, Brudy Kołowskie, Kontrewera, Kogulec, Kruwie, Marjanka (wieś i folwark), Marjanów, Okręglik, Proboszczewice, Piaskowice, Piaskowiec, Rosanów, Rudunki, Sokołów, Stępowizna, Teofilów, Wymokle, Zegrzanki¹⁹.

3. PARAFIA ZGIERSKA W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ

Po zajęciu Zgierza 8 września 1939 r. przez jednostki 13. Korpusu Piechoty gen. Maximiliana von Weischa z 8. Armii Niemieckiej (Wehrmachtu)²⁰ władzę w mieście objął niemiecki komendant wojskowy. Wehrmacht rozpoczął najpierw od rewizji w mieszkaniach Polaków i aresztowań. Dużą liczbę zatrzymanych mieszkańców uwięziono w kościele św. Katarzyny, informując ich, że są zakładnikami, a jeżeli ktośkolwiek w mieście odważy się napaść na niemieckiego żołnierza, to zostaną rozstrzelani. Później Niemcy w kościele urządzili jeniecki punkt zborny²¹. Zgromadzonych tam jeńców wywieziono do stalagów i oflagów²². Władza zarządu wojskowego trwała

¹⁶ Tamże, (dostęp: 10.09.2025).

¹⁷ AAŁ, *Akta parafii do 1945 r.*, sygn. 207, *Inwentarz Fundi Instructi*” sporządzony przez proboszcza ks. Jana Cesarza.

¹⁸ T. Graliński, dz.cyt., 38.

¹⁹ Miejscowości wchodzące w skład diecezji łódzkiej, w: *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej 1939*, Łódź 1939, 20

²⁰ T. Bojanowski, *Łódź pod okupacją niemiecką w latach II wojny światowej (1939–1945)*, Łódź 1992, 35–37.

²¹ B. Bejm, T. Bojanowski, dz.cyt., 369.

²² Tamże.

do 26 października 1939 r. W Zgierzu księża mogli prowadzić pracę duszpasterską, kościół parafialny był zajęty przez Niemców. Później w świątyni przywrócono chociaż możliwość sprawowania liturgii.

Na ziemiach wcielonych do Rzeszy od początku okupacji Niemcy byli wrogo nastawieni do duchownych. Arthur Greiser, namiestnik III Rzeszy w Kraju Warty, wprowadza ograniczenie w możliwości uczestnictwa w nabożeństwach liturgicznych i działalności duszpasterskiej. 16 kwietnia 1941 r. nakazał usunięcie i zniszczenie wszystkich krzyży i figur Matki Bożej przy drogach i ulicach. W Zgierzu młotami rozbito wszystkie kaplice, m.in. kaplicę Matki Bożej przy ul. 3 Maja i Towarowej, a kaplicę ufundowaną przez rodzinę Kurowskich wysadzono dynamitem²³.

Na początku wojny, 6 września 1939 r., zginął proboszcz parafii św. Katarzyny ks. dr Antoni Roszkowski. Został on trafiony odłamkami bomby lotniczej na szosie warszawski koło Babska²⁴. Po nim proboszczem został ks. Zygmunt Wronowski, który współpracował z wikariuszami: ks. Maksymilianem Skarbkiem, Franciszkiem Pabiańczykiem i Bronisławem Bartkiewiczem²⁵. Pierwszy, który doznał represji aresztowania i osadzenia w więzieniu był ks. Franciszek Pabiańczyk, którego władze okupacyjne aresztowały 15 lipca 1941 r. i osadziły w więzieniu w Łodzi²⁶. Pozostałych księży aresztowano 6 października 1941 r., w czasie akcji masowych represji duchowieństwa w Kraju Warty. Osadzono ich najpierw w obozie przejściowym w Konstancynie pod Łodzią, a następnie wywieziono do obozu koncentracyjnego w Dachau²⁷. Po aresztowaniu ostatniego z księży kościół w Zgierzu zamknięto i utworzono w nim magazyn rzeczy będących w dyspozycji wojsk niemieckich. Początkowo składowano w nim zboże i mąkę, a od 1943 r. przechowywano w nim sprzęt wojskowy²⁸. Odtąd aż do końca wojny nie było w Zgierzu czynnego kościoła katolickiego. Parafianie nie jeździli do kościołów do Łodzi, z których 3 były tylko czynne. Nabożeństwa odprawiane były tajnie w mieszkaniach prywatnych.

4. RABUNEK MIENIA W PARAFII ŚW. KATARZYNY W ZGIERZU

Okupant niemiecki prowadził rabunkową politykę wobec dóbr kultury na terenach okupowanych. Jako pierwszą zorganizowaną akcję uznać można rekwizycje dzwonów kościelnych. Rozporządzeniem z 15 marca 1940 r. Herman Göring, pełnomocnik ds. planu czteroletniego rozwoju gospodarczego III Rzeszy, zobowiązał właścicieli i zarządców kościołów z terenów Rzeszy, ziem wcielonych i ziem

²³ Tamże, 395.

²⁴ *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, wyd. W. Jacewicz, J. Woś, z. 2, Warszawa 1977, 254;

²⁵ M. Różański, *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej z (1940–1941)*, Łódzkie Stadia Teologiczne, R. 13(2004), 418.

²⁶ *Martyrologium polskiego duchowieństwa*, 248; Został on później osadzony w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie i Dachau.

²⁷ Tamże, 268 (ks. Zygmunt Wronowski); 258 (ks. Maksymilian Skarbek); 212 (ks. Bronisław Bartkiewicz).

²⁸ B. Bejm, T. Bojanowski, dz.cyt., 395.

okupowanych do przeprowadzenia ewidencji dzwonów, którą opiniowały urzędy ochrony zabytków. Zgodnie z wytycznymi tego rozporządzenia dzwony były kwalifikowane do czterech kategorii, oznaczonych od A do D. Do kategorii A wpisywano dzwony powstałe po 1875 r. oraz te bez wartości historycznej i były od razu wysyłane do Hamburga w celu ich przetopienia. Do kategorii B i C wpisywano dzwony zabytkowe i artystyczne i miały one być przetopione po wyczerpaniu się zapasów z kategorii A. Szczególnie cenne okazy oznaczano kategorią D, a o ich losie decydował osobiście H. Göring. Ewidencje dzwonów w kościołach na terenie kraju warty sporządzono od maja do lipca 1940 r. arkusze meldunkowe były weryfikowane i opatrywane komentarzami przez Sekcję Zabytkowych Metali. W kartach meldunkowych księży mieli zawrzeć następujące informacje: wymiary dzwonu – wysokość i wagę, datę odlania, nazwisko wykonawcy oraz literalnie dane o inskrypcji i charakterystycznych ornamentach oraz przedstawieniach na nich umieszczonych²⁹. Wszelkie dzwony pod surowymi karami miały być na koszt parafii wymontowane i odesłane do punktów zbornych, wyznaczonych przez odpowiednie starostwa powiatowe, skąd następnie wysyłano je kolejną do hut w głębi Rzeszy albo przetapiano na sztaby w miejscowych odlewniach³⁰. Niemcy z kościoła św. Katarzyny zabrali 4 dzwony³¹. Wszystkie wyprodukowane były w 1936 r. w Odlewni Karola Schwalbego w Białej koło Bielska. Pierwszy o średnicy 152 cm ważył 1962 kg, był tonacji c. Drugi dzwon o średnicy 121 cm ważył 1017 kg i był tonacji e. Następny o średnicy 100 cm ważył 560 kg był tonacji g. Ostatni – średnica 90 cm, waga 396 kg o tonacji a³².

Z mienia parafialnego gestapo zabrało z kościoła sprzęty liturgiczne: kieli chy, monstrancje, pateny, srebrne lichtarze, 13 chorągwi kościelnych, dywany, cały przedstawiający wartość majątek ruchomy. Oprócz tego z plebanii, z mieszkań księży, zwłaszcza księdza proboszcza, wywieziono wszystkie meble, bieliznę pościelową, stołową, 18 obrazów olejnych oraz odzież³³.

Podstawą do odtworzenia stanu materialnego kościoła św. Katarzyny jest inwentarz *Fundi instructi*, sporządzony w 1935 r. przez ówczesnego proboszcza ks. Jana Cesarza³⁴ oraz spis inwentarza dokonany przy zmianie proboszcza w 1937 r.³⁵. Wykaz przedmiotów zamieszczony został w poniższych tabelach z podziałem na rodzaje sprzętów znajdujących się w kościele wraz z ich szacunkową wartością na 1935 r. Zaznaczyć należy, że podane w tabeli sprzęty liturgiczne inne przedmioty nie wyczerpują wszystkich rzeczy, które zostały zrabowane z świątyni. Odtworzenie ich w sposób całkowity jest niemożliwy z uwagi na brak spisów *Fundi instructi* oraz sprawozdań dokonanych tuż po zakończeniu działań wojennych. Dodatkowo należy

²⁹ *Straty wojenne. Zabytkowe dzwony utracone w latach 1939–1945 w granicach Polski po 1945 roku*, opr. T. Łuczak, t. 2, Poznań 2006, 55–58.

³⁰ M. Karkocha, *Dzwony kościelne utracone w czasie II wojny światowej z terenu diecezji kieleckiej. Przyczynek do zagadnienia*, Przegląd Nauk Historycznych 2014, R. XIII, Nr. 2, 94–95.

³¹ AAL, *Akta Kurii Biskupiej do 1945*, sygn. 76, k. 248.

³² AAL, *Akta parafii do 1945 r.*, sygn. 206, *Protokół odbioru organów*.

³³ B. Bejm, T. Bojanowski, dz.cyt., 395.

³⁴ AAL, *Akta parafii do 1945 r.*, sygn. 206.

³⁵ Tamże, sygn. 207.

wskazać, że należałoby dokonać oceny, jaki był stan techniczny kościoła po jego ponownym otwarciu i zaadoptowaniu do celów liturgicznych.

Tabela 1. Naczynia i sprzęty liturgiczne³⁶

Kielichy i pateny					
Lp.	Opis	Wysokość/ średnica	Waga	Uwagi	Wartość zł
1	Srebrny, złożony z drogimi kamieniami	22,5 cm	65 dkg	jubileusz kapłański ks. Antoniego Gabryelskiego (1836–1886)	600
	Patena srebrna złożona	16 cm	19 dkg		
2	Srebrny, złożony z emalią	24 cm	87,5 dkg	jubileusz kapłański ks. Ludwika Dąbrowskiego, dziekana łódzkiego (1857–1907)	600
	Patena srebrna złożona, średnica	15 cm	15 dkg		
3	Srebrny, złożony wysoki	24 cm	47 dkg	bez napisu	200
	Patena srebrna, złożona	15 i ¼ cm	14 dkg		
4	Srebrny, złożony, podstawa okrągła	21,5 cm	43 dkg	bez napisu.	180
	Patena srebrna, złożona, średnica	14 cm	14 dkg		
5	Srebrny, czara złożona, węzeł grubszy, podstawa okrągła, wysoki, waga, średnica	22 cm	35,5 dkg	na kielichu jest wyryta korona i litery: „m. n. s. W. w. k. p.”	180
	Patena srebrna	14 i ¾ cm	13,5 dkg	dorobiona w 1931 r.	
6	Srebrny, złożony	22 i ¼ cm	51 dkg	Podstawa stara a na niej napis: „Andreas Woskowicz cum Consorte swa Edwigis ... Anno Domini 1670”.	180
	Patena srebrna, złożona	15 i ¼ cm	14,5 dkg		
7	Metalowy, złożony	22 cm	44,5 dkg	bez napisu	150
	Patena srebrna, złożona, średnica	14,5 cm	13 dkg		
8	Metalowy, biały, czara wewnątrz złożona	23,5 cm	61 dkg		100
	Patena metalowa, połączana	14 i ¼ cm	13,5 dkg		

³⁶ Tamże, sygn. 206, k. 6–7.

Monstrancje					
1	srebrna, złożona, wysoka	65,5 cm	2 kg 30,5 dkg	Wewnątrz na podstawie napis: Jakób Dzwonikowski 1879 r.	500
2	metalowa, złożona	77 cm	3 kg 34 dkg	Sprawiona za ks. proboszcza Józefa Goldtmana w1824 r.	400
Puszki					
	srebrna, złożona	24 cm	99,5 dkg		300
	metalowa, biała, wewnątrz złożona	35,5 cm	96,5 dkg		180
	metalowa, bez przykrywki, stara	39,5cm	75,5 dkg		70
Inne					
	Pateny do Komunii Świętej – 2 sztuki				70
	Puszka do Hostii (Repositorium)				
	Hostjarka				
	Naczynie do umycia palców				
Relikwiarze					
1	z drzewem Krzyża św., metalowy, wysoki	42,5 cm	82,5 dkg		250
2	z relikwiami św. Romana i Wincentego, metalowy	43 cm	72 dkg		
Krzyże procesyjne					
	metalowy, biały duży, ozdobny			sprawiony przez pracujących w fabryce Zacherta w 1898 r.	600
	metalowy nikłowy, mniejszy				
	Krzyż na Ołtarzu Wielkim, srebrny	50 cm	1 kg 19,5 dkg		150
	platerowane, sztuk 2			na bocznych ołtarzach	50
	drewniany, sztuk 1				
	drewnianych do pogrzebów, sztuk 3				

	Pacyfikał metalowy z relikwiami św. Romana				25
	krzyżyk do błogosławieństw				
Inne sprzęty liturgiczne					
	Umbrakula – 2 (stara i nowa)			sprawiona przez Żywą Różę	200
	Trybularze platerowane z łódkami sztuk 2				120
	Lampa wieczna – 1				50
	Kandelabry metalowe – 3 pary				150
	Lawaterz cynowy stary – sztuk 1				
	Żyrandole do elektryczności sztuk 3				800
	Żyrandole do świec – sztuk 2				
	Latarki do procesji metalowe – sztuk 4				200
	Dzwonki harmonijne: ręczne – sztuk 4, na kijach – sztuk 2				100
	Tacki: metalowe sztuk 4, ołowiane – sztuk 1				20
	Kociołek i kropidło do aspersji (platerowane)				40
	Naczynie z tacką platerowane do Chrztu Św., naczynek do olejów św – sztuk 5				100
	paten do chorych				
	Ampułki metalowe z tacką – 1 para				20
	Ampułki szklane – 6 par				
	Puszek cynkowych do kwesty – 20 sztuk				40
	Elektrolux i drabina do czyszczenia Kościoła			sprawiona w 1933 r.	65

	Ozdoby do żłóbka – 1 komplet				250
	ozdoby do Grobu Pana Jezusa – 1 komplet				
	Fotel dla celebrysa i 2 taborety			sprawione w 1932 r. przez Apostolstwo Modlitwy	200
	Słupki do kandelabrow i kwiatów, drewniane, 6 sztuk				30
	Pulpitów ołtarzowych, 5 sztuk				100
	Kłęczników 4 sztuki, kłęczników – krzesel, 5 sztuk				15
	Krzesel rozkładanych 100 sztuk				120
	Feretry, 4 sztuk				800
	SUMA				6105

Tabela 2. Figury³⁷

Lp.	Figura	Materiał	Wartość zł
1	Serca Pana Jezusa	gips	600
2	św. Antoniego	Gips	
	SUMA		600

Tabela 3. Lichtarze

Lp.	Opis/iłość	Wysokość	Waga	Wartość
	duże, metalowe posrebrzane – 12 sztuk	63 cm	4 kg 30 dkg	2000
	metalowe – 8 sztuk	69 cm	4 kg 11,5 dkg	
	metalowe – 4 sztuki, wysokie	59 cm	2,5 kg 3,2 dkg	
	metalowe, posrebrzane – 2 sztuki, wysokie waga	56 cm	1 kg 53 dkg	
	ołowiane – 4 sztuki, wysoka waga. Razem zł	66 cm	6 kg 1 dkg	

³⁷ Tamże, k. 7.

	Lichtarzyków metalowych małych – 12 sztuk			50
	SUMA			2050

Tabela 4. Chorągwie³⁸

Lp.	Chorągwie	Wartość zł
1	różnych organizacji kościelnych – 12 sztuk	2500
2	do pogrzebów – sztuk 1	
	RAZEM	2500

Obraz³⁹ Matki Bożej Różańcowej, malowany w duchu szkoły francuskiej w XVIII w. Wysokość 1,62 m, szerokość 1,26 m. Remontowany w 1930 r. przez artystę Bolesława Nawrockiego.

Tabela 5. Szaty liturgiczne i przedmioty liturgiczne⁴⁰

Lp.	Opis	Wartość
Ornaty		
Ornaty białe		
	brokatowy, srebrny słup, bogato ręcznie haftowany	400
	brokatowy, srebrny w kwiaty bez słupa z galonem	350
	adamaszkowy, imię Maria	80
	brokatowy, słup w bogato w kwiaty haftowany z galonem	350
	brokatowy, srebrny w kwiaty, słup moro, złotem haftowany	250
	rypsowy, słup z pasa słupskiego cały w kwiaty	200
	brokatowy, słup w krzyż na hafcie haftowany	200
	adamaszkowy, cały z galonem	100
	brokatowy, słup w krzyż na koronie w kwiaty haftowany	150
	rypsowy, słup adamaszkowy z galonem	160
	haftowany, w piękne kwiaty, przełożone w nowy adamaszek w 1931 r.	150
	adamaszkowy, słup srebrem na kanwie haftowany	200
	adamaszkowy, słup w krzyż, deseń imię Jezus	100
	adamaszkowy, słup w krzyż, sprawiony w 1935 r.	127
	Dalmatyki białe – 2 sztuki	300

³⁸ Tamże, k. 7v.

³⁹ Tamże, k. 8.

⁴⁰ Tamże, k. 8–9v.

Ornaty czerwone		
	pluszowy, cały słup złotem haftowany	350
	brokatowy, cały w kwiaty z galonem – piękny	350
	adamaszkowy, cały z galonem	120
	adamaszkowy, cały z galonem, przerobiony z antepedium osobiście przez ks. Świądra, wikariusza parafii	100
	adamaszkowy, słup atlasowy w kwiaty haftowany	120
	adamaszkowy, cały słup w krzyż, sprawiony w 1935 r.	127
	Dalmatyki czerwone pluszowe – 2 sztuki	300
Ornaty fioletowe		
	adamaszkowy, słup pluszowy, imię Jezus	150
	adamaszkowy, słup złoty, brokat, galon	200
	pluszowy, cały z galonem	100
	adamaszkowy, cały słup w krzyż, sprawiony w 1935 r.	127
Ornaty zielone		
	adamaszkowy, słup złoty brokat, sprawiony w 1933 r.	395
	adamaszkowy słup cały w kwiaty z galonem	250
	adamaszkowy, słup z tyłu brokatowy w kwiaty – z przodu adamaszek fioletowy	100
	adamaszkowy, słup cały w kwiaty z galonem	100
	adamaszkowy, słup w krzyż z galonem, sprawiony w 1935 r.	127
Ornaty czarne		
	adamaszkowy, słup pluszowy z galonem	120
	morowy cały, słup, imię Jezus z galonem	120
	adamaszkowy, słup brokatowy, srebrny	120
	morowy, słup w krzyż na kanwie w kolory. Ofiara śp. ks. Franciszka Pruskiego rozstrzelanego w 1914 r. przez Prusaków – okupantów	150
	adamaszkowy, cały słup w krzyż, sprawiony w 1935 r.	127
Kapy		
Kapy białe		
	brokiet srebrny w kwiaty, pas i kaptur, haft ręczny złoty	250
	adamaszkowa, pas rypsowy, na kapturze imię Jezus	150
	roma z pasem żółtym	200
	adamaszkowa, kaptur nowy, pas niebieski	120
	brokatowa w kwiaty, pas rypsowy	200

Kapy czerwone		
	adamaszkowa, pas i kaptur pluszowe, pas złoty	400
	brokatowa, srebrna, cała w kwiaty	400
	adamaszkowa, pas i kaptur wzorzyste	250
Kapy fioletowe		
	roma, pas i kaptur pluszowe	150
Kapa zielona		
	adamaszkowa, pas i kaptur brokatowy srebrny	250
Kapy czarne		
	morowa, pas i kaptur pluszowe	300
	roma z galonem	150
	adamaszkowa, pas rypsowy	250
Stuły		
Stuły białe		
	z mory srebrnej, haft złoty	120
	stuły jedwabne – sztuk 2	
Stuły czerwone		
	aksamitna	50
	haftowana	
	do krzyża na Wielkanoc	
Stuły fioletowe		
	do słuchania spowiedzi, sztuk 13	
Stuły czarne		
	sztuk 2	90
Obrusy ołtarzowe		
	kilimowe – sztuk 2	50
	okrycie włóczkowe – sztuk 1	
	aksamitne – sztuk 1	
	czerwone – sztuk 3	
	fioletowe – sztuk 2	
	zasłony na krzyże w Wielkim Poście	

Baldachimy		
	adamaszkowy, bogato ręcznie haftowany na 6 drążkach, zakończonych złoceńiami, koronami, sznury, frędzle – sprawiony staraniem asysty w 1932 r.	1000
	adamaszkowy mniejszy na 4 drążkach	200
Tuwalnie		
	rypsowe	220
	atłasowe	
	tiulowe – sztuk 2	
	sukienki na puszki –sztuk 8	80
	bursy dla chorych – sztuk 5	25
Bielizna kościelna		
	alby – sztuk 9 (4 podarte), humerałów – sztuk 20	200
Komże		
	kapłańskich – sztuk 16	300
	dla służby kościelnej – sztuk 15	
	dla ministrantów — sztuk 24	
Obrusy		
	małe na tabernakulum	100
	na słupki – sztuk 20	
	na balustradę do Komunii świętej – sztuk 10	
Inne		
	korporały – sztuk 20	
	korporały do paten małych – sztuk 30	
	purifikaterze – sztuk 60	10
	palki – sztuk 35	10
	ręczniki małe – 40 sztuk	
	a) ręczniczki do lawaterza – 4 sztuki	30
	paski do alb – 6 sztuk	
Pelerynki dla chłopców		
	czerwonych – 11 sztuk	60
	zielonych – 6 sztuk	
	fioletowych – 8 sztuk	

Sutanny dla chłopców		
	czerwonych – 2 sztuki	30
	fioletowych – 2 sztuki	
	lilje do procesji – 12 sztuk	60
Dywany		
	kilimowy 4 x 5 m z 3 chodnikami, sprawiony w 1934 r.	427
	stary duży zniszczony, starych mniejszych – 3 sztuki	100
	RAZEM	13 002

Tabela 6. Księgi liturgiczne⁴¹

Lp.	Księga	Wartość zł
	Missale Romanum Vinnase, 1827 r.	300
	Missale Romanum Ratisbonum, 1884 r.	
	Missale Romanum Ratisbonum, 1903 r.	
	Missale Romanum Ratisbonum, 1923 r.	
	Missale Romanum Ratisbonum, 1929 r.	
	Mszały żałobne – 4 sztuki (zniszczone)	30
	Ewangelie na Boże Ciało – sztuk 1	20
	Rytuał: duży – 1, małych – 4 sztuki	60
	Kancjonały – 2 sztuki	6
	Ewangeliczka – sztuk 1	7
	SUMA	423

5. ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony wykaz strat, jakie udało się ustalić, korzystając z zachowanych materiałów archiwalnych, które poniósł kościół św. Katarzyny w Zgierzu, pokazują, jakie były założenia grabieżczej polityki okupanta niemieckiego, który niszczył lub przywłaszczał przedmioty kultu religijnego, aby deprecjonować ślady kultury polskiej i ograbić instytucję kościelną. Z przekazanej informacji w *Fundi instructi* ks. Jana Cesarza wynika, że minimalna wartość szacunkowa utraconych przedmiotów które znajdowały się w zgierskiej świątyni wynosiła 13 425 zł według szacunku z 1935 r. W sumie tej nie znalazły się skonfiskowane dzwony kościelne oraz przedmioty, które zostały zabrane z innych świątyń znajdujących się na terenie parafii

⁴¹ Tamże, k. 9v.

zgierskiej oraz przedmioty, które zostały zrabowane z prywatnych mieszkań księży, którzy pracowali w tej parafii, a zwłaszcza z mieszkania księdza proboszcza, jak wskazano zabrano kilkanaście obrazów. Dalsze badania dotyczące strat, które poniosła świątynia św. Katarzyny w Zgierzu, mogą bardziej szczegółowo ukazać, co zostało zniszczone lub zabrane z jej wyposażenia.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi

Akta parafii do 1945 r., sygn. 206, 207.

Akta Kurii Biskupiej do 1945, sygn. 76.

Opracowania

Bejm B., Bojanowski T., *Okupacja niemiecka*, w: Zgierz. *Dzieje miasta do 1988 roku*, pod red. R. Rosina, Łódź–Zgierz 1995.

Bojanowki T., *Łódź pod okupacją niemiecką w latach II wojny światowej (1939–1945)*, Łódź 1992, 35–37.

Getka-Kenig M., *Urzędnicza kariera Bonifacego Witkowskiego (1800–1840) – przyczynek do dziejów biurokracji budowlanej w Królestwie Polskim*, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, t. 68, 2023, nr 3, 81–96.

Graliński T., *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny. Dekanat zgierski*, *Wiadomości Diecezjalne Łódzkie*, 28(1954) nr 1.

de Lasco Joannes, *Liber Beneficiorum*, wyd. J. Łukowski, J. Korytkowski, t. 2, Gniezno 1881.

Karkocha M., *Dzwony kościelne utracone w czasie II wojny światowej z terenu diecezji kieleckiej. Przyczynek do zagadnienia*, *Przegląd Nauk Historycznych* 2014, R. XIII, Nr. 2.

Kodeks dyplomatyczny Polski, t. 1–2, wyd. L. Ryszewski, A. Muczkowski, Warszawa 1847–1853.

Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską 1939–1945, wyd. W. Jacewicz, J. Woś, z. 2, Warszawa 1977.

Rosin R., Zgierz w XII–XVI w., *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica*, z. 2, 1981, 77–99.

Rosin R., *Początki i rozwój Zgierza do końca XVI wieku*, w: Zgierz. *Dzieje miasta do 1988 roku*, pod red. R. Rosina, Łódź–Zgierz 1995.

Różański M., *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej z (1940–1941)*, *Łódzkie Stadia Teologiczne*, R. 13(2004).

Straty wojenne. Zabytkowe dzwony utracone w latach 1939–1945 w granicach Polski po 1945 roku, opr. T. Łuczak, t. 2, Poznań 2006.

Wierzbowski M., Zamojski A., *W cieniu zgierskiej fary*, z. 2, Zgierz 2001.

Zgierz. *Źródła do dziejów miasta w XIX i XX w.*, wyd. M. Bandurka, Łódź 1976.

Zientara B., *Henryk Brodaty i jego czasy*, Warszawa 1975.

THE LOSSES SUFFERED BY ST. CATHERINE'S CHURCH IN ZGIERZ DURING WORLD WAR II (1939–1945)

Summary

The parish of St. Catherine in Zgierz was established in the 12th or 13th century. It possessed many valuable items, which were looted by the German occupiers during World War II. The article presents the looted items, which were identified during a project co-financed by the Ministry of Culture

and National Heritage. The basis for compiling a list of the parish's losses was the "fundi instructi" inventory and documentation produced after the end of the Second World War.

Nota o Autorach

Andrzej WRÓBEL – doktor nauk humanistycznych, historyk, archiwista, kierownik Oddziału Archiwum Państwowego w Tomaszowie Mazowieckim.

ORCID 0000 0002 7752 6022

Kontakt e-mail: andrzejwrobel@poczta.fm

Ksiądz Mieczysław RÓŻAŃSKI – prezbiter archidiecezji łódzkiej, dr hab. prof. uczelni Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, filia w Ełku, zastępca dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi.

ORCID 0000-0003-3345-1740

Kontakt e-mail: mieczyslaw.rozanski@uwm.edu.pl

MARIUSZ CHROSTOWSKI

*Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre, für Katechetik und Religionspädagogik
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt*

ZASTOSOWANIE SZTUCZNEJ INTELIGENCJI W EDUKACJI RELIGIJNEJ W NIEMCZECH: MOŻLIWOŚCI, OGRANICZENIA I PUNKTY KRYTYCZNE¹

1. Wprowadzenie. 2. SI: pojęcie i sposób działania. 3. SI a realizacja zadań edukacji religijnej: możliwości i ograniczenia zastosowania. 3.1. SI a „przekazywanie usystematyzowanej i istotnej dla życia wiedzy o wierze Kościoła”. 3.2. SI a „zapoznanie z formami żywej wiary”. 3.3. SI a „wspieranie zdolności do dialogu religijnego i krytycznego osądu”. 4. Zamiast podsumowania: główne punkty krytyczne

Słowa kluczowe: lekcja religii; sztuczna inteligencja; edukacja, Niemcy

1. WPROWADZENIE

Cyberzeczywistość, która jeszcze niedawno wydawała się elementem *fantasy* lub *science fiction*, dziś staje się integralną częścią naszej codzienności. Otacza nas sztuczna inteligencja (dalej: SI). Alexa, Google i Siri zamykają i otwierają drzwi do domu, włączają i wyłączają światła, regulują termostat, a nawet opowiadają zabawne żarty. Smartwatche liczą kroki i monitorują jakość snu. Różnorodne algorytmy SI wspierają sektor ochrony zdrowia, umożliwiając trafne diagnozy i dobór odpowiednich leków². W przemyśle motoryzacyjnym ułatwiają lepsze rozpoznawanie obiektów oraz orientację pojazdów, wyposażonych w funkcje automatycznego prowadzenia w ruchu drogowym³. Chatboty, takie jak Repilka, zastępują przyjaciół ponad

¹ Niniejszy artykuł stanowi polskojęzyczne tłumaczenie autorskiego tekstu opublikowanego na łamach niemieckiego czasopisma Religionspädagogische Beiträge; zob. M. Chrostowski, *Anwendung von Künstlicher Intelligenz im Religionsunterricht: Möglichkeiten, Grenzen und Brennpunkte*, Religionspädagogische Beiträge 46 (2023) 1, 79–95.

² Por. T.J. Trothen, *Replika: Spiritual Enhancement Technology?*, Religions 275 (2022) 13, 1.

³ Zob. m.in.: S. Kroschwald, *Künstliche Intelligenz im autonomen Auto*, Datenschutz Datensich 45 (2021), 522–528.

10 mln ludzi na całym świecie⁴. Duolingo, największa szkoła językowa, jaka istnieje, nie posiada budynków ani klas, funkcjonuje bowiem wyłącznie w przestrzeni wirtualnej⁵. ChatGPT potrafi generować spójne i znaczące teksty⁶; z nowoczesnych technologii korzystają nawet wspólnoty religijne, np. robot Kannon Mindar w japońskim mieście Kioto wyjaśnia licznym odwiedzającym w prostych słowach zasady buddyzmu oraz uczy ich modlitwy⁷.

Ponieważ SI w znaczący sposób kształtuje i zmienia styl oraz rzeczywistość życia współczesnej ludzkości, stawia przed nowoczesnymi społeczeństwami, edukacją szkolną, a tym samym również przed edukacją religijną nowe wyzwania⁸. Lekcje religii powinny z jednej strony intensyfikować wykorzystanie nowoczesnych technologii w ramach religijnych procesów nauczania i uczenia się tak, aby pozostały atrakcyjne dla nowych pokoleń i nie zostały wykluczone z dynamicznie zmieniającego się świata życia i nauki. Z drugiej strony muszą one również uwzględniać rzeczywistość egzystencji młodych ludzi, zachowywać chrześcijańską wizję człowieka oraz uwrażliwiać zarówno uczniów, jak i nauczycieli religii na ryzyka związane z cyfryzacją, informatyzacją czy mechanizacją człowieka⁹.

Na tym tle niniejszy artykuł realizuje potrójny cel. W pierwszym kroku podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest sztuczna inteligencja (SI) i jak działa. Następnie, w drugim kroku, zaprezentowano przykładowe możliwości i ograniczenia zastosowania SI w realizacji trzech podstawowych zadań nauczania religii w niemieckich szkołach. W ostatnim kroku – zamiast podsumowania – zarysowano główne punkty krytyczne, które w znacznym stopniu wynikają z przeprowadzonej analizy.

Ponadto należy podkreślić, że autor – w odniesieniu do nauczania religii w Niemczech – formułuje przede wszystkim propozycje metodyczne oraz porusza kwestie, związane z treściami religijno-pedagogicznymi, które nie zostały jeszcze przepracowane na konkretne i praktyczne rozwiązania. W związku z tym niniejszy artykuł stanowi tylko i wyłącznie dydaktyczną refleksję nad sztuczną inteligencją (SI) i nie rości sobie prawa do przedstawiania rozwiązań koncepcyjno-praktycznych.

⁴ Zob. m.in.: E. Baumberger, *«Du bist mir so wichtig», schreibt der Chatbot*, <https://www.reflab.ch/du-bist-mir-so-wichtig-schreibt-der-chatbot/> (dostęp: 02.04.2023).

⁵ Zob. m.in.: A.n.I. Hoesny, M. Ulfah, *Duolingo Application as Media in Teaching Vocabulary Mastery*, *Journal of English Education and Technology*, 3 (2022) 2, 107–120.

⁶ Zob. m.in.: A.R. Kirmani, *Artificial Intelligence-enabled science poetry*, *ACS Energy Letters* 8 (2022), 574–576; F. Graham, *Daily briefing: Will ChatGPT kill the essay assignment?*, <https://www.nature.com/articles/d41586-022-04437-2> (dostęp: 02.04.2023).

⁷ Zob. m.in.: Th. von Hahn, *Er predigt, obwohl er nicht lebendig ist*, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/roboter-japan-mensch-buddhismus-2019-1.4725379> (dostęp: 15.03.2023).

⁸ Zob. m.in.: *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotowywać się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, red. J. Fazlagić, Warszawa 2022.

⁹ Zob. m.in.: K. Zweig, *Künstliche Intelligenz im Religionsunterricht: Wer soll den Menschen richten dürfen?* https://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/ebkportal/kultur_und_bildung/schulen/content/documentcenter/zeitschrift_impulse/Jahrgang_2020/20imp3basisartikel.pdf (dostęp: 20.03.2023); J. Palkowitsch-Kühl, *Digitalisierung als Herausforderung für Unterrichtsprozesse religiöser Bildung*, *Loccumer Pelikan* 1 (2019), 10–15.

2. SI: POJĘCIE I SPOSÓB DZIAŁANIA

Sztuczna inteligencja „jest dziedziną informatyki, która zajmuje się nabywaniem zdolności poznawczych, które zazwyczaj przypisuje się ludzkiej inteligencji. Należą do nich uczenie się, rozwiązywanie problemów i rozpoznawanie wzorców”¹⁰. Ponadto autorzy raportu „Eurofound” podkreślają, że pojęcie sztucznej inteligencji odnosi się również do języka naturalnego, przetwarzania mowy i obrazów oraz uczenia maszynowego („Machine Learning”)¹¹.

Ostatni czynnik, czyli uczenie maszynowe, wyznacza obecnie kierunek w dyskusji na temat nowoczesnych systemów sztucznej inteligencji¹² i uznawane jest za kluczową technologię SI¹³. Jest ono definiowane jako „poddziedzina sztucznej inteligencji, która umożliwia systemom automatyczne uczenie się i doskonalenie na podstawie doświadczeń (danych), bez konieczności bycia bezpośrednio zaprogramowanymi”¹⁴. W tym sensie, aby znaleźć model do przedstawienia i rozwiązania określonego problemu w ramach uczenia maszynowego, system SI musi zostać wytrenowany na podstawie danych przykładowych, tzw. danych treningowych. Ponadto, proces ten przypomina sposób uczenia się ludzi, którzy zdobywają większość swojej wiedzy poprzez doświadczenie¹⁵. Szczególną rolę odgrywa tu „głębokie uczenie” („Deep Learning”), które bazuje na sztucznych sieciach neuronowych. Sieci te działają podobnie jak ludzki mózg i służą w szczególności do rozpoznawania wzorców w obrazach i tekstach, stanowiąc podstawę systemów rekomendacji, takich jak: Siri czy Alexa. Dodatkowo należy podkreślić, że algorytmy głębokiego uczenia są tak zaawansowane technologicznie, że często określa się je mianem „czarnej skrzynki” („Black Box”), ponieważ ludzie nie są w stanie śledzić każdej decyzji, podejmowanej przez dany model. Wynika to z faktu, że algorytm używa milionów zestawów danych i koreluje ich określone właściwości w celu wygenerowania wyników. Co więcej, proces ten jest w dużej mierze autonomiczny, co sprawia, że staje się trudny do interpretacji przez człowieka¹⁶.

¹⁰ Amazon, *Was ist künstliche Intelligenz? Maschinelles Lernen und Deep Learning*, [https://aws.amazon.com/de/machine-learning/what-is-ai/#:~:text=K%C3%BCnstliche%20Intelligenz%20\(AI\)%20ist%20der,z%C3%A4hlen%20Lernen%2C%20Probleml%C3%B6sung%20und%20Mustererkennung](https://aws.amazon.com/de/machine-learning/what-is-ai/#:~:text=K%C3%BCnstliche%20Intelligenz%20(AI)%20ist%20der,z%C3%A4hlen%20Lernen%2C%20Probleml%C3%B6sung%20und%20Mustererkennung) (dostęp: 03.04.2023); por. także: C. Bunte, *Künstliche Intelligenz – die Zukunft des Marketing. Ein praktischer Leitfaden für Marketing-Manager*, Wiesbaden 2018, 5.

¹¹ Zob. Eurofound, *Game-changing technologies: Transforming production and employment in Europe*, Luxembourg 2020.

¹² Por. R. Bucher, *Anwendungen von künstlicher Intelligenz in der Bildung – Chancen und Risiken*, https://files.ifi.uzh.ch/hilty/t/examples/bachelor/Bachelorarbeit_Bucher.pdf (dostęp: 10.02.2023), 13.

¹³ Por. N. Vojdani, B. Erichsen, *Anwendungspotenziale von maschinellem Lernen in der Produktion und Logistik*, *Logistics Journal: Proceedings* 1 (2020), 1.

¹⁴ L. Wuttke, *Praxisleitfaden für Künstliche Intelligenz in Marketing und Vertrieb Beispiele, Konzepte und Anwendungsfälle*, Wiesbaden 2022, 58.

¹⁵ Por. R. Bucher, art.cyt., 13.

¹⁶ Por. L. Wuttke, dz.cyt., 59–60; zob. także: Ch. Molnar, *Interpretable Machine Learning: A Guide for Making Black Box Models Explainable*, <https://christophm.github.io/interpretable-ml-book/> (dostęp: 22.05.2023).

Systemy SI mogą funkcjonować efektywnie jedynie wtedy, gdy dysponują odpowiednimi zestawami danych i potrafią je poprawnie wykorzystać. Człowiek może odgrywać w tym procesie większą lub mniejszą rolę, co wskazuje na kolejny ważny aspekt, a mianowicie „uczenie się” sztucznej inteligencji. W tym sensie SI nie jest wszechwiedząca, a jej zdolności wynikają – jak już wspomniano – z odpowiedniego szkolenia. Można wyróżnić trzy główne typy uczenia maszynowego: 1. *Uczenie nadzorowane (Supervised Learning)* – Dane wejściowe są opatrzone etykietami, aby sztuczna inteligencja mogła nauczyć się i rozpoznać określone cechy, np. wyraz twarzy, takie jak: złość czy strach. 2. *Uczenie nienadzorowane (Unsupervised Learning)* – SI uczy się samodzielnie rozpoznawać cechy i grupować elementy na podstawie określonych właściwości i kryteriów, jednak nie jest w stanie ich nazwać ani oceniać. Przykładem uczenia nienadzorowanego są systemy rekomendacji, które pomagają znaleźć klientom o podobnych preferencjach, aby zaproponować im adekwatne filmy, produkty itp. 3. *Uczenie ze wzmocnieniem (Reinforcement Learning)* – SI otrzymuje zasady i teorie do zastosowania, następnie stara się rozwiązać określone problemy i otrzymuje wirtualną nagrodę lub karę za udane lub nieudane próby. SI może uczyć się poprzez próbę i błąd. Przykładami zastosowania tej formy uczenia są różne rodzaje gier komputerowych¹⁷.

W tym kontekście należy również wspomnieć, że sztuczna inteligencja ma bardzo szerokie i zróżnicowane spektrum zastosowań. SI jest w stanie rozpoznawać i interpretować różne wzorce, monitorować duże zbiory danych, wyciągać cenne wnioski z danych, aby uzyskać nowe informacje i dostrzegać abstrakcyjne zależności, przewidywać lub modelować prawdopodobny rozwój trendów w przyszłości, a także komunikować się i wchodzić w interakcje z ludźmi, otoczeniem fizycznym oraz maszynami¹⁸.

3. SI A REALIZACJA ZADAŃ EDUKACJI RELIGIJNEJ: MOŻLIWOŚCI I OGRANICZENIA ZASTOSOWANIA

Ponieważ zakres funkcji sztucznej inteligencji jest już ogromny i rozwija się z roku na rok, nie jest zaskoczeniem, że zainteresowanie tym tematem w naukach o edukacji i wychowaniu na poziomie międzynarodowym stale rośnie¹⁹. Publikacje

¹⁷ Por. L. Wuttke, dz.cyt., 60–69; R. Bucher, art.cyt., 15–17; zob. także: A. C. Müller, S. Guido, *Introduction to Machine Learning with Python. A Guide for Data Scientists*, Boston 2016; W. Holmes, M. Bialik, Ch. Fadel, *Artificial Intelligence In Education Promises and Implications for Teaching and Learning*, Boston 2019.

¹⁸ Por. D. Castro, J. New, *The Promise of Artificial Intelligence*, <https://www2.datainnovation.org/2016-promise-of-ai.pdf> (dostęp: 15.03.2023), 4–5; J. Scherk, G. Pöschhacker-Tröschler, K. Wagner, *Künstliche Intelligenz – Artificial Intelligence*, https://www.bmk.gv.at/dam/jcr:32e07784-1825-4441-880f-39b67cf8fc4b/kuenstliche_intelligenz.pdf (dostęp: 11.03.2023), 13–14.

¹⁹ Zob. m.in.: Y. Liu, S. Salmiza, J. Huang, M. Syed, A. Syed, *Review of the Application of Artificial Intelligence in Education*, *International Journal of Innovation, Creativity and Change* 12 (2020) 8, 548–562; P. Limna, S. Jakwatanatham, S. Siripipattanakul, P. Kaewpuang, P. Sriboonruang, *Review of Artificial Intelligence (AI) in Education during the Digital Era*, *Advance Knowledge for Executives* 1 (2022) 3, 1–9; X. Zhai, X. Chu; Ch.Ch. Sing i in., *A Review of Artificial Intelligence (AI) in Education from 2010 to 2020*, *Hindawi Complexity* 1 (2021) 8812542, 1–18.

w tej dziedzinie dotyczą różnych aspektów edukacji szkolnej, m.in.: opracowywania etycznych zasad stosowania SI w edukacji²⁰; rozwijania kompetencji cyfrowych²¹; wykorzystywania botów nauczycielskich²² lub chatbotów w edukacji²³; tworzenia narzędzi konwersacyjnych w edukacji²⁴ itd. Natomiast recepcja tematów związanych z SI w pedagogice religijnej jest wciąż stosunkowo niewielka, a publikacje w tej dziedzinie koncentrują się głównie na zagadnieniach etyczno-antropologicznych²⁵, potencjale i ryzykach zastosowania SI w nauczaniu religii chrześcijańskiej²⁶ i islamskiej²⁷ oraz na cyfryzacji procesów edukacji religijnej w szerokim sensie²⁸.

²⁰ Zob. m.in.: V. Dignum, *The role and challenges of education for responsible AI*, London Review of Education 19 (2021) 1, 1–11; M. Taddeo, L. Floridi, *How AI can be a force for good*, Science 361 (2018) 6404, 751–752; B. Williamson, *Big data in education: The digital future of learning, policy and practice*, London 2017.

²¹ Zob. m.in.: S. K. Leitner, *Künstliche Intelligenz im Unterricht. Wie ein Conversational Agent zur Vermittlung von digitalen Kompetenzen eingesetzt werden kann*, <https://unipub.uni-graz.at/obvuhhs/download/pdf/7708901?originalFilename=true> (dostęp: 28.03.2023); *Digitale Kompetenz. Herausforderungen für Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik*, Digitale Kompetenz, red. M. Friedrichsen, W. Wersig, Wiesbaden 2020; *Digitale Bildung und Künstliche Intelligenz in Deutschland*, red. R. Fürst, Wiesbaden 2020.

²² Zob. m.in.: S. Bayne, *Teacherbot: interventions in automated teaching*, *Teaching in Higher Education*, Critical Perspectives 20 (2015) 4, 455–467; A. Bozkurt, W. Kilgore, M. Crosslin, *Bot-teachers in hybrid massive open online courses (MOOCs): A post-humanist experience*, *Australasian Journal of Educational Technology* 34 (2018), 3, 39–59; F. Zehner, *Künstliche Intelligenz. Ihr Potenzial und der Mythos des Lehrkraft-Bots*, https://www.pedocs.de/volltexte/2020/17561/pdf/Zehner_2019_Kuenstliche_Intelligenz_A.pdf (dostęp: 29.03.2023).

²³ Zob. m.in.: M.A. Kuhail, N. Alturki, S. Alramlawi, K. Alhejori, *Interacting with educational chatbots: A systematic review*, *Education and Information Technologies* 28 (2023), 973–1018; G.J. Hwang, Y.Ch. Chang, *A review of opportunities and challenges of chatbots in education*, *Interactive Learning Environments* 31 (2023) 7, 4099–4112.

²⁴ Zob. m.in.: P. Yeves-Martínez, D. Pérez-Marín, *Prof. Watson: A Pedagogic Conversational Agent to teach programming in primary education*, *Proceedings* 31 (2019) 1, 1–8.

²⁵ Zob. m.in.: B. Grümme, Bernhard, *KI, ein Ernstfall der Religionspädagogik*, *Religion unterrichten* 2 (2022), 38–43; B. Platow, *Über Bildung der Zukunft. Ein Diskurs über technologisch konstituierte Bildung in theologischer Perspektive*, *ET-Studies* 12 (2021) 2, 223–240; B. Platow, *Digitalisierung/Big Data/Künstliche Intelligenz*, w: *Ethische Kernthemen. Lebensweltlich – theologisch-ethisch – didaktisch*, red. H. Simojoki, M. Rothgangel, U.H.J. Körtner, Göttingen 2022, 85–95; K. Zweig, art.cyt.

²⁶ Zob. m.in.: E. Kyle, *'Intelligent' Religious Education?: Possibilities for Integrating Artificial Intelligence and other assistive Technologies*, https://www.academia.edu/4491545/_Intelligent_Religious_Education_Possibilities_For_Integrating_Artificial_Intelligence_And_Other_Assistive_Technologies (dostęp: 03.03.2023); T. Khoa, T. Nguyen, *Preliminary Research on the Social Attitudes toward AI's Involvement in Christian Education in Vietnam: Promoting AI Technology for Religious Education*, *Religions* 12 (2021) 3, 1–20.

²⁷ Zob. m.in.: Hamruni, S. Suwartini, *Artificial Intelligence In Global Islamic Education*, *Journal of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)* 27 (2022) 6, 39–49; M. Taufik, *Strategic Role of Islamic Religious Education in Strengthening Character Education in the Era of Industrial Revolution 4.0*, *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20 (2020) 2, 86–104.

²⁸ Zob. m.in.: *Religious Education in a Mediatized World*, red. I. Nord, H. Zipernovszky, Stuttgart 2017; I. Nord, *Konfessionell, kooperativ, kontextuell und digitalisiert. Christliche Bildung in Zeiten der Digitalisierung, exemplarisch dargestellt mit Bezug auf den evangelischen Religionsunterricht*, w: *Religionen und der globale Wandel. Politik, Wirtschaft, Bildung*, red. R. Mokrosch, H.E. Mallouki, Stuttgart 2019, 169–190; J. Palkowitsch-Kühl, art.cyt.; T. Gojny, *Digitalisierung und Religionsunterricht*.

Chociaż intensyfikacja badań naukowych, dotyczących wyłącznie tematów związanych z SI w dziedzinie nauk o wychowaniu i edukacji, w porównaniu z pedagogiką religijną, jest faktem, nie można zapominać, że sztuczna inteligencja jest jedną z najistotniejszych technologii przyszłości²⁹. Jest to również *megatrend*, który kształtuje życie ludzkie i edukację, stanowiąc jednocześnie wielowymiarowe wyzwanie dla całego systemu edukacji szkolnej, a więc także nauczania religii³⁰. W tym ujęciu, jeśli edukacja (w klasycznym sensie) oznacza „uwolnienie i umożliwienie człowiekowi – a właściwie wszystkim ludziom – odpowiedzialnego kształtowania własnego życia, a także współżycia z innymi oraz z naturalnym środowiskiem na rzecz wspólnej przyszłości”³¹, a „procesy edukacji religijnej [...] są osadzone w warunkach społecznych”³², warto rozważyć również możliwości oraz granice zastosowania SI w kontekście realizacji trzech podstawowych zadań edukacji religijnej z perspektywy katolickiej, a mianowicie: 1) „przekazywanie usystematyzowanej i istotnej dla życia wiedzy o wierze Kościoła”; 2) „zapoznanie z formami żywej wiary”; oraz 3) „wspieranie zdolności do dialogu religijnego i krytycznego osądu”³³. Nawet jeśli wspomniane zadania – jak podkreśla N. Mette – wykazują pewną tendencję do „rekatechizacji” szkolnego nauczania religii w Niemczech³⁴, określają one

Potentiale und Perspektiven, https://rpz-heilsbronn.de/Dateien/Arbeitsbereiche/GPM/GELB/2020/03_Gojny.pdf (dostęp: 20.05.2023); G. Meyer, C. Misera, *Virtuelle Welten als Herausforderung für die Religionspädagogik*, Österreichisches Religionspädagogisches Forum, 28 (2020) 1, 13–38; A. Sahu, S. Samantaray, H. Siddiqua, *Cyberspace: A Contemporary Path for Religious Education*, w: *Smart Intelligent Computing and Applications: Proceedings of the Third International Conference on Smart Computing and Informatic*, red. S. Ch. Satapathy, V. Bhateja, J.R. Mohanty, S.K. Udghata, Singapore 2020, 155–163; J.-H. Herbst, *Vom Overheadprojektor zu Big Data-Analytics? Ideologiekritische Perspektiven auf die Digitalisierung des Religionsunterrichts*, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 28 (2020) 1, 179–196; KIBOR (red.), *Mensch 4.0 – Maschine 4.0: Bausteine für den Religionsunterricht an beruflichen Schulen*, Göttingen 2020; *Digitalisierung - Religion – Gesellschaft*, red. M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini, Innsbruck 2021; A. Dietzsch, S. Pfister, *Digitaler Religionsunterricht: Fachdidaktische Perspektiven und Impulse*, Stuttgart 2021; M. Gronover, *Religiöse Bildung in einer digitalisierten Welt. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen*, red. A. Obermann, H. Schnabel-Henke, Münster 2021.

²⁹ Zob. Europäisches Parlament, *Künstliche Intelligenz: Chancen und Risiken*, <https://www.europarl.europa.eu/news/de/headlines/society/20200918STO87404/kunstliche-intelligenz-chancen-und-risiken> (dostęp: 17.03.2023).

³⁰ Zob. m.in.: *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend...*, dz.cyt.

³¹ N. Mette, *Das Bildungspotential der Religionen für die SchülerInnen erschließen. Plädoyer für einen von Religionen gemeinsam verantworteten Religionsunterricht*, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 26 (2018) 2, 24–25.

³² U. Kropač, *Religion – Religiosität – Religionskultur: Ein Grundriss religiöser Bildung in der Schule*, Stuttgart 2019, 41.

³³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Bonn 2005, 18; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht*, Bonn 2016, 12–13; Kirchenamt der EKD, *Evangelischer Religionsunterricht in der digitalen Welt. Ein Orientierungsrahmen*, Hannover 2022, 35.

³⁴ Por. N. Mette, *Der Religionsunterricht in der Schule. Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung des Unterrichtsfachs*, w: *Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen*, red. R. Feiter, R. Hartmann, J. Schmiedl, Freiburg i. Br 2013, 57.

nadal jego heurystyczny horyzont i stanowią tym samym odpowiednie punkty odniesienia do poniższej analizy³⁵.

3.1. SI a „przekazywanie usystematyzowanej i istotnej dla życia wiedzy o wierze Kościoła”

Pierwszy obszar zadań nauczania religii w niemieckich szkołach obejmuje nie tylko przekazywanie podstawowej wiedzy religijnej, ale także rozwijanie umiejętności i postaw, takich jak: tolerancja, szacunek, miłość do wolności i bliźniego, solidarność, nadzieja na życie wieczne³⁶.

Sztuczna inteligencja może zatem okazać się szczególnie pomocna w zakresie wzmacniania przekazywania podstawowej wiedzy o wierze Kościoła w ramach edukacji religijnej, tj. informacji dotyczących depozytu wiary, jego wewnętrznej struktury i logiki, różnych form religijnego języka (np. modlitw, symboli, pieśni, przypowieści biblijnych), tradycji religijnych, obyczajów oraz wiedzy o innych religiach – w szczególności judaizmie i islamie³⁷. Ważną rolę mogą w tym zakresie odegrać interaktywne platformy edukacyjne oraz inteligentne systemy nauczania (*intelligent tutoring systems*), oparte na sztucznej inteligencji, takie jak wspomniane już kilkakrotnie Siri firmy Apple, Cortana firmy Microsoft czy Alexa firmy Amazon. Odpowiednio zaprogramowani asystenci głosowi, wspomagani przez SI, mogliby prowadzić rozmowy z uczniami, wyjaśniając określone zagadnienia religijne, tradycje religijne, pojęcia teologiczne, tło historyczne, historie biblijne itp., bez konieczności angażowania nauczyciela religii. Dodatkowo, dzięki dostępowi do obszernej bazy danych i rozmaitych zasobów online, mogliby tworzyć interaktywne moduły edukacyjne, wykorzystując w nich filmy oraz prezentacje, aby skutecznie przekazywać uczniom wiedzę w sposób wizualny³⁸.

Ponadto narzędzie, takie jak ChatGPT, czyli duży model językowy, oparty na SI, wykorzystuje głównie algorytmy głębokiego uczenia się do generowania, przetwarzania i tworzenia języka naturalnego³⁹, jak i symulacji ludzkiego dialogu⁴⁰. Ich zastosowanie w ramach edukacji religijnej może wspierać rozwój pytań i poleceń,

³⁵ Por. J. Könnemann, C.P. Sajak, S. Lechner, *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2017, 11.

³⁶ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht...*, dz.cyt., 18–23.

³⁷ Por. tamże, 11–12.

³⁸ Zob. m.in.: J. Fazlagić, *Rozwój sztucznej inteligencji jako wyzwanie dla systemu edukacji*, w: *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotowywać się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, red. J. Fazlagić, Warszawa 2022, 25–37.

³⁹ Zob. m.in.: S. Luber, *Was ist ein Large Language Model (LLM)?*, <https://www.cloudcomputing-insider.de/was-ist-ein-large-language-model-llm-a-9b7bdd0c3766b5a9c0ee1e0c909790a3/> (dostęp: 28.05.2023); L. Floridi, Luciano, *AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models*, *Philosophy & Technology* 36 (2023) 15, 1–7.

⁴⁰ Zob. m.in.: L. Hoffmann, *ChatGPT im Hochschulkontext – eine kommentierte Linksammlung*, <https://hochschulforumdigitalisierung.de/de/blog/chatgpt-im-hochschulkontext-%E2%80%93-eine-kommentierte-linksammlung> (dostęp: 02.04.2023).

które mają na celu pobudzanie uczniów do krytycznego myślenia oraz głębszej analizy, interpretacji i oceny przekazywanych informacji. Co więcej, takie narzędzia SI mogą być zastosowane m.in. do tworzenia ćwiczeń i quizów, które pomagają uczniom w rozpoznawaniu i zrozumieniu kontekstu omawianych zagadnień oraz w przyswajaniu materiału. Mogą one także stymulować nauczanie grupowe i zdalne, ułatwiając dyskusje i debaty, oferując strukturę rozmowy, feedback w czasie rzeczywistym oraz spersonalizowane wskazówki⁴¹.

Aby nie pozostawać wyłącznie na poziomie teoretycznym, chciałbym przedstawić quiz, który stworzyłem za pomocą ChatGPT dla 9. klasy niemieckiego gimnazjum, jako podsumowanie piątego obszaru nauczania, tj. „Spotkanie z wiarą żydowską”⁴². Poniższe pole tekstowe 1 zawiera wynik wygenerowany przez chatbota w odpowiedzi na moje zadanie: *Stwórz mi quiz składający się z pięciu pytań na temat „Spotkanie z wiarą żydowską” dla 9. klasy gimnazjum.*

1. Ile świętych ksiąg istnieje w judaizmie?

A) 1; B) 2; C) 3; D) 4

2. Jakie jest najważniejsze żydowskie przykazanie?

A) Obchodzenie szabatu; B) Pościć w Jom Kipur;

C) Przestrzegać żydowskich praw; D) Modlić się o określonych porach

3. Co jest świętowane podczas „Chanuki”?

A) Wyzwolenie Żydów z Egiptu; B) Ponowne poświęcenie drugiej świątyni w Jerozolimie; C) Narodziny Mojżesza; D) Zbiory owoców jesienią

4. Co w judaizmie oznacza słowo „koszer”?

A) Zgodny z prawem; B) Czysty; C) Dozwolony; D) Święty

5. Które żydowskie święto nazywane jest „Świętem Szalasów”?

A) Chanuka; B) Rosz Haszana; C) Jom Kipur; D) Sukkot

Pole tekstowe 1. Quiz składający się z pięciu pytań (tekst wygenerowany przez ChatGPT, na podstawie polecenia Mariusza Chrostowskiego, 27.03.2023)

Innym realnym zastosowaniem ChatGPT w edukacji religijnej jest rozwijanie umiejętności uczniów w zakresie rozumienia i używania języka religijnego, który w ostatnich dziesięcioleciach bywa coraz częściej postrzegany przez wiele osób jak nieznany język obcy⁴³. ChatGPT może pomóc m.in. w przekładaniu teologiczno-

⁴¹ Por. E. Kasneci, K. Sessler, S. Küchemann i in., *ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education*, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1041608023000195> (dostępne: 20.03.2023); L. Bishop, *A Computer Wrote this Paper: What ChatGPT Means for Education, Research, and Writing*, <https://ssrn.com/abstract=4338981> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4338981> (dostępne: 02.03.2023).

⁴² LehrplanPLUS, *Katholische Religionslehre 9*, <https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/9/katholische-religionslehre> (dostęp: 19.03.2023).

⁴³ Zob. m.in.: S. Altmeyer, *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*, Stuttgart 2011; S. Altmeyer, *Zum Umgang mit sprachlicher Fremdheit in religiösen Bildungsprozessen*, w: *Sprache. Kommunikation. Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht*, red. A. Schulte, Leipzig 2018, 191–205; M. Breul, *Die Versprachlichung des Religiösen*, IRP-Impulse,

-biblijnych form językowych i struktur myślowych na język potoczny oraz wskazywać wzorce myślowe, które są zrozumiałe i odnoszą się do życia oraz doświadczeń młodych ludzi⁴⁴. Może on być również wykorzystywany do definiowania poszczególnych pojęć, tworzenia glosariuszy terminów religijnych, opracowywania tekstów pomostowych oraz strategii czytania, ułatwiających zrozumienie tekstu⁴⁵. Zgodnie z założeniem M. Fricke, że dla wielu uczniów, a także nauczycieli niektóre fragmenty Biblii są trudne do zrozumienia na poziomie poznawczym, np. Rdz 1, 6–7: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich”⁴⁶, poprosiłem ChatGPT o wykonanie następującego zadania, którego wynik został przedstawiony w polu tekstowym 2: *Napisz krótko, jak możemy dziś rozumieć biblijny fragment: Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich (Rdz 1, 6–7).*

Tekst: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich” (Rdz 1, 6–7) można dziś interpretować jako rozróżnienie między wodą występującą na powierzchni ziemi (taką jak morza, rzeki i jeziora) a wodą znajdującą się w atmosferze (taką jak chmury i opady deszczu). Opisuje on naturalny podział wody, która występuje zarówno na ziemi, jak i w powietrzu.

Pole tekstowe 2. Wyjaśnienie do Rdz 1, 6–7 (tekst wygenerowany przez ChatGPT, na podstawie polecenia Mariusza Chrostowskiego, 26.05.2023)

W tym miejscu należy zauważyć, że zarówno quiz, stworzony przez ChatGPT, jak i wyjaśnienie do Rdz 1, 6–7 są rzeczowe, logiczne i spójne. Quiz może być na przykład wykorzystany jako część jednostki lekcyjnej, która podsumowuje cały piąty obszar tematyczny nauczania religii. Może również służyć do sprawdzenia z uczniami, jak dobrze odpowiedzi przygotowane przez ChatGPT pokrywają się z treściami zawartymi w podręczniku lub np. do wyjaśnienia terminów użytych w quizie. Wyjaśnienie do Rdz 1, 6–7 może także stanowić punkt wyjścia dalszych prac indywidualnych lub grupowych w kontekście konfrontacji tekstów biblijnych z aktualnym stanem wiedzy oraz osobistymi doświadczeniami uczniów. Ponadto ChatGPT może pomóc w analizie dużych zbiorów tekstów biblijnych i teologicznych. Dzięki zastosowaniu technik rozpoznawania i analizy tekstu, chatbot mógłby pomóc zidentyfikować i wyjaśnić określone tematy lub schematy interpretacyjne, co wspierałoby uczniów w lepszym zrozumieniu danego tekstu oraz dostrzeganiu jego intertekstualnych powiązań⁴⁷.

1 (2018), 4–9; A. Schulte, *Sprache*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200766/> (dostęp: 22.05.2023).

⁴⁴ Zob. m.in.: Kirchenamt der EKD, *Im Dialog über Glauben und Leben. Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie/Religionspädagogik. Empfehlungen der Gemischten Kommission*, Gütersloh 1997.

⁴⁵ Por. A. Schulte, art.cyt.

⁴⁶ Por. M. Fricke, *Mit ‚schwierigen‘ Texten der Bibel umgehen Analysen und Anregungen für Schule und Gemeinde*, Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 11 (2006), 234.

⁴⁷ Por. M. Graves, *ChatGPT's Significance for Theology*, Theology and Science, 21 2023, 2, 201–204.

W świetle powyższej analizy należy z jednej strony podkreślić, że zastosowanie SI w przekazywaniu wiedzy sprzyja indywidualizacji procesów edukacyjnych na lekcjach religii, m.in. poprzez dostosowywanie treści nauczania. Może to pozytywnie wpłynąć na uwzględnianie indywidualnych mocnych i słabych stron uczniów w klasach o zróżnicowanym składzie⁴⁸. Z drugiej strony należy jednak zaznaczyć, że nadmierne korzystanie z personalizowanego uczenia się i nauczania z wykorzystaniem systemów SI może mieć negatywne konsekwencje dla relacji międzyludzkich – zarówno pomiędzy uczniami a nauczycielami, jak i pomiędzy samymi uczniami⁴⁹. Szczególnie w aspekcie nauczania religii ważne jest, aby nauczyciel był postrzegany nie tylko jako ekspert w dziedzinie religii, ale również jako świadek wiary w codziennym życiu⁵⁰. SI stanowi zatem narzędzie wspierające nauczyciela religii, ale nie może go całkowicie zastąpić ani wyeliminować⁵¹. Należy również pamiętać, że nauczanie religii w swojej obecnej formie opiera się w dużej mierze na tzw. zorientowanej konfesyjnie „triadzie”, obejmującej treści nauczania, nauczycieli i uczniów⁵². Tylko przy uwzględnieniu oraz współdziałaniu tych trzech czynników można skutecznie kształtować umiejętności i postawy związane z religią, takie jak: miłość bliźniego, otwartość, życzliwość czy umiejętność dialogu. Dzięki temu uczniowie mogą rozwijać odpowiedzialną, samodzielną i dojrzałą tożsamość oraz osobowość⁵³.

3.2. SI a „zapoznanie z formami żywej wiary”

Kolejnym obszarem zadań, w ramach edukacji religijnej jest refleksyjne, przemyślane i ukierunkowane zapoznanie uczniów na działania z formami żywej wiary, mającymi na celu umożliwienie dzieciom i młodzieży wielowymiarowego – przede wszystkim praktycznego – zrozumienia chrześcijaństwa. Szczególną rolę odgrywa tutaj praktyka religijna, realizowana np. poprzez różne formy rytuałów i nabożeństw⁵⁴. Należy zatem stworzyć uczniom możliwość zdobywania osobistych doświadczeń, związanych z religią oraz uczestnictwa we wspólnocie Kościoła, np. poprzez odwiedzanie miejsc kultu religijnego lub wspólną modlitwę⁵⁵. SI może znaleźć w tym zakresie zastosowanie przede wszystkim w trzech następujących obszarach:

⁴⁸ Zob. m.in.: R. Bucher, art.cyt.

⁴⁹ Zob. m.in.: G. Dishon, *New data, old tensions: big data, personalized learning, and the challenges of progressive education*, Theory and Research in Education 15 (2017) 3, 272–289; P. Regan, J. Jesse, *Ethical challenges of edtech, big data and personalized learning: twenty-first century student sorting and tracking*, Ethics and Information Technology 21 (2019), 167–179; M.L. Bieroński, *Etyczne i moralne wyzwania związane ze stosowaniem Sztucznej Inteligencji*, Kieleckie Studia Teologiczne 19 (2020), 7–25.

⁵⁰ Zob. m.in.: R. Englert, *Der Religionslehrer – Zeuge des Glaubens oder Experte für Religion?*, Religionspädagogische Beiträge 68 (2012), 77–88; R. Burrichter, *Zeugen bürgten für Brückenbau*, Katechetische Blätter 138 (2013), 8–12; E. Gaus, A. Biesinger, *Zeugniskompetenz im Fokus. Vom Primat des Zeugnisgebens im Religionsunterricht*, Religionspädagogische Beiträge 71 (2014), 36–44.

⁵¹ Zob. m.in.: F. Zehner, art.cyt.

⁵² Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Die bildende Kraft*, dz.cyt., 77–78.

⁵³ Por. tamże, 50–51, 77–78; J. Könemann, C.P. Sajak, S. Lechner, dz.cyt., 13.

⁵⁴ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht*, dz.cyt., 23–27.

⁵⁵ Por. tamże, 12–13.

- a. *Wirtualne pielgrzymki i wizyty w miejscach kultu religijnego*: Rzeczywistość wirtualna, generowana za pomocą SI, może umożliwić zarówno odbywanie pielgrzymek religijnych, jak i szczegółowe eksplorowanie znaczących miejsc kultu⁵⁶.
- b. *Wirtualne rytuały, ceremonie i medytacje*: SI może tworzyć wirtualne środowiska, w których uczniowie mogą projektować i przeprowadzać różne rytuały, ceremonie, medytacje itp. Takie aktywności nie tylko pomagają młodym ludziom w rozwijaniu kreatywności i odkrywaniu własnych form ekspresji religijnej, ale także pogłębiają ich znajomość praktyk religijnych oraz zwiększają zarówno zainteresowanie, jak i aktywne uczestnictwo w celebracjach liturgicznych⁵⁷.
- c. *Wirtualni duchowi przewodnicy*: Wirtualni asystenci SI mogliby pełnić rolę duchowych przewodników, odpowiadając – podobnie jak chatboty – na różnorodne pytania dotyczące religii i duchowości. Ich aktywność mogłaby opierać się na określonych tekstach i naukach religijnych oraz obejmować np. osobiste porady, modlitwy, ćwiczenia duchowe czy rekolekcje⁵⁸.

Chociaż schematy komunikacji i uczestnictwa w religii dynamicznie ewoluują pod wpływem praktyk cyfrowych⁵⁹, a zastosowanie SI w edukacji religijnej może przybliżać uczniom różne formy żywej wiary, to jednak ze względu na ich wielowymiarowość nie jest w stanie ich w pełni zastąpić. Jest to szczególnie widoczne w kontekście performatywnej dydaktyki religii, która zakłada osobiste doświadczenie jako swoisty klucz do zrozumienia religii⁶⁰. Owszem, za pomocą wirtualnych pielgrzymek można zwiedzać kościoły i przyglądać się poszczególnym obiektom, takim jak: obrazy, rzeźby czy drzwi świątynne⁶¹, ale czy można poczuć atmosferę kościoła, jego zapach, grę świateł? Na platformie „Roblox” można uczestniczyć w wirtualnych nabożeństwach liturgicznych⁶², ale czy jest możliwe doświadczenie żywej wspólnoty ludzi zgromadzonych w tym samym miejscu, siedzących w tych

⁵⁶ Zob. m.in.: M.W. MacWilliams, *Virtual Pilgrimages on the Internet*, Religion 32 (2002) 4, 315–335; M. Zimmermann, „Dann eben virtuell!“ *Virtuelle Synagogenbesuche in Deutschland*, Religion 49 (2023), 12–14.

⁵⁷ Zob. m.in.: R. Chbib, U. Paffrath, *Künstliche Intelligenz und Religion – Herausforderungen und Potentiale*, Frankfurt a. M. 2020.

⁵⁸ Zob. m.in.: T.J. Trothen, art.cyt., 1–14.

⁵⁹ Por. T. Schlag, Thomas; I. Nord, *Religion, digitale*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200879> (dostęp: 21.05.2023).

⁶⁰ Zob. m.in.: *Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik*, red. T. Klie, L. Silke, Leipzig 2003; *Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis*, red. T. Klie, L. Silke, Stuttgart 2008; H. Mendl, *Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder*, München 2017; H. Mendl, *Religion zeigen – Religion erleben – Religion verstehen. Ein Studienbuch zum Performativen Religionsunterricht*, Stuttgart 2016.

⁶¹ Por. V. Schampaul, *Kirchengebäude entdecken*, <https://reli-ethik-blog.de/virtuelle-kirchentouren/> (dostęp: 27.03.2023).

⁶² Por. J.A. Austria, *Traslacion @ Roblox: The Pandemic and The Emergence of A Virtual Black Nazarene Sacred Space*, <https://www.dlsu.edu.ph/wp-content/uploads/pdf/conferences/arts-congress-proceedings/2021/frdp-01.pdf> (dostęp: 23.05.2023).

samych ławkach i wspólnie śpiewających oraz modlących się? Chatboty, takie jak Replika, mogą zachęcać do odkrywania własnej duchowości⁶³, jednak czy są w stanie odpowiedzieć na nasze – często przecież tak bardzo spontaniczne – emocje i wątpliwości, oferując wsparcie duchowe na głębszym poziomie? Te pytania prowadzą do wniosku, że nawet najbardziej zaawansowane i nowoczesne narzędzia SI oraz technologie cyfrowe nie są w stanie zastąpić fundamentalnego aspektu edukacji religijnej, jakim jest „zorientowane na działanie rozumienie religii jako praktyki”⁶⁴. Należy więc podkreślić w odniesieniu do religii i edukacji religijnej, że wirtualne, analityczne i zdystansowane podejście do rzeczywistości zawsze będzie jedynie częściowe i niewystarczające⁶⁵.

3.3. SI a „wspieranie zdolności do dialogu religijnego i krytycznego osądu”

Wspieranie zdolności do prowadzenia dialogu religijnego oraz krytycznego osądu stanowi kluczowe i niezwykle istotne zadanie szkolnej edukacji religijnej. Wiara, która rości sobie prawo do racjonalności, musi wykazywać wyraźny związek z rozumem i krytyczną refleksją. Tylko wówczas uczniowie są w stanie wypracować własne, autonomiczne stanowisko religijne i działać zgodnie z nim⁶⁶. Szkolne nauczanie religii należy zatem postrzegać jako przestrzeń konstruktywnego poszukiwania prawdy. „Jest ono prowadzone w oparciu o określone rozumienie prawdy: prawda nie jest własnością, którą ktoś posiada, lecz zobowiązaniem, któremu podlegają i któremu są zobowiązani wszyscy uczestnicy procesu nauczania”⁶⁷. To właśnie ów postulat dążenia do prawdy stanowi fundament kształtowania własnego stanowiska religijnego, kształtowania tolerancji wobec innych poglądów oraz otwartości uczniów na dialog religijny i światopoglądowy. Dialog ten powinien obejmować zarówno indywidulane przekonania i doświadczenia, jak i wiedzę oraz obserwacje, płynące z innych religii, światopoglądów, dyscyplin naukowych, a także aktualne kwestie społeczno-kulturowe i polityczne. Co więcej, musi on także wspierać i promować szacunek oraz prowadzenie konstruktywnych rozmów ponad granicami konfesyjnymi, religijnymi i światopoglądowymi⁶⁸.

⁶³ T.J. Trothen, art.cyt., 1–14.

⁶⁴ B. Dressler, *Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch. Religionsunterricht an höheren Schulen*, Zeitschrift des Bundesverbandes der katholischen Religionslehrer und Religionslehrerinnen 45 (2002) 1, 16.

⁶⁵ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht*, dz.cyt., 25; Kirchenamt der EKD, *Evangelischer Religionsunterricht*, dz.cyt., 16.

⁶⁶ Por. J. Könnemann, C.P. Sajak, S. Lechner, dz.cyt., 12; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht*, dz.cyt., 27–30.

⁶⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht*, dz.cyt., 28.

⁶⁸ Por. J. Könnemann, C.P. Sajak, S. Lechner, dz.cyt., 12; zob. także: K. Lindner, H. Simojoki, *Was Religionsunterricht erreichen will : Bildungsstandards und Kompetenzen*, w: *Religionsdidaktik Grundschule: Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts*, red. G. Hilger, W. Ritter, K. Lindner, H. Simojoki, E. Stögbauer, München 2014, 78–91; J. Woppowa, *Der Religionsunterricht im Licht aktueller Erklärungen. Zukunftsweisende Anlässe für eine kooperative*

SI może z jednej strony wspierać uczniów w rozwoju ich zdolności do dialogu religijnego i krytycznego osądu, umożliwiając im nie tylko szybki dostęp do różnych perspektyw teologicznych i światopoglądowych oraz kontrowersyjnych stanowisk, ale także oferując skuteczne badanie, analizowanie, porównywanie i interpretowanie różnych wzorców argumentacyjnych. Może również wspomagać prowadzenie dyskusji lub debat na tematy (inter-)religijne, zadając pytania, dostarczając istotnych informacji lub przedstawiając alternatywne poglądy. Ponadto, SI może szybko dostarczać spersonalizowaną informację zwrotną i dokonywać merytorycznej oceny treści, wspierając uczniów w rozwoju krytycznego myślenia oraz argumentowaniu⁶⁹.

Z drugiej strony sztuczna inteligencja napotyka również na pewne ograniczenia w tym kontekście, ponieważ jest uzależniona od danych, które są programowane przez ludzi lub powstają w ramach „czarnych skrzynek”⁷⁰. Jeśli te dane nie reprezentują w pełni różnych tradycji religijnych i światopoglądowych, mogą zawierać uprzedzenia i zniekształcenia, mogące hamować zarówno sam dialog, jak i zdolność uczniów do krytycznej oceny określonych fenomenów i sytuacji. Złożoność kwestii religijnych może stanowić wyzwanie dla SI, ponieważ w obecnej formie jest ona zdolna tylko w ograniczonym zakresie do odpowiedzi na złożone pytania teologiczno-filozoficzne, co sprawia, że niezbędna pozostaje gruntowna ludzka weryfikacja informacji oraz głęboka analiza, refleksja i interpretacja. Ponadto, subiektywność i indywidualne doświadczenia religijne, które są nierozłącznie związane z religijnością, nie mogą być ignorowane, ponieważ SI może mieć trudności z odzwierciedleniem i uwzględnieniem ich różnorodności oraz wyjątkowości⁷¹. Dodatkowo, jak już wspomniano, nawet najlepsze narzędzia cyfrowe nie są w stanie zastąpić osobistego spotkania z innymi ludźmi, które współtworzy mimika, gesty, reakcje, a także przestrzeń i otoczenie⁷². W tym sensie rozwój indywidualnej zdolności do oceny oraz konstruktywnego i otwartego dialogu z osobami myślącymi i żyjącymi inaczej w pluralistycznym społeczeństwie, np. z wyznawcami innych religii lub osobami niewierzącymi, jest w pełni możliwy jedynie w kontekście rzeczywistego spotkania, uwzględniającego wszystkie konwergencje i dywergencje między nimi⁷³.

Religionspädagogik von Christen und Muslimen?, HIKMA. Journal of Islamic Theology and Religious Education 8 (2017), 229–240.

⁶⁹ Zob. m.in.: J. Fazlagić, art.cyt.; S. Vincent-Lancrini, R. van der Vliesi, *Trustworthy artificial intelligence (AI) in education: Promises and challenges*, OECD: Education Working Papers 218 (2020), 1–17; H. Roberts-Mahoney, A.J. Means, M.J. Garrison, *Netflixing human capital development: personalized learning technology and the corporatization of K-12 education*, Journal of Education Policy 31 (2016) 4, 405–420.

⁷⁰ Por. Ch. Molnar, art.cyt.

⁷¹ Zob. m.in.: M.M. Sysło, *Sztuczna inteligencja wkracza do szkół: jak uczyć się o AI i z pomocą AI*, w: *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotowywać się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, red. J. Fazlagić, Warszawa 2022, 74–98; P.J. Denning, D.E. Denning, *Dilemmas of Artificial Intelligence*, Communications of the ACM 63 (2020) 3, 22–24.

⁷² Por. P. Hannikainen, M. Hannikainen, *How real is virtual religion?*, <https://europeanacademy-of-religionandsociety.com/news/how-real-is-virtual-religion/> (dostęp: 23.05.2023).

⁷³ Zob. m.in.: U. Kropač, M. Schambeck, *Konfessionslosigkeit als Normalfall: Religions- und Ethikunterricht in säkularen Kontexten*, Freiburg i. Br. 2022; U. Kropač, *Perspektivenübernahme und*

W świetle powyższego, a zwłaszcza w odniesieniu do wspierania zdolności do dialogu religijnego i krytycznego osądu w edukacji religijnej, należy również zwrócić uwagę, że ekspansja SI rodzi pilne pytania egzystencjalne i teologiczne⁷⁴: Co rozwój SI oznacza dla ludzkiej tożsamości? Czy maszyna, oparta na systemie SI, może być traktowana jako „zamiennik” człowieka? Czy sztuczna inteligencja może być uznawana za część Bożego stworzenia, *imago Dei*? Co dzieje się z ludzką wolnością w społeczeństwie zdominowanym przez SI, a także jakie ma to konsekwencje dla wolnej woli człowieka? Na ile sensowne jest promowanie wadliwej i niedoskonałej SI? Czy wszystko, co umożliwiała nowoczesna technika, jest jednocześnie etycznie dopuszczalne? Te (i wiele innych) pytania wymagają szczególnej uwagi, zwłaszcza w ramach przedmiotów, które otwierają specyficzny sposób dostępu do świata, czyli „konstytutywnej racjonalności”⁷⁵. W programach nauczania religii, etyki i filozofii istotne są tematy, takie jak: odpowiedzialność i sumienie, sprawiedliwość, wolność, godność i prawa człowieka, środowisko i stworzenie, które w kontekście SI powinny zyskać jeszcze większą przestrzeń, aby umożliwić uczniom nie tylko stawianie czoła współczesnym problemom i wyzwaniom, ale także odpowiednie na nie reagowanie⁷⁶. Ponadto, szczególnie w zakresie edukacji religijnej, konieczne jest pogłębienie antropologiczno-teologicznych aspektów rozumienia zjawiska SI⁷⁷, ponieważ w ten sposób wskazane idee stają się modelem myślenia, „przy którego pomocy ulegają dekonstrukcji kontrprojekty, a sam podmiot może inicjować rekonstrukcję [znaczeń]. Jednocześnie z tymi konstruktywnie krytycznymi perspektywami wyklucza się demonizowanie postępu technologicznego lub religijnie motywowane niszczenie maszyn”⁷⁸.

4. ZAMIAST PODSUMOWANIA: GŁÓWNE PUNKTY KRYTYCZNE

Na podstawie przeprowadzonej analizy, w tym miejscu zostaną omówione cztery główne punkty krytyczne, które są ściśle związane z dyskutowanymi możliwościami i ograniczeniami zastosowania SI w kontekście realizacji zadań w edukacji religijnej:

Perspektivenwechsel, w: *Handbuch Religionsdidaktik*, red. U. Kropač, U. Riegel, Stuttgart 2021, 317–324; D. Käbis, *Konfessioneller Religionsunterricht angesichts zunehmender Konfessionslosigkeit: zwölf Thesen*, Rpi-Impulse 3 (2017) 3, 11–13; Ch. Salzmann, *Lernchance durch Perspektivenwechsel: Regionales Lernen*, Katechetische Blätter 137 (2012) 3, 170–176.

⁷⁴ Zob. m.in.: A. Foerst, *God in the Machine: What Robots Teach Us About Humanity and God*, New York 2004; Y. Wilks, *Artificial Intelligence: Modern Magic or Dangerous Future?*, London 2019; L.F. Cormie, *Artificial Intelligence: Challenges and Possibilities for Theology and Ethics*, Toronto Journal of Theology 36 (2020) 1, 75–77; Y.S. Song, *Religious AI as an Option to the Risks of Superintelligence: A Protestant Theological Perspective*, Theology and Science 19 (2021) 1, 65–78.

⁷⁵ Zob. J. Baumert, *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich*, w: *Die Zukunft der Bildung*, red. N. Killius, J. Kluge, L. Reisch, Frankfurt a. M. 2002, 100–150.

⁷⁶ Por. E.-M. Leven, J. Palkowitsch-Kühl, *KI begegnen*, <https://www.friedrich-verlag.de/digitale-schule/digital-unterrichten/ki-begegnen-9112> (dostęp: 22.05.2023).

⁷⁷ Zob. m.in.: B. Grümme, art.cyt.

⁷⁸ B. Platow, art.cyt., 237.

a. Procesy nauczania i uczenia się w ramach edukacji religijnej nie mogą zostać zastąpione przez SI bez poniesienia wymiernych strat

W centrum pierwszego punktu krytycznego znajduje się teza, że religia nauczana przez boty lub awatary edukacyjne albo odbywająca się wyłącznie w wirtualnej klasie, stanowiłaby poważną stratę dla religijnych procesów nauczania i uczenia się. W tym sensie osobisty i międzyludzki aspekt edukacji religijnej nie może zostać w żadnym wypadku wykluczony⁷⁹. Przykładowo, bezpośrednia wymiana z innymi uczniami oraz samymi nauczycielami religii w ich autentyczności i emocjonalności jako świadkami wiary, a także doświadczenie wspólnoty i modlitwy z nią, krytycznej refleksji i dyskusji na lekcjach, pozostają kluczowymi elementami w przekazywaniu i przyswajaniu wiedzy, umiejętności i postaw religijnych, które są niezbędne do pełnego zrozumienia religii w społeczeństwach pluralistycznych. Z tego względu edukacja religijna wymaga dziś i w przyszłości „mieszanych rozwiązań”, które stanowią symbiozę tradycyjnych procesów nauczania i uczenia się oraz SI. W związku z tym SI powinna być postrzegana i wykorzystywana w ramach szkolnego nauczania religii z perspektywy „sztuczna inteligencja i człowiek”⁸⁰

b. SI może niezamierzenie podważyć proces upodmiotowienia uczniów

Wsparcie procesu upodmiotowienia uczniów jest w pedagogice i dydaktyce religijnej kluczową ideą refleksyjnego działania⁸¹. Jest ono ściśle związane z uznaniem obrazu człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27) i wskazuje na fakt, „że na tej podstawie dokonuje się stopniowe formowanie jednostki na dorosłego, samodzielnie odpowiedzialnego podmiotu”⁸². Ponadto, proces upodmiotowienia jednostki może rozwijać się tylko we wszystkich kontekstach społecznych, ponieważ życie ludzkie zawsze odbywa się w pozytywnych, a także negatywnych relacjach z innymi w całym kontekście kulturowym, społecznym, ekonomicznym i politycznym⁸³. W edukacji religijnej samodzielne uczenie się oraz indywidualne i wspólne poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe pytania ludzkiego życia – skąd, po co i dokąd? – są kluczowe w zrozumieniu boskiego obrazu osoby ludzkiej oraz jej upodmiotowienia⁸⁴. W tym sensie, zbyt optymistyczne postrzeganie możliwości samoregulowanego uczenia się cyfrowego z wykorzystaniem SI w edukacji religijnej wymaga krytycznej oceny i stanowi ważny punkt krytyczny. Trzy aspekty są szczególnie istotne⁸⁵: 1. Samodzielne uczenie się bez odpowiedniego wprowadzenia dydaktycznego i odpowiednio zaplanowanych ćwiczeń nie tylko może szybko przerosnąć uczniów, ale także prowadzić do rezygnacji z nauki.

⁷⁹ Por. tamże.

⁸⁰ Zob. m.in.: M.M. Sysło, art.cyt.

⁸¹ Zob. m.in.: Zob. m.in.: B. Schröder, *Religionspädagogik*, Tübingen 2012; R. Boschki, *Subjekt*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100312/> (dostęp: 25.05.2023).

⁸² N. Mette, *Bausteine einer praktisch-theologischen Subjekttheorie*, w: Einführung in die katholische Praktische Theologie, red. N. Mette, Darmstadt 2005, 66.

⁸³ Zob. m.in.: B. Schröder, dz.cyt.; R. Boschki, *Subjekt*, art.cyt.

⁸⁴ Por. T. Schlag, Thomas; I. Nord, art.cyt.

⁸⁵ Por. tamże.

2. Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga nie ogranicza się do technicznie krytycznej perspektywy, dlatego uczniowie muszą być stawiani przed wyzwaniem, by „działać twórczo i rozwijać się w kierunku kreatywnej, w pełni samodzielnej, oryginalnej osobowości”⁸⁶. 3. Rozwój indywidualnej oryginalności i autonomii odbywa się w scenariuszach nauczania, intensywnie wspierających sprzężenie zwrotne, które cechuje wartościowa i tolerancyjna współpraca w klasie, która może być w rzeczy samej wspierana przez SI, ale nigdy przez nią zastąpiona⁸⁷.

c. Wątpliwa jakość i procesy pozyskiwania danych treningowych SI mogą wpływać na religijne procesy nauczania i uczenia się, wzmacniając uprzedzenia lub dyskryminację

Wzrastająca kompleksowość SI wpływa na to, że staje się ona coraz mniej przejrzysta, a ingerencja w jej strukturę oraz próba wyjaśnienia tego, jak i dlaczego działa w dany sposób, są z roku na rok trudniejsze. Z tego powodu ponownie należy odnieść się do już wspomnianych modeli „czarnej skrzynki”, które sygnalizują, że badacze często nie wiedzą dokładnie, czego system SI się „nauczył”⁸⁸. Ponadto, systemy oparte na uczeniu maszynowym reagują bardzo wrażliwie na najmniejsze zmiany w danych treningowych. Przedstawiona sytuacja może prowadzić do tego, że błędy w obrębie bazy danych mogą być łatwo powielane przez niewłaściwe lub niewystarczające programowanie. Taki stan rzeczy może prowadzić do sytuacji, w której systemy SI, uczone na danych zawierających podejścia dyskryminacyjne (np. kulturowe, etniczne i religijne), będą przejawiać te uprzedzenia⁸⁹. W tym sensie rozpowszechnianie i wzmacnianie uprzedzeń lub próby jakiegokolwiek dyskryminacji, mogłoby również przyczynić się do zakłócenia, a nawet zniekształcenia religijnych procesów edukacyjnych. Szczególnie problematyczne wydaje się to, gdy uczniowie samodzielnie przyswajają dyskryminujące treści za pomocą SI, a ich wiedza nie jest poddawana krytycznej weryfikacji przez nauczyciela religii i innych uczniów np. w ramach paneli dyskusyjnych na lekcji. W związku z tym, przy stosowaniu SI w praktyce edukacji religijnej należy zawsze kierować się dobrem uczniów i pamiętać, że „bez względu na to, jakie działania podejmujemy (lub ich nie podejmujemy), człowiek zostanie skrzywdzony”⁹⁰. Z tego też względu najpierw muszą zostać opracowane transparentne zasady etyczne, które zapewnią, że systemy oparte na SI nie będą uprzedzać ani dyskryminować określonych grup kulturowych, etnicznych czy religijnych.

Na tym tle nabierają szczególnego znaczenia również wątpliwości, związane z często przywoływanym argumentem *playing God*⁹¹. Ludzie mogą nie tylko przypisywać sobie boskie przywileje, działać wbrew naturze, podejmować decyzje na podstawie błędnej oceny, ale także stosować szereg manipulacji, których skutków

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸ Por. F. Pasquale, *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Cambridge 2015.

⁸⁹ Zob. m.in. M.M. Sysło, art.cyt.

⁹⁰ P. J. Denning, D.E. Denning, art.cyt., 24.

⁹¹ B. Mackinnon, *Playing God*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, New York 2004, 456.

– także w zakresie systemów SI – nikt dziś nie jest w stanie przewidzieć⁹². Z tego powodu przy integracji SI należy zawsze krytycznie analizować i dyskutować przede wszystkim konsekwencje antropologiczno-etyczne, związane z jej zastosowaniem w edukacji religijnej.

d. Problemy związane z ochroną danych osobowych i bezpieczeństwem, ograniczoną przenaszalnością oraz wysokimi kosztami mogą poważnie utrudnić aplikacje rozwiązań SI w edukacji religijnej

Znaczące ograniczenia etyczne i kolejny punkt krytyczny stanowi kwestia ochrony danych osobowych i związane z nią systemy śledzenia, które mogą zbierać szczegółowe informacje o aktywności i preferencjach nauczycieli religii i uczniów⁹³. Aby rozwiązać ten problem w sposób trwały, systemy SI proszą użytkowników o zgodę na dostęp do ich danych osobowych. Wiele osób wyraża zgodę (np. w ramach używania ChatGPT), nie zdając sobie jednak sprawy z zakresu informacji (metadanych), które udostępniają i które są zbierane, takich jak: narodowość, język, lokalizacja, dane biograficzne itp. Tego rodzaju nieświadome udostępnianie danych wrażliwych zagraża prywatności, dlatego rodzi się także pytanie, czy etycznie dopuszczalne jest zmuszanie uczniów i nauczycieli religii do korzystania z systemów SI w edukacji, nawet jeśli wyrażają oni zgodę na rezygnację ze swojej prywatności⁹⁴.

Należy również zauważyć, że ograniczona przenaszalność systemów SI stanowi poważny mankament. Oznacza to, że systemy SI, zaprogramowane dla konkretnych warunków (np. dla określonych uczniów, nauczycieli religii, klas i szkół), zazwyczaj są nieprzydatne dla innych grup użytkowników⁹⁵. Ponadto nie powinna być ignorowana kwestia kosztów – zwłaszcza w kontekście niedofinansowanego systemu edukacji w Niemczech⁹⁶. Choć trudno jest oszacować koszty opracowania i wdrożenia systemu SI w zakresie edukacji religijnej bez szczegółowego zapoznania się z projektem, warto zauważyć, że wersja podstawowa aplikacji, opartej na rozwiązaniach SI, kosztuje (według analityków innowacji) około 50 000 USD⁹⁷. Koszty związane z SI – szczególnie w sytuacji, w której edukacja religijna jest traktowana jako *res mixta*, zakładająca współpracę Kościoła i państwa – powinny być uważane za jedno z głównych utrudnień w realizacji specyficznych rozwiązań w zakresie wspierania religijnych procesów nauczania i uczenia się przez nowe technologie.

Wskazane punkty krytyczne wyraźnie wskazują na potrzebę wysokiej rozważy i pogłębionej refleksji w odniesieniu do zastosowania SI w edukacji religijnej tak, aby ta technologia mogła służyć kompleksowemu przekazywaniu uporządkowanej i życiowo istotnej wiedzy religijnej, praktycznemu zaangażowaniu w formy żywej

⁹² Zob. m.in.: M.L. Bieroński, art.cyt.

⁹³ Zob. m.in.: P. Regan, J. Jesse, art.cyt.; S. Akgun, Ch. Greenhow, Artificial intelligence in education: Addressing ethical challenges in K-12 settings, *AI and Ethics* 2 (2022), 431–440.

⁹⁴ Por. tamże.

⁹⁵ Zob. m.in.: M.M. Sysło, art.cyt.; R. Bucher, art.cyt.; H. Roberts-Mahoney, A.J. Means, M.J. Garrison, art.cyt.

⁹⁶ Zob. m.in.: M. Schrooten, *Bildungsfinanzierung – Fokus Schule*, Frankfurt a. M. 2021.

⁹⁷ Por. A. Klubnikin, *How much does artificial intelligence cost? Well, it depends*, <https://itrex-group.com/blog/how-much-does-artificial-intelligence-cost/> (dostęp: 26.05.2023).

wiary oraz skutecznej promocji zdolności do dialogu religijnego i podejmowania krytycznych osądów. W tym sensie w przyszłości niezbędna będzie szeroka dyskusja naukowa w obszarze pedagogiki religijnej, która pozwoli znaleźć interreligijne, interdyscyplinarne i etycznie uzasadnione odpowiedzi na pytanie, jak SI może zostać wykorzystana do efektywniejszej realizacji zadań edukacji religijnej. W związku z tym omawiany temat z pewnością pozostanie *cyber-muzyką*, nadającą ton przyszłościowej dyskusji o edukacji religijnej.

BIBLIOGRAFIA

- Akgun S., Greenhow Ch., *Artificial intelligence in education: Addressing ethical challenges in K-12 settings*, *AI and Ethics* 2 (2022), 431–440.
- Altmeyer S., *Zum Umgang mit sprachlicher Fremdheit in religiösen Bildungsprozessen*, w: *Sprache. Kommunikation. Religionsunterricht. Gegenwärtige Herausforderungen religiöser Sprachbildung und Kommunikation über Religion im Religionsunterricht*, red. A. Schulte, Leipzig 2018, 191–205.
- Amazon, *Was ist künstliche Intelligenz? Maschinelles Lernen und Deep Learning*, [https://aws.amazon.com/de/machine-learning/what-is-ai/#:~:text=K%C3%BCnstliche%20Intelligenz%20\(AI\)%20ist%20der,z%C3%A4hlen%20Lernen%2C%20Problem%20und%20Mustererkennung](https://aws.amazon.com/de/machine-learning/what-is-ai/#:~:text=K%C3%BCnstliche%20Intelligenz%20(AI)%20ist%20der,z%C3%A4hlen%20Lernen%2C%20Problem%20und%20Mustererkennung) (dostęp: 03.04.2023).
- Austria J.A., *Traslacion @ Roblox: The Pandemic and The Emergence of A Virtual Black Nazarene Sacred Space*, <https://www.dlsu.edu.ph/wp-content/uploads/pdf/conferences/arts-congress-proceedings/2021/frdp-01.pdf> (dostęp: 23.05.2023).
- Baumberger E., *«Du bist mir so wichtig», schreibt der Chatbot*, <https://www.reflab.ch/du-bist-mir-so-wichtig-schreibt-der-chatbot/> (dostęp: 02.04.2023).
- Baumert J., *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich*, w: *Die Zukunft der Bildung*, red. N. Killius, J. Kluge, L. Reisch, Frankfurt a. M. 2002, 100–150.
- Bayne S., *Teacherbot: interventions in automated teaching*, *Teaching in Higher Education*, Critical Perspectives 20 (2015) 4, 455–467.
- Bieroński M.L., *Etyczne i moralne wyzwania związane ze stosowaniem Sztucznej Inteligencji*, *Kieleckie Studia Teologiczne* 19 (2020), 7–25.
- Bishop L., *A Computer Wrote this Paper: What ChatGPT Means for Education, Research, and Writing*, <https://ssrn.com/abstract=4338981> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4338981> (dostęp: 02.03.2023).
- Boschki R., *Subjekt*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100312/> (dostęp: 25.05.2023).
- Bozkurt A., Kilgore W., Crosslin M., *Bot-teachers in hybrid massive open online courses (MOOCs): A post-humanist experience*, *Australasian Journal of Educational Technology* 34 (2018), 3, 39–59.
- Bucher R., *Anwendungen von künstlicher Intelligenz in der Bildung – Chancen und Risiken*, https://files.ifi.uzh.ch/hilty/t/examples/bachelor/Bachelorarbeit_Bucher.pdf (dostęp: 10.02.2023).
- Bünthe C., *Künstliche Intelligenz – die Zukunft des Marketing. Ein praktischer Leitfaden für Marketing-Manager*, Wiesbaden 2018.
- Burrichter R., *Zeugen bürgten für Brückenbau*, *Katechetische Blätter* 138 (2013), 8–12.
- Castro D., New J., *The Promise of Artificial Intelligence*, <https://www2.datainnovation.org/2016-promise-of-ai.pdf> (dostęp: 15.03.2023).
- Chbib R., Paffrath U., *Künstliche Intelligenz und Religion – Herausforderungen und Potentiale*, Frankfurt a. M. 2020.
- Chrostowski M., *Anwendung von Künstlicher Intelligenz im Religionsunterricht: Möglichkeiten, Grenzen und Brennpunkte*, *Religionspädagogische Beiträge* 46 (2023) 1, 79–95.
- Cormie L.F., *Artificial Intelligence: Challenges and Possibilities for Theology and Ethics*, *Toronto Journal of Theology* 36 (2020) 1, 75–77.
- Denning P.J., Denning D.E., *Dilemmas of Artificial Intelligence*, *Communications of the ACM* 63 (2020) 3, 22–24.

- Dietzsch A., Pfister S., *Digitaler Religionsunterricht: Fachdidaktische Perspektiven und Impulse*, Stuttgart 2021.
- Digitalisierung – Religion – Gesellschaft*, red. M. Datterl, W. Guggenberger, C. Paganini, Innsbruck 2021.
- Dignum V., *The role and challenges of education for responsible AI*, London Review of Education 19 (2021) 1, 1–11.
- Dishon G., *New data, old tensions: big data, personalized learning, and the challenges of progressive education*, Theory and Research in Education 15 (2017) 3, 272–289.
- Dressler B., *Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch. Religionsunterricht an höheren Schulen*, Zeitschrift des Bundesverbandes der katholischen Religionslehrer und Religionslehrerinnen 45 (2002) 1, 11–19.
- Englert R., *Der Religionslehrer – Zeuge des Glaubens oder Experte für Religion?*, Religionspädagogische Beiträge 68 (2012), 77–88.
- Eurofound, *Game-changing technologies: Transforming production and employment in Europe*, Luxembourg 2020.
- Europäisches Parlament, *Künstliche Intelligenz: Chancen und Risiken*, <https://www.europarl.europa.eu/news/de/headlines/society/20200918STO87404/kunstliche-intelligenz-chancen-und-risiken> (dostęp: 17.03.2023).
- Fazlagić J., *Rozwój sztucznej inteligencji jako wyzwanie dla systemu edukacji*, w: *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotowywać się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, red. J. Fazlagić, Warszawa 2022, 25–37.
- Floridi L., *AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models*, Philosophy & Technology 36 (2023) 15, 1–7.
- Foerst A., *God in the Machine: What Robots Teach Us About Humanity and God*, New York 2004.
- Fricke M., *Mit ‚schwierigen‘ Texten der Bibel umgehen Analysen und Anregungen für Schule und Gemeinde*, Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 11 (2006), 231–252.
- Digitale Kompetenz. Herausforderungen für Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik, Digitale Kompetenz*, red. M. Friedrichsen, W. Wersig, Wiesbaden 2020.
- Digitale Bildung und Künstliche Intelligenz in Deutschland*, red. R. Fürst, Wiesbaden 2020.
- Gaus E., Biesinger A., *Zeugniskompetenz im Fokus. Vom Primat des Zeugnisgebens im Religionsunterricht*, Religionspädagogische Beiträge 71 (2014), 36–44.
- Gojny T., *Digitalisierung und Religionsunterricht. Potentiale und Perspektiven*, https://rpz-heilsbronn.de/Dateien/Arbeitsbereiche/GPM/GELB/2020/03_Gojny.pdf (dostęp: 20.05.2023).
- Graves M., *ChatGPT's Significance for Theology*, Theology and Science, 21 (2023) 2, 201–204.
- Grümme B., Bernhard, K., *ein Ernstfall der Religionspädagogik*, Religion unterrichten 2 (2022), 38–43.
- Hamruni, Suwartini S., *Artificial Intelligence In Global Islamic Education*, Journal of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS) 27 (2022) 6, 39–49.
- Hannikainen P., Hannikainen M., *How real is virtual religion?*, <https://europeanacademyofreligionand-society.com/news/how-real-is-virtual-religion/> (dostęp: 23.05.2023).
- Herbst J.-H., *Vom Overheadprojektor zu Big Data-Analytics? Ideologiekritische Perspektiven auf die Digitalisierung des Religionsunterrichts*, Österreichisches Religionspädagogisches Forum 28 (2020) 1, 179–196.
- Hoesny A.n.I., Ulfah M., *Duolingo Application as Media in Teaching Vocabulary Mastery*, Journal of English Education and Technology, 3 (2022) 2, 107–120.
- Hoffmann L., *ChatGPT im Hochschulkontext – eine kommentierte Linksammlung*, <https://hochschulforumdigitalisierung.de/de/blog/chatgpt-im-hochschulkontext-%E2%80%93-eine-kommentierte-linksammlung> (dostęp: 02.04.2023).
- Holmes W., Bialik M., Fadel Ch., *Artificial Intelligence In Education Promises and Implications for Teaching and Learning*, Boston 2019.
- Hwang G.J., Chang Y.Ch., *A review of opportunities and challenges of chatbots in education*, Interactive Learning Environments 31 (2023) 7, 4099–4112.
- Käbisch D., *Konfessioneller Religionsunterricht angesichts zunehmender Konfessionslosigkeit: zwölf Thesen*, Rpi-Impulse 3 (2017) 3, 11–13.

- Kasneci E., Sessler K., Küchemann S. i in., *ChatGPT for good? On opportunities and challenges of large language models for education*, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1041608023000195> (dostępne: 20.03.2023).
- Khoa T., Nguyen T., *Preliminary Research on the Social Attitudes toward AI's Involvement in Christian Education in Vietnam: Promoting AI Technology for Religious Education*, *Religions* 12 (2021) 3, 1–20.
- Mensch 4.0 – Maschine 4.0: Bausteine für den Religionsunterricht an beruflichen Schulen*, red. KIBOR, Göttingen 2020.
- Kirchenamt der EKD, *Evangelischer Religionsunterricht in der digitalen Welt. Ein Orientierungsrahmen*, Hannover 2022.
- Kirchenamt der EKD, *Im Dialog über Glauben und Leben. Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie/Religionspädagogik. Empfehlungen der Gemischten Kommission*, Gütersloh 1997.
- Kirmani A.R., *Artificial Intelligence-enabled science poetry*, *ACS Energy Letters* 8 (2022), 574–576; F. Graham, *Daily briefing: Will ChatGPT kill the essay assignment?*, <https://www.nature.com/articles/d41586-022-04437-2> (dostęp: 02.04.2023).
- Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis*, red. T. Klie, L. Silke, Stuttgart 2008.
- Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik*, red. T. Klie, L. Silke, Leipzig 2003.
- Klubnikin A., *How much does artificial intelligence cost? Well, it depends*, <https://itrexgroup.com/blog/how-much-does-artificial-intelligence-cost/> (dostęp: 26.05.2023).
- Könemann J., Sajak C.P., Lechner S., *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2017.
- Kropač U., *Religion – Religiosität – Religionskultur: Ein Grundriss religiöser Bildung in der Schule*, Stuttgart 2019.
- Kropač U., *Perspektivenübernahme und Perspektivenwechsel*, w: *Handbuch Religionsdidaktik*, red. U. Kropač, U. Riegel, Stuttgart 2021, 317–324.
- Kropač U., Schambeck M., *Konfessionslosigkeit als Normalfall: Religions- und Ethikunterricht in säkularen Kontexten*, Freiburg i. Br. 2022.
- Kroschwald S., *Künstliche Intelligenz im autonomen Auto*, *Datenschutz Datensich* 45 (2021), 522–528.
- Kuhail M.A., Alturki N., Alramlawi S., Alhejori K., *Interacting with educational chatbots: A systematic review*, *Education and Information Technologies* 28 (2023), 973–1018.
- Kyle E., *'Intelligent' Religious Education?: Possibilities for Integrating Artificial Intelligence and other assistive Technologies*, https://www.academia.edu/4491545/_Intelligent_Religious_Education_Possibilities_For_Integrating_Artificial_Intelligence_And_Other_Assistive_Technologies (dostęp: 03.03.2023).
- LehrplanPLUS, *Katholische Religionslehre 9*, <https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/9/katholische-religionslehre> (dostęp: 19.03.2023). Altmeyer S., *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*, Stuttgart 2011.
- Leitner S.K., *Künstliche Intelligenz im Unterricht. Wie ein Conversational Agent zur Vermittlung von digitalen Kompetenzen eingesetzt werden kann*, <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/download/pdf/7708901?originalFilename=true> (dostęp: 28.03.2023).
- Leven E.-M., Palkowitsch-Kühl J., *KI begegnen*, <https://www.friedrich-verlag.de/digitale-schule/digital-unterrichten/ki-begegnen-9112> (dostęp: 22.05.2023).
- Limna P., Jakwatanatham S., Siripipattanakul S., Kaewpuang P., Sriboonruang P., *Review of Artificial Intelligence (AI) in Education during the Digital Era*, *Advance Knowledge for Executives* 1 (2022) 3, 1–9.
- Lindner K., Simojoki H., *Was Religionsunterricht erreichen will : Bildungsstandards und Kompetenzen*, w: *Religionsdidaktik Grundschule: Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts*, red. G. Hilger, W. Ritter, K. Lindner, H. Simojoki, E. Stögbauer, München 2014, 78–91.

- Liu Y., Salmiza S., Huang J., Syed M., Syed A., *Review of the Application of Artificial Intelligence in Education*, International Journal of Innovation, Creativity and Change 12 (2020) 8, 548–562.
- Luber S., *Was ist ein Large Language Model (LLM)?*, <https://www.cloudcomputing-insider.de/was-ist-ein-large-language-model-llm-a-9b7bdd0c3766b5a9c0ee1e0c909790a3/> (dostęp: 28.05.2023).
- M. Breul, *Die Versprachlichung des Religiösen*, IRP-Impulse, 1 (2018), 4–9; A. Schulte, *Sprache*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200766/> (dostęp: 22.05.2023).
- Mackinnon B., *Playing God*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S. G. Post, New York 2004, 456–457.
- MacWilliams M.W., *Virtual Pilgrimages on the Internet*, Religion 32 (2002) 4, 315–335.
- Mendl H., *Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder*, München 2017.
- Mendl H., *Religion zeigen – Religion erleben – Religion verstehen. Ein Studienbuch zum Performativen Religionsunterricht*, Stuttgart 2016.
- Mette N., *Bausteine einer praktisch-theologischen Subjekttheorie*, w: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, red. N. Mette, Darmstadt 2005.
- Mette N., *Das Bildungspotential der Religionen für die SchülerInnen erschließen. Plädoyer für einen von Religionen gemeinsam verantworteten Religionsunterricht*, Österreichisches Religionspädagogische Forum 26 (2018) 2, 24–25.
- Mette N., *Der Religionsunterricht in der Schule. Eine solide Grundlage für die Weiterentwicklung des Unterrichtsfachs*, w: *Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen*, red. R. Feiter, R. Hartmann, J. Schmiedl, Freiburg i. Br 2013.
- Meyer G., Misera C., *Virtuelle Welten als Herausforderung für die Religionspädagogik*, Österreichisches Religionspädagogisches Forum, 28 (2020) 1, 13–38.
- Molnar Ch., *Interpretable Machine Learning: A Guide for Making Black Box Models Explainable*, <https://christophm.github.io/interpretable-ml-book/> (dostęp: 22.05.2023).
- Müller A.C., Guido S., *Introduction to Machine Learning with Python. A Guide for Data Scientists*, Boston 2016.
- Religious Education in a Mediatized World*, red. I. Nord, H. Zipernovszky, Stuttgart 2017; I. Nord, *Konfessionell, kooperativ, kontextuell und digitalisiert. Christliche Bildung in Zeiten der Digitalisierung, exemplarisch dargestellt mit Bezug auf den evangelischen Religionsunterricht*, w: *Religionen und der globale Wandel. Politik, Wirtschaft, Bildung*, red. R. Mokrosch, H.E. Mallouki, Stuttgart 2019, 169–190.
- Religiöse Bildung in einer digitalisierten Welt. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen*, red. M. Gronover, A. Obermann, H. Schnabel-Henke, Münster 2021.
- Palkowitsch-Kühl J., *Digitalisierung als Herausforderung für Unterrichtsprozesse religiöser Bildung*, Locomer Pelikan 1 (2019), 10–15.
- Pasquale F., *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Cambridge 2015.
- Platow B., *Digitalisierung/Big Data/Künstliche Intelligenz*, w: *Ethische Kernthemen. Lebensweltlich – theologisch-ethisch – didaktisch*, red. H. Simojoki, M. Rothgangel, U.H.J. Körtnier, Göttingen 2022, 85–95.
- Platow B., *Über Bildung der Zukunft. Ein Diskurs über technologisch konstituierte Bildung in theologischer Perspektive*, ET-Studies 12 (2021) 2, 223–240.
- Regan P., Jesse J., *Ethical challenges of edtech, big data and personalized learning: twenty-first century student sorting and tracking*, Ethics and Information Technology 21 (2019), 167–179.
- Roberts-Mahoney H., Means A.J., Garrison M.J., *Netflixing human capital development: personalized learning technology and the corporatization of K-12 education*, Journal of Education Policy 31 (2016) 4, 405–420.
- Sahu A., Samantaray S., Siddiqua H., *Cyberspace: A Contemporary Path for Religious Education*, w: *Smart Intelligent Computing and Applications: Proceedings of the Third International Conference on Smart Computing and Informatic*, red. S. Ch. Satapathy, V. Bhateja, J.R. Mohanty, S.K. Udgata, Singapore 2020, 155–163.
- Salzmann Ch., *Lernchance durch Perspektivenwechsel: Regionales Lernen*, Katechetische Blätter 137 (2012) 3, 170–176.

- Schampaul V., *Kirchengebäude entdecken*, <https://reli-ethik-blog.de/virtuelle-kirchentouren/> (dostęp: 27.03.2023).
- Scherk J., Pöchhacker-Tröscher G., Wagner K., *Künstliche Intelligenz – Artificial Intelligence*, https://www.bmk.gv.at/dam/jcr:32e07784-1825-4441-880f-39b67cf8fc4b/kuenstliche_intelligenz.pdf (dostęp: 11.03.2023).
- Schlag T., Thomas; Nord I., *Religion, digitale*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200879> (dostęp: 21.05.2023).
- Schröder B., *Religionspädagogik*, Tübingen 2012.
- Schrooten M., *Bildungsfinanzierung – Fokus Schule*, Frankfurt a. M. 2021.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Bonn 2005.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht*, Bonn 2016.
- Song Y.S., *Religious AI as an Option to the Risks of Superintelligence: A Protestant Theological Perspective*, *Theology and Science* 19 (2021) 1, 65–78.
- Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotowywać się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, red. J. Fazlagić, Warszawa 2022.
- Sysło M.M., *Sztuczna inteligencja wraca do szkół: jak uczyć się o AI i z pomocą AI*, w: *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotowywać się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, red. J. Fazlagić, Warszawa 2022, 74–98.
- Taddeo M., Floridi L., *How AI can be a force for good*, *Science* 361 (2018) 6404, 751–752.
- Taufik M., *Strategic Role of Islamic Religious Education in Strengthening Character Education in the Era of Industrial Revolution 4.0*, *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20 (2020) 2, 86–104.
- Trothen T.J., *Replika: Spiritual Enhancement Technology?*, *Religions* 275 (2022) 13, 1–14.
- Vincent-Lancini S., van der Vlies R., *Trustworthy artificial intelligence (AI) in education: Promises and challenges*, OECD: Education Working Papers 218 (2020), 1–17.
- Vojdani N., Erichsen B., *Anwendungspotenziale von maschinellern Lernen in der Produktion und Logistik*, *Logistics Journal: Proceedings* 1 (2020), 1–7.
- Von Hahn Th., *Er predigt, obwohl er nicht lebendig ist*, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/roboter-japan-mensch-buddhismus-2019-1.4725379> (dostęp: 15.03.2023).
- Wilks Y., *Artificial Intelligence: Modern Magic or Dangerous Future?*, London 2019.
- Williamson B., *Big data in education: The digital future of learning, policy and practice*, London 2017.
- Woppowa J., *Der Religionsunterricht im Licht aktueller Erklärungen. Zukunftsweisende Anlässe für eine kooperative Religionspädagogik von Christen und Muslimen?*, *HIKMA. Journal of Islamic Theology and Religious Education* 8 (2017), 229–240.
- Wuttke L., *Praxisleitfaden für Künstliche Intelligenz in Marketing und Vertrieb Beispiele, Konzepte und Anwendungsfälle*, Wiesbaden 2022.
- Yeves-Martínez P., Pérez-Marín D., *Prof. Watson: A Pedagogic Conversational Agent to teach programming in primary education*, *Proceedings* 31 (2019) 1, 1–8.
- Zehner F., *Künstliche Intelligenz. Ihr Potenzial und der Mythos des Lehrkraft-Bots*, https://www.pedocs.de/volltexte/2020/17561/pdf/Zehner_2019_Kuenstliche_Intelligenz_A.pdf (dostęp: 29.03.2023).
- Zhai X., Chu X., Sing Ch.Ch., Jong i in., *A Review of Artificial Intelligence (AI) in Education from 2010 to 2020*, *Hindawi Complexity* 1 (2021) 8812542, 1–18.
- Zimmermann M., „Dann eben virtuell!“ *Virtuelle Synagogenbesuche in Deutschland*, *Religion* 49 (2023), 12–14.
- Zweig K., *Künstliche Intelligenz im Religionsunterricht: Wer soll den Menschen richten dürfen?* https://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/ebkportal/kultur_und_bildung/schulen/.content/documentcenter/zeitschrift_impulse/Jahrgang_2020/20imp3basisartikel.pdf (dostęp: 20.03.2023).

APPLICATION OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN RELIGIOUS EDUCATION IN GERMANY: POSSIBILITIES, LIMITATIONS AND FOCAL POINTS

Summary

As the teaching of religion aims to prepare students for responsible participation in an increasingly technologically advanced society, the question of whether and to what extent artificial intelligence (AI) can be used in this subject becomes relevant. In this context, this article has three main objectives. First, it will explain the concept of AI and how it functions. Second, it will provide examples of the possibilities and limitations of using AI in implementing three fundamental tasks in religious education in German schools: imparting structured and essential knowledge about Church faith, familiarising students with forms of spiritual practice, and fostering dialogue and critical thinking skills. Finally, it outlines four critical points largely derived from analysis, which address potential risks in using AI for teaching and learning religion: undermining student empowerment, reinforcing prejudices or discrimination through questionable data quality and AI training processes, data protection concerns, limited portability, and high costs associated with AI systems.

Key words: Religious Education, Artificial Intelligence, Education, Germany

Nota o Autorze

Mariusz CHROSTOWSKI – doktor nauk teologicznych w zakresie pedagogiki religii, doktor nauk filozoficznych w zakresie pedagogiki społecznej. Obecnie habilitant i adiunkt na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt (Katedra Pedagogiki Religii).

ORCID: 0000-0002-5817-2687

Kontakt e-mail: mariusz.chrostowski@ku.de

MAGDALENA GORCZYCA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ŻYCIE CODZIENNE W KOREI PÓŁNOCNEJ ANALIZA POLSKICH ARTYKUŁÓW PRASOWYCH ORAZ PUBLIKACJI OPARTYCH NA RELACJACH UCIEKINIERÓW Z „RAJU NA ZIEMI” (2013–2023)

Część II

Słowa kluczowe: Korea Północna, życie codzienne, kult jednostki, propaganda, reżim totalitarny, prawa człowieka

MECHANIZMY REPRESJI W KOREI PÓŁNOCNEJ

Kodeks karny KRLD reguluje kary, jakim podlegają obywatele państwa. Podział przewinień jest rozdzielony na dwie kategorie: główne oraz uzupełniające. Uzupełniające kary obejmują prace społeczne, pozbawienie praw wyborczych, konfiskatę mienia oraz ograniczenie uprawnień do wykonywania zawodu¹. Natomiast do kar głównych należą: kara dożywotniego lub krótkoterminowego zesłania na przymusowe roboty oraz kara śmierci². Zgodnie z art. 29 k.k. kary śmierci nie wolno wykonywać na osobach, które w chwili popełnienia przestępstwa nie ukończyły 18. roku życia oraz wobec kobiet w ciąży³. Według raportu Amnesty International *Death sentences and executions 2022* dane na temat liczby egzekucji wykonanych w Korei Północnej są tajne, co uniemożliwia ustalenie dokładnego zakresu tych działań⁴. W rzeczywistości liczba przeprowadzonych egzekucji może być bardzo wysoka,

¹ The Committee for Human Rights in North Korea, *The Criminal Law of the Democratic People's Republic of Korea* (2009), [https://www.hrnk.org/uploads/pdfs/The%20Criminal%20Law%20of%20the%20Democratic%20Republic%20of%20Korea_2009_%20\(1\).pdf](https://www.hrnk.org/uploads/pdfs/The%20Criminal%20Law%20of%20the%20Democratic%20Republic%20of%20Korea_2009_%20(1).pdf) (dostęp: 12.03.2024.).

² Zob. Bezprawnik, *Za ten tekst grozi mi kara śmierci w Korei Północnej. Ale trudno – omawiamy kodeks karny KRLD*, <https://bezprawnik.pl/kodeks-karny-korei-polnocnej/> (dostęp: 12.03.2024).

³ The Committee for Human Rights in North Korea, art.cyt.

⁴ Amnesty International, *Raport o karze śmierci w 2022: liczba udokumentowanych egzekucji najwyższa od 5 lat*, <https://www.amnesty.org.pl/raport-o-karze-smierci-w-2022-liczba-udokumentowanych-egzekucji-najwyzsza-od-5-lat/> (dostęp: 12.03.2024).

ponieważ karę śmierci stosuje się zarówno jako formę kontroli społecznej, jak i środek represji politycznych. W 2023 r. południowokoreańskie Ministerstwo Zjednoczenia opublikowało raport *Report on North Korean Human Rights*, stworzony na podstawie zeznań ponad 500 uciekinierów z lat 2017–2022. Zgodnie z raportem egzekucje są powszechnie wykonywane za czyny, które nie uzasadniają zastosowania kary śmierci⁵. Są one również przeprowadzane na osobach nieletnich oraz kobietach w ciąży, co stanowi naruszenie prawa KRLD⁶. Według raportu, w Kodeksie karnym Korei Północnej z 2012 r. wskazano siedem przestępstw, za które obowiązywała kara śmierci. Obecnie liczba ta wzrosła do jedenastu przestępstw⁷. Są to m.in.: spisek w celu obalenia rządu, terroryzm, zdrada przeciwko państwu, niszczenie i sabotaż, handel, przestępczość narkotykowa czy obrażanie godności państwa.

W praktyce jednak na karę śmierci można zostać skazanym za niemal każde „przestępstwo”. Władze Korei Północnej są w stanie zaklasyfikować nawet niewielkie przewinienia do kategorii podlegających karze śmierci. Taki przypadek w swojej książce opisała Yeonmi Park. Uciekinierka przedstawiła historię mężczyzny, który został skazany na karę śmierci za zjedzenie wołu. Park pisze: „Jedzenie wołowiny bez specjalnego zezwolenia to przestępstwo. Woły stanowią własność państwa i są zbyt cenne, by stanowić pokarm; wykorzystuje się je do orki i jako zwierzęta pociągowe. Każdy, kto zabija wołu, kradnie własność państwową. Młody człowiek popełnił kilka drobnych przestępstw, jednak najpoważniejsze polegało na zabiciu zwierzęcia. Chorował na gruźlicę i nie miał co jeść, ale policji to nie obchodziło”⁸. Zabicie wołu samo w sobie nie stanowi przestępstwa podlegającego karze śmierci, jednak reżim przypisał to przewinienie do jednej z jedenastu kategorii, aby możliwe było dokonanie egzekucji.

Uciekinierzy z Korei Północnej wymienili również inne powody, za które w kraju wykonuje się karę śmierci. Są to przewinienia, takie jak⁹: zniszczenie wizerunku Kim Ir Sena, kradzież, prostytutcja, gromadzenie zapasów, próba przekroczenia granicy, działalność religijna lub uczestnictwo w praktykach religijnych, prywatna działalność biznesowa.

W 2021 r. Korea Północna, z obawy przed południowokoreańskimi wpływami, jeszcze bardziej zaostrzyła prawo karne. Zgodnie z relacją reporterów TVN24, aktualnie Pjongjang wprowadził surowe kary za przewinienia, takie jak: noszenie ubiorów czy fryzur inspirowanych modą z Korei Południowej oraz za używanie południowokoreańskiego slangu¹⁰. Redakcja portalu Gazeta.pl pisze: „W Korei Północnej

⁵ Onet, *Za co grozi kara śmierci w Korei Północnej? Powód może być blahy*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/za-co-grozi-kara-smierci-w-korei-polnocnej-powod-moze-byc-blahy/7d0b1gp> (dostęp: 12.03.2024).

⁶ Ministry of Unification, *2023 Report on North Korea Human Rights*, 27, https://unikorea.go.kr/eng_unikorea/news/Publications/ronkhr/ (dostęp: 12.03.2014).

⁷ Tamże, 76.

⁸ Y. Park, dz.cyt., 68.

⁹ B. Demick, *Świata nie mamy czego zazdrościć. Zwyczajne losy mieszkańców Korei Północnej*, Wołowiec 2017.

¹⁰ TVN24, *Prawo przeciwko „reakcyjnej myśli”. 15 lat obozu pracy, a nawet kara śmierci*, <https://tvn24.pl/swiat/korea-polnocna-kara-smierci-lub-oboz-pracy-za-zagraniczne-filmy-przepisy-dotyczace-fryzur-i-ubioru-doniesienia-bbc-st5114405> (dostęp: 14.03.2024).

zakazane jest oglądanie innej telewizji niż rządowa oraz wszelkich zagranicznych materiałów. Osoby, które były w posiadaniu południowokoreańskich produkcji spotkały się z karą śmierci – publiczną egzekucją. Taką cenę płaci się również za słuchanie K-popu. Kara za słuchanie koreańskiego popu lub oglądanie zagranicznych filmów i seriali spotykała nie tylko oglądających, ale też rodziny zatrzymanych”¹¹.

Prawo karne Korei Północnej uważane jest za jedno z najbardziej surowych na świecie. Obywatelom grozi kara śmierci za przewinienia, które w cywilizowanych krajach są karane więzieniem lub grzywną. Na przykład polski Kodeks karny reguluje, że karą za kradzież jest pozbawienie wolności od 3 miesięcy do 5 lat w zależności od okoliczności czynu. W Korei Północnej za takie przewinienie może grozić kara śmierci lub zesłania do obozu.

W Korei Północnej publiczne egzekucje są stałym narzędziem terroru stosowanego przez rodzinę Kimów. Naruszają one prawo skazańców, jak i świadków do bycia wolnym od nieludzkiego lub poniżającego traktowania. Egzekucje stanowią publiczne widowiska, które zdaniem Y. Park mają umacniać lojalność społeczeństwa wobec reżimu i uświadamiać skutki nieposłuszeństwa¹². Często odbywają się one po pokazowym procesie, który z punktu widzenia prawnego nie spełnia standardów uczciwego i rzetelnego procesu¹³. Egzekucje przeprowadzane są przez oddziały wykonawcze w miejscach publicznych, takich jak: boiska sportowe, dworce kolejowe czy lotniska¹⁴. Miejsca te dobierane są w taki sposób, aby zgromadzić jak największą liczbę ludzi. Publiczne egzekucje stanowią często najważniejsze wydarzenia dnia. Zgodnie z relacjami uciekinierów, w niektórych przypadkach władze informują obywateli o planowanej egzekucji już kilka dni wcześniej i zachęcają ich do uczestnictwa w wydarzeniu. Barbara Demick opisuje taki przypadek: „Jun-sang widział egzekucję publiczną, któregoś lata, gdy przyjechał na wakacje do domu. Przez całe dni zapowiadano ją przez głośniki z samochodów objeżdżających okolicę. Do drzwi pukali przewodniczący wspólnot *inminbam*, by powiadomić mieszkańców, że oczekuje się ich obecności”¹⁵.

Uczestnictwo w egzekucjach jest obowiązkowe nawet dla uczniów szkoły podstawowej. Zgodnie z relacją Hyeonseo Lee, władze często odwołują zajęcia, aby młodzież szkolna mogła uczestniczyć w wydarzeniach. Również fabryki wysyłają robotników, aby zapewnić wystarczająco duży tłum¹⁶. Co więcej, egzekucje są często nagrywane, a później odtwarzane na wykładach edukacyjnych dla mieszkańców Korei Północnej¹⁷. Polska Agencja Prasowa donosi, że w 2023 r. władze miasta Hyesan zgromadziły na miejscowym lotnisku 25 tys. osób, a następnie

¹¹ Gazeta.pl, *W Korei Północnej można stracić życie za wiele rzeczy, także za oglądanie zagranicznej telewizji*, <https://buzz.gazeta.pl/buzz/7,156947,28035776,kore-polnocna-i-jej-zakazy-egzekucja-za-ogladanie-zagranicznych.html> (dostęp: 12.03.2024).

¹² Y. Park, dz.cyt., 68.

¹³ Zob. Amnesty International, *Death sentences and executions 2022*, 13, <https://www.amnesty.org/en/documents/act50/6548/2023/en/> (dostęp: 25.03.2024).

¹⁴ Ministry of Unification, dz.cyt., 28.

¹⁵ B. Demick, dz.cyt., 216.

¹⁶ H. Lee, dz.cyt., 139.

¹⁷ Ministry of Unification, dz.cyt., 78.

zmusiły je do oglądania egzekucji dziewięciu obywateli oskarżonych o handel wołowiną¹⁸. Wysłannik PAP-u pisze: „RFA przypomina, że za każdym razem, gdy dochodzi do publicznej egzekucji, rząd zazwyczaj wymaga, aby świadkami byli możliwie wszyscy mieszkańcy okolicy. Tak samo było w ubiegłą środę – relacjonują mieszkańcy. Fabryki, farmy i targowiska w Hyesan zostały zamknięte, a wszyscy w wieku od 17 do 60 lat, którzy mogą chodzić, otrzymali nakaz uczestnictwa”¹⁹. Hyeonseo Lee w swojej książce opisuje również przebieg publicznej egzekucji. Uciekinierka relacjonuje: „Skazany miał nieco ponad dwadzieścia lat i zaliczał się do osób, które zawsze miały pieniądze. Dziewczyny tłoczyły się wokół niego, a miejska chuliganeria była w niego zapatrzona. Człowiek ten pomagał ludziom uciekać do Chin i handlował przemyconymi stamtąd towarami. Jego prawdziwą zbrodnią było jednak to, że nie zaprzestał działalności na czas żałoby po śmierci Kim Il-sunga. Miał zostać rozstrzelany razem z trzema innymi skazańcami na lotnisku w Hyesan”²⁰. I dalej: „Każdego z trzech skazańców przywiązano do pała, mocując ich głowy, tułów i pas. Związano im nogi i ręce na plecach, za słupem. Rozpoczął się pilnie śledzony sąd ludowy, w czasie którego sędzia oznajmił, że oskarżeni przyznali się do winy. Potem zapytał, czy chcą wygłosić jakieś ostatnie słowa. Nie czekał na odpowiedź, bo wszyscy skazani zostali zakneblowani, a wcześniej wepchnięto im w usta kamienie, żeby w chwili śmierci nie przeklinali władz”²¹. Lee relacjonuje, że rodzina oskarżonego została zmuszona do oglądania egzekucji z pierwszego rzędu²². W Korei Północnej jest to często stosowana praktyka, mająca na celu jeszcze większe zastraszenie społeczeństwa.

Skazańcom najczęściej odbiera się życie poprzez trzykrotne lub dziewięciokrotne strzały. Taki rodzaj przeprowadzania egzekucji ma nieść ze sobą symboliczne znaczenie. B. Demick pisze: „Najpierw opadnie głowa, potem osunie się tułów, na koniec zegną się nogi. Będzie wyglądało, że skazaniec, umierając, kłania się, jakby prosił o wybaczenie”²³. Zgodnie z raportem *Report on North Korean Human Rights* w Korei Północnej zdarzają się przypadki, kiedy sposób przeprowadzania egzekucji jest o wiele bardziej brutalny niż trzykrotne postrzelenie. Według relacji uciekiniera, w 2018 r. w kraju doszło do egzekucji, którą przeprowadzono przy użyciu karabinu maszynowego. W raporcie napisano: „Pięciu strzelców wykonujących karę śmierci zastrzeliło osobę, strzelając do niej z karabinów maszynowych. Kolejnych pięciu strzelców wycelowało i oddało strzały z broni maszynowej w ciało zmarłego. Zostałem zmuszony do uczestnictwa w publicznej egzekucji, ponieważ szef *inminbanu* ogłosił to wydarzenie za obowiązkowe bez wyjątku. Wtedy nie mogłem odmówić uczestnictwa. Tłum obserwatorów był ogromny. Było tam tak wiele osób, że opuszczenie miejsca egzekucji po zakończeniu zajęło ponad godzinę”²⁴.

¹⁸ PAP, *Publiczna egzekucja 9 osób oskarżonych w Korei Północnej o nielegalny handel wołowiną*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/publiczna-egzekucja-9-osob-oskarzonych-w-korei-polnocnej-o-nielegalny-handel-wolowina> (dostęp: 14.03.2024).

¹⁹ Tamże.

²⁰ H. Lee, dz.cyt., 140.

²¹ Tamże.

²² H. Lee, dz.cyt., 141.

²³ B. Demick, dz.cyt., 217.

²⁴ Ministry of Unification, dz.cyt., 92.

Uczestnictwo w egzekucjach pozostawia trwały ślad w psychice obywateli Korei Północnej. Uciekinierzy zeznają, że po oglądaniu egzekucji pojawiły się u nich problemy ze snem lub wszechobecne poczucie strachu²⁵. Egzekucje publiczne są sprzeczne z wieloma międzynarodowymi ustaleniami zawartymi m.in. w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych, Konwencji ONZ przeciwko Torturom i Innym Formom Okrutnego, Nieludzkiego lub Poniżającego Traktowania albo Karania. Należy jednak zauważyć, że Korea Północna nigdy nie podpisała tych aktów, a tym samym nie uznaje ich za wiążące. Jednak ze względu na powszechną akceptację tych aktów, publiczne egzekucje uznawane są za naruszenie prawa międzynarodowego prawa oraz podstawowych praw człowieka.

W Korei Północnej inwigilacji podlegają wszyscy obywatele poza Wielkim Przywódcą²⁶. W państwie istnieje wiele organizacji zajmujących się bezpieczeństwem narodowym, jednak najważniejszą rolę odgrywa Agencja Bezpieczeństwa Państwa, potocznie zwana *Bowibu*. Zajmuje się ona przestępstwami o zabarwieniu politycznym. Agencja *Bowibu* działa we wszystkich północnokoreańskich miejscowościach i wsiach, a także poza granicami państwa. Agencja Bezpieczeństwa budzi strach wśród obywateli, ponieważ to właśnie ta instytucja odpowiada za zarządzanie obozami pracy oraz prowadzi śledztwa w sprawach przewinień antypaństwowych (często z użyciem przemocy fizycznej)²⁷. H. Lee pisze: „Żaden przekład nie odda tego, jaką grozą przejmuje to słowo każdego mieszkańca Korei Północnej. Na sam jego dźwięk, jak ujął to poeta Jang Jin-sung, dziecku płacz zamiera na ustach”²⁸.

Specyfika pracy *Bowibu* polega na tym, że służby nie muszą śledzić wszystkich obywateli. Ta praca często wykonywana jest za nich przez donosicieli, którzy zgłaszają agentom wszystkie niepożądane zachowania. Przewodniczący *inminban* również składają Agencji Bezpieczeństwa raporty, zawierające informacje o przewinieniach popełnionych przez członków wspólnoty. Takie informacje są następnie dokumentowane i przechowywane w specjalnych teczkach agentów *Bowibu*²⁹. Takie tecki mają wszyscy obywatele Korei Północnej. H. Lee pisze dalej: „Ludzi z *Bowibu* nie interesowały rzeczywiste przestępstwa utrudniające życie zwykłym obywatelom – kradzieże, do których dochodziło na każdym kroku czy korupcja. Ich zajmowały wyłącznie sprawy braku lojalności politycznej. Wystarczyło najmniejsze podejrzenie – niekoniecznie oparte na prawdziwych przesłankach – by cała rodzina – dziadkowie, rodzice i dzieci – zniknęła nie wiadomo gdzie. Dom takich ludzi otaczano taśmą, a ich samych wsadzano nocą do ciężarówki. Później nikt już ich nie widział”³⁰.

W Korei Północnej powszechne są również wszelkie formy łamania wolności obywatelskich. Zgodnie z Artykułem 79. Konstytucji Socjalistycznej mieszkańcy KRLD mają zagwarantowaną nietykalność osobową, co oznacza, że ich domostwa

²⁵ Tamże, 93.

²⁶ B. Demick, dz.cyt., 38.

²⁷ Y. Park, dz.cyt., 33.

²⁸ H. Lee, dz.cyt., 57.

²⁹ B. Demick, dz.cyt., 38.

³⁰ H. Lee, dz.cyt., 57.

nie mogą być przeszukiwane bez odpowiedniej podstawy prawnej³¹. Jednakże w kraju często przeprowadza się rewizje domów bez przestrzegania odpowiednich procedur. W *Report on North Korean Human Rights* odnotowano: „W większości przypadków funkcjonariusze nie okazywali swoich dokumentów tożsamości oraz dokumentów określających decyzję o przeszukaniu i konfiskacji”³². Funkcjonariusze przeprowadzali również rewizje bez zgody prokuratora. Profesor Waldemar Dziak, w wywiadzie dla „Gazety Prawnej” relacjonuje, że w Pjongjangu żaden dom nie jest zamykany na klucz. W. Dziak w odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się dzieje, mówi: „Żeby dozorca mógł sprawdzić, gdy poszedł pan do pracy, jak tam w domu wygląda. Na przykład czy ma pan odświeżone i wytarte z kurzu portrety obu wodzów, czy stać pana na jedzenie, jakie ma pan w lodówce, wszystko. To wydaje się nieprawdopodobne, ale inwigilacji w tej skali nie było ani w Rosji za Stalina, ani w Chinach za Mao”³³.

Władze kontrolują również telefony oraz korespondencję obywateli. Komórki są stale podsłuchiwane, a poczta regularnie sprawdzana przez odpowiednie służby³⁴. Północnokoreański uciekinier relacjonuje: „Zostałem złapany w moim domu przez dwóch członków 15. Biura Monitorowania Bezprzewodowego, które działa pod Ministerstwem Bezpieczeństwa Państwowego. [...] Kiedy przyszli do mojego domu, aby mnie aresztować, członkowie 15. Biura przynieśli wydrukowane zapisy moich rozmów telefonicznych i treści wiadomości tekstowych. Pokazali mi dowody wraz z dokumentem określającym przeszukanie i zażądali mojego chińskiego telefonu komórkowego. Zapisy zawierały każdy szczegół moich wiadomości i rozmów, które miałem z moją matką, włącznie z treścią w dosłownym znaczeniu, datą i czasem trwania każdej komunikacji”³⁵.

W Korei Północnej nielegalne jest również swobodne poruszanie się po kraju. Obywatele, którzy planują podróż, muszą otrzymać od władz odpowiednią zgodę pisemną. Taki dokument zawiera szczegółowe informacje o czasie podróży, miejscu docelowym oraz celu wizyty. Podróż bez zgody wiąże się z konsekwencjami prawnymi. H. Lee relacjonuje: „Na stacjach kolejowych w Korei Północnej przeprowadza się bardzo staranne kontrole dokumentów. Pasażerowie często są sprawdzani i przez policję, i przez kontrolerów biletów. Nikt nie może wsiąść do pociągu, jeśli nie ma pozwolenia na podróż w białego w przepustkę. Do pozwolenia dołączony jest bilet, który zachowuje ważność przez cztery dni. Ten zestaw dokumentów jest sprawdzany wielokrotnie podczas całej prowadzącej do celu drogi”³⁶.

Kontrole służb bezpieczeństwa są przeprowadzane także poza granicami państwa. Wielu uciekinierów, którym udało się opuścić Koreę Północną, zostaje złapanych przez działających w ukryciu agentów Bowibu, a następnie odesłanych

³¹ Ministry of Unification, dz.cyt., 218.

³² Tamże, 219.

³³ Gazeta Prawna, *Dziak u Mazurka: Reżim w Korei nieporównywalny z państwami faszystowskimi i komunistycznym*, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1036445,waldemar-dziak-korea-polnocna-inwigilacja-rezim.html> (dostęp: 15.03.2024).

³⁴ Ministry of Unification, dz.cyt., 220.

³⁵ Tamże, 221.

³⁶ H. Lee, dz.cyt., 80.

z powrotem do kraju. H. Lee pisze: „Zdarzały się przypadki, gdy chińska policja zatrzymywała zbiegów i przekazywała ich Bowibu, choć ludzie ci podróżowali z ważnymi paszportami południowokoreańskimi”³⁷. Taka sytuacja stanowi ogromne zagrożenie życia uciekinierów, ponieważ po ucieczce są oni uznawani za wrogów państwowych, a następnie poddawani brutalnym przesłuchaniom lub zsyłani do obozów reedukacyjnych. Pomimo ryzyka, jakie grozi za ponowną ucieczkę z kraju, wielu Koreańczyków z północy podejmuje ponownie próbę. Po przekroczeniu granicy uciekinierzy nie są w stanie żyć dalej w państwie terroru.

W KRLD od ponad pięćdziesięciu lat istnieje sieć obozów koncentracyjnych, nazywanych przez północnokoreańskie władze „obozami pracy” lub „obozami reedukacyjnymi”³⁸. Obozy powstały w trakcie wojny koreańskiej i pierwotnie służyły do przetrzymywania jeńców wojennych. Po zakończeniu konfliktu miejsca te przekształcono w obozy dla więźniów politycznych oraz innych przestępców. Pierwszy raz o północnokoreańskich obozach pracy świat dowiedział się z relacji Kanga Chol Hwana, który w 1992 r. zbiegł z jednego z ośrodków³⁹. W 2013 r. firma Google opublikowała mapy z dokładnymi lokalizacjami północnokoreańskich obozów koncentracyjnych *kwanliso*. W 2014 r. władze Korei Północnej przyznały, że na terenie państwa działają takie ośrodki. Reżim nie przyznał się jednak do łamania praw człowieka⁴⁰. Dokładna liczba obozów nie jest znana, jednak ich istnienie można potwierdzić dzięki zdjęciom satelitarnym. Co więcej, zdjęcia te wykazały, że wciąż budowane są nowe ośrodki⁴¹.

Szacuje się, że w obozach dla więźniów politycznych przetrzymywanych jest od 150 do 200 tys. obywateli⁴². Najbardziej znanymi ośrodkami są: Haengyŏng, Yodok, Kaechon. Więźniowie w obozach zajmują się zwykle górnictwem, pozyskiwaniem drewna oraz rolnictwem. Według reportera „Gazety Bałtyckiej”, obozy dla więźniów politycznych pod pewnymi względami przypominają osiedla mieszkaniowe. Znajdują się tam szkoły, fabryki, a także pola uprawne. Miejsca te otoczone są jednak drutami kolczastymi i pilnie strzeżone. W dzienniku napisano: „Obozy z reguły mają po kilkadziesiąt kilometrów długości i podobną szerokość. Są zatem ogromnymi przestrzeniami, z których ucieczka jest praktycznie niemożliwa. Teren jest ogrodzony drutami kolczastymi pod napięciem elektrycznym, a wieże wartownicze ze strażnikami gotowymi natychmiast użyć broni”⁴³.

³⁷ Tamże, 393.

³⁸ M. Lange, *Obozy koncentracyjne w Korei Północnej. „Więźniowie bez szans na przeżycie”*, <https://gazetabaltycka.pl/promowane/obozy-koncentracyjne-w-korei-polnocnej-co-o-nich-wiemy> (dostęp: 16.03.2024).

³⁹ Zob. D. Malovic, J. Morillot, *Uchodźcy z Korei Północnej. Relacje świadków*, Warszawa 2008, 185.

⁴⁰ M. Burza, *Korea Północna. Obóz pracy obok zakładu produkcji uranu. Kim Dzong Un potrzebuje rąk do pracy*, <https://next.gazeta.pl/next/7,151003,26980798,korea-polnocna-oboz-jeniecki-obok-zakladu-produkcji-uranu.html> (dostęp: 16.03.2024).

⁴¹ M. Lange, art.cyt.

⁴² M. Burza, art.cyt.

⁴³ M. Lange, art.cyt.

Obozy pracy według H. Lee dzielą się na dwa rodzaje. Pierwszy z nich to obozy *kyohwaso*, do których trafiają więźniowie skazani na „rewolucyjną reedukację na drodze pracy”⁴⁴. Obozy te mają na celu resocjalizację obywateli. W ciągu dnia więźniowie zajmują się przypisanymi przez władze obowiązkami, natomiast wieczorami odbywają się zajęcia z samokrytyki oraz wykłady reedukacyjne⁴⁵. Ten rodzaj obozów charakteryzuje się możliwością powrotu do społeczeństwa, jeżeli więźniom uda się przeżyć okres kary. Jednostki takie jednak do końca życia podlegają ścisłej obserwacji⁴⁶.

Drugi rodzaj obozów to obozy koncentracyjne zwane *kwanliso*, czyli obozy dla więźniów politycznych. Ośrodki te funkcjonują bez podstaw prawnych, a osoby podejrzane o przestępstwa przeciwko państwu zsyłane są do nich bez postawienia zarzutów oraz przeprowadzenia procesu sądowego lub po przeprowadzeniu procesu pokazowego⁴⁷. Więźniowie *kwanliso* nie mają możliwości opuszczenia obozów i pozostają w nich aż do śmierci. Co więcej, zgodnie z zasadą, że więźniów politycznych należy karać do trzeciego pokolenia, razem ze skazańcami zsyłane są ich rodziny. B. Demick pisze: „Pobyt w *kwanliso* jest dożywotni. Najczęściej trafiają tam również dzieci, rodzice i rodzeństwo przestępcy, piętnem «nieczystej krwi» naznaczone są bowiem trzy pokolenia. Współmałżonków jako osoby niespokrewnione, zwykle nie zsyła się do obozu, lecz zmusza do rozwodu. O tym, co dzieje się w *kwanliso*, wiadomo niewiele, bardzo rzadko bowiem ktoś stamtąd wychodzi, by opowiedzieć o swoich losach”⁴⁸. W *kwanliso* panują bardzo surowe warunki życia. Więźniowie zmuszani są do wycieńczającej pracy trwającej dłużej niż dwanaście godzin dziennie – zdarza się, że pracują po 16 godzin bez przerwy oraz posiłku. Ludzie przebywający w *kwanliso* cierpią głód i poddawani są brutalnym torturom. Przeprowadza się na nich również doświadczenia i eksperymenty medyczne⁴⁹. Wielu z nich umiera na skutek niedożywienia lub z powodu zbyt niebezpiecznych warunków pracy. Uciekinierzy zeznali, że oprócz *kwanliso* oraz *kyohwaso* w kraju funkcjonują również obozy *danryundae*, których celem jest „szkolenie poprzez pracę”. W obozach tych władze skupiają się na narzuceniu dyscypliny, podczas gdy w *kyohwaso* głównym celem jest reformacja poprzez pracę⁵⁰.

Zgodnie z raportem Ministerstwa Zjednoczenia *Report on North Korean Human Rights*, powody aresztowań więźniów politycznych zostały podzielone na kilka kategorii. Są to⁵¹: kwestie związane z podważaniem autorytetu Kim Ir Sena oraz Kim Dzong Ila, takie jak: zdrada werbalna, kwestie związane z *songbun*, szpiegostwo, działalność religijna, kwestie związane z przewinieniami oficerów, takimi jak:

⁴⁴ H. Lee, dz.cyt., 129.

⁴⁵ B. Demick, dz.cyt., 268.

⁴⁶ H. Lee, dz.cyt., 129.

⁴⁷ Ministry of Unification, dz.cyt., 534.

⁴⁸ B. Demick, dz.cyt., 202.

⁴⁹ Polskie Radio24, *Korea Północna: obozy koncentracyjne na zdjęciach z kosmosu*, <https://polskieradio24.pl/artukul/995454,Korea-Polnocna-obozy-koncentracyjne-na-zdjeciach-z-kosmosu> (dostęp: 24.03.2024).

⁵⁰ Ministry of Unification, dz.cyt., 581.

⁵¹ Tamże, 545.

walka o władzę w KRLD, defraudacja, próby ucieczki z kraju lub ucieczka członków rodziny, handel ludźmi, kontakt telefoniczny z mieszkańcami Korei Południowej.

Do kwestii związanych z *songbun* należą aresztowania obywateli, którzy po okupacji japońskiej należeli do klas burżuazyjnych oraz obywateli, którzy w trakcie wojny koreańskiej walczyli po stronie południowej. W niektórych przypadkach do obozów trafiali nie tylko oskarżeni, ale również całe ich rodziny. W raporcie napisano: „W przypadku osób internowanych ze względu na *songbun* swoich dziadków ani rodzice, ani oni sami nie wiedzieli dokładnie, dlaczego zostali internowani. Wszystko, co mogli zrobić, to tylko domyślać się, że mogło to wynikać z czegoś, co wydarzyło się podczas japońskiej okupacji i wojny koreańskiej”⁵².

W przypadku aresztowań za zdradę werbalną uciekinierzy wymienili powody, takie jak: wyrwanie głośnika nadającego Centralną Agencję Informacyjną z powodu zbyt głośnego nadawania, krytykowanie władzy oraz reżimu Kim Ir Sena, niewłaściwe obchodzenie się z portretami⁵³. B. Demick w swojej książce opisała historie Chang-bo, którego ominęła kara obozu wyłącznie ze względu na wysoką pozycję społeczną oraz zaangażowanie we wspólnotę *inminban*. Chang-bo pracował w fabryce kaloszy i pewnego dnia wypowiedział na głos uwagę, która mogła zostać uznana za krytykę reżimu: „Ciekawe. Tyle tego robią, a dla moich dzieci jakoś nie starcza”⁵⁴. Za ten komentarz mężczyznę przesłuchiowano przez trzy dni. B. Demick pisze: „Gdyby tak niefrasobliwie jak Chang-bo postąpił ktoś bez jego koneksji, mogłoby się to łatwo skończyć obozem w górach. Słyszeli przecież, że za głupi żart ze wzrostu Kim Ir Sena pewien człowiek został tam zesłany dożywotnio”⁵⁵.

W kraju wiele osób zostaje aresztowanych za używanie chińskich telefonów, prowadzenie handlu z Chinami, przekazywanie północnokoreańskich gazet i magazynów do Chin. Y. Park pisze: „Radia i telewizory trafiają do odbiorców szczelnie zamknięte, zaplombowane i nastawione fabrycznie na odbiór państwowych stacji radiowych i telewizyjnych. Jeśli ktoś próbuje w nich grzebać, może zostać aresztowany i wysłany na reedukację do obozu pracy”⁵⁶. Zdaniem Grega Scarlatou, dyrektora wykonawczego HRNK⁵⁷, w Korei Północnej do obozu można trafić nawet za „niewłaściwe obchodzenie się” ze stroną gazety, na której wydrukowano wizerunek Przywódcy⁵⁸. Wspomniane „niewłaściwe obchodzenie się” najczęściej obejmuje przypadki, takie jak zagięcie strony gazety czy jej zgniecenie. Według relacji uciekinierów zdarzają się również zsyłki za przestępstwa, takie jak podróżowanie bez odpowiednich dokumentów czy angażowanie się w działalność religijną oraz posiadanie Biblii. W 2023 r. media doniosły o przypadku zesłania na dożywotni pobyt w obozie dwuletniego dziecka oraz całej jego rodziny. Powodem aresztowania było

⁵² Ministry of Unification, dz.cyt., 545.

⁵³ Tamże, 546.

⁵⁴ B. Demick, dz.cyt., 66.

⁵⁵ Tamże, 67.

⁵⁶ Y. Park, dz.cyt., 69.

⁵⁷ Skrót od Human Rights in North Korea.

⁵⁸ J. Manicki, „W każdy poniedziałek paliliśmy zwłoki”. Horror w Korei Północnej, <https://www.o2.pl/informacje/w-kazdy-poniedzialek-palilismy-zwloki-horror-w-korei-polnocnej-6562478633228832a> (dostęp: 18.03.2024).

znalezienie Biblii w domu oskarżonych. Reporterzy Polsat News piszą: „Władze Korei Północnej są bezlitosne dla chrześcijan. Wyrokiem sądu dwuletnie dziecko zostało skazane na karę dożywocia. Początkowo chłopiec trafi zapewne do zamkniętego ośrodka, a po osiągnięciu nastoletniego wieku zostanie przeniesiony dla obozu dla więźniów”⁵⁹. W *Report on North Korean Human Rights* zawarto także relację, zgodnie z którą obywateli więziono za handel żeń-szeniem w strefie przygranicznej z Chinami⁶⁰. W 2021 r. po pokazowym procesie do obozu reedukacyjnego zesłano troje nastolatków za noszenie fryzur inspirowanych modą zagraniczną oraz podwijanie spodni w taki sposób, aby odsłaniały kostki⁶¹.

W północnokoreańskich obozach pracy regularnie naruszane są podstawowe prawa człowieka, takie jak: prawo do nienaruszalności cielesnej, prawo do wolności, prawo do godności oraz prawo do życia. Zgodnie z relacjami uciekinierów w obozach ludzie giną masowo z powodu tortur, wielogodzinnego systemu pracy oraz ciągłego niedożywienia. Według szacunku byłego więźnia obozu, podczas jego ośmiomiesięcznego pobytu zmarło ok. 800 współwięźniów⁶². Sytuacje w północnokoreańskich obozach tak skomentował Thomas Buerghenthal, sędzia Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości oraz były więzień nazistowskich obozów koncentracyjnych: „Wierzę, że warunki w tych obozach są straszne i wiele gorsze niż te, które spotkały nas w obozach nazistów. O takim ludzkim dramacie nie słyszałem nigdy wcześniej podczas swojej walki o prawa człowieka na świecie”⁶³.

Według relacji Jee Heon-a, osadzeni są chronicznie niedożywieni. Uciekinierka relacjonuje, że wszyscy więźniowie w jej obozie mieli zapadnięte oczy i wyglądali jak zwierzęta. Ich posiłkiem była zdarta z żab skóra, którą jedli po posoleniu⁶⁴. B. Demick opisuje natomiast losy Hyucka, który trafił do obozu 12. znajdującego się na obrzeżach przygranicznego miasteczka Hoeryong. W obozie panowały dramatyczne warunki, więźniowie byli wychudzeni i zmuszani do wielogodzinnej pracy. Demick pisze: „W czasie pierwszej kolacji Hyuck zrozumiał, dlaczego starsi więźniowie są tacy wychudzeni, dlaczego kości ramieniowe sterczą im tak, że koszule wiszą na nich jak na wieszakach. Strażnik wydawał im coś, co nazywano pulpetami ryżowymi, choć składało się głównie z kukurydzy, łusek, kolb i liści. Taki pulpet, nie większy od piłki tenisowej, mieścił się Hyuckowi w dłoni. To była kolacja. Czasem

⁵⁹ Polsat News, *Dwuletnie dziecko skazane na dożywocie. Znaleziono przy nim Biblię*, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2023-05-26/dwuletnie-dziecko-skazane-na-dozywocie-znaleziono-przy-nim-biblie/> (dostęp: 18.03.2024).

⁶⁰ Ministry of Unification, dz.cyt., 545.

⁶¹ PAP, BBC: *w Korei Północnej śmierć lub obóz pracy za zagraniczne filmy, ubiór, fryzury*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C886249%2Cbbc-w-korei-polnocnej-smierc-lub-oboz-pracy-za-zagraniczne-filmy-ubior> (dostęp: 18.03.2024).

⁶² J. Manicki, art.cyt.

⁶³ K. Karnowski, *Tajne obozy w Korei Północnej. „Warunki gorsze niż w Auschwitz”*, <https://www.o2.pl/informacje/tajne-obozy-w-korei-polnocnej-warunki-gorsze-niz-w-auschwitz-6197973763102849a> (dostęp: 24.03.2024).

⁶⁴ WP, *Koszmarne obrazy Korei Północnej z zeznań uciekinierów z obozów pracy*, <https://wiadomosci.wp.pl/koszmarne-obraz-korei-polnocnej-z-zeznan-uciekinirow-z-obozow-pracy-6079002684269185a> (dostęp: 24.03.2024).

dostawali dodatkowo kilka ziaren fasoli”⁶⁵. Według relacji Hyucka, więźniowie pracowali od godziny siódmej rano do zachodu słońca i mogli przerywać pracę jedynie na czas posiłków, snu oraz szkoleń ideologicznych⁶⁶. Zdaniem Y. Park osadzeni nie są traktowani jak istoty ludzkie. Uciekinierka pisze: „Nie wolno im nawet patrzeć w oczy strażnikom, bo zwierzęta nie mogą patrzeć na twarze ludzi”⁶⁷. Park relacjonuje również, że kobiety zmuszane są do równie ciężkiej pracy jak mężczyźni. W obozach stosuje się również odpowiedzialność zbiorową. Zgodnie z relacją matki Y. Park, która odbyła karę w obozie, jeżeli jakiś więzień pracuje zbyt wolno, cierpi na tym cała brygada, którą strażnicy zmuszają do biegania przez całą noc dookoła obozu⁶⁸. Noce osadzeni spędzają na podłodze lub w brudnych barakach. Demick pisze: „Ponieważ brakowało koców, więźniowie układali się jak najbliżej siebie, żeby było im cieplej. Czasem jeden koc przypadał na dziesięciu. Wieczorem mężczyźni nie byli w stanie mówić ze zmęczenia, ale przed snem wzajemnie masowali sobie obolałe plecy. Często kładli się na waleta, bo wtedy łatwiej mieścili się pod kocem i mogli pocierać stopami plecy towarzyszy”⁶⁹.

Najgorsza sytuacja panuje w obozach politycznych *kwanliso*. Zgodnie z relacją dziennikarzy z TVN24, w obozie nr 18. w powiecie Bukczang przy wydobywaniu węgla pracują siedmioletnie dzieci, a także ciężarne kobiety do momentu póki ciąża nie jest w zaawansowanym stadium⁷⁰. W ośrodkach tych dochodzi regularnie do publicznych egzekucji oraz torturowania osadzonych. Według doniesień Jee Heona zdarzają się tam przypadki, kiedy ciężarne kobiety zmuszone są do mordowania własnych dzieci⁷¹.

Dzon Kiol Il spędził trzy lata w obozie pracy. Zdaniem mężczyzny, na skutek tortur człowiek przyzna się tam do wszystkiego nawet do czynów, których nie popełnił. Uciekinier relacjonuje: „W obozie pracy dostajesz do obrobienia 1000 mkw pola. I tylko jeśli skończysz pracę, dostajesz jedzenie. Jeżeli obrobisz pół pola, to pół porcji. Ludzie umierali codziennie. Ale to nikogo nie martwiło, bo za przyniesienie nieboszczyka i zakopanie go dostawało się dodatkową porcję ryżu”⁷². Utylizacja szczątków ludzkich to zadanie, którym zajmują się osadzeni. Były więzień obozu koncentracyjnego Chongori relacjonuje, że osadzeni co poniedziałek zmuszeni byli do palenia zwłok, które następnie układali w stosy w okrągłym zbiorniku. Uciekinier

⁶⁵ B. Demick, dz.cyt., 205.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Y. Park, dz.cyt., 104.

⁶⁸ Tamże, 114.

⁶⁹ B. Demick, dz.cyt., 206.

⁷⁰ TVN24, „Krwawy węgiel” Korei Północnej. „Pokolenia rodzą się, żyją i umierają w strefach wydobywania”, <https://tvn24.pl/swiat/korea-polnocna-raport-cale-pokolenia-wiezniow-zmuszane-do-nie-wolniczej-pracy-w-kopalniach-węgla-st5029853> (dostęp: 24.03.2024).

⁷¹ TVN24, „Byłem wdzięczny, że ucięto mi tylko jeden palec”. Wstrząsające relacje z obozów w Korei Północnej, <https://tvn24.pl/swiat/bylem-wdzieczny-ze-ucieto-mi-tylko-jeden-palec-wstrzasajace-relacje-z-obozow-w-korei-polnocnej-ra348463-ls3442575> (dostęp: 24.03.2024).

⁷² Rzeczpospolita, *Ostatni taki reżim*, <https://www.rp.pl/swiat/art13790591-ostatni-taki-rezim> (dostęp: 27.03.2024).

mówi: „Miejsce było przesiąknięte zapachem krwi i gnijących lub palących się zwłok”⁷³. Zarządcy obozu Chongori kazali również więźniom gromadzić popiół ze spalanych ciał, który miał służyć do nawożenia okolicznych pól⁷⁴.

Osadzonym pozwala się jednak na pewne aspekty normalności. Są oni zachęcani do zakładania rodzin. Redakcja TVN24 pisze: „Zachęcano ich do zawierania małżeństw i zakładania rodzin. Ale to także miało swój cel. – Mówili nam, żebyśmy mieli dużo dzieci. Potrzebowali utrzymać kopalnie, ale ludzie umierali każdego dnia. Codziennie dochodziło do wypadków”⁷⁵. Pobyt w obozie znacząco wpływa na człowieka. Y. Park w swojej książce opisuje przemianę, jaką przeszedł ojciec po dziesięciu latach pobytu w obozie pracy. Zdaniem uciekinierki przed wyrokiem był on błyskotliwym oraz dowcipnym człowiekiem. Natomiast po pobycie w obozie całkowicie się zmienił. Uciekinierka pisze: „Nie potrafił patrzeć w oczy policjantom, nawet tym, z którymi kiedyś żartował i pił przy stole w swoim domu. Dawniej uwielbiał muzykę południowokoreańską, ale teraz nie chciał jej słuchać. Bał się, że ktoś może ją usłyszeć i donieść. Po opuszczeniu obozu śpiewał tylko jedną pieśń, zatytułowaną *Nasza ojczyzna jest ważniejsza od mojego życia*, której fragment brzmiał: «W górach Korei szumią zielone lasy, lecz ja nie zasadziłem ani jednego drzewa...»”⁷⁶.

Mieszkańcy Korei Północnej od ponad trzydziestu lat muszą stale mierzyć się z głodem. W kraju problem ten jest nieustannie obecny i dotyka niemal ogółu społeczności. Brak szeroko rozwiniętej produkcji żywności, niedobory surowców oraz ograniczony dostęp do pomocy humanitarnej sprawiają, że miliony Koreańczyków z północy cierpi z powodu niedożywienia.

Z największą klęską głodu Korea Północna zmierzyła się w połowie lat 90. XX w. Zgodnie z szacunkami ekspertów w między 1995 a 1999 r. z powodu niedożywienia zmarło od 600 tys. do nawet miliona osób⁷⁷. Bezpośrednią przyczyną powstałego głodu był upadek Związku Radzieckiego, który wspierał gospodarkę KRLD dostawami taniej ropy naftowej⁷⁸. Po upadku ZSRR w kraju zaczęto ucinąć racje żywnościowe oraz obniżać wynagrodzenie za pracę, a następnie całkowicie je zlikwidowano. W okresie tym władze prowadziły politykę, według której znoszenie głodu stało się obowiązkiem patriotycznym. B. Demick pisze: „Na plakatach w Pjongjangu pojawiło się nowe hasło: «Wystarczą nam dwa posiłki dziennie». W telewizji pokazano dokument o mężczyźnie, któremu z przejedzenia ryżem pękł żołądek”⁷⁹. Przed 1990 r. ośrodki edukacyjne zapewniały darmowe posiłki uczniom. W okresie kryzysu gospodarczego posiłki te powoli wycofywano. Według relacji Mi-ran, pomimo kampanii „dwa posiłki dziennie” uczelnia wydawała tylko jeden

⁷³ J. Manicki, art.cyt.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ TVN24, „Krwawy...”, art.cyt.

⁷⁶ Y. Park, dz.cyt., 126.

⁷⁷ Dziennik.pl, *Szokujące ustalenia. Nawet milion ofiar głodu w Korei Północnej*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/442096,milion-osob-zmarlo-z-glodu-w-korei-polnocnej-ustalenia-onz.html> (dostęp: 26.03.2024).

⁷⁸ B. Demick, dz.cyt., 10.

⁷⁹ B. Demick, dz.cyt., 68.

pośilek, którym była zupa z liści rzepy na osolonej wodzie. Brak pożywienia przyczynił się do pogorszenia stanu zdrowia studentek – współlokatorce Mi-ran z powodu niedożywienia zaczęła łuszczyć się skóra twarzy. Wiele studentek rezygnowało ze studiów, aby móc swobodnie szukać pożywienia⁸⁰.

Zgodnie z relacjami uciekinierów, w trakcie Wielkiego Głodu na ulicach codziennie widywano żebraków oraz ciała zmarłych ludzi. Z powodu braku normalnego pożywienia Koreańczycy z północy zmuszeni byli do jedzenia wszystkiego, co tylko dało się spożyć, m.in. trawy, kory drzew, gryzoni czy żab. Y. Park pisze: „Wiosna miała tylko tę zaletę, że nie potrzebowałyśmy dużo chrustu do palenia w piecu i mogłyśmy chodzić na niskie wzgórza pod miastem, by jeść owady i dzikie rośliny, próbując oszukać głód. Niektóre rośliny były nawet smaczne, na przykład kwiaty dzikiej koniczyzny. Eunmi najbardziej lubiła roślinę, nazwaną przez nas «kocimiętką», o drobnych, miękkich liściach. Ale pewnego dnia zjadłyśmy korzeń, od którego spuchły nam języki, i nie mogłyśmy mówić co najmniej przez godzinę”⁸¹. Kobiety w trakcie kryzysu gospodarczego wymieniały się wzajemnie przepisami, które miały pomóc oszukać głód. Przepisy te brzmiały: „Kukurydzę mieć w całości, razem z kolbą, łodygą, łuskami, liśćmi i niczego nie wyrzucać. Kluski gotować długo, przynajmniej przez godzinę, aż napęcznieją i będzie się wydawało, że jest ich więcej. Do zupy zamiast warzyw należy dorzucić trochę trawy”⁸². Ludzie, aby przetrwać, zmuszeni byli do kradzieży oraz oszustw. Zgodnie z relacją H. Lee, w kraju dochodziło nawet do przypadków kanibalizmu⁸³. Uciekinierka pisze: „Rozmawiałam z wieloma osobami, które wtedy otarły się o śmierć, i wiem już, że głód potrafi doprowadzić człowieka do obłędu – sprawić, że rodzice odbiorą jedzenie własnym dzieciom, ludzie będą zjadać ciała umarłych, a najłagodniejszy sąsiad posunie się do morderstwa”⁸⁴. Na skutek głodowania w okresie dzieciństwa wiele dzieci doznało deformacji karłowatości, która charakteryzuje się nieproporcjonalnie krótkimi nogami i dużą głową. Organizm dziecka cierpiącego na niedożywienie w okresie wzrostowym rozwija głowę oraz tułów kosztem kończyn⁸⁵.

Od końca lat 90. XX w. sytuacja w Korei Północnej znacząco się nie zmieniła. W latach 2004–2006, z powodu niedożywienia cierpiało 33,8% społeczeństwa⁸⁶. Od momentu objęcia władzy w 2011 r., Kim Dzong Un skoncentrował się na rozbudowie potencjału militarnego swojego państwa. Według polskiego *radio24*, ceną za zbrojenia są stale pogarszające się warunki życia w kraju, w tym wzrost liczby niedożywionych obywateli. W 2021 r. Przywódca przyznał się do kryzysu żywnościowego, jednak nie podjął odpowiednich kroków, aby temu kryzysowi zapobiec. Według szacunków ekspertów w 2022 r. Korea Północna wydała na szkolenia zbroj-

⁸⁰ Tamże, 105.

⁸¹ Y. Park, dz.cyt., 98.

⁸² B. Demick, dz.cyt., 159.

⁸³ H. Lee, dz.cyt., 161.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ B. Demick, dz.cyt., 306.

⁸⁶ Polskie Radio24, *Rozwój broni jądrowej, głód i pogrążenie w izolacji. Dekada rządów Kim Dzong Una*, <https://polskieradio24.pl/artukul/2870214,rozwoj-broni-jadrowej-glod-i-pograzenie-w-izolacji-dekada-rzadow-kim-dzong-una> (dostęp: 25.03.2024).

ne ponad 500 mln dolarów, czyli znacznie więcej niż potrzeba do zrównoważenia rocznego niedoboru zboża w kraju⁸⁷.

Zgodnie z relacją reportera Onet.pl aktualna sytuacja w Korei Północnej jest najgorsza od czasów Wielkiego Głodu. W 2020 r. kryzys znacząco się zaostrzył, ponieważ Korea Północna, chcąc chronić się przed pandemią koronawirusa, zamknęła swoje granice. W praktyce oznaczało to zamknięcie linii zaopatrzeniowych z Chin⁸⁸. Zgodnie z relacjami świadków, aktualnie tak samo jak w latach 90. na ulicach można zetknąć się z ciałami zmarłych osób. Ji Yeon mówi: „Nawet jeśli ludzie umierają obok, musisz myśleć tylko o sobie. To bezduszne, ale taka jest rzeczywistość”⁸⁹, a Chan Ho relacjonuje: „Na początku bałem się, że umrę na wirusa COVID-19. Potem jednak zacząłem się martwić, że umrę z głodu”⁹⁰. Według szacunków ONZ w latach 2019–2021 liczba cierpiących z głodu wzrosła i wynosiła aż 42% mieszkańców, a około jedna piąta północnokoreańskich dzieci cierpiała na zaburzenia wzrostu związane z brakiem dostatecznej ilości pożywienia⁹¹.

W Korei Północnej powszechnym zjawiskiem są *kochebi*, czyli dzieci blakające się samotnie po ulicach. Słowo *kochebi* w języku koreańskim dosłownie oznacza *kwiatne jaskółki* i jest używane w odniesieniu do osieroconych dzieci, które gromadzą się w grupach i wspólnie szukają pożywienia (tak jak ptaki gromadzą się w stada)⁹². Zjawisko to zaczęło występować masowo na skutek klęski głodu w drugiej połowie lat 90., kiedy to rodzice odmawiali sobie jedzenia na rzecz własnych dzieci. Według relacji Y. Park, samotne jaskółki można spotkać nawet w Pjongjangu, co uświadamia skalę problemu, ponieważ stolica pełni rolę reprezentacyjną, a reżim za wszelką cenę stara się zapobiegać występowaniu oznak ubóstwa w mieście⁹³. Zgodnie z *Report on North Korean Human Rights*, Korea Północna nie wspomniała o *kochebi* w sprawozdaniu dla Komitetu Praw Dziecka z 2016 r. oraz w Powszechnym Przeglądzie Okresowym z 2019 r. Co więcej, reżim utrzymuje, że takie zjawisko występuje w Korei Południowej⁹⁴.

Powody życia *kochebi* na ulicach są różne – od śmierci rodziny po niezdolność rodziców do sprawowania nad nimi opieki. Osierocone dzieci zbierają się w grupy i spędzają całe dnie na poszukiwaniu jedzenia. Według relacji H. Lee, w taki sposób łatwiej jest im zdobywać pożywienie. Uciekinierka pisze: „Jedzenie też zdobywały w grupach – jedno z nich odwracało uwagę sprzedawcy, a pozostałe chwytaly, co mogły i uciekały. Na ironię zakrawał fakt, że widywaliśmy je najczęściej grzebiące w śmieciach, gdzie szukały resztek ryżu, obierków czy chrząstek – żyjące dokładnie

⁸⁷ M. Toma, *Jesteś w strefie, „Jeden zły ruch i czeka cię egzekucja. Utknęliśmy tutaj, czekając na śmierć”*. *Dramatyczne głosy z odciętej od świata Korei Północnej*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/korea-polnocna-klaska-glodu-najgorsza-od-lat-90-czekamy-na-nasz-koniec/tsbe7v2> (dostęp: 25.03.2024).

⁸⁸ M. Toma, art.cyt.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ G. Chrostowski, *Straszliwy głód nęka Koreę Północną. Blisko połowa ludzi jest niedożywionych*, <https://obserwatorgospodarczy.pl/2023/03/22/straszliwy-glod-neka-koree-polnocna-blisko-polowa-ludzi-jest-niedozywionych/> (dostęp: 25.03.2024).

⁹² H. Lee, dz.cyt., 152.

⁹³ Y. Park, dz.cyt., 82.

⁹⁴ Ministry of Unification, dz.cyt., 511.

tak, jak podobno żyły dzieci w Korei Południowej”⁹⁵. *Kochebi* najczęściej zbierają się w miejscach, takich jak: targi czy dworce kolejowe, gdzie najłatwiej jest im ukraść jedzenie. Północnokoreańscy sprzedawcy w obawie przed bezdomnymi dziećmi starają się zabezpieczyć jedzenie, jednak jest to trudne, ponieważ dzieci od najmłodszych lat nauczone są kraść⁹⁶. Zdarzają się również przypadki, kiedy sieroty zarabiają na jedzenie za pomocą pokazów, takich jak: śpiew czy taniec⁹⁷. Według relacji B. Demick, w latach 90. dzieci, które nie mogły znaleźć pożywienia, zbierały niedopałki papierosów i resztki tytoniu, a następnie robiły skręty, które paliły, aby oszukać głód. Kobieta w swojej książce opisuje spotkanie uciekinierki z jedną z samotnych jaskółek: „Pani Song, która często bywała w okolicach dworca kolejowego w Chongjinie, zapewne natknęła się na chłopca w ciemnoniebieskim kombinezonie robotniczym, o wiele na niego za dużym, z krokiem na wysokości kolan. Miał zmierzwioną i zawieszoną czuprynę, nogi owinięte plastikowymi torebkami zamiast butów. Trudno byłoby odgadnąć jego wiek; miał czternaście lat, ale ledwie dorównywał wzrostem amerykańskiemu ośmiolatkowi”⁹⁸.

Uciekinierzy donoszą, że w kraju działa specjalna agencja, zwana *Kkotjebi Sangmu*. Zajmuje się ona wyłapywaniem osób bezdomnych, aby następnie przekazać je do specjalnych ośrodków zatrzymań, które znane są jako ośrodki pomocy lub *jipkyulsoi* – ośrodki przetrzymywania włóczęgów. Dzieci, które trafiają do takich miejsc, często zmuszane są do przymusowej pracy, co sprawia, że podejmują próby ucieczek skutkujące powrotem na ulice⁹⁹.

W czasie Wielkiego Głodu w Korei Północnej pojawiła się nowa grupa społeczna – handlarze¹⁰⁰. Przed 1995 r. w kraju nie prowadzono własnej działalności przedsiębiorczej na tak szeroką skalę. Było to surowo zabronione przez reżim. Kim Dzong Il zwalczał prywatne przedsiębiorstwa bardziej zażarcie niż jego ojciec. W przemówieniu z 1996 r. stwierdził, że w społeczeństwie socjalistycznym problemy z wyżywieniem należy rozwiązywać socjalistycznymi metodami, a bazyry oraz handlarze budzą w ludziach egoizm¹⁰¹. B. Demick pisze: „Na bazarach nie wolno było sprzedawać żywności, z wyjątkiem warzyw wyhodowanych w przydomowych ogródkach. Za handel ryżem i innymi zbożami wymierzano surowe kary. Był on nie tylko nielegalny, lecz także uważany przez Koreańczyków z Północy za niemoralny. W ich pojęciu był to bowiem cios wymierzony w samo serce komunizmu”¹⁰². Brak dostępu do pożywienia sprawił jednak, że ludzie masowo zaczęli odchodzić od wpajanej im od dziecka ideologii *dżucze*¹⁰³. Handel był jedyną możliwością na zdobycie pieniędzy lub pożywienia. Pomimo zakazów władzy czarny rynek działał jawnie, a ludzie nie przejmowali się grozącymi im konsekwencjami. Według Masajego Ishikawy, stragany rozkładano

⁹⁵ H. Lee, dz.cyt., 152.

⁹⁶ B. Demick, dz.cyt., 188.

⁹⁷ Tamże, 226.

⁹⁸ B. Demick, dz.cyt., 188.

⁹⁹ Ministry of Unification, dz.cyt., 511.

¹⁰⁰ H. Lee, dz.cyt., 159.

¹⁰¹ B. Demick, dz.cyt., 175.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ H. Lee, dz.cyt., 159.

nawet przed komisariatem policji¹⁰⁴. Władze nie mogły zrobić nic z tą sytuacją, ponieważ spotkałoby się to z ogromnym oporem społeczeństwa. H. Lee pisze: „Wszędzie – na poboczach, stacjach kolejowych, w zamkniętych zakładach przemysłowych – pojawiały się czarnorynkowe targowiska, na których można było kupić żywność, oczywiście po wysokich, wolnorynkowych cenach”¹⁰⁵. Handel spowodował zmiany w strukturach społecznych kraju. Osoby o najniższym *songbun*, powoli wspinały się po drabinie społecznej, ponieważ to głównie one pracowały na czarnym rynku.

Według redakcji TVN24, w Korei Północnej każde miasto lub nawet każda dzielnica ma rozwinięty czarny rynek. Ze względu na niestabilność północnokoreańskiego wona, ludzie handlują za pomocą zagranicznej waluty, takiej jak: dolar amerykański, chiński juan oraz euro¹⁰⁶. W miejscach tych ludzie mogą zaopatrzyć się w produkty pierwszej potrzeby oraz inne artykuły, których normalnie nie można zdobyć. Są to przykładowo: mięso, warzywa, garnki, ubrania z Chin, kosmetyki, kasety i płyty z zagraniczną muzyką pop¹⁰⁷. Według uciekinierki H. Lee, towary pochodzące z Japonii uważane są za najlepsze jakościowo. Zaraz za nimi znajdują się produkty pochodzące z Korei Południowej, z których handlarze usuwają etykiety oraz znaki towarowe¹⁰⁸. W związku z silną kontrolą państwa nad gospodarką, nielegalny handel dla wielu osób jest jedyną możliwością na zdobycie niezbędnych dóbr, a tym samym prowadzenie względnie godnego życia.

Podsumowując, przeanalizowałam kwestie łamania praw człowieka w Korei Północnej. Odniosłam się do obszarów, takich jak: kara śmierci, publiczne egzekucje, obozy pracy oraz głód. Po analizie zgromadzonego materiału można wyciągnąć poniższe wnioski:

W Korei Północnej niezmiennie od ponad siedemdziesięciu lat łamane są prawa człowieka, a obywatele kraju są stale zastraszeni przez panujący reżim. Władze nie szanują podstawowych praw mieszkańców, takich jak: prawo do życia oraz prawa do wolności. Obozy pracy w Korei Północnej są miejscami, gdzie więźniów głodzi się i poddaje się ich stałym torturom. Warunki panujące w tych ośrodkach zbliżone są do warunków, jakie panowały w niemieckich obozach koncentracyjnych w czasach II wojny światowej, o czym powiedział były więzień obozów Thomas Buergenthal, sędzieja Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości. W kraju od ponad trzydziestu lat panuje nieprzerwanie głód, a blisko połowa obywateli KRLD cierpi z powodu niedożywienia. Problemem są też *kochebi*, czyli bezdomne dzieci, które zamieszkują ulice miast, i blakają się po ulicach, aby znaleźć pożywienie. Dzieci te trafiają do specjalnych ośrodków, w których zmuszane są często do pracy, co stanowi naruszenie podstawowych praw dziecka. W Korei Północnej handel, jest jedyną możliwością na poprawienie dobrobytu własnego oraz rodziny. Handel jest zakazany przez prawo, jednak często stanowi jedyne źródło dochodów Koreańczyków z północy.

¹⁰⁴ M. Ishikawa, dz.cyt., 213.

¹⁰⁵ H. Lee, dz.cyt., 159.

¹⁰⁶ TVN24, *Do Korei Północnej wkradł się kapitalizm. Szara strefa kwitnie*, <https://tvn24.pl/biznes/ze-swiata/korea-polnocna-kwitnie-kapitalistyczna-szara-strefa-ra606763-ls4467098> (dostęp: 27.03.2024).

¹⁰⁷ H. Lee, dz.cyt., 86.

¹⁰⁸ Tamże, 87.

BIBLIOGRAFIA

Materiały źródłowe

- Amnesty International, *Raport o karze śmierci w 2022: liczba udokumentowanych egzekucji najwyższa od 5 lat*, <https://www.amnesty.org.pl/raport-o-karze-smierci-w-2022-liczba-udokumentowanych-egzekucji-najwyzsza-od-5-lat/> (dostęp: 12.03.2024).
- Burza M., *Korea Północna. Obóz pracy obok zakładu produkcji uranu. Kim Dzong Un potrzebuje rąk do pracy*, <https://next.gazeta.pl/next/7,151003,26980798,korea-polnocna-oboz-jeniecki-obok-zakladu-produkcji-uranu.html> (dostęp: 16.03.2024).
- Chrostowski G., *Straszliwy głód nęka Koreę Północną. Blisko połowa ludzi jest niedożywionych*, <https://obserwatorgospodarczy.pl/2023/03/22/straszliwy-glod-neka-koree-polnocna-blisko-polowa-ludzi-jest-niedozywionych/> (dostęp: 25.03.2024).
- Demick B., *Światu nie mamy czego zazdrościć. Zwycząje losy mieszkańców Korei Północnej*, Wołowiec 2017.
- Gazeta Prawna, *Dziak u Mazurka: Reżim w Korei nieporównywalny z państwami faszystowskimi i komunistycznym*, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1036445,waldemar-dziak-korea-polnocna-inwigilacja-rezim.html> (dostęp: 15.03.2024).
- Gazeta.pl, *Plakaty propagandowe w Korei Północnej to codzienność. Tak Kim kształtuje rzeczywistość*, <https://buzz.gazeta.pl/buzz/56,156947,21705158,plakaty-propagandowe-w-korei-polnocnej-to-codziennosc-tak-kim.html> (dostęp: 17.11.2023).
- Gontarek L., *„Jesteśmy zabawkami do seksu na łasce mężczyzn”. Tak wygląda przemoc seksualna w Korei Północnej*, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,166611,24126044,jestesmy-zabawkami-do-seksu-na-lasce-mezczyzn-tak-wyglada.html> (dostęp: 16.01.2024).
- Grejciun W., *Dziakożyciu w Korei Północnej: Prawdziwy obraz widać wieczorem. Tociemność [WYWIAD]*, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114871,13742625,dziak-o-zyciu-w-korei-polnocnej-prawdziwy-obraz-widac-wieczorem.html> (dostęp: 11.01.2024).
- Iskikawa M., *Za mroczną rzeką*, Kraków 2021.
- Kim S., *Pozdrowienia z Korei. Uczyłam dzieci północnokoreańskich elit*, Kraków 2017.
- Lee H., *Dziewczyna o siedmiu imionach*, Warszawa 2015.
- Manicki J., *„W każdy poniedziałek paliliśmy zwłoki”. Horror w Korei Północnej*, <https://www.o2.pl/informacje/w-kazdy-poniedzialek-palilismy-zwloki-horror-w-korei-polnocnej-6562478633228832a> (dostęp: 18.03.2024).
- Ministry of Unification, *2023 Report on North Korea Human Rights*, https://unikorea.go.kr/eng_unikorea/news/Publications/ronkhr/ (dostęp: 12.03.2014).
- Onet, *Uciek z Korei Północnej. Z dzieciństwa pamięta egzekucje i pracę*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/uciek-z-korei-polnocnej-z-dzieinstwa-pamietaj-egzekucje-i-prace/v9kbc> (dostęp: 07.01.2024).
- Onet, *Za słuchanie K-popu trafili do aresztu*, <https://podroze.onet.pl/ciekawe/korea-polnocna-zas-luchanie-k-popu-trafilo-do-aresztu/hehkl5s> (dostęp: 26.01.2024).
- PAP, *Publiczna egzekucja 9 osób oskarżonych w Korei Północnej o nielegalny handel wołowiną*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/publiczna-egzekucja-9-osob-oskarzonych-w-korei-polnocnej-o-nielegalny-handel-wolowina> (dostęp: 14.03.2024).
- Parfieniuk A., *Uciekiniarka ujawnia niewygodne fakty o Korei Płn. „Reżim chciałby mnie zabić. Wiem to”*, <https://wiadomosci.wp.pl/uciekiniarka-ujawnia-niewygodne-fakty-o-korei-pln-rezim-chcialby-mnie-zabic-wiem-to-6027688646931073a> (dostęp: 26.01.2024).
- PolskieRadio24, *Korea Północna: obozy koncentracyjne na zdjęciach z kosmosu*, <https://polskieradio24.pl/artykul/995454,Korea-Polnocna-obozy-koncentracyjne-na-zdjeciach-z-kosmosu> (dostęp: 24.03.2024).
- RMF24, *Jak wygląda codzienne życie w Korei Północnej? „Społeczeństwo przypomina roboty”*, <https://www.rmf24.pl/fakty/swiat/news-jak-wyglada-codziennie-zycie-w-korei-polnocnej-spoleczenstwo-nId,2428398#crpstate=1> (dostęp: 07.01.2024).
- Rzeczpospolita, *Ostatni taki reżim*, <https://www.rp.pl/swiat/art13790591-ostatni-taki-rezim> (dostęp: 27.03.2024).

- TVN24, „Byłem wdzięczny, że ucięto mi tylko jeden palec”. Wstrząsające relacje z obozów w Korei Północnej, <https://tvn24.pl/swiat/bylem-wdzieczny-ze-ucieto-mi-tylko-jeden-palec-wstrzasajace-relacje-z-obozow-w-korei-polnocnej-ra348463-ls3442575> (dostęp: 24.03.2024).
- TVN24, „Jak przetrwać zimę, jeśli rząd nie daje kapusty?” Wspomnienia nauczycielki z Korei Północnej, <https://tvn24.pl/swiat/relacja-nauczycielki-z-korei-polnocnej-wspomnienia-suki-kim-ra552440-3304267> (dostęp: 28.01.2024).
- TVN24, Korea Północna: piekło, z którego można uciec tylko za pieniądze, <https://tvn24.pl/swiat/korea-polnocna-pieklo-z-korego-mozna-uciec-tylko-za-pieniadze-ra361807-3445435> (dostęp: 08.01.2025).
- WP, Koszmarny obraz Korei Północnej z zeznań uciekinierów z obozów pracy, <https://wiadomosci.wp.pl/koszmarny-obraz-korei-polnocnej-z-zeznan-uciekinirow-z-obozow-pracy-6079002684269185a> (dostęp: 24.03.2024).

Literatura przedmiotu

- Dziennik.pl, Szokujące ustalenia. Nawet milion ofiar głodu w Korei Północnej, <https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/442096,milion-osob-zmarlo-z-glodu-w-korei-polnocnej-ustalenia-onz.html> (dostęp: 26.03.2024)
- Amnesty International, *Amnesty International Report 2022/23*, <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2023/03/WEBPOL1056702023ENGLISH.pDf> (dostęp: 27.11.2023).
- BBC News, *North Korea media guide*, <https://www.bbc.com/news/world-asia-pacific-15259016> (dostęp: 12.11.2023).
- BBC News, *North Korea's tightly controlled media*, <https://www.bbc.com/news/world-asia-pacific-16255126> (dostęp: 16.11.2023).
- BBS News, *North Korean propaganda changes its tune*, <https://www.bbc.com/news/world-asia-4455781> (dostęp: 17.11.2023).
- Bezpprawnik, *Za ten tekst grozi mi kara śmierci w Korei Północnej. Ale trudno – omawiamy kodeks karny KRLD*, <https://bezpprawnik.pl/kodeks-karny-korei-polnocnej/> (dostęp: 12.03.2024).
- Britannica, *North Korea*, <https://www.britannica.com/place/North-Korea/Local-government> (dostęp: 26.11.2023).
- Central Intelligence Agency, *Korea, North*, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/korea-north/> (dostęp: 23.01.2024).
- Cha J., Kim J., Lee H., McKee M., Robinson C., *Health and healthcare in North Korea: a retrospective study among defectors*, <https://conflictandhealth.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13031-020-00284y> (dostęp: 24.11.2023).
- Chee A., *My Family's Shrouded History Is Also a National One for Korea*, <https://www.nytimes.com/2020/08/27/magazine/korea-japanese-occupation-surrender-ww2.html> (dostęp: 27.10.2023).
- Chmura P., *Společne uwarunkowania wojny w Korei Północnej*, https://www.wojsko-polskie.pl/awl/ufd/a2/fda2a05b-b333-42a6-88d1-8a5fbe62bdcd/10_chmura.pdf (dostęp: 30.10.2023).
- Cumings B., *Korea, A Unique Colony: Last To Be Colonized And First To Revolt*, <https://apjif.org/2021/21/Cumings.html> (dostęp: 22.04.2024).
- Dwornik M., *Koreańska Centralna Telewizja. Historia TV z Korei Północnej*, <https://reporterzy.info/3-850,koreanska-centralna-telewizja-historia-tv-z-korei-polnocnej.html> (dostęp: 15.11.2023).
- Dziak W.J., *Kim Dzong Il, Azja-Pacyfik 2000*, nr 3.
- Dziak W.J., *Korea. Pokój czy wojna?*, Warszawa 2003.
- Dziennik Gazeta Prawna, *Korea Płn. przeprowadziła próbę atomową i raketową; to zagrożenie dla światowego bezpieczeństwa*, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/320119,korea-pln-przeprowadzila-probe-atomowa-i-raketowa-to-zagrozenie-dla-swiatowego-bezpieczenstwa.html> (dostęp: 03.11.2023).
- Dziennik.pl, *Szokujące ustalenia. Nawet milion ofiar głodu w Korei Północnej*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/442096,milion-osob-zmarlo-z-glodu-w-korei-polnocnej-ustalenia-onz.html> (dostęp: 26.03.2024).

- Eun-Jung K., Ju-Cheol S., Yong-Deog K., *A Study on North Korea's Education-Centering for Middle School*, "The New Educational Review", <https://czasopisma.marszalek.com.pl/images/pliki/tner/201401/tner3512.pdf> (dostęp: 26.11.2023).
- Gazeta.pl, *W Korei Północnej można stracić życie za wiele rzeczy, także za oglądanie zagranicznej telewizji*, <https://buzz.gazeta.pl/buzz/7,156947,28035776,kore-polnocna-i-jej-zakazy-egzekucja-za-ogladanie-zagranicznych.html> (dostęp: 12.03.2024).
- Golla M., *Dlaczego Korea się podzieliła*, <https://www.onet.pl/turystyka/dalekowswiatpl/dlaczego-korea-sie-podzielila-sprawdz-co-robia-tam-polscy-zolnierze/fwjzcfv,30bc1058> (dostęp: 27.10.2023).
- Hajduga A., *Kształtowanie się kultu jednostki w Korei Północnej*, Warszawa 2021, <https://kpbc.umk.pl/dlibra/publication/271710/edition/269254?language=de> (dostęp: 06.11.2023).
- Ham E.I., Park K.B., *North Korea's Surprisingly Robust Healthcare System*, https://www.globalasia.org/v16no3/cover/north-koreas-surprisingly-robust-healthcare-system_kee-b-parkedward-i-ham (dostęp: 24.11.2023).
- Human Rights Watch, *North Korea Events of 2021*, <https://www.hrw.org/world-report/2022/country-chapters/north-korea> (dostęp: 28.11.2023).
- Karnowski K., *Szokujące dane ONZ o sytuacji kobiet w Korei Północnej. „Dyskryminacja, gwałty i niedożywienie*, <https://www.o2.pl/informacje/szokujace-dane-onz-o-sytuacji-kobiet-w-korei-polnocnej-dyskryminacja-gwalty-i-niedozywienie-6189835742963329a> (dostęp: 16.01.2024).
- Karnowski K., *Tajne obozy w Korei Północnej. „Warunki gorsze niż w Auschwitz”*, <https://www.o2.pl/informacje/tajne-obozy-w-korei-polnocnej-warunki-gorsze-niz-w-auschwitz-6197973763102849a> (dostęp: 24.03.2024).
- KBS World Radio, *Medical System in N. Korea*, https://world.kbs.co.kr/special/northkorea/contents/news/closeup_view.htm?lang=e¤t_page=2&No=411906 (dostęp: 21.11.2023).
- Kim Il Sung, *Theses on socialist education*, <https://www.bannedthought.net/Korea DPRK/KimIISung/ThesesOnSocialistEducation-1977.pdf> (dostęp: 27.01.2024).
- Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna oficjalna strona w Polsce, <https://www.krld.pl/krld/ju-che> (dostęp: 04.11.2023).
- Łach S., *Ideologia dżucze w polityce zagranicznej dynastii Kimów*, „Alcumena” 2020, nr 2, <https://alcumena.fundacijapsc.pl/index.php/alcumena/article/view/56/8> (dostęp: 05.11.2023).
- Lange M., *Obozy koncentracyjne w Korei Północnej. „Więźniowie bez szans na przeżycie”*, <https://gazetabaltycka.pl/promowane/obozy-koncentracyjne-w-korei-polnocnej-co-o-nich-wiemy> (dostęp: 16.03.2024).
- Law and North Korea, *People's Public Health Law of the Democratic People's Republic of Korea*, <https://www.lawandnorthkorea.com/laws/peoples-public-health-law-2012> (dostęp: 23.11.2023).
- Lee S., *Family Structure and Household Economy in North Korea*, [b.m.], https://www.kdi.re.kr/eng/research/reportView?pub_no=14686 (dostęp: 28.11.2023).
- Macrotrends, *North Korea Rural Population 1960-2024*, https://www.macrotrends.net/countries/PRK/north-korea/rural-population#google_vignette (dostęp: 23.01.2024).
- Malovic D., Morillot J., *Uchodźcy z Korei Północnej. Relacje świadków*, Warszawa 2008.
- Mężyński A., *Totalitarny koszmar. RAPORT ONZ o Korei Północnej*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/451137,tak-wyglada-zycie-w-korei-polnocnej-specjalny-raport-onz.html> (dostęp: 07.01.2024).
- Myers B.R., *Najczystsza rasa. Propaganda Korei Północnej*, Warszawa 2011.
- Nawała P., Pliszka B., *Ideologiczna ewolucja Korei Północnej*, „Przegląd Geopolityczny” 2019, nr 27, <http://przegląd.org/wp-content/uploads/2019/02/XXVII-04-Pliszka-Nawa%C5%82a.pdf> (dostęp: 04.11.2023).
- Noh J.J., *The Current Status in Obstetrics in North Korea and Strategies for Establishing a Better Healthcare System*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8740901/#B1> (dostęp: 24.11.2023).
- o2, *Korea Północna. Dowiedziano się, co robią tam dzieci*, <https://www.o2.pl/informacje/korea-polnocna-dzieci-pracuja-w-kopalniach-i-gospodarstwach-6644925802125920a> (dostęp: 28.01.2024).

- o2, *Masowe burzenie domów. Mieszkańcy nie mają nic do powiedzenia*, <https://www.o2.pl/informacje/masowe-burzenie-domow-mieszkancy-nie-maja-nic-do-powiedzenia-6867900483275360a> (dostęp: 23.01.2024).
- Ogonowski Ł., *Dlaczego możliwe było wprowadzenie ustroju totalitarnego w Korei Północnej*, [b.m.] 2012.
- Onet, *Za co grozi kara śmierci w Korei Północnej? Powód może być blahy*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/za-co-grozi-kara-smierci-w-korei-polnocnej-powod-moze-byc-blahy/7d0b1gp> (dostęp: 12.03.2024).
- Osuch T., *Korea Płn. Słodka propaganda reżimu, czyli urodziny Kim Dzong Una*, <https://naszemias-to.pl/korea-pln-slodka-propaganda-rezimu-czyli-urodziny-kim-dzong-ar/c1-4497650> (dostęp: 08.11.2023).
- Pak J.H., *Kult Kim Ir Sena. Tak stworzono ideologiczne podstawy zbrodniczego reżimu*, <https://wielkahistoria.pl/kult-kim-ir-sena-tak-stworzono-ideologiczne-podstawy-zbrodniczego-rezimu/> (dostęp: 30.10.2023).
- PAP, *BBC: w Korei Północnej śmierć lub obóz pracy za zagraniczne filmy, ubiór, fryzury*, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C886249%2Cbbc-w-korei-polnocnej-smierc-lub-oboz-pracy-za-zagraniczne-filmy-ubior> (dostęp: 18.03.2024).
- Pietrewicz O., *Dekada Kim Dzong Una*, <https://pism.pl/publikacje/dekada-kim-dzong-una> (dostęp: 04.11.2023).
- Ploetzing A., *Tożsamość Koreańczyków z północy- uwagi wstępne*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2013, nr 4, <https://www.ejournals.eu/GSAW/2013/Zeszyt-4-2013/art/2569> (dostęp: 27.11.2023).
- Polsat News, *Dwuletnie dziecko skazane na dożywocie. Znalezione przy nim Biblię*, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2023-05-26/dwuletnie-dziecko-skazane-na-dozywocie-znaleziono-przy-nim-bible/> (dostęp: 18.03.2024).
- Polsat News, *Korea Północna. Ludzie umierają z głodu, ulicami blakają się sieroty*, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2021-11-05/korea-polnocna-ludzie-umieraja-z-glodu-ulicami-blakajasi-sieroty/> (dostęp: 04.11.2023).
- Polskie Radio24, *Rozwój broni jądrowej, głód i pogrążenie w izolacji. Dekada rządów Kim Dzong Una*, <https://polskieradio24.pl/artikul/2870214,rozwoj-broni-jadrowej-glod-i-pograzenie-w-izolacji-dekada-rzadow-kim-dzong-una> (dostęp: 25.03.2024).
- Robinson M., *Tak wygląda stolica Korei Płn. Wycieczki organizowane są pod ścisłym nadzorem reżimu*, <https://businessinsider.com.pl/lifestyle/podroze/pjongjang-zdjecia-stolicy-korei-polnocnej/wzytws> (dostęp: 11.01.2023).
- Rurarz J.P., *Historia Korei*, Warszawa 2005.
- Rzeczpospolita, *Eksperci ONZ: Kobiety w Korei Płn. - bite, gwałcone, niedożywione*, <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art10086691-ekspersi-onz-kobiety-w-korei-pln-bite-gwalcone-niedozywione> (dostęp: 16.01.2024).
- Samp M., *Wojna koreańska – przyczyny, przebieg, skutki konfliktu*, <https://kronikidziejow.pl/porady/wojna-koreanska-przyczyny-przebieg-skutki-konfliktu/> (dostęp: 30.10.2023).
- Seth M.J., *North Korea's 1990s Famine in Historical Perspective*, “Food, Culture, and Asia” 2011, nr 16(3), <https://www.asianstudies.org/wp-content/uploads/north-koreas-1990s-famine-in-historical-perspective.pdf> (dostęp: 03.11.2023).
- Socialist constitution of the Democratic People's Republic of Korea, *Pjongjang* 2014, <https://www.hrnk.org/uploads/pdfs/4047.pdf> (dostęp: 26.11.2023).
- Spezza G., *Education and Development in North Korea. The Push for a “Science-Based Economy” Under Kim Jong Un*, <https://www.isdp.eu/content/uploads/2021/02/Education-in-North-Korea-IB-11.02.21.pdf> (dostęp: 26.11.2023).
- Statistics Korea, *2022 Statistical Indicators of North Korea*, https://kostat.go.kr/board.es?mid=a20115000000&bid=11772&act=view&list_no=423589 (dostęp: 20.11.2023).
- Szyc S., *Falszywa legenda Kim Ir sena*, <https://historia.org.pl/2012/12/18/falszywa-legenda-kim-ir-sena/> (dostęp: 07.11.2023).
- Terticki F., *How the Kim cult of personality came to dominate North Korean life*, (dostęp: 07.11.2023).

- The Committee for Human Rights in North Korea, *The Criminal Law of the Democratic People's Republic of Korea* (2009), [https://www.hrnk.org/uploads/pdfs/The%20Criminal%20Law%20of%20the%20Democratic%20Republic%20of%20Korea_2009_%20\(1\).pdf](https://www.hrnk.org/uploads/pdfs/The%20Criminal%20Law%20of%20the%20Democratic%20Republic%20of%20Korea_2009_%20(1).pdf) (dostęp: 12.03.2024.).
- The Guardian, *Life in North Korea - the adult years*, <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/23/life-in-north-korea-the-adult-years> (dostęp: 27.11.2023).
- The Guardian, *Life in North Korea – the early years*, <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/21/life-in-north-korea-the-early-years> (dostęp: 27.01.2024).
- Toma M., *Jesteś w strefie, „Jeden zły ruch i czeka cię egzekucja. Utknęliśmy tutaj, czekając na śmierć”. Dramatyczne głosy z odciętej od świata Korei Północnej*, <https://wiadomosci.onet.pl/swiat/korea-polnocna-kleska-glodu-najgorsza-od-lat-90-czekamy-na-nasz-koniec/tsbe7v2> (dostęp: 25.03.2024).
- TVN24, „Krwawy węgiel” Korei Północnej. „Pokolenia rodzą się, żyją i umierają w strefach wydobycia”, <https://tvn24.pl/swiat/korea-polnocna-raport-cale-pokolenia-wieczniow-zmuszane-do-niewolniczej-pracy-w-kopalniach-wegla-st5029853> (dostęp: 24.03.2024).
- TVN24, *Do Korei Północnej wkradł się kapitalizm. Szara strefa kwitnie*, <https://tvn24.pl/biznes/ze-swiatek/korea-polnocna-kwitnie-kapitalistyczna-szara-strefa-ra606763-ls4467098> (dostęp: 27.03.2024).
- TVN24, *Prawo przeciwko „reakcyjnej myśli”. 15 lat obozu pracy, a nawet kara śmierci*, <https://tvn24.pl/swiat/korea-polnocna-kara-smierci-lub-oboz-pracy-za-zagraniczne-filmy-przepisy-dotyczace-fryzur-i-ubioru-doniesienia-bbc-st5114405> (dostęp: 14.03.2024).
- U.S. Department of State, *Democratic people's republic of Korea 2021 human rights report*, https://www.state.gov/wp-content/uploads/2022/03/313615_KOREA-DEM-REP-2021-HUMAN-RIGHTS-REPORT.pdf (dostęp: 27.11.2023).
- Uniwersytet Kim Ir Sena, <https://namu.wiki/w/%EA%B9%80%EC%9D%BC%EC%84%B1%EC%A-2%85%ED%95%A9%EB%8C%80%ED%95%99> (dostęp: 27.11.2023).
- Vannoy A., *Korea Under the Rising Sun*, <https://warfarehistorynetwork.com/article/korea-under-the-rising-sun/> (dostęp: 27.10.2023).
- World Population Review, *Pyongyang Population 2024*, <https://worldpopulationreview.com/world-cities/pyongyang-population> (dostęp: 11.01.2023).
- Wróblewski D., *Ideologie dżucze, jako element silnie oddziałujący na społeczeństwo w Korei Północnej*, w: *W kręgu wyobrażeń zbiorowych. Polityka. Władza. Społeczeństwo*, red. A. Dubicki, M. Reksć, A. Sepkowski, Łódź 2019.

Literatura pomocnicza

- Amnesty International, *Death sentences and executions 2022*, <https://www.amnesty.org/en/documents/act50/6548/2023/en/> (dostęp: 25.03.2024).
- Encyklopedia PWN, *Kult Jednostki*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kult-jednostki;3928882.html> (dostęp 06.11.2023).
- Encyklopedia PWN, *Pjongjang*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Pjongjang;3956478.html> (dostęp: 08.01.2024).
- Projekt przywództwo, *Konfucjanizm*, <https://www.projektprzywodztwo.com/komunikacja-miedzykulturowa/konfucjanizm> (dostęp: 25.01.2024).
- Roszkowski W., *Półwiecze: historia polityczna świata po 1945 roku*, Warszawa 1997.
- Thomson O., *Historia propagandy*, Warszawa 2001.

**DAILY LIFE IN NORTH KOREA:
AN ANALYSIS OF POLISH PRESS ARTICLES
AND PUBLICATIONS BASED ON THE ACCOUNTS
OF DEFECTORS FROM „PARADISE ON EARTH” (2013–2023)**

Part II

Summary

This article addresses the topic of daily life in North Korea. The aim of the publication is to analyze living conditions in the country, taking into account categories such as: social relations and inequalities, education, labor camps, propaganda, famine, and public disinformation. The first part of the publication presents the contemporary history of the DPRK, the cult of personality, propaganda, and basic information about the state of the country. The second part analyzes social issues, including social ties within the country, relationships between citizens, and differences resulting from life in the countryside and in the capital. Education in North Korea is also discussed. The third part of the article attempts to address the question of human rights violations in the country. It addresses issues such as public disinformation, the death penalty, labor camps, and pervasive famine.

Key words: North Korea, daily life, personality cult, propaganda, totalitarian regime, human rights

Nota o Autorce

Magdalena GORCZYCA – absolwentka studiów na kierunku dziennikarstwo i komunikacja społeczna w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Kontakt e-mail: magda.gorczyca@gmail.com

KS. PIOTR KACZMAREK

Akademia Katolicka w Warszawie

WYBRANE NIEKATOLICKIE TEORIE ZWIĄZANE Z PRZEŻYCIEM MISTYCZNYM

1. Wprowadzenie. 2. Mistyka a wybrane filozoficzne niekatolickie koncepcje religii. 3. Szkoła morfologii *sacrum* w religioznawstwie a mistyka. 4. Koncepcja *altered states of consciousness* a mistyka. 5. Podsumowanie

Słowa kluczowe: naturalistyczne koncepcje genezy religii, szkoła morfologii *sacrum*, teoria odmiennych stanów świadomości

1. WPROWADZENIE

Terminem „mistyka”, pochodzącym z języka greckiego (*μυστικός* – „tajemny”), nazywamy stan życia duchowego czy religijnego, który określa dążenie do poznania i ścisłego zjednoczenia się z Bogiem (Absolutem). Mistyka zakłada duchowy charakter rzeczywistości, a także transcendencję Bytu Absolutnego. Poprzez stany mistyczne dostępne w doświadczeniu mistycznym mistyk może osiągać etapy głębokiego zjednoczenia z Bogiem, tzw. *unio mystica* (zjednoczenie mistyczne). Doświadczenie to jest tłumaczone na różny sposób.

Teologia katolicka dość szeroko opisuje doświadczenie mistyczne¹. Powołuje się także na osobiste doświadczenie wielu osób, które twierdzą, że przeżywały bezpośrednie doświadczenie bliskości Boga, a wiele naukowych badań potwierdza prawdziwość tych nadprzyrodzonych zjawisk. Czy istnieją jednak jakieś inne drogi wyjaśnienia doświadczenia mistycznego? Pytając inaczej – czy można uzasadnić przeżycie mistyczne poza katolicyzmem? W artykule zestawiono wybrane filozoficzne niekatolickie koncepcje religii, omówiono szkołę morfologii *sacrum* Mircea Eliade oraz przywołano koncepcję *odmiennych stanów świadomości*, zaproponowaną przez Arnolda M. Ludwiga.

¹ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. S.T. Landy, Niepokalanów 2024; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1 i 2, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003.

2. MISTYKA A WYBRANE FILOZOFICZNE NIEKATOLICKIE KONCEPCJE RELIGII

Podając za L. Kaczmarkiem, do niekatolickich koncepcji filozoficznych zalicza się nurty intelektualistyczne, woluntarystyczne i sentymentalistyczne, które przeakcentowały ludzki umysł, wolę lub uczucia². Brak zrównoważenia tych trzech władz człowieka wynikał z określonej idei Boga, jaką przyjmował dany filozof. Oświeceniowy antropocentryzm przesunął akcent na człowieka, dlatego to byt ludzki stał się punktem odniesienia nowożytnej filozofii. Wcześniej, w średniowieczu, zagadnienia dotyczące religii rozważano w odniesieniu do Boga, którego uznawano za Pierwszą Przyczynę wszystkiego.

Według I. Kanta (1724–1804), przedstawiciela stanowiska intelektualistycznego, ludzkie poznanie jest subiektywne, dlatego człowiek nie jest w stanie rozumowo uzasadnić istnienia Boga. Kant twierdzi, iż „w poznaniu dany jest świat nie taki, jakim jest on w rzeczywistości, lecz świat, któremu podmiot mimowolnie narzucił już pewną organizację”³. Człowiek uznaje istnienie Boga, ale ta afirmacja wynika z moralności, której imperatyw i uzasadnienie byt ludzki odkrywa w samym sobie⁴. Kant sprowadza religię do moralności, dlatego jego model relacji człowieka do Boga jest zredukowany do wymiaru etycznego⁵. Na pierwszy plan w tej koncepcji wysuwa się powinność, obowiązek, imperatyw moralny. Rozum jest wystarczającym przewodnikiem człowieka, jednak obecna w ludziach zmysłowość sprawia, że potrzebują oni wymiaru religijnego. Jak pisze L. Kaczmarek: „Rozum sam sobie wystarczałby, lecz zmysłowość, w najszerszym tego słowa znaczeniu, domaga się objawień, cudów, Boga [...]”⁶. Aby więc sprostać tym potrzebom, rozum przyobleka postulatory moralne wypływające z jego autonomii w „nakazy Boże”, które nadają im wymiar boskości. D. Jacyk pisze: „Filozoficzna refleksja nad religią intronizuje u Kanta wiarę w boskość rozumu. To rozum, a nie dusza, nosi na sobie znamiona religijne, objawiające się w postaci prawa moralnego”⁷. W systemie Kanta celem nie jest Bóg, ale człowiek. Trudno taką perspektywę pogodzić z katolickim rozumieniem doświadczenia mistycznego.

Przedstawiciele idealizmu niemieckiego, tacy jak J.G. Fichte (1762–1814) czy G.W.F. Hegel (1770–1831), swoją filozofię wyprowadzają z koncepcji nakreślonych

² Por. L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, 1–3.

³ B. Andrzejewski, M. Moryń, A. Przyłębski, *Mały leksykon filozofów*, Poznań 1994, 60–61.

⁴ Kant pisze: „Obowiązek ten [urzeczywistnienia Boga – przyp. PK] opiera się na prawie, które oczywiście jest zupełnie niezależne od swych założeń [i] samo przez się [jest] apodyktycznie pewne, mianowicie na prawie moralnym, i wobec tego nie potrzebuje żadnego dalszego poparcia przez teoretyczne mniemanie o wewnętrznej właściwości rzeczy, o utajonym celu porządku świata albo o stojącym na czele świata władcy, by nas w sposób najzupełniejszy zobowiązać do czynów bezwarunkowo zgodnych z prawem [moralnym]” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, 228).

⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005 (rozdział: *Kant (5) Moralność i religia*, 270–304).

⁶ L. Kaczmarek, dz.cyt., 5.

⁷ D. Jacyk, *Filozoficzne ujęcie religii – Immanuel Kant i Rudolf Otto*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004, 344.

przez Kanta⁸, jednak mniej miejsca poświęcają idei Boga. Dla Fichtego Bóg ukazuje się w tym, co człowiek czyni, kocha, czym żyje, w prawie moralnym, a samo poczucie zależności od innej istoty Fichte uważa za coś „nieznośnego”. Jak sam notuje: „Jest we mnie popęd do absolutu, w pełni niezależnej samodzielności. Nic nie ma dla mnie bardziej nieznośnego, jak być tylko przy czymś innym, dla czego innego i przez coś innego”⁹. Jak komentuje W. Tatarkiewicz: „W wolnych czynach widział przejaw ducha Bożego; pełnia Boskiej natury nie wyczerpała się w stworzeniu przyrody, lecz objawia się dalej w dziejach, i cokolwiek jest twórcze i genialne w ludziach, jest objawieniem absolutu”¹⁰. Dla niemieckiego filozofa Bogiem jest wszechobecne życie i porządek społeczny, a właściwie sam człowiek, w którym można odkryć to, w jaki sposób Bóg się ujawnia. Dlatego jego filozofię można zaklasyfikować do nurtu panteistyczno-idealistycznego. W jego koncepcjach dochodzi w zasadzie do negacji Boga, stąd też przeżycie mistyczne można rozumieć jako wewnętrzne doświadczenie człowieka, w którym ujawnia on swoją samoświadomość (jaźń), która tworzy rzeczywistość.

G.W.F. Hegel kwestię religii również ujmuje w nurcie panteistyczno-idealistycznym. W jego filozofii dokonuje się apoteoza ludzkiego rozumu. W zasadzie Bogiem jest sam człowiek, w którym Duch absolutny nabiera świadomości¹¹. Ludzkie myślenie nie odtwarza rzeczywistości, ale ją stwarza. Mówiąc za Z. Kuderowiczem: „Hegłowska koncepcja myślenia pojęciowego opiera się na założeniu o tożsamości myśli i bytu”¹². Dla Hegla objawienie nie jest czymś transcendentnym wobec bytu ludzkiego, ale stanowi część dziejów ludzkości, w której Bóg dopiero się konstytuuje według triady: teza, antyteza, synteza. Podobnie, jak u Fichtego, także w filozofii Hegla nie ma miejsca na przeżycie mistyczne, chyba że rozumiemy je jako przejaw wewnętrznego samopoznania się człowieka.

O ile Hegel pierwszeństwo daje władzy rozumu, o tyle A. Schopenhauer (1788–1860) docenia ludzką wolę. Jak komentuje F. Copleston: „Kant utrzymywał, że rzecz sama w sobie, korelat zjawiska, jest niepodważalna. Schopenhauer natomiast mówi, czym ona jest. Jest wolą”¹³. Jego woluntaryzm religiologiczny jest skrajnie pesymistyczny. Uznaje on, że filozofia daje pewne ukojenie, ale prosty lud potrzebuje religii, w której może lokować tęsknoty i pragnienia swojej woli. Religia dla Schopenhauera nie ma realnej wartości. Jego dezyderaty prowadzą do irracjonalnej woluntarystycznej metafizyki. W wykładzie tego filozofa pojawiają się pewne terminy, które odnosimy do doświadczenia mistycznego, ale mają one zupełnie inne znaczenie. Zachęta do ascezy ma związek z fascynacją Schopenhauera religiami indyjskimi, a kontemplacja odnosi się nie do Boga, ale sztuki, ma więc wymiar estetyczny i ma przynosić ulgę w cierpieniu. Podając za A. Sikorą: „Bezinteresowna

⁸ Por. T. Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landma, Warszawa 1958, XXIX–XLVIII.

⁹ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956, 113.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2005, 234.

¹¹ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha*, t. 2, tłum. A. Landma, Warszawa 1965, zwłaszcza 355–399.

¹² D. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, 107.

¹³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006, 237.

kontemplacja [sztuki – P.K.] powstrzymuje ślepy pęd woli, ogranicza działanie namiętności, dominację chcen i pożądań – tego zatem, co jest źródłem cierpienia”¹⁴.

Kolejną skrajnością w XIX-wiecznych filozoficznych koncepcjach religii było przeakcentowanie roli uczuć. Teorie te sprowadzały przeżycie religijne do doświadczenia irracjonalnego, opartego jedynie na emocjach. W tym sensie religia jest iluzją, wyzuta z racjonalności, w której Bóg osobowy nie istnieje. W nurcie takich koncepcji pozostawali tacy filozofowie jak: E. v. Hartmann (1842–1906), F. Schlegelmacher (1768–1834), L. Feuerbach (1804–1872), D. Strauss (1808–1874), a także moderniści: W. James (1842–1910) i H. Bergson (1859–1941) i inni¹⁵. Na takiej filozofii nie da się oprzeć katolickiego uzasadnienia przeżycia mistycznego. Wprawdzie uczucia i emocje są ważne w takim doświadczeniu, ale nie stanowią jego istoty. Nie można też przewartościowywać przeżycia mistycznego, jakoby było ważniejsze niż wiara i doktryna Kościoła. Człowiek wtedy straciłby punkt odniesienia, bazując jedynie na nastroju i wewnętrznym objawieniu. Według modernistów nie ma niczego stałego w religii, ponieważ ona ciągle ewoluje i przeobraża się. Dlatego nie dziwi, że poglądy modernistów zostały przez Kościół potępione¹⁶.

Pozytywiści nie widzieli w religii dużej wartości. Była ona dla nich zwykłym zabobonem, pozostałością po okresie, w którym ludzkość starała się uchwycić i wyjaśnić zjawiska przyrodnicze, których jeszcze nie zdołała poznać. Nauki pozytywistyczne, które oparte są na empiryzmie, mogą wszystko wyjaśnić i tylko one mają naukowe znaczenie. Dlatego również w takich teoriach nie ma miejsca dla mistycznego przeżycia. Będzie ono uważane za przejaw zabobonu, subiektywistycznego przeżycia, które można utożsamiać z uczuciem i nastrojem. Do przedstawicieli pozytywistycznej koncepcji religii zalicza się między innymi A. Comte’a (1798–1857).

Według E. Gilsona, największy wpływ na współczesną filozofię, jeśli chodzi o problem Boga mieli Kant i Comte. Choć ich stanowiska różnią się diametralnie, to jednak łączy ich wspólny postulat: „w obu doktrynach pojęcie poznania jest zredukowane do pojęcia poznania naukowego [...]. Skoro Bóg nie jest przedmiotem empirycznego poznania, nie mamy o Nim żadnego pojęcia. Stąd Bóg nie jest przedmiotem poznania, a to, co nazywamy teologią naturalną, to tylko «puste gadanie»”¹⁷.

Wśród niekatolickich określeń religii możemy wymienić jeszcze przynajmniej dwie koncepcje. Jest to materialistyczna idea religii (E. Haeckel, 1834–1907) oraz antropoteizm F. Nietzschego¹⁸. Obie te teorie odnoszą się wrogo do religii, promują ateizm i głoszą

¹⁴ A. Sikora, *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Warszawa 1999, 312.

¹⁵ Por. L. Kaczmarek, dz.cyt., 32–49.

¹⁶ Można wskazać choćby dwa dokumenty papieskie: Pius X, Encyklika *Pascendi*, Rzym 8.09.1907; Pius XII, Encyklika *Humani generis*, Rzym 12.08.1950.

¹⁷ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, 96.

¹⁸ Nietzsche w swoich pismach konstruuje pojęcie Nadczłowieka (*Übermensch*), który ma nastać po „śmierci Boga”. Jak komentuje tę koncepcję J. Sochoń: „«Nadczłowiek» to ktoś, kto pozbywa się wszystkich dotychczasowych alienacji i rozbija «tablice wartości». Odrzuca cnoty, żyje «poza dobrem i złem», aby stać się bogiem i zająć miejsce zaginionego i uśmierconego Boga” (J. Sochoń, „Wróć, ty mój nieznany boże!”). *Fryderyka Nietzschego religijne tęsknoty*, w: tenże, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa 2003, 316). Por. także: R. Czekalski, *Nietzsche philosophus radicalis. Zasadność krytyki chrześcijaństwa w pismach Fryderyka Nietzschego*, Warszawa 2019, 98–100.

deifikację człowieka i apoteozę przyrody. Bardziej złagodzone stanowiska niekatolickie będą pojawiać się u niektórych egzystencjalistów teistycznych, którzy będą mówić o „Bogu ukrytym”. Ponadto możemy wyróżnić tzw. symboliczne poznanie Boga w badaniach niektórych protestantów (P. Tilich, 1886–1965; P. Ricoeur, 1913–2005) oraz *Teologię procesu*, opracowaną przez A.N. Whiteheada (1861–1947)¹⁹.

3. SZKOŁA MORFOLOGII *SACRUM* W RELIGIOZNAWSTWIE A MISTYKA

Inne spojrzenie na mistykę proponuje szkoła morfologii *sacrum*. Zalicza się do niej przede wszystkim rumuńskiego religioznawcę, historyka religii i filozofa kultury, M. Eliade (1907–1986). Jego ujęcie problematyki związanej z religią jest zbliżone do poglądów myślicieli, takich jak R. Otto (1869–1937), N. Söderblom (1866–1931) i G. van der Leeuw (1890–1950). Stosowali oni metodę fenomenologiczną, która bada, w jaki sposób zjawiska religijne mieszczą się w empirycznym doświadczeniu. Jak ocenia K. Bukowski: „Metoda fenomenologiczna głęboko wnika w religijne zjawiska i jest najbardziej neutralna z punktu widzenia filozoficznego czy teologicznego”²⁰. M. Eliade poddaje analizie porównawczej archetypy różnych religii, szukając w ich przejawach, takich jak: mity, hierofanie, rytuały i symbole, pewnych wspólnych elementów. Według rumuńskiego myśliciela, kluczem do zrozumienia religii jest pojęcie *sacrum*. Uważa on, że dany archetyp został pierwotnie objawiony w danej religii, a jego aktualizacja dokonuje się w określonym rytuale. M. Eliade na drugi plan odkłada kontekst historyczny i kulturowy danej religii, koncentrując się na fenomenologicznym ujęciu konkretnych przejawów religijnych²¹. Następnie, opierając się na dialektyce *sacrum* i *profanum*, stosuje metodę historyczno-porównawczą. Można powiedzieć, że jego koncepcja jest próbą holistycznego ujęcia fenomenu religii. To właśnie M. Eliade ukuł słynne określenie *homo religiosus*, które zakłada, że człowiek z natury jest religijny. Idąc za S. Kowalczykiem, tak można zreferować rdzeń poglądów M. Eliade: „[...] człowiek zawsze był istotą religijną. Religia, mimo przekształceń zachodzących w poszczególnych epokach, posiada elementy trwałe i uniwersalne. Należy do nich w pierwszym rzędzie przekonanie o istnieniu *Sacrum*, jego »inności« i możliwości nawiązania kontaktu z bóstwem poprzez hierofanie. Eliade uznaje fakt objawienia, którego ślady powielone są w każdej niemal religii”²².

Opierając się na badaniach M. Eliade, należy stwierdzić, że do opisu zjawiska religijnego niezbędne są terminy *sacrum* i *profanum*, które istnieją w religijności od czasu ludów pierwotnych. Jak stwierdza rumuński religioznawca: „Wszystkie dotychczasowe definicje zjawiska religijnego mają jeden wspólny rys: każda z nich

¹⁹ Więcej na ten temat: S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, 349–374; 412–447.

²⁰ K. Bukowski, *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999, 16.

²¹ Píše Z. Pawłowicz: „Fenomenologowie wykazali, że człowiek, z natury swojej religijny, zajmuje postawę otwartą. Przeżycie religijne rozgrywa się we wnętrzu człowieka, ale jest ono niejako skierowane na zewnątrz” (Z. Pawłowicz, *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986, 29).

²² S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, 272.

przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne – *profanum* (powszedniości, świeckości) i życiu świeckiemu”²³.

M. Eliade zauważa, że pierwotne otwarcie na *sacrum* jest związane z pionową pozycją ciała człowieka, dzięki czemu może on nie tylko „rozglądać się wokół siebie”, ale również „patrzeć w niebo”, które go zawsze przekracza. To egzystencjalne *orientatio hominis* sprawia, że przed człowiekiem odkrywa się świat transcendentny²⁴. Dzięki takiej perspektywie człowiek pierwotny dostrzegał łączność między wymiarem wertykalnym (teistycznym) a horyzontalnym (kosmicznym) postrzegania i przeżywania świata. Jak pisze T. Dajczer: „Istnieją dwa zasadnicze doznania religijne człowieka, stanowiące podstawę, na której wyrastają poszczególne systemy i formy religijne uwarunkowane okolicznościami czasu i przestrzeni. Pierwsze wyraża się w wymiarze wertykalnym religii albo teistycznym, w którym dominuje relacja osobowa między Bogiem i człowiekiem, świadomość siebie i świata w relacji do Osoby ujmowanej w świecie lub poza nim w sensie obecności. Drugim jest wymiar kosmiczny albo horyzontalny, wyrażający ideę uczestnictwa człowieka w strukturach świata przenikniętych obecnością *sacrum*”²⁵. Człowiek pierwotny wierzył, że cała otaczająca go rzeczywistość oraz wszystkie zjawiska w niej zachodzące są przeniknięte *sacrum*, obecnością bóstw i sił nadprzyrodzonych. Jak dodaje T. Dajczer: „u ludów plemiennych *sacrum* odróżnia się, ale nigdy nie oddziela się od *profanum*”²⁶. Stąd pierwotnie pojęcie *profanum* nie było pejoratywne, ale wiązało się z przestrzenią wyjętą ze sfery kultycznej, ale wciąż znajdującą się w stałym odniesieniu do niej²⁷.

Według prezentowanej koncepcji, człowiek od zarania swoich dziejów wykraczał poza naturę, szukając źródeł potęgi i tajemniczości w rzeczywistości transcendentnej. Pisze G. v. Leeuw: „[...] ograniczenie źródeł religii do zjawisk natury nie da się utrzymać. Po pierwsze bowiem – czynnik naturalny nie jest w religii czynnikiem jedynym ani nawet zasadniczym; po drugie zaś – tym, co człowiek czci, nie jest ani natura, ani jej obiekty, lecz moc, która się w nich objawia”²⁸. Jak przyjmują zwolennicy szkoły morfologii *sacrum*, człowiek ma specjalny zmysł, który pomaga mu wyczuć i dostrzec ową transcendentną rzeczywistość. Z.J. Zdybicka za R. Otto nazwała ten zmysł – *sensus numinis* (zmysłem numinotycznym), dzięki któremu człowiek może doświadczyć *sacrum* i wejść w kontakt z *Numinosum*²⁹. W trakcie obcowania z *Numinosum* pojawia się odczucie bojaźni i czci. Jest to różne odczucie od tego, które zwykle pojawia się w człowieku, gdy ten staje wobec bezpośredniego zagrożenia. W takim przypadku rodzi się reakcja związana z ucieczką lub podejmowana jest próba obrony. Spotykając zaś *Numinosum*, człowiek czuje się zaproszony do wejścia

²³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, 7.

²⁴ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, 4–5.

²⁵ T. Dajczer, *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijskich*, *Studia Theologica Varsoviensia*, 15 (1977) 2, 137.

²⁶ Tamże, 138.

²⁷ Por. A. Kłoczek, *Właściwości pola znaczeniowego sacrum w ujęciu etymologicznym*, *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 7 (2005), 165.

²⁸ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, 45.

²⁹ Por. Z. J. Zdybicka, *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne 1*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, dz.cyt., 57–58.

w relację, do wyjścia z ukrycia, odczuwa on bojaźń, która jest jednocześnie zachwytem nad potęgą i wielkością tajemnicy, z którą się zetknął (*homo admirans*). Obecność *Numinosum* prowadzi do postawy wyrażającej cześć i szacunek (*pietas*), jak również skłania do podjęcia samooczyszczenia, wewnętrznej przemiany. Motyw *katharsis* jest uniwersalnym przesłaniem większości religii, które starają się odpowiedzieć na pytanie, jak zmierzyć się ze śmiercią, jak wobec niej się zachować i jak z niej ostatecznie wyzwolić³⁰. Można przywołać również zdanie J. Ratzingera: „We wszystkich czasach wszystkie ludy w swoich świętach usiłowały w ostatecznym rozrachunku wyważyć bramę śmierci”³¹. Następnym etapem relacji, jaka zachodzi między bytem ludzkim a *Numinosum*, jest akt religijny, który wyraża się poprzez modlitwę, ofiarę i rytuały (obrzędy), a który jest skierowany do Boga (jeśli w danej religii występuje Bóg osobowy). Za Z.J. Zdybicką możemy skonstatować: „Dopiero czyn religijny ma wieńczącą kwalifikację religijną, czyli dopełnia funkcję religijną (uświęca)”³².

Człowiek zatem doświadcza dialektyki *sacrum* i *profanum*. Ten schemat dotyczy nie tylko doświadczenia świata nadprzyrodzonego, ale był również przenoszony na ziemskie życie. *Sacrum* przenikało również zwykłe zajęcia, codzienny trud troski o zaspokojenie podstawowych ludzkich potrzeb. Przełomowym wydarzeniem, które przyczyniło się do odkrycia uniwersalnych archetypów była rewolucja agrarna³³. Odkrycie rolnictwa w neolicie, około 9000 lat przed Chrystusem, jeszcze bardziej podporządkowało ludzkie życie cyklom przyrody. Jak komentuje M. Eliade: „Rolnicze kultury rozwijają to, co można by nazwać *religią kosmiczną*, życie religijne jest skoncentrowane wokół centralnej tajemnicy: *okresowej odnowy świata*”³⁴. Taka orientacja stała się źródłem wielu twierdzeń o charakterze religijnym. W cyklu pór roku zaczęto dostrzegać archetyp naturalnego biegu ludzkiego życia, które rodzi się, rozwija, starzeje, a w końcu umiera. Powtarzalność tego procesu obserwowanego w przyrodzie budziła nadzieję, że i człowiek przełamie terminalny charakter śmierci, że i on znów wróci do życia. Metoda morfologii *sacrum* pozwoliła M. Eliade dostrzec ten uniwersalny wzorzec w najdawniejszych religiach, zwłaszcza hinduskich. Jak potwierdza K. Kościelniak: „Nauka o cyklicznym powstawaniu i zagładzie świata jest jedną z podstawowych cech religii hinduskich”³⁵. Według rumuńskiego religioznawcy, wejściu w cykl „wiecznych powrotów” miał służyć mit. To dzięki mitom, człowiek mógł wkroczyć w beczasowy świat i doświadczyć kontaktu z bóstwem, które miało służyć oczyszczeniu bytu ludzkiego. Wspomniana rewolucja agrarna miała również wpływ na swoiste rozumienie czasu, który bez końca miał poruszać się po okręgu. Tę wizję przełamała dopiero tradycja judeochrześcijańska, która podkreśliła działanie Boga w historii, w czasie *χρόνος*³⁶.

³⁰ Por. P. Kaczmarek, „Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej, Ateneum Kapłańskie, 630 (2014) 162/2, 352–362.

³¹ J. Ratzinger, *Eucharystia – centrum Kościoła*, w: JROO, t. 11, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, 300.

³² Por. Z. J. Zdybicka, dz.cyt., 58.

³³ Więcej na ten temat: M. Błąd, P. Kaczmarek, *Początki kultury agrarnej w kontekście „orientatio hominis”*, Warszawskie Studia Teologiczne, 29 (2016) 2, 104–123.

³⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, dz.cyt., 30.

³⁵ K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, 73.

³⁶ Por. Z. Danielewicz, *Nie taki prosty. Meandry linearnej koncepcji czasu w chrześcijaństwie*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie, 22 (2015), 229–242; P. Kaczmarek, *Wieczne powroty a chrześcijańska*

Zanurzenie człowieka w micie nie jest jedynie doświadczeniem ludów pierwotnych i starożytnych tradycji. Jak wykazała w swoich badaniach W. Zagórska, także współcześnie mamy do czynienia z zachowaniami quasimitycznymi, które realizują się w tzw. „micie żywym”. Przejawy mitu żywego dostrzegamy między innymi w literaturze *fantasy*, grach RPG (*role-playing game*), muzyce techno (powrót do szamaństwa) czy ruchach rycerskich. W. Zagórska dowodzi, że w człowieku tkwi w naturalny sposób potrzeba doświadczenia *mithos*, opartego na symbolu, obrazie, nadprzyrodzoności i zaangażowaniu emocjonalnym. Badania te wpisują się ponieważ w intuicję przekazaną przez M. Eliade³⁷.

Badania porównawcze religii doprowadzają do wyróżnienia jeszcze innego archetypu. Chodzi o motyw „kobiety – żyznej ziemi, matki”. Doświadczenie cykli przyrody, związało człowieka z ziemią. Wcześniej zapewniał sobie żywność poprzez myślistwo i zbieractwo. Odkąd opanował ziemię i poznał kierujące nią prawa przyrody, mógł osiąść w jednym miejscu i zapewnić sobie dużo stabilniejsze warunki życia. Tryb osiadły przyczynił się do zwiększenia populacji ludności, która w większym stopniu miała zapewnioną żywność i bezpieczeństwo. Powstawały miasta, a w nich świątynie, również udomowiono zwierzęta. Ludzie z szacunkiem traktowali żywność ziemi, która była znakiem błogosławieństwa. Żyzność ziemi zaczęto szybko kojarzyć z kobietą płodnością. Jak stwierdza G. van der Leeuw: „Kobieta i rola należą do siebie, tworzą całość w sensie religijnym. Kobieta jest rolą, rola – płodną kobietą”³⁸. Właśnie dostrzeżenie takiego skojarzenia doprowadziło do powstania archetypu Matki Ziemi, która troszczy się o swoje dzieci, karmi je, chroni i przyodziewa. Dostrzegając doniosłą rolę kobiety-matki, zaczęto bardziej doceniać macierzyński wymiar życia kobiety. To z tych założeń narodził się motyw kobiety – „piastunki ogniska domowego” i powierniczki tajemnicy życia. Motywy te stanowią fundament podstawowych archetypów dostrzegających w kobiecie szczególnie ważną rolę i zadanie.

Mimo wielkiego uznania, którym cieszy się M. Eliade, jego metoda spotkała się także z krytyką. Zarzuca się rumuńskiemu religioznawcy, że w swoich badaniach dokonywał wielu uogólnień, a swoich twierdzeń nie dowodził stosownymi badaniami empirycznymi. Do jego krytyków zaliczają się między innymi: G. Kirk, A. Kehoe, D. Allen i R. Inden.

4. KONCEPCJA *ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS* A MISTYKA

Wśród naturalistycznych teorii powstania religii znajdują się między innymi koncepcje psychologiczne. Oparte są one na założeniu, że spektrum doświadczeń religijnych wywodzi się z psychicznych przeżyć człowieka. To ludzka psychika jest źródłem

tajemnica czasu, Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne, 16 (2014), 169–182; P. Kaczmarek, *Geometria czasu a chrześcijańska filozofia dziejów*, w: *Deus magna facit (Bóg czyni wielkie rzeczy). Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi i Profesorowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie*, red. K. Kietliński, Warszawa 2022, 315–329.

³⁷ Por. W. Zagórska, *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, *Psychologia Rozwojowa*, 13 (2008) 1, 69–83.

³⁸ G. van der Leeuw, dz.cyt., 86.

szeroko pojętej religii, związanych z nią wyobrażeń, zachowań i wewnętrznych motywacji. Jeśli chodzi o przeżycie mistyczne, które przynależy do doświadczenia religijnego, jest ono także tłumaczone jako wynik subiektywnych doznań człowieka, wytwarzanych w jego psychice. Są one zazwyczaj wywoływane przez bodziec zewnętrzny. W tej perspektywie, doświadczenie religijne związane jest z uwarunkowaniami społecznymi, chorobami somatycznymi i psychicznymi, a także może być wywoływane przez stymulację metodami psychologicznymi i fizycznymi.

Dość ważną teorię starającą się wyjaśnić przeżycie mistyczne w kategoriach psychologicznych zaproponował Arnolda M. Ludwig, który w 1966 r. zdefiniował zjawisko *odmiennych stanów świadomości* (*altered states of consciousness* – ASC)³⁹. Współcześnie psychiatrzy, opisując stany mistyczne, odwołują się do tej teorii⁴⁰. Według A.M. Ludwiga *altered states of consciousness*, to: „każdy stan psychiczny, który jest wywołany różnymi fizjologicznymi, psychologicznymi lub farmakologicznymi działaniami lub czynnikami, który może być subiektywnie rozpoznany przez samą jednostkę (lub przez obiektywnego obserwatora jednostki) i który reprezentuje wystarczające odchylenie subiektywnego doświadczenia lub funkcjonowania psychicznego od pewnych norm przyjętych w stanie czuwania”⁴¹. Autor w swoim programowym artykule omawia, w jaki sposób powstają wspomniane *odmienne stany świadomości*, podejmuje próbę prezentacji ich ogólnej charakterystyki oraz wskazuje pozytywne funkcje, jakie mogą one pełnić w ludzkiej psychice. Stany te bowiem nie są uznawane przez niego za patologiczne, ale po prostu za niezwykle (odmienne). Ich fenomeny są bardzo różnorodne.

Według A.M. Ludwiga, ASC może być wywołane przez nadmierną zewnętrzną stymulację (tzw. *exteroceptive stimulation*). Silna ingerencja w procesy związane z doświadczeniem poznawczym, percepcyjnym i emocjonalnym człowieka może powodować zmiany w jego świadomości. Według tego psychiatry, *altered states of consciousness* wywoływane są przez: zmniejszenie lub zwiększenie stymulacji eksteroceptywnej i/lub aktywność motoryczną, zwiększoną bądź zmniejszoną czujność lub zaangażowanie psychiczne, czy wreszcie przez obecność czynników somatopsychologicznych. Omawiając wybrane przejawy ASC, psychiatra odnosi się często do doświadczenia mistycznego. Właśnie pod tym kątem, zostaną poniżej wymienione przejawy *altered states of consciousness*.

Wśród przejawów *odmiennych stanów świadomości* autor wymienia: różnego rodzaju zmiany w myśleniu (np. subiektywne zaburzenia koncentracji, uwagi, pamięci i osądu; przy czym niezgodności poznawcze nie rodzą konfliktu psychicznego);

³⁹ Por. A. Ludwig, *Altered States of Consciousness*, Archives General Psychiatry, 15 (1966), 225–234. A. Ludwig jest psychiatrą. W latach 1970–1979 pełnił funkcję przewodniczącego i profesora psychiatrii na University of Kentucky, College of Medicine. Jest laureatem kilku nagród. Swoje badania koncentruje na problemie alkoholizmu i skutków zażywania środków LSD. Jak sam siebie określa: „Jestem psychiatrą, który po prostu woli uważać się za studenta ludzkiej natury” (tłum. PK) (A. Ludwig, *King of the Mountain. The Nature of Political Leadership*, Kentucky 2002, XIII).

⁴⁰ Por. B. Grom, *Psychologia religii*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009, rozdział: *Religijność w różnorodności odmiennych stanów świadomości*, 235–273).

⁴¹ A. Ludwig, *Altered States...*, art.cyt., 225 (tłum. PK). Dalsze założenia teorii A. Ludwiga są przedstawione na podstawie wspomnianego artykułu z 1966 r.

zaburzenie poczucia czasu; utrata kontroli nad sobą i rzeczywistością; zmiany w ekspresji emocjonalnej (od stanów ekstatycznych po głęboki lęk); zmiany dotyczące kształtu i pozycji ciała; zniekształcenia percepcyjne; zmianę znaczenia bądź istotności subiektywnych doświadczeń; poczucie czegoś niewysłowionego; poczucie odmłodzenia (zwłaszcza w sferze duchowo-psychicznej) oraz nadsugestywność (zwiększona podatność osób do bezkrytycznego akceptowania określonych stwierdzeń i komend). Powyższe przejawy *altered states of consciousness* ukazują całe spektrum zachowań i reakcji. W opisie tych zjawisk A.M. Ludwig wymienia stany mistycznego doświadczenia i mistycznej kontemplacji oraz przeżycia związanego z nawróceniem.

A.M. Ludwig pisze: „Stawiam tezę, że sama obecność i rozpowszechnienie tych stanów u człowieka świadczy o ich znaczeniu w jego codziennym funkcjonowaniu”. I dodaje: „Co więcej, powszechne występowanie i stosowanie stanów mistycznych i opętania lub doświadczeń estetycznych oraz twórczych wskazuje, że ASC zaspokajają wiele potrzeb zarówno człowieka, jak i społeczeństwa”⁴². Twórca teorii o *odmiennych stanach świadomości* uważa zatem, że te stany mogą pomagać w regulacji wewnętrznych potrzeb człowieka. Wspomina także o przeżyciach mistycznych i doznaniach religijnych: że nade wszystko wywoływanie tych stanów może prowadzić do uzdrawiania. A.M. Ludwig pisze: „[...] wiara w uzdrowienia w Lourdes i innych sanktuariach religijnych, uzdrowienie poprzez modlitwę i medytację, uzdrowienie przez «uzdrawiający dotyk», nakładanie rąk, zetknięcie się z relikwiami, uzdrowienie duchowe, uzdrowienie z opętania, egzorcyzmy, [...] są oczywistymi przykładami roli ASC w leczeniu”⁴³. Według psychiatry wywoływanie *altered states of consciousness* prowadzi człowieka do osiągnięcia nowych doświadczeń i zdobycia nowej wiedzy w sferze religijnej. Ponadto służy potwierdzeniu wartości moralnych, rozwiązywaniu konfliktów emocjonalnych oraz pomaga lepiej radzić sobie w życiu. Trzeci wymiar pozytywnych skutków wywoływania ASC, to budowanie swojej wartości w danej społeczności. Jeśli człowiek twierdzi, że doświadcza stanów nadprzyrodzonych, ludzie szybko mogą go uznać za szczególnego posłańca Boga, kogoś wyróżnionego, kto spełnia szczególną rolę w danej grupie.

Głównym zadaniem, jakie sobie postawił A.M. Ludwig, jest charakterystyka i zastosowanie *odmiennych stanów świadomości*. Nie postrzega ich on jako patologicznych, ale jako stany różne od zwykłego stanu czuwania. Szuka on wspólnego mianownika, który tłumaczyłby to doświadczenie. Wśród różnych przejawów ASC A.M. Ludwig wymienia także stany mistyczne. Badania tego psychiatry wpisują się w nurt naturalistyczny. A.M. Ludwig wymienia przeżycie mistyczne w jednym szeregu z takimi doświadczeniami, jak np.: opętanie, hipnoza, stany odurzenia narkotycznego i skrajne doznania seksualne. Psychiatra nie bierze pod uwagę treści teologicznej i duchowej mistycznego przesłania i uważa je za jedno z wielu doznań grupy ASC, które można wywołać samemu lub za pomocą środków farmakologicznych. Dla niego przeżycie mistyczne jest tylko doświadczeniem psychicznym i jako takie je opisuje oraz bada. Z punktu widzenia teologii duchowości jest to istotna

⁴² Tamże, 230–231.

⁴³ Tamże, 231.

redukcja. Takie psychologiczne podejście nie tłumaczy również fenomenu zjawisk towarzyszącym doświadczeniu mistycznemu. Jak stwierdza M. Rusecki: „Przeżycia religijne, chociaż są bardzo mocno związane z psychiką ludzką, nie są źródłem religii, lecz następstwem nawiązania łączności człowieka z Bogiem, będącej odpowiedzią na Jego wezwanie”⁴⁴.

Teorię o *odmiennych stanach świadomości* rozpropagował Ch.T. Tart, amerykański psycholog i parapsycholog, twórca dziedziny psychologii transpersonalnej, a także badań w zakresie parapsychologii. Ch.T. Tart w badaniach nad ASC widzi szansę przełamania konfliktu, który według niego istnieje od kilku stuleci między nauką a religią. Jak uważa, istnieje wyraźna polaryzacja między technologicznym scjentyzmem a irracjonalnym przesądem religijnym. Dlatego, jak zakłada, badanie *altered states of consciousness* może stać się szansą wspólnego szukania prawdy o człowieku⁴⁵. Jak ufa Ch.T. Tart: „ASC będą stawiać się coraz ważniejsze we współczesnym życiu. Opierając się na odpowiednich badaniach, możemy bardzo szybko wzbogacić naszą wiedzę na ich temat”⁴⁶.

5. PODSUMOWANIE

Przedstawiona powyżej niewielka panorama głównych niekatolickich stanowisk dotyczących określenia, czym jest religia, pokazuje, że opis przeżycia mistycznego powinno się rozpatrywać w ścisłym związku z doktryną danej wiary. W innym przypadku jego rozumienie może być wypaczone, zbyt mocno podporządkowane idei konkretnej filozofii.

Niekatolicka filozofia zabiera głos na temat mistyki, ale często redukuje ją do jednego z wymiarów ludzkiego życia wewnętrznego, kładąc nacisk albo na ludzki intelekt, albo na wolę lub na uczucia. Z reguły odrywa to doświadczenie od samego Boga, głosząc ateizm lub agnostycyzm. Doświadczenie religijne widzi jako subiektywne przeżycie ludzkie, które może być zrozumiane jedynie z perspektywy antropocentryzmu.

Dokonania szkoły morfologii religii także można odnieść do mistyki. M. Eliade i zwolennicy metody fenomenologicznej podkreślają wspólny mianownik doświadczenia religijnego, który opiera się na dialektyce *sacrum* i *profanum*. Jak stwierdza rumuński myśliciel: „nie ma stanowiska i poglądu religijnego, którego by człowiek nie miał już od czasów pierwotnych. [...] dialektyka hierofanii pozwala na spontaniczne i całkowite *odnalezienie* wszystkich wartości religijnych, i to na każdym szczeblu historii, na którym by się nie znalazło społeczeństwo lub jednostka, która dokonuje tego odkrycia”⁴⁷. Idąc za tą myślą, należałoby przyjąć, że także przeżycie

⁴⁴ M. Rusecki, *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiologiczne 1*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, 77.

⁴⁵ Por. Ch.T. Tart, *Science, States of Consciousness, and Spiritual Experiences: the Need for State-specific Sciences*, w: *Transpersonal Psychologies: Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1977, 13.

⁴⁶ Ch.T. Tart, *Introduction*, w: *Altered States of Consciousness*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1972, 6.

⁴⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, dz.cyt., 445.446.

mistyczne, choć może różnić się w treści, jest doświadczeniem, które można odnaleźć w każdej tradycji religijnej. Można więc powiedzieć nieco paradoksalnie, że doświadczenie nadprzyrodzone jest czymś przyrodzonym, wpisanym od zarania dziejów w ludzką naturę. Nie jest więc przeżycie mistyczne wynikiem ewolucji człowieka, nie stanowi również objawu jakiejś dysfunkcji psychicznej, czy też nie wywołują go warunki społeczne, w jakich człowiek żyje. Doświadczenie to jest zapisane w ludzkiej naturze i stanowi naturalną reakcję występującą w wyniku zeknięcia się z rzeczywistością *Numinosum*⁴⁸.

Jeśli chodzi o teorię *odmiennych stanów świadomości*, to możemy stwierdzić, że nowy nurt w psychologii związany z ASC, nie został jeszcze dobrze opracowany, brakuje ścisłej terminologii, dlatego wciąż trwa dyskusja nad zdefiniowaniem samego pojęcia „świadomości”. Ponadto próba unifikacji tak bardzo zróżnicowanych zjawisk do jednego modelu ASC, natrafia na zarzut redukcjonizmu i zbyt pochopnego formułowania nieuzasadnionych uogólnień. Badanie stanów mistycznych przez współczesną psychologię często podważa ich nadprzyrodzony charakter. Jak pisze B. Grom: „Podejmując dyskusję z teologią, należy stwierdzić, że przeżycia mistyczne nierzadko są w sposób naiwnie realistyczny utożsamiane z »bezpośrednim doświadczeniem Boga«. [...] Natomiast zaproponowana wyżej teoria [ASC] zakłada, że także mistyczne przeżycia zjednoczenia są zazwyczaj kształtowane przez światopogląd mistyków. Choć wprowadzić nie można wykluczyć ponadnaturalnego wpływu i objawienia, to jednak przeżycia zjednoczenia pozwalają się wyjaśnić prościej, oszczędniej co do założeń”⁴⁹.

Na pewno możliwość zastosowania coraz doskonalszych narzędzi monitorowania pracy ośrodkowego układu nerwowego i rozwój neuronauk będzie prowadzić do nowych prób konceptualizacji *altered states of consciousness*, a przez to zagadnienie przeżycia mistycznego będzie powracać na wokandę naukowego dyskursu prowadzonego także w nurcie psychologii i psychiatrii. Niektórzy widzą to jako szansę dla chrześcijańskiego mistycyzmu, ponieważ doświadczenie mistyczne należy odróżnić od zaburzeń psychicznych, które są przejawem dysfunkcji ludzkiej psychiki, a nie działaniem nadprzyrodzonym Boga. Dobrze opisana mistyka chrześcijańska może również pomóc psychologii, która często redukuje przeżycie mistyczne do stanu pustki umysłowej, po prostu do nieświadomości⁵⁰.

⁴⁸ Szerzej na ten temat: P. Kaczmarek, *Człowiek wobec sacrum, czyli próby poszukiwania drogi do Transcendencji*, Warszawskie Studia Teologiczne, 30 (2017) 1, 148–162.

⁴⁹ B. Grom, dz.cyt., 272–273.

⁵⁰ Do badań interdyscyplinarnych teologii i psychologii zachęca W. McNamara, karmelita urodzony w USA. Píše on: „Rozwijanie psychologii chrześcijańskiego mistycyzmu jest niezwykle ważnym zadaniem. Projekt ten jednak znajduje się w fazie rozwoju, dlatego wciąż jest w nim wiele nieścisłości. Dużo wniosków formułowanych przez badaczy jest ze sobą sprzecznych, a większość uwag pomocniczych jest w najlepszym razie niepewna i tymczasowa. Zrozumiałym jest, że ponieważ psychologia jest nauką odizolowaną i autonomiczną, nie można od niej oczekiwać, że zgłębi całą wielowymiarową tajemnicę człowieka” (tłum. PK) (W. McNamara, *Psychology and the Christian Mystical Tradition*, w: *Transpersonal Psychology Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1977, 398).

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski B., Moryń M., Przyłębski A., *Mały leksykon filozofów*, Poznań 1994.
- Błąd M., Kaczmarek P., *Początki kultury agrarnej w kontekście „orientatio hominis”*, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 29 (2016) 2, 104–123.
- Bukowski K., *Religie świata wobec chrześcijaństwa*, Kraków 1999.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2005.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 7, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2006.
- Czekalski R., *Nietzsche philosophus radicalis. Zasadność krytyki chrześcijaństwa w pismach Fryderyka Nietzschego*, Warszawa 2019.
- Dajczer T., *Doświadczenie religijne świata w religiach pozachrześcijańskich*, *Studia Theologica Varsoviensia*, 15 (1977) 2, 137–167.
- Danielewicz Z., *Nie taki prosty. Meandry linearnej koncepcji czasu w chrześcijaństwie*, *Studia Koszański-Koło-brzeskie*, 22 (2015), 229–242.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1956.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. S.T. Landy, Niepokalanów 2024.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.
- Grom B., *Psychologia religii*, tłum. H. Machoń, Kraków 2009.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia Ducha*, t. 2, tłum. A. Landma, Warszawa 1965.
- Jacyk D., *Filozoficzne ujęcie religii – Immanuel Kant i Rudolf Otto*, w: *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004, 343–352.
- Kaczmarek L., *Istota i pochodzenie religii*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- Kaczmarek P., *Człowiek wobec sacrum, czyli próby poszukiwania drogi do Transcendencji*, *Warszawskie Studia Teologiczne*, 30 (2017) 1, s. 148–162.
- Kaczmarek P., *Geometria czasu a chrześcijańska filozofia dziejów*, w: *Deus magna facit (Bóg czyni wielkie rzeczy). Księga pamiątkowa poświęcona Ks. Biskupowi i Profesorowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie*, red. K. Kietliński, Warszawa 2022, 315–329.
- Kaczmarek P., *„Ucieczka ze świata” w perspektywie teologiczno-filozoficznej*, *Ateneum Kapłańskie*, 630 (2014) 162/2, 352–362.
- Kaczmarek P., *Wieczne powroty a chrześcijańska tajemnica czasu*, *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 16 (2014), 169–182.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kłoczek A., *Właściwości pola znaczeniowego sacrum w ujęciu etymologicznym*, *Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne*, 7 (2005), 163–176.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986.
- Kowalczyk S., *Wiek o Bogu*, Wrocław 1986.
- Kroński T., *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landma, Warszawa 1958, XI–LXXVII.
- Kuderowicz D., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Ludwig A., *Altered States of Consciousness*, *Archives General Psychiatry*, 15 (1966), 225–234.
- Ludwig A., *King of the Mountain. The Nature of Political Leadership*, Kentucky 2002.
- McNamara W., *Psychology and the Christian Mystical Tradition*, w: *Transpersonal Psychologies: Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. Ch.T. Tart, New York 1977, 395–436.
- Pawłowicz Z., *Człowiek a religia*, Gdańsk 1986.
- Pius X, *Encyklika Pascendi*, Rzym 8.09.1907.
- Pius XII, *Encyklika Humani generis*, Rzym 12.08.1950.
- Ratzinger J., *Eucharystia – centrum Kościoła*, w: *JROO*, t. 11, tłum. W. Szymona, Lublin 2012, 287–337.
- Rusecki M., *Geneza religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religiolologiczne 1*, red. H. Zi-moń, Lublin 2000, 71–88.

- Sikora A., *Od Heraklita do Husserla. Spotkania z filozofią*, Warszawa 1999.
- Sochoń J., „Wróć, ty mój nieznany boże!”. Fryderyka Nietzschego religijne tęsknoty, w: tenże, *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej*, Warszawa 2003, 301–320.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1 i 2, tłum. P. Mańkowski, Warszawa 2003.
- Tart Ch. T., *Introduction*, w: *Altered States of Consciousness*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1972, 1–6.
- Tart Ch. T., *Science, States of Consciousness, and Spiritual Experiences: the Need for State-specific Sciences*, w: *Transpersonal Psychologies: Perspectives on the Mind from Seven Great Spiritual Traditions*, ed. by Ch.T. Tart, New York 1977, 8–58.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2005.
- Zagórska W., *Homo ludens – homo mythicus. Nowe podejście do aktywności ludycznej w dorosłości*, Psychologia Rozwojowa, 13 (2008) 1, 69–83.
- Zdybicka Z.J., *Czym jest i dlaczego istnieje religia?*, w: *Religia w świecie współczesnym. Studia religioznawcze 1*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, 53–69.

VARIOUS NON-CATHOLIC THEORIES RELATED TO MYSTICAL EXPERIENCE

Summary

Non-Catholic philosophy speaks about mysticism, but often reduces it to one of the dimensions of human inner life, emphasizing either the human intellect or the will or feelings. As a rule, this experience detaches from God Himself, preaching atheism or agnosticism. He sees religious experience as a subjective human experience that can only be understood from the perspective of anthropocentrism. The achievements of the school of morphology of religion can also be related to mysticism. M. Eliade and the proponents of the phenomenological method emphasize the common denominator of religious experience, which is based on the dialectic of the sacred and the profane. Therefore, it can be said somewhat paradoxically that supernatural experience is something natural, inscribed in human nature since the dawn of time. Therefore, it is not a mystical experience the result of human evolution, nor is it a symptom of any mental dysfunction or caused by the social conditions in which man lives. This experience is inscribed in human nature and is a natural reaction that occurs as a result of contact with the reality of the *Numinosum*. As far as the theory of *altered states of consciousness* is concerned, we can say that the new trend in psychology related to ASC has not yet been well developed, there is a lack of precise terminology, which is why there is still a discussion on the definition of the concept of “consciousness” itself. Moreover, an attempt to unify such diverse phenomena into a single ASC model is accused of reductionism and too hasty formulation of unjustified generalizations.

Key words: Naturalistic Concepts of the Genesis of Religion, The School of Morphology of the Sacred, The Theory of Altered States of Consciousness

Nota o Autorze

Ksiądz **Piotr KACZMAREK** – kapłan diecezji łowickiej. Absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu i wicerektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, dr filozofii (UKSW). Obecnie rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu. Absolwent studiów doktoranckich UKSW na kierunku Mariologii w Instytucie Kolbianum w Niepokalanowie, gdzie uzyskał licencjat kanoniczny. Adiunkt Akademii Katolickiej w Warszawie. Redaktor rocznika naukowego „Studia Loviciensia. Łowickie Studia Teologiczne”. Obszar zainteresowań: filozofia, mariologia, religioznawstwo, teologia duchowości, bibliografistyka.

ORCID: 0000-0001-6183-6539

ADAM KUREK
prawnik, politolog

EDMUND HUSSERL – REINTERPRETACJA, LOGIKA I FENOMENOLOGICZNA STRUKTURA FORMUŁ TEOLOGICZNYCH

1. Formalno-logiczna struktura formuł teologicznych (modlenia się). 2. Proto-fenomenologiczne ujęcie intensjonalności w logice (Franz Brentano i Heinrich Rickert). 3. Edmund Husserl i podmiotowość w logice. 4. Równoprawność aktów w logice-fenomenologii Husserla a struktura formuł teologicznych. 5. Zakończenie

Słowa kluczowe: Logika, fenomenologia, metoda, religia, filozofia

1. FORMALNO-LOGICZNA STRUKTURA FORMUŁ TEOLOGICZNYCH (MODLENIA SIĘ)

Modlitwa (formuła teologiczna) składa się ze zdań. Zdania wypowiada podmiot. Podmiot, wypowiadając zdania, powinien stosować się do reguł logiki. Nie da się usunąć pewnych istotnych aspektów logicznych w strukturze modlitwy – podobnie jak nie jest możliwe usunięcie jakichkolwiek form religijności z istoty ludzkiej¹.

Relacja logiki i modlitwy jest zasadniczo typowa jak w wypadku jakichkolwiek innych wypowiedzi. Strukturę metajęzykową można przedstawić w kilku typowych konfiguracjach logicznych².

¹ Powyższa analogia dotyczy dwóch odmiennych rzeczy. Pierwszą jest nieusuwalność logiki ze sfery językowej (syntaktyczno-semantycznej). Drugą jest nieusuwalność religijności ze sfery psychologiczno-antropologicznej. Obie te sfery bezsprzecznie są różne, ale łączy jest fakt, że występują w nich kategorie nieusuwalne – w języku logika, w antropologii – religijność. Nieusuwalność może i nie jest elementem konstytutywnie łączącym oba zjawiska, ale ewidentnie warto zwrócić na nią uwagę. Podobnie nie da się usunąć pytań o „sens życia”, „istnienie Boga”, „cechy Boga, jeżeli istnieje” lub o „to, co jest po śmierci”. Takie rozważania miały miejsce zarówno w III w p.n.e., jak i w trakcie I wojny światowej zarówno przez osoby zajmujące się etyką, jak i logiką, np. porównanie filozofii Epikura i czesnego Wittgensteina w kontekście śmierci oraz Boga, por. A. Kurek, „*Koniec*” w *wybranych sformulowaniach Epikura i Wittgensteina*, „Krakowskie Studia Małopolskie” 2025, nr 1, 133 i 141–142.

² Wyjaśnienie symboli:

∀ – kwantyfikator ogólny;

x – podmiot, y – Bóg, P – modli się do, Q – formułuje wypowiedź do

$$(a) \exists x \exists y: P(x, y) \rightarrow \Box Q(x, y)$$

(a) Przy założeniu, że jest co najmniej jeden podmiot i co najmniej jeden Bóg: jeżeli podmiot modli się do Boga, to konieczne jest, że podmiot formułuje wypowiedź do Boga.

Punkt (a) przedstawia strukturę podstawową, która dla osób wierzących jest zasadnicza. Zastosowanie funktora konieczności „ $\Box$ ” wynika z faktu, że trudno jest się modlić bez słów.

$$(b) \exists x \exists y: Q(x, y) \rightarrow [\Diamond P(x, y) \wedge \sim \Box P(x, y)]$$

(b) Jeżeli podmiot formułuje wypowiedź do Boga, to jest możliwe, że podmiot modli się do Boga i nie jest konieczne, że podmiot modli się do Boga. Istnieją nie-modlitewne wypowiedzi do Boga, np. formułowanie roszczeń, gniewu, smutku itd.³.

$\exists$ – kwantyfikator szczegółowy;

$\sim$ – negacja;

$\equiv^{df}$ – na mocy definicji;

$\equiv$ – równoważność;

$\rightarrow$ – implikacja;

$\perp$ – alternatywa rozłączna;

$\wedge$ – iloczyn logiczny;

$\Diamond$ – funktor możliwości;

$\Box$ – funktor konieczności;

$\subseteq$ – inkluzja;

$\in$ – przynależność do zbioru.

³ Modlitwa, jako forma komunikatu jest jedną z wielu możliwych struktur leksykalnych, które Późny Ludwig Wittgenstein nazywał „grami językowymi”. W obrębie modlitw są również inne podgry. Inną modlitwą jest śpiew, a inną czysto-logiczny komunikat, np. „dziękuję Ci za...” lub „dziś stało się to... i to...”. Podobieństw jest dużo i właściwie nie ma żadnej cechy wyróżnionej i dominującej w nich w zwykłych rozmowach. W wypadku mnogości modlitw jedyną cechą wspólną jest ich Adresat. Ale Adresat nie jest częścią wypowiedzi. Późny Wittgenstein w swoich *Dociekaniach filozoficznych* pisał: „Przypatrzyć się np. kiedyś temu, co nazywamy «grami». Chodzi mi tu o gry typu szachów, gry w karty, w piłkę, gry sportowe itd. Co jest im wszystkim wspólne? – Nie mów: «Muszą mieć coś wspólnego, bo inaczej nie nazywałyby się ‘grami’» – tylko patrz, czy mają coś wspólnego. – Gdy im się bowiem przypatrzysz, to nie dojrzyś wprawdzie niczego, co byłoby wszystkim wspólne, dostrzeżesz natomiast podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg. A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz! – Spójrz np. na gry typu szachów z ich rozmaitymi pokrewieństwami. Przejdź następnie do gier w kart: znajdziesz tu wiele odpowiedników tamtej klasy, ale też wiele rysów wspólnych znika, a pojawiają się inne. Gdy przechodzimy teraz do gier w piłkę, to niektóre cechy wspólne się zachowują, a wiele z nich się zatracza. – Czy każda z tych gier jest ‘rozrywką’? Porównaj szachy z młynkiem. A może wszędzie istnieje wygrana i przegrana albo współzawodnictwo graczy? Przypomnij sobie pasjanse. W grach w piłkę istnieje wygrana i przegrana; gdy jednak dziecko rzuca piłkę o ścianę i znowu ją chwytą, to rysu tego już nie ma. Zobacz, jaką rolę grają sprawność i szczęście. I jak różna jest sprawność w szachach i sprawność w tenisie. Pomyśl dalej o grach typu korowodów tanecznych: jest tu element rozrywki, ale ileż to innych rysów charakterystycznych zniknęło! W ten oto sposób moglibyśmy przejść jeszcze przez wiele innych grup gier, obserwując pojawianie się i znikanie podobieństw. A wynik tych rozważań brzmi: Widzimy skomplikowaną siatkę zachodzących

Biorąc pod uwagę pkt (a) i (b) należy stwierdzić, że

W – zbiór wypowiedzi do Boga, M – zbiór modlitw do Boga, x – element zbioru

$$(c) M \subseteq W \equiv^{df} \forall x: \{[(x \in M) \rightarrow (x \in W)] \wedge \sim \square[(x \in W) \equiv (x \in M)]\}$$

(c) Zbiór modlitw zawiera się (inkluzja) w zbiorze wypowiedzi, co definiowane jest przez to, że każdy element zbioru, jeżeli jest elementem zbioru modlitw, to jest elementem zbioru wypowiedzi i nie jest konieczne, że element jest zbiorem wypowiedzi wtedy i tylko wtedy, gdy jest elementem zbioru modlitw.

Z powyższego wynika, że

$$(d) \exists x \exists y: \sim \Diamond [P(x, y) \perp Q(x, y)]$$

(d) Nie jest możliwe, że podmiot modli się do Boga albo formułuje wypowiedź do Boga.

Punkt (d) wynika z faktu, że – na mocy pkt (c) – każda modlitwa jest wypowiedzią, a więc nie jest możliwe, że albo się modli, albo wypowiada. Wypowiedź jest zawsze.

Problematyczna pozostaje formuła „ $\exists x \exists y: Q(y, x)$ ”, tj. formułowanie przez Boga wypowiedzi do podmiotu.

Wydaje się, że

$$(e) \exists x \exists y: [\Diamond Q(y, x) \wedge \sim \Diamond P(y, x)]$$

(e) Jest możliwe, że Bóg formułuje wypowiedź do podmiotu i nie jest możliwe, że Bóg modli się do podmiotu.

Występuje w punkcie (e) błąd przesunięcia kategoryalnego⁴, a właściwie to „wstrząs” w logice. Nie wydaje się możliwe, że w wypadku zbioru wypowiedzi Boga zawiera się zbiór modlitw do „kogoś wyżej”, czyli czegoś, co *ex definitione* na mocy Boga nie może istnieć itd., chyba że taka będzie Jego wola *ad inf.* Z samego pojęcia Boga wynika, iż nie może istnieć istota o podobnej jak Bóg charakterystyce. Gdyby istniała wyższa istota od Boga, to podmiot uważany za Boga, by Nim nie był.

na siebie i krzyżujących się podobieństw; podobieństw w skali dużej i małej”. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, 50–51, § 66.

⁴ Błąd przesunięcia kategoryalnego polega na tym, że stosuje się nieadekwatną kategorię ontologiczną do wypowiedzi o danym zjawisku. Najczęściej pojawia się w definicjach, por. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 2020, 53–54 oraz Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2012, 44. Z filozoficznego punktu widzenia błąd przesunięcia kategoryalnego związany z podobnym stosowaniem słów, np. „Bóg”, „kamień”, „czas” i „słowo”, co prowadziło do nieporozumień. W klasycznym błędzie przesunięcia kategoryalnego, różne elementy podpadające pod różne kategorie ontologiczne są zaliczane do tej samej kategorii ontologicznej. W reinterpretacji koncepcji Późnego Wittgensteina słowa używane jako nazwy desygnatów o różnej kategorii ontologicznej są stosowane w podobny sposób. Późny Wittgenstein zauważył, że z podobnej racji struktury syntaktycznej (np. rzeczowniki i czasowniki) często używa się podobnie różnych słów, pomijając kwestie ich semantyki. Inaczej odbiera się zdanie „jest Bóg” od sformułowania „jest kamień” lub „jest czas”. Jeżeli zaczyna się stosować pewne „prawo” co do tych słów i są one na mocy tego prawa stosowane podobnie, to wówczas pojawiają się paradoksalne wnioski, por. L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przekł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa 1998, 57.

Logika jest obiektywną ludzką barierą epistemologiczną⁵, tzn. człowiek nie może sobie wyobrazić tego-co-sprzeczne z logiką, podobnie nie da się wyobrazić dodatkowego koloru lub przestrzeni n -wymiarowej (zakładając, że $n > 3$). Pewne kwestie są poznawalne tylko dzięki równaniom matematyczno-fizycznym, ale niemożliwe do wyobrażenia sobie⁶.

Pomijając rozważania z pkt (e), można wprost stwierdzić, że „modlenie się do” jest typowym predykatem, który – podobnie jak inne predykaty – można stosować w budowaniu zdań sensownych wyłącznie wówczas, gdy dobierze się prawidłową zmienną, tj. człowieka, a nie coś innego.

Można więc stwierdzić, że w metajęzyku formuła wypowiedzi modlitwy jest równoprawna innym zdaniom. Fakt, że nie ma ona charakteru opisowego, jest nieistotny. Większość zdań ludzkich nie zajmuje się stwierdzaniem faktów⁷.

Powyższe rozważania z logiki formalnej miały aspekt klaryfikująco-uzasadniający. Klaryfikacja polegała na wskazaniu, że modlitwa jest podporządkowana logice, co uzasadnia poddanie jej „badaniu logicznemu”. Inaczej mówiąc, formuły teologiczne są równoprawne z innymi formułami zdaniowymi, nawet jeżeli niczego nie stwierdzają, to w metajęzyku można je opisywać.

2. PROTO-FENOMENOLOGICZNE UJĘCIE INTENSJONALNOŚCI W LOGICE (FRANZ BRENTANO I HEINRICH RICKERT)

Prawnik Ronald Dworkin na początku XXI w. w książce *Religia bez Boga* opisał zjawisko zwane **doświadczeniem numinotycznym**, które polega na „irracjonalnym” (trudnym do wyjaśnienia) podziwie do Wszechświata i odnalezienia boskości lub czegoś mistycznego w Stworzeniu⁸. Termin doświadczenie numinotyczne jest jednak starszy i wywodzi się z koncepcji zawartej w *Świętości* Rudolfa Otto, który

⁵ „Mawiano, że Bóg może stworzyć wszystko, ale nie sprzeczne z prawami logiki. – Nie potrafilibyśmy bowiem powiedzieć, jak taki «nielogiczny» świat ma wyglądać”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, 11, teza 3.031.

⁶ „Świat, jaki znamy, jest trójwymiarowy – obiektom materialnym przypisujemy: szerokość, wysokość i głębokość. Po uwzględnieniu czasu dostajemy czterowymiarową czasoprzestrzeń, w której żyjemy. W ciągu ostatnich kilkunastu lat fizycy argumentowali, że w rzeczywistości świat ma więcej wymiarów – 10, 11, a może nawet 26. Ostatnio pojawiła się jednak przeciwna koncepcja. Zakłada ona, że na fundamentalnym poziomie wymiarów jest mniej niż cztery, być może nie ma ich wcale. [...] Aby uchwycić na czym polegają trudności w zrozumieniu geometrii czterowymiarowej, matematycy zwykli się odwoływać do żyjących na płaszczyźnie dwuwymiarowych płaszczaków, dla których trójwymiarowa przestrzeń jest równie abstrakcyjna jak dla nas czwarty wymiar”. S. Mrówczyński, *Poszukiwania geometrii Wszechświata – NADMIAR WYMIARÓW*, Polityka 2001, nr 48, <https://fizyka.ujk.edu.pl/pl/files/mrowczynski/nadmiar.html> (dostęp: 9.12.2024).

⁷ Przykładem jest etyka, która bardzo często jest przedmiotem ludzkich wypowiedzi. Etyka – jak wskazuje stanowisko w metaetyce (dziedzina zajmująca się uzasadnieniami w etyce) zwane emotywizmem – nie stwierdza żadnego faktu o świecie. Zdania etyczne są dla ludzi bardzo ważne, ale według emotywizmu nie mają wartości logicznej. Najprościej ujmując, emotywizm „głosi, że zdania etyczne w ogóle nie stwierdzają żadnych faktów, pełniąc w komunikacji wyłącznie funkcję magnetyczną i ekspresywną”. R. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przekł. B. Stanosz, Warszawa 1996, 361.

⁸ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Warszawa 2014, 28–29 i 49–74.

stworzył neologizm *numinosium* ponad sto lat przed Dworkinem. Podstawą neologizmu było łacińskie słowo *numen*, które tłumaczone jest „istota boska”, „potęga boska” lub „wola boska”⁹.

Zarówno u filozofa-teologa Otto, jak i filozofa-prawnika Dworkina, termin ten ujmował formalno-psychiczny stan zachwyty, który porównywano do dużych obiektów naturalnych, np. wielkości góry (jednowymiarowa wysokość), rozległości pustyni (dwuwymiarowe pole – długość i szerokość) czy przestrzeni nieba (trójwymiarowa szerokość i głębokość)¹⁰.

Przy rozpatrywaniu zdań modlitwy, które są powiązane z doświadczeniem numinotycznym, konieczne wydaje się być uwzględnienie podmiotu w rozważaniach dotyczących logiki oraz filozofii. **Przyjęcie redukcji doświadczenia numinotycznego jedynie do projekcji umysłu, który jest materialny, obecnie nie wnosi nic do dyskusji.** Powyższe wynika z faktu, że – jak zauważył biolog ewolucyjny Edward Osborne Wilson – do dziś nie udało się znaleźć materialnej podstawy świadomości¹¹.

Z racji położenia silnego nacisku na podmiot (bo tylko on może mieć doświadczenie numinotyczne) wybrana została fenomenologia i dyscypliny ją poprzedzające¹². W zwykłej logice z zakresu filozofii analitycznej pomija się dość często kwestie intensjonalne, tj. podmiotowe. W wypadku wiary i przeświadczeń podmiotów istotna jest logika intensjonalna, która – jak zauważył Rudolf Carnap – jednak jest sprowadzana do logiki ekstensjonalnej¹³. Przy czym, nie można nie zauważyć, że nie jest to stanowisko absolutne. Przeciwstawne stanowisko wyrażał m.in. późny Wittgenstein, który kładł nacisk na społeczne używanie języka i niemożliwość „oderwania go” od ludzkości¹⁴. W niniejszych rozważaniach jednak

⁹ H. Machoń, *Rudolfa Otto „Das Heilige” a problematyka (brakującej) definicji religii*, *Kwartalnik Filozoficzny* 2013, nr 1, 84.

¹⁰ Cz. Nosal, *Doświadczenie numinosum, Poznanie B, różne drogi religijności*, *Roczniki Psychologiczne* 2006, nr. 1, 22.

¹¹ E. Wilson, *Znaczenie ludzkiego istnienia*, przekł. B. Baran, Warszawa 2016, 53.

¹² Oczywiście istnieją również inne typy filozofii. Jedną z najadekwatniejszych byłaby filozofia późnego Ludwiga Wittgensteina. Nie została ona uwzględniona – mimo częstego jej przywoływania – w całości, ponieważ ma ona silnie społeczny charakter. Niniejsze rozważania jednak bardziej obejmują problemy egzystencjalno-jednostkowe, a nie społeczno-pragmatyczne, co nie znaczy, że nawet w takich wypadkach (np. badanie stylów używania języka) filozofia Późnego Wittgensteina jest nieprzydatna.

¹³ W ujęciu Rudolfa Carnapa logika miała głównie charakter ekstensjonalny, tj. zajmowała się klasami i relacjami w zdaniach. Hipotetyczna logika intensjonalna obejmuje sfery bardziej podmiotowe, np. „x wierzy, że jest (ma miejsce) y”. Carnap jednak wskazuje, że da się przeformułować sąd intensjonalny na ekstensjonalny przez eliminację podmiotu, tj. po prostu usuwa „x wierzy, że” i zostaje samo intensjonalne stwierdzenie „jest (ma miejsce) y”, por. R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przekł. P. Kawalec, Warszawa 2011, 92–93.

¹⁴ Przejście od założeń formalno-logicznych do pragmatyczno-społecznych dobrze obrazuje standardowy opis ewolucji myślenia Ludwiga Wittgensteina: „W standardowym opisie ewolucji myślenia Wittgensteina przyjmuje się następnie, że w filozofii z okresu *Dociekań filozoficznych* dochodzi do zerwania z metafizyczną wizją natury języka i jego stosunku do świata. Znaczenie wyrażen nie jest już uzależnione od ich połączenia z pierwotnie istniejącą rzeczywistością. Znika logiczno-metafizyczna nić łącząca język ze światem, tak jak znika esencjalna natura ich obu. Znaczenia wyrażen języka bada się teraz *sub specie humanitatis*, w świetle naszych publicznych praktyk, w których są one usytuowane. Te praktyki, które Wittgensteina nazwał «grami językowymi», determinują także formę logiczną

nie da się usunąć podmiotu, dlatego wybrano aspekty fenomenologiczne i proto-fenomenologiczne jako tło rozważań logicznych.

Silny wpływ na twórcę fenomenologii – Edmunda Husserla, mieli m.in. H. Rickert i F. Brentano. Pierwszy reprezentował neokantyzm, a drugi zajmował się psychologią. Zarówno Rickert, jak i Brentano zwracali uwagę na podmiotowość w sferze logiki.

Heinrich Rickert w *Przedmiocie poznania* pisał, że obiektywne poznanie jest zależne od podmiotu. Podmiotu nie da się usunąć z procesu poznawania, mimo faktu, że to-co-poznawane jest niezależne od poznającego. Tym, co stanowi więc pomost między logiką (obiektywne) a psychologią (subiektywne) jest fenomenologia. Nawet po zobiektywizowaniu wszystkiego, łącznie z samym podmiotem, i tak musi zostać jakiś podmiot, który dokonał zobiektywizowania. Taki podmiot teoriopoznawczy jest oddzielony od psychofizycznego „Ja”. Nie jest to świadomość. Jest to podmiot formalny. W ostateczności podmiot poznający nie ma „treści psychofizycznej”, ale mimo wszystko istnieje jako transcendentálny warunek poznania przedmiotu. Tym samym nie ma możliwości pełnego zobiektywizowania podmiotu teoriopoznawczego, ponieważ wówczas byłby on obiektem, który nie może badać innych obiektów¹⁵. W pewnym sensie przypomina to bardzo Husserlowską redukcję fenomenologiczną, o której będzie mowa w innej części artykułu.

O ile Rickert opierał się na podmiotach ponadindywidualnych, o tyle Franz Brentano bardziej koncentrował się na podmiocie indywidualnym. Brentano w *Psychologii z empirycznego punktu* redukował logikę, matematykę, etykę i politykę do psychologii. Dla Franza Brentano psychologia widzenia miała być podstawową dyscypliną, do której inne nawiązują¹⁶.

Same nawet proste zdania logiki (ogólno-twierdzące, ogólnoprzeczące, szczegółowo-twierdzące i szczegółowo-przeczące) powinny być rozpatrywane przez kwestie psychologiczne, a więc podmiotowe. Ujęcie podmiotowości w analizie prostych zdań wskazuje na to, że jednak nie mają one charakteru elementarnego i są o wiele bardziej skomplikowane. Logika jest według Brentana „sztuką sądu”. „Sztuka sądu” siłą rzeczy, jeżeli chodzi o sąd, to *ex definitione* musi zostać zwrócona uwaga na podmiot orzekający. Trudno jest wyobrazić sobie sztukę bez podmiotu¹⁷. Tym

wyrażeń, to znaczy ich możliwość łączenia się z innymi wyrażeniami. Nie zdanie, a system zdań i jego gramatyka stają się podstawową jednostką sensu. Krótko mówiąc, późny Wittgenstein zrywa z metafizycznym opisem relacji język-świat na rzecz niemetafizycznego opisu rozmaitych sposobów użycia wyrażań w «grach językowych». P. Dehnel, *Ludwig Wittgenstein: Teoria a terapia*, Warszawa 2014, 15.

¹⁵ H. Rickert, *Przedmiot poznania*, przekł. T. Kubalica, Warszawa 2022, 72–75, 333, 347 i 365.

¹⁶ Por. w § 3 rozdziału pierwszego swojej książki Brentano opisuje rozwój nauk w ujęciu historycznym. Brentano następnie opisuje nauki niejako na tle psychologii. Wynika to z faktu, że nauki tworzą ludzie, którzy mają psychikę. Be z psychiki nie byłoby możliwe tworzenie nauki. Psychiką zajmuje się psychologia. Brentano dezaprobuje pomijanie przez ludzi psychologii i skupianie się na rozwoju innych nauk, m.in. dlatego że opanowanie praw psychologicznych wypełnił brak występujący w innych dziedzinach, por. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przekł. W. Gallewicz, Warszawa 1999, 30–40.

¹⁷ W sprawie pochodzenia terminów sztuki oraz techniki w kontekście pojęcia τέχνη, które sprowadzało się do przedstawiania sobie świata przez podmiot, por. np. M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przekł. J. Mizera, Warszawa 2004, 14–16 oraz M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przekł. J. Mizera, Warszawa 2007, 14–15.

samym gdyby inne stworzenia miały możliwość ujmowania logiki w powyższych kategoriach, to formalna struktura ich umysłów również musiałaby być ludzka¹⁸. Idąc tym tokiem myślenia, można stwierdzić, że gdyby istoty pozaludzkie stosowały logikę, jaką my znamy i stosujemy, to musiałyby mieć ludzką strukturę umysłu¹⁹.

Ujęcie podmiotowości w powyższych badaniach logicznych przy założeniu wypadkowego wystąpienia doświadczenia numinotycznego, o którym była mowa przy analizie poglądów R. Otto oraz R. Dworkina, uniemożliwia więc pełną autonomię logiki w przedmiocie analizy modlitwy. Inaczej mówiąc, w tym wypadku nie jest tak, jak pisał Wittgenstein że „[l]ogika musi się sama o siebie zatroszczyć”²⁰ – konieczne jest intensjonalno-logiczne zwrócenie uwagi na podmiot.

3. EDMUND HUSSERL I PODMIOTOWOŚĆ W LOGICE

Na przełomie XIX i XX w. Husserl napisał *Badania logiczne*. Tom I zajmuje się krytyką psychologizmu w logice, tj. stanowiska, że logika jest zależna od psychologii. Tom II, część I i II są poświęcone kwestiom m.in. znaczenia.

Po poddaniu krytyce poglądów psychologistycznych w logice, Husserl w I tomie *Badań logicznych* zarysował ideę czystej logiki. Idea czystej logiki opiera się na obiektywnie funkcjonującym związku rzeczy oraz relacjach pewnych twierdzeń. Podmiot intencjonalnie zwraca się ku nim, by rozpatrywać stosunki między tymi kategoriami. Obiektywne oraz rzeczywiste relacje łączące przedmioty i twierdzenia są prawdą logiczną. Podmiot nie wydaje sądu o prawdzie, a ją poznaje. W tym tkwi obiektywność logiki. Husserl pisał, że aspektem poznania (kwestia subiektywna) odpowiadają kategorie danych prawd (kwestia obiektywna). One **są odkrywane przez podmiot, a nie przez niego ustanawiane**. Obiektywne i aprioryczne prawa logiki są warunkiem możliwości wszelkiego poznania, którego dokonuje podmiot. Celem czystej logiki jest m.in. metodologiczne ustalenie znaczenia trudnych pojęć. Jest to w pewnym sensie możliwe przez poszukiwanie ich istoty. Wymaga to – wydaje się – stosowania intuicji. Dzięki intuicji można później dokonać eksplikacji²¹,

¹⁸ F. Brentano, dz.cyt., 32, 424, 429, 433 i 442.

¹⁹ Rozważania na temat człowieczeństwa innych istot, które miałyby ludzki umysł prowadził m.in. Stanisław Lem w swoich tekstach filozoficznych. Przykładem mogą być refleksje związane z człowieczeństwem programów maszynowych lub cyfrowych, które działają autonomicznie i nieświadomie oraz są przekonane o byciu ludźmi, por. F. Kobiela, *Mózgi elektronowe w skrzyni*, w: *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema i opracowania*, t. 1, red. F. Kobiela i J. Gomułka, Warszawa 2021, 504–507.

²⁰ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, przekł. M. Poręba, Warszawa 1999, 9, wpis z 22 sierpnia 1914 r.

²¹ „Zadanie **eksplikacji** polega na przekształceniu danego, mniej lub bardziej nieprecyzyjnego pojęcia na pojęcie precyzyjne, a raczej na zastąpieniu pierwszego przez drugie. Dane pojęcie (czy termin użyty na jego określenie) nazywamy **eksplikandum**, a precyzyjne pojęcie zaproponowane w miejscu pierwszego (lub zaproponowanego dla niego terminu) – **eksplikat**. Eksplikandum może należeć do języka potocznego lub do wcześniejszego etapu rozwoju naukowego. Eksplikat musi być określony przez jawne reguły jego użycia, np. poprzez definicję, która włącza je do dobrze skonstruowanego systemu naukowych pojęć bądź logiczno-matematycznych, bądź empirycznych”, R. Carnap, *Logiczne podstawy prawdopodobieństwa*, przekł. P. Kawalec, Warszawa 2024, 4.

(czyli zastąpienia niewyraźnego pojęcia przez twierdzenia wyjaśniające)²². W protologicie być może intuicja była jednym z wyjaśnień²³.

W pewnym sensie można zobaczyć podobieństwo tych kategorii logicznych do sfer teologicznych. **Podmiot poznaje, a nie ustanawia prawdy**, które określił Bóg. Tak jak logika określa warunki możliwości sensownego mówienia, tak teologia określa warunki modlitwy. Zarówno w Husserlowskiej czystej logice, jak i rozważaniach dotyczących formuł teologicznych przy eksplikacji pewnych przeżyć (np. numinotycznych) istotna jest intuicja.

Logika zajmuje się tylko stwierdzaniem prawd, a formuły teologiczne mają szerszy zakres zastosowania, np. prośby, wdzięczność (aspekt intensjonalny). Zarówno logika, jak i formuły teologiczne tracą sens w tym ujęciu bez aspektu intensjonalnego, który bierze pod uwagę dodatkowy warunek, tj. podmiot. Podmiot nie jest warunkiem możliwości ontologicznej logiki i formuł teologicznych. Podmiot jest tym-który-odkrywa, tj. wypełnia powyższą możliwość, a nie ją warunkuje (**ujrzenie zamiast ustanawiania**).

W I części II tomu *Badania logiczne* Husserl zajmował się m.in. znaczeniem (badanie I) oraz przeżyciami intencjonalnymi²⁴ (badanie V). Husserl na wstępie zwrócił uwagę, że „wyrażenie” i „znak” nie są synonimami. Słowa te mają różne zakresy semantyczne. Sens znaku jest wyrażany. Wyrażenie nie jest znaczeniem. Wyrażenie pełni funkcję psychiczną. Wyodrębnia się znaki i oznaki. Znaki są komunikatywne i zamierzone. Oznaka nie jest zamierzona, ale wskazuje, że coś mogło się stać lub jakieś jest. Interpretacja oznaki jest więc zależna od podmiotu, który może w wyniku zaistnienia oznaki stwierdzić, że coś zaszło lub jest takie, a takie. Jeżeli chodzi o odróżnianie oznaki i znaku w ujęciu logicznym, to kryterium ich odróżniania jest oparte na intencjach nadawcy i odbiorcy. Jeżeli coś jest znakiem, to intencją jest wywołanie u kogoś określonego komunikatu. Jeżeli coś jest oznaką, to takiej intencji brak, a ona pojawia się w umyśle obserwującego sama. Istotny wpływ ma więc podmiotowość, tj. intencja, której sama „wolna od ludzi” logika mieć nie może. Same znaki nie mają znaczenia samego dla siebie. **Znaczenie jest zawsze dla kogoś**. W formie komunikatu treść wypowiedzi uzyskuje sens jedynie wówczas, gdy podmiot komunikujący go nada. Zrozumienie jest unaocznieniem sobie przez słuchającego komunikatu mówiącego. Struktury logiczne są więc determinowane przez podmiot. Dla Husserla, który wyraża intencję znaczeniową danego sformułowania, tj. odnoszą wyrażone sformułowanie do adekwatnego fenomenu pozajęzykowego. Dzięki temu wypowiedź jest czymś więcej niż dźwiękiem słowa czy obrazami graficznymi (pismem)²⁵.

²² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2006, 213, 275–277, 287 i 292–293, § 47, § 62 i § 66–67.

²³ Co ciekawe, podobne zjawisko występowało również w – opartym na logice, scjentyzmie – pozytywizmie prawniczym z pierwszej połowy XX w. Założenia te zakładają, że norma obowiązuje na podstawie innych norm. Intuicyjnie musi być jakaś norma podstawowa, tylko trudno określić, czym ona jest, por. H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, przekł. R. Szubert, Warszawa 2014, 305–311.

²⁴ Nie należy mylić „logiki intensjonalnej” z „przeżyciami intencjonalnymi”. Co prawda, obie kategorie są wynikiem podmiotowości w logice, ale pojęcia te znaczą co innego. *Logika intensjonalna* jest to logika uwzględniająca podmiotowość. *Przeżycia intencjonalne* jest to quasi-działanie w logice intensjonalnej.

²⁵ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2/I, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2000, 33–35, 42, 44–46 i 49–51, § 1–2, § 5, § 7 i § 8–9.

Co istotne, dla Husserla logika nie była redukowana wyłącznie do podziału na podmiot (interpretator) i przedmiot interpretacji. Zarówno podmiot, jak i przedmiot są w świecie, który jest wobec nich pierwotny. Tym samym nie jest wyróżniony podmiot ani nie ma miejsca wyszczególnienie przedmiotu. **Zarówno podmiot, jak i przedmiot są wobec siebie komplementarne**²⁶. Jak pisali Bartosz Brożek oraz Jerzy Stelmach – reinterpreting fenomenologię Husserla na potrzeby metodologii nauk prawnych – nowsze ujęcie hermeneutyki wywodzi się od Husserla. Założenie polegało na tym, że nie ma obiektywnej epistemologii interpretacji, która jest zawsze taka sama. Mnogość kategorii, które mają wpływ na interpretację, związana jest z „aktualną ontologią”, tj. światem życia, w którym znajduje się interpretator. Przed obiektywnym poznaniem (epistemologią) jest świat, w którym żyje poznający, co jest ujęciem ontologicznym²⁷.

Świat można odnaleźć „w” podmiocie konstytuującym go i jednocześnie spajającym się z nim, tj. świadomości przedstawiająca²⁸. Świat i podmiot są pierwotne wobec nauki i ona nie ma ostatniego słowa²⁹. By starać się intencjonalnie ująć rzeczywistość przedmiotową, przy jednoczesnym niepominięciu podmiotu, trzeba zwracać zarówno uwagę na świat, jak i przeżycia jednostkowe. Świat i świadomość się wzajemnie warunkują i dopełniają. Inaczej mówiąc – istotny jest świat i istotna jest świadomość³⁰.

Powyższe wzmacnia fakt, że najwyższą formą wypełnienia przez podmiot intencji znaczeniowej jest stwierdzenie oczywistości danego rozumienia. Coś po prostu w świecie takie jest i do tego się odnosi. Przeżycie znaczenia opiera się na intencjonalnym skierowaniu podmiotu ku przedmiotowi. Inaczej mówiąc, w logice Husserla akt intencjonalny wypełnienia znaczenia tkwi w podmiocie, a nie przedmiocie. Podmiot to nie jest jakieś „Ja”. „Ja” ma charakter przedmiotu. Definitywnie „Ja” nie ma charakteru ciała człowieka³¹. Akt intencjonalny w logice dokonywany przez podmiot fenomenologiczny nie polega na nadaniu treści w sensie psychologicznym. To coś innego. Fenomenologiczna redukcja podmiotu prowadzi do złączenia go po prostu z przeżyciami bez dodatkowych założeń i obciążeń psychologicznych, które wystąpiłyby w wypadku mówienia o samej – potocznie

²⁶ Zasadniczo kilkadziesiąt lat przed Husserlem podobną myśl sformułował protoplasta idealizmu (a tym samym poniekąd też fenomenologii) Friedrich Hölderlin, który stwierdził, że w BYCIU traci swoje uzasadnienie podział na podmiot i przedmiot, które po prostu SĄ. Oczywiście nie znaczy to od razu, że Hölderlin był protoplastą fenomenologii. Niemniej warto zwrócić uwagę, że pojawiło się – choćby tylko przypadkowo – pewne podobieństwo pomiędzy dwoma myślicielami, por. F. Hölderlin, *Pisma teoretyczne*, przekł. M. Koronkiewicz, Warszawa 2023, 8. Fakt tego, że był to raczej przypadek, zbieżność użycia słów itd. wynika również m.in. z tego, że według niektórych autorów Husserl – w przeciwieństwie np. do Martina Heideggera – nie konstruował swojej filozofii, opierając się na literaturze por. T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Toruń 2012, 144.

²⁷ B. Brożek i J. Stelmach, *Metody prawnicze*, Kraków 2006, 244.

²⁸ E. Lévinas, *Imiona własne*, przekł. J. Margiński, Warszawa 2000, 22–23.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przekł. B. Baran, Warszawa 2013, 473.

³⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia*, przekł. A. Chrudzimski, Warszawa 2024, 304–305.

³¹ Własne ciało człowieka też jest przedmiotem, który może zostać poddany badaniu przez podmiot, por. A. Derra, *Odsłonić tajemnicę znaczenia*, Toruń 2011, 306–307.

rozumianej – świadomości³². Chodzi o kartezjańską czystą świadomość. Wynika to z faktu, że tylko podmiot transcendentálny może zajmować się kwestiami transcendentálnymi³³.

4. RÓWNOPRAWNOŚĆ AKTÓW W LOGICE-FENOMENOLOGII HUSSERLA A STRUKTURA FORMUŁ TEOLOGICZNYCH

Intencją jest zauważanie czegoś przez podmiot. **Intencja** związana jest z przeżywaniem i koncentrowaniem się na jednym fenomenie spośród wielu. Intencja jest w tym ujęciu powiązana z celowością (teleologią). Wypełniając akt znaczeniowy intencją, w języku nierzadko realizuje się także pewien cel pozajęzykowy. Jeżeli chodzi o **akty**, to nie ma to charakteru czynności w zwykłym rozumieniu. W tym rozumieniu **aktem** może być ujmowanie i przyporządkowanie dwóch stwierdzeń, które wynika z przeżycia intencjonalnego³⁴, tj. „bycie skierowanym ku...”³⁵.

Efektywna fenomenologiczna **treść aktu** to zbiór wszystkich przeżyć częściowych podmiotu. Gdy wszystkie przeżycia częściowe podmiotu koncentrują się na przedmiocie, to wówczas Husserl mówi, że jest to **przeżycie intencjonalne**³⁶.

Przyjmuje się, że część II tomu II *Badan logicznych* jest najważniejszym elementem tego dzieła filozoficznego³⁷. Husserl bowiem zwrócił uwagę, że każdy akt intencjonalny, który może być wyrażony, przynależy do określonego gatunku, np. pytanie, życzenie, sąd itd. W tym ujęciu logika nie ma charakteru zamkniętego, tylko ma konfiguracje słów. Logika przedmiotu obejmuje też kwestie podmiotowe, co – jak wyżej stwierdzono – znajdzie później swoje odbicie w połączeniu podmiotu i przedmiotu w świecie. Przedmiot – słowa są i podmiot jest. Podmiot nadaje „życie” przedmiotowi swoimi aktami intencjonalnymi. Powyższe jest związane z tym, że nie ma aktów wyróżnionych. Wszystkie akty łączy to, że są wyrażalne, tym samym wszystkie akty są równoprawne logicznie³⁸. (Jeżeli pytania, życzenia i sądy mają swoje gatunki logiczne, to nie ma powodu, dla którego modlitwa też nie miałaby ich mieć³⁹.)

³² E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2/I, 429–430, 441–442, 453 i 455, § 4 i § 8.

³³ E. Husserl, *Medytacje Kartezjusza*, w: Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przekł. J. Hartman, Warszawa 2024, 81–82.

³⁴ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, przekł. B. Baran, Warszawa 2013, 199–200.

³⁵ S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Toruń 2017, 279.

³⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2/I, 476–478, 500 i 504, § 13, § 16–17.

³⁷ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera i C. Wodziński, Warszawa 1999, 104–108.

³⁸ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2/II, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2000, 18–19, § 1–2.

³⁹ Można by się wręcz nawet zastanawiać, czy nie powinna powstać hipotetyczna „logika modlitwy”. Nie wydaje się to łatwe zadanie z powodu faktu, że jest to silnie prywatne doświadczenie jednostki. Ale nie jest też niemożliwe stworzenie zespołu reguł, które by obejmowały kwestie znaczeniowe, precyzje terminologiczne itd., czym zajmują się osoby duchowne większości religii na świecie. Problem obejmowałby normatywność takich reguł. O ile kwestie znaczeniowe i terminologiczne byłyby raczej przestrzegane, o tyle wobec bardziej rozbudowanych „norm modlitewnych” mógłby pojawić się opór.

Konsekwencją fenomenologiczną logicznej równoprawności wyrażen jest równoprawność fenomenów. W *Ideji fenomenologii* Husserl pisał: aby uniknąć psychologicznych problemów z interpretacją powyższego zjawiska, należy dokonać redukcji fenomenologicznej.

Redukcja fenomenologiczna jest to metoda polegająca na uznaniu, że – cytując Husserla – „wszystko, co transcendentne (co nie jest mi dane immanentnie), należy opatrzyć wskaźnikiem zerowości, tzn. jego istnienia, jego obowiązywania nie można uznawać jako takiego, lecz co najwyżej jako fenomen obowiązywania. Wszystkimi naukami mogę dysponować tylko jako fenomenami, a więc nie jako systemami obowiązujących prawd, którymi mógłbym posłużyć się jako przesłankami, czy choćby tylko jako początkowymi hipotezami, np. całą psychologią, całym przyrodoznawstwem”⁴⁰.

Redukcja fenomenologiczna jest więc próbą wprowadzenia bezzałożeniowości teorio-poznawczej, dzięki której można zwrócić uwagę na kategorię zainteresowania⁴¹. Mimo że podmiot jest w świetle życia, to chwilowo dystansuje się od wynikających z niego założeń i dąży do czystego oglądu. Być może jest to inne wyjście do doświadczenia numinotycznego, które uzyskuje się – co do zasady – „z zewnątrz”, a przy zastosowaniu tej metody może być ono „od wewnątrz” podmiotu.

5. ZAKOŃCZENIE

Podmiot jest elementem logiki. W modlitwach (formułach teologicznych) również. Paradoksalnie, zajmując się sferą transcendentną, podmiot dokonuje redukcji fenomenologicznej. Formuły teologiczne mają swój własny gatunek logiczny, który jest równoprawny innym.

Prosząc Boga, czy Mu dziękując, zasadniczo podmiot uprzedmiotawia w formułach logicznych własne życie i wszystko inne, ponieważ stają się one przedmiotem aktu i intencji. Istnieje czysta świadomość podmiotu zredukowanego fenomenologicznie, który wszystkie swoje akty kieruje ku przedmiotowi.

W sferze logiki intensjonalnej zredukowanego fenomenologicznie modlącego się podmiotu znaczenie modlitwom nadaje jego intencjonalność. Formalno-logiczna struktura modlitwy, która dla wszystkich jest językowo taka sama (konfiguracja słów),

Przykładem mogą być radykalnie różne praktyki w obrębie samego chrześcijaństwa, w szczególności w wersji protestanckiej, gdzie – obok zwykłych typów modlitw w jednej odmianie – występują w innej denominacji zjawiska wprowadzania w trans, używania niebezpiecznych przedmiotów lub zwierząt w celu „zbliżenia się do Boga”, a osoby, które nie ryzykują będą potępione, por. np. D. Covington, *Zbawienie nad Sand Mountain. Nabożeństwa z węzami w południowych Appalachach*, przekł. B. Hlebowicz, Wołowiec 2016, 11, 31–32, 48, 88, 110, 120, 126, 145 i 158.

⁴⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1990, 14.

⁴¹ Prawnik Herbert Hart zwrócił uwagę, że Husserlowska redukcja fenomenologiczna mogłaby mieć zastosowanie w prawie, w szczególności w procesie sądowym, gdy sędzia musi być bezstronny i powinien się dystansować od większości nieistotnych założeń oraz uprzedzeń, por. H. Hart, *Nowe wyzwanie dla pozytywizmu prawniczego*, przekł. A. Grabowski, Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej 2014, nr 2, 8.

ma radykalnie inne znaczenie, wręcz jedyne w swoim rodzaju, dla podmiotu modlącego się.

Dzięki redukcji fenomenologicznej, podmiot paradoksalnie, w modlitwie uprzedmiotowiając się (gdy sam jest przedmiotem swojej modlitwy), jednocześnie odzyskuje własną podmiotowość (bo tylko podmiot może się modlić).

BIBLIOGRAFIA

- Brandt R., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przekł. B. Stanosz, Warszawa 1996.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przekł. W. Galewicz, Warszawa 1999.
- Brożek B. i Stelmach J., *Metody prawnicze*, Kraków 2006.
- Carnap R., *Logiczne podstawy prawdopodobieństwa*, przekł. P. Kawalec, Warszawa 2024.
- *Logiczna struktura świata*, przekł. P. Kawalec, Warszawa 2011.
- Covington D., *Zbawienie nad Sand Mountain. Nabożeństwa z węzami w południowych Appalachach*, przekł. B. Hlebowicz, Wołowiec 2016.
- Dehnel P., *Ludwig Wittgenstein: Teoria a terapia*, Warszawa 2014.
- Derra A., *Odsłonić tajemnicę znaczenia*, Toruń 2011.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Warszawa 2014.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przekł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2012.
- Hart H., *Nowe wyzwanie dla pozytywizmu prawniczego*, przekł. A. Grabowski, *Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej* 2014, nr 2, 8.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera i C. Wodziński, Warszawa 1999.
- *Odczyty i rozprawy*, przekł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- *Rozmowy na polnej drodze*, przekł. J. Mizera, Warszawa 2004.
- Hölderlin F., *Pisma teoretyczne*, przekł. M. Koronkiewicz, Warszawa 2023.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. I, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2006.
- *Badania logiczne*, t. 2/I, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- *Badania logiczne*, t. 2/II, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- *Doświadczenie i sąd*, przekł. B. Baran, Warszawa 2013.
- *Idea fenomenologii*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia*, przekł. A. Chrudzimski, Warszawa 2024.
- *Medytacje Kartezjusza*, w: Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przekł. J. Hartman, Warszawa 2024.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, przekł. R. Szubert, Warszawa 2014.
- Kobiela F., *Mózgi elektronowe w skrzyni*, w: *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema i opracowania*, t. 1, red. F. Kobiela i J. Gomułka, Warszawa 2021.
- Kołodziejczyk S., *Granice pojęciowe metafizyki*, Toruń 2017.
- Kurek A., „Koniec” w wybranych sformułowaniach Epikura i Wittgensteina, *Krakowskie Studia Małopolskie* 2025, nr 1.
- Lévinas E., *Imiona własne*, przekł. J. Margiński, Warszawa 2000.
- Machoń H., *Rudolfa Otto „Das Helige” a problematyka (brakującej) definicji religii*, *Kwartalnik Filozoficzny* 2013, nr 1.
- Mrówczyński S., *Poszukiwania geometrii Wszechświata – NADMIAR WYMIARÓW*, *Polityka* 2001, nr 48, <https://fizyka.ujk.edu.pl/pl/files/mrowczynski/nadmiar.html>
- Nosal Cz., *Doświadczenie numinosum, Poznanie B, różne drogi religijności*, *Roczniki Psychologiczne* 2006, nr 1.
- Rickert H., *Przedmiot poznania*, przekł. T. Kubalica, Warszawa 2022.

Szubka T., *Neopragmatyzm*, Toruń 2012.

Wilson E., *Znaczenie ludzkiego istnienia*, przekł. B. Baran, Warszawa 2016.

Wittgenstein L., *Dzienniki 1914–1916*, przekł. M. Poręba, Warszawa 1999.

– *Dociekania filozoficzne*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.

– *Niebieski i brązowy zeszyt*, przekł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa 1998.

– *Tractatus logico-philosophicus*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012.

Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Warszawa 2020.

EDMUND HUSSERL – REINTERPRETATION, LOGIC, AND THE PHENOMENOLOGICAL STRUCTURE OF THEOLOGICAL FORMULAS

Summary

The subject of the text is a phenomenological and logical study of the phenomenon of prayer (theological formulas). The analysis will be presented in a metalanguage of the act of praying using the symbolic language of formal logic. It should be noted that if prayer is sentence-like in nature, it can be analyzed using logical tools (the language of formal logic). However, these tools are not fully adequate when considering subjective-religious matters, although they are important in examining the formal status of prayer. In the following parts of the text, “subjective” logics will be indicated, particularly F. Brentano’s psychology, H. Rickert’s epistemology, and the logic and phenomenology of E. Husserl. The aim of the text is to demonstrate that: (i) in the phenomenological reinterpretation of the foundations of logic, theological formulas are fundamentally equal to other statements; (ii) when studying theological formulas, the phenomenological method is much more adequate than the formal-logical method. The methods used are: (i) logical analysis; (ii) comparative study.

Key words: Logic, phenomenology, method, religion, philosophy

Nota o Autorze

Adam KUREK – magister prawa, magister politologii, asystent sędziego Trybunału Konstytucyjnego, doktorant w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Szczecińskiego, uczestnik Prawniczych Seminariów Doktorskich Instytutu Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk.

ORCID 0009-0005-9038-6975

Kontakt e-mail: adamandrzejkurek@gmail.com

HANNA PIASECKA

Akademia Katolicka w Warszawie Collegium Joanneum

CHRZEŚCIJAŃSKA NADZIEJA W KONTEKŚCIE BULLI PAPIEŻA FRANCISZKA *SPES NON CONFUNDIT*

1. Wprowadzenie. 2. Źródło nadziei. 3. Nadzieja w obliczu ucisku i bólu. 4. Cel nadziei. 5. Pokój i przyszłość znakami nadziei. 6. Człowiek znakiem nadziei. 7. Nadzieja życia wiecznego. 8. Świadczenie nadziei. 9. Nadzieja cnota teologiczna. 10. Zakończenie

Słowa kluczowe: Bulla *Spes non confundit*, nadzieja chrześcijańska, papież Franciszek, znaki czasu.

1. WPROWADZENIE

Nadzieja odgrywa istotną rolę w życiu człowieka. Niesie uspokojenie, motywuje do działania oraz przyczynia się do realizacji ludzkiego pragnienia. Człowiek w nadziei otwiera się na przyszłość, formułując odległe i doniosłe cele i jednocześnie poszukuje dróg prowadzących do osiągnięcia pożądanego wyniku. Zatem, niezwykle ważne jest, aby nadzieja była oczekiwaniem na jakieś dobro, aby była nadzieją życiodajną i pomocną. Ma budzić odwagę do życia i chronić przed wątpieniem czy rezygnacją.

Zachwyt nad postępem naukowo-technicznym, silny rozwój gospodarczy i ekonomiczny sprawiły, iż człowiek współczesny ukierunkował się na szybkie i łatwe zaspokajanie własnych potrzeb, konsekwencją czego jest narastający pesymizm i lęk o przyszłość. Wzrost niepokoju o człowieka i świat w perspektywie zagrożeń ekologicznych, pandemii, terroryzmu czy trwających wojen, skłania do zadania pytania o pomyślność ludzkiego losu, a więc o nadzieję¹. Ludzka nadzieja rozumiana jest często jako umiejętność patrzenia w przyszłość z przeświadczeniem, że wszelkie trudności i niebezpieczeństwa można pokonać, jednak ta optymistyczna postawa może okazać się złudna. Optymizm jest cechą naturalną i bywa użyteczny w trudnych chwilach, ale nie można go utożsamiać z nadzieją, a szczególnie

¹ A. Jucewicz, *Nadzieja chrześcijańska wobec współczesnego kryzysu nadziei*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, NURT SVD, t. 150, nr 2, 2021, 224–239.

z nadzieją chrześcijańską, która jako jedyna nadaje sens wszystkiemu, co bezsensowne i beznadziejne. O takiej chrześcijańskiej nadziei, którą cechuje pewność w istnienie przyszłości i ostatecznego życia, pisze papież Franciszek w Bulli *Spes non confundit*.

Ogłaszając ten list papieski w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego 9 maja 2024 r., Ojciec Święty ustanawia rok 2025 Rokiem Jubileuszu. Jest w ten sposób wierny tradycji Kościoła katolickiego, który co dwadzieścia pięć lat ogłasza uroczystość Rok Jubileuszowy². Tytuł tego dokumentu *Spes non confundit*, czyli „Nadzieja zawieść nie może”, odwołuje się bezpośrednio do Listu św. Pawła, w którym Apostoł, zwracając się do chrześcijańskiej wspólnoty zamieszkującej Rzym, głosi, iż „nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Pisząc tę bullę papież Franciszek ma na uwadze zarówno pielgrzymów przybywających do Rzymu, jak i wiernych Kościołów partykularnych, którzy pragną przeżyć Rok Święty w sposób wyjątkowy. To wydarzenie ma być żywym i osobistym spotkaniem z Chrystusem, którego Kościół ma misję głoszenia wszystkim, jako „naszą nadzieję”. Ma być spotkaniem Jezusa – „bramy” zbawienia i okazją do ożywienia nadziei, nadziei, która jest obecna w sercu każdego człowieka³.

W dokumencie tym Franciszek podkreśla, że nadzieja ta, ma swoje źródło w miłości i wypływa z serca przebitego na krzyżu Syna Bożego. Życie chrześcijanina przepełnione nadzieją prowadzi do celu, jakim jest spotkanie z Jezusem Chrystusem. Dlatego Papież wyraźnie zachęca, aby czerpać nadzieję i odkrywać ją w znakach czasu. W znakach czasu zawarta jest tęsknota ludzkiego serca, które potrzebuje zbawczej obecności Boga. Znaki te, są znakami nadziei.

Niniejsze opracowanie zaprezentuje refleksję Ojca Świętego na temat chrześcijańskiej nadziei, którą zawarł w Bulli *Spes non confundit*. Pomoc stanowią będą również inne wypowiedzi Franciszka, jak chociażby jego audiencje czy encykliki, jednak to List papieski zapowiadający Rok Jubileuszowy, stanowi podstawę tej pracy. W pierwszych częściach opracowania znajdziemy odpowiedź na pytanie: Czym jest nadzieja i dlaczego jest ona ważna dla człowieka? Gdzie znajduje się jej źródło i do jakiego celu prowadzi? Kolejne rozdziały przedstawia myśli Papieża, jego rozważania nad współczesnym światem, które ujmuje, definiując je pojęciem znaków czasu. Dla Ojca Świętego te znaki czasu są znakami nadziei, bo dotyczą pokoju na świecie, przyszłości człowieka i jego nadziei na życie wieczne. Zakończenie opracowania zaprezentuje osobę Matki Bożej, będącej najwznioślejszym świadectwem nadziei. To w Niej i w realizmie Jej życia przejawia się obraz nadziei jako daru łaski.

Artykuł ma na celu przedstawić chrześcijańską nadzieję formułowaną przez Ojca Świętego. I chociaż jego poprzednicy Benedykt XVI i Jan Paweł II wielokrotnie podejmowali temat nadziei chrześcijańskiej, to niezwykle ciekawe wydaje się jednak spojrzenie papieża Franciszka, który w typowy dla siebie sposób, a więc pełen miłości, wrażliwości i empatii prosi, aby nie tracić nadziei. Ten obraz nadziei ma być zachętą do pogłębiania wiary w Boga, która to wiara daje człowiekowi pewność życia wiecznego.

² Franciszek, Bulla *Spes non confundit*, Wrocław 2024, pkt 1.

³ Tamże, pkt 1.

2. ŹRÓDŁO NADZIEI

Nadzieja odgrywa ważną rolę w życiu człowieka. Motywuje każde jego działanie i sprawia, że trudne do osiągnięcia dobra stają się osiągalne⁴. Niesie uspokojenie, które jest odpowiedzią na uprzedni niepokój oraz radość tłumiącą uprzedni smutek. Sposób bycia człowieka określany jest przez to, co było, ale i przez to, co będzie. Człowiek dąży do własnej pełni i we wszystkich swoich działaniach lub przedsięwzięciach, wspomagany jest właśnie przez nadzieję. Ona nieustannie dynamizuje podejmowane przez niego czynności. W odróżnieniu od zwierząt czy roślin, człowiek planuje przyszłość, a to znaczy, że ma nadzieję na spełnienie swoich marzeń. Przeżywa swoje życie, jako istnienie w nadziei i jako plan do realizacji⁵.

I chociaż nadzieja jest pragnieniem i oczekiwaniem dobra, to jednak towarzyszyć jej może lęk, zniechęcenie i zwątpienie. Dzieje się tak, zauważa Ojciec Święty, bo nieprzewidywalna przyszłość rodzi sprzeczne uczucia. Ufność zamienia się w lęk i strach, pogoda ducha w niechęć, a pewność, która towarzyszyła człowiekowi, przeradza się w zwątpienie. Wielu ludzi przepełnionych jest sceptycyzmem i pesymizmem, co świadczy o poczuciu braku szczęścia⁶. Tu z pomocą ma przyjść Słowo Boże ożywiające nadzieję, które św. Paweł formułuje następująco:

Dostąpiwszy więc usprawiedliwienia dzięki wierze, zachowajmy pokój z Bogiem przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa; dzięki Niemu uzyskaliśmy na podstawie wiary dostęp do tej łaski, w której trwamy i chlubimy się nadzieją chwały Bożej. [...] A nadzieja zawiesić nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany (Rz 5, 1–5).

Jak słusznie można zauważyć, nadzieja ma swoje źródło w miłości Bożej goszczącej w sercu człowieka, dzięki Duchowi Świętemu.

Czym zatem jest nadzieja i co ona oznacza? W *Słowniku języka polskiego* znaleźć można definicję nadziei jako oczekiwanie na spełnienie się czegoś pożądanego oraz ufność w urzeczywistnienie ludzkiego pragnienia⁷. Nadzieja nie jest rzeczywistością uchwytą. Odnosi się do tego, czego się jeszcze nie ma i zawiera w sobie pragnienie osiągnięcia celu⁸. Zdaniem Józefa Tischnera⁹, jest ona odpowiedzią na coś, co leży głębiej i co jest związane z podstawową sytuacją egzystencjalną człowieka. Doświadczając nadziei, człowiek doświadcza siebie jako wartości, odkrywa

⁴ S. Chrobak, *Nadzieja, która podtrzymuje całe życie – realizm i uniwersalizm nadziei chrześcijańskiej*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, SEJ, Tom 12 (2020), 5–16, ISSN 2353-1266, 6.

⁵ Tamże.

⁶ Franciszek, dz.cyt., pkt 1.

⁷ *Nadzieja*, w: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. II, Warszawa 1079, 255.

⁸ A. Perz, *Nadzieja chrześcijanina w świetle Encykliki „Spe salvi”*, Kieleckie Studia Teologiczne 8, 423–438, Kielce 2009, 424.

⁹ Józef Tischner, (1931–2000) – filozof, profesor w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, prezes Instytutu Nauki o Człowieku w Wiedniu. Najbardziej popularny myśliciel i eseista katolicki w Polsce lat 90. Jego książki stały się bestsellerami, sam zaś autor postrzegany jest jako jeden z niewielu autentycznych autorytetów moralnych i intelektualnych, w: Instytut Książki, (2018–2024). *Józef Tischner* (dostęp: <https://instytutksiazki.pl/literatura,8,indeks-autorow,26,jozef-tischner,213.html?filter=T>).

prawdę o sobie i o świecie, w którym żyje, ale przede wszystkim dąży coraz bardziej do bycia sobą¹⁰. Nadzieja rodzi się z miłości i opiera się na miłości, uważa papież Franciszek. Wypływa ona z Serca Jezusa przebitego na krzyżu¹¹, o czym przypomina Paweł Apostoł w słowach:

Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie (Rz 5, 10).

Zdaniem Ojca Świętego, życie Chrystusa objawia się w naszym życiu wiary, które dzięki działaniu Ducha Świętego ożywiane jest nadzieją stale odnawianą i niewzruszoną¹². Duch Święty swoją obecnością w Kościele „promieniuje w wierzących światłem nadziei”, które nigdy nie gaśnie, wspierając w ten sposób i ożywiając nasze życie. Taka nadzieja, jak zauważa Franciszek, nie zawodzi i nie rozczarowuje, bo opiera się na pewności, że nic i nigdy nie będzie w stanie oddzielić nas od Bożej miłości¹³.

3. NADZIEJA W OBLICZU UCISKU I BÓLU

Nadzieja nie ustępuje w obliczu trudności, opiera się na wierze i karmi miłością, a dzięki temu pozwala w życiu iść na przód. I chociaż miłość, co podkreśla św. Paweł, poddawana jest próbie, a w obliczu cierpienia czy bólu, nadzieja wydaje się załamywać, Apostoł przypomina, że: „Chlubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość – wypróbowaną cnotę, wypróbowana zaś cnota – nadzieję” (Rz 5, 3–4). W sytuacji ucisku i cierpienia odkrywamy moc płynącą z krzyża i zmartwychwstania Chrystusa, co zdaniem Ojca Świętego, prowadzi do cnoty ściśle związanej z nadzieją, a mianowicie do cnoty cierpliwości. Cierpliwość, nie zawsze jest obecna w naszym życiu. Tu Papież wskazuje na postawę współczesnego człowieka, chcącego wszystkiego i natychmiast, człowieka będącego w ciągłym pośpiechu. Nieustanny brak czasu pozbawił ludzkość cierpliwości i wyrozumiałości. Pojawiła się nerwowość, która przeobraziła się w przemoc. Przemoc zaś prowadzi do niezadowolenia, ucisku, bólu i zamknięcia się na drugiego człowieka¹⁴. Potrzebujemy odkryć cierpliwość na nowo, zauważa Franciszek, przypominając słowa św. Pawła, że: „Bóg jest cierpliwy wobec nas i jest Bogiem, który daje cierpliwość i pociechę” (por. Rz 15, 5). Cierpliwość, która jest owocem Ducha Świętego, podtrzymuje nadzieję i umacnia ją jako cnotę i jako sposób życia. Zatem nauczmy się być na nowo cierpliwymi, bo jest to dobre dla nas samych i prosimy o łaskę cierpliwości, która wspiera nadzieję, apeluje Ojciec Święty¹⁵.

¹⁰ Wydawnictwo Znak (2012–2017). Tischner pl. „Tischner na majówkę: «Wiązania nadziei»”, <https://tischner.pl/tischner-na-majowke-wiazania-nadziei/>. (dostęp: 10.05.2025).

¹¹ Franciszek, dz.cyt., pkt 3.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Franciszek, dz.cyt., pkt 4.

¹⁵ Tamże.

4. CEL NADZIEI

Nadzieja mówi nam o rzeczywistości zakorzenionej w głębi człowieka, niezależnie od okoliczności i uwarunkowań historycznych, w jakich żyje¹⁶. Mówi nam o pragnieniu, o dążeniu i pożądanym spełnionym życiu. Nadzieja, zdaniem Ojca Świętego, mówi nam o chęci dotknięcia czegoś wielkiego, czegoś, co wypełnia serce i wznosi ducha ku wielkim rzeczom, takim jak: prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość i miłość. Nadzieja jest odważna, potrafi spoglądać dalej, poza osobistą wygodę, poza małe pewności i zadowolenia¹⁷. Pozwala dostrzec cel, jakim jest spotkanie z Jezusem Chrystusem i towarzyszy tym, którzy poszukują sensu życia¹⁸.

Człowiek poszukujący sensu życia, wyrusza w drogę, a pielgrzymując, pieszo, odkrywa na nowo wartość milczenia i skupienia. Docenia wysiłek i to, co istotne i ważne. Życie chrześcijanina, w którym przeplata się nadzieja i cierpliwość, jest właśnie taką drogą, drogą prowadzącą do celu, jakim jest spotkanie z Jezusem Chrystusem. Papież Franciszek nazywa ją drogą nadziei¹⁹.

Nadzieja ma swoje źródło w miłości Bożej. Zdaniem Ojca Świętego, powinniśmy czerpać nadzieję i odkrywać ją także w znakach czasu. W punkcie siódmym Bulli *Spes non confundit* podkreśla, że otrzymujemy owe znaki czasu właśnie od Jezusa Chrystusa²⁰. Powołuje się w tym miejscu na wypowiedź Soboru Watykańskiego II, który stwierdza, że: „Kościół zawsze jest zobowiązany do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiedzieć na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego, oraz o ich wzajemną relację”²¹. Dla Ojca Świętego, znaki czasu, zawierające tęsknotę ludzkiego serca, potrzebującego zbawczej obecności Boga, domagają się przekształcenia w znaki nadziei. A zatem znak czasu ma być znakiem nadziei. Nie wolno nam ulec pokusie przekonania, że zło i przemoc zwyciężyła. Musimy dostrzec dobro, które jest obecne w świecie.

5. POKÓJ I PRZYSZŁOŚĆ ZNAKAMI NADZIEI

Pragnieniem Franciszka jest, aby znak nadziei przełożył się na pokój dla świata, który po raz kolejny pogrążony jest w tragedii wojny²². Pomimo licznych dramatów w przeszłości, ludzkość nadal poddawana jest nowej i trudnej próbie. W tym miejscu Papież stawia pytanie: „Jak to możliwe, że rozpaczliwe wołanie o pomoc nie pobudza przywódców narodów do zakończenia konfliktów? Czy to zbyt wiele, by marzyć,

¹⁶ Franciszek, Encyklika *Fratelli Tutti*. *O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Kraków 2020, pkt 54–55.

¹⁷ Tamże, pkt 55.

¹⁸ Franciszek, dz.cyt., pkt 5.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, pkt 7.

²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*. *O Kościele w świecie współczesnym*, pkt 4.

²² Franciszek, dz.cyt., pkt 8.

aby broń umilkła i przestała przynosić zniszczenie i śmierć?” Potrzeba pokoju jest wyzwaniem dla wszystkich.²³ Zdaniem Ojca Świętego, to właśnie Jubileusz przypomina nam, zgodnie ze słowami Ewangelisty Mateusza: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt, 5, 9). Jesteśmy zatem wezwani do zaangażowania się na rzecz pokoju. Mamy odważnie i twórczo budować przestrzeń dla negocjacji, która prowadzi do trwałego pokoju na świecie. O tym, jak ważne jest dla papieża Franciszka budowanie pokoju, świadczą chociażby jego słowa wypowiedziane na jednej z ostatnich jego audiencji generalnych w Watykanie: „Myślę o wielu krajach w stanie wojny. Nie urodziłem się, aby zabijać, ale aby pomagać ludziom wzrastać. Módlmy się o pokój, a nawet czynmy pokutę w intencji pokoju”²⁴.

W nawiązaniu do braku pokoju na świecie, Papież wskazuje na brak chęci przekazywania życia. I chociaż nadzieja pozwala patrzeć w przyszłość i tworzyć wizję życia pełną entuzjazmu, to jednak, jak zauważa ze smutkiem Ojciec Święty, utrata pragnienia przekazywania życia sprawia, że tej wizji brakuje. Szalone tempo życia, brak gwarancji zatrudnienia i odpowiedniej ochrony socjalnej oraz chęć zysku i łatwego bogacenia się sprawiają, że spada liczba urodzeń. Posiadanie potomstwa wydaje się być drogie i uciążliwe. Ten spadek urodzeń jest wynikiem skrajnego i selektywnego konsumpcjonizmu. Tu Franciszek przypomina, że otwartość na życie, odpowiedzialne macierzyństwo i ojcostwo są projektem wpisanym przez Stwórcę w serce ludzkie. Płodność miłości małżeńskiej daje przyszłość każdemu społeczeństwu i jest kwestią nadziei, bo zależy od nadziei i rodzi nadzieję. Dlatego też wspólnota chrześcijańska jest zobowiązana do wspierania i niesienia pomocy wszystkim potrzebującym jako społecznego przymierza na rzecz nadziei. Przymierza, które byłoby inkluzywne a nie ideologiczne. Ma ono działać na rzecz przyszłości, którą Ojciec Święty nazywa „przyszłością naznaczoną uśmiechem wielu chłopców i dziewczynek, którzy przychodzą, aby wypełnić nazbyt wiele pustych kołyszek w wielu częściach świata”²⁵. W przyszłości tej, wszyscy mają odzyskać radość życia, bo człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie może zadowolić się samym przetrwaniem, korzystając jedynie z rzeczywistości materialnej zakorzenionej w teraźniejszości. Jak podkreśla papież, to niszczy nadzieję i rodzi smutek, czyni człowieka zgorzkniałym i niecierpliwym²⁶.

6. CZŁOWIEK ZNAKIEM NADZIEI

Wczytując się w tekst Bulli *Spes non confundit*, odkrywamy kolejny znak nadziei. Właśnie w Roku Jubileuszowym, to my sami, jak podkreśla Papież, stajemy się namacalnymi znakami nadziei dla braci i siostr żyjących w trudnych warunkach.

²³ Tamże.

²⁴ EWTN Polska, (2025). „Audiencja śródowa: Papież Franciszek wzywa do pokuty i modlitwy o pokój na świecie”. Dostęp: <https://ewtn.pl/aktualnosci/audiencja-srodowa-papiez-franciszek-wzywa-do-pokuty-i-modlitwy-o-pokoj-na-swiecie/>, Watykan, Audiencja z dnia 13.02.2025 r., (źródło z dnia 10.05.2025).

²⁵ Franciszek, dz.cyt., pkt 9.

²⁶ Tamże.

Przykładem są więźniowie pozbawieni wolności, doświadczający każdego dnia wielu ograniczeń, pustki emocjonalnej i braku szacunku. Potrzebują oni inicjatyw, formy amnestii czy umorzenia wyroków przywracających nadzieję. Ta nadzieja sprawi, że odzyskają wiarę w siebie i w społeczeństwo²⁷. Tu Franciszek powołuje się na słowa proroka Izajasza:

Posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim, bym opatrywał rany serc złamanych, żebym powiadał wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; abym obwieszczał rok łaski Pańskiej i dzień pomsty naszego Boga; abym pocieszał wszystkich zasmuconych (Iz 61, 1–2).

Papież przypomina, że słowa te Jezus uczynił swoimi już na początku swej służby, ogłaszając w sobie wypełnienie „roku łaski Pańskiej”. Dlatego wszyscy wierzący, a szczególnie osoby duchowne, mówiąc jednym głosem, mają być wyrazicielami tych prośb. Mają domagać się godnych warunków dla uwięzionych, poszanowania praw człowieka, a nade wszystko zniesienia kary śmierci. Ten środek kary jest zaprzeczeniem wiary chrześcijańskiej i niszczy nadzieję na przebaczenie i odnowę moralną człowieka. Kara śmierci jest niedopuszczalna i Kościół angażuje się z determinacją, postulując o jej zniesienie²⁸. Żądając tego, Ojciec Święty sam pragnie ofiarować więźniom konkretny znak bliskości. Tym znakiem są otwarte Drzwi Święte w więzieniu, które jako symbol zachęca do patrzenia w przyszłość z nadzieją i nowym zaangażowaniem²⁹.

Apel o znaki nadziei Ojciec Święty kieruje również wobec chorych i niepełnosprawnych. To im mają być oferowane znaki nadziei, znajdujące wyraz w niesieniu ulgi w cierpieniu. Bliskość i czułość, jaką chorzy powinni otrzymać, są dziełami miłosierdzia, a więc również dziełami nadziei. Okazana zaś wdzięczność, zdaniem Franciszka, ma trafić do pracowników ochrony zdrowia, którzy często w trudnych warunkach, poprzez troskę i opiekę nad chorymi i słabymi, pełnią swoją misję. Troska o chorych i niepełnosprawnych staje się hymnem na cześć ludzkiej godności i jest pieśnią nadziei, która domaga się „zgodnego chóru całego społeczeństwa”³⁰. Na te szczególne znaki nadziei zasługują również osoby starsze, które często doświadczają samotności, odizolowania i poczucia opuszczenia³¹. Zdaniem Ojca Świętego, właśnie osoby starsze, ze względu na skarb doświadczenia życiowego i mądrość, jaką mogą wnieść dla wspólnoty chrześcijańskiej i społeczeństwa obywatelskiego, pracują na rzecz przymierza między pokoleniami. Przekazując młodszym pokoleniom wiarę i mądrość życiową, powinni być wspierani wdzięcznością i miłością swoich dzieci i wnuków, o co apeluje Franciszek³².

²⁷ Tamże, pkt. 10–11.

²⁸ Na temat kary śmierci, papież Franciszek wypowiada się obszerniej w punkcie 263 Encykliki *Fratelli tutti*. Powołuje się na Jana Pawła II, który jasno i stanowczo deklarował, że kara śmierci jest nieadekwatna na poziomie moralnym i nie jest już niezbędna na poziomie karnym. Franciszek uważa, że jest nie do pomyślenia wycofanie się z tego stanowiska.

²⁹ Franciszek, dz.cyt., pkt. 10–11.

³⁰ Tamże, pkt. 10–11.

³¹ Tamże, pkt 14.

³² Tamże.

Apel do młodych znajduje swoją kontynuację w kolejnym punkcie Bulli papieskiej. Młodzi potrzebują znaków nadziei, uważa Ojciec Święty. To na ich entuzjazmie opiera się przyszłość. Miło jest wiedzieć młodych, pełnych energii i chęci, pomagających i angażujących się w trudnych sytuacjach, dlatego obraz młodych ludzi pozbawionych nadziei napawa smutkiem. Ich przyszłość, często niepewna i niedostępna dla marzeń, zagraża przeżywaniu teraźniejszości z optymizmem. Popadają wtedy w melancholię i nudę. Iluzja narkotyków, ryzyko wykroczeń i pogoń za tym, co krótkotrwałe i ulotne, sprawiają, że młodzi nie zauważają piękna i sensu życia, a to doprowadza ich do zachowań autodestrukcyjnych. I tu znowu odwołuje się Franciszek do Roku Jubileuszowego, który ma być dla Kościoła okazją do impulsu, aby z odnowioną pasją zatroszczyć się o chłopców i dziewczęta, o studentów, narzeczonych i o całe młode pokolenie, które jest radością i nadzieją Kościoła i świata. Oni potrzebują naszej pomocy, apeluje papież³³.

„Znaków nadziei nie może zabraknąć dla migrantów”, przypomina Ojciec Święty. W tym dokumencie, podobnie jak w poprzednich swoich licznych wypowiedziach³⁴, Franciszek nawołuje do poszanowania praw ludzi, którzy opuszczają swoją ziemię w poszukiwaniu lepszego życia dla siebie i swoich rodzin. Nie wolno odmawiać im prawa do godnego życia. Wygnańcy i uchodźcy zmuszani do ucieczki, by uniknąć wojny, przemocy i dyskryminacji, zasługują na bezpieczeństwo, dostęp do pracy i edukacji³⁵. Wspólnota chrześcijańska ma być gotowa bronić praw najsłabszych, służyć gościnnością i dawać nadzieję na lepszą przyszłość na wzór Ewangelii Mateusza: „[...] byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie” (Mt 25, 35), oraz „[...] wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)³⁶.

Temat chrześcijańskiej nadziei, szczególnie w kontekście Jubileuszu, mocno wybrzmiewa w apelu Ojca Świętego o uszanowanie dóbr ziemi. Dobra te nie są przeznaczone dla nielicznych i uprzywilejowanych, lecz dla wszystkich ludzi. Zwraca się tym samym do bogatych i hojnych, aby dostrzegli braci i siostry w potrzebie. Głód jest skandaliczną plagą, przypomina papież, zachęcając do wstrząśnięcia sumieniami, aby z pieniędzy wykorzystywanych na broń i wojsko, stworzyć Światowy

³³ Tamże, pkt 12.

³⁴ Temat uchodźców jest szeroko poruszany w Encyklice *Fratelli tutti*, pkt 129, gdzie Franciszek przypomina o poszanowaniu prawa każdego człowieka do znalezienia miejsca, w którym będzie on mógł nie tylko zaspokoić podstawowe swoje potrzeby, ale także w pełni realizować się jako osoba. Nasze wysiłki, zdaniem Ojca Świętego, można streścić w czterech czasownikach: przyjmować, chronić, promować, integrować; Na temat migrantów Ojciec Święty wypowiedział się między innymi na przedświątecznej audyencji w Watykanie: *Migranci to nie liczby, ale konkretne twarze doświadczonych ludzi. Słyszeliśmy o lagrach w niektórych krajach Afryki Północnej, gdzie ci, którzy chcą przybyć do Europy, są traktowani jak niewolnicy, są torturowani, a nawet zabijani. Otrzymaliście żmudne zadanie zorganizowania na terytorium ich przyjęcia, opartego na integracji i konstruktywnym włączeniu w lokalną tkankę. Musimy być ostrożni. Migrantów należy przyjmować, towarzyszyć im, promować i integrować*. Dicasterium pro Communicatione, (2017–2025). Vatican news. „Papież o migrantach: to nie liczby, ale konkretne twarze doświadczonych ludzi” <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-12/papiez-o-migrantach-to-nie-liczby.html> (dostęp: 10.05.2025).

³⁵ Franciszek, dz.cyt., pkt 13.

³⁶ Tamże.

Fundusz na rzecz ostatecznego wyeliminowania głodu³⁷. Apeluje w tym miejscu do najbogatszych narodów, by uznawszy powagę podjętych decyzji, zgodziły się umorzyć długi tych krajów, które nigdy nie będą mogły ich spłacić³⁸. Jest to kwestia wielkoduszności, ale i sprawiedliwości, uważa Ojciec Święty. Chcąc przygotować drogę do pokoju na świecie musimy odsunąć przyczynę niesprawiedliwości i uregulować niewypłacalne długi. Tu Franciszek powołuje się na słowa z Księgi Kapłańskiej: *Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami* (Kpł 25, 23)³⁹.

7. NADZIEJA ŻYCIA WIECZNEGO

Chrześcijańska nadzieja znajduje swoją podstawę w słowach wyznania wiary: „wierzę w żywot wieczny”, czytamy w kolejnym punkcie Bulli papieskiej. Zdaniem Ojca Świętego, na mocy nadziei, w której zostaliśmy zbawieni, mamy pewność, że dzieje ludzkości i każdego z nas nie będą w kierunku ciemnej otchłani, ale prowadzą na spotkanie z Chrystusem⁴⁰. Nadzieja jest cnotą teologalną, dzięki której pragniemy naszego szczęścia, a szczęściem tym jest życie wieczne. Papież przypomina w tym miejscu wypowiedź Soboru Watykańskiego II:

[...] przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz⁴¹.

Wiara w życie wieczne jest fundamentem chrześcijaństwa, dlatego nadzieja chrześcijańska daje pewność, że w obliczu śmierci, gdy wydawałoby się, że wszystko zmierza ku końcowi, Chrystus staje się naszym Zbawicielem. Syn Boży, który dla nas sam przeszedł przez dramat śmierci, został przez miłość Ojca wskrzeszony, czyniąc ze swego człowieczeństwa pierwowzoru wieczności dla naszego zbawienia⁴². O tym informuje nas św. Paweł w Liście do Koryntian, mówiąc, że Jezus umarł za nasze grzechy, został pogrzebany, zmartwychwstał trzeciego dnia i ukazał się Kefasowi i Dwunastu (por. 1 Kor 15, 3–5).

³⁷ Tamże, pkt 16.

³⁸ Ten apel papieża Franciszka wybrzmiał ponownie w Orędziu na obchodzony 1 stycznia w Kościele katolickim Światowy Dzień Pokoju. Zaapelował w nim o redukcję lub umorzenie długów najuboższych państw, zniesienie kary śmierci i przeznaczenie 1 proc. pieniędzy wydawanych na zbrojenia na walkę z głodem. Zwrócił się do wiernych tymi słowami: *dług zagraniczny stał się narzędziem kontroli, za pomocą którego pewne rządy i prywatne instytucje finansowe krajów najbogatszych, bez skrupułów wykorzystują zasoby ludzkie i naturalne krajów najuboższych w celu zaspokojenia potrzeb swoich rynków*. PAP, (2025). „Papież w orędziu apeluje o umorzenie długów ubogich krajów i walkę z głodem”. Dostęp: <https://www.pap.pl/aktualnosci/papiez-w-oredziu-apeluje-o-umorzenie-dlugow-ubogich-krajow-i-walke-z-glodem>, (dostęp: 10.05.2025).

³⁹ Franciszek, dz.cyt., pkt 16.

⁴⁰ Tamże, pkt 19.

⁴¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, pkt 14.

⁴² Franciszek, dz.cyt., pkt 20.

A zatem, czym jest życie wieczne i co stanie się z nami po śmierci? – pyta Franciszek. Odpowiadając, stwierdza, że życie wieczne jest pełną komunią z Bogiem. Polega ono na kontemplacji i uczestnictwie w Jego nieskończonej miłości. To, czym żyjemy teraz w nadziei, zobaczymy w rzeczywistości, a pełna komunie z Bogiem oznacza bycie szczęśliwym⁴³. Nadzieja bycia szczęśliwym nie jest przelotną radością, czy ulotną satysfakcją, w której dusza ludzka nigdy nie jest nasycona. Bycie szczęśliwym oznacza, że jestem kochany, a zatem, że istnieję i będę istniał na zawsze w Miłości, która nie zawodzi i od której nikt nigdy nie będzie w stanie mnie oddzielić⁴⁴. W tym miejscu Ojciec Święty przywołuje słowa św. Augustyna: „Gdy przylgę do Ciebie z całych sił moich, wtedy nigdy nie będę obciążony ani przygnieciony trudem i prawdziwe będzie życie moje, wypełnione Tobą”⁴⁵.

8. ŚWIADECTWO NADZIEI

Potrzebujemy szczęścia, zauważa Papież, szczęścia, które jest definitywnie spełnione w tym, co nas spełnia, czyli w miłości. Świadectiono takiej miłości, które jest zarazem świadectwem nadziei, dają nam męczennicy, którzy niezachwiani w wierze w zmartwychwstałego Chrystusa, byli w stanie wyrzec się życia tu na ziemi⁴⁶. Tacy męczennicy byli i są obecni we wszystkich wiekach chrześcijaństwa. Jak twierdzi Ojciec Święty, są liczni również w naszych czasach i być może bardziej niż kiedykolwiek, bo są wyznawcami życia, które nie zna końca. Dlatego musimy strzec ich świadectwa, apeluje papież, aby nasza nadzieja była owocna⁴⁷.

Najwznioślejsze świadectwo nadziei znajduje się w osobie Matki Bożej. Zdaniem Ojca Świętego, w Niej widzimy, że nadzieja nie jest łatwowiernym optymizmem, ale darem łaski w realizmie życia. Ona, patrząc na swego Syna, myślała o Jego przyszłości zarówno wtedy, gdy usłyszała prorocze słowa Symeona w świątyni, jak i wpatrując się w cierpienie i śmierć niewinnego Jezusa. Pomimo bólu, jaki odczuwała, powtórzyła swoje „tak”, nie tracąc nadziei i ufności w Panu, podkreśla Papież. W udręce tego bólu, który ofiarowała z miłości, stała się naszą Matką, Matką nadziei. Nie jest więc przypadkiem, zauważa Franciszek, że pobożność ludowa szczególnie często przyzywa Najświętszą Dziewicę, nazywając ją Gwiazdą Morza. Tytuł ten wyraża pewną nadzieję, że właśnie Ona przychodzi z pomocą i wspiera nas w najbardziej burzliwych wydarzeniach naszego życia. To Ona zaprasza nas do ufności i do zachowania nadziei⁴⁸. Świadectwem tego są wezwania Maryi, które za pośrednictwem wybranych ludzi zanoszą do wiernych. One są przesłaniem nadziei, zaś sanktuaria, będące miejscami upamiętniającymi te wydarzenia, stają się świętymi miejscami gościnności i uprzywilejowanymi przestrzeniami budzenia nadziei.

⁴³ Tamże, pkt 21.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 28, Kraków 2008, 261.

⁴⁶ Franciszek, dz.cyt., pkt 20.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, pkt 24.

9. NADZIEJA CNOTA TEOLOGALNA

Słowa Ojca Świętego będące podsumowaniem Bulli *Spes non confundit*, przypominają, że chrześcijańska nadzieja, wraz z wiarą i miłością, tworząc tryptyk cnót teologalnych, wyrażają istotę życia chrześcijańskiego. Cechuje je nierozzerwalny dynamizm, w którym właśnie nadzieja jest cnotą nadającą orientację, wskazującą kierunek i cel całej chrześcijańskiej egzystencji⁴⁹. W podobnym tonie wypowiada się również Katechizm Kościoła Katolickiego twierdząc, że cnoty teologalne wzmacniają, pobudzają i wyróżniają swoiste działanie moralne chrześcijanina⁵⁰. W naszym działaniu, podkreśla Ojciec Święty, mamy w sposób wiarygodny i pociągający dawać świadectwo wiary i miłości, które nosimy w naszych sercach. Wiara ta ma być radosna, a miłość entuzjastyczna. Wystarczy podarować choćby tylko uśmiech, gest przyjaźni czy braterskie spojrzenie, zaznacza papież. Nasza bezinteresowna posługa może stać się owocnym ziarnem nadziei dla tych, którzy je przyjmą⁵¹.

Na szczególną uwagę zasługują, zdaniem Franciszka, posługujący misjonarze, nazwani Misjonarzami Miłosierdzia. To oni podczas nadchodzącego Jubileuszu, mają wyznaczone zadanie, aby przywracać nadzieję i przebaczać za każdym razem, gdy grzesznik zwraca się z otwartym sercem i skruszoną duszą. To oni są narzędziem pojednania, pomagając patrzeć w przyszłość z nadzieją serca. Z nadzieją, która pochodzi z miłosierdzia Ojca⁵². Zadanie przywrócenia nadziei należy się szczególnie tym, którzy, jak twierdzi Papież, tej nadziei najbardziej potrzebują, a więc więźniowie, ludzie chorzy i wszyscy ci, których godność, każdego dnia zostaje wystawiona na próbę. Nikt nie może być pozbawiony możliwości otrzymania przebaczenia i pocieszenia płynącego od Boga⁵³. Wszyscy jesteśmy zakotwiczeni w nadziei łaski, która jest w stanie uczynić nas żyjącymi w Chrystusie, przezwyciężając w ten sposób grzech, lęk i śmierć. Ta chrześcijańska nadzieja zachęca nas, byśmy podążali do celu, do którego jesteśmy powołani. Tym celem jest Niebo⁵⁴.

10. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując papieską wizję nadziei chrześcijańskiej zawartej w Bulli *Spes non confundit*, należy stwierdzić, że nadzieja jest nade wszystko nadzieją opartą na pewności, że nikt i nigdy nie będzie w stanie oddzielić nas od Bożej miłości. Ta wypowiedź papieża Franciszka doskonale harmonizuje się z przesłaniem biblijnym Listu do Rzymian, w którym Apostoł Paweł pyta: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? [...] I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie [...], ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest

⁴⁹ Tamże, pkt 18.

⁵⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012, pkt 1813.

⁵¹ Franciszek, dz.cyt., pkt 18.

⁵² Tamże, pkt 23.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 35–39). Ta chrześcijańska nadzieja, wypełnia obietnice, wprowadza do chwały i opierając się na miłości nigdy nie zawodzi. Dlatego bullę tą Ojciec Święty tytułuje wzorem słów św. Pawła, że „nadzieja zawieść nie może” (Rz 5, 5).

Rozważania w niej zawarte skierowane do wszystkich ludzi, są wyrazem pragnienia papieża, aby nadzieja nappełniła serca wszystkich wiernych⁵⁵. Nadzieja rodzi się z miłości i opiera się na miłości, podkreśla Franciszek, ale co ważniejsze, nie ustępuje w obliczu trudności i zachęca, aby iść na przód. Jest odważna i pozwala człowiekowi spojrzeć dalej, poza osobistą wygodę. Wraz z cnotą cierpliwości, toruje drogę prowadzącą do celu, jakim jest spotkanie z Jezusem Chrystusem⁵⁶.

W duchu Jubileuszu Roku 2025, Ojciec Święty zachęca do odczytywania znaków czasu, które są znakami nadziei. Zalicza do nich trwały pokój na świecie, chęć posiadania potomstwa, otwarcie się na drugiego człowieka, aby służyć mu pomocą i wsparciem. Apeluje do bogatych i hojnych, aby dostrzegli braci w potrzebie. Nawołuje do poszanowania praw człowieka, w tym szczególnie migrantów, którym często odmawia się prawa do godnego życia. W znakach nadziei Franciszek nie zapomina o ludziach chorych i starszych, którym należy się szacunek i opieka, zauważa też ludzi młodych, pozbawionych nadziei. To młode pokolenie, goniąc za tym co krótkotrwałe i ulotne, gubi piękno i sens życia. Potrzebują naszej pomocy i troski, apeluje Ojciec Święty, aby odzyskali entuzjazm i radość patrzenia w przyszłość. Odczytując znaki czasu, Franciszek kieruje naszą uwagę na świadectwo nadziei, jakie znajduje w osobie Matki Bożej. Na Jej przykładzie, nadzieja jest darem łaski, a nie łatwowiernym optymizmem. Dlatego zasługuje na miano nazwania Ją – Matką nadziei⁵⁷.

Kulminacją rozważań papieża staje się chrześcijańska nadzieja, która daje pewność, że w obliczu śmierci, Syn Boży jest naszym Zbawicielem. Ta wiara w życie wieczne jest fundamentem chrześcijaństwa, bo wieczne uczestnictwo w nieskończonej miłości Boga oznacza bycie naprawdę szczęśliwym.

Warto zaznaczyć, iż w podobnym tonie na temat nadziei chrześcijańskiej wypowiada się również papież Benedykt XVI, który w Encyklice *Spe salvi* podkreśla, iż nadzieja, która została dana człowiekowi poprzez odkupienie Jezusa Chrystusa, jest nadzieją niezawodną, pokonującą wszelkie trudy teraźniejszości⁵⁸. A spotkanie z Bogiem jest spotkaniem z nadzieją mocniejszą niż cierpienie i przemienia od wewnątrz życie i świat⁵⁹. Człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei, podkreśla Ojciec Święty⁶⁰.

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu refleksja papieża Franciszka miała na celu wskazać słuszność i prawdziwość chrześcijańskiej nadziei. Miała stanowić

⁵⁵ Ta prośba zawarta jest w samym tytule dokumentu papieskiego: *Spes non confundit. Bulla ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025. Franciszek biskup Rzymu. Sługa sług bożych. Wszystkim, którzy przeczytają ten list niech nadzieja nappełni serce.*

⁵⁶ Franciszek, dz.cyt., pkt 5.

⁵⁷ Tamże, pkt 24.

⁵⁸ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, pkt 1.

⁵⁹ Tamże, pkt 4.

⁶⁰ Tamże, pkt 23.

propozycję przyjęcia właściwej postawy wobec niepewnej i trudnej przyszłości oraz zachęcić do pogłębienia wiary w Boga. Wiary, która domaga się zaangażowania człowieka na rzecz niesienia pomocy, sprawiedliwości i miłości braterskiej.

BIBLIOGRAFIA

Dzieła Ojców Kościoła

Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 28, Wydawnictwo AA, Kraków 2008, 261.

Dokumenty Kościoła

Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*.

Franciszek, *Bulla Spes non confundit*.

Franciszek, *Encyklika Fratelli Tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2015.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes. O Kościele w świecie współczesnym*.

Katechizm Kościoła Katolickiego

Literatura pomocnicza

Chrobak S., *Nadzieja, która podtrzymuje całe życie – realizm i uniwersalizm nadziei chrześcijańskiej*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, „Społeczeństwo. Edukacja. Język” 2020, nr 12, s. 5–16.

Jucewicz A., *Nadzieja chrześcijańska wobec współczesnego kryzysu nadziei*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, „NURT SVD” 2021, nr 150(2), 224–239.

Perz A., *Nadzieja chrześcijanina w świetle Encykliki „Spe salvi”*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2009, nr 8, s. 423–438.

Szymczak M., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1981.

Wydawnictwo Znak, (2012–2017). Tischner pl. „Tischner na majówkę: «Wiązania nadziei»”. <https://tischner.pl/tischner-na-majowke-wiazania-nadziei/> (dostęp: 1.07.2025).

EWTN Polska, (2025). „Audycja środowowa: Papież Franciszek wzywa do pokuty i modlitwy o pokój na świecie”. <https://ewtn.pl/aktualnosci/audycja-srodowa-papiez-franciszek-wzywa-do-pokuty-i-modlitwy-o-pokoj-na-swiecie/> (dostęp: 1.07.2025).

Dicasterium pro Communicatione, (2017–2025). Vatican news. „Papież o migrantach: to nie liczby, ale konkretne twarze doświadczonych ludzi”. <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-12/papiez-o-migrantach-to-nie-liczby.html> (dostęp: 1.07.2025).

PAP, (2025). „Papież w orędziu apeluje o umorzenie długów ubogich krajów i walkę z głodem”. <https://www.pap.pl/aktualnosci/papiez-w-oredziu-apeluje-o-umorzenie-dlugow-ubogich-krajow-i-walke-z-glodem> (dostęp: 1.07.2025).

Instytut Książki, (2018–2024). „Józef Tischner”. <https://instytutksiazki.pl/literatura,8,indeks-autorow,26,jozef-tischner,213.html?filter=T> (dostęp: 1.07.2025).

CHRISTIAN HOPE AS PER POPE FRANCIS' BULL *SPES NON CONFUNDIT*

Summary

Hope plays a crucial part in human life. It brings composure, stimulates to action and it helps to achieve what we desire. Quite often it is defined as an ability to look into future with a trust that all the difficulties and dangers can be overcome. That over-optimistic approach, however, might become illusional. Pope Francis in his Bull *Spes non confundit* writes about a Christian Hope, the Hope which gives meaning to everything that is senseless and hopeless, the Hope, which is based on the certainty of the eternal life. That papal letter, announced on the Ascension Day, nominates year 2025 to become A Year of the Jubilee, the celebration of which should give an opportunity to a vivid and personal encounter with Jesus himself. As emphasized by The Holy Father, The Christian Hope has its roots in love and flows out the God Son's heart pierced on the cross. Henceforth the hope should be cherished and rediscovered through the signs of the time.

Key terms: Bull *Spes non confundit*, Christian Hope, Pope Francis, Signs of the time.

Nota o Autorze

Hanna PIASECKA – mgr lic. teologii, doktorantka na Akademii Katolickiej w Warszawie.

ORCID ID: 0009-0007-8308-9168

Kontakt e-mail: tps68@o2.pl

PRZEMYSŁAW PONCZEK

radca prawny

**STAROŻYTNA DEBATA
NAD STATUSEM MORALNYM ABORCJI
POLEMIKA POGAŃSKA I CHRZEŚCIJAŃSKA
CZEŚĆ I**

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. [...] A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. [...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. [...] A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty”.
(Rdz 1, 1.26.31)

1. Status moralny, aborcja – wyjaśnienie pojęć. Kwestie metodologiczne. 2. Starożytna debata nad statusem moralnym aborcji – stanowisko pogańskie. 3. Starożytna debata nad statusem moralnym aborcji – stanowisko chrześcijańskie. 4. Zakończenie

Słowa kluczowe: aborcja, historia aborcji, perspektywa chrześcijańska, pogaństwo, debata, moralny status aborcji, polemiki pogańskie i chrześcijańskie, bioetyka

**1. STATUS MORALNY, ABORCJA – WYJAŚNIENIE POJĘĆ
KWESTIE METODOLOGICZNE**

Podjmując temat prowadzonej w starożytności zarówno w środowisku pogańskim, jak i chrześcijańskim debaty nad statusem moralnym aborcji, wypada zacząć rozważania od wyjaśnienia używanych terminów, takich jak: „status moralny” i „aborcja”. Pierwsze z pojęć jest złożone z dwóch wyrazów, czyli **status** i **moralny**, gdzie to początkowe (status) oznacza czyjąś pozycję w hierarchii społecznej lub zawodowej¹, czyli innymi słowy, jest tym samym, co „stan prawny jakiejś osoby,

¹ <https://wsjp.pl/haslo/podglad/84457/status/5219114/spoleczny> (dostęp: 11.01.2025).

instytucji lub organizacji» [...] «pozycja społeczna i zawodowa jakiejś osoby lub grupy» [...] «funkcja, ranga lub znaczenie czegoś»², natomiast **moralny**, jako związane ze słowem łacińskim „mores”, czyli „obyczaje, a więc sposoby, a jednocześnie normy zachowań ludzkich”³, oznacza: „dotyczący wartości, norm, ocen i zasad postępowania uznanych w jakimś społeczeństwie lub środowisku za dobre i właściwe» [...] «zgodny z tymi zasadami» [...] «postępujący według tych zasad»⁴, „postępujący zgodnie z zasadami powszechnie uznanymi za właściwe”⁵.

Pojęcie „status moralny” tłumaczy się także jako „zespół etycznych własności”⁶, w którego skład wchodzi pewnego rodzaju cechy, elementy tego statusu, zatem, „to, co przyznajemy jakiejś istocie, orzekając o niej określony status moralny”⁷ i określone kryteria takiego statusu moralnego, czyli „to, na jakiej podstawie przyznajemy jej te elementy [...] pewnego rodzaju istotom przyznaje się taki lub inny status moralny”⁸. Mogą te dwa słowa „status” i „moralny” dotyczyć także pewnych rzeczy lub zjawisk, a wtedy mają one głęboki sens w zestawieniu na przykład ze słowem „aborcja”⁹, gdzie bada się, analizuje, poddaje refleksji to, jak należy pod względem moralnym, dotyczącym oceny tego, co jest dobre, właściwe, akceptowane społecznie, a co złe, niesłuszne, patrzeć na zjawisko aborcji i jak dalece, o ile w ogóle, uznawana jest ona całkowicie, a może też tylko częściowo, za dobro lub zło moralne, coś zgodnego albo i sprzecznego z zalecanymi społecznie normami ludzkiego zachowania, zasadami powszechnie uznawanymi w danej ludzkiej społeczności i epoce historycznej za godne naśladowania (**pytania badawcze**). Do tego też właśnie, o czym wyżej mowa, sprowadza się **od strony metodologii, główna teza badawcza przedmiotowej publikacji**, czyli do odpowiedzi na powyższe pytania przez analizę wybranych przeze mnie wypowiedzi znaczących reprezentantów starożytnego środowiska chrześcijańskiego i pogańskiego, ich merytorycznej zgodności, a zatem, wspólnoty stanowiska, albo wręcz przeciwnie, ewentualnych, może nawet zasadniczych i niedających się ze sobą pogodzić doktrynalnych różnic. Centralnym problemem badawczym (*status quaestionis*) niniejszej pracy jest analiza historyczna debaty (a niekiedy polemiki) między poganami a chrześcijanami na temat statusu moralnego aborcji. Artykuł ma dowiedzieć, czy dyskusje te były oparte na poszukiwaniu prawdy, czy też na forsowaniu wyłącznie własnych, sztywnych stanowisk.

² <https://sjp.pwn.pl/szukaj/status.html> (dostęp: 11.01.2025).

³ M. Bogucka, *Moralność a historia*, Nauka 3/2010, 64.

⁴ <https://sjp.pwn.pl/slowniki/moralny.html> (dostęp: 11.01.2025).

⁵ <https://wsjp.pl/haslo/podglad/67636/moralny/5177663/czlowiek> (dostęp: 11.01.2025).

⁶ W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013, 10.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Pojęcie „status moralny aborcji” jest używane bardzo rzadko w literaturze. W wyszukiwarce internetowej Google znalazłem tylko cztery, a właściwie tylko trzy wyniki, ponieważ dwa dotyczą jednej i tej samej pozycji bibliograficznej, w: https://www.google.com/search?q=%22status+moralny+aborcji%22&client=firefox-b-e&sca_esv=72b9e656d2a7a540&filter=0&biw=1366&bih=602&dpr=1 (dostęp: 11.01.2025). W opcji wyszukiwania „Google książki” pojawiło się zaledwie pięć wyników wyszukiwania (stan na: 11.01.2025).

Punktem wyjścia jest natomiast **hipoteza badawcza** sprowadzająca się do tego, że ta debata i polemika, pomimo elementów niemożliwych do pogodzenia, wykazywała też zadziwiającą, pomimo różnic w podejściu na rozumienie otaczającego świata i tajemnicy człowieka, wspólną płaszczyznę wzajemnego porozumienia.

Natomiast ramami czasowymi opracowania jest zasadniczo starożytność (niekiedy też, ale ubocznie – wczesne średniowiecze), ponieważ wtedy, czyli w epoce starożytności, wraz z Wcieleniem Syna Bożego narodziło się chrześcijaństwo. Z uwagi jednak na to, że Jezus Chrystus nie jest tylko Człowiekiem, lecz także Bogiem, to i nawiązano w publikacji do czasów także ten przełomowy w dziejach ludzkości fakt, historycznie poprzedzający, bo jak wynika z Ewangelii według św. Jana, Jezus powiedział, że: „Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58). To z kolei oznacza, że Istniał jako Bóg także w czasach Arystotelesa, Platona i Sokratesa i w okresach wcześniejszych, także egipskich, czy też starobabilońskich, z pewnością wzbudzając w szlachetnych ludziach dobrej woli intuicję i mądrość dotyczącą także ochrony istatusu moralnego Dziecka Poczętego, zbieżną z tą, jaka stała się udziałem późniejszych wyznawców Chrystusa. Zarówno zatem jednych (tzw. Pogan), jak i drugich (Chrześcijan), łączył zawczasu, czyli nawet w okresie przedchrześcijańskim, ten sam Boży Duch, identyczny z tym, jaki łączył pierwszych uczniów Założyciela Religii Chrześcijańskiej. Parafrazując zatem słynne słowa zawarte w Dziejach Apostolskich (Dz 4, 32), można się ośmielić, powiedzieć, że w pewnej mierze jeden Duch i jedno serce ożywiały nie tylko wszystkich Wierzących, lecz nawet i Niewierzących, o czym przykładowo świadczy historia dotycząca rzymskiego setnika Korneliusza, kiedy to na niego samego i jego rodzinę w Cezarei Nadmorskiej w Ziemi Świętej, czyli ku zdumieniu Świętego Piotra, nawet na Pogan, zstąpił Duch Święty (Dz 10, 1–48).

Co się tyczy z kolei przyjętego w niniejszym artykule **kryterium wyboru zgromadzonych źródeł**, to rzecz jasna, nie wyczerpuję ich całości, na przykład w **kontekście literatury niechrześcijańskiej (pogańskiej)**, bo to nie jest możliwe, ale dokonuję przeanalizowania niektórych spośród nich, to znaczy moim zdaniem, tych reprezentatywnych prezentowanego tematu. Należą do nich papirusy egipskie i inne (np. Papirus Ebersa – staroegipski papirus medyczny¹⁰; Faraon Amenhotep IV – Modlitwa do Atona; The Oxyrhynchos Papyri), starodawne kodeksy i teksty prawne [Kodeks Hammurabiego; Kodeks Assura¹¹; Likurg – Sparta, Solon – Ateny; Digesta Iustiniani; Marcjan, Paulus, Papinian, Ulpian – juryści rzymscy; Reskrypt cesarza Septymiusza Sewera i Karakalli (ok. 211); Reskrypt cesarza Aleksandra Severusa

¹⁰ „Papirus Ebersa – staroegipski papirus medyczny, napisany najpóźniej około 1550 r. p.n.e.”, w: https://pl.wikipedia.org/wiki/Papirus_Ebersa (dostęp: 15.02.2025).

¹¹ Dotyczy to Kodeksu z ok. 1075 r. przed Chr. wydanego w okresie środkowoasyryjskim (ok. 1375–935 przed Chr.) istnienia Imperium Asyryjskiego, starożytnego państwa semickiego położonego w północnej Mezopotamii, czyli na terenie dzisiejszego Iraku; por. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Asyria> (dostęp: 10.12.2024).

i Antoninusa (III w.)), teksty religijne (Zend-Awesta¹²; Vendidad¹³), teksty filozoficzne, historyczne, polityczne i przyrodnicze [Platon – Teaitetus; Arystoteles – De Generatione animalium (O rodzeniu się zwierząt); Pseudo-Galen – Czy płód ludzki jest istotą żywą?; Ajschylos z Eleusis – Eumenidy; Zenon z Kition; Diogenes z Sinope; Empedokles; Chryzyp z Soloi; Lizjasz – De abortu; Publius Ovidius Naso – Amores, Nux; Juwentali; Marek Tulliusz Cynceron – Oratio pro Cluentio Avito; Seneka Młodszy; Hipokrates; Plutarch z Cheronei – Vitae Romulus; Skryboniusz Largus – O lekarstwach; Theodorus Priscianus].

A jeżeli chodzi o **teksty chrześcijańskie i katolickie**, to wykorzystuję jedynie wybrane (Pismo Święte – Stary i Nowy Testament; Didaché – Nauka Dwunastu Apostołów, I/II wiek; List Barnaby, II wiek; Atenagoras z Aten – Presbeia Peri Christianom – Legatio pro Christianis ok. 177; Apokalipsa Piotra, II wiek; Biskup Meliton z Sardes – Homilia paschalna, II w.; Minucjusz Feliks – Oktawiusz, II/III w.; św. Ireneusz (II/III w.); Klemens Aleksandryjski – Kobierce, II/III w.; Orygenes – Przeciw Celsusowi, II/III w.; Tertulian – Apologeticum, O duszy, III w.; św. Bazyli Wielki z Kapadocji – List nr 188 do Amfilochiosa, 374; św. Grzegorz z Nyssy (IV w.); św. Ambroży (IV w.); św. Jan Chryzostom – Homilia XXIV do Listu do Rzymian (IV/V w.); św. Augustyn, Biskup Hippony – Sermo (IV/V w.); św. Hieronim (IV/V w.); Papież Sykstus V – Konstytucja Apostolska Effraenatam przeciwko aborcjonistom, 29.11.1588; chrześcijańskie teksty prawne [Constitutiones Apostolorum (III w.); kan. 63 Synodu w Elwirze (305); kan. 21 Synodu w Ancyrze (314); Synod w Lerydzie (546); szósty Synod w Konstantynopolu – synod „In Trullo” (682); Synod wormacki (868)]. Przedmiotem analizy nie są zatem, z oczywistych względów, wszystkie spośród tych, które dotyczą moralnego statusu aborcji, czy też Dziecka Poczętego, czy też nawet nie większość tego rodzaju dzieł zgromadzonych w światowych bibliotekach. Wiele z nich natomiast, to znaczy te, które w niniejszej publikacji nie zostały uwzględnione, można znaleźć w innych publikacjach, np. w książce *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie* (Kraków 2021) napisanej przez ks. prof. Andrzeja Muszałę, Marka Starowieyskiego oraz jezuitę ks. prof. Tadeusza Ślipko. Wymieniono tam, zarówno literaturę wyżej wymienioną, jak i też tę niewskazaną w obecnej publikacji, a wśród nich: dzieła Ojców Apostolskich [Didache (I/II w.), List Barnaby (II w.)]; Apokryfy chrześcijańskie [Apokalipsa Piotra (II w.), Apokalipsa Pawła (III/IV w.)]; Apologetów

¹² **Zend** to komentarze do Awesty, czyli staroirańskich, „starożytnych świętych tekstów religijnych wyznawców zaratusztrianizmu (zoroastryzmu), które powstały prawdopodobnie w okresie od połowy II tysiąclecia do VII wieku p.n.e. [...] Pierwotny tekst Awesty był w formie recytacji przekazywanych z pokolenia na pokolenie przez kapłanów zaratusztriańskich. Pierwsze zapisane wersje Awesty według historiografów sasanidzkich powstały prawdopodobnie między VII a VI p.n.e. [...] Zasadnicza redakcja Awesty nastąpiła z polecenia założyciela dynastii Sasanidów, Ardaszira I (226–241) [...]”, w: https://pl.wikipedia.org/wiki/Awesta#Komentarze:_Zend, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Awesta> (obydwie strony internetowe, dostęp: 10.12.2024).

¹³ **Vendidad** to najobszerniejsze komentarze do Awesty „zredagowane w większości za panowania dynastii Sasanidów w średnioirańskim języku pahlawi. Najmłodsze pochodzą z IX w., [...] (Wendidad, Wendidat, Widewdat) czyli prawo przeciw demonom – prawo kanoniczne, przepisy rytualne [...]”, w: https://pl.wikipedia.org/wiki/Awesta#Komentarze:_Zend

greckich [(Atenagoras z Aten (†ok. 177), Meliton z Sardes (†ok. 190)); Apologetów łacińskich [Tertulian (†ok. 220), Minucjusz Feliks (II/III w.)]; Teologów aleksandryjskich [Klemens Aleksandryjski (†ok. 212), Orygenes (†256)]; Innych pisarzy [Hypolit Rzymski (III w.), Cyprian (†258), Metody z Olimpu (III/IV w.)]; Najstarsze teksty prawne z ok. III–IV w. [Synod w Elwirze (ok. 300 r.), Synod w Ancyrze (314), Kanony Świętych Apostołów (IV w.), Konstytucje Apostolskie (ok. 380), Bazyli Wielki (†379)]; Pisarzy łacińskich [Laktancjusz (†ok. 330), Ambroży (†397), Ambrozjaster (ok. 374), Zenon z Werony (IV w.), Hieronim (†419)]; Pisarze wschodni [Euzebiusz z Cezarei (†339), św. Efrem (†373), św. Jan Chryzostom (†407)], św. Augustyn (†430); Pisarze greccy V w. [Cyryl Aleksandryjski (†444), Teodoret z Cyru (†466)]; Pisarze łacini V/VI w. [Cezary z Arles (†543)]; Inni pisarze [Gennadiusz z Marsylii (†ok. 500), Pseudo Ambroży (V/VI w.), Pseudo Augustyn, Kasjodor (†ok. 538)]; późnoantyczne teksty prawne [Synod w Lerida (546 r.), Marcin z Bragi (†579), Synod „In Trullo” (682 r.)]; najstarsze Penitencjały [Penitencjał Finniana (†ok. 580), Penitencjał św. Kolumbana (VII w.); Penitencjał św. Bedy Wielebnego († 735), Penitencjał Teodora (VIII w.)]; teksty żydowsko-hellenistyczne [Septuaginta (III/II w. przed Chr., Pseudo-Fokilides, Filon Aleksandryjski (†ok. 50), Józef Flawiusz]¹⁴.

Wyjaśnić nadto pragnę, że przyjętą przeze mnie **metodą badawczą** w powyższym studium jest **podejście historyczno-analityczne i przeglądowe**, bazujące na dostępnych i wybranych dokumentach i źródłach piśmienniczych, będące jednak wyłącznie zarysem problemu, jego sygnalizacją, bez roszczenia sobie pretensji do pełnej analizy zagadnienia, które z pewnością nadawałoby się na dość objętościowo pokaźną monografię. To zatem też pewna zachęta do pogłębienia tego tematu przez wybitnych znawców poszczególnych dziedzin wiedzy związanych z tym, o czym mowa w przedstawianym do lektury artykule.

Od strony metodologicznej wyjaśnić też należy pozostałe **podstawowe wyrazy** używane w przedmiotowej publikacji, zasadne zatem pozostaje wyjaśnienie tego, co to jest tak naprawdę „**aborcja**”. Pojęcie to natomiast wywodzi się „od **łacińskiego terminu *aborior***, to znaczy **umrzeć przed narodzeniem**. Aborcja to zniszczenie życia embrionu ludzkiego przed jego narodzeniem [...]”¹⁵. Aborcję określa się też, jako „zabieg mający na celu przerwanie ludzkiego życia w okresie płodowym”¹⁶.

Warto zaznaczyć, że pojęcie „aborcja”, wykazuje ponadto związek z łacińskim terminem **abortio, abortus**, to znaczy – **poronienie**, stąd na przykład łacińskie:

- **abortus spontaneous** – „poronienie samoistne”, w kategoriach medycznych oznaczające przedwczesne zakończenie ciąży poniżej 22 tygodnia, i
- **abortus provocatus**, które odpowiada takich terminom, jak: aborcja, sztuczne poronienie, przerwanie ciąży, usunięcie ciąży, interupcja, terminacja ciąży¹⁷.

¹⁴ A. Muszala, M. Starowiejski, T. Ślipko (SJ), *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, Kraków 2021, 172–202.

¹⁵ R.L. Lucas, *Bioetyka dla każdego*, Częstochowa 2005, 137.

¹⁶ P. Lewandowski, *Aborcja w perspektywie kanonicznoprawnej. Zaciągnięcie i zwolnienie z ekskomuniki*, *Teologia Praktyczna* 17 (2016), 269.

¹⁷ G. Koss, *Aborcja. Diecezjalne Studium Życia Rodzinnego*, Sosnowiec, 19 grudnia 2020 r., materiał własny.

Celem wyjaśnienia pojęcia „aborcja”, tłumaczy się nadto¹⁸, że jest ona:

- zamierzonym i przedwczesnym zakończeniem ciąży w wyniku interwencji zewnętrznej, np. działań lekarskich. „Przeważnie w efekcie dochodzi do śmierci zarodka lub płodu (łac. *nasciturus*) [Wikipedia];
- zabiegiem mającym na celu przerwanie ludzkiego życia w okresie płodowym (wewnątrzmacicznym) [Encyklopedia bioetyki, 2009];
- każdym świadomym działaniem skierowanym przeciwko życiu człowieka w okresie od poczęcia do narodzenia: a) niezależnie od tego, **gdzie**¹⁹ znajduje się człowiek nienarodzony; b) niezależnie od tego **ile czasu upłynęło** od zapłodnienia; c) niezależnie od tego, **w jaki sposób** jest przeprowadzane; d) niezależnie od tego, **jaka jest motywacja** podjęcia działania.
- świadomym i bezpośrednim **zabójstwem istoty ludzkiej** w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodzeniem (JPiI, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 59, 1995)”²⁰;
- dobrowolnym i bezpośrednim zabójstwem człowieka na etapie jego życia przed urodzeniem (nazywanym niekiedy – z rozmaitych powodów – „przerwywaniem ciąży”, „sztucznym poronieniem”, „interrupcją”)²¹.

W *Powszechnej encyklopedii filozofii* termin „aborcja” tłumaczy się przez wyraz pochodzący z języka łacińskiego, tj. „łac. *abortio*, *abortius* – poronienie [także wywołane], od: *aboriri*, *abortire* – ginąć, niknąć) – dobrowolne i bezpośrednie uśmiercenie człowieka przed urodzeniem (należy odróżniać aborcję od samoradnego poronienia oraz od niezamierzonego dopuszczenia do śmierci dziecka przed narodzeniem, spowodowanej działaniem przyczyn niezależnych od sprawcy – *abortus indirectus* [...]”²².

Przez pojęcie aborcji (łac. *abortio* – poronienie) rozumie się „zabieg sztucznego przerwania ciąży [...] definiowany [...] jako «działanie ukierunkowane na zakończenie ciąży poprzez usunięcie płodu i łożyska z macicy» [K. Szczucki, *Zagrożenie dla życia i zdrowia kobiety jako przesłanki dopuszczające przerwanie ciąży. Analiza stanu prawnego*, w: *Lege Artis Problemy prawa medycznego*, pr. zbior. pod red. J. Haberko, R.D. Kocyłowski, B. Pawelczyk, Poznań 2008, 102]. Prowadzi on do «przerwania procesów biologicznych, polegających na kształtowaniu się dziecka zdolnego do samodzielnego życia» [K. Szczucki, *Zagrożenie dla życia* [...] 102].

¹⁸ Tamże.

¹⁹ To znaczy w innym miejscu niż macica, ponieważ niekiedy mamy do czynienia z „przerwywaniem ciąży pozamacicznej (ektopowej). [...], a przy tym ciąża zlokalizowana [jest, dop. PP] nie tam, gdzie powinna (czyli w jajowodzie, jajniku, jamie brzusznej albo w szyjce macicy) [...] Święte Oficjum w swoich orzeczeniach z XIX i początku XX wieku sformułowało generalną zasadę, jaką należy się kierować w przypadku wszystkich ciąży pozamacicznych i konfliktów położniczych, która mówi że w takich przypadkach trzeba zrobić wszystko, aby ocalić życie matki i dziecka. [...]”, w: M. Bora-tyńska, *O przerwaniu ciąży ze wskazań leczniczych po rozstrzygnięciu Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 r. i po śmierci pacjentki w szpitalu w Pszczynie*, Przegląd Prawa Medycznego, 3–4 (2021), 215, 216.

²⁰ G. Koss, dz.cyt.

²¹ M. Czachorowski, *Aborcja*, w: *Encyklopedia „Białych Płam”*, t. I, Lublin 2000, 15.

²² Tamże, 22.

Podkreślenia wymaga fakt, że zabieg ten wykonywany jest tylko na żywym dziecku – w momencie usunięcia martwego płodu nie można w żadnym wypadku mówić o aborcji [...] Aborcja, jak wynika z definicji, jest zabiegiem nastawionym na usunięcie z organizmu kobiety rozwijającego się dziecka, co kończy się śmiercią płodu albo jeszcze w łonie matki, albo po wydaleniu poza jej organizm [...]”²³. Trzeba przy tym zdawać sobie sprawę z tego, że „aborcja jako zabieg ogromnie interwencyjny nie tylko w swojej istocie niszczy życie dziecka w łonie matki, ale również ma negatywny wpływ na zdrowie, a nawet życie kobiety. Jak wskazuje Alicja Grześkowiak zabieg usunięcia ciąży pociąga za sobą skutek w postaci zabicia człowieka oraz szkodliwych następstw dla zdrowia pacjentki – bezpośrednich powikłań, przewlekłych chorób oraz urazów natury psychicznej [A. Grześkowiak, *Ochrona prawa do życia w polskim prawie karnym*, w: *O prawo karne oparte na zasadach sprawiedliwości, prawach człowieka i miłosierdziu*, red. A. Strzembosz, Lublin 1988, 126]. B. Chazan, formułując negatywną ocenę aborcji wylicza komplikacje poaborcyjne w postaci powikłań bezpośrednich (takich jak gorączka, krwotoki, uszkodzenie macicy czy zakażenie) oraz późniejszego wpływu na dalszą prokreację kobiety. Skutkiem aborcji jest bowiem często niepłodność, niemożność zajścia w ciążę, samoistne poronienia, czy nawet poród martwego dziecka [B. Chazan, *Aborcja i zdrowie kobiety*, Służba Życiu, Zeszyty Problemowe 2000, nr 5, 9]. Sąd Najwyższy wielokrotnie zajmował się sprawami związanymi z przeprowadzaniem zabiegu przerwania ciąży. W wyroku z 1978 r., dotyczącym aborcji wykonanej w sposób nieprawidłowy bez wymaganego orzeczenia lekarskiego, Sąd, oceniając w sposób pejoratywny postępowanie lekarza, wymienił następstwa usunięcia ciąży. Były to m.in.: przebicie macicy, co skutkowało jej usunięciem wraz z przydatkami prawnymi, usunięcie jednej nerki i części moczowodu z powodu zakażenia [Wyr. SN z dn. 16.05.1978r., I CR 129/78, OSPiKA 1/1980, poz. 3, z glosą M. Sośniaka]²⁴, na które to, towarzyszące aborcji niebezpieczeństwa dla zdrowia i życia kobiety, zwracano uwagę już w starożytności (np. Hipokrates), o czym dalej będzie, jako o elemencie dysputy między chrześcijanami a poganami na temat moralnej dopuszczalności aborcji.

W literaturze prawniczej w zakresie prawa medycznego podkreśla się, że: „Specyfika zabiegu przerwania ciąży (aborcji) jako świadczenia zdrowotnego polega na tym, że wykonywany jest on zasadniczo w celu innym niż leczniczy. Istotą tego zabiegu jest bowiem przerwanie naturalnego procesu rozwoju dziecka poczętego (osoby ludzkiej w fazie prenatalnej), zachodzącego w łonie kobiety, skutkującego zazwyczaj jego śmiercią. [...] W wielu opracowaniach wskazuje się, że skutkiem przerwania ciąży jest śmierć dziecka poczętego. [...], istotą zabiegu przerwania ciąży jest zerwanie relacji biologiczno-osobowościowej pomiędzy kobietą a dzieckiem poczętym zachodzącej w organizmie kobiety. Z tym zerwaniem więzi zazwyczaj wiąże się skutek w postaci śmierci dziecka, ale nie jest on immanentnym elementem aborcji. Zatem w sytuacji, w której dziecko po dokonaniu zabiegu żyje (może się to

²³ K. Sapeta, *Cywilnoprawna ochrona zdrowia i życia dziecka poczętego*, praca magisterska napisana na Uniwersytecie Śląskim Wydział Prawa i Administracji pod kierunkiem promotora: dr hab. prof. Bernadetty Fuchs, Katowice 2013, 60.

²⁴ Tamże, 74.

zdarzyć wyjątkowo przy usuwaniu ciąży zaawansowanej, w której źle oznaczono wiek dziecka), na lekarzach ciąży obowiązek podjęcia działań ratujących życie na identycznych zasadach jak w przypadku, w którym do przerwania ciąży doszłoby z przyczyn naturalnych. Przykładowo, jeżeli przerwanie ciąży motywowane było obciążeniem dziecka zespołem Downa (szczególnie, gdy nie występowały u niego żadne dodatkowe obciążenia) i dziecko po dokonaniu aborcji nadal by żyło, na lekarzach ciąży obowiązek ratowania jego życia, od którego nie mogą odstąpić, wskazując, że matka chciała, aby dziecko zmarło”²⁵.

Powyższe rozważania nad znaczeniem pojęcia „aborcja” można podsumować w sposób, w jaki bardzo wymownie i przekonująco uczyniono w słowach: „Aborcja jest działaniem pozbawiającym życia nienarodzone dziecko. W łonie matki żyje i rozwija się człowiek. Czy myślisz, że jest to coś innego? Jeśli przebadamy DNA żyjącego w łonie matki dziecka, w jakimkolwiek okresie jego życia, bez wyjątku, to ponad wszelką wątpliwość stwierdzimy, że jest to DNA człowieka. DNA definiuje człowieka, bez względu na jego długość życia i stan zdrowia. DNA ludzi jest różne od DNA zwierząt. Jest niepowtarzalne, indywidualne i nie ma możliwości pomyłki w jego ocenie. Fenomen DNA człowieka i jego skomplikowanie to współczesny dowód na dzieło Boga, którym jest człowiek”²⁶.

2. STAROŻYTNA DEBATA NAD STATUSEM MORALNYM ABORCJI – STANOWISKO POGAŃSKIE

I tak też, podobnie jak i współcześnie²⁷, nie tylko w środowisku chrześcijańskim,

²⁵ A. Barczak-Oplustil, *Przerwanie ciąży*, w: L. Bosek, A. Wnukiewicz-Kozłowska, *Szczególne świadczenia zdrowotne*, t. 2, System Prawa Medycznego, Warszawa 2018, Legalis.

²⁶ *Jak nie mówić o aborcji? Rozmowa pastora Ireneusza Skoczenia z lek. med. Renatą Lechowicz*, w: Kairos. Refleksje pastoralno-egzegetyczne 1 (2021). Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, 49.

²⁷ „Problem początku ochrony życia ludzkiego stał się jednym z ważniejszych tematów debat publicznych w Polsce, szczególnie w ciągu ostatnich kilku lat. Stanowi on przedmiot sporów na płaszczyźnie filozoficznej, etycznej i prawnej”, w: J. Kondratiewa-Bryzik, *Początek prawnej ochrony życia ludzkiego w świetle standardów międzynarodowych*, Warszawa 2009, 19; B. Łoziński, *Bioetyka początków ludzkiego życia w polskiej debacie publicznej*, w: *Początek ludzkiego życia – bioetyczne wyzwania i zagrożenia*, pod red. W. Sinkiewicza i R. Grabowskiego, Bydgoszcz 2016, 125 i n.; *Sprawozdanie stenograficzne z 9. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 11 kwietnia 2024 r.* (drugi dzień obrad – czwartek) i *12 kwietnia 2024* (trzeci dzień obrad – piątek) dotyczące pierwszych czytań poselskich projektów ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny; ustawy o bezpiecznym przerwaniu ciąży; ustawy o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży; ustawy o świadomym rodzicielstwie, w: <https://www.sejm.gov.pl/sejm10.nsf/stenogramy.xsp?rok=2024> (dostęp: 11.01.2025); *Sejm Rzeczypospolitej Polskiej X kadencji. Kancelaria Sejmu. Biuro Komisji Sejmowych*. Pełny zapis (ss. 168) przebiegu posiedzenia Komisji Nadzwyczajnej do rozpatrzenia projektów ustaw dotyczących prawa do przerywania ciąży (Nr 3) z 16 maja 2024 r., obradującej pod przewodnictwem poseł Doroty Łobody (KO), przewodniczącej Komisji, i poseł Anny Marii Żukowskiej (Lewica), zastępczyni przewodniczącej, w: <https://www.sejm.gov.pl/Sejm10.nsf/biuletyny.xsp?view=2&komisja=NPC> (dostęp: 11.01.2025). „Parlament Europejski przyjął rezolucję, w której wzywa do wpisania tzw. prawa do aborcji do Karty Praw Podstawowych

ale także i wśród tzw. Pogan²⁸ (wśród nich można było znaleźć ludzi bardzo szlachetnych), czyli niechrześcijan, a wcześniej, niewierzących w jedyne Boga, objawionego Żydom na górze Synaj za czasów Mojżesza²⁹, toczyły się dyskusje i gorące debaty nad zagadnieniem aborcji, w tym też nad statusem samego Dziecka Poczętego³⁰. Prawdą jest zatem, że „problematyka życia poczętego i przerywania ciąży czy aborcji (*procuratio abortus*) była żywo dyskutowana w środowisku pogańskim, w Grecji i Rzymie, a następnie w starożytności chrześcijańskiej”³¹.

Na temat aborcji i tego, w jaki sposób odnoszono się do tego zagadnienia w poszczególnych epokach historycznych, napisano wiele książek i artykułów, na tyle dużo, że literatury powyższej problematyce poświęconej na przestrzeni wieków, zapewne nie sposób w pełni przeanalizować. Pierwszym państwem w dziejach świata, w którym pod względem prawnym zalegalizowano aborcję była Rosja³² Sowiecka³³ (bolszewicka), uczyniono to 18 listopada 1920 r.³⁴, na podstawie dekretu Ludowego Komisarjatu Zdrowia i Ludowego Komisarjatu Sprawiedliwości z dnia 16 listopada 1920 r.³⁵. Aborcja to jednak nie zjawisko, które zaistniało dopiero w pierwszej poło-

Unii Europejskiej. W dokumencie, przyjętym zdecydowaną większością głosów, stwierdzono, że »prawo do aborcji« jest jednym z najważniejszych praw człowieka, mieszczącym się w zakresie »europejskich wartości«, a ochrona życia ludzkiego została przedstawiona jako »pogwałcenie praw człowieka« czy »forma przemocy ze względu na płeć«. Autorzy rezolucji wielokrotnie odnoszą się także do Polski, wzywając władze naszego państwa do szybkiego zapewnienia »pełnego dostępu do bezpiecznej i legalnej aborcji«, w: *Parlament Europejski naciska na Polskę i wzywa do wpisania aborcji do Karty Praw Podstawowych*, data publikacji: 12.04.2024 – <https://ordoiuris.pl/ochrona-zycia/parlament-europejski-naciska-na-polske-i-wzywa-do-wpisania-aborcji-do-karty-praw> (dostęp: 11.01.2025).

²⁸ „Poganie – deprecjonujące określenie używane przez chrześcijan wobec wyznawców religii niechrześcijańskich, głównie niemonoteistycznych, politeistycznych i animalistycznych, w Polsce od XII wieku określeniem »poganin« posługiwano się jako formą zniewagi [...]. Słowo poganin może mieć charakter deprecjonujący [...], jednak wielu wyznawców religii przedchrześcijańskich używa tego określenia bez negatywnego wydźwięku”, w: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Poga%C5%84stwo> (dostęp: 11.01.2025).

²⁹ Por. „Poganie to narody poza Izraelem. W Biblii Hebrajskiej występuje termin *gojim*, któremu w Septuagincie (tłumaczeniu greckim) odpowiada rzeczownik *ethne*”, w: *Słownik biblijny*, za: Artur Malina, Gość Niedzielny Nr 34/2004, <https://biblia.wiara.pl/sownik/67ea4.Sownik-biblijny/slowo/POGANIE> (dostęp: 11.01.2025).

³⁰ „Historia jest nauczycielem każdego człowieka. W ramach refleksji cofnijmy się zatem w naszym historycznym myśleniu o ponad 2000 lat. Wróćmy naszą wyobraźnią i rozumem do wieków starożytności. Interesujący nas temat dotyczy nienarodzonego dziecka. Jest to temat, który istniał zarówno wśród pogan, jak i chrześcijan. Wciąż zmusza on nas do zastanowienia się nad tym problemem i jest zarazem zachętą do postawienia sobie pytania: Jak dawniej rozumiano i podchodzono do tematu narodzin człowieka?”, w: M. Han SJ, *Dziecko przed urodzeniem wg pogan i chrześcijan w okresie starożytnym*, <https://mariuszhan.pl/2016/04/07/dziecko-przed-urodzeniem-wg-pogan-i-chrzciscijan-w-okresie-starozynnym/> (dostęp: 11.01.2025).

³¹ S. Szymik, *Biblia o życiu poczętym i życiu przerwany*, Teologia i Moralność, 18, 1 (2023), 18.

³² K. Bielawny, *Ocalić niepodległość. Dekatolizacja. Domeralizacja. Demonizacja. Depopulacja*, Warszawa 2023, 257.

³³ „Rosja sowiecka, pot. nazwa państwa rosyjskiego od rewolucji październikowej 1917 do utworzenia XII 1922 ZSRR”, w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Rosja-sowiecka;3968876.html> (dostęp: 07.12.2024).

³⁴ K. Bielawny, dz.cyt., 257.

³⁵ A. Gałęska-Śliwka, *Prawo do świadomego planowania rodziny – wybrane zagadnienia*, Prokuratura i Prawo 2 (2021), 83.

wie XX w., ponieważ jej praktykowanie sięga mocno w głąb dziejów naszej Planety, wobec czego niewątpliwie stanowi problem nie współczesny, lecz trzeba to zauważyć, starożytny, występujący w każdej epoce i kulturze³⁶. Można powiedzieć, że w pradawnych czasach pogańskich, czyli „już u ludów starożytnych praktykowane było zabijanie dzieci nienarodzonych”³⁷. Z analiz historycznych bowiem wynika, że w najodleglejszych już czasach „ludy pierwotne praktykowały znane im sposoby zapobiegania ciąży: [...] środki – magiczne, biologiczne, chemiczne, mechaniczne i chirurgiczne. Kobiety niektórych **wysp Oceanu Spokojnego** pozbywały się płodu przez wygniatanie go kamieniami, a niechciane noworodki zakopywały żywe w piasku. Zachowane papirusy z lat 1900–1100 p.n.e. opisują środki znane **medycynie egipskiej**. Przy odpowiednim zastosowaniu miały one zapobiegać ciąży: krokodyl łajno, igły akacji [...] Praktyka aborcyjna jest zapewne tak stara, jak historia ludzkości [...]”³⁸.

„Z zabijaniem życia, kiełkującego dopiero w łonie matki, spotykamy się już w zamierzchłej starożytności. Musiało ono już wtedy być gdzieś zjawiskiem częstszym, kiedy szereg postanowień prawnych o niem zastajemy w **babilońskim kodeksie Hammurabiego** [...]”³⁹. W **Kodeksie Assura** z ok. 1075 r. przed Chr. kobiety dokonujące aborcji karane były śmiercią⁴⁰.

Zjawisko aborcji znane było zatem już od czasów starożytnych, o czym świadczy **literatura egipska, perska, grecka, czy też rzymska**⁴¹. Zaznaczano wobec tego już w polskim piśmiennictwie okresu międzywojennego, że: „Zagadnienie przerywania ciąży jest przedmiotem bardzo bogatej literatury lekarskiej, prawniczej i literatury poświęconej sprawom socjalnym. Od najdawniejszych czasów, kiedy tylko prawo poczęło układać w ramy najrozmaitsze przejawy życia ludzkiego, kwestja ta była aktualną i pozostaje taką do dnia dzisiejszego. W **księgach Zend-Avesta** poronienie było traktowane jako morderstwo, a używanie ziół i wody w celu wywołania perjodu uważane było za grzech. Vendidad XV. Fargard [...] 11. «Jeśli mężczyzna zbliży się do dziewczyny... i ona zajdzie w ciążę, niech nie niszczy, ze strachu przed ludem, płodu w swem łonie [...]”⁴². Wykonywanie aborcji „W **Indiach** [...] uważano [...] za jeden z najcięższych grzechów, ponieważ przerywała linię życia”⁴³.

Znawcy zagadnienia podkreślają, że „Próby kontrolowania przyrostu naturalnego metodą aborcji wywodzą się z mroków starożytności. Już w 2737 roku p.n.e. **cesarz Szen Jung** szczycił się wynalezieniem receptury na aborcję. Taussig w swym

³⁶ Por. J. Troska, *Moralność życia cielesnego*, Poznań 1999, 114.

³⁷ K. Bielawny, dz.cyt., 257.

³⁸ R. Tokarczyk, *Normatywne ujęcia antyprokreacji*, w: *Roczniki Socjologii Rodziny*. Rocznik XII. UAM Poznań 2000, 214–215, 221.

³⁹ S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, Kraków 1933, 7.

⁴⁰ A. Gałęska-Słiwka, art.cyt., 78 (M. Potts, M. Cambell, *History of contraception*, *Gynecology and Obstetrics* 2002, vol. 6, rozdział 8, 1).

⁴¹ M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, *Warszawskie Studia Teologiczne* XXII/1/2009, 118 i n. i podana tam literatura.

⁴² W. Martiniec, *O sztucznym przerywaniu ciąży z punktu widzenia sądowo-lekarskiego*, Komorów Lubelski 1931, 9, 10.

⁴³ A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko (SJ), *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, Kraków 2021, 161.

encyklopedycznym dziele *Poronienie samoistne i sztuczne* stwierdza, że jest ona zjawiskiem tak starym, jak życie społeczne człowieka. W papirusach z Ebers **Egipcjanie** rozwodzą się nad wywoływaniem poronienia za pomocą ziół i leków. Mousides opublikował w 1922 r. monografię, w której na stu dwunastu stronach wyliczył wszystkie ziołowe i chemiczne środki używane do tego celu w starożytnej kulturze greckiej [...]”⁴⁴. W rezultacie tego doszło do społecznie patologicznej sytuacji, o której kardynał Joseph Ratzinger, czyli późniejszy **papież Benedykt XVI**, mówił, że „w starożytnej Grecji aborcja była zupełnie normalna [...]”⁴⁵. Pomimo tego, że „starożytni Grecy mogli się fascynować pięknem młodego ludzkiego ciała, [to jednak] odwracali się od ciał starych, chorych, okaleczonych, widząc w nich zapowiedź nadchodzącego rozkładu. Mieli dogmatyczną pewność, że ciało ani od Boga nie pochodzi, ani nie ma dostępu do sfery wiekuistej. Co więcej, byli przeświadczeni, że ciało jest czymś mało ważnym dla naszego człowieczeństwa, że o człowieczeństwo stanowi dusza, ciało zaś jest tylko jej zewnętrzną powłoką. To między innymi dlatego wśród ówczesnych pogan tak popularne były wierzenia w reinkarnację [...]”⁴⁶. Nie znali oni chrześcijańskiej, dopiero kilka wieków później głoszonej przede wszystkim przez Jezusa Chrystusa i Jego uczniów, wiary w pośmiertne zmartwychwstanie, przeznaczonego do wieczności, materialnego ciała ludzkiego, nie przyznawali zatem żadnej istotnej wartości (godności) małym, niewymownie kruchym, ciałom ludzi poczętych i wzrastających w łonach własnych matek.

Podobnie działo się niestety nawet w tak podziwianym także współcześnie, starożytnym świecie greckim, kiedy to „presokratycy nie uważali dziecka za istotę ożywioną przez duszę. **Sokrates** – dodajmy, syn położnej! – w platońskim *Teajtecie* (149 c-d) uznaje aborcję za rzecz raczej normalną”⁴⁷. Co do Sokratesa, nie ma jednak moim zdaniem, całkowitej pewności co do tego, czy ten Wielki Filozof faktycznie, bez żadnych zastrzeżeń, popierał aborcowanie dzieci, ponieważ z przekazów Platona (dzieło: *Teaitetus*), wiadomo tylko tyle, że: „Sokrates, syn akuszerki, mówiąc o pracy położnych, stwierdza: «Czyż nie jest prawdą, że również położne, podając leki i śpiewając piosenki, mogą wywoływać bóle, osłabiać je, jeśli chcą, oraz dokonywać trudnych porodów, a jeśli nowa istota wydaje się być bliska poronienia, dokonują poronienia». (Plato, *Teaitetus* 149d)”⁴⁸. Niekoniecznie zatem musiało być tak, że istotnie Sokrates popierał aborcję, uważając ją za rzecz normalną, mówiąc bowiem o pewnych faktach, jako występujących w praktyce życia społecznego starożytnej Grecji, nie musiał wcale tego rodzaju praktykom aborcyjnym sprzyjać, popierać i udzielać im pełnej, moralnej akceptacji.

⁴⁴ B.N. Nathanson, *Ręka Boga. Od śmierci do życia – podróż zwolennika aborcji, który zmienił zdanie*, Warszawa–Ząbki 1997, 79.

⁴⁵ Czy Bóg istnieje? Z rozmowy między Josephem kardynałem Ratzingerem i Paolo Floresem d’Arcais, w: J. Ratzinger, Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w Trzecim Tysiącleciu*, teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara, Lublin 2018, 175.

⁴⁶ J. Salij OP, *Wybierajmy życie!* Poznań 2002, 12.

⁴⁷ M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, w: A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko (SJ), dz.cyt., 162.

⁴⁸ T. Kołosowski, *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu*, *Seminare* 33 (2013), 251.

Idąc jednak w ślad za naukami popierającymi dokonywanie aborcji, zauważyć należy, że nawet tak uczony i słynny filozof grecki, uczeń Sokratesa, przedstawiciel światłej kultury starożytnej, **Platon** (348/347 przed Chr.), choć w swoich pismach nie daje „wyraźnej odpowiedzi na pytanie, czy płód należy uznać za żywego człowieka”⁴⁹, dozwalał na zabicie dziecka poczętego nawet w późnym wieku⁵⁰, i wydaje się, że w każdym momencie od zajścia w ciążę, jeżeli kobieta poczęła po ukończeniu czterdziestego roku życia, w literaturze przedmiotu zauważa się bowiem, że: „Przy tym nieokreślonym stanowisku (co do tego, czy embrión ma duszę nieśmiertelną i poprzez to jest człowiekiem, [dop. P.P.] nie dziwi specjalnie fakt, że kiedy ów wielki uczeń Sokratesa tworzy koncepcję idealnego państwa, jego dobru starając się podporządkować wszystko, twierdzi, że i o liczbie dzieci winny decydować władze najwyższe. Kobiety, według niego, powinny rodzić w wieku od 20–40 lat. Poza tym okresem winny starać się o to, by nie zajść w ciążę, uciekając się nawet do pomocy środków antykoncepcyjnych. Gdyby poza dopuszczalnym okresem kobieta znalazła się w ciąży, to należy ją usunąć albo narodzone dziecko porzucić”⁵¹. Natomiast przesławny uczeń **Platona** i nie mniej od niego wybitny, **Arystoteles** (†322 przed Chr.), „opierając się na danych ówczesnej ginekologii, uważał, że do czterdziestu dni dla chłopców a dziewięćdziesięciu dla dziewcząt, płód stanowi bezkształtną masę, może więc zostać usunięty [...]”⁵². Ten pogląd Arystotelesa, że płód staje się ludzki czterdzieści dni po poczęciu, jeżeli jest to płód męski, a dziewięćdziesiąt dni po poczęciu w przypadku płodu żeńskiego (*De Generatione animalium* 2, 3 – *O rodzeniu się zwierząt*) był szczególnie wpływowy aż do końca Średniowiecza⁵³. Słynny lekarz grecki, „Hipokrates”⁵⁴ i Arystoteles przypuszczali, że istnieje różnica między płodem męskim a żeńskim i że zarodek żeński kształtuje się później [...] Za czasów **Likurga i Solona** 594 r. przed Chr. karano spędzenie płodu, na podstawie przepisów prywatno-prawnych, grzywną [...]”⁵⁵. O przepisach antyaborcyjnych autorstwa powyższych wielkich, starożytnych prawodawców, wspominali **Pseudo-Galen** w rozprawie *Czy płód ludzki jest istotą żywą?* (II w. po Chr.), i Lizjasz (IV w. przed Chr.), wybitny logograf, „pisarz mów” sądowych⁵⁶. Nie można jednak pominąć stanowiska, wedle którego, „w nowszych opracowaniach odrzuca się najczęściej możliwość istnienia solońskiego zakazu aborcji. Koronnym argumentem jest to, iż wzmianki na ten temat pochodzą z czasów późniejszych oraz są zbyt ogólne

⁴⁹ L. Bielas, *Dziecko przed urodzeniem w starożytnym świecie pogańskim*, w: Ruch Biblijny i liturgiczny 44 (1–3), 39.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych...*, dz.cyt., 119.

⁵³ M. Czachorowski, dz.cyt., 22.

⁵⁴ Hipokrates z Kos (Hippokrátēs, ok. 460–ok. 377 przed nar. Chr.), „lekarz grecki, zwany ojcem medycyny; twórca zasad etyki lekarskiej i nauki o temperamentach”, w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Hipokrates;3911863.html> (dostęp: 10.12.2024).

⁵⁵ W. Martiniec, dz.cyt., 10, 11, Lykurg (VIII w. przed nar. Chr.) – król starożytnej Sparty; Solon (640–559) – prawodawca ateński.

⁵⁶ J. Rominkiewicz, *Czy w prawie ateńskim istniał zakaz aborcji?*, Acta Universitatis Wratislaviensis 3465 (2012), 27, 28, 29.

i enigmatyczne, aby można było się na nich opierać”⁵⁷. Z uwagi na brak innych wiarygodnych źródeł, nie ma jednak pewności co do tego, czy Likurg i Solon, istotnie wprowadzili w Sparcie i Atenach jakieś prawa zakazujące aborcji⁵⁸, aczkolwiek brak twardych dowodów wcale jeszcze w sposób ostateczny nie oznacza, że nie było inaczej, sprawa pozostaje wobec tego wciąż otwarta.

Nie wiadomo z całą pewnością, kto jest faktycznym autorem rozprawy naukowej: *Czy płód ludzki jest istotą żywą?* („Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą – Ε ζῶον τὸ κατ’ γαστρὸς?, II w. po Chr.), ponieważ mimo tego, że pierwotnie za jego twórcę uważano lekarza Galena z Pergamonu⁵⁹, to znawcy zagadnienia uważają, że ten traktat jest mu mylnie przypisywany⁶⁰, a za jego autora uważa się Pseudo-Galena⁶¹. W piśmiennictwie zauważa się, że ten utwór został napisany przez Poganina, na co wskazują słowa, że „nie znamy [...] ani autora, ani czasu powstania tego traktatu, choć filologowie i badacze tego problemu przyjmują, że jego autor, prawdopodobnie medyk, mógł go napisać w III wieku po Chrystusie [...]. Nie był on jednak najprawdopodobniej chrześcijaninem, bo w dowodzeniu za tezę mowy, że embriion-płód w łonie matki jest istotą żywą, autor odwołuje się do postaci mitologii greckiej i do demiurga twórcy świata, a nie do cytatów czy nawet myśli z Biblii, która stanowiła zawsze podstawę i źródło wszelkiej autorytatywnej argumentacji chrześcijańskiej. [...] Ostatni wreszcie argument za życiem płodu w łonie matki nasz autor wyprowadza z istnienia starożytnego prawa karzącego dopuszczających się aborcji: nie ustanawiano by bowiem takiego (i to królewskiego) prawa, gdyby nie było powszechnego przekonania, że płód również w łonie żyje i może być nawet spadkobiercą, a jego zniszczenie jest przestępstwem”⁶².

Stoicy natomiast, nauczyciele i uczniowie greckiej szkoły filozoficznej, założonej w Atenach pod koniec IV w. przed Chr. przez **Zenona z Kition**⁶³, uważali, że „płód jest tylko częścią ciała matki [...]”⁶⁴, co znalazło niestety też odzwierciedlenie w poglądach niektórych **rzymskich znawców prawa (jurystów)**, twierdzących, że: »dziecko poczęte, zanim zostanie urodzone, jest częścią kobiety lub [jej – O.N.] łona« (**Ulpian** †223 r. po Chr), »niesłusznie twierdzi się, że dziecko jeszcze

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ „Galen, właściwie Claudius Galenus (gr. Κλαύδιος Γαληνός, ur. 129[1]/ok. 130[2] w Pergamonie [1][2], zm. ok. 200[2]/ok. 216[1]) – rzymski lekarz greckiego pochodzenia, anatom, filozof, utalentowany badacz i pisarz, jeden z najznakomitszych starożytnych lekarzy, wywarł olbrzymi wpływ na rozwój nauk medycznych w średniowieczu i odrodzeniu”, w: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Galen> (dostęp: 11.01.2025).

⁶⁰ M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych...*, dz.cyt., 118, 119.

⁶¹ R. Sawa, S. Longosz, Pseudo-Galen, *Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą?* (An animal sit quod in utero est?) (Εἰ ζῶον τὸ κατὰ γαστρὸς), *Vox Patrum* 74 (2020), 157–195.171, 172, 175.

⁶² Tamże, 172, 175.

⁶³ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/stoicy;3979859.html> (dostęp: 10.12.2024).

⁶⁴ M. Starowieyski, dz.cyt., 118, 119; A. Muszala, *Embriion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, 97 i n. „Płodu ludzkiego nie uznawali za byt ożywiony [...] stoicy, np. **Chryzyp z Soloi** (279–ok. 204 p.n.e.). Według filozofów tej szkoły, ludzki zarodek, będąc częścią organizmu matki, jako byt nieożywiony prowadzi do momentu pierwszego oddechu, kiedy to wstępuje weń dusza, jedynie życie wegetatywne”, w: J. Rominkiewicz, art.cyt., 18.

nieurodzone było człowiekiem» (**Papinian** †212 r. po Chr.)⁶⁵. „W tym samym czasie **Diogenes z Sinope** (403–323)⁶⁶, idąc za poglądami **Empedoklesa** (495–415), głosił, że płód jest istotą nieożywioną i dopiero w momencie rodzenia łączy się z nim dusza. Właśnie ta teoria, głosząca, że płód jest nieożywioną częścią wnętrza matki, tak jak drzewo jest nieożywioną częścią ziemi, została przejęta przez stoików. Zenon z Kitionu (336–264) porównywał płód do owocu rośliny, który dojrzewa i odpada od niej. Przy takich założeniach nie było dla stoików żadnego moralnego problemu wynikającego z przerywania ciąży, niezależnie od przyczyn, z jakich było dokonywane. [...] Prawo rzymskie – Na kształtowanie się tego prawa w zdecydowany sposób wpłynęła filozofia stoicka. Tak więc za człowieka uważano dziecko urodzone, choćby operacyjnie wydobyte z łona matki, a przerwanie ciąży nie było traktowane jako morderstwo”⁶⁷. Nie wszyscy jednak spośród greckich myślicieli wyrażali to same stanowisko, wobec czego: „Nie można nie wspomnieć w tym miejscu o cieszącej się w starożytności dużą popularnością, a przypisywanej **Lizjaszowi** (445–378)⁶⁸, mowie *De abortu*. Autor twierdzi na podstawie doświadczeń lekarzy i położnych, że aborcja jest po prostu zabiciem człowieka, a tych, którzy się jej dopuszczają, należy stosownie karać. [...] Podsumowując, możemy stwierdzić, że choć świat starożytnych Greków i Rzymian był bardzo liberalny w swych poglądach na życie nienarodzonych, czy to z braku należytej wiedzy medycznej, czy przez rozprzestrzenienie się stoickiej filozofii, a co najsmutniejsze przez ludzki egoizm, to jednak przebija się w nim głos ludzkiego sumienia, że życie to należy chronić”⁶⁹. W nawiązaniu do przytoczonych słów warto w sposób szczególny podkreślić, że właśnie już od najdawniejszych wieków, powoli, pojawiały się, można powiedzieć – święte, czy też natchnione intuicje, wskazujące na to, że życie każdego człowieka, wyposażone przez Stwórcę Wszechrzeczy w niebywałą godność, od samego początku swego istnienia, ogarnięte Jego troskliwą opieką, stanowi Boski Dar, o czym świadczy jeden

⁶⁵ O. Nawrot, *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, Toruń 2007, 38; https://pl.wikipedia.org/wiki/Ulpian_Domicjusz; https://pl.wikipedia.org/wiki/Aemilius_Papinianus (obydwie strony internetowe – dostęp: 10.12.2024).

⁶⁶ W cytowanym fragmencie daty podane w nawiasach dotyczą lat życia przed narodzeniem Chrystusa.

⁶⁷ L. Bielas, art.cyt., 40. „W jaki sposób ten pogląd implikował ich stosunek do przerywania ciąży? Stoicy wysoko stawiali wartości życia rodzinnego, wierności małżeńskiej oraz posiadania odpowiedniej ilości dobrze wychowanych dzieci. Mężczyzna winien postępować zgodnie z prawem natury, tzn. założyć własną rodzinę, dbać o jej rozwój i przekazać społeczeństwu wartościowych obywateli. Stąd dzieci winny się rodzić w sprzyjających warunkach oraz w dobrej sytuacji rodzinnej. Sztuczne poronienie było usprawiedliwione tylko pod pewnymi zastrzeżeniami, takimi jak trudna sytuacja rodzinna czy zagrożenie zdrowia/życia matki. Niegodziwe natomiast byłoby, gdyby je wykonano dla celów egoistycznych, np. ze względów estetycznych czy w celu ukrycia zdrady małżeńskiej. Zabiegu można było dokonać w każdym momencie okresu ciąży, gdyż płód nie był jeszcze uznawany za człowieka”, w: T. Kołosowski, art.cyt., 258, 259.

⁶⁸ W cytowanym fragmencie data podana w nawiasie dotyczy lat życia przed narodzeniem Chrystusa. „Lizjasz (gr. Λυσίας ur. ok. 445 p.n.e., zm. ok. 380 p.n.e.) – mówca grecki, pochodzący z rodziny metojków mieszkających w Atenach. Prowadził szkołę retoryki”, w: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Lizjasz> (dostęp: 11.01.2025).

⁶⁹ L. Bielas, art.cyt., 40, 41.

z pochodzących z jeszcze dawniejszych czasów niż dotąd omówione, godnych podziwu zabytków literatury staroegipskiej, którego twórcą był **faraon Amenhotep IV – Echnaton** (†około 1358 r. przed Chr.), małżonek słynnej królowej Nefertiti⁷⁰. Zawarto tam skierowane do czczonego wówczas w Egipcie, najwyższego bóstwa imieniem Aton, wymowne i piękne słowa, następującej treści:

Twórco zarodka w kobiecie,
Twórco nasienia w mężczyźnie,
Ty, który dajesz życie synom, w ciałach ich matek
Ty, który czuwasz nad ich spokojem, gdy jeszcze się nie narodzili
I jak pielęgniarz ochraniasz.
Ty, który dajesz oddech wszelkim stworzeniom, które uczyniłeś,
Gdy przychodzą na świat, w dniu ich narodzin.
Ty, który otwierasz ich usta, by przemówiły,
Ty, który zaspokajasz ich potrzeby.
Gdy świeżo opierzony ptak odzywa się jeszcze w skorupce,
Ochroniasz jego życie dając mu oddech
I prowadzisz do chwili
Gdy wykluje się z jajka [...] ⁷¹.

W literaturze przedmiotu zwraca się ponadto uwagę, że: „Według świadectwa Pseudo-Galena, w początkach cywilizacji greckiej panowała wielka estyma dla rozrodczości, a prawa Aten i Sparty chroniły ludzki płód przed sztucznym poronieniem [...] O podobnym prawie istniejącym na greckich terenach Małej Azji w IV w. przed Chr. wspomina **Marek Tulliusz Cyцерon**: «Gdy byłem w Azji, pewna kobieta z Miletu, przekupiona przez dalszych spadkobierców, sama sobie płód spędziła, za co na śmierć została skazana. Słusznie, ponieważ zgładziła nadzieję ojca, pamiątkę jego imienia, podporę rodu, dziedzica domu i przyszłego obywatela Rzeczypospolitej» {CICERO, *Oratio pro Cluentio Avito*, II, 11, 32} [...] ⁷². „Nie wiadomo do dziś, czy było to prawo ogólnogreckie z czasów końca republiki rzymskiej czy zwykłe prawo lokalne. Uderza jednak fakt, że nie chodzi tu o dobro dziecka, ale o dobro państwa” ⁷³. Te przytoczone wyżej słowa rzymskiego mówcy, **Cyцерona** (106–43 przed Chr.) na temat jednej ze skazanych na śmierć mieszkanek Miletu, „jasno wskazują, że traktował on aborcję jako czyn moralnie naganny, godzien potępienia [...]” ⁷⁴. „Przekonanie o niegodziwym charakterze dokonywania zabiegu aborcji znalazło

⁷⁰ O. Nawrot, dz.cyt., 30; <https://pl.wikipedia.org/wiki/Echnaton> (dostęp: 10.12.2024).

⁷¹ O. Nawrot, dz.cyt., 30.

⁷² A. Muszała, dz.cyt., 137. „pewna kobieta z Miletu została skazana w procesie głównym ponieważ po przyjęciu pieniędzy od stojących w dalszej kolejności dziedziców dokonała na sobie aborcji za pomocą medykamentów. Przypadek ten stał się argumentem dla uzasadnienia słuszności cesarskiej konstytucji, wydanej, jak się wydaje, w podobnej sytuacji. jeśli kobieta, która była w ciąży zastosowała w jakikolwiek sposób gwałt wobec swego płodu po rozwodzie z mężem, aby w ten sposób uniknąć wydania na świat potomka temu mężczyźnie, którego aktualnie nie darzy już uczuciem, powinna zostać ukarana czasowym wygnaniem”, w: K. Amiełańczyk, *Rzymianie i ich „Prawo medyczne” (aspekt prawnokarne)*, Zeszyty Prawnicze UKSW 11.1 (2011), 86.

⁷³ M. Han SJ, dz.cyt.

⁷⁴ B. Zalewski, *Crimen abortionis w rzymskim prawie karnym*, Studia Prawnicze KUL, Nr 1 (77) 2019, 205.

swoje odzwierciedlenie także w niektórych zapisach religijnych, zwłaszcza na greckich świątyniach [...]”⁷⁵.

Znakomity **lekarz grecki Hipokrates**, zwany „ojcem medycyny”, idąc za tym szlachetnym duchem myśli swoich praojców, aborcji wyraźnie zakazywał⁷⁶. To on bowiem, „cztery wieki przed Chrystusem, kazał przysięgać swoim uczniom: «Nie podam żadnego zabójczego specyfiku, nieważne jak bardzo by o niego proszono, ani nie będę podsuwał nikomu tego typu pomysłów; powstrzymam się również od podania kobiecie środka poronnego», «przeżyję swoje życie i będę wykonywał swój zawód w niewinności i czystości»”⁷⁷. „Przestrzegał kobiety przed temi praktykami, ze względu na towarzyszące im niebezpieczeństwo dla ich zdrowia i życia, a od lekarzy żądał przysięgi, że nie będą wykonywali tych zabiegów [...]”⁷⁸. Przysięga Hipokratesa zobowiązywała lekarzy, „aby nigdy nie byli sługami śmierci i aby szanowali życie ludzkie już od samych jego początków. Jeżeli jednak zakazuje ona lekarzom dokonywania poronień, wynika stąd, że niestety już wówczas niektórzy proceder ten uprawiali. Tak było w Grecji i zapewne w niejednym kraju starożytnym [...]”⁷⁹. Warto mimo tego podkreślić, że „istnieją świadectwa z **I w. przed Chr.**, które przekazują, iż przysięga Hipokratesa w jej pełnym brzmieniu była już wtedy znana i respektowana [...] Przykładem jest tu zapis **Skryboniusza Largusa** z jego dzieła *O lekarstwach*, który, odwołując się do Przysięgi Hipokratesa, zakazuje lekarzowi podawania, czy też wskazywania kobiecie ciężarnej środków aborcyjnych; medycyna jest bowiem sztuką uzdrawiania, a nie czynnością niszczącą życie. Twierdzi, że zabicie embrionu jest gorsze od zabicia człowieka [...] Ok. 400 r. po Chr. lekarz północnoafrykański **Theodorus Priscianus** zapisał: «Nie wolno nigdy nikomu podawać środka aborcyjnego. Jak bowiem świadczy nauka Hipokratesa, nie wypada płamić nieskalanego zawodu lekarza świadomością tak wielkiej winy» [...]”⁸⁰.

Wraz z upływem czasu „z Grecji przeniesiono owe praktyki [aborcyjne – dop. P.P.] do Rzymu, gdzie za czasów cesarstwa przyjęły się we wszystkich warstwach społeczeństwa, tak że mówiono o nich na ulicy i w teatrze jako o rzeczy zwyczajnej; a chociaż później wprowadzono surowe kary przeciw poronieniom sztucznym, sądy na ogół kar tych nie stosowały, gdyż nadużycia działały się wszędzie, nie wyjmując pałaców cesarskich [...]”⁸¹. „**W Rzymie**, za czasów pogańskich, republiki i pierwszych cesarzy, spędzanie płodu, aczkolwiek było wtedy częste, jednak karze nie podlegało. Prawo wówczas regulowało tylko stosunki między rodami i nie wglądało w życie wewnętrzne rodziny. Poeci jednak rzymscy zwalczała w swych poematach przerwanie ciąży [...] Pierwszy reskrypt, kwalifikujący spędzenie płodu jako przestępstwo, ukazał się w III w. po Chr. Za czasów **cesarzy Aleksandra Severusa i Antoninusa** i wprowadzony był do kodyfikacji Justyniana. Według zarządzenia

⁷⁵ A. Muszala, dz.cyt., 137.

⁷⁶ M. Starowieyski, dz.cyt., 119.

⁷⁷ J. Lejeune, *Czym jest ludzki embrion?*, tłum. M. Maćkowiak, A. Sobczak, Gniezno 1999, 92.

⁷⁸ S. Podoleński, dz.cyt., 7.

⁷⁹ J. Salij OP, dz.cyt., 64, 65. „Hippokrates był przeciwnikiem jakiegokolwiek współudziału lekarzy w spędzaniu płodu”, w: J. Rominkiewicz, art.cyt., 25.

⁸⁰ A. Muszala, dz.cyt., 88–89, 90.

⁸¹ S. Podoleński, dz.cyt., 7.

cesarza Leona, mąż musiał porzucić żonę, która spędziła u siebie płód, a to dlatego że czynem swym miała ujawnić nieprzyjaźń względem męża [...]”⁸². Według rzymskiego historyka Plutarcha⁸³, już założyciel starożytnego Rzymu, Romulus: „wydał przepisy zabraniające przerywania ciąży i zezwalające mężowi na porzucenie żony, jeśli ta wbrew jego woli użyła trucizny w celach aborcyjnych:

Plutarch, *Vitae. Romulus* 22, 3 «[Romulus] wydał także pewne prawa, z których cięższe jest to, że nie pozwalał kobiecie opuszczać męża, mężowi natomiast pozwolił porzucić żonę z powodu trucizny [środka aborcyjnego (poronnego), od *P.P.*] przeciw dzieciom»⁸⁴.

W *Digesta* Justyniana (łac. *Digesta Iustiniani*), jednej z trzech części wielkiej kompilacji prawa rzymskiego, podjętej w latach 528–534 przez Justyniana I Wielkiego, cesarza bizantyńskiego⁸⁵, powołując się na prawnika (jurystę) rzymskiego, **Marcjana** (D. 47.11.4), napisano: „Boski Sewer i Antoninus postanowili w reskrypcie, że ta, która umyślnie dokonała aborcji, powinna być skazana przez namiestnika prowincji na czasowe wygnanie: może bowiem uchodzić za rzecz haniebną, że pozbawiła ona bezkarnie męża dzieci”⁸⁶.

Wedle także zawartego w *Digestach* Justyniańskich [D.48,19,38,5 (Paul. 5 sent.)], przekazu prawnika rzymskiego, **Paulusa** (przełom II i III w. po Chr.), „odpowiedzialności karnej za dokonanie aborcji podlegała nie tylko spędzająca płód kobieta, ale także lekarze, akuszerki, czy też inne osoby które podały kobiecie środek aborcyjny [...], w przekazie mowa jest o podawaniu środka aborcyjnego, ale także środka o charakterze afrodyzjaku. Ci, którzy podawali taki środek, nawet jeśli nie czynili tego w złym zamiarze (*dolo*), podlegali jednak karze, ponieważ czyn stanowił przykład zła (*malum exemplum*), ci o niższej pozycji społecznej skazywani byli do pracy w kopalni, ci o wyższej, zsyłani byli (relegowani) na wyspę z jednoczesną utratą części majątku. Jeśli z powodu podania środka ofiara zmarła, sprawcy skazywani byli na karę śmierci. Na podkreślenie zasługuje rozciągnięcie odpowiedzialności karnej na przypadki działania nieumyślnego. Chodziłoby więc w istocie o ukaranie «błędu w sztuce lekarskiej»”⁸⁷.

Dawni Rzymianie w kwestii aborcji, „mimo że znali sporo rzekomych skutecznych medykamentów, w praktyce uciekali się raczej do magii i zaklęć [...]”⁸⁸. Znałe są jednak też nadzwyczaj, jak na ówczesnej czasy, zadziwiające i piękne słowa, rzymskiego poety i filozofa (stoik), **Seneki Młodszego** (†65 po Chr.), które skierował do swojej matki, Helwii: „Nigdy nie wstydziłaś się swego liczego potomstwa,

⁸² W. Martiniec, dz.cyt., 11.

⁸³ „Plutarch z Cheronei (gr. Πλούταρχος ὁ Χαιρωνεύς, Plutarchos ho Chaironeus, ur. ok. 50 n.e., zm. ok. 125 n.e.) – jeden z największych pisarzy starożytnej Grecji, historyk, filozof-moralista oraz orator”, w: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Plutarch> (dostęp: 11.01.2025).

⁸⁴ K. Amiełańczyk, dz.cyt., 86.

⁸⁵ https://pl.wikipedia.org/wiki/Digesta_Justyniana (dostęp: 09.12.2024).

⁸⁶ „Divus Severus et Antoninus rescripserunt eam, quae data opera abegit, a praeside in temporale exilium dandam: indignum enim videri potest impune eam maritum liberis fraudasse”, w: J. Rominiewicz, art.cyt., 39.

⁸⁷ K. Amiełańczyk, dz.cyt., 88.

⁸⁸ B.N. Nathanson, dz.cyt., 79.

jak gdyby miało niekorzystnie świadczyć o twoim wieku. Nigdy zwyczajem innych kobiet, które szukają chwały w swoich kształtach, nie ukrywałaś ciężarnego łona, jak gdyby nieprzyzwoitego brzemienia, ani nie udaremniłaś poczętych w swoich wnętrznościach nadziei potomstwa”⁸⁹.

Z literatury wynika, że „pisarze pogańscy okazjonalnie poddawali aborcję krytyce [...] Szczególnie widoczne jest to w pismach Owidiusza (Publius Ovidius Naso, 43 r. przed Chr. – ok. 18 r. po Chr.) [...], który nie zawahał się określić aborcji jako zbrodni (*crimen*), wskazując, że prowadzi ona do śmierci dziecka poczętego (*instituit teneros convellere fetus* – «powoduje rozerwanie delikatnego płodu») i niesie ryzyko dla zdrowia jego matki [...] Poeta podkreślał również, że gdyby w czasach dawniejszych również praktykowano aborcję, mogłoby to doprowadzić do wyginięcia rodzaju ludzkiego (*gens hominum vitio deperitura fuit*) [...]”⁹⁰. „Owidiusz, poeta łaciński, powiedział [...]: «Żadna tygrysica nie popełniła takiej zbrodni w swej jaskini armeńskiej. Nigdy lwica nie ośmieliła się uśmiercić swego przyszłego miotu»”⁹¹. „Literatura starożytna mocno potępiała i piętnowała przerywanie ciąży. Przykładem są tacy autorzy jak Owidiusz (43 przed Chrystusem – 18 po Chrystusie) czy Juwenal (55–120). Dzięki literaturze tych dwóch, dowiadujemy się, co powodowało u kobiet decyzję o przerwaniu ciąży, czyli zabicie własnego dziecka. Do najczęstszych należało: ukrycie cudzołóstwa, prostytutka, troska o urodę ciała, ograniczenie liczby potomstwa, niechęć do ojca dziecka poczętego, względy finansowe (szczególnie dotyczyło tancerek i aktorek) czy gwałt. Owidiusz zwraca szczególną uwagę, że przy «ludowych metodach zabijania» istnieje świadomość dokonywania zła, za które należy przeproszać bogów. Świat starożytnych Greków i Rzymian, choć w swych poglądach na życie nienarodzonych bardzo liberalny, to jednak ze względu na brak należytej wiedzy medycznej, czy też przez «grasujących» stoików oraz próżny egoizm, to jednak gdzieś daleko w głębi serca «dobijał się» w nim głos ludzkiego sumienia, które wręcz «podświadomie krzychało», by każde życie należycie chronić”⁹².

W każdym razie, poza tymi chlubnymi wyjątkami, w których budziło się szlachetne, ludzkie sumienie, „literatura starożytna pokazuje, że w ówczesnym społeczeństwie dość powszechnie stosowano praktyki zabijania poczętego życia [...]”⁹³. Dlatego też zarówno w tak odległych czasach, jak też setki lat później, ludy pierwotne na całym niemal świecie, stosowały liczne i najprzeróżniejsze środki aborcyjne⁹⁴. Etnolog, George Devereux, „w swoim wyczerpującym studium [...] sporządził szkic długiej listy takich środków, poczynając od śliny wielbłąda, a kończąc na sierści z ogona jelenia [...]”⁹⁵.

Z przeprowadzonej analizy źródłowej wynika, że mentalność starożytnych Pogan była – zasadniczo – silnie, wręcz do szpiku kości, przesiąknięta filozoficznym,

⁸⁹ M. Starowieyski, dz.cyt., 119.

⁹⁰ B. Zalewski, dz.cyt., 203.

⁹¹ J. Toulat, *Sztuczne poronienie. Wyzwolenie czy zbrodnia?*, Paris 1978, 97 (przypis nr 35).

⁹² M. Han SJ, dz.cyt.

⁹³ M. Starowieyski, dz.cyt., 119.

⁹⁴ B.N. Nathanson, dz.cyt., 79.

⁹⁵ Tamże.

religijnym lub prawnym, jak i spotykanym w praktyce życia społecznego, przenikającym rzesze ludzi, światopoglądem proaborcyjnym (określanym też jako *anti-life*). Istniały jednak już wtedy w starożytności pogańskiej, co godne szczególnego podkreślenia, chlubne wyjątki i nurty *pro-life*. W morzu zatem starożytnego pogańskiego przyzwolenia na aborcję istniały głosy sprzeciwu. Za jednych z najwybitniejszych „prekursorów” starożytnego, wywodzącego się ze środowiska pogańskiego, ruchu obrońców życia (*right-to-life*, *anti-choice*, *anti-abortion*), można by uznać: zasługującego na szczególne wyróżnienie, wymienionego wcześniej pisarza rzymskiego, 1) **Owidiusza** (43 r. przed Chr. – ok. 18 r. po Chr.) [...], który prawdopodobnie ok. 1 r. przed Chr., nie zawahał się określić (jako Poganin!) aborcji jako zbrodni (*crimen*)⁹⁶; wywodzącego się ze szkoły pitagorejskiej⁹⁷. 2) **Hipokratesa** (ok. 460 – ok. 377 przed Chr.)⁹⁸; niemal równoległego z nastaniem ery chrześcijańskiej, filozofa rzymskiego, 3) **Senekę Młodszego** (ok. 4 przed Chr. – 65 po Chr.)⁹⁹;

⁹⁶ Owidiusz Nazon, Publiusz, *Elegie*, przełożył i opracował Z. Kubiak, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, 106 [Księga II, Elegia 14 (II.14), wersy 27–28; Owidiusz Nazon, Publiusz, *Amores* [Pieśni miłosne], W. Ziółkowska, wstępem opatrzył T. Michałowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987, seria: Biblioteka Narodowa. Seria 2 (ISSN 0067-8298), nr 229, 66 [Księga II, Elegia 14 (II.14), wersy 27–28].

⁹⁷ Szkoła pitagorejska była jedną z nielicznych w starożytności, która konsekwentnie potępiała aborcję, prawdopodobnie wierząc w wędrowkę dusz i to, że płód ma już duszę. Pogląd, że płód ma duszę od wczesnego etapu (lub że dusza „wstępuje” w ciało w momencie poczęcia), odróżniał ich od arystotelików czy stoików, którzy często umiejscawiali „ożywienie” (animację) płodu na późniejszym etapie rozwoju. Sami pitagorejczycy nie pozostawili po sobie pisemnych traktatów w formie, w jakiej znamy dzieła Platona czy Arystotelesa. Ich nauki były przekazywane ustnie i znamy je głównie z relacji późniejszych komentatorów, historyków i filozofów [np. Diogenesa Laertiosa (ok. III w. po Chr.), Plutarcha, Jamblicha], Źródło bibliograficzne (polskie wydanie): Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, B. Kupis, L. Kurdybacha, K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, Księga VIII, rozdział 4, 472.

⁹⁸ I to właśnie, wywodzący się z tej szkoły, Hipokrates, pouczał własnych uczniów i stanowczo przykazywał, że: Οὐ δέ τοι δόσω φάρμακον οὐδέν ποτε τοῦτο, οὐδέ γυναικὶ πессόν φθόρον δόσω [„Nikomu też nie dam śmiertelnego środka, ani też kobiecie nie dam środka poronnego [*pessos* – czopek poronny, tłum. M. Woyna-Orlewicz]”. Zasady etyki lekarskiej: tekst i komentarz M. Woyna-Orlewicz, oprac., Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 1993, 8. (Oryginał: *Corpus Hippocraticum*). Do kategorycznego sprzeciwu Hipokratesa wobec aborcji, czyli zabijania dzieci nienarodzonych, odwoływał się chrześcijański myśliciel, Tertulian (ok. 160–220 po Chr.), w pełni uznając jego etykę w kwestii aborcji: „Sciat [medicus] a deo adhibitum se ad remedium, non ad perniciem. [...] Unde et Hippocrates in illicitum abortum iurauerit.”, „Niech [lekarz] wie, że został powołany przez Boga do leczenia, a nie do niszczenia. [...] Dlatego też Hipokrates przysięgał przeciwko bezprawnemu [nie-dozwolonemu] przerwaniu ciąży (aborcji)” [tł. własne, Tertulian, (De Anima, Rozdział 33, paragraf 2 – Caput XXXIII, 2), Tertulian, Kwintus Septymiusz Florens. *O duszy*, tłum., wstęp i komentarz: E. Skwara, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007. Seria: Źródła Myśli Teologicznej, t. 2, 230 – 235; Ten tekst jest jednak pomijany, nawet na wyspecjalizowanych stronach internetowych The Latin Library: <https://www.thelatinlibrary.com/> i Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) – <https://archive.org/>].

⁹⁹ Seneka Młodszy pisał o aborcji w kontekście luksusu i upadku moralnego rzymskich kobiet, potępiając ją z perspektywy cnoty: „Aliis [feministis] praegnandi mentem, aliis parituri emuntur, et uitatae fructus, et ipsum, per quod est, corpus, in pretio est. Quae tantis praecipitant se ruinis, tamquam parum per se ipsas perdant, nisi pariter et quae sub illis sunt, evertant!” {tekst I}, co by mogło mniej więcej brzmieć: „Inne [kobiety] opłacają chęć zajścia w ciążę, inne poród [kupują leki, by go uniknąć],

rzymskiego poetę, 4) **Wergiliusza** (70 przed Chr. – 19 po Chr.)¹⁰⁰, a nawet, co może zadziwiać, wspomnianego wcześniej, reformatora religijnego, 5) **Faraona Echnatona (Amenhotepa IV)**, który w *Wielkim Hymnie do Atona*, tym pięknym przykładzie starożytnej poezji religijnej (ok. 1358 r. p.n.e.), pisał, a może i wyśpiewywał:

Ty tworzysz nasienie w mężczyznach,
Ty dajesz życie synowi w łonie jego matki.
Uspokajasz go, żeby nie płakał, pielęgnując go.
Wdychasz życie w każde [stworzenie], które stworzyłeś.
Kiedy wychodzi z łona [do] świata (...)
Otwierasz jego usta w mowie,
Zaopatrujesz jego potrzeby¹⁰¹.

Moim zdaniem, jednak to właśnie **Owidiusz** najbardziej zasługuje na miano wybitnego pogańskiego i starożytnego prekursora „ruchu obrońców życia”, ponieważ użył mocnego, moralnie najostrzejszego z możliwych języka, nazywając aborcję terminem – **crimen**, czyli **zbrodnią**, co było rzadkością w tamtym czasie! Słowo *crimen* w kontekście rzymskim oznaczało poważne przewinienie, często przeciwko prawu publicznemu lub moralności zbiorowej, a nie tylko prywatną szkodę. Użycie tego terminu było w tamtych czasach z pewnością wielką rzadkością w odniesieniu do aborcji, bo prawdopodobnie nikt przed nim aż tak mocno tego słowa nie odniósł tak wprost do aborcji. Owidiusz wyrażał osobiste lub społeczne potępienie tej praktyki, postrzegając ją jako niemoralną (zwłaszcza w kontekście sprzecznym z prawodawstwem Augusta, promującym dzietność). Przez długi czas prawo rzymskie nie traktowało płodu jako odrębnego podmiotu prawnego (*persona*), a aborcja

a owoc ich grzechu, upadku moralnego [owoc zepsucia/hańby], a nawet ciało, przez które ten owoc się pojawia, jest na sprzedaż. Które to rzucają się w tak wielkie ruiny, jakby niszczyły siebie, chyba że zniszczą jednocześnie to, co jest pod nimi [dziecko w łonie]!” (tłum. własne), Seneka Młodszy, *Consolatio ad Helviam* (Pocieszenie do Helwii, matki Seneki, ok. 41–44 r. po Chr.), 16.3 [w:] Seneka Młodszy, *Dialogi*, t. 2, tłum. L. Małunowiczówna, Warszawa: PWN, 1960; „Numquid [femina] exspectat pariat, ut liberum tollat? Non, sed in ipso sinu conludit, et parricidium facit.” {tekst II} [Seneka, L. A. Ad Marciam de consolatione Do Marcji o pocieszeniu, data powstania: ok. 39–40 r. po nar. Chr.), 12.3 [w:] Seneka Młodszy, *Dialogi*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN, 1960]; „Czyż [kobieta] czeka, by urodzić, żeby wychować dziecko? Nie, zabija je w samym łonie, popełnia ojcobójstwo [łac. parricidium: dzieciobójstwo]” (tłum. własne), Seneka Młodszy, Ad Marciam de consolatione 12.3, w: *Dialogi*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN, 1960.

¹⁰⁰ Jeden z fragmentów z *Eneidy* Wergiliusza, (Księga VI, powstał on ok. 1 r. przed Chr.) opisuje ofiary, które znajdują się w rzymskim Podziemiu (Tartarze, Krainie Umarłych), co jest czasem przytaczane w kontekście wrażliwości na przerwane życie, choć bezpośrednio dotyczy to poronionych płodów lub noworodków zmarłych naturalnie: „Continuo auditae voces, vagitus et ingens Infantumque animae flentes in limine primo, Quos [dura] aui abstulit atra dies et funere mersit Acerbo” – „Natychmiast dały się słyszeć głosy, płacz i wielkie Skargi niemowląt-duszy, na progu pierwszym płaczących. [...] Zabrał im dzień okrutny, pogrążył w gorzkiej śmierci”, tłum. Z. Kubiak), Wergiliusz, *Eneida*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, Pieśń VI, wersy 426–429, strona 242.

¹⁰¹ To nieco inne tłumaczenie od podanego wcześniej, ale oddające ten sam sens, że Aton („Tarca Słoneczna”) jako stwórca całego życia, w którego wierzył Echnaton, był „bóstwem”, tworzącym zarodki w łonach, dającym oddech życia (egipskie „Ka”), i roztaczającym opiekę nad całym życiem, w tym nad płodami ludzkimi i pisklętami, *Liryka starożytnego Egiptu*, tłum. i oprac. T. Andrzejewski, Warszawa 1958, 104–105.

nie była formalnie uznawana za morderstwo (*homicidium*). Płód był postrzegany przez miażdżącą większość spośród uczonych starożytności jako część ciała matki (*pars viscerum matris*), a nie, jako odrębna od niej ludzka istota, nie nazywano wtedy w środowisku pogańskim takich osób ludzkich, „dziećmi nienarodzonymi”, w sensie prawnym to nie były „osoby ludzkie”, ani nawet moralnym, ponieważ i z tego punktu widzenia, najczęściej, nie uważano ich za „ludzi”. W prawie rzymskim **status płodu** był inny niż **status urodzonego człowieka**. Zniszczenie płodu nie było traktowane w czasach Owidiusza jako morderstwo (*homicidium*).

Publiusz Owidiusz Nazo ponadto, co w omawianym kontekście zasługuje na szczególne podkreślenie, potępił aborcję, nazywając ją wprost zbrodnią (*crimen*), w swoim dziele *Amores* (*Pieśni miłosne*, II.14), co wyraził w mocnych i silnie pobudzających wyobraźnię Czytelnika słowach, że kobiety, które niszczą „owoc” swojego łona: *Quis crimen in illud / Adferat, ut uentres forcipe rumpi uelit?* [dwuwersjowe, polskie tłum.: „Kto by [kobietom] zezwolił na owo przestępstwo/aby łona kleszczami rozrywać chciały? [...]”, „Kto oskarżyłby tę [kobietę] Co chce, by jej łono obcęgami rozerwano?]. Użycie przez Owidiusza, słowa, „crimen” (zbrodnia, przestępstwo, wina), nadała temu fragmentowi silny wydźwięk moralnego potępienia. Ten rzymski poeta uważał aborcję za działanie przeciwne naturze, porównując ją do okrutnego, „barbarzyńskiego” zachowania. Z tego powodu można go uznać za jednego z najwybitniejszych pogańskich myślicieli, którzy wyraźnie sprzeciwiali się aborcji. Termin łaciński „crimen” (zbrodnia, przestępstwo, wina) nadaje temu fragmentowi *Amores* niezwykle silny i opisowo barwny, wręcz wstrząsający swoją poetycką wymową, wydźwięk moralnego potępienia czynów aborcji przeciwnych, a zarazem wyraz swoistego „miłosierdzia”, jakie poeta pragnie „wybłagać” przez obliczem słusznie zagniewanego z tego powodu „bóstwa”. Owidiusz uważał to antynatalistyczne działanie za ewidentnie przeciwne naturze. Nawet zwierzęta, takie jak: tygrysy, instynktownie chronią swoje maleństwa. Poeta potępia ten czyn ze smutkiem i zagniewaniem, choć uważa Korynnę¹⁰² za osobę godną współczucia. Dalsze fragmenty *Amores* (*Listów miłosnych do Korynny*) świadczą o tym, że nieszczęśnica ta chce, by jej łono obcęgami rozerwano..., co w Elegii II.14 zostało wyrażone słowami: „co chce, by jej łono obcęgami [kleszczami] rozerwano”, zasługując na miano tych, które są niczym „okrutne matki”, ale być może też i „ze smutnych powodów”, „pierwsza kazała wydzierać płód z łona”, „nie chciała słusznego ciężaru wydać na świat”, „zabiła bliźnięta w spuchniętym brzuchu”, „odmówiła życia”, nie pozwoliła „rosnąć narodzonemu”, „zabija swe dziecko w łonie”, i tym, „co się jeszcze nie narodzili”, a przecież, zawstydzona i wyzwolona z nieświadomości, mogłaby przecież dostrzec, że w przeciwieństwie do niej, „zniszczyć swego płodu nie ośmieliła się lwica. Lecz czynią to delikatne dziewczęta”. Ten wstrząsający całą dramaturgią, miłosny list do Korynny, kończy jednak z wielką, niemal bliską najwspanialszym dziełom myśli chrześcijańskiej nadzieją, właśnie dla tej dziewczyny, a może i dorosłej już kobiety, żeby słowa, jakie wcześniej wypowiedział uleciały, bardzo daleko, „w eteryczne wiatry”, zakończył przepięknym, pełnym współczucia

¹⁰² <https://pl.wikipedia.org/wiki/Owidiusz>

i nadziei na przyszłość, jakby płynącą z kochającego serca modlitwą, „błagalnym rozkazem”: „Lecz niech te słowa ulecą, I niech me wróżby nie mają żadnej wagi! Bogowie łaskawi, pozwólcie raz zgrzeszyć bezpiecznie, I dosyć; kara niech spadnie za drugą winę”¹⁰³. Poeta, można powiedzieć, „wybacza” Korynnie pierwszą winę, jaką ponosiła, dokonując aborcji, i modli się o to, by nigdy więcej tego nie zrobiła („kara niech spadnie za drugą winę”). Kieruje się względem „Winowajczyni”, wysoce głębokim, empatycznym współczuciem i nadzieją, dość mocno i ufnie „wierzy w nią”, w dobro, do jakiego Korynna w przyszłości będzie zdolna, co jest bardzo ważne z perspektywy chrześcijańskiej moralności i mądrego, dojrzałego emocjonalnie, pozbawionego nadmiernego rygoryzmu, okraszonego łagodnością, ważenia „za i przeciw” w ocenie moralnej kobiet, dopuszczających się aborcji. Owidiusz potrafi zobaczyć w Korynnie, mimo jej bardzo złego moralnie czynu, obiektywnie bardzo potępionego przez Poetę, realną, cierpiącą osobę, która potrzebuje moralnego przewodnictwa i pomagającego jej wzrastać współczucia, podobnie, jak Kobieta cudzołożna, spotkała się z ogromnym współczuciem Jezusa z Nazaretu (J 8, 1–11), obiecanego, jak to potwierdzał, Mesjasza i Boga. Postawa Owidiusza, w Elegii II.14 (napisana prawdopodobnie ok. 1 r. przed Chr., czyli w czasach Dzieciństwa Jezusa), wymownie koresponduje w ten sposób z późniejszymi (lub ponadczasowymi) ideałami chrześcijańskimi. Owidiusz, rzymski poeta, pisał w tym czasie o miłosierdziu (*agape*) w Rzymie, w tym swoją Elegię II.14, a w tym samym mniej więcej okresie dziejów świata, na Wschodzie w dalekiej rzymskiej Prowincji Judei, rodził się Nauczyciel, który miał te idee, które intuicyjnie wyczuwał Poeta, rozwinąć ostatecznie do końca i jako Bóg – Człowiek, w całkowitej pełni. Piękna koincydencja.

Zdaniem tego wybitnego rzymskiego Wieszczu, aborcja, to zatem przykład niehumanistycznego, okrutnego, „barbarzyńskiego” zachowania. Z tego powodu Owidiusza można nazwać za jednego z najwybitniejszych pogańskich myślicieli, którzy wyraźnie aborcji się sprzeciwiali, natomiast Owidiusz, twórca *Poematu o miłości* (*Amores*), jak najbardziej, w moim przekonaniu, słusznie, zasługuje na honorowe umieszczenie go w Panteonie zasługujących na najwyższe docenienie, wśród Heroldów, obwieszczających z natury rzeczy najwyższą wartość: godność Człowieka, także tego Nienarodzonego.

W związku z tym, że ten tekst Elegii II.14 z *Amores* (*Pieśni o miłości*), Owidiusza, najczęściej, niestety, zwłaszcza w literaturze zachodniej, pomijany¹⁰⁴, i przez to mało znany (niemal nie ma sposobu, żeby go odszukać w Internecie, bardzo jest to utrudnione), nawet w gronie uczonych zajmujących się zagadnieniem ochrony życia dzieci nienarodzonych, to te „zakazane wersy”, a zarazem tak paradoksalnie (w pozytywnym tego słowa znaczeniu jako wielka przestroga przed czynieniem tak

¹⁰³ To jest mój własny, autorski, komentarz do wersów Owidiusza (dop. PP). Fragmenty z: Owidiusz Nazon, Publiusz, *Elegie*, Z. Kubiak, 106.

¹⁰⁴ Tekstu tego nie ma nawet na monumentalnej stronie anglojęzycznej dzieł Owidiusza, zob.: <https://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.amor2.shtml> Nie da się nawet w internecie znaleźć w wyszukiwarce Google tego wersetu (27–28), szukając po słowach: „Quis crimen in illud/ Adferat, ut uentres forceipe rumpi uelit”, a nawet ich pojedynczych zbitkach wyrazowych: „Quis crimen in illud” i „Adferat, ut uentres forceipe rumpi uelit”, bo czytamy wtedy komunikat typu: „Nie znaleziono żadnych wyników wyszukiwania dla hasła »Quis crimen in illud«”.

wielkiego zła i nadzieja na to, że już drugi raz tego nigdy się nie uczyni) ujmując piękne strofy o aborcji¹⁰⁵, w tej oto publikacji, w sposób widoczny zamieszczam zarówno w oryginale łacińskim, jak i w polskim tłumaczeniu, i to w dwóch wersjach tłumaczeniowych (Z. Kubiaka i W. Ziółkowskiej)¹⁰⁶.

A oto poniżej, pełny i moralnie oraz pod względem psychologicznej głębi i dojrzałości emocjonalnej, spójności Ja (w rozumieniu teorii Heinza Kohuta)¹⁰⁷, wręcz fenomenalny tekst *Elegii* II.14 Owidiusza, z kluczowymi dla niniejszej publikacji słowami, które np. w porównaniu ze staroegipską poezją Faraona Egiptu, Echnatona (Amenhotepa IV), z uwagi na odniesienia wprost do zjawiska aborcji i wielką dojrzałość w przedstawieniu tego zagadnienia (w formie miłosnego wiersza), nawet od strony psychologicznej (nie ucieka się w nich od uczuciowej i mentalnej grozy tego procederu, nie zaprzecza tej tak bolesnej, proaborcyjnej rzeczywistości, nawet się ją potępia i moralnie gromi, nazywając ją morderstwem i zbrodnią, usiłując jednak wczuć się głęboko w dramat osoby tego dokonującej i wznosząc ją na skrzydłach nadziei ku wierze w dobrą, lepszą przyszłość), mają dużo większą wartość moralną, a nawet i prawną oraz kolosalne znaczenie,

¹⁰⁵ Jakie są powody pomijania tych wersów np. na stronie The Latin Library i w internecie? Powody te są zazwyczaj redakcyjne lub cenzorskie/etyczne, a nie filologiczne (czyli nie wynikają z wątpliwości, czy Owidiusz to napisał). Wrażliwość tematu: Aborcja, a zwłaszcza drastyczny opis użycia narzędzi (obcęgów/kleszczy), to temat niezwykle trudny i kontrowersyjny. Wydania akademickie lub strony internetowe, które dążą do szerszego grona odbiorców (lub unikają kontrowersji), czasami zapewne decydują się na pominięcie najbardziej dosadnych fragmentów, także być może z uwagi na wzrastającą tendencję ku temu, aby aborcję, wbrew szlachetnym tradycjom, jak się okazuje, nawet pogańskim, uważać ją błędnie za „prawo człowieka”, co kompletnie odrywa się od omawianych tutaj moralnie wzorcowych tradycji starożytnych myślicieli, niekoniecznie, chrześcijańskich.

¹⁰⁶ Owidiusz Nazon, Publiusz, *Elegie*, Z. Kubiak, 106; Owidiusz Nazon, Publiusz, *Amores* [*Pieśni miłosne*], W. Ziółkowska, 66.

¹⁰⁷ Poeta nie waha się potępić aborcji, nawet jeżeli jest to sprzeczne z ówczesną powszechną praktyką pogańską. Ta zdolność do zajęcia niepopularnego stanowiska *opartego na własnych przekonaniach* świadczy o autonomii i stabilności Jaźni Owidiusza. Jak mężczyzna, mimo że być może, mocno zakochany, nie kieruje się kaprysmi Korynny, lecz odwołuje się do uniwersalnych wartości moralnych, prawa naturalnego. Mówi o *crimen* (zbrodni), co wskazuje na istnienie silnego, wewnętrznego „kręgosłupa moralnego” i prawidłowo ukształtowanego sumienia, co jest w ujęciu nowoczesnej psychologii Self, cechą dojrzałej Jaźni. Owidiusz staje w obronie nienarodzonych. Zdolność do empatii i wyjścia poza własny egoizm u Owidiusza (mocno „wczuwającego się” w uczucia Korynny, dokonującej aborcji, nie potępiając kobiety, lecz nawet wstawiając się w obronę przed „bóstwami”, co świadczy już o dojrzałym przejściu z miłości *eros* do miłości *agape*) jest cechą dojrzałej osobowości w ujęciu psychologicznym. Ma zdolność do własnej autonomii i stabilności Jaźni. Nie idzie za tłumem, lecz za swoimi przekonaniem. W kontekście *Elegii* XIV, postawa Owidiusza wykazuje zatem cechy dojrzałej Jaźni w rozumieniu Kohuta Tym bardziej, że ta, zdająca się, wychodzić poza „miłość – *eros*” (zaborczą, egoistyczną, skupioną przede wszystkim na przyjemności), miłość Owidiusza, nawet względem kobiety, która dopuszcza się tak moralnie wstrętnego czynu aborcji, wzlatuje, wznosi się w kierunku „miłości – *agape*” (bezwartunkowej, wybaczącej, skupionej na dobru drugiego człowieka), a to jest właśnie tym, co w psychologii (i teologii) uważa się za najwyższy poziom dojrzałości emocjonalnej i duchowej człowieka. Owidiusz potępia czyn (aborcję), ale okazuje współczucie osobie (Korynnie), co jest kluczowe w argumentacji o dojrzałości emocjonalnej (przejście od *eros* do *agape*). [wszystkie te spostrzeżenia pochodzą ode mnie, dop. P.P.]. Por. H. Kohut, *Odtworzenie Jaźni (The Restoration of the Self)*, Warszawa 2008.

w debacie, będącej przedmiotem, przedstawianej Szanownemu Czytelnikowi, rozprawy nad statutem moralnym aborcji w starożytności:

Owidiusz, *Amores* (Księga II, Elegia 14)¹⁰⁸

Tekst łaciński (oryginal)

P. OVIDI NASONIS AMORUM LIBER SECUNDUS: ELEGEIA XIV

Quid iuvat immunes belli cessare puellas,
nec fera peltatas agmina velle sequi,
si sine Marte suis patiuntur vulnera telis,
et caecas armant in sua fata manus?
Quae prima instituit teneros convellere fetus,
militia fuerat digna perire sua.
scilicet, ut careat rugarum crimine venter,
sternetur pugnae tristis harena tuae?
si mos antiquis placuisset matribus idem,
gens hominum vitio deperitura fuit,
quique iterum iaceret generis primordia nostri
in vacuo lapides orbe, parandus erat.
quis Priami fregisset opes, si numen aquarum
iusta recusasset pondera ferre Thetis?
Ilia si tumido geminos in ventre necasset,
casurus dominae conditor Urbis erat;
si Venus Aenean gravida temerasset in alvo,
Caesaribus tellus orba futura fuit.
tu quoque, cum posses nasci formosa, perisses,
temptasset, quod tu, si tua mater opus;
ipse ego, cum fuerim melius periturus amando,
vidissem nullos matre negante dies.
Quid plenam fraudas vitem crescentibus uvis,
pomaque crudeli vellis acerba manu?
sponte fluant matura sua – sine crescere nata;
est pretium parvae non leve vita morae.
vestra quid effoditis subiectis viscera telis,
et nondum natis dira venena datis?
Colchida respersam puerorum sanguine culpant
aque sua caesum matre queruntur Ityn;
utraqe saeva parens, sed tristibus utraqe causis
iactura socii sanguinis ulta virum.
dicite, quis Tereus, quis vos inritet Iason
figere sollicita corpora vestra manu?
hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris,
perdere nec fetus ausa leaena suos.
at tenerae faciunt, sed non inpune, puellae;
saepe, suos utero quae necat, ipsa perit.
ipsa perit, ferturque rogo resoluta capillos,
et clamant ‚merito!’ qui modo cumque vident.

¹⁰⁸ Owidiusz Nazon, Publiusz, *Elegie*, 104–106 (tłum. Z. Kubiak).

Quis crimen in illud**Adferat, ut uentres forcipe rumpi uelit?**

Ista sed aetherias vanescant dicta per auras,
et sint ominibus pondera nulla meis!
di faciles, peccasse semel concedite tuto,
et satis est; poenam culpa secunda ferat!

Tekst polski (tłum. Zygmunta Kubiaka)**II.14 Przeciw aborcji**

Cóż za pożytek z tego, że dziewczęta wolne są od wojny,
Nie chcą za dzikich wojsk iść, niosących peltatę tarcz¹⁰⁹,
Skoro bez Marsa ran doznają z własnych pocisków
I ślepą rękę swą zbroją na własny los?
Która pierwsza kazała wydierać płód z łona,
Zginąć powinna była na własnym wojennym szlaku.
Pewnie po to, by brzuch był wolny od zmarszczek,
Rozesłana zostanie smutna arena twojej walki?
Gdyby ten sam obyczaj spodobał się matkom antycznym,
Rodzaj ludzki by zginął od tej szpetnej usterki,
I ten, co znowu rzuciłby początki naszego rodzaju,
Na opustoszałą ziemię kamienie, musiałby się znaleźć.
Kto by złamał potęgę Priama, gdyby bogini wód morskich,
Tetyda, nie chciała słusznego ciężaru wydać na świat?
Gdyby Ilia zabiła bliźnięta w spuchniętym brzuchu,
Założycielka dominującego Miasta upadłaby;
Gdyby Wenus splamiła Eneasza w ciężarnym łonie,
Ziemia byłaby pozbawiona rodu Cezarów.
Ty także, choć mogłaś narodzić się piękna, zginęłabyś,
Gdyby twoje dzieło podjęła matka, to samo, co ty;
Ja sam, choć miałbym zginąć lepiej kochając,
Nie ujrzałbym dnia żadnego, gdyby matka odmówiła życia.
Po co oszukujesz winorośl pełną rosnących winogron,
I zrywasz owoce niedojrzałe okrutną ręką?
Niech spływają dojrzałe same z siebie – pozwól rosnąć narodzonemu;
Niewielka zwłoka warta jest życia.
Po co wydłubujecie wnętrze, wkładając pod nie narzędzia,
I dajecie straszliwą truciznę tym, co się jeszcze nie narodzili?
Kolchidkę winą plamią, że zbroczona jest krwią dzieci,
I skarżą się, że Itys zabity został przez swą matkę;

¹⁰⁹ Słowo „peltata” lub dokładniej, łac. *peltatas* nie jest błędem drukarskim. Odnosi się ono do „pelta”, małej, lekkiej, często półksiężycowatej tarczy używanej przez Amazonki lub wojska trackie. W tłumaczeniu Kubiaka użyto spolszczonej formy przymiotnika, co jest zabiegiem stylistycznym mającym oddać specyfikę antycznego uzbrojenia. Nec fera peltatas agmina velle sequi = nie chcą za dzikimi wojskami, niosącymi peltę, iść. Forma „za dzikich wojsk” jest starszym stylistycznie, nieco archaicznym zwrotem, który Z. Kubiak zastosował zapewne celowo dla oddania podniosłego, poetyckiego tonu oryginału. „Tarcza Amazonek (pelta) (gr. πέλτη peltē; łac. peltā) – mała tarcza greckiej lekkiej piechoty zwanej peltastami.”, https://pl.wikipedia.org/wiki/Tarcza_Amazonek „Peltaści.

Obie to okrutne matki, lecz obie ze smutnych powodów
 Utratą wspólnej krwi mściły się za męża.
 Powiedźcie, jaki Tereusz¹¹⁰, jaki Jazon was podnieca,
 By kluć swe ciała niepokojącą ręką?
 Tego nie czyniły tygrysyce w armeńskich kryjówkach,
 Zniszczyć swego płodu nie ośmieliła się lwica.
 Lecz czynią to delikatne dziewczęta, ale nie bezkarnie;
 Często ta, która zabija swe dziecko w łonie, sama ginie.
 Sama ginie, niesiona na stos z rozpuszczonymi włosami,
 A ci, co widzą, wołają: „Słusznie jej się stało!”

Kto oskarżyłby tę

Co chce, by jej lono obcęgami rozerwano?

Lecz niech te słowa uleć w eteryczne wiatry,
 I niech me wróżby nie mają żadnej wagi!
 Bogowie łaskawi, pozwólcie raz zgrzeszyć bezpiecznie,
 I dosyć; kara niech spadnie za drugą winę!

P. Owidiusz Nazon, *Amores* (Księga II, Elegia 14)¹¹¹

[Tłumaczenie: Wanda Ziółkowska]

Jaki pożytek z tego, że dziewczęta są wolne od wojny,
 Nie chcą, by za dzikim wojskiem z tarczą szły?
 Skoro bez Marsa ran doznają od swoich pocisków,
 I ślepe ręce zbroją na własną zgubę?
 Ta, która pierwsza zaczęła wydierać płód tkliwy,
 Godna była zginąć na swej własnej wojnie.
 Czyżby dlatego, by wolnym był brzuch od zmarszczek,
 Miała być słana walki twojej smutna arena?
 Gdyby ten obyczaj spodobał się matkom dawnym,
 Rodzaj ludzki by zginął od tej okrutnej winy,
 I ten, co znowu rzucałby początku naszego rodzaju
 W pusty świat kamienie, musiałby się znaleźć.
 Kto by złamał bogactwa Priama, gdyby numen wód morskich,
 Tetyda, nie chciała słusznego ciężaru nieść?
 Ilia, gdyby zabiła bliźnięta w spuchniętym łonie,
 Założyciel panującego Miasta upadłby;
 Gdyby Wenus zbecześciła Eneasza w ciężarnym brzuchu,
 Ziemia by była sieroca, pozbawiona Cezarów.
 Ty także, choć mogłaś narodzić się piękna, zginęłabyś,
 Gdyby twoja matka spróbowała, co ty czynisz;
 Ja sam, choć miałbym zginąć lepiej kochając,
 Nie ujrzałbym dnia żadnego, gdyby matka odmówiła.
 Po co oszukujesz winorośl pełną rosnących winogron,
 I zrywasz niedojrzałe owoce okrutną ręką?
 Niech spływają dojrzałe same z siebie – pozwól rosnąć narodzonemu;

¹¹⁰ Owidiusz odwołuje się tu do brutalnego mitu greckiego o Tereuszu, królu trackim, który zgwałcił Prokne, a następnie obciął język jej siostrze Filomeli, by milczała. W zemście Prokne zabiła ich syna Itysa (wspomnianego kilka wersów wcześniej) i podała go Tereuszowi do zjedzenia. Mit ten jest używany jako analogia do okrucieństwa aborcji, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Tereus> + BIBLIOGRAFIA

¹¹¹ Owidiusz Nazon, Publiusz, *Amores: wybór elegii*, 66.

Niewielka zwłoka warta jest życia.
Po co wydłubujecie wnętrzności, wkładając pod nie narzędzia,
I dajecie strasliwą truciznę tym, co się jeszcze nie narodzili?
Kolchidkę winą plamią, że zbroczona jest krwią dzieci,
I skarżą się, że Itys zabity został przez swą matkę;
Obie to okrutne matki, lecz obie ze smutnych powodów,
Utratą wspólnej krwi mściły się za męża.
Powiedźcie, jaki Tereusz, jaki Jazon was podnieca,
By ranić swe ciała niepokojącą ręką?
Tego nie czynią tygrysyce w armeńskich jamach,
Ni lwica swych płodów zniszczyć się nie ośmieli.
A czynią to dziewczęta tkliwe, lecz nie bezkarnie:
Często ta, co zabija w łonie, sama umiera.
Sama umiera i niosą ją na stos z rozpuszczonymi włosami,
A widzący wołają, że słusznie się stało.
**Któż na to przestępstwo wniesie skargę, by lono
Żądać rozrywać kleszczami?**
Lecz niechaj te słowa rozwieją się w eteru przestworzach
I niech w moich wróżbach nie będzie żadnej wagi!
Bogowie łaskawi, pozwólcie bezpiecznie zgrzeszyć raz jeden,
A to wystarczy; karę niech wina poniesie powtórna!

Przez cały ten literacki dokument, zawarty na kartach *Elegii*, przebija zatem zadziwiający na czasy starożytności, nie znającej jeszcze Chrystusa, mocny i emocjonalny sprzeciw Poety wobec aborcji, potępiający to straszne moralnie zjawisko społeczne w starożytnym Rzymie, a które stało się centralnym tematem utworu. Owidiusz używał bardzo silnych argumentów moralnych, religijnych (gniew bogów, mityczne przykłady) i etycznych (porównanie do okrucieństwa dzikich zwierząt), potępiając praktykę *abortio*. Z perspektywy dzisiejszych ruchów pro-life, elegia ta nadawałaby się na swego rodzaju Traktat ku czci ochrony życia Dzieci Nienarodzonych, i z tego też powodu jest ten piękny, a zarazem poruszający „Pomnik Dziejowy”, często cytowany jako jeden z najwcześniejszych i najbardziej wyrazistych głosów w obronie nienarodzonych w literaturze zachodniej¹¹². Podsumowując, Owidiusz jest powszechnie znanym i cytowanym antycznym „sprzymierzeńcem” w argumentacji pro-life, a jego tekst jest uznawany za ważny historyczny komentarz w tej debacie. Tekst Owidiusza jest bowiem doskonałym dowodem na istnienie silnego

¹¹² Ruchy pro-life na całym świecie, a także w Polsce, bardzo często cytują Owidiusza i jego Elegię II.14, traktując ją jako jeden z najstarszych historycznych argumentów przeciwko aborcji. Polskie środowiska pro-life i pisma katolickie chętnie odwołują się do tego antycznego źródła, aby pokazać uniwersalność sprzeciwu wobec aborcji. Cytaty (zarówno łacińskie, jak i polskie) można znaleźć w artykułach na portalach związanych z ruchem pro-life, w czasopismach, takich jak: „Gość Niedzielny”, „Niedziela” czy w wydawnictwach Fundacji Pro. Autorzy piszący z perspektywy etyki chrześcijańskiej lub naturalnego prawa często cytują Owidiusza jako dowód na to, że debata o statusie płodu ma korzenie starożytne. F. Błajet, *Owidiusz: Niewielka zwłoka warta jest życia*, Gość Niedzielny, nr 36 [wydanie z 9.9.2007], 35–36; L. Kowalczyk, *Aborcja w świecie starożytnym*, Niedziela, nr 37, rok 2005, 28–29; *Aborcja: Historia ukrywana*, Warszawa: Fundacja Pro – Prawo do Życia, [Rok wydania, np. 2018]. Materiały te są często dystrybuowane podczas akcji ulicznych lub dostępne do pobrania w formacie PDF ze strony internetowej Fundacji: www.fundacijaprolife.pl. Cytaty z Owidiusza pojawiają się tam w sekcjach historycznych.

moralnie i etycznie nurtu antyaborcyjnego w Rzymie. Owidiusz: Apeluje do natury, bo porównuje aborcję do zrywania niedojrzałych owoców i podkreśla, że nawet dzikie zwierzęta (tygrysy, lwice) nie niszczą własnego potomstwa. Używa języka moralnego potępienia: Nazywa aborcję „zbrodnią” (*crimen*), „okrutną winą” (*vitio*), a narzędzia aborcyjne „straszną trucizną” (*dira venena*) i „narzędziami” wkładanymi „pod wnętrzności” (*subiectis telis*). Wskazuje na konsekwencje: ppisuje, że kobiety dokonujące aborcji często same umierają i zasługują na ten los („Słusznie jej się stało!”). Argumentuje historycznie/demograficznie: Gdyby antyczne matki tak postępowały, nie byłoby Rzymu, Priama ani Cezarów.

Po tej lekturze zadziwiać i zdumiewać może zatem, że większość spośród wymienionych, szlachetnych moralnie Pogan, na czele oczywiście z Owidiuszem, w których sercu i szukającym prawdy sumieniu – przed nastaniem religii chrześcijańskiej – kryła się moralna i uczuciowa intuicja *pro-life*, żyła w czasach Największego Obrońcy Życia Ludzkiego, **Jezusa Chrystusa (3/2 r. przed Chr. – 33 r. po Chr.)**¹¹³. Można tych „Piewców Życia” porównać do Planet, zapowiadających prawdziwą „Światłość Świata” (J 8, 12). Trzeba zatem było poczekać na pojawienie się na „niebie ówczesnego firmamentu”, nowej, pełnej nadziei i Dobrej Nowiny (gr. Εὐαγγέλιον) dla ludzkości, wcześniej nieznanej, nauki, która, objawiając światu prawdę o Bogu Prawdziwym, Wszechmocnym i przede wszystkim nieskończenie każdego człowieka Kochającym, mogła rozkruszyć skały ludzkiego egoizmu i niewzruszoności, nieczułości na los Najniewinniejszych z żyjących na ziemi Istot, czyli Dzieci Nienarodzonych, którym ta Nowa Nauka z mocą, nadała w pełni godność ludzką nie dopiero od urodzenia, wyjścia z łona matki i złapania pierwszego oddechu, czy też nawet nie, jak chciał Arystoteles, od czterdziestego (chłopcy), czy dziewięćdziesiątego dnia (dziewczynki), lecz już od samego poczęcia. Tą nową, rewolucyjną nauką, stało się chrześcijaństwo, która to religia stała się antropologicznym przełomem cywilizacyjnym, nadając godność ludzką dziecku od samego poczęcia¹¹⁴, którego status moralny, w porównaniu z antropologią i myślą

¹¹³ Argumentacja przemawiająca za tymi datami życia Jezusa Chrystusa („ok. 2 r. przed Chr. – 33 r. po Chr.”) przedstawia coraz więcej spójnych i solidnych danych historycznych i astronomicznych. Gnilka, Meier i Vermes dostarczają merytorycznego poparcia tego rodzaju datacji. Argumentacja za datą ok. 2 r. p.n.e. opiera się głównie na rewizji tradycyjnej daty śmierci Heroda Wielkiego. Przez długi czas sądzono, że zmarł on w 4 r. p.n.e. (za Józefem Flawiuszem i obliczeniami E. Schürera), co przesunęło narodziny na 5–6 r. p.n.e. Nowsze badania kwestionują tę datę. Co do daty narodzin (3 r. przed Chr.): 12 sierpnia 3 r. p.n.e. nad ranem doszło do bardzo bliskiego spotkania (konjunkcji) planet Wenus i Jowisz. W ówczesnych wierzeniach astrologicznych (babilońskich, pogańskich) takie zjawisko mogło być interpretowane jako zapowiedź lub narodzenie nowego, potężnego władcy (Jowisz był „królem bogów”, Wenus „boginią matką”). Dla Mędrców ze Wschodu mógł to być sygnał, który skłonił ich do podróży, zob.: J. Klinkowski, *Jan Chrzciciel – największy narodziły z niewiast* (Łk 7, 28)”, w: *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, Legnica 2011, nr 1 (18), 129; J. D. Breshears, *The Birth of Jesus: The Best Historical Evidence*”, *The Areopagus* (blog), 20 grudnia 2021 (dostęp: 4.12.2025); *Ad daty narodzin* (2 r. przed Chr.): G. Vermes, *Jezus. Narodziny, życie, śmierć*. Kraków 2003, 21–27; *Ad daty śmierci* (33 r. po Chr.): J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i historia*. Kraków 1997, 152; J.P. Meier, *Marginalny Żyd: rozważania o historycznym Jezusie*, t. 1, *Korzenie problemu i osoby*, Kraków 2000, 397 i n.

¹¹⁴ W przeciwieństwie do wcześniejszych, starożytnych poglądów (Arystotelesowskich 40/90 dni lub rzymskiej normy prawników rzymskich: od urodzenia).

pogańską, wniosła na najwyższy do osiągnięcia poziom, zakotwicząc wszystko nie tylko na przyrodzonej, ale także, a nawet przede wszystkim na transcendentnej, nadprzyrodzonej, niewyobrażalnie wielkiej godności człowieka, także tego poczętego, o którym, jak o każdym innym z ludzi, jak wynika z Księgi Rodzaju (Genesis), od samego już początku, Bóg, który stworzył niebo i ziemię: „wreszcie rzekł [...]: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. [...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. [...] A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre [...]» [Rdz 1, 1.26–27.31]. Ta opiewana przez wyznawców wiary w Zbawiciela chrześcijańska godność człowieka, w tym dziecka nienarodzonego (i to od samego poczęcia), opiera się zatem na fundamencie transcendentnym („na obraz Boży go stworzył” – *Imago Dei*), niebotycznie przewyższającym samo prawo naturalne, czyli uzasadnienie immanentne, wewnętrzne, psychologiczne, przyrodzone, do którego odwoływał się Owidiusz i inni pogańscy myśliciele, aczkolwiek i oni, we właściwy sobie sposób, dotykali tego elementu ponadnaturalnego (por. końcówka Elegii II.14, gdzie Wieszczyca z Rzymu, przyzywa „bóstwa” (łac. *di faciles*), w celu ubłagania przebaczenia dla Korynny). Między pogańską intuicją a chrześcijańskim objawieniem istnieje więc filozoficznie i moralnie uzasadniony historyczny oraz nawet religijny (wsparty na kultach pogańskich) „pomost antropologiczny”, a zarazem i „most wzajemnego porozumienia” w kwestii statusu moralnego aborcji, a tym samym i człowieka nienarodzonego. Te granice nie były zatem absolutnie szczelne, a chrześcijaństwo było i jest raczej ostatecznym wypełnieniem pewnych intuicji, a nie całkowitym zerwaniem z przeszłością i odcięciem się od najbardziej nawet wzniosłych koncepcji niechrześcijańskich, ponieważ także pogaństwo, przede wszystkim to w najszlachetniejszym wydaniu było niekiedy niezwykle i zadziwiającą inspiracją dla chrześcijaństwa, na zasadzie czasami bardzo przyjaznego dialogu, czy też debaty nad kluczowym tematem niniejszej publikacji, jaką jest starożytna debata nad statusem moralnym aborcji dziecka poczętego, przybierająca postać polemiki między tym, co pogańskie a tym, co chrześcijańskie. Prawdą są zatem, pośrednio potwierdzające te Boże Intuicje, jakie zasiewa On w sercach wszystkich ludzi, czy to wierzących, jak chrześcijanie, czy też niewierzących, jak poganie, zawarte na kartach Ewangelii, głoszonej od dwóch tysięcy lat, a zrodzonej wraz z narodzinami Mesjasza z Betlejem, mniej więcej w czasach Owidiusza, przywołane przez św. Jana Apostoła podczas rozmowy ze szlachetnym dostojnikiem żydowskim, rabbim Nikodemem, słowa Jezusa Chrystusa: „«Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: [...] To, co się [...] z Ducha narodziło, jest duchem. [...] Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. [...]»». (J 3, 5–8). A Ten, Boży Duch, Stwórca, unosząc się nad wodami (Rdz 1, 1).

BIBLIOGRAFIA

- Aborcja: *Historia ukrywana*, Warszawa: Fundacja Pro – Prawo do Życia, 2018.
- Amielańczyk K., *Rzymianie i ich „Prawo medyczne” (aspekty prawno-karne)*, Zeszyty Prawnicze UKSW 11 (2011) 1, 69–90.
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Asyria> (dostęp: 10.12.2024).
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Awesta> (dostęp: 10.12.2024).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Awesta#Komentarze:_Zend (dostęp: 10.12.2024).
- Barczak-Oplustil A., *Przerwanie ciąży*, w: Bosek L., Wnukiewicz-Kozłowska A., *Szczególne świadczenia zdrowotne*, t 2, System prawa medycznego, Warszawa 2018, Legalis.
- Bielas L., *Dziecko przed urodzeniem w starożytnym świecie pogańskim*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 44 (1991) 1–3, 37–41.
- Bielawny K., *Ocalić niepodległość. Dekatolizacja. Domeralizacja. Demonizacja. Depopulacja*, Warszawa 2023.
- Błajet F., *Owidiusz: Niewielka zwłoka warta jest życia*, Gość Niedzielny, nr 36 (wydanie z 9.9.2007), 35–36.
- Bogucka M., *Moralność a historia*, Nauka 3 (2010), 64–67.
- Boratyńska M., *O przerwaniu ciąży ze wskazań leczniczych po rozstrzygnięciu Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 r. i po śmierci pacjentki w szpitalu w Pszczynie*, Przegląd Prawa Medycznego 3–4 (2021), 202–252.
- Breshears J.D., *The Birth of Jesus: The Best Historical Evidence*. The Areopagus (blog), 20 grudnia 2021 (dostęp: 04.12.2025).
- Czachorowski M., *Aborcja*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. I, Lublin 2000.
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) – <https://archive.org>.
- Czy Bóg istnieje? Z rozmowy między Josephem kardynałem Ratzingerem i Paolo Floresem d'Arcais*, w: J. Ratzinger. Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w Trzecim Tysiącleciu*. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i Wiara, Lublin 2018.
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Digesta_Justyniana (dostęp: 09.12.2024).
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Echnaton> (dostęp: 10.12.2024).
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Galen> (dostęp: 11.01.2025).
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, B. Kupis, L. Kurdybacha, K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.
- Galewicz W., *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013.
- Gałęska-Słiwka A., *Prawo do świadomego planowania rodziny – wybrane zagadnienia*, Prokuratura i Prawo 2 (2021), 78–114.
- Han M., SJ, *Dziecko przed urodzeniem wg pogan i chrześcijan w okresie starożytnym*, <https://mariuszhan.pl/2016/04/07/dziecko-przed-urodzeniem-wg-pogan-i-chrzcescijan-w-okresie-starozytnym/> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Hipokrates;3911863.html> (dostęp: 10.12.2024).
- Jak nie mówić o aborcji? Rozmowa pastora Ireneusza Skoczenia z lek. med. Renatą Lechowicz*, Kairos. Refleksje pastoralno-egzegetyczne 1 (2021). Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie – https://pl.wikipedia.org/wiki/J%C3%B3zef_Flawiusz (dostęp: 10.12.2024).
- Kohut H., *Odtworzenie Jaźni (The Restoration of the Self)*, Warszawa 2008.
- J. Klinkowski, *Jan Chrzcziciel – największy narodził się z niewiast (Łk 7, 28)*, Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Legnica 2011.
- Kołosowski T., *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle wybranych dzieł antycznej literatury Grecji i Rzymu*, Seminare 33 (2013), 251–262.
- Kondratiewa-Bryzik J., *Początek prawnej ochrony życia ludzkiego w świetle standardów międzynarodowych*, Warszawa 2009.
- Koss G., *Aborcja*, Diecezjalne Studium Życia Rodzinnego, Sosnowiec, 19 grudnia 2020, materiał własny.
- Kowalczyk L., *Aborcja w świecie starożytnym*, Niedziela, nr 37, rok 2005, 28–29.
- Lejeune J., *Czym jest ludzki embrion?* tłum. M. Maćkowiak, A. Sobczak, Gniezno 1999.

- Lewandowski P., *Aborcja w perspektywie kanonicznoprawnej. Zaciągnięcie i zwolnienie z ekskomuniki*, Teologia Praktyczna 17 (2016), 269–281.
- Liryka starożytnego Egiptu, tłum. i oprac. T. Andrzejewski, Warszawa 1958.
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Lizjasz> (dostęp: 11.01.2025).
- Lucas R. L., *Bioetyka dla każdego*, Częstochowa 2005.
- Łoziński B., *Bioetyka początków ludzkiego życia w polskiej debacie publicznej*, w: *Początek ludzkiego życia – bioetyczne wyzwania i zagrożenia*, pod red. W. Sinkiewicza i R. Grabowskiego, Bydgoszcz 2016, 125 i n.;
- Martiniec W., *O sztucznym przerwaniu ciąży z punktu widzenia sądowno-lekarskiego*, Komorów Lubelski 1931, https://pl.wikipedia.org/wiki/Minucjusz_Feliks (dostęp: 13.01.2025).
- Meier John P., *Marginalny Żyd: rozważania o historycznym Jezusie*, t. 1, *Korzenie problemu i osoby*, Kraków 2000.
- Muszala A., Starowieyski M., Ślipko T. (SJ), *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, Kraków 2021.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
- Nathanson B. N., *Ręka Boga. Od śmierci do życia – podróż zwolennika aborcji, który zmienił zdanie*. Warszawa – Ząbki 1997.
- Nawrot O., *Nienarodzony na ławie oskarżonych*, Toruń 2007.
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Owidiusz>
- Owidiusz Nazon, Publiusz, *Amores* [Pieśni Miłosne]: wybór elegii, przełożyła W. Ziółkowska, wstępem opatrzył T. Michałowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.
- Owidiusz Nazon, Publiusz, *Amores*: wybór elegii, W. Ziółkowska (tłum.), Michałowski (wstęp), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987, seria: Biblioteka Narodowa. Seria 2, nr 229.
- Owidiusz Nazon, Publiusz, *Elegie*, przełożył i opracował Z. Kubiak, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Aemilius_Papinianus (dostęp: 10.12.2024).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Papirus_Ebersa (dostęp: 15.02.2025).
- Parlament Europejski naciska na Polskę i wzywa do wpisania aborcji do Karty Praw Podstawowych*, w: <https://ordoiuris.pl/ochrona-zycia/parlament-europejski-naciska-na-polske-i-wzywa-do-wpisania-aborcji-do-karty-praw> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Plutarch> (dostęp: 11.01.2025).
- Podoleński S., *O życie nienarodzonych*, Kraków 1933.
- Słownik biblijny*, za: Artur Malina, Gość Niedzielny 34 (2004), <https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownik-biblijny/slowo/POGANIE> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Poga%C5%84stwo> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Rosja-sowiecka;3968876.html> (dostęp: 07.12.2024).
- Rominkiewicz J., *Czy w prawie ateńskim istniał zakaz aborcji?* Acta Universitatis Wratislaviensis 3465 (2012), 17–40.
- Salij J. OP, *Wybierajmy życie!*, Poznań 2002.
- Sapeta K., *Cywilnoprawna ochrona zdrowia i życia dziecka poczętego*, praca magisterska napisana na Uniwersytecie Śląskim Wydział Prawa i Administracji pod kierunkiem promotorki: dr hab. prof. Bernadety Fuchs, Katowice 2013.
- Sawa R., Longosz S., *Pseudo-Galen, Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą? (An animal sit quod in utero est?) (Εἰ ζωὸν τὸ κατὰ γαστρός)*, Vox Patrum 74 (2020), 157–195.
- Sejm Rzeczypospolitej Polskiej X kadencja. Kancelaria Sejmu. Biuro Komisji Sejmowych. Pełny zapis przebiegu posiedzenia Komisji Nadzwyczajnej do rozpatrzenia projektów ustaw dotyczących prawa do przerywania ciąży (Nr 3) z dnia 16 maja 2024 r., obradującej pod przewodnictwem posła Doroty Łobody (KO), przewodniczącej Komisji, i posła Marii A. Żukowskiej (Lewica), zastępczyni przewodniczącej*, w: *Sprawozdanie stenograficzne z 9. posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 11 kwietnia 2024 r. (drugi dzień obrad – czwartek) i 12 kwietnia 2024 (trzeci dzień obrad – piątek) dotyczące pierwszych czytań poselskich projektów ustawy o zmianie ustawy – Kodeks karny; ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży; ustawy o zmianie ustawy o planowa-*

- niu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży; ustawy o świadomym rodzicielstwie, w: <https://www.sejm.gov.pl/sejm10.nsf/stenogramy.xsp?rok=2024> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://www.sejm.gov.pl/Sejm10.nsf/biuletyny.xsp?view=2&komisja=NPC> (dostęp: 11.01.2025).
- Seneka Młodszy, *Ad Marciam de consolatione (Do Marcji o pocieszeniu)*, 12.3, Dialogi, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN, 1960.
- Seneka Młodszy, *Consolatio ad Helviam (Pocieszenie do Helwii)*, 16.3., Dialogi, t. 2, tłum. L. Małunowiczówna, Warszawa: PWN, 1960.
- <https://sjp.pwn.pl/slowniki/moralny.html> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://wsjp.pl/haslo/podglad/67636/moralny/5177663/czlowiek> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://wsjp.pl/haslo/podglad/84457/status/5219114/spoleczny> (dostęp: 11.01.2025).
- <https://sjp.pwn.pl/szukaj/status.html> (dostęp: 11.01.2025).
- https://www.google.com/search?q=%22status+moralny+aborcji%22&client=firefox-b-e&sca_esv=72b9e656d2a7a540&filter=0&biw=1366&bih=602&dpr=1 (dostęp: 11.01.2025).
- Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, Warszawskie Studia Teologiczne XXII/1/2009, 117–147.
- Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, w: A. Muszala, M. Starowieyski, T. Ślipko (SJ), *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, Kraków 2021.
- <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/stoicy;3979859.html> (dostęp: 10.12.2024).
- Szymik S., *Biblia o życiu poczętym i życiu przerwany*, Teologia i Moralność, 18, 1 (2023), 9–20.
- Taussig F.J., *Abortion, Spontaneous and Induced: Medical and Social Aspects*. St. Louis 1936.
- Taussig F.J., *The Prevention and Treatment of Abortion*. St. Louis 1910, https://en.wikipedia.org/wiki/Frederick_J._Taussig (dostęp: 11.01.2025).
- Tertulian, Kwintus Septymiusz Florens. *O duszy*, tłum., Wstęp i komentarz: Ewa Skwara. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007. Seria: Źródła Myśli Teologicznej, t. 42.
- The Latin Library: <https://www.thelatinlibrary.com/>
- Toulat J., *Sztuczne poronienie. Wyzwolenie czy zbrodnia?* Paris 1978.
- Tokarczyk R., *Normatywne ujęcia antyprokreacji*, Roczniki Socjologii Rodziny, Rocznik XII, UAM Poznań 2000, 213–236.
- Troska J., *Moralność życia cielesnego*, Poznań 1999.
- Vermes G., *Jezus. Narodziny, życie, śmierć*, Kraków 2003.
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Ulpian_Domicjusz (dostęp: 10.12.2024).
- Wergiliusz, *Eneida*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Zasady etyki lekarskiej: tekst i komentarz*, oprac. M. Woyna-Orlewicz, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 1993.
- Zalewski B., *Crimen abortionis w rzymskim prawie karnym*, Studia Prawnicze KUL 1 (2019) 77, 201–224.
- Owidiusz Nazon, Publiusz, *Amores*: wybór elegii, W. Ziółkowska (tłum.), Michałowski (wstęp), Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987, seria: Biblioteka Narodowa. Seria 2, nr 229.

THE ANCIENT DEBATE OVER THE MORAL STATUS OF ABORTION: PAGAN AND CHRISTIAN POLEMICS

PART I

Summary

The publication explains the term “**moral status of abortion**”, the phenomenon **and** history of abortion (Egypt, Babylon, Israel, Iran, China, Greece, and Rome), and the moral approach to the subject by Pagans and Christians in antiquity (Amenhotep IV – Akhenaten, Aeschylus of Eleusis, **Aristotle**, Lysias,

Publius Ovidius Naso, **Philo of Alexandria, Plato, Plutarch**, Hippocrates, Marcus Tullius Cicero, **Dio- genes of Sinope, Empedocles, Galen, Lucius Annaeus Seneca, Publius Vergilius Maro**, Scribonius Lar- gus, Theodore Priscian, **Zeno of Citium**, among others; *Didache, Epistle of Barnabas*, Justin Martyr, Ori- gen, Melito of Sardis, Tertullian, John Chrysostom, Augustine of Hippo, Theodoret of Cyr, among others).

The debate over the moral status of abortion was not always an unfriendly polemic, full of dis- agreement, but **sometimes** a friendly debate, where not only Christian, but also pagan sages of antiquity forbade abortion and morally condemned it, because they believed that abortion is a crime **leading** to the death of the conceived child, and claimed that the embryo in the womb is a human being, a living being, endowed with an immortal soul.

Ovid's vehement condemnation of abortion in *Amores* (II 14) is interpreted through the lens of Heinz Kohut's self-psychology, which sees the act as a rupture of the nascent self object relationship and therefore a profound psychic injury. By linking Ovid's poetic moral outrage to Kohut's concept of the "self object" and the need for an immutable "inner core," the study demonstrates how ancient literary po- lemic anticipate modern psychological understandings of the moral status of the unborn. This interdis- ciplinary bridge reinforces the central thesis that both pagan and Christian traditions recognized the embryo as a being endowed with an immortal soul, a view that resonates with contemporary bio ethical arguments.

Heinz Kohut (1913–1981) developed the concept of 'self psychology,' where a Selfobject is a per- son or thing that fulfills the need for an 'ideal reflection' and enables the development of a healthy 'self.' Empathy, in turn, is a fundamental therapeutic mechanism that allows for the overcoming of certain personality disorders (e.g., narcissism). The path to achieving this is the experience of authentic empathy, or 'experiencing the <other person> as <one's own self>,' for example, in the situation of a woman who undergoes an abortion and is in a very difficult spiritual and psychological state (cf. Ovid and Corinna), as well as the situation of the most wronged party here, the unborn child. Therefore, this publication will provide, among others, clergy, priests, and pastoral workers with historical, psycho- logical, and even religious arguments, as well as therapeutic and spiritual tools. These can enrich the pastoral care of families and marriages by demonstrating that the intuition to protect life is universal and timeless, present not only in ancient Christianity but also already among pagans. It will also provide strong arguments for the resolute and empathetic [attitude focused primarily on the good of the <other self>] protection of children before abortion, as well as the defense of the mothers themselves by help- ing them experience post-abortion trauma recovery, and also help the fathers and the entire family as people involved in this abortion process.

Key words: abortion, history of abortion, Christian perspective, **paganism**, debate, moral status of abortion, pagan and christian polemics, **bioethics**, **self psychology**

Nota o Autorze

Przemysław PONCZEK – prawnik (radca prawny), absolwent stacjonarnych studiów wyższych magisterskich (5-letnich) na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (1999). Napisał pod kierunkiem prof. zw. dr hab. Kazimierza Korzana pracę magisterską na temat: „Niezapewność sędziowska jako konstytucyjna zasada wymiaru sprawiedliwości w Polsce”, Katowice 1999, ss. 244) z podrozdziałem dotyczącym genezy tego zjawiska w kulturach prawnych starożytnego Izraela i Rzymu oraz począwszy od powstania religii chrześcijańskiej. W 2021 r. ukoń- czył Diecezjalne Studium Życia Rodzinnego Wydziału Duszpasterstwa Rodzin Kurii Diecezjalnej w Sosnowcu na kierunku: Doradca rodzinny (napisał pracę dyplomową: „Starożytne i nowożytne korzenie eugeniki i aborcji eugenicznej w świetle nauki Kościoła katolickiego”, Sosnowiec 2021, ss. 569). Autor kilkunastu publikacji naukowych i popularyzatorskich. Wieloletni pracownik samorządowy, obecnie jako pracownik służby cywilnej zatrudniony w państwowej administracji skarbowej (Krajowa Informacja Skarbowa). Interesuje się religią chrześcijańską, historią, pra- wem, muzyką, sportem i archeologią.

Kontakt e-mail: przempon75@poczta.onet.pl

KS. MICHAŁ STASZEWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PRYMAT W MYŚLI TEOLOGICZNEJ OJCÓW KOŚCIOŁA I PISARZY CHRZEŚCIJAŃSKICH: KLEMENSA RZYMSKIEGO, IGNACEGO Z ANTIOCHII I IRENEUSZA Z LYONU

1. Różnice w rozumieniu prymatu. 2. Klemens Rzymski. 3. Ignacy Antiocheński. 4. Ireneusz z Lyonu. 5. Podsumowanie

Słowa kluczowe: Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Ireneusz z Lyonu, prymat, refleksja teologiczna, Biskup Rzymu

1. RÓŻNICE W ROZUMIENIU PRYMATU

Problematyka dotycząca prymatu Piotrowego jest bardzo rozbudowana i szeroko dyskutowana. Różnie była ona postrzegana w ciągu wieków istnienia Kościoła. Często wywoływała nieporozumienia. Działo się tak, ponieważ nie wszyscy biskupi, a także ich wspólnoty, uznawali nadrzędną rolę biskupa Rzymu. Takie myślenie było konsekwencją różnego interpretowania sceny ewangelicznej, podczas której Jezus powierzył władzę Piotrowi. Jedni interpretowali tę scenę bardzo literalnie, a więc uznawali, że dana obietnica prymatu dotyczyła tylko Piotra. Inni natomiast, w obietnicy spod Cezarei Filipowej widzieli Piotra i jego następców.

W tym artykule skupimy się na pismach odnoszących się do kwestii prymatu, zostawionych przez: Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Polikarpa ze Smyrny oraz Ireneusza z Lyonu.

2. KLEMENS RZYMSKI

Klemens (91–101) był trzecim biskupem Kościoła rzymskiego, a zarazem Mężem apostołskim, czyli uczniem jednego z Apostołów – w tym przypadku Pawła. Imię jego jest wspominane przez św. Pawła, w Liście kierowanym do wspólnoty

kościelnej w Filippii¹. Apostoł Narodów nazywał Klemensa *towarzyszem broni*². W naturalny sposób rodzi się pytanie: dlaczego zdanie biskupa rzymskiego dla ówczesnych Kościołów partykularnych było ważne, mimo że wspólnota rzymska nie była wcale najliczniejszą i najstarszą wspólnotą. Można przyjąć, że taka ranga biskupa Rzymu wynika z tego, że był następcą św. Piotra Apostoła, ponieważ brak innych przesłanek, które w sposób wystarczający taką pozycję by uzasadniały. Mimo iż u schyłku wieku nie był najbardziej liczną ani najbardziej zasobną wspólnotą, to jednak od początku znany był z tego, że przychodził z pomocą innym wspólnotom. Tylko taką rangą wspólnoty rzymskiej można uzasadnić, że do jej biskupa zwraca się wspólnota Kościoła w Koryncie z prośbą o interwencję w dotyczących ją rozdarciach, mimo iż żył jeszcze św. Jan Apostoł, a komunikacja z Efezem była o wiele łatwiejsza. Mamy świadectwo tej interwencji podjętej przez Klemensa w jego Liście do wspólnoty w Koryncie.

Swój Pierwszy List do Koryntian Klemens napisał po tym, jak przedstawiciele tamtejszego Kościoła kilkakrotnie informowali go o sytuacji kryzysowej w ich wspólnocie. Problem Koryntyjczyków polegał na tym, że część wspólnoty chciała odsunąć od posługi starszych ustanowionych jeszcze przez Apostoła Pawła. Klemens nie odpisał natychmiast, ponieważ w Rzymie wybuchło prześladowanie zapoczątkowane przez Nerona i Domicjana.

W Liście Klemensa ani razu nie pojawia się termin *prymat*. Jeśli jednak dokładnie przyjrzymy się jego tekstowi, możemy dostrzec, że jest w nim obecna idea hierarchii i posłuszeństwa. Na początku Listu biskup Rzymu zaznacza, że męczeństwo Piotra i Pawła jest korzeniem wiary chrześcijańskiej, za którą wielu oddało swoje życie przez naśladowanie czynów Apostołów. Skoro Klemens o tym pisze, to uważa, że właśnie ten korzeń chrześcijaństwa znajduje się w Rzymie. Tu bowiem Apostołowie oddali życie za wiarę. Klemens we wspomnianym Liście nie występuje jako brat i doradca, ale jako ten, który wymaga posłuszeństwa w imię wiary. Cały bowiem List był jednym wielkim wołaniem do wspólnoty Kościoła w Koryncie o pokorę i posłuszeństwo. Klemens wyraźnie podkreślał, że wierni muszą być bezwzględnie podlegli duchownym: biskupom oraz kapłanom, ale sam występuje w roli tego, któremu należy się posłuszeństwo ze strony hierarchii. Niepodporządkowanie się tym zasadom wiązało się z karą:

Tych więc, których sami Apostołowie, lub po nich inni dostojni mężowie za zgodą całego zgromadzenia postanowili, którzy trzodzie Chrystusowej chwalebnie, z pokorą, spokojnie [...] posługiwali, tych usuwać od obowiązku; uważamy za postępek prawu przeciwny³.

Upomnienia poczynione przez Klemensa spotkały się z aprobatą wspólnoty korynckiej. Powyższe słowa są świadectwem, że w Kościele jest już jakieś prawo, a Klemens występuje w jego roli interpretatora.

Nawet jeśli sam Klemens w swoim Liście nie odniósł się bezpośrednio do kwestii prymatu, to wspólnota koryncka, do której pisał swój List, pokazała, kim dla niej

¹ Flp 4, 3.

² Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, III 4, 9, Kraków 2013, 145.

³ Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, w: *Pisma Mężów Apostolskich*, Warszawa 1897, 83.

był biskup Rzymu i jakie miał dla niej znaczenie. Gmina korynceńska poprzez wielokrotną i uporczywą prośbę o interwencję dała świadectwo temu, jakie znaczenie dla niej miał autorytet biskupa Rzymu. Istotne dla nich było zdanie biskupa Rzymu, dotyczące problemów gnębiących ich wspólnotę. Zatem, co wpłynęło, że zdanie i stanowisko następcy św. Piotra było tak ważne i miało taki posłuch w ówczesnym świecie?

Być może szacunek i powszechna akceptacja stanowiska Klemensa wynikały z tego, że był on bezpośrednim uczniem św. Pawła – założyciela wspólnoty chrześcijan w Koryncie. Klemens, będąc u boku swojego nauczyciela, mógł uzyskać dużą wiedzę na temat Kościoła w Koryncie, a tym samym poznać jego wiernych i problemy, jakie tam występowały. W tej sytuacji miałby mandat, aby wypowiadać się o tym Kościele i nawoływać jego członków do poprawy obyczajów i posłuszeństwa względem kapłanów ustanowionych przez Pawła. Argumentem decydującym byłoby to, że był uczniem Pawła, a nie to, że był biskupem Rzymu.

Za konkluzję naszych rozważań mogą posłużyć słowa papieża Benedykta XVI. Komentując List Klemensa do Koryntian, stwierdził, że był to pierwszy przejaw prymatu Kościoła rzymskiego po śmierci Apostoła Piotra. Papież wspominał o ogromnym autorytecie i prestiżu, jakie były przypisywane ówczesnemu biskupowi Rzymu – Klemensowi już na przełomie I i II w. Warto podkreślić że według Papieża List Klemensa jest bardzo ważny, ponieważ „ukazuje troskę Kościoła Rzymu” o inne wspólnoty chrześcijańskie, np. przez pełnienie względem nich dzieł dobroczynności⁴.

3. IGNACY ANTIOCHEŃSKI

Ignacy (30–107) był biskupem Antiochii. Nie można dokładnie określić, którym z kolei, ponieważ historyk Euzebiusz z Cezarei w jednym miejscu pisał, że Ignacy był drugim biskupem Antiochii⁵, w innym zaś wspominał, że był drugim następcą Piotra, a więc trzecim w kolejności pasterzem wspólnoty antiocheńskiej⁶. Nie ulega jednak wątpliwości, że należał do grona Ojców Apostolskich, a więc bezpośrednich uczniów Apostołów. W tym przypadku najprawdopodobniej Piotra, który był założycielem wspólnoty eklezjalnej w Antiochii.

Istnieje też inne przypuszczenie co do tego, czym uczniem był Ignacy. Na podstawie listów Ignacego, zwłaszcza skierowanego do Kościoła w Rzymie, można przypuszczać, że był uczniem św. Pawła. Ignacy w tym Liście porównał się do poronionego płodu⁷, a więc określenia, którego Apostoł Paweł użył w odniesieniu do samego siebie w korespondencji kierowanej do Kościoła w Koryncie⁸.

⁴ Zob. Benedykt XVI, *Klemens Rzymski*, Vox Patrum, t. 50–51, Lublin 2008, 13–15.

⁵ Zob. Euzebiusz z Cezarei, dz.cyt., III 21, 175.

⁶ Zob. tamże, III 36, 1–3, 205.

⁷ Ignacy Antiocheński, List do Rzymian, w: *Świadkowie naszej tradycji*, red. J. Królikowski, Tarnów, 2000, 60.

⁸ 1 Kor. 15, 8.

Ignacy z Antiochii jest autorem siedmiu Listów, które skierował do Kościołów znajdujących się w Azji Mniejszej oraz w Rzymie i Grecji. Listy te były wysyłane podczas jego ostatniej drogi do Rzymu, miejsca jego męczeńskiej śmierci. Listy Ignacego są uznawane przez historyków za autentyczne oraz stanowią podstawowe źródło wiedzy o życiu ówczesnych chrześcijan oraz strukturze hierarchicznej Kościoła⁹. Do rozważań na temat prymatu i jego rozumienia przez Ignacego posłużą trzy Listy, które Ignacy skierował do wspólnot kościelnych, znajdujących się w Rzymie, Filadelfii oraz Smyrnie.

Antiochia należała do największych i najważniejszych ośrodków politycznych, gospodarczych i religijnych. Rywalizowała na Wschodzie z Aleksandrią. Kanon 6 Soboru Nicejskiego stawia ją na wiodącym miejscu obok Rzymu i Aleksandrii, podkreślając w ich przypadku „pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa”¹⁰. Można więc mówić w tym przypadku o swoistym prymacie trzech stolic – Antiochii, Aleksandrii i Rzymu¹¹. Być może takie postrzeganie prymatu brało się z tego, że we wspomnianych miastach działały wspólnoty chrześcijańskie założone przez Piotra – w Antiochii i Rzymie, albo przez najbliższych jego współpracowników – jak w Aleksandrii, w której wedle tradycji Kościół zapoczątkował św. Marek.

Zanim zastanowimy się nad rozumieniem idei prymatu u Ignacego z Antiochii, należy zwrócić uwagę, że w Liście do wspólnoty w Filadelfii, Biskup Antiocheński mocno akcentował sprawę jedności wspólnoty, na której czele stał biskup. W Liście do Smyrnian Ignacy po raz pierwszy w odniesieniu do Kościoła użył określenia *katolicki*.

Warto podkreślić, że Listy, które Ignacy kierował do poszczególnych Kościołów, zawierały normy postępowania prawdziwego chrześcijanina. Ignacy często upominał tych, którzy źle postępowali. Tylko List do Rzymian nie zawiera pouczeń. Historycy przypuszczają, że Ignacy uważał się za niegodnego, aby upominać Kościół w Rzymie. Oznaczałoby to, że jedynym kompetentnym byłby jedynie przełożony tamtejszej wspólnoty – biskup Rzymu. Takie przypuszczenie może potwierdzić fakt, że Ignacy korespondencję z innymi Kościołami prowadził przez ich pasterzy – i w tamtych wypadkach uważał, iż ma prawo do tego, aby ich upominać.

Szczególnej uwagi wymaga początek Listu do Rzymian:

Ignacy, zwany również Teoforem, do Kościoła obdarzonego miłosierdziem przez hojność Najwyższego Ojca i Jego Jedyne Syna, Jezusa Chrystusa, Kościoła wielce umiłowanego i oświeconego z woli Tego, z którego woli istnieje wszystko, co istnieje, w miłości Jezusa Chrystusa, Boga naszego, Kościoła, który przewodzi w krainie Rzymian, godny Boga, godny czci, godny błogosławieństw, godny pochwały, godny powodzenia, godny czystości [wiary] i przewodzący w miłości, naznaczony prawem Chrystusa i imieniem Ojca. [Braciom] w ciele i w duchu zjednoczonym we wszystkich Jego przykazaniach, trwającym niewzruszenie w łasce Bożej, obcym z wszelkiej obcej barwy, serdeczne pozdrowienie w Jezusie Chrystusie, Bogu naszym i nieskazitelnosci¹².

⁹ Zob. Euzebiusz z Cezarei, dz.cyt., III, 36, 205–209.

¹⁰ *Concilium Nicaenum* (a. 325), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2002, t. 1, 31–33.

¹¹ Zob. Benedykt XVI, *Święty Ignacy Antiocheński*, *Vox Patrum* 27 (2007) 50–51, 16–19.

¹² Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian, Pozdrowienie*, w: *Biblioteka Ojców Kościoła*, red. J. Namowicz, tłum. A. Świderkówna, t. 10, Kraków 1992, 128.

Na wstępie Ignacy pozdrawia Kościół w Rzymie, który przewodzi w miłości”. Słowo „przewodzi” pojawiło się dwukrotnie – co podkreśla znaczenie i rangę tego Kościoła w świecie chrześcijańskim. Kościół w Rzymie „przewodził” innym wspólnotom w miłości. To oznacza, że Kościół rzymski pełnił uczynki miłosierdzia względem innych gmin chrześcijańskich. Oto przykład: Rzymianie zbierali jałmużnę na rzecz chrześcijan znajdujących się w innych częściach ówczesnego świata. W jednym ze swoich Listów, św. Paweł napisał o zbiórce przeprowadzonej przez Rzymian na rzecz wspólnoty jerozolimskiej. Jest jeszcze inna hipoteza, że Kościół rzymski przewodził w „krainie Rzymian”, czyli w najbliższym otoczeniu miasta¹³. Oznaczałoby to, że funkcję nadrzędną pełniłby tylko na zakrojonym i nieznacznym obszarze.

Następnie z Listu św. Ignacego skierowanego do Rzymian, można odczytać, że przewodnictwo Rzymu miało podwójny wymiar: urzędowy i teologiczny. Badacze początków Kościoła podkreślają, że Ignacy zwracał się do całego Kościoła Rzymu, a nie tylko do jego biskupa. Uwaga jego była skoncentrowana na wszystkich członkach rzymskiej wspólnoty eklezjalnej. Jako porównanie, inne Listy Ignacy adresował tylko do biskupów poszczególnych wspólnot lokalnych. List do Rzymian, według badaczy początków Kościoła, jest pierwszym świadectwem spojrzenia Kościołów Wschodu na kwestię prymatu biskupa Rzymu¹⁴, w liście Ignacy stawia wspólnotę rzymską przed innymi wspólnotami¹⁵.

Badacze pism Ignacego podkreślają jednak, że przewodnictwo Kościoła Rzymu w rozumieniu biskupa Antiocheńskiego miało charakter rzeczywisty, a nie tylko symboliczny – nie opierało się tylko na tym, że Rzym przewyższał inne Kościoły okazywaną dobroczynnością. Do takiego sposobu rozumowania przewodnictwa skłania fakt, że czasownik „przewodzić” jest użyty w Listach Ignacego tylko cztery razy – w tym aż dwukrotnie w korespondencji ze wspólnotą w Rzymie i dwa razy z chrześcijanami w Magnezji¹⁶. W Liście do Magnezjan Ignacy użył tego słowa w odniesieniu do przewodniczącego wspólnoty, lokalnego biskupa¹⁷. W Liście do Rzymian natomiast termin ten jest odniesiony do całego Kościoła. Analogicznie więc można uznać, że Kościół rzymski przewodzi innym Kościołom, podobnie jak biskup Magnezjan przewodzi tamtejszemu Kościołowi.

Analiza początku Listu Ignacego do Rzymian prowadzi do wniosku, że bez wątpienia Ignacy uznawał prymat biskupa rzymskiego. Pewne jest to, że Ignacy nie przypisuje „przewodzenia” biskupowi Rzymu, ale całej wspólnotie tego Kościoła. Niektórzy historycy twierdzą, że wspomniane przywództwo rzymskiej gminy

¹³ Zob. L. Misiarczyk, *Prymat Kościoła/biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, Vox Patrum, t. 46–47, Lublin, 2005, 56, por. również P.-T. Cameiot *Sources Chrétiennes*, Paris 1947, 10bis, s. 106, przypis 1.

¹⁴ Zob. M. Skierkowski; *Pierwszy pośród sług jedności*, Studia Teologiczne, Białystok, Drohiczyn, Łomża, 21 (2003), 379.

¹⁵ Zob. W. Turek, *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym*, Studia Płockie, t. 29, Płock 2001, 52–53.

¹⁶ Zob. Misiarczyk, art.cyt., 53–60. Zob. również: E.J. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum*, Leipzig 1907, 205.

¹⁷ Zob. Ignacy Antiocheński, *List do Magnezjan*, w: *Świadkowie naszej Tradycji*, red. W. Kania, Tarnów 2000, 56–58.

chrześcijańskiej miało charakter duchowy, ponieważ odnosiło się do spraw wiary i obyczajów. Podkreślenia wymaga fakt, że wspomniane przewożenie Kościoła Rzymu miało charakter powszechny, czyli dotyczyło całego Kościoła powszechnego. Prymat w znaczeniu jurysdykcyjnym wykształcił się w późniejszych czasach¹⁸.

4. IRENEUSZ Z LYONU

Ireneusz (140–ok. 202) urodził się i wychował w Smyrnie (dzisiejsza zachodnia Turcja), tam też słuchał nauk wygłaszanych przez tamtejszego biskupa Polikarpa. Po śmierci biskupa Lyonu, Potyna, został wybrany biskupem tego Kościoła.

Myśli i poglądy Ireneusza były inspirowane nauką św. Jana Apostoła, a także biskupa smyrneńskiego Polikarpa¹⁹.

Ireneusz jest także uważany za najważniejszego i najwybitniejszego teologa II w.²⁰ Wszelkie pisma i dzieła, które zostawił, powstały w Galii. Informacji o postzeganiu przez Ireneusza idei prymatu, dostarczają nam jego dzieła: *Wykład nauki apostołskiej* oraz *Adversus haereses*.

Adversus haereses zostało przez Ireneusza napisane w odpowiedzi na prądy antychrześcijańskie, które zaczęły się rozprzestrzeniać w I i II w. w ówczesnych gminach chrześcijańskich.

Według Ireneusza, Pismo Święte należy czytać w Kościele. Kościół, w jego rozumieniu, oznacza miejsce jawnie uznanej i wiarygodnej Tradycji, która wywodzi się od Apostołów. Wspomniana Tradycja rozumiana była jako sukcesja apostołska, tzn., że wszelka wiara i Tradycja przekazywana była przez biskupów i przebiterów – ci natomiast, cały depozyt głoszonej wiary przejęli od Apostołów, a Apostołowie od Jezusa.

Ireneusz rozwija tę myśl w trzeciej księdze *Adversus haereses*. Zaznacza tam, że jedyną prawdę można znaleźć w Kościele, który porównał do bogatego zbiornika. W tym zbiorniku Apostołowie zebrali wszystko, co dotyczyło prawd wiary. Pisał dalej, że jeśli w jakimś Kościele pojawiła się nawet drobna rozbieżność, należało odwołać się do najstarszych Kościołów, w których żyli i działali Apostołowie. Te właśnie wspólnoty miały mandat do rozstrzygania różnych sporów i rozbieżności²¹.

W dalszej części książki *Adversus haereses*²² padają słowa kluczowe problemu prymatu. Ireneusz stwierdził, że nie jest potrzebne wymienianie sukcesji apostołskiej wszystkich Kościołów Apostolskich. Byłoby to zbyt wiele. Wystarczy tylko wykazać, jak ciągłość apostołska przebiega w:

największym, najstarszym i wszystkim znanym Kościele, założonym i ustanowionym przez dwu najślawniejszych Apostołów, Piotra i Pawła, Kościoła w Rzymie [...] ²³.

¹⁸ Zob. Misiarczyk, art.cyt., 60.

¹⁹ Zob. W. Myszor, *Wprowadzenie*, w: *Wykład nauki apostołskiej*, Kraków 1997, 6.

²⁰ Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1997, 100.

²¹ Ireneusz, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, red. J. Comby, Kraków, 1999, 40–41.

²² Ireneusz, *Adversus haereses*, w: *Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, WAM, Kraków 1965, III 3, 2–3, 39–40.

²³ Tamże, III 3, 1965, 39.

Ireneusz uczynił to, wymieniając biskupów rzymskich w katalogu²⁴. Rozpoczął od św. Piotra, a skończył na współczesnym dla siebie biskupie Eleuteriuszu. W sumie katalog zawierał trzynaście imion biskupów rzymskich. Jest to najstarszy tego typu dokument, poświadczający sukcesję apostołską Kościoła rzymskiego. Posługiwał się nim m.in. starożytny historyk Euzebiusz²⁵.

Tuż przed wymienieniem biskupów rzymskich Ireneusz wyraża swoją najważniejszą myśl o idei prymatu i szeroko rozumianego posłuszeństwa, jakie winny reprezentować Kościoły lokalne względem Kościoła rzymskiego:

Z tym bowiem Kościołem, dla jego naczelnego zwierzchnictwa, musi się zgadzać każdy Kościół, tj. wszyscy zewsząd wierni, bo w nim przez tych, co są zewsząd, zachowała się tradycja apostołska²⁶.

Ireneusz podkreśla zatem, że wszyscy i wszędzie powinni się zgadzać z nauczaniem Kościoła rzymskiego. Wspólnota rzymska ma być dla innych wyznacznikiem zachowań oraz wzorem postępowania. Stąd też w naturalny sposób należy jej okazywać posłuszeństwo.

Ireneusz twierdzi, że nauczanie lokalnych biskupów wypływa z przepowiadania biskupa Rzymu, który czerpie swoje myśli i przepowiadanie z fundamentalnego Źródła – Jezusa. Treści te znalazły swoje miejsce w czwartej księdze *Adversus haereses*²⁷. Ireneusz stwierdza, że do obowiązków wiernych należy słuchanie zwierzchników kościelnych, których następstwo pochodzi od Apostołów. Podkreśla również, że biskupi otrzymali niezawodny charyzmat prawdy.

Kościół rzymski został przedstawiony przez Ireneusza jako depozytariusz pełni prawdy. Prawda ta jest poświadczona autorytetem dwóch Apostołów – Piotra i Pawła. Ireneusz postrzegał Kościół w Rzymie jako *potentior principalitas*, czyli na tyle silny i zdolny, aby przewodniczyć innym Kościołom w wymiarze powszechnym. Znaczenie tej wspólnoty, a przede wszystkim jej pasterza było dla Ireneusza niepodważalne. Obecnie żywo dyskutowany jest problem, rozumienia wspomnianego wyżej *potentior principalitas*²⁸. Badacze pism starożytnych i tamtego okresu zastanawiają się, w jaki sposób Ireneusz rozumiał naczelne zwierzchnictwo Kościoła rzymskiego. Pojawia się w związku z tym pytanie, na czym owe naczelne zwierzchnictwo polegało i w jaki sposób oddziaływało na lokalne Kościoły chrześcijańskie.

Benedykt XVI, który sam był biskupem Rzymu, komentując ten fragment Ireneuszowego dzieła²⁹ podkreślił znaczenie biskupstwa rzymskiego. Zaznaczył też, że Kościół Rzymu jest starożytny i odgrywa szczególną rolę. Ta szczególna rola wynika właśnie z jego starożytności, a dokładniej z największego stopnia apostołskiego. Na kanwie tekstów Ireneusza papież stwierdza, że wszystkie inne Kościoły powinny dostosować się do Kościoła Rzymu. Dostosowanie to polega na uznaniu Kościoła rzymskiego przez wszystkie wspólnoty lokalne za „miarę prawdziwej tradycji

²⁴ Zob. tamże, III 3, 39–40.

²⁵ Zob. Euzebiusz z Cezarei, dz.cyt., V 7, 325–327.

²⁶ Ireneusz, dz.cyt., III 3, 39.

²⁷ Zob. tamże, IV 26 2.4–5, 50–51.

²⁸ Zob. Drączkowski, *Patrologia...*, dz.cyt., 107.

²⁹ Zob. Benedykt XVI, *Święty Ireneusz z Lyonu*, *Vox Patrum* 27 (2007) 50–51, 21–25.

apostolskiej, jedynej wspólnej wiary Kościoła³⁰. Najwyższy stopień apostolskości jest ugruntowany i oparty na filarach Kolegium Apostolskiego – Piotrze i Pawle.

W drugim swoim dziele, tzn. *Wykładzie nauki apostolskiej*, Ireneusz w kilku miejscach podkreśla znaczenie apostolskiej misji i sposobu jej rozumienia. W końcowej części *Wykładu nauki apostolskiej*, Ireneusz powtórzył to, co napisał w *Adversus haereses*, mianowicie, że należy strzec wiary apostolskiej, ponieważ pochodzi ona od Chrystusa. Dlatego też wszystkie Kościoły są do tego zobowiązane i muszą przyłożyć do tego wszelką troskę. Ireneusz przypisywał nauce apostolskiej absolutną pewność. Trwanie przy Kościołach apostolskich daje pewność, że w danym Kościele nie są głoszone herezje. Według Ireneusza odstępstwa od wiary pojawiają się w tych wspólnotach, które nie są zakorzenione w nauce Apostołów.

Obydwa dzieła, *Wykład nauki apostolskiej* oraz *Adversus haereses*, są odczytywane przez współczesnych ludzi Kościoła (m.in. papieża Benedykta XVI), jako niepodważalne filary stanowiące oparcie doktryny wiary. Opierając się na pismach Ireneusza, Papież stwierdza wyraźnie, że prawdziwą Ewangelią jest ta, która przekazywana jest przez biskupów mających łączność z Apostołami poprzez sukcesję. Można powiedzieć, że ma to szczególne znaczenie dla Kościoła rzymskiego, jako tego, u którego początków stoi nauczanie Apostołów Piotra i Pawła oraz poniesiona w tym mieście ich męczeńska śmierć.

Obok omówionych dzieł zachowała się również korespondencja Ireneusza kierowana do biskupa Rzymu. Kiedy przez Kościół przetaczała się dyskusja, w jakim terminie i w jaki sposób celebrować Wielkanoc, wtedy Ireneusz nawoływał do zgody wszystkie Kościoły lokalne. Biskup Lyonu stał się mediatorem sporu. Zależało mu tylko na tym, aby dwie tradycje obchodzenia świąt Wielkiej Nocy nie wykluczały się wzajemnie. Ireneusz był zdania, że wszystkie tradycje można pogodzić, oddając w ten sposób jednemu i drugiemu zwyczajowi należyty szacunek. Spór toczący się między biskupem rzymskim a Kościołami lokalnym, szczególnie tymi ze Wschodu był bardzo poważny. Ponieważ w momencie, kiedy przedstawiciele Kościołów lokalnych, nie znaleźli rozwiązania tego problemu, biskup Rzymu, Wiktor, zagroził wykluczeniem z Kościoła powszechnego tym, którzy nie podzielali zdania Rzymu. Groźba wykluczenia z Kościoła powszechnego brała się z nieposzanowania i nieprzyjęcia przez wspólnoty lokalnych Kościołów, stanowiska i zwyczaju rzymskiego.

Euzebiusz z Cezarei, referując List Ireneusza do Wiktora, wspomina zaangażowanie Ireneusza w poszanowanie tradycji wschodnich, dotyczących obchodzenia Wielkanocy. Poszanowanie tradycji wiązało się z tego, że zwyczaj obchodzenia Wielkanocy w innym terminie niż w Kościele rzymskim istniał już od dawna. Dlatego też uważał, że należy się szacunek tej tradycji. Wymowna jest ta część Listu, w której Ireneusz podkreślił, że tradycja świętowania Wielkanocy nie zaczęła się „od nas”. W tej korespondencji można również dostrzec posłuszeństwo Ireneusza względem biskupa rzymskiego. Mimo tego, że stawał on w obronie Kościołów Wschodu, nie chcąc ich odłączenia od całego Kościoła, zaznaczył, że Wielkanoc powinna być obchodzona według zwyczaju rzymskiego, z uwzględnieniem różnorodności innych wspólnot³¹.

³⁰ Zob. tamże, 23.

³¹ Zob. Euzebiusz z Cezarei, dz.cyt., V, 24, 11–13, 367.

Ireneusz zabiegał o pokój³² w Kościele, ponieważ bardzo pragnął jego jedności. Wiedział, że prawdziwa jedność ugruntowana jest w wierze przekazanej przez Apostołów.

5. PODSUMOWANIE

W artykule przedstawiona została myśl Ojców Kościoła, a także starożytnych pisarzy chrześcijańskich na temat idei prymatu. Niektórzy z Ojców prymat dostrzegali w nadrzędnej roli Kościoła rzymskiego. Inni natomiast ideę prymatu widzieli w osobie Apostoła Piotra. Jedni Ojcowie zatem, wiązali z Kościołem rzymskim, a inni z osobą Piotra. Jest to o tyle istotne, o ile tych dwóch pojęć – Kościół rzymski i osoba Apostoła Piotra nie można w kontekście prymatu rozpatrywać oddzielnie. Pewne jest, że z pism przytoczonych wyżej wynika, że wspólnota Kościoła rzymskiego wraz ze swoim biskupem, pełniła rolę nadrzędną w Kościele powszechnym. Stanowisko Rzymu było bardzo ważne dla innych Kościołów, które musiały rozstrzygać kwestie sporne w swoich wspólnotach.

BIBLIOGRAFIA

I. Pismo Święte i dokumenty urzędu nauczycielskiego kościoła

Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2000.

Concilium Nicaenum (a. 325), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2001, 19–61.

II. Źródła i tłumaczenia

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, WAM, Kraków 2013.

Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, w: *Świadkowie naszej tradycji*, red. J. Królikowski, Oficyna Wydawnicza „Oratorium”, Tarnów 2000.

Ignace d’Antioche, *Lettres*, Polycarpe de Smyrne, *Lettres et Martyre*, wyd. P.-T. Camelot, Sources Chrétiennes 10bis, Paris 2007.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, w: *Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, WAM, Kraków 1965.

Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, WAM, Kraków 1997.

Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, w: *Pisma Mężów Apostolskich*, Drukarnia Niemiry, Warszawa 1897.

III. Opracowania

Benedykt XVI, *Patrystyczna katecheza Benedykta XVI*, *Vox Patrum* 27(2007) 50–51, 13–49: *św. Klemens Rzymski*, 13–15; *św. Ignacy Antiocheński*, 16–19; *św. Ireneusz z Lyonu*, 21–25.

Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, red. J. Comby, Znak, Kraków 1999.

Drączkowski F., *Patrologia*, Bernardinum, Pelplin–Lublin 1997.

Misiarczyk L., *Prymat Kościoła/biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, *Vox Patrum*, 46–47 (2005), 51–77.

³² Zob. F. Drączkowski, dz.cyt., 102.

- Myszor W., *Wprowadzenie*, w: *Wykład nauki apostoelskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- Skierkowski M., *Pierwszy pośród sług jedności*, Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża, 21 (2003), 363–389.
- Starowieyski M., *Mądry i gorliwy pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie*, WAM, Kraków 1988.
- Turek W., *Prymat biskupa Rzymu w okresie patrystycznym. Rozwój idei od Klemensa Rzymskiego do Leona Wielkiego*, Studia Płockie, 29 (2001), 51–58.

IV. Literatura pomocnicza

Goodspeed E.J., *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum*, Leipzig 1907.

PRIMACY IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF THE CHURCH FATHERS AND CHRISTIAN WRITERS: CLEMENT OF ROME, IGNATIUS OF ANTIOCH AND IRENAEUS OF LYON

Summary

The purpose of this article is to examine the theological thought of selected Church Fathers and Christian writers in the first three centuries of Christianity. The idea of the primacy of the Bishop of Rome, understood in a modern way – that the Bishop of this Church is the head of all particular Catholic communities – was not always perceived as such. The Church required reflection and time to develop such an idea.

The article presents the following detailed issues: reflection on primacy by prominent bishops of the first three centuries of Christianity: Clement of Rome, Ignatius of Antioch, and Irenaeus of Lyon. The reflections of these bishops lead to a clear thesis: the community of the Roman Church, together with its bishop, held a supreme role in the universal Church.

Key words: Clement of Rome, Ignatius of Antioch, Irenaeus of Lyon, primacy, theological reflection, Bishop of Rome

Nota o Autorze

Ksiądz **Michał STASZEWSKI** – prezbiter archidiecezji łódzkiej. Święcenia prezbiteratu przyjął w 2021 r. w bazylice archikatedralnej w Łodzi. W dotychczasowej pracy naukowej zajmował się procesem kształtowania prymatu biskupa Rzymu w pierwszych III wiekach chrześcijaństwa. Od 2025 r. student Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.
<https://orcid.org/0009-0000-1062-6582>

PAMIĘĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ
O MONOGRAFII ARCYBISKUPA GRZEGORZA RYSIA
CHRZEŚCIJANIE WOBEC ŻYDÓW

WPROWADZENIE

Książka arcybiskupa Grzegorza Rysia, *Chrześcijanie wobec Żydów. Od Jezusa po inkwizycję. XV wieków trudnych relacji* (Wyd. WAM, Kraków 2023, ss. 272) stanowi ambitną próbę zmierzenia się z jednym z najtrudniejszych tematów w historii Kościoła. Autor, łączący kompetencje mediewisty z doświadczeniem hierarchy kościelnego, przedstawia panoramę relacji chrześcijańsko-żydowskich od starożytności po próg nowożytności. Geneza pracy, sięgająca cyklu wykładów organizowanych przed dwudziestoma laty w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej, nadaje jej szczególny charakter – jest to bowiem dzieło powstałe z myślą o edukacji przyszłych duszpasterzy, ale jednocześnie aspirujące do miana naukowej syntezy.

Monografia wpisuje się w nurt krytycznej refleksji nad antyjudazmem chrześcijańskim, zapoczątkowany po Soborze Watykańskim II, a w polskiej historiografii reprezentowany dotąd głównie przez prace tłumaczone. Arcybiskup, obecnie kardynał, Ryś podejmuje wyzwanie stworzenia oryginalnej syntezy opartej na źródłach, wykraczając poza kompilacyjny charakter niektórych dotychczasowych opracowań. Jego praca sytuuje się na przecięciu historii Kościoła, historii prawa kanonicznego i studiów nad antysemityzmem, oferując perspektywę, która łączy erudycję historyczną z wrażliwością duszpasterską biskupa i kardynała.

STRUKTURA I METODOLOGIA DZIEŁA

Konstrukcja omawianej książki zasługuje na uznanie ze względu na przemyślaną architekturę narracji. Autor rozpoczyna od przedstawienia geografii i chronologii diaspory żydowskiej, by następnie przejść do analizy teologicznych podstaw separacji Kościoła od Synagogi. Kolejne rozdziały układają się w logiczny ciąg: od ram prawnych koegzystencji w *Christianitas*, przez oblicza średniowiecznego antysemityzmu, po dramatyczny epilog inkwizycji iberyjskich. Szczególnie wartościowy jest rozdział o debacie jako alternatywie przemocy (*Non armis, sed verbis*), pokazujący nieudane próby dialogu.

Metodologicznie Ryś opiera się na imponującym korpusie źródeł, którego podstawę stanowi monumentalna edycja Shlomo Simonsohna *The Apostolic See and the Jews*. To właśnie analiza dokumentów papieskich pozwala Autorowi na ukazanie dynamiki stanowiska Stolicy Apostolskiej – od ostrożnej tolerancji Grzegorza Wielkiego po restrykcyjne regulacje późnego średniowiecza. Warsztat historyczny Autora ujawnia się w umiejętnym zestawianiu źródeł normatywnych z narracjami kronikarskimi i materiałem ikonograficznym, co pozwala na wielowymiarowe uchwycenie badanej problematyki.

GLÓWNE TEZY I ICH OSADZENIE W LITERATURZE PRZEDMIOTU

Książka nie ma struktury czysto chronologicznej ani systematycznej. Poszczególne rozdziały koncentrują się wokół tematów kluczowych: dziejów diaspory, teologii wykluczenia (np. w homiliach Jana Chryzostoma), relacji w źródłach liturgicznych i synodalnych, ikonografii *Synagogi i Ecclesii*, kaznodziejstwa antyżydowskiego oraz roli papieża jako obrońców bądź sędziów społeczności żydowskiej.

Autor z powodzeniem przeplata analizę faktograficzną z refleksją teologiczną. Nie unika tematów trudnych – takich jak: przemoc podczas krucjat, przymusowe chrzty, oskarżenia o profanacje hostii czy zakazy zawierania małżeństw mieszanych. Z drugiej strony, wskazuje także pozytywne przykłady: ochronę Żydów przez papieża (zwłaszcza Grzegorza Wielkiego), interwencje w obronie wspólnot w Italii i Polsce, a także fakt, że w czasach największych prześladowań Żydzi najczęściej osiedlali się właśnie w Państwie Kościelnym i Rzeczypospolitej.

Centralna teza arcybiskupa Rysia głosi, że problem relacji chrześcijańsko-żydowskich nabrał dramatycznego charakteru dopiero w drugim tysiącleciu, szczególnie w kontekście wypraw krzyżowych i epidemii dżumy. To ustalenie koresponduje z pracą wybitnego francuskiego mediewisty Gilberta Dahana, *Intelektualiści chrześcijańscy wobec Żydów w średniowieczu* (Kęty 2020). Praca Dahana jest co prawda zacytowana przez Rysia, choć – jak się wydaje – zbyt skromnie. Podczas gdy Dahan koncentruje się na intelektualnym wymiarze polemiki, pokazując ewolucję od „misjonarskiego współżwodnictwa” do „wymuszonych debat”, Ryś bardziej interesuje się wymiarem społecznym i prawnym.

Nowatorstwo arcybiskupa Rysia polega na szczegółowej analizie mechanizmów izolacji i wykluczenia opartych na źródłach papieskich. Jego interpretacja Bulli *Sicut Iudaeis* jako dokumentu protekcyjnego, gwarantującego jedynie minimum praw, stanowi ważny wkład w zrozumienie papieskiej polityki wobec Żydów. Podobnie cenna jest analiza Konstytucji Soboru Laterańskiego IV, gdzie autor przekonująco pokazuje, jak regulacje finansowe (dotyczące lichwy) i społeczne (nakaz oznaczania stroju) tworzyły trwałe stereotypy wykluczenia.

W kontekście istniejącej literatury, praca arcybiskupa Rysia wyróżnia się również odważnym postawieniem pytania o odpowiedzialność Kościoła. Analiza fresku *Żywy Krzyż* z Koprzywnicy, gdzie ramię krzyża zabija Synagogę, stanowi przejmującą metaforę wypaczenia ewangelicznego przesłania. Ten typ refleksji, łączący analizę historyczną z krytyką teologiczną, sytuuje książkę w nurcie „oczyszczania pamięci”, zapoczątkowanym przez Jana Pawła II.

WYMIAR EDUKACYJNY I ODBIORCY

Geneza dydaktyczna książki pozostawiła wyraźny ślad w jej konstrukcji. Ryś świadomie zachował „podręcznikowy” charakter niektórych fragmentów, szczególnie w pierwszym rozdziale, gdzie przedstawia podstawowe informacje o diasporze żydowskiej. Ta decyzja, choć może razić specjalistów, jest uzasadniona grupą docelową – duszpasterzami i katechetami, często potrzebującymi elementarnej wiedzy.

Książka adresowana jest przede wszystkim do trzech grup odbiorców. Po pierwsze, do duchowieństwa i alumnów seminariów, dla których stanowi niezbędne kompendium wiedzy o historycznych relacjach Kościoła z judaizmem. Po drugie, do nauczycieli historii i religii, znajdujących w niej materiał źródłowy i interpretacyjny pomocny w realizacji programu nauczania. Po trzecie, do szerszego grona czytelników zainteresowanych historią Kościoła i korzeniami współczesnego antysemityzmu.

Wartość edukacyjna książki polega nie tylko na przekazie faktograficznym, ale przede wszystkim na kształtowaniu krytycznej świadomości historycznej. Arcybiskup Grzegorz Ryś nie ukrywa ciemnych kart historii Kościoła, przeciwnie – nazywa je po imieniu, co w kontekście polskim, gdzie dominuje często apologetyczna narracja o dziejach Kościoła, ma szczególne znaczenie.

WNIOSKI PRAKTYCZNE DLA EDUKACJI

Monografia Rysia dostarcza cennego materiału reformie nauczania historii Kościoła na wszystkich poziomach edukacji. Przede wszystkim pokazuje konieczność włączenia perspektywy żydowskiej do standardowego *curriculum*. Analiza tekstów patrystycznych w kontekście ich recepcji i konsekwencji społecznych uczy krytycznego podejścia do tradycji chrześcijańskiej.

Dialogowi międzyreligijnemu książka oferuje solidną podstawę historyczną, niezbędną w uczciwej rozmowie. Pokazując mechanizmy powstawania stereotypów (Żyd-lichwiarz, oskarżenia o mord rytualny), dostarcza narzędzi do ich dekonstrukcji. Szczególnie cenna jest analiza nieudanych średniowiecznych prób dialogu, która może służyć jako przestroga przed powtarzaniem błędów przeszłości.

W kontekście formacji seminaryjnej i katechetycznej, praca arcybiskupa Rysia powinna stać się lekturą obowiązkową. Jej znaczenie polega na integrowaniu wiedzy historycznej z refleksją teologiczną i wrażliwością pastoralną, co jest niezbędne w kształtowaniu dojrzałych postaw chrześcijańskich w społeczeństwie pluralistycznym.

PERSPEKTYWY BADAWCZE

Monografia arcybiskupa Grzegorza Rysia stanowi znaczący wkład w polską historiografię relacji chrześcijańsko-żydowskich. Jej największą zaletą jest solidna baza źródłowa i odwaga w stawianiu trudnych pytań o odpowiedzialność Kościoła. Autor skutecznie przełamuje dominującą w Polsce narrację martyrologiczną, pokazując, że chrześcijanie częściej jednak byli sprawcami niż ofiarami przemocy.

Autor sam przyznaje, że dzieło bywa „nierówne” i nie obejmuje wszystkich tematów należących do historii relacji chrześcijańsko-żydowskich. Pewnym mankamentem jest ograniczone wykorzystanie najnowszych nurtów badawczych, szczególnie perspektywy tzw. „nowej historii kulturowej” – kierunku, który bada nie tylko fakty i dokumenty, ale także wyobrażenia, symbole i mechanizmy kształtowania zbiorowej pamięci. Włączenie takich analiz, koncentrujących się na tym, jak obrazy Żyda funkcjonowały w średniowiecznej wyobraźni, w kazaniach, legendach czy sztuce ludowej, mogłoby wzbogacić obraz o wymiar mentalności potocznej, która często silniej niż oficjalne dokumenty kształtowała codzienne relacje międzywyznaniowe. Zbyt słabo zarysowany jest kontekst bizantyński i prawosławny, co zubaża nieco obraz relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Książka otwiera ważne perspektywy badawcze. Centralną cechą średniowiecznego stosunku do judaizmu stanowiło napięcie między fascynacją a odrzuceniem, między potrzebą zachowania Żydów jako świadków a chęcią ich eliminacji. Zrozumienie średniowiecznych korzeni antysemityzmu pozostaje zatem kluczowe w analizie późniejszych form nienawiści wobec Żydów i mechanizmów ich wykluczenia. Dlatego pilnie potrzebna jest kontynuacja badań obejmująca epokę nowożytną i współczesną. Wartościowe byłoby też pogłębione studium porównawcze sytuacji Żydów w różnych częściach Europy, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki polskiej. Monografia arcybiskupa Grzegorza Rysia stanowi solidny fundament przyszłych badań, a jej znaczenie wykracza daleko poza ramy akademickie, dotykając fundamentalnych kwestii tożsamości i odpowiedzialności współczesnego Kościoła.

Wartość tej pracy – łączącej rzetelność naukową z odwagą moralną – sprawia, że zasługuje ona na szerszy obieg międzynarodowy. Anglojęzyczna edycja tej monografii mogłaby znacząco wzbogacić globalną debatę o historycznych relacjach chrześcijańsko-żydowskich, wnosząc do niej perspektywę z Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie przez wieki współistniały najliczniejsze wspólnoty obu wyznań. Byłby to także ważny głos hierarchy katolickiego, który nie ucieka od trudnej prawdy o przeszłości swojego Kościoła, uznając, że tylko poprzez uczciwe zmierzenie się z historią można budować autentyczny dialog w teraźniejszości.

ks. Andrzej P. Perzyński

Jordan Peterson, *My, którzy zmagamy się z Bogiem. O przejawach boskości*, Freedom Publishing, Wrocław 2025, ss. 604.

Czy pojęcie Boga w naszej kulturze odchodzi już bezpowrotnie w niepamięć, jak prorokował Nietzsche? Można mieć co do tego wątpliwości, choćby widząc, jak często do tego pojęcia i do chrześcijaństwa odwołują się pierwszoligowi politycy świata Zachodu, pomijając to, na ile te odniesienia są obłudne i populistyczne. Można też zwątpić w tezę Nietzschego, widząc, że jeden z najbardziej wpływowych intelektualistów i humanistów świata, Jordan Peterson, opublikował książkę, w której interpretuje Stary Testament i wzywa czytelników do zwrócenia się ku biblijnej idei Boga.

Jordan Peterson to przede wszystkim psycholog, z doświadczeniem zarówno pracy terapeutycznej, jak i naukowej. To także publiczny intelektualista, postać ogromnie wpływowa i popularna, o czym świadczą choćby liczby wyświetleń jego internetowych wystąpień, ale także nakłady jego książek tłumaczonych na wiele języków świata. *Mapy sensu, 12 życiowych zasad. Antidotum na chaos* oraz *Poza porządek. Kolejne 12 zasad* to pozycje, które już od jakiegoś czasu są dostępne w języku polskim. Obecnie rodzimi czytelnicy otrzymują nową książkę Petersona, poświęconą idei biblijnego Boga. Książka oparta jest na wieloletnich poszukiwaniach naukowych Autora, który wiele swoich wykładów i wystąpień poświęcił właśnie Biblii, zwłaszcza Pięcioksięgowi.

Książka *My, którzy zmagamy się z Bogiem* składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów i zakończenia. Każdy z rozdziałów poświęcony jest konkretnej postaci czy postaciom ze Starego Testamentu. Analizując biblijne opowieści o tych bohaterach, Peterson próbuje pokazać ponadczasowe, egzystencjalne przesłanie Biblii. Odsłania też kolejne wymiary boskiej rzeczywistości, tak jak ją rozumie. W kolejnych historiach odsłaniają się nowe treści wiązane przez ludzi z pojęciem Boga.

Pierwszy rozdział nosi tytuł *Na początku* i, jak nietrudno się domyślić, dotyczy opisów stworzenia świata i człowieka, zawartych w Księdze Rodzaju. Peterson pokazuje tu Boga jako stwórczego ducha, który porządkuje rzeczywistość pogrążoną w punkcie wyjścia w chaosie. Mamy więc typową dla autora opozycję chaosu i porządku, która stanowi niejako o naturze samej rzeczywistości. Bóg jest tym, który daje pewne ramy istnienia, pomaga porządkowi zapanować nad władzą chaosu. Wśród Jego stworzeń najistotniejszy jest człowiek, stworzony na Boży obraz i podobieństwo. Ta biblijna charakterystyka człowieczeństwa pomaga ludziom zobaczyć, że także oni mają za zadanie twórcze działanie na styku porządku i chaosu.

W drugim rozdziale Peterson analizuje historię o upadku Adama i Ewy. Psychologicznie wnika w grzech obojga pierwszych ludzi, który polegał na pysze i stawianiu się ponad Bogiem. U każdego z obojga grzech ten pracował jednak inaczej – u Adama chodzić miało o tendencję do panowania nad rzeczywistością i swoistą pychę intelektualną, u Ewy zaś o przesadne podążanie za duchem współczucia, który jakoś szczególnie znamionuje kobietę. Skutkiem upadku człowieka jest opuszczenie raju, które, według Petersona, jest czymś oczywistym i wręcz dobrym dla człowieka. W świecie idealnym nie może bowiem funkcjonować nic, co nie jest idealne.

Grzech następnie rozlewa się na kolejne pokolenia. Widać to w historii Kaina i Abła, której Peterson przygląda się w kolejnym rozdziale swojej pracy. Mamy tu do czynienia z ciekawą analizą, która zauważa między innymi, że Kain i jego potomkowie uosabiają ducha cywilizacji i rozwój technologii. Tym samym Biblia jawi się jako krytyka ślepego rozwoju dla samego rozwoju. Opowieść o pierwszych braciach to jednak także historia o relacjach rodzinnych i pewnej pierwotnej tendencji do rywalizacji. To wreszcie także historia o ofierze. Co ciekawe, dla Petersona biblijne pojęcie ofiary to właściwie symboliczne przedstawienie tego, czym jest szeroko pojęta ludzka praca. Wykonując jakikolwiek systematyczny wysiłek na rzecz przyszłości, składamy pewną ofiarę ze swojej teraźniejszości. Kultyczne akty ofiarne są tylko tego emanacją czy symbolem.

Rozdział czwarty traktuje o losach Noego. Bóg w historii o tym świętym mężu jawi się jako wezwanie do przygotowań. To ten, który inspiruje człowieka, by przygotował się na możliwą nadchodzącą katastrofę. Co wynika z historii Noego? Choćby to, że „mądry człowiek to ten, który konsekwentnie pozostaje uważny i zdobywa wiedzę, by w rezultacie móc dzielić się nią z innymi; to ten, który mówi prawdę sobie i innym (na miarę swoich możliwości) oraz działa w zgodzie z tą prawdą” (s. 223).

Kolejny, piąty rozdział książki poświęcony jest przekazowi o wieży Babel. Dla Petersona, jak zresztą dla wielu współczesnych egzegetów, jest to przede wszystkim historia przestrzegająca przed błędnymi drogami, na które może wkroczyć rozwój cywilizacyjny i państwo. Wieża Babel oznacza kulminacyjny przejaw ludzkiej pychy, w której ograniczony człowiek chce uporządkować świat na swoją modłę, bez poszanowania Bożego porządku. Wiąże się to ostatecznie zawsze z tyranią. Odejście od Boga kończy się dla ludzkości niechybnym podziałem na tyranów i niewolników – przestrzega Peterson. Sam rozwój cywilizacji i organizmów politycznych nie jest z gruntu zły, może wręcz i powinien służyć dobru. Jednak „jeśli powoduje nami *hubris*, czyli pycha i bezmyślne uwielbienie dla dzieła własnych rąk, owe «technologiczne rozwiązania» staną się jeszcze groźniejszą pułapką niż sam problem, który miały rozwiązać” (s. 262).

Rozdział szósty traktuje o postaci Abrahama i chyba można go uznać za kulminacyjną część całej książki. Bóg w losie patriarchy jawi się jako duch wzywający człowieka do przygody, do wyruszenia w nieznane. To krok dalej względem tego, co ujawniło się już we wcześniejszych historiach biblijnych. Bóg to nie tylko głos sumienia czy uosobienie jakiegoś porządku moralnego. To także szalone wyzwanie, by wyruszyć w daleki świat ku przygodzie. Peterson przekonuje, że „boska jedność zawiera również głos, któryzy wzywa ludzi nawet najbardziej wygodnickich, infantylnych oraz niechętnych do podjęcia wyzwań i trudów własnego życia” (s. 296). Bóg Abrahama jawi się w oczach Petersona niemalże jako trener osobisty, który, by użyć popularnej dziś kategorii, zachęca do wyjścia ze strefy komfortu.

W rozdziale siódmym Jordan Peterson reflektuje na temat biblijnej postaci Mojżesza. Bóg w losach tego bohatera i całego prowadzonego przezeń ludu jawi się jako duch wolności, wyzwolenia. Mojżesz to postać o trudnym dzieciństwie i młodości, dokonuje nawet mordu na Egipcjaninie i musi uciekać z kraju. To jednak także ten, który odkrył Boże wezwanie i odważył się w imieniu Boga stawiać czoła tyranowi. Bohaterstwo Mojżesza nie oznacza, że był on postacią w pełni jednoznaczną. Według Petersona, wciąż musiał zmagać się z pokusami, jakie przynosi władza. Jego losy to opowieść o tym, jak może i powinno wyglądać prawdziwe przywództwo, które nie jest tyranią. Ciekawe są także zaproponowane przez Petersona interpretacje różnych szczegółów zawartych w Księdze Wyjścia, jak choćby rozumienie laski Mojżesza na tle ogólnoreligijnej symboliki drzewa czy pała łączącego niebo z ziemią.

Ósmy rozdział kontynuuje refleksje dotyczące Mojżesza i ludu Hebrajczyków, którzy podjęli wędrówkę z Egiptu ku Ziemi Obiecanej. Szczególną uwagę Peterson zwraca na upadek ludu w postaci kultu złotego cielca. Widzi w nim zwycięstwo prymitywnego hedonizmu, który ostatecznie prowadzi do rozpadu społecznego i osobowościowego. Wielokrotnie zresztą na kartach książki Autor przestrzega przed drogą hedonistycznego rozpasania, której całe niebezpieczeństwo leży w tym, że tak łatwo na nią wejść. „Regresja jest łatwiejsza i bardziej prawdopodobna niż progresja” – zauważa Peterson (s. 468). Drugim ważnym motywem roztrząsanym w tym rozdziale jest ciągle szemranie ludu Izraela i jego tchórzostwo w obliczu wyzwań i trudności związanych z drogą do Kanaanu. Peterson widzi w tym ponadczasową słabość ludzkiej natury, jako że wszyscy czasem jesteśmy „pełni hipokryzji, tęskniąc za «starymi, dobrymi czasami»” (s. 485).

Ostatni rozdział prowadzi nas poza Pięcioksiąg, a mianowicie do postaci proroka Jonasza. Analizując treść Księgi Jonasza, Peterson koncentruje się przede wszystkim na motywie pierwotnego lęku proroka przed wypełnieniem Bożej misji. Jonasz chciał uciec jak najdalej przed Bożym wezwaniem, nie chciał przekazać ludziom tego, do czego wypowiedzenia zachęcał go sam Bóg. Dla Jordana Petersona to doskonała figura tego, co dotyczy nas wszystkich, a co znamionowało w spektakularny sposób zwłaszcza historię XX w. Milczenie konkretnych ludzi konstituowało wielkie systemy totalitarne. Dlatego Peterson nie waha się wołać: „Wygłaszanie słów prawdy przed szalonym miejskim tłumem to ryzykowna sprawa, ale jeszcze bardziej lękajcie się Boga, który nakazuje wam przemówić, gdy macie coś do powiedzenia” (s. 532).

Książka Petersona to przede wszystkim dowód, że można dziś mówić o Bogu tak, by interesowało to także ludzi niezwiązanych z instytucjonalną religią. I wskazówka, jak można to robić. Perspektywa niekonfesyjna, jaka znamionuje rozważania Petersona, jest bezcenna. O Bogu można mówić poza ściśle religijnymi ramami, z odwołaniami do prawideł psychologii i socjologii, z odniesieniami do religii

niechrześcijańskich i mitologii, w dialogu ze współczesną kulturą popularną i naukami ścisłymi. Teologzy chrześcijańscy mogą z pewnością uczyć się od Petersona choćby pewnej szerokości horyzontów i bogactwa odniesień, na których snuje on swoją opowieść o Bogu.

Ważne jest też podkreślenie egzystencjalnego charakteru wiary biblijnej. Bóg to zaproszenie do rozwoju, do życia w pełni. Nie ma tu statycznego przekonania o istnieniu bytu najwyższego, zamiast tego jest obraz wiary jako pełnej dynamiki drogi, na której odślaniają się kolejne kroki i wyzwania. Wiara w Boga to w ujęciu Petersona kwestia drogi życia i kwestia osobistego rozwoju. Jest w tym coś głęboko biblijnego i inspirującego, choć na pewno pojawia się tu także zagrożenie w postaci możliwości traktowania Boga jako wielkiego *coacha*, który prowadzi nas do życiowego sukcesu.

W tę pułapkę Peterson zdaje się wpadać i to właśnie jest największą wadą omawianej książki. Gdyby zbadać, jakie słowa najczęściej padają na jej kartach, jednym z nich byłby z pewnością „sukces”. Czy rzeczywiście Bóg prowadzi nas do sukcesu? Czy nasza wierność zasadom moralnym wiedzie bezpośrednio do sukcesów materialnych czy politycznych? Takie można odnieść wrażenie, gdy czyta się rozważania Petersona o Abrahamie czy Mojżeszem. Z pewnością godna podkreślenia jest zależność między naszą wiarą i moralnością a budowaniem państwa i cywilizacji. Ważne jest też dostrzeżenie, że nasza wierność wobec nakazów sumienia i kroczenie drogą powołania przynosi też zasadniczo jakąś życiową stabilizację. Nie ma jednak zero-jedynkowego przełożenia między naszym życiem wewnętrznym a sukcesem materialnym czy sukcesem i uznaniem społecznym. Jezus, postać centralna całej chrześcijańskiej Biblii, to raczej nie człowiek sukcesu, lecz radykalnej porażki w postaci krzyża. Czy można uznać Go za patrona drogi wiary prowadzącej ku sukcesowi? Raczej nie, chyba że w ramach dość pokrętnej logiki uznamy Zmartwychwstanie za sukces.

Inną wadą rozważań Petersona jest brak zakorzenienia ich we współczesnej egzegezie krytyczno-historycznej. Autor odnosi się do wielu prac z zakresu nauk biblijnych, jednak robi to tylko w kwestiach detalicznych. Gdy chodzi o sam sposób czytania Biblii, Peterson jest momentami mało uwspółcześniony. To nie pozwala mu zobaczyć, że Biblia to tekst, który powstawał w konkretnym kontekście przez całe wieki, a tym samym nie można czytać najstarszych warstw tego tekstu jako od razu pełnego objawienia. Chrześcijanie nie muszą gimnastykować się intelektualnie, by bronić tezy o tym, że Bóg kazał zabijać mieszkańców Kanaanu, tak jak to robi Peterson. Można zamiast tego wprost mówić, że tak wyobrażali sobie nasi przodkowie w wierze. W świetle pełni objawienia w Chrystusie widzimy, że Bóg nigdy nie chciał i nie chce, by ludzie zabijali innych ludzi.

Kolejnym problemem związanym z książką Petersona jest kwestia realności Boga. Peterson uznaje temat istnienia Boga za wtórny – i tu można się z nim zgodzić. To nie „istnienie Boga” jest centralnym tematem chrześcijaństwa, ale pełne dynamiki objawianie się Boga człowiekowi i przemiana samego człowieka. Można zresztą uznać za zaletę książki to, że autor nie rozstrzyga kwestii, czy Bóg to realna, ostateczna rzeczywistość, czy tylko idea porządkująca ludzkie życie i istnienie. Dzięki takiemu otwarciu książka może inspirować i ludzi wierzących, i niewierzących. Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że czasem tej perspektywy realności Boga jednak brakuje. Bez jej rozstrzygnięcia nie można na przykład mówić o horyzoncie życia wiecznego. I rzeczywiście tego horyzontu w książce brakuje. Mówi się o przyszłości człowieka, o jego sukcesie i życiu w obfitości, o lepszym świecie, ku któremu zmierzamy. Ale co z tymi, którzy na przykład umarli jako małe dzieci i nie dożyli żadnej – lepszej czy gorszej – przyszłości? Odpowiedź na pytanie o sens życia musi sięgać nie tylko idei Boga, ale też tematu życia wiecznego, a tym samym kwestii realności żywego Boga, który jest czy może być życiem wiecznym człowieka. Gdy brakuje otwarcia na perspektywę eschatologiczną i pozostajemy na poziomie psychologii, możemy sprowadzić zbawienie do ziemskiego spełnienia, wpadając w teologię sukcesu. I chyba niebezpiecznie zbliżył się do tego autor omawianej pracy.

Mimo tych słabszych czy dyskusyjnych punktów, trzeba powiedzieć, że książka Petersona to dzieło naprawdę nietuzinkowe. Czas pokaże, czy stanie się jedną z najbardziej nośnych książek o Bogu w kulturze zachodniej w kolejnych dekadach. W każdym razie Peterson stawia wyzwanie wszystkim tym, którzy o Bogu chcą zapomnieć lub którzy widzą w Nim oswojoną figurę starca w niebiosach. Bóg to niedający nam spokoju głos powołania i sumienia. To wezwanie do tego, byśmy

stawali się w pełni sobą i dali z siebie wszystko. Nie da się uciec przed tym głosem, chyba że za cenę zniszczenia nas samych. Czy tego chcemy, czy nie, wszyscy jesteśmy tymi, którzy zmagają się z Bogiem.

dr Marcin Walczak

Nota o Autorze

Marcin WALCZAK – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, asystent w Katedrze Pneumatologii, Eklezjologii i Mariologii KUL.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8189-6392>

Kontakt e-mail: marcin.walczak@kul.pl

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem tenże lub taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.